

Juan Masiá

# FRAGILIDAD EN ESPERANZA

Enfoques de Antropología



Desclée De Brouwer





# **FRAGILIDAD EN ESPERANZA**

**Enfoques de Antropología**



JUAN MASIÁ CLAVEL, S. J.

**FRAGILIDAD EN ESPERANZA**  
**Enfoques de Antropología**

DESCLÉE DE BROUWER  
BILBAO

© Juan Masía Clavel, 2004

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2004

Henaio, 6 - 48009 Bilbao

[www.edesclee.com](http://www.edesclee.com)

[info@edesclee.com](mailto:info@edesclee.com)

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

*Printed in Spain*

ISBN: 84-330-1838-8

Depósito Legal: BI-3234/03

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	9
INTRODUCCIÓN: EL ARTE DE LEER .....	15
1. FILOSOFÍA EDUCADORA .....	19
2. ANTROPOLOGÍAS Y ANTROPÓLOGOS .....	37
3. DEL PAISAJE A LA CULTURA .....	53
4. DEL CUERPO A LA PERSONA .....	77
5. DEL CEREBRO AL ESPÍRITU .....	105
6. EL ARTE DE INTERROGAR .....	127
7. EL ARTE DE OPTAR .....	149
8. EL ENIGMA DE LA MUERTE .....	169
9. EL ENIGMA DEL MAL .....	197
10. OPACIDAD Y TRASPARENCIA .....	223
11. INCERTIDUMBRE Y BONDAD .....	245
12. SABERES Y CREENCIAS .....	261
EPÍLOGO: MÁS ALLÁ DEL DESENGAÑO .....	273
APÉNDICE: CUESTIONARIO .....	279
BIBLIOGRAFÍA .....	285



## PRÓLOGO

Cuando publiqué *El animal vulnerable* (U. P. Comillas, Madrid 1997), el influjo de pensadores tan contrastantes como Unamuno y Ricoeur se mezclaba, sin acabar de integrarse, con la incorporación de perspectivas orientales en un modesto ensayo de aproximación filosófica a la antropología. Tal integración sigue siendo asignatura pendiente. Consciente de las limitaciones inherentes a toda lectura, siempre interpretación, no renuncio a proseguir con actitud de búsqueda la tarea de plantear, como decía entonces en el subtítulo, una “invitación a la filosofía de lo humano”. También ahora la nueva versión, revisada y modificada con proyecciones hacia la teología, estará marcada desde el comienzo al fin por la misma palabra clave: hermenéutica. Hermenéutica de este animal humano en sus dos caras: la fragilidad y la esperanza. Fragilidad, por ser un animal especialmente vulnerable. Esperanza, por ser criatura iluminada desde un más allá de lo humano. En la antropología de la fragilidad y vulnerabilidad confluirán interculturalmente varias perspectivas filosóficas. En la antropología de la esperanza convergerán los diálogos interreligiosos.

Hace ya mucho tiempo que me impresiona el contraste entre la estatua de *El pensador*, de Rodin, y la del *bodisatva* meditativo que preside el templo de *Chuuguji*, en Nara (Japón). El primero, seguro de su fuerza, se pone tenso para pensar. El segundo concentra su mirada compasiva y sapiencial sobre la frágil condición humana; está sentado en postura de loto, atento pero relajado y distendido, receptivo para dejarse iluminar y transformar desde “la otra orilla”. Quisiera ser-

virme de la superposición de ambas imágenes como pórtico de entrada para estas reflexiones sobre los enigmas del animal vulnerable.

Las primeras intuiciones sobre filosofía de lo humano me sorprendieron antes de comenzar el estudio de la Filosofía. Fue en clase de arqueología, durante el curso de Humanidades. Se encargaba de la asignatura el mismo profesor de griego con quien leíamos a Sófocles. Con el mismo entusiasmo con que comentaba el conflicto de Antígona revivía la guerra de Troya mientras describía la estética en las ánforas de los aqueos: narración sin palabras, pintura elocuente, densidad de historia en fragilidad de arcilla. Y dejó caer la frase, simiente de filosofía: “¡Tan preciosas y tan quebradizas estas ánforas, como el ser humano!”.

He recordado ese episodio cada vez que, leyendo a Laín, aparecía uno de sus textos favoritos, en que alude el filósofo historiador de la medicina a la visión de lo humano en Sófocles: “Lo más maravilloso y lo más terrible del mundo”. Así lo citaba al final de *Qué es el hombre* (1999), preguntándose cómo lo reformularía el trágico griego en nuestro siglo, si levantara su cabeza: “¿Qué no diría hoy, viendo cómo los hombres han pisado la Luna, se disponen a pisar otros astros, continúan proclamando el ideal de la justicia y la convivencia, y siguen matándose y oprimiéndose entre sí?”.

Ciertamente, como aquellas ánforas: precioso y quebradizo, valioso y vulnerable, admirable y frágil es el ser humano. Tal es la idea central que guía la lectura e interpretación de lo humano en estas páginas. Cuando repaso los títulos del programa de antropología, modificado de año en año, reconozco este lugar común: animal de preguntas, de ambigüedades, de paradojas; animal inseguro, hermenéutico, vulnerable. Son distintas caras de la fragilidad en el reverso de la valía.

Pero hay que añadir una característica que modifica tanto a lo maravilloso como a lo vulnerable: el ser humano puede percatarse de cómo está elaborada esa ánfora, necesita interpretar los relatos que la constituyen y debe cuidar de su fragilidad para que no se rompa. Poder, necesidad y deber que sugieren una antropología de la fragilidad, una hermenéutica de la narratividad y una ética concernida por el cuidado de la vida. Son tres motivos repetidos como estribillo a lo largo de este ensayo de hermenéutica del animal vulnerable.

Bajo el lema del “animal hermenéutico”, trato de fijar en la introducción las premisas de todo el libro en una concepción de la filosofía como tarea de educación y arte de leer. Prolonga y desarrolla este enfoque el capítulo primero sobre los métodos de pensar: métodos de leer, así como de educar y educarse. Una filosofía educadora debería invitarnos a leer la naturaleza, la vida, los textos, las personas y, últimamente a leerse a sí mismo.

El capítulo segundo insistirá en la pluralidad de esas lecturas e interpretaciones, tal como se despliegan en el abanico de las antropologías.

En los capítulos tercero, cuarto y quinto, desde lo concreto de la cultura, el cuerpo y el cerebro, surgirá la pregunta acerca de las raíces de nuestra humanidad. El motivo central será la tensión entre orígenes y originalidades, que subyace a la interactividad de lo biológico, lo cultural y lo filosófico. En estos capítulos nos adentramos en la triple temática de la circunstancialidad espacio-temporal, la corporalidad y la subjetividad, a través de lo cultural del paisaje, lo personal del cuerpo y lo cerebral del espíritu.

Si el refrán popular reza así: “Dime con quién andas y te diré quién eres”, su trasposición filosófica se podría formular según los términos de los capítulos quinto, sexto y séptimo. “Dime cómo preguntas, cómo eliges, cómo confías, y te diré quién eres”. Si en los capítulos tercero, cuarto y quinto preguntamos por los orígenes y originalidades que definen las características de lo humano, en los capítulos sexto, séptimo y octavo nos interrogamos sobre las claves de la humanización. Una cosa es que pertenezcamos biológicamente a la especie humana y culturalmente a un determinado grupo humano. Otra cosa es nuestro grado de humanización. A través de tres temas clásicos fundamentales: el lenguaje, la libertad y la muerte, se nos invita a pensar sobre el arte de preguntar, optar y confiar, como vías para realizar la humanidad de lo humano.

Pero sería excesivamente optimista limitarse a contemplar lo precioso del ánfora ignorando su fragilidad. Si se ha dicho a menudo que somos animales éticos, habría que levantar más la voz para proclamar que somos más bien animales necesitados de ética. Los capítulos noveno y undécimo, ante el fenómeno de la deshumanización, intentan abrir camino a una ética, en la incertidumbre, pero desde la

responsabilidad; consciente de sus inseguridades, pero preocupada por el cuidado de la vida y las personas.

El capítulo décimo es el más novedoso con relación a la versión anterior. La palabra “iluminabilidad” sirve de hilo conductor para incorporar un tema central del budismo: la presencia de lo absoluto en el seno de cada existente. En términos de teología cristiana hay que explorar en torno a ese tema el sentido de la autonomía teónoma de la criatura humana, contingente y esperanzada, finita y divinizable, limitada y trascendida. Somos animales vulnerables, pero somos también criaturas iluminadas.

Quizás convendría leer primero el epílogo, junto con este prólogo, ya que la lucidez desengañada, a que aludo influido por el pensamiento oriental, pretende dar la clave para indagar sobre lo humano más allá de “pre-modernidades”, “modernidades”, “anti-modernidades” y “post-modernidades”.

La estructura de los capítulos en la versión presente revisada recoge el énfasis central de la obra anterior: revisar los métodos (cap. 1), criticar las culturas (cap. 3), redescubrir el cuerpo (cap. 4), cuidar de la persona (cap. 5, 6, 7), asumir la ambigüedad (cap. 8, 9, 11) y agradecer el sentido (cap. 10).

En los capítulos segundo y tercero nos adentramos en la triple temática de circunstancialidad espacio-temporal, corporalidad y subjetividad, a través de lo cultural del paisaje, lo personal del cuerpo y lo cerebral del espíritu.

Finalmente, es obvia la presencia de la tensión Oriente-Occidente, siempre planteada y nunca acabada de resolver en la propia vida del autor, yendo y viniendo entre Madrid y Tokyo. Encontré un hilo conductor para la respuesta en el pensamiento de Unamuno, más allá del cosmopolitanismo abstracto y el regionalismo estrecho, y del filósofo japonés Watsuji, cuyo pensamiento comento en la introducción. El autor de *Ética como antropología* aspiraba a la “complementaridad de las culturas”, sin renunciar a la propia identidad, pero dejándose fecundar por la alteridad. Unamuno, en un ensayo titulado “Sobre la argentinidad”, (*Ensayos*, ed. Aguilar, 1964, t. II, 1087-1093) escribía así: “Mi batalla es que cada cual, hombre o pueblo, sea él y no otro”.

Concluiré este prólogo con el comentario que repito en cada comienzo de curso al presentar un texto a los alumnos: “Aquí tienen

ustedes un texto, que es un tejido; pero como el tejido de Penélope: destinado a que se deshaga durante la noche lo tejido durante el día. Tomen en sus manos este texto, pero no para memorizarlo, por favor, sino para deshilarlo criticándolo y usándolo de trampolín para dar saltos insospechados”. Si estas páginas sencillas sirven para despertar el sentido de crítica y creatividad en quienes las lean, me daré por satisfecho.



## INTRODUCCIÓN

### El arte de leer

“¿Quién soy yo?”. Soy enigma para mí mismo. Con razón se ha llamado al ser humano animal hermenéutico, intérprete de sí mismo. Entre la gama de interpretaciones elijo aquí la que caracteriza lo humano por su fragilidad; el *homo sapiens*, especie vulnerable, está pidiendo una antropología de la fragilidad. Una filosofía de lo humano terapéutica y dialogante: diagnóstico y diálogo al servicio de la humanización de la humanidad. Como herederos de una tradición de racionalidad, nos vemos obligados a cuestionarla desde una humanidad perpleja ante la propia capacidad de autodestrucción e incomunicación. “Especie vulnerable”: así es el ser humano, capaz de destruirse a sí mismo, a sus congéneres y a su entorno. Urge diagnosticar sus enmascaramientos y curar sus heridas. Después de haber visto en el siglo XX y en el mismo comienzo del XXI tantas guerras, justificadas en nombre de una falsa racionalidad, ya no podemos construir una antropología centrada con excesivo optimismo en la definición del ser humano como animal que razona. Pero tampoco podemos renunciar al esfuerzo por sacar de su engaño a este ser tan enigmático. Al menos, habrá que seguir preguntando por su misterio y buscando su liberación.

La filosofía del ser humano plantea preguntas, sin respuesta plena, en torno a las incertidumbres radicales de esta especie animal que somos los humanos: no sabemos quiénes somos, pero seguimos preguntando. Como decía Agustín, nos hemos convertido en cuestión para nosotros mismos. Escribía así el de Hipona, embargado por la

pena de haber perdido al amigo del alma. Desconcertado, se interrogaba por los eternos enigmas del amor, el tiempo o la muerte.

En otras épocas la pregunta típica del saber antropológico rezaba así: “¿qué es el hombre?”. En el extremo opuesto de esa pregunta abstracta, quienes se preocupen como Unamuno por “el hombre de carne y hueso”, el hombre o mujer concretos que somos cada persona, se preguntan: “¿quién soy yo?”. Hoy, en un clima de incertidumbres ante la pluralidad y complejidad de los saberes, la cuestión antropológica se formula en primera persona del plural: “¿Quiénes somos?”. Nos hacemos esa pregunta desde el diálogo con las diversas ciencias humanas; la expresamos desde la trayectoria biográfica de cada uno; y la enriquecemos con la historia del pensamiento: los relatos que la humanidad ha contado sobre sí misma.

El ser humano ha vivido siempre condicionado por su circunstancia. Cambiado por el mundo y cambiándolo, ha evolucionado; pero nunca como hoy se ha sentido tan privilegiado y amenazado por lo ambivalente de su poder: ciencias y tecnologías ponen en nuestras manos mayor dominio sobre el mundo; pero no acabamos de saber cómo debería ser ese mundo más humano, ni qué es lo que contribuye a humanizarlo. Sociología, Biología, Psicología y toda una gama de saberes sobre aspectos diversos del ser humano aumentan nuestros conocimientos y capacidad de manipulación. Pero surgen nuevos problemas, cuya solución supera el campo de estos saberes. Las ciencias nos hacen pensar sobre problemas humanos: para resolverlos, hay que poner en juego una reflexión sobre quiénes somos y a qué aspiramos. Capaces de manejar la energía nuclear, el control del comportamiento o la ingeniería genética, ¿cómo vamos a usar esos poderes? Ahí se inscribe el reto de una reflexión filosófica sobre lo humano, sobre nuestras capacidades, fragilidades y responsabilidades. Necesitamos reflexionar sobre lo humano en tiempos de puesta en crisis de nuestra humanidad y de peligro de deshumanización. Me ha inspirado esta formulación una frase aristotélica, al final de la *Ética a Nicómaco*, con la que se refiere el pensador griego al “aprendizaje de las cosas humanas”: en su lengua, *he perí ta anthrópeia philosophía* (1181b 16). La disciplina también llamada Antropología Filosófica o Filosofía Antropológica, debería ser, ante todo, “aprendizaje o filosofía de lo humano”.

Tetsuro WATSUJI (1889-1960) fue un filósofo que significó para los japoneses algo parecido al influjo de un Unamuno o un Ortega en los pensadores españoles del siglo xx. En 1937, todavía recientes el *Ser y tiempo* (1927), de Heidegger y *El puesto del hombre en el cosmos*, (1928), de Scheler, que Watsuji había conocido en Alemania, escribe el filósofo japonés *La Ética como aprendizaje de lo humano* (1934). En esta obra analiza Watsuji la palabra *níngen* (en japonés, hombre o ser humano): se compone de dos caracteres, *nin*, que significa hombre –en el sentido que incluye a la mujer y al varón– y *gen* (en fonética castellana “guen”), que significa intervalo, espacio intermedio o relación.

A partir de ahí explica Watsuji la inseparabilidad de lo individual y lo social, de cuerpo y alma, de persona y mundo. *Níngen*, en japonés, sería el compendio de lo humano en el sentido más integral de la palabra. Podía haberle añadido la terminación *-ron* (como en las lenguas occidentales la terminación *-logía*) para componer la palabra “antropo-logía”, en el sentido de teoría o *logos* sobre el ser humano. Pero, en vez de hacerlo así, acuñó la palabra *níngengaku*. Usó para ello el ideograma *gaku*, que significa aprender. En vez de entenderse como teoría, se concibe la antropología como aprendizaje, búsqueda y pregunta acerca de lo humano. Además, esta palabra acuñada por Watsuji se ha convertido, en el lenguaje filosófico japonés, en el término consagrado para la antropología filosófica. En cambio, la palabra japonesa que designa a la antropología empírica, *jínruigaku* (estudio de la especie humana), ha quedado reservada para traducir las antropologías biológicas o socio-culturales. Es menor, por tanto, el equívoco en japonés que en castellano o en otras lenguas occidentales; se evitan, además, debates estériles sobre el estatuto de las antropologías filosóficas como formas de saber distintas de las empíricas.



# 1

## FILOSOFÍA EDUCADORA

### Educación, pensar y dialogar

La reflexión antropológica tiene una motivación educativa, propia de la filosofía desde sus orígenes: ser tarea de autoeducación y educación mutua de quienes la practican. Si nos preocupa convivir humanamente y educar para la convivencia, desde esa solicitud surgirá el interés por comprender e interpretar al ser humano. Al chocar con otras interpretaciones, surgirá la dificultad de dialogar en medio de la diversidad de las culturas. Y, al cuestionar el fondo de la cultura, se planteará el enigma del sentido de la vida. En ese suelo vital arraiga la reflexión antropológica.

Pero antes de filosofar sobre el ser humano, hay que preguntar: “¿qué es filosofar?”. En la tradición socrática, filosofar es pensar: reflexionar, volver en sí; aunque no para encerrarse en sí mismo. Pensamos dialogando con otras personas, poniéndonos en su lugar, dejándonos corregir y fecundar mutuamente. Pensar es preguntar juntos: criticar y crear dialogando. Si cuestionamos lo que habitualmente estamos pensando, caeremos en la cuenta de que estábamos pensando ya más de lo que creíamos y de que no siempre estábamos pensando bien. Habrá que seguir preguntando y dialogando.

El arte socrático del diálogo y el arte platónico de imaginar muestran el camino para una Filosofía Antropológica concebida como tarea educativa. Se opondrán a este estilo de filosofar tanto el dogmatismo, que renuncia a la búsqueda, como el logocentrismo, que acentúa unilateralmente el papel de un *logos* desarraigado del cuerpo

y de la vida. Para compensar esas unilateralidades ayuda la historia del pensamiento, que nos abre los ojos para captar la riqueza y diversidad de hábitos mentales humanos, algunos exageradamente cultivados y otros atrofiados.

En la reflexión filosófico-antropológica, son más importantes las preguntas que las respuestas. El arte de preguntar bien no es una actividad puramente intelectual, sino una actitud vital y un modo de estar en la realidad. Suele decirse, medio en broma, que las clases de filosofía no tienen contenido. Y así es, en cierto sentido, ya que la filosofía es un modo de ver las cosas y de vivir; es un estilo, hábito y arte de caminar pensando y dialogando. Dicho con una expresión muy clásica, la filosofía es, ante todo, método; lo indica la etimología griega de *meth-odos*: “vía y camino hacia una meta”. No se trata de método en el sentido técnico, como cuando hablamos de aprender a nadar o a pilotar. Tampoco es método en el sentido práctico de una receta para confeccionar algo. Ni siquiera es un método de procesar, archivar conocimientos u ordenarlos. Se dice de la filosofía que es método por ser precisamente camino, en el sentido más amplio y radical de la palabra. Es un camino por el pensamiento hacia la sabiduría, un camino de autoeducación.

Remontándonos a sus orígenes griegos, vemos desplegarse en cuatro fases las dimensiones de ese caminar: a) desde la exterioridad a la interioridad, b) desde la multiplicidad a la unidad, c) desde la parcialidad a la totalidad, d) desde la contradicción a la armonía. La Filosofía está vinculada con el desarrollo de la persona, a la que ayuda a crecer hacia cuatro metas: a) hacia una subjetividad con raíces más profundas: a ello apunta su trayectoria histórica desde la exterioridad a la interioridad; b) hacia un punto de vista más integrado y unificado: a ello aspiraban desde los albores del filosofar los planteamientos sobre lo múltiple y lo uno, quizás el único problema filosófico en el fondo de todos los demás; c) hacia un horizonte más amplio: eso han buscado cuantos pensadores se han resistido a ser esclavos de una postura o sistema etiquetados como “ismo”; y d) hacia un modo de vivir más en armonía consigo mismo, con los demás y con la totalidad: tal ha sido la problemática antropológica de cuantos han comenzado a filosofar reconociendo el “manejo de contradicciones” que, como habría dicho Unamuno, es cada persona.

El símil del árbol ayudará a exponer pedagógicamente estas cuatro dimensiones del filosofar. Fijémonos en cuatro puntos de vista acerca de un árbol: sus raíces, su desarrollo, su colocación en el jardín y el secreto de su vida: la savia que lo alimenta.

a) Sin raíces extendidas no podría obtener de la tierra los elementos que necesita para nutrirse. Sin raíces hondas será fácilmente derribado por el viento. La parte del árbol que no se ve, sus raíces, es justamente fundamental.

b) A diferencia de las plantas expuestas en un museo, un árbol vivo no es una mera colección de hojas, ramas y flores disecadas; tiene una clave interna, propia de un organismo vivo, que va configurando su unidad.

c) A diferencia de una flor en un florero, las que brotan de las ramas de un árbol vivo tienen un puesto natural dentro de una totalidad y están enmarcadas en un conjunto: la flor en la rama, la rama en el árbol y el árbol en el jardín.

d) Desde las raíces hasta las flores y frutos, pasando por el tronco y las ramas, circula una savia, la sangre de los árboles. La savia es para el árbol secreto de armonía interna y fuente de vida.

Esta comparación vale para captar las cuatro dimensiones de profundidad, unidad, totalidad y armonía, a que aspira la filosofía antropológica.

Los filósofos han buscado la sabiduría por el camino del pensamiento. Pero pensar sobre la vida no justifica olvidarse de vivirla. Filosofar con arraigo en la vida es esforzarse por vivir más consciente y libremente. Un pensamiento así brota de la vida y se deja nutrir por su savia.

Para quien piensa, filosofar es simplemente percatarse. Solemos dejar transcurrir la vida sin caer en la cuenta de lo más obvio del vivir. La filosofía trata de explicitar las verdades obvias escondidas en el seno de lo cotidiano. Abriendo los ojos a las dimensiones profundas de ese mundo de lo obvio, descubre la armonía de lo uno dentro de todo.

La filosofía encuentra, en el interior de la unidad de todo, la armonía. Así se resumen cuatro grandes aspiraciones de los filósofos desde la antigüedad: a) Ir más allá de la superficie de las cosas y del propio yo superficial, para penetrar en la interioridad: dimensión de profundidad de todo; b) en medio de un mundo de continuos cambios y

movimientos, preguntar por la unidad, clave de integración de la diversidad que nos rodea: ir más allá de lo múltiple a lo uno; c) ampliar continuamente el horizonte, en busca de una visión de conjunto que nunca se acaba de lograr: trascender desde las partes hacia el todo; d) hacer por superar las contradicciones que nos hacen sufrir en el mundo, en las relaciones humanas y en nuestro propio interior: buscar la armonía y paz profundas.

Si prescindimos del cuarto punto y dejamos solamente los tres primeros, quizás se pueda hacer una síntesis equilibrada; pero la realidad es más asimétrica. El cuarto punto, la realidad ineludible de las contradicciones, pone todo lo anterior del revés y hace que la armonía última quede como un límite inalcanzable. Al poner en juego el movimiento de trascendencia de los tres primeros puntos se despliegan nuestras posibilidades humanas y, a la vez, se ponen de manifiesto nuestras limitaciones. No es fácil superar la contradicción entre nuestras posibilidades y nuestras limitaciones; por eso no es posible concluir de un modo redondeado la antropología filosófica. El cuarto punto quedará siempre como tarea pendiente. La Antropología Filosófica, búsqueda interminable, no acaba con una conclusión, sino con más preguntas de las que tenía cuando comenzó. El ser humano es el animal que necesita preguntar continuamente por la esperanza y por el fundamento que le dé sentido. Perseguir esa pregunta incesantemente es la tarea de la filosofía de lo humano.

### **Leer interpretando**

La filosofía de lo humano es una búsqueda interminable para descubrir, crear o reconstruir nuestra identidad. Nos preguntamos quiénes somos y cómo queremos ser. Hay una correlación muy estrecha entre la tarea antropológica y la educativa: entre el arte de leer e interpretar la vida humana y el arte de ayudar a vivirla humanamente y a crecer en humanidad. Ambas tareas se llevan a cabo mediante el diálogo con personas de identidades diferentes. Este diálogo, si se hace con honradez intelectual y autenticidad, nos deshace y rehace la propia identidad. Y como las identidades se expresan y construyen mediante narraciones, de ahí la importancia del arte de leer y de interpretar, tanto en antropología como en pedagogía.

Con estos presupuestos, recordemos ahora cuatro aspectos fundamentales del arte de leer para aplicar, después, estos cuatro criterios hermenéuticos a la correlación entre filosofía antropológica y antropología de la educación.

a) *Delante del texto*. Una primera perspectiva hermenéutica, centrada en el diálogo del lector con la obra, consiste en preguntarse: “¿qué me dice a mí?”. Esta perspectiva privilegia el contacto vivo entre el texto y su lector. Se trata de un estilo hermenéutico, al que a veces se califica de existencial, que intenta superar la distancia entre el pasado de la obra y el presente del intérprete actual. Se sitúa para ello en el punto de vista del lector que hace por dialogar con el texto. A diferencia del diálogo con un autor vivo, aquí es mayor el peligro de proyectar el propio punto de vista del lector sin que un interlocutor nos contradiga.

b) *Detrás del texto*. La segunda perspectiva hermenéutica pregunta por los orígenes de la obra en su autor, en el contexto social de su época o de sus primeros destinatarios como lectores. Este enfoque privilegia la historia del texto y se sirve de los métodos llamados histórico-críticos. El enfoque histórico insiste en la distancia que hay entre el pasado de la obra y el presente del intérprete, pero en vez de salvarlo trayendo el pasado al presente, pretende que el intérprete actual haga por meterse en el pasado y comprenderlo desde su contexto de entonces. Es un esfuerzo en busca de la objetividad. Pero no podemos olvidar los límites de ésta. La objetividad nunca es plenamente alcanzable en historia, nunca podemos independizarnos por completo del sujeto actual que la escribe o la lee, que pregunta e interpreta.

c) *Dentro del texto*. Una tercera perspectiva hermenéutica es la lectura que se centra en la estructura de la obra; ayuda a captar relaciones y nos sirve de propedéutica para visiones de conjunto. En vez de colocarse delante o detrás del texto, trata de meterse dentro del texto mismo. Poniendo entre paréntesis al autor y al lector, se concentra este enfoque en el texto mismo y sus estructuras; se fija en el contexto literario: la frase en el párrafo, éste en el capítulo y éste, a su vez, en el conjunto de la obra. Si el segundo enfoque buscaba la objetividad por la diacronía, este tercer enfoque aspira a la objetividad por la sincronía.

P. Ricoeur diría que el primer enfoque aquí presentado acentúa la apropiación de la obra por parte del lector y los otros dos la distanciaci3n. Ambas, apropiaci3n y distanciaci3n, pertenencia y neutralidad son necesarias en una hermen3utica integral. Para evitar el callej3n sin salida que supondr3a un dilema entre estos dos polos, m3s all3 de existencialismos, historicismos y estructuralismos, har3a falta un cuarto enfoque, sobre todo cuando se trate de textos con una especial hondura literaria, filos3fica o religiosa.

d) *Debajo del texto*. La cuarta perspectiva presta atenci3n a la comunidad y la tradici3n “por debajo del texto”, a la corriente por la que conectamos lectores de hoy y primeros lectores. Este enfoque es especialmente necesario en el caso de textos, como los de tradiciones religiosas, transmitidos como “3lbum de familia” por parte de una “comunidad de interpretaci3n”. Este enfoque insiste en la dimensi3n de profundidad de la obra, lo que P. Ricoeur llama el “mundo del texto” y Gadamer “la cosa del texto”.

Estas cuatro perspectivas hermen3uticas, que aplicamos en el arte de leer un libro, nos har3n mucha falta a la hora de leer e interpretar la vida humana en la filosof3a antropol3gica. Necesitaremos tambi3n estas cuatro perspectivas en nuestros esfuerzos por comprender al ser humano y educarlo. Para resaltar esta correlaci3n 3ntima entre los m3todos de la filosof3a del ser humano y los aspectos del crecimiento humano, ayudar3 recordar en primer lugar, cuatro aspectos importantes de este crecimiento, relacion3ndolos con los correspondientes m3todos de acercamiento al estudio del ser humano.

Podemos distinguir cuatro aspectos en el crecimiento humano:

a) Implicaci3n personal en los acontecimientos, las realidades y las personas: proceso de ir siendo uno mismo aut3nticamente, enriqueciendo la vivencia personal del mundo;

b) proceso de ampliaci3n de la perspectiva y la capacidad de fijarse en la g3nesis de los acontecimientos, las realidades y las personas;

c) proceso de ir cultivando la capacidad de relacionar y de tener visi3n de conjunto;

d) proceso de ir percat3ndose de la dimensi3n de profundidad de los acontecimientos, las realidades y las personas.

Aplicando estas cuatro perspectivas al método de la reflexión antropológica, tendremos los cuatro aspectos correlativos siguientes:

a) método que parte de la vivencia, dando importancia a las experiencias personales, tomando en serio la subjetividad con todo su peso existencial;

b) métodos históricos y sociológicos, búsqueda de génesis y orígenes, tanto por vía socio-cultural como por vía bio-psicológica;

c) métodos de análisis estructural y semiótico, con tal de que no se limiten a detectar estructuras, sino que capaciten para visiones de conjunto;

d) métodos “metafóricos”, que incorporan las sugerencias de la literatura, las artes, metafísicas y religiones sobre la dimensión de profundidad humana que se abre a preguntar por el más allá.

### **Encrucijada metodológica**

Pero, ¿cómo arreglárnoslas en medio de la encrucijada de divergencias entre los métodos de las diversas antropologías? Hay que relacionar las Ciencias humanas entre sí y con la Filosofía. Hay que relacionar ambas con la propia biografía y experiencia. Y hay que intentar una reflexión antropológica que sirva de mediación entre ciencias, creencias y experiencias de la vida.

En el estudio y aprendizaje de lo humano somos herederos de una gran variedad de divergencias de opinión. Heredando divergencias y buscando convergencias, tenemos que preguntarnos por lo humano en medio de una encrucijada de problemas, de métodos, de perspectivas y enfoques diversos, perplejos ante la multiplicidad de interpretaciones que el ser humano ha dado sobre sí mismo.

Antropología es saber *-logos-* sobre el ser humano *-anthropos-*; pero ese *logos* puede entenderse de varias maneras: como un conocimiento, como una teoría, como un hablar sobre el ser humano o, simplemente, como un preguntar acerca de él. Aquí opto por este último sentido, el más modesto de todos. Una diversidad de saberes ilumina la variedad de aspectos del ser humano. Por eso se plantea la tarea de relacionar entre sí la pluralidad de métodos y ordenar el tráfico en la encrucijada de las antropologías. Escuchemos lo que piensa Aristóteles sobre educación y método:

“Las enseñanzas orales deben acomodarse a los hábitos de los oyentes. Juzgamos que se nos debe hablar el lenguaje que estamos acostumbrados a usar. Las cosas que se salen de esto no nos parecen semejantes a aquellas que conocíamos, antes bien, porque no teníamos el hábito de usarlas, nos parecen desconocidas y más extrañas; lo cotidiano, en efecto, nos resulta más conocido... Hay quienes no toleran más que al que les hable con rigor matemático; otras personas sólo aguantan al que les habla con ejemplos; otras, en fin, juzgan cosa digna que se les aduzca el testimonio de algún poeta... No es conveniente exigir en todas las cosas una certeza y un rigor matemático” (...).

Alude Aristóteles, en el texto citado, a tres maneras de hablar: con rigor matemático, con ejemplos y con citas de poetas. Si sólo se pretende agradar al oyente, bastará elegir el modo de hablar que le guste. Pero si se trata de investigar sobre una realidad para conocerla, tendremos que recurrir al método apropiado para acercarse a esa realidad. “Es necesario, dice, que se determine, ante todo, cómo hay que exponer y demostrar cada cosa, porque sería absurdo estudiar a un mismo tiempo una ciencia y el modo de exponerla”. Y añade que “no es conveniente exigir en todas las cosas una certeza y un rigor matemático”, sino sólo cuando se trata de algo que pertenece al campo propio de las matemáticas. Un historiador, un astrónomo o un crítico de cine utilizan métodos de pensar y de expresarse muy diferentes. Cuando una realidad tiene varios aspectos, el relacionar los resultados obtenidos desde perspectivas diferentes nos ayuda a captarla en su conjunto. Uno es el método de tomar la tensión, otro el del electrocardiograma y otro el de un análisis de sangre. El cirujano, para operar, relaciona la información que le proporcionan las diversas especialidades.

Aplicando esta reflexión a la práctica de la antropología, nos damos cuenta de que necesitamos revisar los métodos y ver cómo conjugar sus resultados. También se nos impone, en el caso de la reflexión sobre el ser humano, la necesidad de conjugar dos perspectivas: la de lo observado y la de lo vivido desde dentro por el observador. La fenomenología de Husserl, frente a los positivismos y los psicologismos, insistió en que no se puede estudiar al ser humano ni sólo desde las ciencias de la naturaleza, ni sólo desde las ciencias del espíritu, ni tampoco sumando o meramente yuxtaponiendo ambas.

Cada vez que ciencias y tecnologías nos proporcionan nuevos datos o logros, que retan nuestras ideas y creencias establecidas, nos vemos obligados a un reajuste. Se impone la búsqueda de nuevos modos de expresar lo que pensábamos hasta ahora sobre el ser humano y el mundo. Por ejemplo, la posibilidad del trasplante de corazón, gracias a las nuevas tecnologías biomédicas, ha planteado unos problemas éticos cuya solución requiere una reflexión acerca de la persona humana y del modo de respetar su dignidad. El reflexionar sobre esta visión del ser humano ya no es tarea exclusivamente biomédica, ni tampoco de una filosofía que ignore la biomedicina, sino preocupación y tarea común del médico y del filósofo en cuanto ambos son seres humanos que viven consciente y responsablemente preocupados por el futuro de la humanidad.

Pero no nos basta con relacionar entre sí los diversos estudios científicos sobre el ser humano. Tenemos que conjugarlos con otros puntos de vista. Por ejemplo, al estudiar el tema de la muerte, no nos basta con tener en cuenta lo que nos dice la biología acerca de la cesación irreversible del metabolismo de un viviente. Hay que fijarse en el significado que tiene para el ser humano el vivir de cara a la muerte. También es importante consultar las aportaciones de la antropología socio-cultural, que nos habla de una diversidad de interpretaciones del morir humano en diversos pueblos y épocas. Otro ejemplo: puedo observar desde fuera un comportamiento como el de un ejercicio gimnástico o puedo conectar a un ordenador los datos sobre temperatura, presión arterial o alteraciones neurológicas del gimnasta durante el ejercicio; pero también puedo describir en primera persona por qué me gusta ese ejercicio, cómo lo disfruto, cómo estoy motivado para hacerlo y cómo vivo, desde dentro de la experiencia, esa práctica. En la mayor parte de los temas antropológicos será necesario conjugar ambos puntos de vista: el de la observación científica y el llamado fenomenológico o de descripción de lo vivido en la experiencia que tenemos del mundo.

He comprobado durante varios años que uno de los ejemplos que más ayudan al alumno a captar esta conjugación de observación cotidiana, análisis científico y reflexión fenomenológica es el que aduce Lonergan sobre la significación de la sonrisa. Al tratar de describir en qué consiste una sonrisa, percibe este autor que “no es simplemente

una combinación de movimientos de los labios, de los músculos faciales y de los ojos”. Hay algo más, pero no como añadido sino encarnado en esos mismos rasgos que acaba de pintar: se trata de la significación. Le damos el nombre de sonrisa y la distinguimos de un fruncir las cejas o de una risa contenida; la percibimos con facilidad y la producimos con espontaneidad; y, sobre todo, “hay algo irreductible en la sonrisa que no puede ser explicado por causas exteriores a la significación misma... La significación de una sonrisa es global: expresa lo que una persona significa para otra; contiene la significación de un hecho y no la significación de una proposición... La significación de una sonrisa es intersubjetiva. Supone una situación interpersonal y los antecedentes vividos en encuentros previos..., ésa significación no se refiere a ningún objeto, sino que más bien revela y aun traiciona al sujeto... El sujeto encarnado en la sonrisa se hace transparente, o se oculta a otro; y la transparencia o el ocultamiento anteceden todo análisis subsiguiente que hable de cuerpo y alma, de signo y significado...”. Con estas consideraciones acentúa el autor el doble aspecto, físico y existencial, de una única realidad, la sonrisa, que requiere ser comprendida fenomenológicamente y no sólo explicada científicamente, ya que se trata “de una encarnación especial de la significación, que es la intersubjetividad humana”.

### **Mitología, neurobiología y filosofía**

Al llevar a cabo esta reflexión que conjugue las ciencias sobre el hombre y la filosofía de lo humano, el triángulo metodológico consta de tres ángulos: biología, cultura y filosofía. Los enfoques biológico y cultural (bio-psicológico y socio-cultural) nos obligarán a no perder de vista en ningún momento la complejidad y pluralidad de aspectos humanos. El enfoque filosófico nos ayudará a no abandonar jamás la pregunta que busca la unidad. La filosofía de lo humano se interroga acerca de la unidad perdida y trata de recuperarla, tal como se muestra, por ejemplo, en una reflexión sobre la mitología y la neurobiología.

Cito aquí estos dos ejemplos, la mitología y la neurobiología, porque nos remiten a dos campos de estudio: uno, desde las ciencias de la cultura, y otro, desde las ciencias de la vida, en los que especial-

mente se pone de manifiesto la complejidad humana y su multiplicidad de aspectos; al mismo tiempo, desde dentro de esos mismos campos se ofrecen a la Filosofía abundantes sugerencias como ayuda en la búsqueda de la unidad y la integración.

Los estudios sobre mitología nos ponen a la vista un panorama de amplísima variedad cultural. Curiosamente, el estudio y comparación de paradigmas y estructuras entre los diversos mitos nos abre a unos denominadores comunes que nos encaminan hacia la unidad. ¿Por qué será, se pregunta M. Colavito, que en culturas tan diversas y con nombres y narraciones tan variadas encontramos repetidamente a héroes que matan dragones y despiertan a princesas con las que luego se casan?

En el campo de la neurobiología, tan asombrosamente retador por sus descubrimientos y avances en las dos últimas décadas, nos encontramos igualmente con un panorama cada vez más abrumador acerca de la complejidad y diversidad de aspectos del sistema nervioso en nuestra especie. Es interesante leer en dos obras ya clásicas de Gazzaniga las reflexiones que los experimentos y estudios sobre comisurotomía en casos de epilepsia sugieren acerca del posible carácter modular del cerebro y del difícil tema de la integración de la mente.

Es muy sugerente la conjunción de mitología y neurobiología al servicio de una filosofía de la educación en las obras de A. de Nicolás y M. Colavito. Señalan estos autores que, al estudiar los mitos o narraciones fundacionales originarias en diversas culturas, encontramos reflejados en ellos unos rasgos psíquicos y neurobiológicos del ser humano: la capacidad de crear para celebrar algo, por ejemplo, en la danza; la capacidad de inventar historias y poetizar para compartir unas experiencias que son iluminadoras; la capacidad de identificarse con las acciones de unos relatos que se vuelven a contar una y otra vez como modelos utópicos para ser imitados en una vida de acuerdo con ellos; la capacidad de elaborar teorías y especular sobre las otras capacidades anteriores.

Al estudiar y comparar los mitos interculturalmente, fijándonos en estos cuatro aspectos, aquellas primitivas narraciones cobran una relevancia especial: pueden funcionar como paradigmas para que cada uno rehaga su propia identidad. Por otra parte, desde un punto

de vista neurobiológico, la especie humana está equipada con la capacidad acumulada para desarrollar una diversidad de hábitos mentales. Esta capacidad se ha ido formando, mediante la sinergia de lo biológico y lo cultural, a través de la repetición y se han originado, entre otros, los hábitos de: imaginar (sacar imágenes de la nada), crear con fantasía narraciones (extraer imágenes de formas ya existentes), volver a contar esas narraciones (componer historias repitiendo paradigmas), o seguir el hilo discursivo de la lógica (plantear hipótesis, elaborar conceptos).

Como ha observado A. de Nicolás en sus estudios sobre el Rig Veda, se da un giro decisivo en los hábitos mentales puestos en juego a partir del paso de la cultura oral-auditiva a la escrita. Ya Pitágoras y Platón se ponían en guardia ante el peligro del paso de la oralidad a la literalidad. Ambos, como buenos pedagogos, se preocupaban de que en sus escuelas se cultivase una diversidad de hábitos mentales, cuyos prototipos se encontraban en el mundo mitológico de los dioses. Ambos reconocían el peligro del predominio dictatorial del *logos* sobre *maia* (la experiencia primordial), *mythos* (su encarnación narrativa) y *mímesis* (su repetición ritual). Se empeñaron, por tanto, en conservar para la especie humana la capacidad individual de captar lo divino mediante la creatividad. Hoy día, con mayor diferenciación cultural, tenemos más dispersión y más necesidad de retorno a la unidad perdida. Un retorno que, paradójicamente, se lleva a cabo mediante un cultivo enriquecedor de la pluralidad, para evitar la dictadura de un sólo hábito mental; por ejemplo, el monopolio de la cultura logocéntrica. La exclusividad de la cultura logocéntrica, que empapa nuestra sociedad, amenaza con destruir la especie o, al menos, empobrecer nuestra herencia tanto biológica como cultural.

“Necesitamos, dice M. Colavito, una comprensión global de lo que compartimos como especie humana y de cómo podemos diversificar y, a la vez, compartir como especie, esa herencia común para beneficio de todos. ¿Cómo lograrlo? Mediante la educación. Sistemas educativos que entrenan y capacitan para expresar y ejercitar todos los diversos hábitos mentales inherentes a nuestro repertorio humano: ése es el único camino hacia una auténtica globalización. Que la humanidad acepte su herencia biológica universal y, al mismo tiempo, la diversidad

de métodos en que se despliega. No se trata de unificar a todos bajo una autoridad. Aunque cada individuo tenga obviamente una afinidad biocultural determinada, mediante la aceptación de esta diversidad ningún grupo o biocultura ganaría superioridad sobre las demás, ni perderíamos nuestra herencia biológica colectiva por falta de ejercicio” (...).

Ésa era también la tesis que sostenía A. de Nicolás en *Habits of Mind*. Frente a los retos de la sociedad multicultural, decía, hay que recuperar lo más válido del proyecto pedagógico socrático-platónico: explotar la riqueza y variedad del abanico de hábitos mentales de la especie humana. Cultivar su pluralidad para fomentar la capacidad de decisiones creativas, tan necesaria en una sociedad democrática. “Como cultura nos hemos venido apoyando en la teoría y nuestro sistema de educación superior ha constituido un esfuerzo con muy buen resultado para convertir la teoría en nuestro único hábito mental” (...).

Lo que expresaba así A. de Nicolás, desde una preocupación de filosofía de la educación, ha sido prolongado en las obras de M. Colavito, mediante el estudio simultáneo de mitología y neurobiología. Desde esa base se critica al monopolio de las culturas logocéntricas sobre las mitopoéticas. No se trata de negar la importancia del hábito mental de razonar, tan necesario para las ciencias y para las instituciones administrativas y jurídicas, sino de reconocer que la deducción y el análisis no resuelven todos los problemas humanos. Se nos atrofia la mente y se restringe el campo de la experiencia cuando nos reducimos a lo que se puede medir, numerar, manejar y formalizar. Para evitarlo, habrá que fomentar en la educación una diversidad de hábitos mentales: crear, recordar, imaginar, en vez de simplemente repetir y memorizar. Con razón se ha dicho que “los ordenadores son memorias sin recuerdos”.

### **La identidad cuestionada**

La lectura crítica y creativa de la historia del pensamiento filosófico, como ya sugerí antes, puede también y debe convertirse en propedéutica de reflexión filosófica y en filosofía de la educación. Los individuos y los grupos pasan por crisis de identidad con relación a

la cultura en la que se han formado y como resultado del contacto con otras culturas. Si lo tenemos en cuenta al estudiar la historia de la Filosofía, veremos a los pensadores en, ante, desde y frente a su cultura; se nos convertirá así la historia de la filosofía en filosofía de la educación y nos ayudará a poner en crisis, es decir, a discernir la diversidad de hábitos mentales puestos en juego por diversos autores en diversas épocas, con el fin de aprovecharlos todos más y mejor para un crecimiento humano equilibrado.

La correlación entre las crisis de la cultura y las crisis del pensamiento es un factor importante que determina la imagen del ser humano en cada época y en cada pensador. Hay una relación entre las crisis culturales, los hábitos mentales cultivados y transmitidos en cada época y grupo humano, sus imágenes o sus ideas acerca del ser humano y las teorías sobre este ser humano surgidas en cada contexto social e histórico.

Hay momentos de conformidad, de crítica y de creatividad en la configuración del pensamiento antropológico en medio de esas crisis culturales. En casi todas las épocas ha habido tendencia a decir que se está en tiempos de crisis y de transición. Uno llega a veces a creer que toda la historia entera es una gran crisis y una transición continuada. Es cierto que hay épocas de mayor estabilidad y otras de cambio cultural más acelerado y perceptible. Unas veces conviven pacíficamente varias generaciones y, otras veces, hay tensiones entre generaciones, o incluso entre personas y grupos muy cercanos en edad. De entre ellas, hay dos tipos de crisis que nos interesan aquí especialmente: crisis dentro del individuo en su relación con la cultura en la que se ha criado, y crisis del individuo y del grupo en los contactos interculturales.

Al estudiar el pensamiento antropológico nos interesa ver, en la raíz de los autores que han contribuido a configurarlo, su relación polivalente con la cultura de la que provenían y con otras con las que entraron en contacto. Descubriremos así los aspectos de conformismo, de crítica o de creatividad dentro de estas relaciones. Aparecerán en ese marco los aspectos de crisis en el individuo y en la sociedad.

Necesitamos explicitar nuestras antropologías implícitas; en cierto modo, somos todos ya antropólogos sin darnos cuenta. Además de relacionar y conjugar los diversos métodos, convendría no olvidar la

otra cara del texto aristotélico que nos ha servido de punto de arranque. Se refería el filósofo a “los hábitos de los oyentes” y notaba “hasta qué punto tiene fuerza en nosotros la costumbre”, de tal manera que “tienen más influencia las fábulas y concepciones pueriles que el mismo conocimiento de la verdad”. Apliquemos esta reflexión a la tarea de estudiar al ser humano. A ello me refería al decir que tenemos ya cada uno una antropología y que hemos de hacer por explicitar las imágenes del ser humano que llevamos implícitas dentro de nosotros con nuestra herencia cultural.

Relacionar entre sí diversos métodos de pensar y diferentes enfoques sobre el ser humano no es una tarea exclusiva del estudioso de Antropología. Además de discutir sobre las antropologías en el debate académico, habrá que discernirlas dentro de sí mismo. En el proceso de maduración humana, de que habla la psicología evolutiva, cada persona necesita, a medida que avanza en la vida, revisar los conocimientos adquiridos y las creencias asumidas, con el fin de poder relacionar y articular ese repertorio del pasado con los nuevos datos y experiencias que van surgiendo.

Al aumentar la experiencia de la vida, tratar con cosas o personas, vivir en medio de nuevos acontecimientos y recibir nuevas informaciones, a través del estudio, la conversación o los medios de comunicación social, se plantea la necesidad de rearticular lo que pensábamos o creíamos. Bajo el influjo de los cambios en los paradigmas de pensamiento y hábitos mentales, se plantea la necesidad de volver a formular y expresar de modo nuevo lo que pensábamos hasta ahora y de revisar o reinterpretar lo que creíamos. Esta necesidad de rearticulación se hace más urgente cuanto mayor es el pluralismo que nos rodea. Esta tarea de relacionar y conjugar dentro de la propia vida lo recibido (creencias) y lo adquirido (experiencias de la vida, intercambio con otras personas y nuevos conocimientos) es ineludible si queremos crecer auténticamente como personas. Nuevas experiencias de vida, nuevos encuentros con otras personas y nuevas informaciones, ya sean datos de la vida corriente o conocimientos científicos especializados, ponen en crisis los sistemas de creencias, actitudes y el conjunto de presupuestos, dados por obvios, en que se estaba hasta ese momento.

Cada crisis obliga a un reajuste y reinterpretación. Si no lo hacemos, acabamos quedándonos: a) en el infantilismo conservador, que

no sale de la primera ingenuidad (sigue pensando, por ejemplo, que al bebé lo trajo la cigüeña); b) en la ruptura desintegrada que, ante unos nuevos datos, opta por tirar por la ventana las creencias (“tira al bebé junto con el agua de la bañera” y piensa, por ejemplo, que como fabricamos “bebés-probeta” o trazamos, según los fósiles, la trayectoria de la evolución, esas ciencias y tecnologías son incompatibles con creencias en un origen trascendente del enigma de la vida); c) en la fragmentación de una vida que aloja en compartimentos distintos las creencias, las informaciones y las experiencias de vida cotidiana; por ejemplo, una persona vive durante la semana según la ciencia, afirmando la evolución, y cambia de canal el domingo para expresar su creencia religiosa en la creación, como si fueran dos mundos que nada tienen que ver entre sí.

La trayectoria de crecimiento hacia una identidad más profunda se puede articular según los niveles que ha distinguido S. Rivera como “dependencia, independencia, interdependencia, comunión y solidaridad universal” (...). Los numeraré del cero al cuatro, de modo que los indicados del uno al cuatro puedan relacionarse con los cuatro estadios de crecimiento y las cuatro perspectivas de lectura que he presentado más arriba sobre Hermenéutica, Pedagogía y Antropología. En mi propia formulación, que utilizaré en capítulos posteriores, corresponderían a los planos de la vida humana que pueden denominarse respectivamente: vida pre-individual o masificada, vida individual o autoafirmada, vida interpersonal o relacionada, vida transpersonal o expandida y vida transtemporal o transformada. Son esquematizables en el gráfico de cinco elipses entrelazadas.

Un esquema gráfico de cinco elipses entrelazadas tiene ventajas sobre el de cinco círculos concéntricos, que sugerirían una separación demasiado nítida entre un plano y otro; también se evitan los malentendidos de un esquema en forma de escalera, que tendría, como toda división en estadios, planos o niveles, el peligro de sugerir estratificación, jerarquía y falta de integrar o subsumir etapas anteriores en las posteriores. Además, al estar entrelazadas las elipses se sugieren estadios intermedios. Por ejemplo, el paso del yo al nosotros, en la medida en que se queda en un nosotros estrecho (que reproduce a nivel de “tú y yo” el egocentrismo del “yo”), aún no ha salido del estadio anterior o de énfasis en el yo. Pero, en la medida en que se abre a un

“nosotros” más amplio, pasa de lo meramente interindividual a lo interpersonal y entra de lleno en el estadio siguiente. Éste, a su vez, en la medida en que se abre del nosotros a todo y al Todo, pasa de lo meramente social a lo cósmico y a lo trascendente.

Con estas aclaraciones, paso a resumir las líneas básicas de este modelo de cuatro/cinco perspectivas sobre el crecimiento humano. Aunque, de momento, en el capítulo presente no se capte del todo su alcance, podrá ser útil tenerla a la vista desde ahora como una referencia a la que remitirme en cada uno de los capítulos siguientes.

Perspectiva “0”: Vida pre-individual, amparada/arrastrada, dependiente, sensorial, anomía o heteronomía superficial.

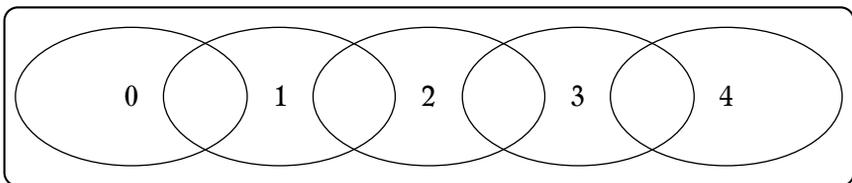
Perspectiva 1: Vida individual, autoafirmada, independiente/independizada, pulsional (imaginativo-emotiva), autonomía inmadura.

Perspectiva 2: Vida relacionada, personal/interpersonal, comunicada, compartida, realista, autonomía y heteronomía maduras.

Perspectiva 3: Vida universalizada, expandida a todo y al Todo, transpersonal, transcultural, abierta a la vez a lo ecológico y a lo metafísico, más allá de la autonomía y la heteronomía: “meta-nomía”.

Perspectiva 4: Vida transformada, “al día en la eternidad” (Unamuno), con sentido, a la vez, político y místico, “auto-hetero-teo-nomía”.

(Me permito repetir que este esquema se comprenderá mejor al considerarlo por segunda vez, tras finalizar la lectura de este ensayo; baste, por ahora, tenerlo como referencia útil a la que volver siempre que haga falta).



Modelo de las cinco elipses



## ANTROPOLOGÍAS Y ANTROPÓLOGOS

### Pluralidad de interpretaciones

Heredando divergencias y buscando convergencias, indagamos sobre lo humano, en medio de una encrucijada de interpretaciones diversas. No es fácil integrar los métodos antropológicos y relacionarlos para que el estudio del ser humano sea: a) *de conjunto*: sin reducirse a la parcialidad, b) *crítico*: con pretensión de universalidad y comunicabilidad razonable, y c) *profundo*: sin limitarse a yuxtaponer saberes, sino preguntando por la dimensión de profundidad en cada aspecto de la vida humana.

Las motivaciones de esta reflexión sobre lo humano se sitúan en el contexto actual científico, cultural y socio-político de nuestra sociedad. No acudimos a la filosofía por ocio o simplemente por afición. Ante los fenómenos de deshumanización, nos interrogamos: ¿qué es lo que nos hará más humanos?

Los avances científico-tecnológicos nos plantean preguntas que ellos solos no resuelven. Por ejemplo, la posibilidad del trasplante de corazón, gracias a las nuevas técnicas biomédicas, ha dado lugar a problemas éticos cuya solución requiere una reflexión y unas preguntas acerca de en qué consiste y cómo debe respetarse la dignidad de la persona humana. Pero el reflexionar sobre esta visión de lo humano ya no es tarea biomédica, ni tampoco de una filosofía que ignore la biomedicina, sino preocupación y tarea común, tanto del médico como del filósofo, en cuanto ambos son seres humanos. También nos apremian a filosofar las dificultades de la convivencia

humana en medio de la globalización económica, tecnológica y política. Finalmente, nos apremia a filosofar la situación de pluralidad cultural, que nos estimula a revisar las imágenes o ideas que tenemos habitualmente sobre el ser humano.

Al estudiar sobre el ser humano, se da un doble conflicto: de las ciencias entre sí y de las ciencias confrontadas con la filosofía. Las ciencias plantean problemas cuya respuesta rebasa la competencia de cada una de ellas, pero a los que no puede renunciar el científico como ser humano. Hará falta una mediación entre estos dos mundos, el de las ciencias que se ocupan del ser humano y el de la filosofía de lo humano. En ese discernimiento jugará un papel decisivo la reflexión que suele llamarse de antropología filosófica.

Para que esta reflexión filosófica sobre lo humano cumpla su papel de mediación, deberá relacionar las diversas antropologías entre sí y ayudar a discernirlas. Al decir “las antropologías” (¡en plural!) se acentúa la gama amplísima de discursos sobre el ser humano. Insistir en estas divergencias y convergencias de los discursos antropológicos no significa invitar al sincretismo fácil, al relativismo irónico o al agnosticismo desesperanzado. Pero también hay que evitar la ilusión de un punto de vista totalmente imparcial. Nadie está libre de prejuicios, aunque podemos intentar siempre la autocrítica honrada, propia de quien comienza por cobrar conciencia de la propia limitación.

Habrá que insistir desde el comienzo en la necesidad de familiarizarnos con la pluralidad, sin miedo a las diferencias. Sobre todo, deberíamos cultivar *el arte de relacionar preguntando*, clave del método para discernir las antropologías.

Una pregunta común a las diversas filosofías de lo humano sería: “¿qué somos y adónde vamos los seres humanos?”. Habrá quienes prefieran, en vez de la pregunta impersonal “¿qué somos?”, la formulación personal “¿quiénes somos?”. Habrá también quienes, con Unamuno, lo formularán en primera persona: “¿quién soy yo y qué será de mí?”. J. Marías recoge, con matiz personalista, el agustiniano “*mihi quaestio factus sum*”, “soy un problema para mí mismo”. La insistencia en la diversidad de puntos de vista no es para yuxtaponerlos y elegir uno arbitrariamente, ni para pretender con excesivo optimismo superarlos o integrarlos todos. Se trata, más bien, de un continuo vaivén o circularidad hermenéutica, para descubrir siempre conexiones nuevas en la complejidad de lo real. Pero el que se invite a ese diálogo a diversas cos-

movisiones no garantiza el resultado. Los invitados pueden optar por dialogar, confrontarse o ignorarse. En el peor de los casos, se queda sola la filosofía hermenéutica que, al intentar poner en orden el tráfico en la encrucijada de las antropologías, corre el riesgo de ser atropellada.

## Dialéctica de métodos

Antropología es saber o *logos* acerca del *anthropos*, del ser humano. En su sentido de mayor amplitud abarca todas las ciencias humanas y la filosofía de lo humano. Podemos establecer una distinción entre las antropologías científicas, empíricas o positivas y las reflexivas, generales o integradoras, incluida la filosófica. Dentro de las antropologías empíricas, hay dos grandes bloques: las físico-biológicas y las socio-culturales.

La *antropología física* –así llamada en Estados Unidos y el Reino Unido–, o simplemente *antropología* –como se la llamó desde el comienzo en la Europa continental–, o *antropología biológica* –como más recientemente se la ha llamado– estudia la especie humana en su dimensión natural, físico-biológica, corpórea, considerando al ser humano como organismo viviente de una determinada especie surgida en la evolución, indaga sus orígenes zoológicos y biológicos, las variedades de sus razas y tipos en las poblaciones humanas, etc.

La *antropología socio-cultural* –así llamada recientemente–, o *antropología cultural*– nombre con que se la llamó al principio y con el que es conocida en Estados Unidos–, o *antropología social* –como se la llama en el Reino Unido–, o *etnología* –como se la ha venido llamando en Europa continental– estudia al ser humano en su dimensión social y cultural, como animal creador de cultura y creado por ella, animal simbólico y técnico. Se estudia así lo que en el hombre es adquirido por aprendizaje social, por contraste con lo que es innato. Kant expresaba este doble matiz de la antropología física (que él llamaba *fisiológica*) y la cultural (que él llamaba *pragmática*) diciendo que son las dos caras: lo que la naturaleza ha hecho del ser humano y lo que el ser humano hace con ella.

Como ramas del árbol de la *antropología físico-biológica* se pueden enumerar, entre otras: primatología, paleontología, antropomorfolo-gía, genética antropológica, ecología humana, antropometría, etc. Como ramas del árbol de la *antropología socio-cultural* se pueden

enumerar, entre otras: arqueología, etnolingüística, mitología comparada, etnografía, etnopsiquiatría, etnohistoria, etnopsicología, antropología social, etc.

Si antropología es el intento de elaborar un *logos* o comprensión del ser humano, del *anthropos*, la Antropología filosófica trata de hacerlo desde un punto de vista filosófico que supone la implicación personal de quien reflexiona sobre su experiencia humana, aspirando a una visión de conjunto, caracterizada por su profundidad y ultimidad en el modo de preguntar. Aspira a comprender más total y profundamente lo humano, para que el ser humano en todas sus dimensiones (cósmicas, biológicas, culturales, psicológicas, histórico-sociales y trascendentes) se libere y se realice (dimensión de eticidad).

J. Lorite ha integrado lo empírico y lo filosófico, cuestionando y obligando a repensar los retos presentados a la antropología por la crisis actual de los saberes. Su enfoque lo representa el título de su obra, *El animal paradójico* (Madrid, 1982), en la que no se limita a recorrer con detalle los datos empíricos de la evolución biocultural del *homo sapiens* y reflexionar sobre la significatividad del paso de la señal al símbolo, sino que destaca la fragilidad a que está paradójicamente expuesto este animal simbólico. La distancia que el símbolo pone entre el ser humano y el mundo es, a la vez, “enriquecedora y fragilizante”, dada la utilización psico-social del poder de manipulación del universo simbólico, en la que ve Lorite “una constante de la estructura del mundo humano”.

En su obra *Para conocer la filosofía del hombre* (Estella, 1992), ha planteado con mayor radicalidad la fragilidad y los límites del saber propio de esta especie inacabada que somos: “no coincidimos con nosotros mismos”. Frente a la deslegitimación de la interrogación por parte de cualquier sistema que pretende ofrecer una visión definitiva del hombre, Lorite insiste en que la interrogación es la pulsión con la que nuestra especie tiende a completar su inacabamiento vital, para poder sobrevivir preguntando entre la creatividad y el error.

### Pluralidad de antropologías

La antropología física surgió de la zoología y comenzó por estudiar aspectos anatómicos. Convertida en etnografía o descripción de razas, estudió usos y costumbres de pueblos primitivos o lejanos, lo

que ya tenía un precedente en los historiadores de la antigüedad como Heródoto o Tácito. En el siglo XIX se mezclan antropología física y etnografía. En 1869 la sociedad antropológica de Berlín se llama *Sociedad de Antropología, etnología y prehistoria*.

Entre los antecedentes de la ciencia antropológica moderna se cuentan estudios de ciencias naturales. Ya en 1655 un anónimo sobre anatomía y fisiología se titula, según Landmann, *Antropología*. Y antes, en 1596 (O. Cassman), se había escrito una antropología como “*doctrina geminae naturae humanae*”. Linneo (1707-1778) definió al ser humano como *homo sapiens*, por contraste con el chimpancé, al que llamó *homo sylvestris*. J. F. Blumenbach (1752-1842), uno de los padres de la antropología científica, clasifica en cinco las razas humanas (*De generis humani varietate nativa*). Cuando en la segunda década del siglo XX, Scheler y Plessner hablan de la antropología como ciencia del espíritu, tienen a la vista intentos de definirla solamente como ciencia de la naturaleza.

Este sentido de antropología como ciencia del ser humano predominantemente física y biológica ha durado bastante. La palabra antropología, usada ya desde el siglo XVII, empieza a significar en el XIX una manera de investigar las cuestiones en torno al sentido de lo humano.

El darwinismo fue el gran reto para la filosofía del ser humano en el ambiente científico y cultural del siglo XIX. Cuando aparece *El origen de las especies* (1859), se abre una polémica de larga duración. A finales del siglo XIX la palabra antropología seguía refiriéndose a teorías sobre el ser humano elaboradas desde la anatomía, la paleontología, la comparación de razas o la biología, y desarrolladas en un marco evolucionista.

Tendrá que llegar el siglo XX para que la filosofía caiga en la cuenta de hasta qué punto las ciencias de la vida obligan a repensar las concepciones tradicionales sobre los seres vivos. A principios del siglo XX los estudios sobre la herencia amplían el campo del saber biológico sobre el ser humano: genética y ciencias de la vida avanzan notablemente, así como también la paleontología. Unidas ambas en la filogenética, dan un giro al estudio de la evolución. Tanto el estudio de los genes como el de los fósiles nos replantea la pregunta “¿de dónde venimos?”.

Otro influjo decisivo para la filosofía de lo humano viene de la antropología cultural y ciencias afines. Tras el reto de la antropología físico-biológica, se insistió en otro sentido de antropología, con más énfasis en lo cultural; los alemanes la llamaron etnología y los anglosajones antropología cultural: el estudio de las diversas formas de desarrollarse la vida humana con atención especial a los pueblos primitivos. Luego se ampliaría el enfoque en el Reino Unido, llamándola antropología social. Por contraste con los puntos de vista meramente físicos o biológicos, esta perspectiva se fijaba en lo que el ser humano ha añadido a lo natural: lo cultural. Pero pronto se cuestionó la distinción neta entre naturaleza y cultura (en inglés *nature* vs. *nurture*); en el ser humano, lo natural incluye lo cultural.

En la segunda década del siglo XX se objetaba a esta escisión desde dos ángulos: en primer lugar, como crítica de la antropología cultural, surge desde dentro de ella, corrigiéndola y ampliándola, la antropología social. No se quiere reducir la antropología a un almacén de datos y piezas de museo sobre los primitivos. En segundo lugar, se relativiza la distinción entre naturaleza y cultura, al insistir en que lo cultural es tan constitutivo del ser humano como lo natural; pierden así las antropologías físicas el lugar privilegiado del que disfrutaban en el siglo anterior.

En la década de 1860 habían aparecido, entre otros, estudios sobre el matriarcado (Bachofen), el derecho antiguo (Maine), la ciudad antigua (Fustel de Coulanges) o el matrimonio primitivo (Lennan). De 1860 a 1890 nace la antropología cultural. Con Tylor, Morgan y Frazer se comienza a consolidar su método y campo de estudio.

De 1900 a 1930 surge la reacción de crítica al evolucionismo cultural. Se interesan más los antropólogos por cada cultura particular y por la difusión de rasgos como medio de cambio socio-cultural. F. Boas (1858-1942) es el padre de los antropólogos norteamericanos (Sapir, Herskovits, R. Benedith, Mead). Contra la tendencia al historicismo, se insiste en que la cultura es una totalidad orgánica, cuyos elementos desempeñan una función dentro de un conjunto. Hay que estudiar sincrónicamente cómo funciona el sistema de la cultura, en vez de limitarse a averiguar sus orígenes, evolución o difusión. Malinowsky (1884-1942) y Radcliffe Brown (1881-1955) son los padres de la antropología social británica y del funcionalismo antropológico.

En Francia se pasa de los antropólogos físicos a los sociólogos, como M. Mauss (1872-1950), bajo el influjo de la escuela de E. Durkheim (1858-1917), que también influyó en el funcionalismo inglés de B. Malinowski y Radcliffe Brown. De ahí se extendió el influjo a USA, en reacción contra Boas.

En los años 50 a 60 del siglo pasado predominaba el estructuralismo. El belga C. Lévi-Strauss (1908) da un nuevo giro, inspirado en la lingüística, geología y psicoanálisis, orientándose hacia el estudio de estructuras inconscientes manifiestas en instituciones como el parentesco o los mitos. Se descubren así unas formas invariables de mentalidad en todas las sociedades: el inconsciente estructural. Todas las culturas están estructuralmente relacionadas; pero esa vinculación está oculta y el antropólogo la resalta. Continúan en esa línea: L. Althusser (relectura estructuralista de Marx), J. Lacan (relectura estructuralista de Freud) y M. Foucault (relectura estructuralista de Nietzsche).

En torno a la mitad del siglo surgieron antropologías médicas de inspiración fenomenológica, antropologías teológicas cercanas a la filosofía existencial, antropologías políticas que prolongan la antropología social, antropologías marxistas, psicoanalíticas, personalistas, etc.

Ya desde fines del XIX y comienzos del XX empezaban a surgir en el campo filosófico propuestas en favor de una antropología más integral, de conjunto y con fundamentación crítica y epistemológica. Frente a la reducción de los saberes válidos acerca de lo humano a sólo dos campos: el de lo llamado natural y el de lo cultural, se pide, sobre todo a partir de los años treinta en Alemania, una antropología para la que sus clásicos, M. Scheler y H. Plessner, acuñaron el término de antropología filosófica en el mundo académico alemán desde 1925. La relación entre ésta y las hechas desde saberes biológicos, sociológicos, psicológicos, lingüísticos, médicos, históricos o psicoanalíticos, es un problema que retorna una y otra vez. En la misma Alemania, en que surgieron desde la década de los cuarenta las cátedras de antropología filosófica, decae a finales de siglo esta tendencia.

La preocupación por el problema del ser humano es de siempre, pero el que aparezca un campo de estudio muy determinado con el nombre de antropología filosófica y sea reconocido académicamente es un fenómeno relativamente reciente. En los manuales de la tradi-

ción escolástica se definía la Psicología como la parte de la Filosofía que se ocupa del alma, sus facultades, operaciones y propiedades. Se remontaban a los clásicos diálogos platónicos –*Fedón, Fedro, Filebo*– y al tratado aristotélico *Sobre el alma*, así como a los comentarios medievales sobre Aristóteles. Comenzaban hablando de los vivientes (automoción, autodesarrollo, reproducción, autoalimentación) y, a continuación, hablaban del alma como principio de vida vegetativa, sensitiva y animal.

En la época moderna resaltan dos tendencias: a) la de una filosofía de la conciencia, que acentúa el sujeto pensante; b) la de una psicología o filosofía de la mente, de la que va quedando excluida el alma; esto, a veces, lleva a una especie de psicología sin sujeto. La primera tiende a convertirse en estudio del sujeto pensante por contraste con el mundo de lo medible. La segunda tiende a considerar hechos conscientes, como si estuvieran flotando sin soporte en un sujeto. Corresponden a estas dos tendencias el énfasis en la introspección y el acento unilateral en la observación, respectivamente.

Ch. Wolf introduce, en 1732, la división entre psicología empírica y psicología racional, así como el esquema de las facultades del alma. Enmarcaba así a la Psicología racional dentro de la Metafísica especial, junto con la Cosmología y la Teología Natural. Contra él reaccionarán, en la época ilustrada, Rousseau, Hume y Kant.

Kant es conocido por sus cuatro famosas preguntas sobre el ser humano. Distinguió dos antropologías: a) *fisiológica*: lo que la naturaleza hace del ser humano, b) *pragmática*: lo que éste hace con la naturaleza, lo que hace como ser libre, lo que puede o debe de hacer de sí mismo. También contrastó la *antropología pragmática* (caracteres y culturas nacionales) con la *antropología trascendental* (metafísica de las costumbres y crítica de la razón práctica).

Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, distingue: antropología (estudio de razas humanas) y psicología (relación alma-cuerpo, deseos, conciencia, voluntad, muerte, etc.). Con el siglo XIX llegó el reto de las biología, antropología y psicología empíricas o positivas, antes aludidas. Y con la aparición de la psicología científica se consumó la puesta en crisis de la psicología filosófica, especulativa, racional o metafísica; quedó en crisis la psicología como parte de la filosofía.

En el paso filosófico del siglo XIX al XX hay que referirse a la tensión entre vida y pensamiento: Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Ortega, Dilthey, Blondel... Tanto en Husserl y Scheler, como en Heidegger y Bollnow, Jaspers o Biswanger, hallamos en común la descripción psicológico-fenomenológica de los sentimientos. Dos giros decisivos, en esta etapa del XIX al XX, son: la hermenéutica de Dilthey –con su sentido de totalidad, estructura, conciencia histórica, distinción entre explicar y comprender, visión de conjunto de las cosmovisiones, síntesis de conocer, sentir y querer y, sobre todo el dinamismo de su idea de la vida– y la fenomenología de Husserl –con su profundización en el mundo vivido y el mundo del sentido–.

Las corrientes positivistas del siglo XIX habían acentuado la postura que tiende a responder las preguntas sobre el ser humano con datos objetivos de aquellas ciencias humanas a las que puede englobarse con el común denominador de antropologías empíricas (elaboradas desde las ciencias biológicas y psicológicas o desde las sociales y culturales). Ya desde comienzos del siglo XX la fenomenología de Husserl había criticado mucho el concepto habitual que se suele tener de objetividad, el cientificismo, el psicologismo y los prejuicios del sentido común. Se concentró en la búsqueda de un método de pensar sobre el ser humano que no lo considere ni meramente como una cosa en el mundo ni como una pura conciencia aislada del mundo, sino precisamente como ser-en-el-mundo: no meramente sujeto o atado al mundo, sino sujeto que se pone de pie en el mundo para mirar a lo alto y a lo lejos.

Si llamamos positivas o científicas a estas antropologías hechas desde diversos saberes sobre el ser humano –ya sean biológicos, sociológicos, psicológicos, lingüísticos o médicos–, surge la cuestión de la relación entre estas antropologías y la antropología filosófica.

La antropología física nos recuerda que este cuerpo nuestro viene de una prehistoria y de una evolución. La antropología cultural también nos remite a lo otro al poner ante los ojos la realidad de que nuestra forma de vivir no es la única y hacernos ver lo variopinto del abanico de expresiones de la vida humana. Los diversos saberes sobre el ser humano nos hacen conocer mejor nuestros orígenes: nos dicen de dónde venimos, lo que hay en nosotros de herencia e historia, de azar o de condicionamientos. Todo esto nos lleva a interrogarnos desde nuestros *orígenes* acerca de nuestras *originalidades*.

Con este telón de fondo, aquí tan sólo insinuado, comprendemos las aproximaciones a la antropología filosófica: desde biología y filosofía (Scheler y Plessner), desde el psicoanálisis (Freud, Jung), desde la biología (Gehlen y Portmann) desde la cultura (Cassirer), desde la psicología personalista (Lersch), desde una preocupación filosófica por sintetizar una antropología integral (Landmann), desde enfoques biomédicos o biopsicológicos (V. von Weizsäcker, Binswanger, V. E. von Gebssattel), desde el pensamiento crítico de la sociedad (Horkheimer, Adorno, Habermas), desde la etología (Lorenz), desde la renovación tradicional del tomismo (Fabro), desde preocupaciones teológicas (Kamlah, Guardini, Rahner), desde la renovación actualizada del tomismo en contacto con la filosofía trascendental y fenomenológica (Coreth, Haeffner). Diversos nombres de estos intentos son, como vimos antes: psicología filosófica, filosofía de lo humano, antropología filosófica, filosofía antropológica, filosofía de las antropologías, filosofía de, sobre o desde las ciencias humanas... En España hay que mencionar la aportación de Unamuno, Ortega, Zubiri, Laín o Marías.

En el final de siglo se agudizó el replanteamiento de la pregunta por lo humano. Una de sus formulaciones más radicales se encuentra en la obra de Lorite. Señala este autor tres campos de los que nos viene la crisis del saber sobre lo humano: a) han aumentado increíblemente los conocimientos empíricos sobre el ser humano; b) llevamos ya más de un siglo de sospecha posthegeliana, acentuada ahora en la postmodernidad; c) desde que cayó el mundo newtoniano en las ciencias, se ha venido incrementando la incertidumbre sobre el mundo desde el punto de vista científico. Como consecuencia se han quedado cada vez más desplazados y como fuera de sitio tanto el mundo como el ser humano.

### **Discernir las antropologías**

Hasta aquí el resumen del panorama de saberes antropológicos. A continuación, desde la propia postura, consideraré dos estilos opuestos de hacer antropología. Las llamaré dinámicas y estáticas, respectivamente. Cuando hablamos de “la antropología de Kant” o “la antropología de X”, nos referimos al pensamiento de un determina-

do autor como un producto acabado. En cambio, cuando decimos, con énfasis en lo adjetivo, “una antropología unilateral” o “una antropología integral” o “una antropología responsable”, nos referimos al quehacer de producirlo y al estilo de pensar que lo engendra. Según el primer punto de vista se pueden dividir las antropologías, por ejemplo, en pre-modernas y modernas, o en clásicas y contemporáneas, o en alemanas, francesas, etc. Según el segundo punto de vista, el del adjetivo aplicable a diversas antropologías, las podemos clasificar, como a continuación, en dinámicas y estáticas.

La opción por un estilo y actitud interrogativos o dogmáticos divide en dos vertientes a las antropologías, tanto científicas como filosóficas o teológicas. Unas y otras están llamadas a corregirse mutuamente dentro de cada sujeto. Se pueden caracterizar esos dos estilos, alineando sus contrastes de dos en dos en los seis grupos siguientes, en los que la primera parte de cada par corresponde, respectivamente, a las que he llamado antropologías dinámicas y la segunda parte a las estáticas.

1) *Antropologías de conversión frente a antropologías de evasión.* Las que preguntan y las que responden, las críticas y las dogmáticas, las que buscan y las que se asientan sobre lo encontrado, las que miran a las Esfinge y las que se evaden de preguntas enigmáticas.

2) *Antropologías de diálogo frente a antropologías de monólogo.* Las del diálogo parten de una pluralidad de antropologías. Las del monólogo tienden a creer que la suya es la antropología sin más.

3) *Antropologías creativas y repetitivas.* Las primeras corresponden a momentos de reacción crítica y creativa, las segundas a momentos de conformidad. Las primeras fomentan la imaginación creadora, en vez de “adoctrinar”.

4) *Antropologías de éxodo y antropologías de autoencerramiento.* Se pierde el sujeto en la anonimidad de la gente y en el intimismo individualista. Donde hay un auténtico éxodo, un salir de sí, se abre la vía para recuperar al sujeto más allá de modernidades, pre-modernidades y post-modernidades.

5) *Antropologías de la sospecha frente a antropologías del disimulo.* Los pensadores de la sospecha han puesto en guardia frente a los enmascaramientos. El mal, la ambigüedad y la vulnerabilidad humanas cuestionan toda antropología ingenua.

6) *Antropologías de la gratitud frente a antropologías de la arrogancia.* A nuestras antropologías occidentales, con exceso de palabras y razonamientos, les vendría bien una dosis de silencio y escucha para dejar que surja de ahí una comprensión de la existencia capaz de agradecer el sentido antes de tratar de explicarlo y justificarlo.

### **Explicitar lo implícito**

Todo lo dicho hasta aquí lleva a desembocar en la implicación de la propia biografía en la reflexión antropológica. Si hiciéramos “mariposo-logía” o “elefanto-logía”, el objeto de estudio serían las mariposas o los elefantes y el sujeto que los estudia se podría distanciar del objeto estudiado en busca de objetividad. En el caso de la antropología el objeto es, a la vez, el sujeto.

Cuando el objeto a estudiar es el ser humano y sus problemas, el sujeto investigador se halla implicado en la investigación. La autorreflexión y articulación de la propia experiencia y conocimientos adquiridos con las creencias recibidas es un elemento constitutivo de la reflexión filosófica sobre el ser humano, tanto en el individuo como en la historia de la filosofía. A medida que aumenta la experiencia de la vida, del trato con las cosas y las personas, las nuevas informaciones recibidas de la ciencia y de los medios de comunicación social, así como el influjo de los cambios en los paradigmas de pensamiento y hábitos mentales, se plantea la necesidad de reformular y reinterpretar las creencias en que uno estaba asentado. Esta necesidad de rearticulación se hace más urgente cuando es mayor la pluralidad de creencias y cosmovisiones, de experiencias de vida cotidiana y de datos que nos informan sobre el ser humano.

El problema planteado en la historia de la humanidad a las religiones y las filosofías a causa de la progresiva diferenciación de las ciencias se plantea también en cada uno de nosotros dentro del proceso de crecimiento personal. Tenemos dentro de cada uno de nosotros el problema de rearticular las creencias con las nuevas informaciones y el conjunto de experiencias de vida sedimentadas en nuestra biografía.

El problema de articular las creencias, experiencias y nuevos paradigmas de conocimiento se refleja en la historia del pensamiento

antropológico tal y como se pone de manifiesto al estudiar en su contexto las diversas interpretaciones de lo humano en cada época y cultura. Es importante, en una reflexión sobre las diversas antropologías, caer en la cuenta de los condicionamientos más o menos conscientes de la interpretación de lo humano dada por cada pensador.

Se ha repetido demasiado que la filosofía trata de entender la vida y la teología trata de comprender la fe; pero la realidad es que, tanto la una como la otra, tienen dentro de sí un problema común: expresar mediante unos modelos razonables unas creencias previas, articuladas con unas experiencias biográficas y un incremento de información, ya sea científica o de sentido común. Esta labor de articular, mediante el pensamiento, las creencias con la vida y con el incremento de información es, a la vez, una tarea personal y un problema colectivo.

La diferenciación de las ciencias ha traído consigo mayor autonomía de éstas y las consiguientes crisis de identidad en filosofía. Antes de la actual especialización de las ciencias, se daba una suplencia por parte de las filosofías o de las religiones que cumplían unos papeles subsidiarios. Al cesar esas suplencias, las filosofías o las religiones se ven obligadas, a su vez, a una diferenciación y especialización en la que se ponga de relieve lo más propiamente suyo. Cuando no existían la cardiología y la neurología actuales, hablaban los filósofos sobre el cerebro o el corazón al tratar de la sede fisiológica de las actividades psíquicas. Se formulaban entonces preguntas y respuestas sobre la relación cuerpo-mente de una manera que hoy nos resultaría inaceptable. Pero lo que hoy todavía sigue en pie, como un enigma no sólo no descartado sino incrementado por los conocimientos científicos actuales, son las cuestiones filosóficas fundamentales acerca del ser humano y el sentido de la vida.

Por otra parte, la manera concreta de formular estas preguntas, o de tantear los caminos de respuesta, ha estado condicionada en cada autor y época: a) por la pluralidad de creencias, cosmovisiones y presupuestos culturales en que cada uno estaba situado; b) por la pluralidad de experiencias cotidianas, que caracterizan y delimitan la trayectoria vital de cada persona, con sus particulares formas de socialización del comportamiento y la percepción, así como de su diversa urdimbre imaginativo-afectiva; y c) por la pluralidad de datos e informaciones, cambiantes y en aumento, sobre el ser humano y el mundo.

Cada autor se debatió con este problema e hizo por configurar su originalidad a partir de sus orígenes. Dentro de una cultura, época o tradición, surgen actitudes de conformidad, de crítica o de creatividad. En tensión dialogal con sus orígenes, cada autor hace por configurar su originalidad. Ante un autor que piensa, habla y escribe sobre el ser humano, antes de precipitarnos a juzgar el producto acabado de su pensamiento, hay que notar:

a) ¿En dónde estaba? ¿En qué creencias y tradiciones estaba instalado? ¿Desde qué presupuestos socio-culturales pensaba? ¿Qué circunstancias históricas lo condicionaban? ¿Ante qué reaccionaba? ¿En qué lenguaje se encarna todo esto?

b) ¿De dónde venía y desde dónde hablaba? ¿Qué esquemas de conducta y de percepción eran habituales para él? ¿Con qué imágenes sentía? ¿Con qué experiencias de vida cotidiana contaba? ¿Cómo estaba condicionada su receptividad por su modo de inserción imaginativo-afectiva en el medio social (raíces afectivas, imaginativas, simbólicas)? ¿Cómo estaba afectado por la socialización en su modo de percibir el mundo y comportarse en él? ¿Qué peso tenían en él los acontecimientos de la vida cotidiana que entretejían su biografía?

c) ¿Con qué informaciones contaba, qué cantidad y calidad de información, conocimientos o datos tenía? ¿Cómo los procesaba y manejaba?

Teniendo en cuenta todo esto, veremos cómo configura este autor su originalidad desde sus orígenes, cómo nos hace pensar y nos invita a hacer nosotros lo mismo, es decir, articular en nuestra vida creencias, experiencias e informaciones, en orden a configurar crítica y creativamente nuestra originalidad mediante un diálogo que intenta asumir trascendiendo y trascender asumiendo los propios orígenes.

No podemos fiarnos sin más de la noción de lo humano que, más o menos conscientemente, llevamos ya dentro de nosotros al ponernos a hacer antropología. La necesidad de liberarnos de las ideologías y manipulaciones nos hace filosofar y revisar lo que ya estábamos pensando sobre el ser humano sin darnos cuenta. Pensar es, así, caer en la cuenta de que ya estábamos pensando, percatarse de que quizás pensábamos mal o, por lo menos, de que ése no es el único modo de pensar y, poco a poco, empezar a ir pensando de modos diferentes (M. Foucault, *El uso de los placeres*, México, 1986). Necesitamos, para

repetirlo una vez más, hacer antropología porque no podemos fiarnos de la noción de ser humano que, más o menos conscientemente, llevamos ya dentro de nosotros antes de estudiarla. ¿Qué pienso yo habitualmente sobre mí y sobre las demás personas? ¿Por qué lo pienso así? ¿Soy yo quien tiene esas ideas o mi cultura me hace que las tenga? Ya desde antes de empezar a filosofar estoy instalado en unas ideas y, sobre todo, en unas creencias. No se trata de arrancármelas o arrancarme yo de ellas, pero sí de hacerme responsable de ellas matizándolas, aclarándolas, corrigiéndolas, revisándolas. Para eso he de explicitarlas, percatarme de lo que está influyendo en mí inconscientemente, de la matriz cultural en la que vivo insertado.

Podemos empezar la reflexión antropológica sobre el ser humano de una manera muy personal y autobiográfica, tratando cada persona de percatarse de los condicionamientos o mecanismos inconscientes (ideologías, complejos, etc.) de la propia reflexión. Así se hará explícito lo implícito de la cultura inconsciente. De hecho, tanto a nivel personal e interpersonal como a nivel ideológico e institucional, estamos condicionados por lo inconsciente o semiconsciente más de lo que sospechamos. Tenemos una concepción de lo humano ya asimilada, es decir, somos antropólogos a nuestro modo, aun sin saberlo, ya antes de que empecemos un curso de antropología.



## DEL PAISAJE A LA CULTURA

Además del pluralismo metodológico, la filosofía de lo humano ha de confrontar el cultural, revisar la tradición propia, dialogar con las ajenas y cooperar a la creación de otras nuevas. Tarea nada fácil, a causa de los condicionamientos que nos limitan.

### La encrucijada de las culturas

La noción de cultura incluye variedad de formas de comportamiento, modos de interpretar el mundo, habitar en él y hacerlo habitable, transformarlo mediante manipulaciones técnicas o con instituciones que organicen la convivencia. Vivimos insertos en el mundo a través de innumerables mediaciones culturales. “Hay, decía Unamuno, un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea, que es mía también, mi naturaleza; a medida que se naturaliza mi espíritu, saturándose de realidad externa, espiritualizo yo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente” (*Civilización y cultura*, 1905).

Ortega acuñó la fórmula: yo y mi circunstancia. Destacan tres componentes de la circunstancia –paisaje, tradición y lengua nativa–, triple condicionamiento de la vida humana: geográfico, histórico y lingüístico. Rasgos relacionados entre sí, que remiten a una característica básica de la especie humana, situada en el espacio y en el tiempo mediante la capacidad de simbolizar. Pero una antropología de la fragilidad no se reducirá a constatar esos condicionamientos. A par-

tir de ellos, la filosofía de la cultura se convierte en antropología filosófica que pregunta por la libertad humana. ¿Será posible trascender esos condicionamientos mediante un diálogo intercultural que supere el etnocentrismo?

La cultura se concibe como conjunto de conocimientos cuando se habla de aprobar un examen de cultura general; como equivalente de formación o educación, cuando se habla, por ejemplo, de una persona cultivada. Encontramos un uso más especializado del término en los etnógrafos, que lo emplean para referirse a los productos de la acción humana: lo que el ser humano adquiere por aprendizaje durante su crianza (*nurture*), por contraste con lo que posee de modo innato (*nature*).

Cuando decimos de una persona que es muy culta, erudita en sus conocimientos, o refinada en sus modales y gustos artísticos, el término cultura se toma en un sentido elitista. En cambio, desde la perspectiva etnográfica se capta la cultura como el sistema común de vivir de un pueblo, el conjunto de interpretaciones del mundo, compartidas popular y cotidianamente, reflejado en el lenguaje, instituciones y tradiciones. El pionero de la antropología cultural, E. B. Tylor, definió la cultura como el “conjunto complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad” (*Cultura primitiva*, 1871). La reflexión antropológica posterior ha distinguido entre la cultura como modo de ser humano y las culturas particulares. Los enfoques antropológicos sobre la cultura coinciden en considerarla como la manera específicamente humana de estar en el mundo.

La etimología latina de cultura es *colere*: cultivar, fundar, construir. Se refiere a las modificaciones de la naturaleza por mano humana: los humanos arreglan el espacio para hacerlo habitable, cultivan la tierra y obtienen frutos; educan la prole y “educen” sus comportamientos y posibilidades de realización. Cultura, cultivo del campo y cultivo humano están así relacionados etimológica y cotidianamente. El ser humano se cultiva a sí mismo, es decir, configura su propio modo de ser, a la vez que modifica el mundo circundante. Para los humanos, ser natural equivale a ser cultural.

Las ciencias de la vida y las de la sociedad se han estimulado y corregido mutuamente, a la vez que han provocado a los filósofos a

reflexionar de nuevo sobre la relación entre biología y cultura, herencia y educación, naturaleza y crianza. Los humanos heredamos, genética y socialmente, unas informaciones sobre nuestra vida y sobre el mundo; sobre esa base elaboramos creativamente, gracias a la capacidad inherente en nuestro sistema nervioso central, diversos modos de configurar la propia vida en el mundo. Se ha discutido mucho sobre qué prevalece en el ser humano, la herencia biológica o el medio ambiente cultural. Pero hoy se insiste cada vez más en que incluso lo programado genéticamente no se desarrolla siempre del mismo modo. La naturaleza humana consiste precisamente en no reducirse a lo que llamamos natural. La creatividad es una característica humana fundamental, con raíces biológicas en la no especialización de la mano, la bipedestación y la configuración cerebral.

### **El abrazo de la biología con la cultura**

La antropología se define como *logos* sobre el *anthropos*, sobre el animal caracterizado por tener *logos*. Pero no basta el *logos* para caracterizarlo. Hay que recuperar al ser humano, como decía Unamuno, “de carne y hueso”: mujeres o varones, que se han criado en una familia, han crecido en medio de un paisaje, heredado unas tradiciones y aprendido desde la niñez un lenguaje. La circunstancia no es meramente lo que nos rodea, ni los influjos que nos afectan desde fuera. No se reduce solamente al paisaje o las costumbres. Al tratar aquí del “paisaje cultural”, esta adjetivación acentúa lo inseparable del entorno climático y el ambiente humano. La circunstancia es, al mismo tiempo, biológica y cultural; los influjos culturales condicionan nuestra biología y ésta configura nuestra relación con el mundo circundante.

Al explicitar conscientemente la circunstancia, descubrimos la propia “biocultura”, es decir, nuestra herencia biológica y cultural, el modo característico de relacionarse en la propia vida lo heredado y lo aprendido, lo genético y lo ambiental. Esta explicitación es el primer paso para plantearse el encuentro con otras culturas y la tarea de construir la propia identidad. Desde antiguo, el encuentro con lo diferente ha provocado esta reflexión sobre la circunstancia propia y la ajena, en el marco de la pregunta por la identidad. Baste recordar el

ejemplo clásico de Herodoto, que narra así el impacto recibido en su encuentro con lo diferente:

“Los egipcios, en correspondencia con su singular clima y con su río, que presenta un carácter distinto al de los demás ríos, han adoptado en casi todo costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos. Entre ellos son las mujeres las que van al mercado y hacen las compras, en tanto que los hombres se quedan en casa tejiendo. Y mientras que los demás pueblos tejen echando la trama hacia arriba, los egipcios lo hacen hacia abajo. Los hombres llevan los fardos sobre la cabeza, las mujeres sobre los hombros. Las mujeres orinan de pie; los hombres, en cuclillas...”

“Los mendesios veneran todos los animales de raza caprina y, más que a las hembras, a los machos, por quienes los cabreiros tienen mayor consideración y, en concreto, hay uno de esos animales que, cuando muere, causa gran consternación en todo el nomo mendesio. Por cierto, que en lengua egipcia, el macho cabrío y el dios Pan reciben el nombre de Mendes. Y en mis días tuvo lugar en ese nomo la siguiente aberración: un macho cabrío se apareaba a la luz pública con una mujer; este hecho llegaría a ser objeto de exhibición general. En cambio, al cerdo los egipcios lo consideran un animal impuro; y así, si uno roza a un cerdo al pasar a su lado, suele ir a sumergirse al río con los mismos vestidos que llevaba; además los porquerizos, aunque sean egipcios de nacimiento, son las únicas personas que no pueden entrar en ningún santuario en Egipto y nadie quiere tampoco darles a su hija en matrimonio ni tomar las de ellos, por lo que casan a sus hijas y toman esposa en el círculo de su comunidad...” (II, 35; 46-47).

Este texto retrata la extrañeza ante otra cultura y su impacto en el viajero. Las costumbres egipcias, vistas por un griego, parecían un mundo al revés. Pero lo mismo podían haber dicho de él los egipcios. La etimología de bárbaro remite al concepto de “extranjero”. A menudo vemos al extranjero como bárbaro en sentido peyorativo. Las otras personas nos parecen raras, incomprensibles y, en el peor de los casos, menos “normales”, porque consideramos, desde el etnocentrismo cultural, la propia cultura como pauta de normalidad.

A medida que crecemos dentro de nuestra propia cultura (procesos de socialización y enculturación) y entramos en contacto con otras (procesos de intercambio cultural y aculturación), aumenta en nosotros la tensión entre los diversos aspectos de nuestra identidad: a) ser de tal grupo; b) ser humano; c) ser uno mismo.

Recientemente las neurociencias han resaltado las interacciones entre lo biológico y lo cultural, lo heredado y lo adquirido, a lo largo del proceso biográfico de llegar a ser uno mismo. Nos invitan a observar al bebé en brazos de su madre: su cerebro es como una gran central eléctrica funcionado a tope. Caricias y ternura materna desencadenan infinidad de conexiones neuronales en el interior de esa cabezita que aún no habla, pero mira y sonríe. Mucho antes de que aprenda a hablar, ya se están formando las alambradas de cables que formarán el sistema auditivo de su cerebro. A medida que oye hablar y recibe cariño, se acelera este proceso. Lo heredado y lo aprendido funcionan mano a mano desde el principio. A. de Nicolás, Profesor Emérito de la Universidad del estado de Nueva York, autor de *Hábitos mentales* (1987), ha acentuado la importancia del condicionamiento biológico y cultural en los hábitos de pensar. Su esposa, Magdalena Colavito, autora de *La herejía de Edipo* (1995), ha investigado, desde la doble perspectiva de neurobiología y mitología, la interacción de biología y cultura, para descubrir los “paradigmas bioculturales” y evitar el monopolio de unas culturas sobre otras, del cerebro izquierdo sobre el derecho o de lo masculino sobre lo femenino.

Como notan estos autores, biología y crianza, genes y ambiente han de acoplarse mutuamente cuando las “ventanas de maleabilidad” del cerebro infantil están aún abiertas. Un lenguaje nuevo es fácil de aprender por un niño hasta los seis años. Como adultos, aprendemos nuevos idiomas; pero para ello ponemos en juego el hemisferio izquierdo neocortical, en vez del sistema límbico. Creemos cerrando unas “ventanas” de nuestro cerebro y abriendo otras. La repetida apertura de las ventanas usadas más a menudo contribuye a fijarlas, mientras otras quedan atrofiadas. Poco después de nacer, ya ha creado el cerebro del bebé un número incontable de conexiones. Luego se van eliminando de esa especie de red telefónica los números que hemos marcado menos y se fijan aquellos con mayor número de llamadas.

La capacidad para llegar a ser un genio de la pintura puede estar de algún modo incluida en los genes, pero sólo como posibilidad; para que llegue a realizarse, harán falta determinadas conexiones cerebrales, que se desarrollan mediante la repetición de experiencias durante los primeros años de vida. El cerebro no es una pizarra en blanco sobre la que el influjo cultural escriba determinadas programaciones. Tampoco es atinada la comparación con un diccionario; el cerebro no es una enciclopedia en la que de antemano esté escrito, por determinismo genético, lo que luego se va a leer. Frente a estos dos extremos, no faltará quien piense que la metáfora de actualidad es el programa procesador de textos; pero tampoco sería exacto comparar el cerebro con la computadora. Cuando compramos una computadora, no nos dan un modelo sin terminar de fabricar. Si le faltasen piezas, exhibiríamos la garantía para reclamar. En cambio, el cerebro humano empieza a funcionar sin estar, por así decir, terminado.

La formación de los diversos centros cerebrales humanos depende de experiencias que contribuyen a configurarlos. A los dos años, el cerebro del niño contiene el doble de conexiones sinápticas y consume dos veces más energía que el cerebro de un adulto normal. El cerebro límbico no empieza a desarrollarse hasta pasado el primer año y se completa hacia los once años. El cerebro mimético-visual derecho empieza a formarse a los cuatro –cuando los niños desarrollan capacidad imaginativa en sus juegos con criaturas invisibles– y sigue desarrollándose hasta los quince. Desde los siete años empieza a desarrollarse el cerebro izquierdo (simbólico o digital). A partir de los once años el cerebro del hemisferio izquierdo neocortical empieza a funcionar a gran escala. Desde los siete, toma las riendas del desarrollo cerebral, en el que cobra mayor relieve otra capacidad del lado izquierdo: lo que Gazzaniga ha llamado el “módulo interpretador”. Este cerebro tardío recibe información del lado derecho del neo-córtex y solamente tiene acceso a ese lado y a los sistemas abstractos de sustitución que él inventa, es decir, a sí mismo: habla con el derecho y habla consigo mismo. En principio, es como un sistema de traducción de los otros cerebros; pero es, como dice M. Colavito, “el hereje del grupo”.

El que un niño de siete años haya tenido o no vivencias religiosas influirá en su modo de vivir la religiosidad. Por ejemplo, vio a su abue-

lita rezar; luego, ésta le enseñó a rezar como ella ante una imagen: esa estimulación entró por el sistema límbico, mientras que la clase de religión, recibida a los 16 años, le entra por el cerebro izquierdo.

Podríamos comparar también el cerebro humano con un piso en el que hay dos apartamentos, uno con tres habitaciones y otro con dos. El de tres habitaciones a la derecha, el de dos a la izquierda. Forzando la comparación, solamente el apartamento de la derecha tiene ventanas. El de la izquierda no las tiene y sus habitantes tienen que pasar al de la derecha si quieren ver la calle directamente. A los once años tenemos ya tres centros cerebrales en el hemisferio derecho del neocórtex: el reptílico-kinestésico, el límbico-auditivo y el mimético-visual. Además, empiezan a formarse otros dos en el hemisferio izquierdo: el mimético-simbólico y el logo-digital, que corresponde a lo que el neurobiólogo Gazzaniga ha llamado "módulo interpretador" del hemisferio izquierdo. M. Colavito, en la obra citada, ha relacionado las diversas características culturales con estos cinco cerebros y ha distinguido cinco bioculturas, es decir, cinco modos de interacción entre lo biológico y lo cultural:

- a) Biocultura "MAIA" o de predominio de lo kinestésico.
- b) Biocultura "MYTHOS" o de predominio de lo auditivo-oral.
- c) Biocultura "MIMÉTICA" del hemisferio cerebral derecho o de predominio de lo imaginativo y visual.
- d) Biocultura "MIMÉTICA" del hemisferio cerebral izquierdo o de predominio de la abstracción.
- e) Biocultura "LOGOS" o racionalizadora, propia del "módulo interpretador" del hemisferio cerebral izquierdo.

Estas reflexiones sobre biología y cultura repercuten en la educación. Habría que ayudar a desarrollar las diversas capacidades cerebrales para lograr una formación armónica. Es un grave error creer que la intuición y la afectividad son exclusivas de los orientales o de las mujeres, mientras que las funciones del cerebro izquierdo serían patrimonio occidental y varonil. Cada individuo y cada cultura debe percatarse de qué aspectos ha desarrollado en exceso y qué posibilidades latentes se le han quedado atrofiadas.

Un ingeniero informático, que ha pasado todo el día realizando complejísimos proyectos, gracias al buen uso de esta capacidad digital, regresa a casa: juega al golf con su hijo en el jardín, acaricia a su

mujer, conversa con su hija que le está enseñando unas fotos, disfruta una cena apetitosa, lee en la cama una novela policíaca. Durante todas estas actividades está poniendo en juego unos funcionamientos de sus circuitos cerebrales muy distintos de los que ha usado ante su computadora a lo largo del día. De no ser así, ni él descansaría ni discurriría con fluidez la vida cotidiana y la comunicación familiar. Si al niño de menos de siete años no le permitimos desarrollar sus diversos cerebros y enriquecer así sus diversos hábitos mentales, se atrofiarán éstos. Las familias y los educadores habrán de sacar la conclusión: poner al niño de menos de siete años a jugar con juegos de ordenador conduce a encerrarle ya desde entonces en la unilateralidad de su cerebro izquierdo. Entre los diez y once años, las conexiones que no se han desarrollado o las no bien logradas, acaban por eliminarse irreversiblemente.

Cuando los japoneses adultos estudian inglés, tienen dificultad para distinguir entre la “ere” y la “ele”. El sonido japonés, al que están habituados sus oídos, es intermedio entre los fonemas que nosotros identificaríamos como “ra” o “la”. Sin embargo, los experimentos realizados con bebés japoneses y norteamericanos, de menos de ocho meses, han mostrado que el 64 por ciento de los japoneses y el 63 por ciento de los norteamericanos (que aún no habían aprendido a hablar) podían reaccionar al experimento y distinguir “ere” y “ele”. Repetido el experimento con niños y niñas de más de ocho meses, descendía al 59 por ciento el número de japoneses capaces de distinguir ambos sonidos; en cambio, aumentó al 73 por ciento el número de niños y niñas norteamericanos que podían hacerlo. Cuando crezcan y vayan a la escuela elemental, esos niños y niñas japoneses comenzarán a escribir en *kana* (alfabeto silábico) y, poco a poco, también en *kanji* (caracteres pictográficos). En el primer caso, se funciona logo-digitalmente; en el segundo, visualmente. Son ilustrativos estos ejemplos, ya que nuestras culturas occidentales, que tanto han privilegiado los aspectos logocéntricos, tienen a menudo un déficit en lo que se refiere al mundo de lo mítopo-ético, la auditivo-oral y lo imaginativo-visual. Ya hace tiempo que dejamos de escuchar a los abuelos contar historias junto a la chimenea. Ya hace tiempo que dejamos atrofiarse bastante nuestra capacidad como cultura para lo auditivo-oral. Por eso nos cuesta tanto sintonizar con la Biblia, esencialmente

narrativa. No es algo que haya empezado recientemente. Se remonta al comienzo del alfabeto y el predominio de la abstracción. Pero, en la actual escalada de lo digital, cada vez confrontamos más el peligro de quedar esclavizados por la dictadura del cerebro izquierdo.

### Geografía, historia y narración

Lo más concreto de la circunstancia que nos condiciona es la geografía y el paisaje en que hemos crecido desde la infancia. Estamos en el mundo espacialmente, a través del cuerpo y ante el paisaje. Componentes climáticos, paisajísticos y ambientales configuran nuestros recuerdos y nuestra visión del mundo. “Yo soy yo y mi paisaje”. Dos autores, un japonés y un español: Watsuji y Unamuno, me sirven aquí de referencia. En *Antropología del paisaje*, cuenta el japonés T. Watsuji su viaje en barco desde Japón a Europa. La impresión de tres tipos de climas: el monzón asiático, el desierto y las zonas verdes europeas, le hace pensar sobre el condicionamiento ambiental de la existencia humana. En 1927 estudia Watsuji con Heidegger y se interesa por *Ser y tiempo*. Echa de menos el tema del paisaje y la ambientalidad como características de la existencia humana. El clima y paisaje que nos vieron nacer, dice, son como la prolongación de nuestro propio cuerpo. Nuestra biografía es inseparable del paisaje en que nos criamos, como la historia del propio pueblo está esencialmente vinculada a su geografía.

Watsuji evita considerar el ambiente –geografía, historia y cultura, interpenetrándose mutuamente en la constitución de la personalidad– como algo meramente externo. Elabora un sustantivo abstracto, ambientalidad (en japonés, *fudôsei*), para referirse al condicionamiento climático-ambiental como “momento estructural de la existencia humana”. Le impresiona la doble lucha, contra el calor y la humedad, del ser humano que vive en el clima monzónico: “La relación del hombre con el mundo no es agresiva, sino receptiva... captamos la estructura del ser humano de la región monzónica como aceptación y sumisión. En la humedad se nos revela esa estructura...”. A su paso por la India escribe: “La naturaleza que da la vida ataca también con una violencia grande que aplasta en el ser humano toda resistencia. El mismo calor continuado requiere ya una capacidad de

resistencia máxima, y se le añade la humedad”. A su paso por las zonas desérticas ve Watsuji reflejada en su sequedad y aridez la oposición y lucha con la naturaleza. “La sumisión en el interior de la tribu y el enfrentamiento con lo de fuera, naturaleza y enemigos, tienen sus raíces en el entorno arisco del desierto”. Europa es, para para él, la sorpresa inesperada del verde en montes y praderas. Contrasta con el paisaje que vio al cruzar el canal de Suez y con el Japón, por la escasez de malezas. Describe la lucha del agricultor japonés con las malezas, bien distintas de lo que en Europa se entendería por el mismo nombre. Le parece monótono el buen clima griego, la claridad de la atmósfera mediterránea y la rectitud de los pinos.

Aquí me interesa resaltar su enfoque del clima en relación con la cultura. “El estar condicionados por el clima ha dado lugar en todos los países a cualidades positivas en todas direcciones. Eso es precisamente lo que nos hace cobrar conciencia de los propios puntos flacos, y así llegamos a aprender mutuamente. Haciéndolo así es como trascendemos el condicionamiento climático-ambiental y podemos seguir progresando”. A través de sus descripciones elabora el pensador japonés una reflexión antropológico-filosófica, al considerar el fenómeno del clima y la cultura existencialmente.

También Unamuno pensó y escribió sobre paisaje y cultura, sus “paisajes del alma”. Cuando el lector japonés se sumerge en las descripciones unamunianas del sirimiri, el orvallo o la llovizna y de las brumas vascas, asturianas o gallegas, cree estar contemplando paisajes familiares. Unamuno tardó en apropiarse el paisaje castellano. Echaba de menos los matices, los contrastes, el nimbo y lo difuminado. Pero llegó a captar tanto la belleza del páramo, como la del paisaje de Galicia o el encanto de su Vasconia natal. “Tu mar y tus montañas, Vizcaya mía, me hicieron lo que soy”, dice en la *Vida de Don Quijote y Sancho*. Escribiendo al poeta Maragall, le dice: “No olvide que no soy castellano, aunque el alma de Castilla me haya empapado. El canto del Cantábrico meció mi cuna; nací y me crié en un puerto entre montañas. Y ni el mar ni la montaña verde son cosa castellana. Así comprenderá que pueda gustar de otras cosas. Pero esta tierra, iesta tierra me ha ganado!”. Hay en Unamuno un sentido antropológico del paisaje en relación con la vida humana. En el paisaje nos encontramos a nosotros mismos: “El que visita un país sin

conocer la lengua de sus naturales, para oírlos celebrar o lamentar su paisaje, no consigue ni crearse ese paisaje, que es un estado de ánimo comunal, ni recrearse en él”.

Pero no es solamente el espacio, sino también el tiempo, constitutivo del condicionamiento circunstancial de la vida humana. Si “yo soy yo y mi circunstancia”, también “yo soy yo y mi futuro”. Evocamos tradiciones y soñamos porvenires. El ser humano está condicionado por la tradición, la época en que vive, la generación a que pertenece y la propia biografía. Vivimos en el tiempo, pero damos unidad a la dispersión temporal de la vida humana mediante la narración de su trayectoria. Pasa el tiempo, pasamos nosotros y “pasamos el tiempo” contando historias con las que configuramos nuestra identidad. Las reflexiones de H. Gadamer, en *Verdad y método*, y las de P. Ricoeur, en *Tiempo y narración*, han puesto de relieve la relación íntima entre temporalidad, narratividad e identidad. Las historias, que antiguamente se contaban junto a la chimenea en las noches de invierno, abrigan al ser humano como el fuego del hogar. Los humanos crean y recrean su identidad narrando las historias propias de su cultura. Lo que en una región o época contaba la gente, cómo lo contaba y cómo lo escuchaba nos hace vislumbrar con qué ideas o creencias convivían; cómo, al contarlo, daban o intentaban descubrir e inventar el sentido de sus vidas.

Se mitifican las “fechas-meta”. Durante unos años se vivió “de cara al nuevo milenio”. También los aniversarios, el centenario de un fundador, la conmemoración de una independencia o revolución, son utilizados ideológicamente por el grupo que consolida su identidad. Se reinterpreta la historia. Tras la caída del muro de Berlín, se ve la trayectoria del Este europeo a la luz de los acontecimientos del 89 y 90.

El cambio de época, con la consiguiente transformación del entorno ambiental, va acompañado de procesos de reinterpretación. En donde han construido el Parque de la Seda, en mi ciudad natal de Murcia, hubo una fábrica de tejidos. Cuando, a fines del siglo XIX, se inauguró la fábrica, su chimenea era el símbolo de la modernidad en medio de la huerta. Hoy ha desaparecido gran parte de esa huerta y donde estuvo la fábrica hay un parque. Se han conservado tres árboles centenarios cerca de la chimenea. Cuando esa chimenea estaba, a fines del XIX, rodeada de huerta, era símbolo de modernidad. Hoy, en

el XXI, solidaria de tres árboles antiguos que sobrevivieron, parece un árbol más. Ha quedado convertida en paisaje, dentro del Parque de la Seda. Pero los niños y niñas ya no juegan como antaño con gusanos de seda, ni van a coger hojas de morera para alimentarlos. Cuando pregunten por qué hay en ese parque una chimenea que no echa humo, habrá que contarles una historia: la de una fábrica, unos gusanos de seda y unas moreras. Habría que volver a dar vida mediante la narración a esa chimenea; la narración hará que corra por ella la savia como si fuera un árbol. Pero esta narración ya no será como las que brotaron de la vida, como las poesías o las historias que surgieron de la vida en la huerta.

### **Estancia, duración, comunicación**

Una larga estancia en un espacio estrecho –vivienda insuficiente, celda de castigo o escondite de secuestro– repercute psicológicamente. No se pasa del mismo modo el invierno en una habitación de la fachada sur que en otra al norte. Un parque acogedor de día, es desahogado de noche. Calcular un espacio es diferente de habitar en él. El modo humano de percibir el espacio es parte esencial del condicionamiento circunstancial de nuestra vida. El mundo espacial de la mosca que revolotea alrededor de mi mesa no es el mismo que tiene para mí el significado de mi despacho. Como repetía Unamuno, el espacio, el tiempo y el lenguaje son las tres limitaciones esenciales del ser humano. Calcular un espacio es diferente de habitar en él, percibiéndolo desde el punto de referencia del propio cuerpo. En geometría y física no interesan las connotaciones humanas del espacio (arriba, abajo, derecha, izquierda, delante, detrás).

La comunicación humana se diversifica según los espacios en que se convive y el modo cultural de percibirlos. Cada persona tiene su “burbuja” que se expande y contrae según la relación personal con otras personas, el propio estado emotivo o la actividad en que nos ocupamos. A veces parece que una persona extranjera es agresiva o distante; es que sus distancias espaciales y personales son diferentes. Cuando dos personas interactúan, la distancia entre ellas está relacionada con el proceso comunicativo. Hay distancias de conversación normales entre extraños. Acercarse más ofendería

También el modo humano de percibir el tiempo es parte esencial del condicionamiento circunstancial de nuestra vida. Los sociólogos han denunciado los fallos en la diplomacia o en los negocios e intercambios interculturales por no haber comprendido su percepción del tiempo. Un ultimátum, dado el 15 de diciembre para el 15 de enero, carece de sentido en una cultura en que el último día del año se olvida todo.

Paisaje y tradición, condicionamiento espacial y temporal toman cuerpo en el lenguaje. Estamos condicionados por la lengua natal y por toda la red de signos de la cultura. Mediante el lenguaje convertimos el medio ambiente en mundo y lo interpretamos: decimos algo sobre el mundo dirigiéndonos a las personas, con quienes entablamos comunicación. Pero no creamos desde cero el lenguaje. Antes de empezar a hablar, nos precede la lengua como sistema de signos. Al hablar interpretando, el ser humano transporta la vida al nivel del lenguaje. Al interpretar las interpretaciones, trata de devolver el lenguaje a la vida de la que brotó. En todo diálogo se da la necesidad de interpretar. Hace falta un mínimo en común que sirva de base al diálogo. A eso se añade un plus de novedad por parte de cada interlocutor. Pero hay un plus, del que se puede decir que ni lo pongo yo sólo, ni sólo mi interlocutor; brota como producto de la creatividad del diálogo.

Yo soy yo en mi circunstancia, pero hablando de mí y de ella. El lenguaje es mediación entre el yo y sus circunstancias: entre el mundo y yo, entre los otros y yo, entre yo y yo mismo. Nos caracterizamos por ser animal de símbolos –convencionales o metafóricos–, no solamente de señales estereotipadas. Pero el modo de ser animal simbólico reviste muchas variedades según los diversos grupos humanos. La cultura es el *modo compartido de ser animal simbólico* por parte de un determinado grupo, que no siempre coincide con las áreas de raza, etnia, país o idioma.

El refinamiento culinario va más lejos que el mero saciar el apetito. El uso sofisticado de la perfumería, en relación con lo erótico, es algo más que un simple estimulante del comportamiento sexual. Saborear una copa de licor es más que calmar la sed. Mediante la capacidad simbolizadora, el ser humano entra y sale en el escenario de la vida, puede cambiar las realidades de contexto: nos bajamos del escenario al patio de butacas, unas veces como espectadores y otras

como directores de la puesta en escena. La *red simbólica* abarca más que el lenguaje: modos de vestir, comer, hablar, gesticular, asearse, divertirse, compartir la pena y el duelo, amar, curar, pelear, etc. Dentro de esta red juegan un papel importante las *narraciones*, sobre todo las que podríamos llamar originarias o, comparando la cultura con una planta, radicales. Vivir en una cultura es vivir en una especie de árbol, cuyas ramas son los signos y cuyas raíces son narrativas.

Podemos considerarlas desde un cuádruple punto de vista: sus aspectos celebrativos, explicativos, miméticos y teóricos. a) *Aspecto celebrativo*: esas narraciones cumplen el papel de recordar, agradecer o festejar. Quienes las cuentan o escuchan contar conectan con unas experiencias fundacionales que hacen vivir con sentido. Desde los festivales sintoístas hasta la pascua judía lo ejemplifican. b) *Aspecto cuasi-explicativo*: algunas de esas narraciones responden a preguntas sobre el origen y fin del universo, la vida humana o el bien y el mal; son gérmenes míticos de lo que luego, desde otras perspectivas, se ocuparán las ciencias. c) *Aspecto "mimético"*: invitan a imitar el mundo de la mitología; proponen ejemplares, modelos ideales o utopías a las que aspirar, germen de posteriores desarrollos morales. d) *Aspecto teórico*: entra en juego el papel sistematizador, justificador o totalizador de un *logos*, germen de lo que luego serán las ideologías.

He resumido aquí una metodología para penetrar en el entramado simbólico-mítico de una cultura a través de sus narraciones fundacionales. A nivel de vida cotidiana estos universos simbólicos siguen funcionando eficientemente, como se refleja en el refranero o en innumerables expresiones típicas del lenguaje popular o del folclore.

A través del aprendizaje de la lengua materna, crecemos inmersos en la red simbólica de una cultura. En el lenguaje toma cuerpo el condicionamiento circunstancial de la vida humana: desde el régimen alimenticio a las fiestas populares, pasando por los ritos de iniciación, el modo de envolver en pañales al recién nacido o de amortajar al difunto o expresar los vínculos de parentesco. El modo característico de depender creativamente de la lengua materna y del lenguaje aprendido es parte esencial del condicionamiento circunstancial de la vida humana. Mediante el lenguaje interpretamos y realizamos nuestro encuentro con el mundo; en el lenguaje, el medio se nos convierte en mundo.

Se ha caracterizado la antropología filosófica como hermenéutica de la capacidad simbólica humana. E. Cassirer, en su *Antropología filosófica*. (1945), define al ser humano desde la cultura y recorre los aspectos del mito, religión, lenguaje, arte, ciencia e historia, como parte de un único tema. Hay, dice, una crisis en el conocimiento de sí mismo; la clave de la naturaleza humana es el símbolo: un modo nuevo de adaptarse al medio, no confrontando la realidad directamente, sino por mediaciones; somos un animal simbólico o, más exactamente, simbolizador. La respuesta humana, a diferencia de las reacciones animales, se hace a través de los símbolos, creando un mundo de sentido.

### **Inseguridad humana y estabilidad cultural**

La vida humana está condicionada por la configuración social de las tendencias, los papeles sociales y el influjo de los grupos de pertenencia. Dentro de una determinada cultura se vive de acuerdo con unas posturas relativamente estereotipadas y racionalizadas. Por eso resultan previsibles muchas maneras de relacionarse y de satisfacer deseos. Se produce una gran ansiedad y confusión cuando se carece de pautas familiares para saber a qué atenerse en el comportamiento cotidiano. Estas reflexiones sociológicas se prolongan en los análisis sobre la angustia, hechos por los filósofos de la existencia. Otras especies animales están íntimamente vinculadas al ambiente en que crecen, se desarrollan y mueren, repitiendo durante siglos de manera estereotipada sus esquemas de adaptación al medio. En el caso de la especie humana, la relación con el medio se complica. Carecemos de la seguridad que tiene el animal ante la vida, pero somos capaces de adaptarnos a ambientes diversos y sobrevivir en ellos creando nuevos esquemas de acción. Tal es la ambigüedad de la cultura humana, con su doble carga de posibilidades y de vulnerabilidad.

El sistema nervioso humano no está del todo formado en el nacimiento, se prolonga el período en que dependemos de figuras protectoras. Maduramos a través de frustraciones de vinculaciones afectivas. Con relación a los diversos grupos de pertenencia, pasamos por una sucesión de rupturas en los procesos, antes citados, de enculturación y aculturación. En cada tránsito, acompañado de la corres-

pondiente crisis, se renuevan experiencias de desamparo y ansiedad, que nos llevan a buscar en la cultura un apoyo y estabilidad que contrarresten la inseguridad natural. Es en esa dialéctica de naturaleza y cultura donde se configura la libertad.

### **La cultura como tarea: heredar, criticar, crear**

La cultura es, paradójicamente, fuente de originalidad, pero puede convertirse también en freno de la creatividad. La capacidad creadora conlleva el riesgo de equivocarse y produce ansiedad. Para evitarla tendemos a refugiarnos en precedentes y en las pautas establecidas, lo que afecta al desarrollo de los cambios culturales que modifican los modos de comportamiento aprendidos y las creencias asociadas a ellos. El cambio cultural puede incluir modificaciones en la tecnología, el lenguaje, las relaciones de parentesco, el arte, los valores humanos, las orientaciones emotivas, las ideologías, las formas de expresar la religiosidad o las instituciones políticas y económicas. A veces los cambios obedecen a modificaciones demográficas o ecológicas, a nuevos conocimientos, contactos con otros pueblos, nuevas formas de conflicto o de cooperación, o nuevos intereses. Dentro de estos cambios, interesa especialmente a la filosofía antropológica lo relativo a los valores y a cuanto les sirve de vehículo, ya que una de las principales fuerzas que mantiene a una sociedad unida es el sistema de evaluar, que se expresa en la ideología dominante en esa sociedad, en sus metáforas fundamentales, o en sus paradigmas de pensamiento y cosmovisión.

Para proponer valores de un modo aceptable hay que tener un cierto peso o poder social. Pero éste no coincide, sin más, con la fuerza e influjo de los sistemas de mercado o de autoridad. Es más bien un poder o capacidad de persuasión o autoridad moral. Por la fuerza podemos obligar a la gente a que hagan algo de lo que no están convencidos, pero sólo por persuasión podemos conseguir que se sientan movidos a aceptar valores. Conviene, por tanto, que la reflexión antropológica se interese por examinar las instituciones promotoras de valores dentro de una determinada cultura: educativas, informativas, religiosas. ¿Qué modelos culturales hay bajo los sistemas de autoridad y mercado? ¿Cómo se ve en una cultura el poder, la fortuna, el privilegio, la pobreza, el sufrimiento, la explotación? ¿Legitimamos o denuncia-

mos con nuestra filosofía de la vida, de la pobreza y la riqueza, la realidad social en que estamos? Una filosofía crítica de la cultura, desde una visión más amplia del crecimiento humano y la justicia social, tendría que cuestionar tanto el modelo del capitalismo salvaje como el otro extremo totalitariamente socializador. A la hora de realizar esta apropiación consciente de la propia cultura, explicitando los valores implícitos en ella para heredarla de un modo crítico y creativo, tropezaremos con varias tensiones y surgirán conflictos entre la recepción de la cultura y la tarea de crearla. Los enumeraré a continuación:

### **El sí mismo y su circunstancia**

El ser humano vive en una encrucijada entre circunstancia e identidad, que incluye, entre otras, las tensiones siguientes: herencia biológica y aprendizaje cultural; cultura y personalidad; identidad y alteridad.

#### *a) Lo recibido y lo aprendido: naturaleza y cultura*

Para el ser humano es tan natural lo biopsíquico como lo socio-cultural. Pertenece a nuestra naturaleza el crear cultura. Para el ser humano es natural producir y manejar lo artificial. Nacemos a destiempo, pasando del seno materno a la matriz cultural que nos acoge. Estamos más expuestos que los animales y más necesitados que ellos de la protección familiar y social. Sin la ayuda de lo cultural, ni siquiera lo biológico humano se desarrolla plenamente, como confirma el caso de los niños criados por lobos. Cuando se discute sobre qué prevalece en el ser humano, la herencia biológica o el medio ambiente cultural, es frecuente que la disputa acabe en empate y no sea fácil desgajar y aislar lo puramente biológico para identificarlo con lo natural y oponerlo a lo cultural. El animal inacabado que somos es, por naturaleza, animal de cultura.

#### *b) Heredar cultura y forjarse personalidad*

El proceso de consolidación de la propia identidad depende mucho de la matriz cultural. Antes de decir “soy ser humano”, en abstracto, o “soy Juan”, en concreto, lo más cercano para mí es que soy

de esta familia, de este grupo, de esta región, de este colegio, de este barrio, de esta generación o de esta sociedad.

La antropología psicológica ha estudiado, el proceso de enculturación o asimilación de la propia cultura y los procesos de aculturación o contacto y encuentro con otras, en relación con la maduración de la identidad. Junto con los cambios a lo largo del ciclo vital, se estudia cómo afecta al individuo el cambio cultural. Alcanzamos una imagen de nosotros mismos confrontados con la que otras personas tienen de nosotros. Interpretamos nuestra propia existencia, el mundo y nuestra interacción con él mediante la identidad que habíamos asumido.

Cuando se opone lo natural a lo cultural, lo segundo parece adquisición frente a lo recibido. Pero nuestra herencia incluye lo somático y lo social; tanto naturaleza como cultura son algo recibido. Al tratar la persona de afirmar su identidad, se afirma como polo de creatividad, frente al de lo pasivo, lo recibido y la conformidad con la tradición. En los procesos de crecimiento y maduración de la personalidad jugará un papel, como nos enseña la psicología evolutiva, la reacción crítica ante lo recibido y la tensión entre el peso de la tradición que llevamos dentro –o, más exactamente, que nos lleva– y el esfuerzo por configurar la propia identidad.

### *c) Entre el yo y lo otro*

No es “un yo” o “una conciencia” químicamente pura quienes experimentan estímulos externos, emociones internas, descubren ideas o forman representaciones y conceptos, sino un yo social en evolución, que madura en interacción con el contexto socio-cultural. Además del conflicto entre la configuración de la identidad personal y el peso del condicionamiento cultural, hay otro tipo de conflictos o crisis que surgen en contacto con otras personas, herederas de otras circunstancias y condicionadas por ellas. Estos encuentros, entre individuos o entre culturas, nos cuestionan, nos hacen, deshacen y rehacen. En la base de estos conflictos está la crisis del encuentro con lo diferente: la otra persona es como otro yo; y yo, a mi vez, formo parte de las otras personas de algún modo.

Nos planteramos estas interrogaciones: ¿Por qué y en qué nos parecemos o somos diferentes? ¿Cómo conjugar naturaleza humana

y diferencia cultural? Un antropólogo estudia los iroqueses y se pregunta: ¿quién y cómo son los iroqueses?, ¿quién y cómo es el ser humano?, ¿quién y cómo soy yo? ¿Cómo me relaciono yo con mi propia cultura? ¿Cómo heredar, criticar y crear cultura? ¿Cómo me relaciono con una cultura ajena? ¿Qué significa observarla desde dentro y desde fuera, tratar de entenderla, hablar sobre ella, dialogar con ella? ¿Cómo entender el “yo soy yo y mi circunstancia”? ¿Cómo concebir la identidad: algo estático y acabado o dinámico e incompleto? ¿Qué experiencias de viaje tengo? ¿Cómo veo y hablo con el que es culturalmente diferente? ¿Somos capaces de hablar con quien es culturalmente diferente, para aprender mutuamente, en busca de una humanidad transcultural?

### Los encuentros interculturales: reto y promesa

Unamuno y Watsuji me sugieren un método en cuatro pasos: a) percatarse o toma de conciencia; b) negación, autocrítica o salida de sí; c) reafirmación y redescubrimiento de lo propio; d) diálogo crítico y creativo.

Watsuji, en su *Antropología del paisaje*, planteaba una problemática semejante a la unamuniana de *En torno al casticismo*, la tensión entre regionalismos y cosmopolitanismos, o entre las corrientes casticistas y los defensores de la europeización. Ambos trataron de integrar libertad y condicionamiento, mediante una toma de conciencia del paisaje cultural: la geografía, la historia y la lengua materna.

Watsuji se repetía la pregunta filosófica: “¿qué es el ser humano?”. inseparable de otra: “¿qué es el Japón y cómo son los japoneses?”. Cuando Unamuno se preguntaba “¿quién soy yo?”. añadía: “¿qué es España, Vasconia y Castilla?”. En ambos, identidad y sentido de la vida iban vinculados a la pregunta por la cultural. Si “ser humano” es esencialmente inseparable de “ser español” o “ser japonés”, ¿qué queda de nuestra presunta naturaleza común o de nuestra libertad individual? Watsuji y Unamuno hablaron de un proceso de liberación, en el que se pueden distinguir cuatro etapas: toma de conciencia, liberación, redescubrimiento y nueva identidad.

La toma de conciencia del propio condicionamiento es el primer paso hacia su superación. Watsuji se refiere a menudo a esta toma de

conciencia. Unamuno habla de un “implacable examen de conciencia” al estudiar la historia del propio pueblo. En contacto con la cultura extranjera, se toma conciencia de la propia identidad nacional, distinta de la del país al que uno trata de adaptarse.

El segundo paso del proceso es una liberación. Unamuno lo vivía al escribir su ensayo sobre *El individualismo español*. Entre los caracteres nacionales de que se envanece un pueblo, dice, suelen estar sus mayores defectos. Consecuencia del examen de conciencia histórico es liberarse de la carga negativa del propio pasado.

El tercer paso es un redescubrimiento. Según Watsuji, la trascendencia del condicionamiento pasa por la renuncia a parte del propio pasado. El autor de *Peregrinaciones por los templos antiguos* sabe bien lo que supone el redescubrimiento de los valores nacionales tras el esfuerzo por asimilar lo extranjero. La asimilación de lo ajeno nos da un nuevo modo de ver lo propio, que nos capacita para descubrir en ello posibilidades latentes. Es lo que intenta en su estudio sobre *El idioma japonés y la filosofía*. También Unamuno añade al momento negativo de “despojarse del pueblo viejo”, el momento positivo de redescubrirlo y “chapuzarse en pueblo”.

Pero esta manera de afirmar lo propio ya no se identifica con la primera afirmación espontánea. Se retorna de otro modo. Watsuji, a la vuelta de Europa, siente dentro de sí el dilema entre lo japonés y lo europeo, la tensión de no ser ni europeo, ni el japonés que era antes. Hay que integrar ambos modos de ser en una creatividad orientada al futuro. Es el cuarto tiempo del proceso: una superación del condicionamiento que está, a su vez, condicionada. Unamuno veía ese proceso como “el paso de la patria chica a la humanidad”. Watsuji decía a los japoneses que descubrieran dentro de sí mismos “gérmenes de claridad griega” y recomendaba a los europeos “no creerse el centro del mundo”. Era reciente su impresión de rechazo ante la frase hegeliana de que “la historia del mundo viaja de este a oeste, porque Europa es absolutamente el fin de la historia”. Lo que Watsuji proponía no era una importación poco crítica de la racionalidad occidental, ni un rechazo de ella en nombre de una supuesta irracionalidad oriental. Estaba invitando a descubrir y crear desde dentro de sí, con ocasión del encuentro con lo otro, una nueva identidad. Algo parecido a Unamuno cuando trataba de conjugar el “casticismo” con la “europeización”.

d) *Los condicionamientos y la libertad: mi circunstancia y yo*

Resumiendo, el ser humano está triplemente condicionado por su mundo circundante –de modo espacial, temporal y simbólico– y, al mismo tiempo, intenta superar el condicionamiento, pero de un modo dialogal, crítico y creativo, aunque sin acabar de lograrlo plenamente. Los tres tipos de problemática enumerados se podrían reducir a la tensión entre el condicionamiento circunstancial y el esfuerzo por superarlo, mediante un diálogo de libertades.

La reflexión sobre la circunstancialidad de la vida humana desemboca así en un tema central de la antropología filosófica: la libertad. Pero si excluimos el determinismo y, al mismo tiempo, acentuamos la imposibilidad de trascender por completo el condicionamiento circunstancial, ¿cuál podrá ser el estatuto de nuestra libertad? ¿No será contradictorio hablar de una “libertad condicionada”? Por otra parte, ¿puede acaso darse de otra manera la libertad humana: la libertad de unos seres finitos, corporales, convivientes y condicionados por su herencia y sus circunstancias?

Dejamos aquí este cabo suelto para recogerlo en el capítulo séptimo.

### **Yo soy yo y mi cultura: retrospectiva filosófica**

Un breve recorrido por la trayectoria de la historia del pensamiento servirá para completar lo dicho hasta aquí. Recordamos con Ortega que el dato radical no es mi existencia, sino mi coexistencia en el mundo. Vivir, decía, es coexistir interdependientemente el mundo y yo. Remontándonos hasta el pasado clásico griego, leemos en la *Política* de Aristóteles que el ser humano es animal social, dotado de lenguaje para convivir. Pero el ser humano de que hablaba Aristóteles ¿era cualquier ser humano o solamente el griego? ¿Era cualquier habitante o solamente el ciudadano libre que charlaba en el ágora y debatía en la asamblea de la *polis*? Dado el etnocentrismo predominante en el estagirita, no deja mucho lugar su pensamiento para tratar los aspectos relativos y contingentes de las diferentes culturas.

Más adelante, cuando un Agustín o un Tomás de Aquino hablen de la libertad humana, no acabará de lograrse la síntesis de lo judeo-cristiano con lo griego. Aunque haya en Agustín reflexiones sobre la

autoconciencia que parezcan anticipar la modernidad, ésta aún no había llegado; pero se iba preparando poco a poco la caída de la mentalidad clasicista, según la cuál el ser humano permanecería igual a sí mismo a través de épocas y lugares. El pensamiento de Vico será un jalón importante en el paso a una mentalidad nueva evolutiva. Pero en la época moderna se corre el riesgo de identificar cambio con progreso y evolución con crecimiento. La postmodernidad ha ayudado a caer en la cuenta de que en el cambio hay avances y retrocesos.

El dualismo heredado de la tradición cartesiana conducía a considerar las circunstancias culturales como algo externo. El mismo esfuerzo kantiano para situar lo fundamental humano en la racionalidad y la moralidad conlleva el peligro de quedar al margen de la historia o las situaciones concretas. Rousseau, al situar el acceso a la moralidad en el contrato social, abrió camino para una visión del ser humano en la que lo socio-político fuera constitutivo. Es importante el hito marcado por su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), que anticipa la tarea de la antropología como ciencia crítica de la cultura. Se inicia en ella una primera autocrítica del etnocentrismo: para conocer al ser humano hemos de mirar a lo lejano y diferente, pasar por el rodeo de conocer a los otros para llegar a conocernos a nosotros mismos.

Las raíces germánicas de la idea de cultura se alimentan del terreno de la Ilustración y de su típico interés por la comparación de las culturas. Con Hegel se acentúan tres rasgos: el proceso de formación del espíritu, la exaltación de lo cultural frente a lo natural y la importancia del encuentro con lo otro y con las otras personas para hallarse a sí mismo. La época del romanticismo es también la del descubrimiento de la historicidad. Herder contempla el camino recorrido por la humanidad hacia una cultura ideal, cada vez más consciente de las diferencias. Si la mentalidad ilustrada justificaba la tolerancia, diciendo que todos somos iguales, la conciencia de historicidad fundamenta la tolerancia en el respeto a las diferencias, lo que acabará conduciendo al extremo opuesto: los nacionalismos exagerados e intolerantes.

Con Marx se pone en tela de juicio el control de la historia por la razón, ya que ésta se engaña a sí misma, víctima de las ideologías. En un esfuerzo de liberación, a través de conflictos, se perfila la utopía de una humanidad ideal. Ya desde mediados del siglo pasado el darwi-

nismo había llevado a tomar conciencia de nuestros orígenes evolutivos. Unida esta mentalidad con el énfasis hegeliano en la historia y el acento marxista en la praxis transformadora del mundo, darán lugar a nuevas perspectivas sobre la cultura.

Por otra parte, E. Cassirer intentó conjugar la antropología cultural y la filosófica, mediante su reflexión sobre la imaginación y las formas simbólicas. Prolongando a Vico, hizo por conjugar creatividad y tradición. La fenomenología y las filosofías de la existencia han acentuado la importancia del ser-en-el-mundo-con los otros, a través de las mediaciones del cuerpo y el lenguaje (Merleau-Ponty). Convergen estas corrientes en el “yo y su circunstancia” orteguiano, y hacen que fructifique la herencia hermenéutica de Dilthey y Schleiermacher, enriquecida posteriormente en pensadores como Ricoeur y Gadamer. En contraste con el énfasis positivista de muchas corrientes científicas, el pensamiento sociológico de Berger, la historia de las ideas de Foucault y la teoría crítica de Habermas han contribuido a ampliar y renovar las perspectivas filosóficas sobre el análisis de la cultura.



## DEL CUERPO A LA PERSONA

Como en el capítulo anterior, la adjetivación espiritual de lo material expresa, forzando el lenguaje, la tensión de la existencia humana entre sus *orígenes* naturales y sus *originalidades* culturales. En vez de hablar por separado del cuerpo y la persona, la realidad del cuerpo personal que somos exige conjugar las perspectivas científicas con las filosóficas.

En la historia del pensamiento occidental pesa demasiado la separación exagerada de cuerpo y espíritu. La filosofía del siglo XX, sobre todo la corriente fenomenológica y hermenéutica, redescubrió el cuerpo como mediación del modo humano de estar en el mundo e insistió en la superación de los dualismos. Al indagar las raíces de nuestra humanidad, con sus posibilidades y sus fragilidades, hay que insistir: ni el cuerpo es algo añadido a un sujeto espiritual, ni el espíritu es algo venido de fuera para sumarse a un cuerpo ya constituido. No sólo tenemos cuerpo: somos cuerpo. Es más exacto decir “me duele la cabeza” que decir “tengo dolor en la cabeza”. También es cierto que preferiría no experimentar ese dolor, que tiene un aspecto de exterioridad, tal como se manifiesta en las expresiones de fatiga: “no puedo con mi cuerpo”, “voy arrastrando mi cuerpo”. A la pregunta “¿Cómo estás?” se puede responder: “Vamos tirando”, es decir, arrastrando un cuerpo que se resiste a ratos a caminar por el sendero de la vida.

En resumen, tenemos el cuerpo que somos y somos el cuerpo que tenemos. Con este telón de fondo, se puede dar el paso desde el “yo soy yo y mi circunstancia” al “yo soy yo desde mi cuerpo”.

Para estudiar este cuerpo que “tenemos y somos” no basta la contribución de las ciencias; hay que acudir a la filosofía. El esfuerzo por integrar ambas perspectivas deberá conjugar las preguntas sobre nuestros *orígenes* biológicos y nuestras *originalidades* humanas. Éstas surgen desde unos orígenes corporales, tanto en la filogénesis como en la embriogénesis. No es posible referirse a ellas prescindiendo de sus orígenes biológicos. Imposible hablar sobre la actividad que llamamos mental sin tener en cuenta el sistema nervioso. Por más que insistamos en los rasgos espirituales de una sonrisa comprensiva y cariñosa, nada queda de ella si prescindimos del rostro, músculos, gestos o mirada en que se encarna. En el ser humano, aun lo más espiritual es corporal y lo corporal es personal. Pero la investigación sobre los orígenes no responde a todos los enigmas que plantean las originalidades humanas. En una palabra, tan imposible es una filosofía del cuerpo humano sin las ciencias, como exclusivamente a partir de ellas.

Podemos considerar el cuerpo humano desde fuera, como objeto, y desde dentro, a partir de la vivencia del sujeto que “es” y “tiene” cuerpo. Pero “desde dentro” no es una referencia al mundo de la introspección, sino a la experiencia descrita en la filosofía fenomenológica como “vivencia de estar en el mundo y en el tiempo, junto con las otras personas, a través de la mediación del propio cuerpo como expresión personal”.

La crónica de los debates sobre las relaciones anímico-corporales a lo largo de la historia del pensamiento occidental está llena de polémicas que hoy nos parecen inútiles; tanto en la tradición unitaria aristotélica, como en la del dualismo cartesiano, se han acentuado demasiado las diversas hipótesis con que se intentaba responder a preguntas mal planteadas. La cuestión no es solucionar el enigma de la relación entre cuerpo y alma, sino con qué derecho hablamos de cuerpo y alma por separado. La filosofía actual resalta más el papel social del cuerpo como medio de expresión o comunicación y su integración en el conjunto semiótico de la cultura. Más aún, la interacción de ciencias humanas o sociales y ciencias biológicas ha obligado a repensar los aspectos somáticos de la cultura, así como los condicionamientos o repercusiones sociales del modo de comprender el cuerpo humano; por eso la filosofía antropológica se plantea simultáneamente la cuestión del cuerpo y la persona. La terminología neoto-

mista de “espíritu encarnado” –en la versión de K. Rahner, “espíritu en el mundo”–, conecta las perspectivas contemporáneas con la tradición del “cuerpo animado”. Pero me parece más adecuada la fórmula de un “cuerpo personal” que la de una “persona encarnada”. Esta opción por un estilo de pensar “desde abajo”, ha motivado el lema “yo soy yo desde mi cuerpo”.

### Pluralidad de perspectivas

En las mitologías primitivas descubrimos puntos de vista anteriores a las etapas científicas y críticas de la humanidad. Antes de que la humanidad analizara con métodos científicos el cuerpo humano, plasmó en relatos de gran fuerza simbólica las intuiciones con que captaba su enigma. Landmann aducía un mito de los incas:

“Los dioses intentaron tres veces crear a los humanos. La primera vez los hicieron de barro; sin embargo, los seres humanos de barro era tan tontos y torpes que los dioses, indignados, los destruyeron enseguida y fabricaron otros seres, esta vez de madera. También este intento fracasó, pues los humanos de madera eran tan toscos y tan frágiles que hubo que destruirlos. Pero algunos de estos hombres de madera se libraron de la destrucción huyendo a los bosques; allí constituyeron el pueblo de los monos. La tercera vez los dioses fabricaron a los humanos con una masa. Los seres así producidos eran listos, pero taimados. Mas como los dioses estaban ya cansados de repetir las pruebas, resolvieron permitirles vivir a pesar de su imperfección; solamente les oscurecieron el cerebro, a fin de que, a pesar de su talento, se inclinasen al error y no pudiesen averiguar los últimos secretos de este mundo”.

Hoy parece ingenuo este relato. Leído con la actitud que Ricoeur ha llamado “segunda ingenuidad”, en vez de entender literalmente el mito como explicación del mundo, descubrimos su capacidad de simbolizar, vehículo de preguntas fundamentales sobre el ser humano, la vida, el universo y el sentido último de todo. Tras la desmitificación científica, se realiza una segunda desmitificación o “crítica de la crítica”, que capacita para redescubrir la fuerza de los símbolos en

el interior de los mitos. Cuando se pone en práctica esa metodología, los símbolos “dan que pensar”.

Conectando el relato citado de los incas con el tema del presente capítulo y el siguiente, se nos plantean tres cuestiones básicas de antropología filosófica:

- a) la aparición evolutiva de la especie humana (filogénesis),
- b) la individualización del embrión (embriogénesis),
- c) la emergencia de la mente humana a partir del cerebro (noogénesis).

El parecido de los monos con los seres humanos dió que pensar a aquellos primitivos. Hoy, con mayor complejidad, la evolución nos da que pensar. Aquellos primitivos se interrogaban sobre los orígenes humanos: “¿cómo habrán manejado los dioses la materia para modelar a los humanos?”. Hoy, con mayores conocimientos biogénéticos, la embriología nos da que pensar.

La experiencia de la vida humana, con su debilidad y fragilidad, había enseñado a aquellos primitivos que los seres humanos son listos, pero taimados. Hoy, con una sutileza científica mayor, las neurociencias nos iluminan y nos desconciertan, dándonos que pensar sobre los orígenes cerebrales de las originalidades humanas como la conciencia o la libertad.

Hasta aquí una primera perspectiva sobre el cuerpo humano. Demos ahora un segundo paso. Del “cuerpo narrado” por los primitivos pasemos al “cuerpo observado” por las ciencias y modificado por las tecnologías; en este caso las perspectivas son la observación, el análisis y la manipulación. Si para el primitivo animismo, todo era hierofanía de una energía omnipresente, la observación, análisis y manipulación de la naturaleza por los humanos opera una desacralización. El cuerpo humano se convierte en objeto de observación científica y control técnico. Ya a nivel del sentido común, el cuerpo era objeto de observación; para una observación más exacta, a nivel teórico, se aplican recursos técnicos y métodos científicos. En la vida diaria utilizamos el sentido común para observar el cuerpo humano: el niño no confunde el caballo de verdad con el de juguete y pide que le regalen “un caballo de carne”. El niño pequeño que quiere “un caballo de carne” y no de juguete, sin hacer teorías científicas, está distinguiendo en la práctica de su vida cotidiana un objeto artificial

de un organismo vivo. Cuando, unos años después, ese niño estudie física y química, descubrirá que tanto el caballo de cartón como el de verdad coinciden en unos elementos últimos: conjunto de moléculas, analizable y matematizable.

Tras una primera crítica de los mitos por parte del sentido común en la vida cotidiana, ha sucedido la desmitificación de la cotidianidad por obra de la ciencia. Crece así el grado de diferenciación de la conciencia humana, que incorpora el sentido teórico, haciéndose así capaz de corregir y matizar las conclusiones del sentido común.

Una nueva perspectiva: el punto de vista de las corrientes fenomenológicas sobre “el cuerpo vivido”, “el cuerpo que somos” o “la vivencia de estar con el cuerpo en el mundo, en el tiempo y con las otras personas”. Si el sentido teórico científico completaba y corregía al sentido común, el sentido filosófico los matiza a ambos y cuestiona sus presupuestos. Descubrimos que también el sentido común y la ciencia requieren una desmitificación, mediante el contraste con la experiencia vivida. Con anterioridad al mundo que percibo o sobre el que elaboro teorías, fluye la corriente de la vida humana, que discurre en el tiempo, junto con otras personas, a través de la mediación del propio cuerpo.

Desde esta perspectiva fenomenológica, se acentúa la diferenciación de la conciencia, por comparación con la simplicidad del sentido primitivo ingenuo y del sentido cotidiano, pero también con relación al sentido científico y teórico. La gota de rocío era una bendición de los dioses para el primitivo o un recurso para humedecer sus labios el caminante a primeras horas de la mañana, pero para el científico será hidrógeno y oxígeno. Para el fenomenólogo, la descripción de la intencionalidad “sed-satisfacción” remite a presupuestos en el “mundo vivido”, en el “campo de la percepción” y en el “cuerpo que somos”, que están en la base de las percepciones míticas, cotidianas o científicas antes citadas.

Para conjugar, como han hecho Ortega, Laín, Merleau-Ponty o Ricoeur, lo científico y lo fenomenológico, acudimos a expresiones necesariamente paradójicas. Por ejemplo, la materialidad del cuerpo humano sería, en formulación de Laín, el “soporte enigmático de lo espacio-temporalmente observable”. Pero, al mismo tiempo, captamos nuestra corporalidad, desde el interior de la experiencia, como la

de un “cuerpo vivido”; podemos decir entonces, con Merleau-Ponty, que es imposible distinguir “dónde termina el propio cuerpo y dónde empieza el mundo circundante”.

Hasta aquí la tercera perspectiva. Pero aún hay que añadir un cuarto enfoque: lo podemos formular como “el cuerpo trascendido y transformado”. No nos basta con sentar en torno a la misma mesa al primitivo, a la persona “de la calle”, al científico y al filósofo fenomenólogo. Habrá que invitar también a poetas y místicos al simposio. Es muy valiosa para la captación de la corporalidad la aportación de las tradiciones poéticas y místicas, tanto orientales como occidentales. También se podría calificar esta cuarta perspectiva como la de lo “místico”, si es que lo poético o lo místico suscitan rechazos o malentendidos. Es una perspectiva post-crítica, que se sitúa en un nuevo nivel de relacionarse con la realidad, en el que lo estético, lo ético o lo religioso se concretan en un modo de hacer preguntas a la realidad más allá de sus utilidades inmediatas. Se pasa de la actividad a la receptividad, de controlar el sentido a recibirlo gratuitamente, y se descubre una nueva vía hacia la que Ricoeur ha llamado una “segunda ingenuidad”. Se trata de una nueva diferenciación de la conciencia, que en este caso retorna a la unidad y simplicidad, después de haber pasado por la diferenciación y la complejidad. Aquí se aúnan poesía, arte y mística para iluminar un nuevo horizonte sobre el cuerpo humano, que se abre a la trascendencia de lo espacio-temporal precisamente a través de la profundización en esa espacialidad y temporalidad, así como en sus raíces en el mundo. A primera vista, parecerá que esta perspectiva es una vuelta al animismo primitivo, aunque se lo haya superado en su literalidad. Es, desde luego, un retorno en cierto sentido, pero en profundidad. Desde esta perspectiva se comprenden expresiones como la de Dogen, monje budista y pensador clásico japonés del siglo XIII, que decía: “Se diluyen las aristas de cuerpo y mente y ambos se funden con el mundo en el paisaje”, “hay que respetar los derechos de la rosa y el ruiseñor”, “no sé cómo, pero ahí está la vida”, “la montaña entera vive”...

Desde una concepción integral de la vida humana, que aspire a integrar estos cuatro aspectos, no podrán satisfacernos los extremismos dualistas (materia y espíritu, cuerpo y alma, cerebro y mente...), ni tampoco los extremismos monistas (sólo materia, sólo cuerpo o

sólo cerebro; sólo espíritu, sólo alma o sólo mente). Habrá que buscar otras alternativas de interpretación que conjuguen los puntos de vista científicos y fenomenológicos, así como la integración de ambos con los puntos de vista narrativos, poéticos y místicos. Pero me temo que el pensamiento occidental está todavía bloqueado por siglos de dicotomías. Esta integración será, quizás, tarea del tercer milenio.

### **Lo físico, lo orgánico y lo personal**

La tradición filosófica occidental ha pensado sobre el cuerpo humano partiendo de lo que éste tiene en común con los seres materiales y lo que comparte con los demás vivientes, especialmente los animales superiores, para pasar de ahí a indagar los rasgos típicos humanos. La vida humana se desarrolla, mediante un intercambio material con el mundo circundante, del que forma parte el cuerpo como realidad que ocupa un lugar en el espacio y tiene una figura, volumen y dimensiones determinables geoméricamente. Pero el cuerpo humano es algo más que un mero cuerpo físico. Es un organismo vivo, con un metabolismo y unas reacciones neurológicas, de acuerdo con unas normas físicas, biológicas, psicológicas y sociológicas. Realiza su actividad para conservarse en su ser y organiza su entorno dándole un sentido cultural, más allá del que está prescrito en su naturalidad. Como insistieron Scheler y Zubiri, si el electrón tiene un entorno con el que intercambia actividad, el ser vivo tiene un medio ambiente con el que comunica mediante una "receptividad abierta". Es decir, en el viviente, se da un control relativo del medio y una cierta independencia con respecto al ambiente. Como organismo viviente, el cuerpo humano está en continuo intercambio con su alrededor para continuar siendo lo que es: actúa modificado por el medio y modificándolo, dependiendo del ambiente y, en parte, independizándose.

Esta intercomunicación es, por tanto, dinámica. Recibimos algo del mundo y le damos algo, en un movimiento de incesante reajuste y readaptación. El cuerpo humano, inserto en unas coordenadas espaciales y temporales, y sometido a leyes físicas como la gravedad, desarrolla su vida en interacción dinámica con un mundo del que no sólo forma parte físicamente, sino al que constituye y transforma culturalmente.

Esta intercomunicación dinámica del cuerpo humano con el mundo es, además, la propia de un organismo viviente animal, dotado de una unidad peculiar. Cortamos un esqueje de rosal y lo plantamos; pero no cortamos la pata del caballo para plantarla en el campo y que broten potros como hierbas. Aunque el caballo de mi rancho y el rosal de mi jardín sean los mismos de ayer, el caballo tiene más “mismidad” que el rosal. El animal tiene más un “centro” o lo que Zubiri llama una “mismidad”: se percata de su propia interacción con el mundo circundante. Por eso, ya al nivel de la animalidad se puede hablar de “consciencia”, en un sentido muy amplio, para referirse al modo de percatarse los animales superiores de su intercambio dinámico con el mundo (aunque no se trate todavía de la conciencia de sí como realidad ante la realidad, como veremos más adelante).

En la “marcha ascendente de la vida” desde los vegetales hasta los humanos aparecen ya, con la vitalización de la materia, los primeros brotes de lo que será, en los animales, la capacidad de percatarse del medio y, en los humanos, la conciencia. El electrón intercambia actividad con su *entorno*, el viviente reacciona ante un *medio* y el animal comienza a independizarse de él; pero la especie humana vive en un *mundo*: el cuerpo humano es un “cuerpo-en-el-mundo”.

La bipedestación abre un horizonte nuevo, el carácter no especializado de las manos facilita el manejo de instrumentos y el desarrollo cortical del cerebro humano abre el campo a la creatividad, colocando al cuerpo del *homo sapiens* en una relación radicalmente nueva con su mundo circundante. Es bien conocido el ejemplo del cangrejo, aducido por Katz y citado por Zubiri en su síntesis de filosofía de la naturaleza y de lo humano. Adiestrado el cangrejo para cazar una presa sobre las rocas, ha aprendido la lección. Pero si colocamos la presa pendiente de un hilo y la agitamos ante el crustáceo con un palo, no reacciona; no parece interesado, ni capaz de atraparla. Estaba adiestrado para percibir la configuración “roca-presas”, pero no es capaz de destacar una forma en el marco de un conjunto. Es precisamente esta capacidad de “formalizar” la que se desarrolla en los animales superiores y, en el caso de la especie humana, llega al grado que Zubiri llamó “hiperformalización”. Llegado a ese nivel, el viviente se convierte en “animal de realidades”. Además de ser un cuerpo *viviente*, es un cuerpo *vivido*, es decir, que se vive a sí mismo desde dentro como rea-

lidad, al mismo tiempo que percibe el mundo como realidad y reacciona ante él de un modo no meramente físico-químico, sino imaginativo-emotivo, realista y responsable. Este cuerpo humano, del que con razón decía Nietzsche “cuerpo soy yo” (*Leib bin Ich*), es un cuerpo que se pone de pie, toma la palabra, dice “yo pienso” y dice “así es”: es un cuerpo que se va haciendo paulatinamente sujeto personal. Pero no adelantemos los pasos de la reflexión. Nos detendremos en dos momentos de la versión científico-filosófica de los orígenes humanos: la filogénesis y la embriogénesis.

### Filogénesis y humanización

La evolución biológica señala, como momento decisivo, la separación de los antropoides y los homínidos. Provenimos, por evolución, de una estirpe de primates superiores y compartimos con los simios actuales unos antecesores comunes. Los taxonomistas clasifican la especie humana, dentro del reino animal, en el tipo de los cordados, clase de los mamíferos, orden de los primates, suborden de los antropoides, superfamilia de los hominoides, familia de los homínidos, género *homo*, especie *homo sapiens*.

Más incierta es la cronología de esa evolución; hay unos datos fundamentales, que cada nuevo descubrimiento de fósiles obliga a precisar. La colaboración de Paleontología y Genética señala fechas de hasta hace 6 a 8 millones de años para la separación de los simios actuales y los homínidos; podríamos estar a unos cuatro millones de años de distancia con relación a los australopitecos; más de tres millones nos separarían del *homo habilis*; aproximadamente un millón y medio del *homo erectus*; quizás menos de medio millón del *homo sapiens* primitivo; y unos treinta mil años del *homo sapiens* actual. Son datos que habrá que seguir corrigiendo. Nos preceden, en resumen, más de 3 millones de evolución homínida, al menos 60 millones de evolución primate, 500 millones de evolución vertebrada y 3.000 millones de edad de la Tierra.

Es aún más difícil explicar cómo ha ocurrido esta evolución y por qué pasos. Sin señalar con exactitud fechas, se suelen resaltar las características principales: bipedestación, instrumentalidad, lenguaje articulado y creatividad, dependientes de la cerebralización que las

facilita y posibilita. Lo difícil es fijar hitos decisivos dentro de este proceso o afirmar con exactitud qué homínidos son identificables como “animal de realidades”: una especie con capacidad para hacerse cargo inteligentemente de la realidad.

La paleontología descubre indicios acerca del comienzo de la técnica, la socialidad y el lenguaje. Estas características requieren unas condiciones anatómicas, fisiológicas y neurológicas: la bipedestación, la liberación de la mano, el aumento de capacidad craneana, la independencia con respecto a la programación instintiva, el aumento de la facilidad de aprendizaje, la deficiencia o falta de especialización –cuya cara positiva es la capacidad de adaptación climática, alimenticia o de conducta–, la gestación más larga y el desarrollo cerebral intrauterino, la prolongación del período de receptividad sexual, las relaciones familiares estables o la vida social de tribu, como la caza, adiestramientos, juegos, comunicación y hábitos de compartir.

Todo este conjunto nos facilita el acceso a los orígenes. Pero queda la pregunta por las originalidades humanas: conciencia, lenguaje, técnica, amor, arte o religiosidad. Se podría reservar el término de *hominización* para la formación del cuerpo humano, con rasgos como la bipedestación, el pulgar oponible, la modificación de la laringe o la mayor complejidad cerebral. El término de *humanización* se referiría al paso de lo animal a lo humano. Pero a veces se prefiere referir ambas nociones a toda la trayectoria hominizadora, como dos caras de un proceso único biológico y cultural. En todo caso, no se designa con estos términos un cambio instantáneo, sino procesos de larguísima duración. También desde el punto de vista socio-cultural, las manifestaciones del desarrollo humano son progresivas. Tarda mucho en perfeccionarse la capacidad de usar instrumentos y desarrollar vida familiar o tribal. El estilo de la alimentación se va modificando a partir del uso del fuego. Algunos rasgos, como el compartir, los podríamos hallar ya germinalmente a nivel del *homo erectus*.

Hasta aquí un mero repaso de la aportación científica sobre el “cómo” de la evolución. Pero la filosofía antropológica se pregunta: ¿por qué ocurrió tal como ocurrió, qué clase de saltos decisivos se produjeron o qué tipo de causalidad se puso en juego? Así, por ejemplo, Zubiri resume la antropogénesis diciendo que, con la escisión entre los póngidos y los homínidos y la constitución dentro de éstos

del *phylum* humano, se da una evolución que afecta al psiquismo sensitivo del animal. Hay evolución, dice, por lo que afecta al psiquismo sensitivo del animal, cuando una especie ya no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad; aparece entonces la función inteligente: el animal de realidades. Para que tal innovación tenga lugar se requiere una actuación determinada por parte del Todo, una manera especial de “dar de sí”, una causalidad distinta de la puesta en juego en el paso de la vitalización de la materia. Se ha llegado, dice este pensador, al punto en que la realidad se abre a sí misma, a su carácter de realidad. Esa apertura acontece en forma personal, es la personalización de la vida (X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 206-207).

Laín ha prolongado esta reflexión en sus obras sobre el cuerpo humano. En la historia del pensamiento occidental, distingue tres posturas ante la pregunta por la mutación que dio lugar a los humanos: a) quienes niegan la originalidad humana y reducen la explicación de sus características a los precedentes animales; b) quienes justifican la originalidad humana con una intervención creadora para infundir un espíritu inmaterial; c) quienes, aunando emergentismo y creacionismo, evitan los dualismos y ven compatible la actuación de una causalidad trascendente con el dinamismo emergente que hace brotar desde dentro de la evolución aquello que la desborda.

Dentro de esta tercera posición caben diversos modelos de comprensión para articular la relación entre evolución y acción creadora. Un primer modelo sería el que hace intervenir a la causalidad trascendente cada vez que se da un paso decisivo en la evolución. Un segundo modelo coloca la intervención de la causalidad trascendente en el primer momento, como quien deposita unos gérmenes para que se desarrollen después. Finalmente, un tercer modelo acentúa que todo ocurre en el seno del Todo y que, por tanto, es compatible el emergentismo con el creacionismo. Para quien, desde una postura creyente, exprese de este modo su pensamiento, sería posible afirmar que todo emerge evolutivamente y, a la vez, que todo proviene últimamente de la acción creadora. Dicho en terminología filosófica: es compatible la causalidad trascendente con la emergencia inmanente. En este modelo se conjugan la noción científica de evolución, la noción filosófica de causalidad y la noción teológica de creación.

Serían tres expresiones diversas de una misma realidad: la aparición de la originalidad humana a partir de sus orígenes pre-humanos.

### **Embriogénesis e individualización**

La embriogénesis nos invita a una reflexión semejante a la provocada por la filogénesis. Los orígenes del cuerpo humano son tan enigmáticos en el individuo (embriogénesis) como en la especie (filogénesis). Tanto los umbrales de la transición desde el último homínido al primer *homo sapiens* como los del paso desde el embrión al feto son tan imperceptibles, en sus características procesuales, como el momento auroral que separa las tinieblas nocturnas de la primera luz del alba. Una cosa es el cigoto, como nueva vida humana, no reducible a las células germinales que lo originaron, y otra la constitución de un organismo individual de la especie humana en el sentido estricto de la palabra. Sigue sin cerrarse el debate sobre los pasos decisivos en el proceso de constitución de este último a partir de la fecundación del óvulo y durante el proceso que se acelera especialmente entre la tercera y la octava semana después de la singamia. A partir de la fecundación sigue una etapa de diferenciación, cuyo umbral se sitúa en torno al final de la segunda semana. Luego sigue una etapa de desarrollo de lo que ya se ha diferenciado. Desde el umbral en torno al final del segundo mes y comienzo del tercero estamos ya ante una etapa de crecimiento de lo ya constituido.

Una vez realizado el encuentro de un óvulo con un espermatozoo que lo penetra, comienza el proceso de la concepción. Es un proceso que requiere tiempo; no es algo que ocurra en un momento o instante. Con el cigoto de una célula, resultado de la unión de los gametos masculino y femenino, se inaugura un proceso continuo que va orientado hacia la configuración de lo que, en su día, llegará a convertirse en un organismo individual multicelular. Es, por tanto, científicamente inadecuado hablar del “momento de la concepción”, ya que no se trata de un momento, ni de algo que ocurra instantáneamente, sino de un proceso que tarda aproximadamente un día; se ha sugerido como más exacto reservar el término de fecundación o fertilización para el comienzo del proceso y abarcar con la terminología de concepción el período que va hasta su compleción, cuando el óvulo fecundado anida en la pared uterina.

Es cierto que ya en el cigoto de una célula hay una información genética decisiva y única, pero ésta por sí sola no basta para la suficiencia constitucional de un nuevo individuo humano. Prosigue la división celular y el producto de la fertilización pasa a recibir el nombre de *mórula* a partir del día tercero, ya con dieciséis células. Posteriormente, la *mórula* se diferencia en: a) *trofoblasto*, y b) *masa interior de células*, de donde se origina tanto tejido embrionario como extraembrionario. Pero antes de esa etapa todas las células podían dar lugar a uno u otro, eran totipotentes e indiferenciadas. En estos primeros pasos está aún difuminada la individualidad en el sentido estricto. Hasta dos semanas después de la fertilización un único embrión puede dividirse y dar lugar a gemelos. Es importante no confundir la identidad genética con la individual. Los gemelos monocigóticos son idénticos, pero individualmente distintos. Por otra parte, la membrana extraembrionaria tiene la misma constitución genética que el feto, pero no por eso constituye una entidad individual por sí misma.

Aproximadamente hacia el día cuarto se inicia el “aterrizaje” del óvulo fecundado, ahora llamado blastocisto, en la pista de la cavidad uterina. Se completa alrededor del décimo día. Desde el día octavo el blastocisto recibe el nombre de embrión. Este período embrionario dura aproximadamente hasta el día sesenta, en la octava semana o el final del segundo mes desde el inicio del proceso. Ésta es la zona más allá de la cual nadie podrá ya dudar de que ha ocurrido la individualización del embrión; pero no es posible trazar dentro de ella unos límites puntuales o instantáneos, con los que se fijase nítidamente la frontera entre un antes y un después de la constitución de la individualidad. A veces se ha usado la comparación con un túnel y, en vez de fijar un punto irreversible, se ha sugerido un par de hitos que abarcarían una especie de “zona prudencial de seguridad”: “no antes de A, no después de B”, es decir, no antes de la anidación ni después de la octava semana. Pero esta comparación, aunque tiene la ventaja de acentuar la procesualidad, no está exenta del peligro de manipulación ideológica por parte de quienes quieran a toda costa delimitar puntualmente el comienzo de la individualidad.

Conviene notar que durante las dos primeras semanas se pierden espontáneamente muchos óvulos fecundados. Lacadena da las cifras siguientes: 50% de huevos fecundados son abortados espontánea-

mente antes de la anidación; 18% en la primera semana y 32% en la segunda. Esto constituiría el 80% de los abortos espontáneos. En cuanto a la posibilidad de gemelación se da antes de la anidación, así como la posibilidad de quimeras (fusión de dos cigotos o embriones distintos o fecundación simultánea de un óvulo por un espermatozoo y del corpúsculo polar del mismo ovocito por otro espermatozoo).

De los días 14 al 19 tiene lugar el proceso de la gastrulación: el disco embrionario bilaminar se hace trilaminar. Las células de estos tres estratos se dividen, diferencian, desarrollan y crecen hasta formar los tejidos y órganos del embrión y del feto. Antes de este proceso de gastrulación, el paquete de células que constituye lo que se llama el epiblasto es la única parte no destinada a formar tejidos extraembrionarios. Entre los días 14 y 15 convergen las células epiblasticas en la parte posterior del disco embrionario, formándose la línea primitiva, factor clave y organizador del proceso de diferenciación durante la gastrulación. Se va alargando y espesando, a medida que las células se acumulan, para formar la placa neural, la cresta y el tubo neural. De este modo, hacia el final de la tercera semana, tenemos constituido lo primordial (placa, cresta y tubo) de lo que será el sistema nervioso. Hacia el final de la séptima semana se empieza a distinguir una figura humana, ya vislumbrada poco antes, aunque con mucho en común en su apariencia con otras especies. De la cuarta a la octava semana prosigue la formación de los órganos y, a partir de la octava semana, detectamos actividad eléctrica cerebral.

Resumiendo, las dos primeras semanas son de sintetización o constitución de un individuo humano. Luego irá desarrollándose y, después, creciendo lo ya constituido. Laín ha formulado los cuestionamientos filosóficos a que dan lugar estos planteamientos embriológicos sobre el desarrollo del embrión y ha puesto en duda la determinación de la especificidad y la individualidad en las primerísimas fases. D. Gracia ha reflexionado, desde la filosofía de Zubiri, sobre estos datos, y afirma: "La sustantividad humana no se logra en el mismo momento de la fecundación; necesita tiempo y espacio; hay un período constituyente, sólo al final del cuál cabe hablar de suficiencia constitucional. La suficiencia se alcanza, no se posee desde el principio. La tesis preformacionista no es compatible con los datos que hoy tenemos. Hay epigénesis, y el logro de la sustantivi-

dad es siempre un proceso epigenético; el psiquismo humano no puede aparecer más que tardíamente, cuando el proceso de formalización nerviosa es muy elevado, y en consecuencia cuando la complejidad estructural y la suficiencia constitucional están muy avanzadas. Esta génesis es un proceso complejo, sólo al final del cuál cabe hablar de sustantividad o realidad humana, y por tanto de personalidad” (D. Gracia).

Como en el caso de la aparición del *homo sapiens*, lo repasado hasta aquí no son más que unos datos sobre el “cómo” de la constitución del organismo humano. Ha de plantear la filosofía antropológica la pregunta sobre el “por qué”. Ésta no se resolverá ignorando la biología, pero tampoco se podrá contestar solamente con ella. También aquí encontramos, como en el caso de la evolución homínida, un abanico amplio de posturas, según que se rechace, se admita o se matice peculiarmente la relación entre emergentismo y creacionismo.

En un extremo se sitúan quienes afirman que la nueva criatura proviene exclusivamente de un acto creador. En el otro extremo, quienes reducen su aparición a los determinismos biológicos. Dentro de las posturas intermedias, también aquí podemos identificar tres modelos distintos. Un primer modelo entiende el papel de los progenitores como decisivo para la producción de un cuerpo y el de la actividad creadora como infusión de un alma. Es un modelo peligrosamente cercano a los dualismos. Un segundo modelo distancia demasiado ambas actividades, ya que sitúa la acción creadora en el comienzo de todo, para crear “creadores-creados”. Finalmente, un tercer modelo, semejante al propuesto para la evolución, acentúa la compatibilidad de monismo y creacionismo, de inmanencia y trascendencia. Según este tercer modelo, todo viene de los progenitores a la vez que todo incluye una referencia a la acción creadora.

### **Emergencia de lo personal**

Desde el comienzo del capítulo he insistido en la visión de conjunto del cuerpo humano, conjugando las perspectivas biológicas y las fenomenológicas en el enfoque del “cuerpo personal”: un cuerpo que se va haciendo sujeto personal en un proceso de crecimiento. Había mucha profundidad, por debajo de la broma, en el dicho para-

dójico de Unamuno acerca “hacerse un alma”. Se va haciendo a lo largo de la vida, decía, pero hay quienes llegan al final sin que les haya dado tiempo de confeccionársela.

La perspectiva fenomenológica rehusa colocar el lenguaje o las que llamamos actividades mentales o espirituales en un nivel desconectado de la corporalidad. La memoria no se reduce a neuronas, aunque no funcione sin ellas. La sexualidad no se reduce a hormonas, aunque no funcione sin ellas. Las perspectivas dualistas fragmentan al ser humano en compartimentos estancos, como los distintos pisos de una fiambrera. Pero para comprender al ser humano en y desde su corporalidad hay que pensarlo con otros esquemas. Por ejemplo, podemos imaginar un modelo de circularidad de doble dirección. Dibujemos una circunferencia que envuelva los tres ángulos de un triángulo. Coloquemos el habla, el movimiento y la respiración en esos tres ángulos. Tracemos dos flechas en direcciones opuestas para marcar los recorridos respectivos. El habla nos remite al movimiento y éste a la respiración, en una de las direcciones; en la dirección opuesta, la respiración remite al movimiento y éste al habla. Además, los tres están relacionados en forma triangular. De ese modo, si se prescinde de uno de ellos, no se mantienen los otros dos.

Con esta comparación intento expresar la totalidad del cuerpo humano que despliega su vida en el mundo y en el tiempo, haciéndose sujeto personal en medio de un intercambio intersubjetivo con otros cuerpos personales. Como repetía Merleau-Ponty, hay unos aspectos espirituales del cuerpo y unos rasgos corporales del espíritu. No reside lo espiritual solamente en el lenguaje o lo corporal en el movimiento. Todo, en el ser humano, es cuerpo y, a la vez, todo es cuerpo personal. Todo el ser humano entero es, a la vez, entender, querer y sentir; es “inteligencia sentiente”, según la fórmula acuñada por Zubiri. Los diversos aspectos de la persona no están yuxtapuestos, sino interrelacionados. Este enfoque se distancia de la llamada “psicología de facultades”, que estratificaba el entender, querer y sentir, en vez de resaltar la conexión íntima de lo cognitivo, lo tendencial y lo imaginativo-emotivo.

Para ver el arraigo en experiencias cotidianas de esta fenomenología, nos ayudará fijarnos en la criatura recién nacida, en quien se dan ya desde esos primeros momentos tres rasgos elementales: respira, se

agita y llora. A medida que vaya creciendo, cada rasgo se desarrollará y complicará. Lo que en la criatura recién nacida eran unos movimientos y un llanto, se transformará en andar y hablar, con lo que se ampliará notablemente el horizonte de su mundo. La dimensión de receptividad, incoada en la respiración, madurará en la relación consigo mismo, con las otras personas o con lo trascendente. El desarrollo de la receptividad podrá llevar a actitudes contemplativas; el de la actividad se desplegará en operaciones modificadoras del mundo circundante. En el genio artístico se conjugan ambos aspectos: para cantar danzando hay que respirar muy bien.

El intercambio con el mundo circundante no discurre solamente por los cauces de lo cognitivo, sino por la interconexión de éstos con lo tendencial y lo emotivo-sentimental, así como por la inserción de todos estos aspectos en la trayectoria temporal y biográfica del sujeto personal. Hay que evitar dos unilateralidades: el exceso racionalista y el irracionalista. No son unos estratos de nuestro organismo los que reaccionan ante unos determinados aspectos del mundo; todo el sujeto entero, como cuerpo personal, está implicado como totalidad en el mundo de forma cognitiva, tendencial y sentimental.

Aquí remito de nuevo a lo dicho más arriba sobre el “paradigma biocultural”. En la tradición occidental han prevalecido demasiado los esquemas jerárquicos a la hora de hacer filosofía antropológica. Necesitamos recuperar modelos de carácter circular, como el sugerido antes. En la tradición aristotélico-tomista se acentuaba el “ascenso” o “escalada”: desde los sentidos, pasando por las imágenes y emociones, hasta desembocar en la racionalidad. De este modo, uno de los niveles del cerebro humano (el “módulo interpretador” de Gazzaniga, el “dictador del cerebro izquierdo” de que habla Colavito en *La dictadura de Edipo*) se imponía dictatorialmente sobre los demás. Cuando se trata la psicología con esta imagen de la escalera, se quedan el movimiento y los sentimientos en los peldaños inferiores; se sigue subiendo por los peldaños del recordar y el imaginar, hasta llegar a lo alto de la racionalidad. La razón, imponiéndose sobre lo caótico, se coloca en el plano superior. Lo racional controla a lo emotivo y lo masculino a lo femenino, con las consiguientes discriminaciones.

Algunas lecturas sesgadas del mito platónico de la caverna y algunas versiones estereotipadas de los grados de abstracción en la esco-

lástica decadente, así como algunas variaciones sobre el tema aristotélico de las almas vegetativa, sensitiva y racional, coinciden en el denominador común del esquema ascendente, que coloca la capacidad de razonar en lo más alto: en una palabra, jerarquía, logocentrismo, androcentrismo y “dictadura del hemisfero izquierdo cerebral”.

Pero si utilizamos la imagen oriental de la rueda, con sus radios apuntando a un mismo centro, resulta una perspectiva diferente. Por contraste con las estratificaciones de facultades anímicas, este enfoque no da preferencia a una de ellas, sino permite colocar en los distintos radios de la rueda los respectivos hábitos mentales: recordar, imaginar, narrar, pensar, metaforizar, dialogar, etc. Eso era justamente lo que ejemplificaba la variedad de divinidades en las mitologías, simbolizadoras de la pluralidad de la acción humana en el mundo. La base neurobiológica de esa pluralidad sería la diversidad de niveles del cerebro humano.

### **Lastres históricos**

En la historia filosófica ha pesado mucho la tendencia a separar el espíritu del cuerpo. En la del pensamiento teológico se ha acentuado la espiritualidad, minusvalorando lo corporal. El dualismo órfico y pitagórico, que penetró con Platón en la tradición del pensamiento occidental, fue heredado por los dualismos gnósticos, que consideraban el cuerpo como una tumba, prisión o envoltura del alma, y a ésta como una exiliada, caída desde las alturas y atada a la pesadez del cuerpo, de la que habría que deshacerse para renacer. Algunos intentos clásicos de demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma humana se remontan a esta herencia. Este espiritualismo alcanzó un clímax en la mística plotiniana. Aristóteles había acentuado la unidad de cuerpo y alma (hilemorfismo), aunque sin acabar de dar una explicación satisfactoria de la relación de la forma con lo informado. En Aristóteles todavía queda mucho de la instrumentalidad del cuerpo, como se ve, por ejemplo, en la comparación con un instrumento como el hacha en el tratado *Sobre el alma*. Pero Aristóteles reconoce que el cuerpo difiere de otros instrumentos: el principio del movimiento lo tiene en sí mismo. Se está dando así el giro hacia una nueva manera de concebir la unidad en dualidad de cuerpo y alma.

En la tradición bíblica el ser humano es todo él carne (*basar*) y vida (*nephes*) a la vez. Pablo, al hablar de la resurrección, no habló de un alma inmortal, sino de un cuerpo transformado (1 Co 15,3; Phil 3,21). Tomás de Aquino intentó una síntesis, pero con el cartesianismo vino de nuevo el dualismo, al que se ha venido oponiendo, en el otro extremo, el monismo materialista. Los espiritualismos han tendido a ver el cuerpo humano como mera apariencia del alma. Los monismos materialistas han tendido a considerar todo lo mental como función corpórea, explicada físico-químicamente.

Tras el dualismo cartesiano, el instrumento se convierte en máquina. Un cadáver sería comparable a un reloj roto. Se plantea el problema de cómo se relacionan entre sí cuerpo y alma. Luego vendrán las polémicas oposiciones de espiritualismos y materialismos, así como sus alternativas; por ejemplo, cuerpo y alma como expresión de una realidad o cuerpo como expresión del alma. Se abre un hiato entre el mundo del pensar y el de la corporeidad. Escribe Descartes en sus *Meditaciones*: “Tengo un cuerpo al que estoy unido estrechamente”.

Con la corriente fenomenológica, iniciada por Husserl, comenzó a considerarse el cuerpo como expresión. La Filosofía contemporánea, al reformular la relación entre el sujeto y su cuerpo, tiende cada vez más a superar los puntos de vista dualistas. Merleau Ponty, al hablar de un aspecto corporal del espíritu y de la cara espiritual del cuerpo, prolongaba la fenomenología husserliana, ahondando en un tema sobre el que también insistió Marcel: el enigma de un cuerpo al que ni se le acaba de conocer desde fuera, ni llega a ser transparente desde dentro. Ortega habló de “intracuerpo”. Laín ha puesto de relieve la necesidad de conjugar la fisiología y la fenomenología del cuerpo. La primera me habla de unos elementos químicos, unas células, unos tejidos, unos órganos diseccionables anatómicamente y analizables bioquímicamente. La segunda me habla de un conjunto organizado como totalidad vital, no cerrado en sí mismo, desbordado por actividades transensoriales que prolongan las posibilidades orgánicas del cuerpo.

### **La aportación poético-mística**

Las tres perspectivas anteriores se amplían con los puntos de vista poéticos y místicos o con la aportación de las tradiciones orientales de armonía psicosomática. En estos enfoques ha sido más fre-

cuenta partir de experiencias originarias de unidad, en vez de elaborar teorías sobre la relación del cuerpo con el espíritu. Esta tradición se refleja en las artes marciales orientales, donde prevalece lo contemplativo sobre lo competitivo. No se tira con el arco para atinar en la diana; pero, como resultado y consecuencia no pretendida, se acierta justamente cuando se ha dejado de pensar en ello o de desarrollarlo, cuando se ha liberado uno del deseo egocéntrico de ganar. El filósofo japonés Y. Yuasa opina que, tanto las artes marciales como la medicina oriental o las tradiciones contemplativas, pueden conectar con las mejores intuiciones sobre el cuerpo humano de un Bergson o un Merleau-Ponty. K. Nishida, el clásico filósofo japonés de la religión, decía que la verdad se capta haciéndose corporalmente uno con ella, de la manera que el pintor se identifica con el paisaje o el compositor con la melodía. Hay que pensar, decía, “haciéndose lo pensado”. Y eso se hace con todo el cuerpo, no sólo con la mente.

Esta perspectiva completa lo visto antes en los mitos, la ciencia o la fenomenología. Para hablar de cuerpo y espíritu desde esta perspectiva hay que comenzar por tachar la conjunción “y”, sustituyéndola por un guión: “cuerpo-espíritu”. Con caracteres chino-japoneses sería más fácil expresar la unidad: nos bastaría un compuesto de dos pictogramas, “*shin-shin*” con el significado de psicosomático.

La tradición del pensamiento occidental ha acentuado demasiado esa “y” que junta cuerpo y espíritu; desde interpretaciones dualistas, se ha preguntado a menudo por el modo de realizarse la unidad de ambos. En las tradiciones de pensamiento y espiritualidad orientales se ha partido más a menudo de experiencias de unidad o del esfuerzo por retornar a la unidad originaria. En vez de elaborar teorías sobre la relación del cuerpo con el espíritu, se han desarrollado proyectos educativos, ascéticos o incluso lúdicos, para cultivar armónicamente el conjunto psicosomático y ayudar a la persona a retornar a sus raíces de unidad con todo, más allá de los dualismos de la vida diaria.

### **Yo soy yo desde mi cuerpo**

Resumiendo, somos un cuerpo que se pone de pie y mira alrededor, al frente, a lo lejos y al horizonte. Dice entonces “yo”, de cara a lo otro, en medio del mundo y a lo largo del tiempo.

Veamos un ejemplo. Tres jóvenes estás parados ante el escaparate de la marisquería. Dice el primero: “¡Qué buen aspecto tienen esas cigalas!”. Dice el segundo: “Sí, parecen deliciosas, pero yo, que soy de puerto de mar, las conozco mejores. Cuando regrese a mi pueblo en vacaciones las probaré allí”. Dice el tercero: “Yo esta vez paso sin ellas, que el bolsillo anda mal esta semana”.

Analicemos la conversación. Las cigalas aparecen en primer plano en el campo de la percepción: un estímulo para la vista y el paladar. El que expresó su deseo de comerlas tiene apetito y desea comer lo apetitoso. Al segundo le habían parecido deliciosas, pero añadió que las de su tierra son mejores. Intervino aquí la memoria, evocó su pasado y el ambiente en que se crió. Si esta escena hubiera tenido lugar en Tokyo y, en vez de cigalas a la plancha, se tratase de *sashimi* (pescado crudo, al natural), la palabra *sashimi* se habría proyectado sobre un fondo cultural muy significativo para el japonés e incomprendible para el extranjero. Le apetece degustar *sashimi* al japonés que lo ha probado desde pequeño, como ocurre con el vino y jamón en otras culturas.

El segundo interlocutor había dicho: “yo, que soy de puerto de mar...”. Al decir “yo”, usó el pronombre personal de primera persona, pero unido a la circunstancia de ese yo: el puerto de mar en que se crió. ¿Quién es ése que dice “yo”? Yo, que ahora estoy percibiendo esos mariscos; yo, que siento deseo de comerlos; yo, que añoro los que comía en mi pueblo; yo, que decido no entrar porque no tengo dinero... ¿Acaso es fácil separar en este ejemplo la mente y el cuerpo, lo natural y lo cultural, lo individual y lo social?...

Bajo las frases anteriores se escondían diversos aspectos del yo: a) el “yo” que recibe la influencia del mundo exterior a través de los sentidos, el sujeto de la percepción; b) el “yo” que recibe el influjo de los impulsos desde su interior, el sujeto del deseo de comer; c) el “yo” que recibe el influjo cultural de la circunstancia en la que se crió; este influjo condiciona el modo de percibir (“a”) y el modo de reaccionar (“b”) ante lo percibido; d) el “yo” capaz de ensanchar espacial y temporalmente su mundo, apartándose del estímulo inmediato, mediante la memoria y la imaginación; e) el “yo”, que tiene tanto apetito que sería capaz de comer y marcharse sin pagar; pero contiene ese deseo y no hace lo que cree que no se debe hacer. Un perro hambriento,

ante un plato de comida, no podría salirse del presente inmediato con semejante ruptura del esquema espacio-temporal.

Pongamos otro ejemplo, que complete el anterior, insistiendo en la perspectiva del cuerpo como expresión y el lenguaje como expresión privilegiada. Un pintor está contemplando un paisaje y pintándolo. Dos transeuntes lo están viendo pintar y hablan sobre cómo está pintando y sobre el resultado del cuadro. Un grupo, que pasa cerca, al oír lo que hablan, comenta que el acento con que pronuncian es de determinada región. A la acción artística de pintar un cuadro precede la vivencia de percibir con el cuerpo la belleza del paisaje, identificándose con él. Los ojos del pintor son la ventana de su mente. Pero no es sólo a través de los ojos como percibe el paisaje. Con su cuerpo recibe la impresión del mundo; luego, lo expresa con su cuerpo entero, no sólo con sus manos. Aunque los ojos jueguen un papel decisivo en la impresión y las manos en la expresión de la vivencia, el cuerpo entero entra en juego, tanto en el vivenciar como en el expresar lo vivenciado. El cuerpo entero va implicado en ese intercambio admirable de actividad y pasividad, de captar sentido y dar sentido, en que consiste el vivenciar y expresar el mundo. El cuerpo es precisamente la frontera inasible entre acción y pasión, vivencia y expresión, sujeto y mundo. Los que comentan el cuadro expresan, a nivel verbal un sentido, están hablando sobre la pintura. Aquí el sentido se encarna de modo transmisible por el lenguaje y no meramente compartiendo la vivencia del que pintó el cuadro. Un tercer grupo de personas hablan sobre lo que hablan y cómo hablan los anteriores. Aquí ya nos vamos alejando más de la corporalidad y van distanciándose más la vivencia y la expresión. A lo largo de ese proceso de distanciamiento, vemos la íntima vinculación del cuerpo con el lenguaje, así como el arma de dos filos que es el lenguaje. Es capacidad de distanciamiento liberadora y posibilidad de distanciamiento alienadora. Capacidad de ensanchar el horizonte y posibilidad de salirse de la experiencia e “irse por las nubes”, puente de comunicación y barrera de incomunicación.

Pero, además, en este sencillo ejemplo se esconde otro problema complicado: la mutua implicación de lo corporal y lo que llamamos mental. La relación entre sonido y sentido, en el seno de la acción de hablar, o la relación entre pensamiento y lenguaje, entre significante y significado, es una relación de mutua implicación, no una relación

de yuxtaposición, o de continente y contenido. Difícilmente podremos separar el pensar y el hablar. Ni el cuerpo es un conglomerado material, ni el espíritu se puede identificar con una conciencia como “cosa que piensa” (*res cogitans*), separada de la “cosa que tiene extensión” (*res extensa*). La corporalidad del espíritu y la espiritualidad del cuerpo resaltan especialmente al estudiar el fenómeno del hablar.

El ser humano, a través de su cuerpo, da sentido al mundo que le rodea y descubre sentidos en él. En esta actividad de dar y descubrir sentidos juega un papel decisivo el lenguaje. Mediante el uso del lenguaje cambia radicalmente el modo de relacionarse el sujeto con el mundo. La palabra es como el “entre”, por decirlo así, o la frontera entre el sujeto y el mundo, entre el sujeto y los otros, entre el sujeto y él mismo. Es el punto de encuentro entre el yo y lo otro o las otras personas, así como del yo consigo mismo. Y, dentro del lenguaje, en esos dos polos que son los pronombres personales y el verbo ser, se pone de manifiesto lo típico del modo humano de estar en el mundo: “un cuerpo que dice yo”, desde su propia realidad personal, ante la realidad personal de un tú igualmente corporal, en el marco de la Realidad o el Ser, con mayúscula. Ésa es, como fórmula A. Tornos, la “subjetividad relativamente absoluta del ser humano situado en un horizonte absoluto...”.

¿Estamos en el mundo como meros espectadores, sin ser sujetos de nuestros actos, sino simplemente observando cómo éstos “ocurren” o “tienen lugar” en nuestro cuerpo? ¿O estamos más bien como el actor que representa el papel asignado y aprendido? ¿O somos algo más: auténticamente autores de nuestra vida que, al menos a ratos, pueden tomar las riendas de ella? A. Tornos lo ha formulado como los tres niveles de inserción de la persona humana en el medio social.

Comenzamos funcionando en la primerísima infancia a partir de unos montajes de reflejos; éstos se complican enseguida con experiencias afectivas y nuevos esquemas de comportamiento; luego van madurando, hasta que se forma una personalidad capaz de tomar decisiones responsables y de situarse “desde sí ante y en la realidad”.

Un primer nivel de organización de la conducta humana es el intercambio físico del organismo con el medio. Hemos tenido unas primeras experiencias; algunas se han repetido porque las circunstancias favorecían su repetición. La infraestructura de este intercambio

primitivo con el mundo está formada por montajes del sistema nervioso, que constituyen los esquemas reflexológicos, y por montajes sensoriales, que nos transmiten lo más elemental de los estímulos exteriores. Tras un primer nivel de inserción en el medio, físico y reflexológico, intervienen los aspectos cognitivos; aquí juega un papel importante tanto la estimulación externa directa como la reactividad por parte del sujeto.

Podríamos resumir este primer nivel de inserción del ser humano en el medio social como intercambio físico del organismo humano con el medio ambiente: los estímulos afectan físicamente al organismo y éste responde, también físicamente, de forma cada vez más compleja y organizada. Ya en ese primer nivel, el ser humano recibe los estímulos de un modo característico: los percibe como realidad; además, los percibe muy selectivamente. El acento de dolor de una madre enferma, a la que han operado y está saliendo de la anestesia, tiene para su hijo una repercusión íntima mucho mayor que un grito más fuerte escuchado de repente por la radio.

Un segundo nivel se caracteriza por el predominio de las relaciones emocionales e imaginativas. Las modificaciones de nuestra afectividad producen hábitos de recuerdos y expectativas, teñidos de carga emocional y configurados socialmente. Este papel de la memoria, la imaginación y la afectividad, concretado en expresiones simbólicas, nos hace desbordar el momento presente sin cesar. Así la inserción de la persona en el mundo se hace cada vez más simbólica que física y cobra mayor importancia su propio papel.

Pero el ser humano no vive sólo de estímulos físicos. La especie humana se caracteriza por su extraordinaria selectividad. Entre cientos de rostros distingue a lo lejos el de la persona querida, incluso en fotografía. Si lo reconoce es porque se le ha grabado más, ya que ese rostro lleva consigo muchos recuerdos de experiencias pasadas y muchas expectativas de sueños para el futuro. Esto ocurre no sólo con el rostro querido que inspira confianza, sino con el ceño temido que amenaza. Ocurre también con los objetos materiales. El rojo del semáforo ofrece al conductor un impacto más fuerte que el de otro rojo más intenso en un anuncio luminoso.

Todo esto ha comenzado a configurarse en la infancia a partir de diversas experiencias que han servido para que se fuera perfilando en

nuestro interior, por así decirlo, como una topografía emotivo-imaginativa determinada. Dentro de ese conjunto, las cosas y personas adquieren una nueva capacidad de impactarnos a causa de recuerdos, expectativas, temores y conexiones emotivas, más o menos conscientes. Cobran así cosas y personas un valor distinto del que les confiere la mera capacidad física de estimularnos. La nueva capacidad de impactarnos psíquicamente es más importante que la que confieren las cualidades físicas a cada uno de los estímulos que desde el mundo ambiente nos asaltan a cada momento. Lo afectivo contribuye muchísimo a construir y estructurar el mundo en que nos movemos. Se trata de un mundo que no está dispuesto, sin más, de acuerdo con las distancias físicas del espacio y los intervalos matemáticos del tiempo que mide el cronómetro. Cercanía y lejanía significan psíquicamente algo nuevo. Tiempo aburrido y tiempo disfrutado no son equiparables. En este segundo nivel, las vivencias emocionales inducen hábitos imaginativos de rememoración y expectación por los que se configura específicamente la vivencia del medio ambiente. La inserción en el medio ambiente se hace, como dije, más simbólica que física.

Para introducirnos en la consideración del tercer nivel de inserción del ser humano en el mundo, nos sirve especialmente la experiencia de sentirnos responsables. En vez de limitarnos a ser movidos por estímulos desde fuera o por pulsiones desde dentro, sentimos la interna exigencia de responsabilidad y libertad. En ella se anuncia una nueva forma de estar en el mundo que no es meramente física ni meramente simbólica, sino realista y personal. Sentimos la exigencia de no ser meramente pasivos frente a los montajes del sistema reflexológico-sensorial o frente a las emociones. No nos resignamos a estar en el mundo como un mueble, ni siquiera como una marioneta. Sentimos la interna exigencia de estar en el mundo como autores de nuestra vida.

Estar así, en, desde y con nuestro cuerpo en el mundo, es algo muy distinto de estar como meros espectadores o incluso como actores, pero representando un papel inventado o trazado por otros, aun cuando se hiciera desde una experiencia muy honda de la práctica de representar ese papel.

Este tercer nivel es el que podemos llamar “inserción personal y realista en un medio social”. Frente a los reflejos condicionados e incondicionados, que tiran de nosotros hacia afuera, y frente a las

apetencias emotivo-imaginativas, que nos impelen desde dentro, parece que nos vivimos como resistiéndonos a ser meramente pasivos y a dejarnos arrastrar. Surge en nosotros el deseo de ser uno mismo, de tomar responsablemente las riendas de la propia vida y ser libre. Ahí se esboza una manera de inserción en el mundo que no es meramente física, ni tan sólo emotivo-imaginativo-simbólica, sino personal y realista. El insertarse así en el mundo, colocándose desde sí mismo ante la realidad, es lo que hace posible el modo de actuar que llamamos libertad: se abre el horizonte y el camino para ser uno mismo, para pasar de la opacidad a la transparencia.

Resumiendo, tengo un cuerpo, condicionado espacial y temporalmente, que interacciona –a nivel físico y biológico– con el medio. Soy también un cuerpo en el mundo, no sólo en el entorno del electrón o en el medio del animal. Estoy inserto en la circunstancia social, temporal, biográfica. Soy un cuerpo vivido, no sólo vivo; que vive y se vive, percibiendo en el horizonte del mundo: inserto en el mundo imaginativo-afectivamente, con una trayectoria biográfica, una espacio-temporalidad concreta –paisaje, historia, lenguaje–, inserto en el medio social, con imaginación, recuerdos, proyectos, afectividad... Soy un cuerpo-personal, el cuerpo de un animal simbólico.

Soy también un cuerpo que dice “yo” y “tú” ante y en la realidad. No sólo tengo cuerpo y soy cuerpo en unión con los otros –“somos cuerpo en el mundo”–, sino soy también un cuerpo que dice “yo”, en primera persona. Y dice también “tú”. Y dice: “yo no quiero morir”. Y, sobre todo, dice ante la persona querida: “yo no quiero que tú mueras”, “tú no debes morir”. Eso es por definición la persona querida: alguien que no se me debería morir ni yo a ella.

Soy un cuerpo que dice “yo” y se pregunta “¿quién soy yo y qué será de mí?, ¿quiénes somos y qué será de nosotros?”. Al hablar y preguntar de ese modo, este cuerpo que soy yo y que somos nosotros –sujeto personal y sujeto anónimo, con mucho de subconsciente o de menos consciente, mezcla de voluntario e involuntario– comienza a distanciarse de sí mismo, aunque sin acabar de lograrlo y sin acabar tampoco de coincidir consigo mismo: a ratos dice “soy yo”, a ratos pregunta quién soy y a ratos dice: “somos legión”.

Este cuerpo, que soy yo y que dice yo, es el resultado de una progresiva integración de herencia, circunstancia, azar, destino y libertad.

Soy, como diría Ricoeur, un azar convertido en destino mediante la libre y sucesiva reelección de unas opciones decisivas y mediante la asunción de esas previas opciones a través de crisis y conflictos. Por una parte soy arrastrado por mi cuerpo y, por otra, tiro de él: “este cuerpo me conduce y me traiciona, yo lo muevo”, dice Ricoeur en la conclusión de su estudio sobre la voluntad y la libertad (P. Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario*, Conclusión).

Convivo con otros, en conflicto con ellos, dentro de una historia en la que hay inexplicablemente un enigma de mal y una pregunta por el sentido y la esperanza. Soy un cuerpo que, al decir yo y tú, al situarse así ante y en la realidad, realista y personalmente, se va haciendo sujeto personal. Soy un cuerpo que, al decir yo y tú, percibe una exigencia de comportamiento realista y personal, animal de realidades y responsabilidades. El cuerpo en el mundo es también un cuerpo de cara a la muerte y un cuerpo que pregunta por el más allá, tanto propio como del ser querido. Así es como me convierto, al menos en forma de pregunta, en “cuerpo esperanzado”.



## DEL CEREBRO AL ESPÍRITU

A tono con lo dicho sobre el “paisaje cultural” y el “cuerpo personal”, el calificativo apropiado para el cerebro sería el de “espiritual”. Parecerá insensato a los científicos hablar de un cerebro espiritual y escandalizará a los filósofos hablar de un espíritu cerebral. En continuidad con los capítulos anteriores, emerge aquí lo espiritual desde lo corporal, desde la humanización del cerebro.

La persona, orteguianamente “yo y mi circunstancia”, se concretó como “yo soy yo desde mi cuerpo”. Aún hay que concretar más: “yo soy yo desde mi cerebro, que se va haciendo espíritu”. En vez de un “espíritu cerebral” (un cerebro al que se le añadiría un espíritu, encarnado en él), será más exacto decir un “cerebro espiritual”, un cerebro que se va haciendo espíritu, en la trayectoria de la evolución y en cada biografía.

### **Neurociencias y filosofía de la persona**

Los enigmas de materia-espíritu y cuerpo-alma se agudizan ante la tensión entre lo material y lo corporal, lo orgánico y lo psíquico en el cerebro-mente. Las neurociencias ven el sistema nervioso como clave de la unidad funcional del cuerpo humano. Fisiología y psicología de lo mental no son mundos inconexos, ni superpuestos. El malhumor provoca mala digestión y la afección estomacal trastorna el ánimo. En el organismo psicosomático, todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico.

Los debates sobre estos temas han de ser interdisciplinarios. Pero no es fácil superar las incompatibilidades entre quienes se disparan mutuamente los apelativos de “dualista, reduccionista o emergentista”. Como en la filogénesis y ontogénesis, también en la noogénesis se enfrentan científicos y filósofos en torno al debate encéfalo-mente. Vemos, en un extremo, la reducción de lo espiritual al cerebro. En el opuesto, las posturas dualistas –paralelismos o interaccionismos–, que separan cerebro y mente. En el centro, los emergentismos. Dentro de éstos, subrayemos la afirmación de lo mental brotando de lo corporal, pero sin reducirse a ello. Pero antes de entrar en el debate, reconocamos la diferencia entre dos modos de aproximación a esta problemática. Hay quienes empiezan preguntando cómo se relaciona en el ser humano la animalidad con la racionalidad, el cuerpo con el alma o el cerebro con la mente. Este esquema está viciado desde el comienzo por el dualismo del sentido común, ineludible en la vida cotidiana, y por el dualismo más elaborado de algunas tradiciones filosóficas. Como consecuencia, dos reacciones extremas: la que reduce lo humano a la sola animalidad –“sólo cuerpo” o “sólo cerebro”–, y el extremo opuesto: quienes añaden, con esquemas dualistas, una razón, alma o mente, como algo meramente espiritual, enviado desde fuera para mejorar lo material, corporal o cerebral.

Otro es el enfoque de quienes preguntan: ¿Cómo surge, a partir de esos orígenes corporales y cerebrales, la originalidad de la actividad mental? Partiendo de un cuerpo, sólo a medias conocido, al constatar sus *orígenes evolutivos* –materiales, corporales, cerebrales– y su *originalidad humana* –capacidad interrogativa, crítica, creativa–, nos preguntamos qué significa “cuerpo personal, cerebro espiritual”.

Las diferentes posturas científico-filosóficas, antes mencionadas, ven el sistema nervioso humano como clave de la unidad funcional del cuerpo, fisiológica y psico-orgánicamente, e indagan la base última de esa unidad. Pero será difícil hallar quienes defiendan literalmente la reducción de todo a materia-cuerpo-cerebro o quienes lo expliquen todo desde un espíritu-alma-mente. En el centro, en los emergentismos, detectamos modelos parecidos, unos inclinados hacia la izquierda monista y otros hacia la derecha dualista. Si colocamos en el lateral derecha el paralelismo psicofísico y en el lateral izquierda el modelo defensor de la identidad mente-materia, nos quedaría el cen-

tro reservado respectivamente para el interaccionismo (centro derecha) y el emergentismo estricto (centro izquierda). La postura adoptada aquí se situaría dentro de este último modelo, si se añade la citada precisión: lo mental brotando de lo cerebral, sin reducirse a ello.

El modelo del paralelismo psicofísico no reconoce la interacción entre lo mental y lo físico. Quienes defienden este modelo señalan la ventaja de que no necesitan explicar una interacción que no se da; pero queda sin responder la pregunta sobre cómo es posible ese paralelismo sin interacción ni coordinación.

El modelo de la identidad mente-materia insiste en que no se trata de dos realidades, sino de dos aspectos de una misma realidad. Llevada hasta el final esta postura, ya no tendría sentido hablar de reduccionismo. En efecto, a ese nivel el acento en lo material sería, utilizando una expresión de Unamuno, un “materialismo espiritual”, y el énfasis en lo espiritual podría llamarse un “espiritualismo material”. Este modelo evita el dualismo y elude explicar cómo sería posible una presunta interacción. También esquivo este modelo el peligro de limitarse a una de las dos caras de la realidad, a pesar de haber admitido su dualidad.

Para el modelo interaccionista, mente y cuerpo serían dos realidades que se influyen mutuamente (Eccles-Popper). Comparado con el modelo del paralelismo psicofísico, es menor el dualismo en este enfoque, que se esfuerza por evitar los reduccionismos, tanto materialistas como espiritualistas. Pero no se ve claro cómo se lleva a cabo o en qué consiste dicha interacción. Si hay que introducir un tercer elemento para explicarla, habrá que preguntar si es material o espiritual, y así indefinidamente. Frente a quienes se inclinan a considerar la mente como producto de la auto-organización de la materia, están en el otro extremo quienes hacen depender de un acto externo creador la aparición del yo consciente humano, llamado a sobrevivir tras la muerte. Ni unos ni otros consiguen evitar el dualismo, a pesar de intentarlo.

El modelo emergentista coincidiría con el anterior en un rasgo: evitar los dualismos. Verá lo mental, al menos parcialmente, en función de lo corpóreo y material. Pero a pesar de su pretensión de evitar los extremos, no se librará de malentendidos: las interpretaciones reduccionistas o dualistas.

Laín, después de reconocer la originalidad de las actividades mentales que solemos llamar psíquicas o anímicas, en vez de dar el paso siguiente al modo de Eccles, se pregunta más bien con Zubiri: “¿qué es lo que en verdad piensa, recuerda y quiere?”. Zubiri acentuó en su reflexión antropológica dos modos de funcionar el cerebro humano: a) específico o de localización (áreas corticales sensoriales y motoras, núcleos subcorticales); b) inespecífico o de totalidad (el encéfalo actuando como un todo). Las neuronas de axón corto, abundantes en el cerebro humano (Cajal), parecen ser decisivas para la totalización humana de la actividad cerebral, que capacita al organismo para la actividad psíquica superior; de este modo queda el ser humano en situación de tener que entender, interpretar y optar ante la realidad. Laín precisa: “El hombre no es un cerebro que gobierna la actividad del resto del cuerpo, como el capitán la del navío a sus órdenes; el hombre es un cuerpo viviente cuya vida en el mundo –vida personal, vida humana– requiere la existencia de un órgano perceptor del mundo y rector de la acción personal sobre él: el cerebro” (*Cuerpo y alma*, 219).

Si la relación cuerpo-persona se puede formular como la de “un cuerpo del que va emergiendo un sujeto”, neurofisiología y neuropsicología coincidirían en referirse a “un cerebro que se va haciendo mente”. Desde la antigua escolástica a la reciente filosofía francesa del espíritu, pasando por la filosofía inglesa de la mente, la unidad de lo orgánico y lo psíquico ha sido un tema continuo de debate. Hoy las neurociencias lo han agudizado, sin permitir a psicólogos y filósofos que monopolicen el estudio de lo cognitivo o lo personal. Los datos de las neurociencias han obligado a repensar la unidad del espíritu humano. Son bien conocidos los experimentos con pacientes epilépticos, tras la operación quirúrgica que escindió sus hemisferios cerebrales (P. Gazzaniga, *El cerebro social*). Investigaciones recientes sobre el córtex visual han hecho ver que algunos aspectos de la percepción, como el color, la forma o el movimiento, son discernidos por nuestro sistema nervioso a través de canales neurológicos diferentes. Estas comprobaciones han llevado a los neuropsicólogos, en diálogo con los neurofisiólogos, a considerar la unidad de la vida psíquica como unidad de coordinación.

Una persona afectada en su percepción del movimiento no podía servir el té; veía la taza y sostenía la tetera, pero era incapaz de ver

subir el nivel del líquido para llenar la taza. En otros tiempos una perturbación semejante habría sido interpretada como fallo en la capacidad de abstracción. La psicología gestaltista habría apelado a una totalización deficiente y la tradicional lo habría explicado como ruptura de la integración sensible-inteligible. Actualmente se toman más en cuenta los datos neurológicos sobre la alteración de una zona cerebral, cuyo funcionamiento modular, más que estratificado, se presenta coordinado con el conjunto del funcionamiento cerebral. No se atribuye la disfuncionalidad a un mero fallo en un determinado punto, sino al resultado de la coordinación de actividades diversas del sistema nervioso, que implican zonas y estructuras neurales muy variadas (J. N. Missa, *L'esprit-cerveau*).

Las neurociencias nos liberan de materialismos y espiritualismos exagerados. Ni el materialismo craso es capaz de negar la vivencia, ni el espiritualismo ingenuo puede borrar los datos científicos. Se impone la complementariedad de análisis empíricos y fenomenológicos, de neurobiología y neuropsicología, y de ambas con la filosofía que reflexiona sobre un cuerpo orgánico que se va haciendo cuerpo personal. Cuerpo y cerebro humanos, justamente por ser humanos, son más que mero cuerpo y cerebro. “No hay, dice Zubiri, actuación de la psique sobre el organismo, ni de éste sobre aquella, ni hay un paralelismo entre ambos, porque lo que no hay es ese ‘ambos’; no hay sino una única estructura psico-orgánica, cuya unitaria actividad se despliega variablemente a lo largo de la vida. Cada fase de esta actividad es la constitución de un nivel psico-orgánico” (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 494). El gran enigma del cuerpo humano y su cerebro está en la aparición de unas originalidades no reducibles a sus orígenes espaciotemporales, biológicos y materiales, pero no inteligibles por separado de ellos.

### ¿Unidad personal, variedad funcional?

La tensión entre los dos polos del “campo magnético de la persona”: su dependencia de unos orígenes y la independencia que trata de lograr mediante sus originalidades, han cobrado relieve a medida que avanzaba nuestra reflexión. La interacción de esos dos polos no es un choque de dos realidades, sino una tensión constitutiva del ser per-

sonal. En este marco surge la pregunta por el enigma de nuestra unidad íntima. Gran parte de lo que se ha debatido tradicionalmente en filosofía sobre el tema del alma tiene que ver con la incógnita de esa “unidad-en-dualidad” propia del ser humano. La pregunta por la unidad se solapa con la cuestión de la identidad: ¿Quiénes somos? ¿Quién es ese yo, del que decimos que pregunta, elige, asume o espera? ¿Qué unidad interna ha de tener el ser humano para ser capaz de hacerse cargo de la realidad de un modo inteligente y encargarse de ella responsablemente?

Inmersos físicamente en el cosmos y socialmente en grupos, nos ponemos en pie como sujetos en medio del mundo. Estos aspectos de nuestro ser no son realidades independientes y yuxtapuestas. Si fuera así, no experimentaríamos contradicciones en nuestro interior. Al padecer la pluralidad interior como tensión, se pone de manifiesto la unidad escindida del sujeto.

La vida humana, tanto en su modo de transcurrir, como en un corte transversal instantáneo, se presenta como unidad en el espacio y el tiempo, con las características de la individualidad. Pero no está resuelto el enigma del “cómo” o el “por qué” de esa unidad. Los datos neurológicos apuntan a una pluralidad funcional cuya coordinación queda fuera de nuestro alcance.

Ante esto, dos enfoques: a) ¿desde qué perspectivas formular la pregunta por la unidad humana? b) ¿con qué modelos de comprensión responderla? Según la postura adoptada ante la primera de estas preguntas, cambiará la respuesta a la segunda, acentuándose la divergencia entre dualismos, reduccionismos y otros modelos alternativos. En ese marco se entenderá la búsqueda de un modo de afirmar lo personal sin caer en el dualismo, así como de admitir el emergentismo sin renunciar por ello a la trascendencia de lo personal.

En la tradición de la filosofía psicológica, el abanico de preguntas acerca de la unidad de la persona humana se desplegaba así: a) ¿soy uno en el instante, en vez de un mero ensamblaje de componentes? b) ¿soy uno en el tiempo, en vez de una mera sucesión de fenómenos aislados? c) ¿soy uno sustancialmente o estoy absorbido por otra realidad mayor? Hoy ya no basta este planteamiento, aunque conserve cierta validez. Nuestros constitutivos no son partes de un motor. Zubiri se ha referido a esta unidad en términos de “sustantividad”,

porque quería evitar los malentendidos a que se presta el concepto tradicional de sustancia como noción explicativa de la permanencia en el cambio, unida a la teoría sobre la composición entre sustancia y accidente. Pero a la palabra “sustancia”, etimológicamente emparentada con “estar debajo”, se han adherido dos rasgos inadecuados: el carácter de sustrato y el de invariabilidad. Zubiri, para evitar estos malentendidos, prefería hablar de *hyper-jectum*, en vez de *sub-jectum*. Esta noción, como las tradicionales de “alma”, “espíritu” o “persona”, ha de pasar por la criba del análisis del lenguaje y de las experiencias en su origen.

### ¿“Alma”, “espíritu”, “persona” o “sujeto”?

Conceptos de tanta solera como los de alma, espíritu, sujeto, autoconciencia, sí-mismo (*self*, *Selbst*) o persona han articulado durante siglos el pensamiento sobre el ser humano. El contexto era la pregunta por la identidad: “¿quiénes somos?”. y por la clave de nuestra unidad, a pesar de la multiplicidad patente en la experiencia, tanto cotidiana como científica. No repetiremos aquí la historia de esas nociones. Para hallar un término medio entre rechazarlas o asumirlas sin crítica, habrá que depurarlas. Se podría retener el aspecto de la noción de alma como principio y clave de unidad del viviente, con tal de no caer en dualismos que la separen del cuerpo. Se podría aprovechar, en la noción de lo espiritual o inmaterial, el sentido de ruptura incipiente de los esquemas espacio-temporales. Se puede reapreciar, en la noción de persona, la autoposición consciente y libre de un sujeto de derechos. Tras las exaltaciones modernas de la subjetividad y las críticas postmodernas, se podría recuperar la noción de sujeto personal, transmitida por la filosofía reflexiva.

La noción de alma, (en griego, *psyche*; en latín, *anima*) se ha referido al principio de vida. En culturas primitivas, por observación de la muerte o de los sueños, se pensaba en una realidad distinta del cuerpo y se extendía este pensamiento a un animismo cósmico. En la psicología aristotélica, en el contexto de la problemática del movimiento tratada en la *Física*, el tema central es la vida, sin diferenciar los campos de biología, psicología y filosofía. Aristóteles reacciona contra pitagóricos y platónicos: el alma no puede ser una realidad

separable del cuerpo; alma y cuerpo son dos caras inseparables de una única sustancia. Define el alma como “entelequia (acto o realización) primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia” (*Sobre el alma* II, 412 a).

Distingue Aristóteles varios niveles de “capacidades de funcionar” (*dynaméis*): a) capacidad de *nutrirse*, común a los seres vivos: buscar alimento, comer, incorporarse la materia y forma del alimento, procrear y conservar la especie; b) capacidad de *sentir*, común a los animales: sensación, imaginación, memoria, incorporarse la forma sensible sin la materia de lo percibido y conservarla mediante la imaginación que prolonga la percepción; c) capacidad de *pensar*, propia del ser humano: incorporarse la forma inteligible de lo percibido, captar la esencia, lo que las cosas son, y captar la realidad, el hecho de que las cosas sean. No eran éstas, para Aristóteles, diversas partes de un alma ni diversas almas, sino diversos niveles de capacidades de funcionar, cada uno de los cuales incluye los anteriores.

Aristóteles intentó superar el dualismo platónico de un alma encarcelada en un cuerpo; pero su solución hilemórfica (materia-forma, potencia-acto), aun en las versiones modificadas por la filosofía medieval, difícilmente se librá de ser interpretada dualísticamente. Por otra parte, el alma como “acto primero de un cuerpo” no nos valdría hoy para expresar todo lo que es el sujeto humano personal en su intimidad, intencionalidad y relaciones consigo mismo, con el mundo y con las demás personas. El recorrido detallado de Aristóteles por las facultades, hábitos y operaciones del alma se queda en una perspectiva que objetiva la interioridad humana; requiere ser completado con el punto de vista moderno acerca de la interioridad y subjetividad.

Llama la atención, en la lectura de Tomás de Aquino, el equilibrio inestable para mantenerse en el marco platónico-aristotélico superándolo; afirma, que “las cosas están más o menos sujetas a la corrupción, cuanto más o menos distantes están de la materia” y que “el entendimiento es por su naturaleza incorruptible”, pero ha de recurrir a la muerte como consecuencia del pecado para justificar la corrupción del cuerpo y la separación del alma, para la que tal separación es “un hecho accidental y contra naturaleza, porque es natural que el alma esté unida al cuerpo” (*Compendio de Teología*, caps. 84 y 152).

Descartes no ignora fenómenos como el hambre o el dolor: “no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él... del hecho de que unas percepciones me son gratas y otras desagradables, es manifiesto que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo en conjunto, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir beneficios y perjuicios de las cosas que me rodean”; pero el conjunto a que se refiere es el resultado de una “unión o mezcla”, ya que “el alma es en absoluto diferente del cuerpo... no es impresionada de un modo inmediato por todas las partes del cuerpo, sino tan sólo por el cerebro o quizá tan sólo por una exigua parte de aquél...” (*Meditaciones metafísicas*, VI).

Frente a la concepción dualista del ser humano –ya sea dualismo platónico, hilemórfico aristotélico o escolástico, o dualismo cartesiano–, Laín piensa que “la palabra alma nombra tan sólo uno de los modos particulares de la actividad del hombre, y que, como los términos ‘espíritu’ y ‘conciencia’, designa la deliberada o indeliberada sustantivación del carácter común de los actos llamados ‘mentales’, ‘ánimicos’ o ‘psíquicos’” (P. Laín, *Alma, cuerpo, persona*, p. 14).

Lo peor de la noción de alma, a juicio de Zubiri, es que se trata de un vocablo “sobrecargado en el sentido especial, muy discutible, archidiscutible, de una entidad ‘dentro’ del cuerpo...”. Por eso él prefiere el término de “psique”, a condición de entender que “el hombre no *tiene* psique y organismo, sino que es psíquico y orgánico. Pero no se trata de una unidad *aditiva* de dos *sustancias*, sino de una unidad *sistemática* de *notas*. Porque organismo y psique no son sino dos sub-sistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistemática, de una única sustantividad... El hombre es una realidad sustantiva psico-orgánica” (*Sobre el hombre*, p. 48-49).

Supuestas estas aclaraciones, subrayemos la diversidad de perspectivas puestas en juego al tratar Aristóteles el tema del alma. No hay “un sólo Aristóteles”, sino una variedad de hábitos mentales en el tratado *Sobre el alma*. Por ejemplo:

a) el Aristóteles de la biología, tratando de comprender los organismos vivos como cuerpos animados: “el alma es aquello por lo que vivimos...” (414a);

b) el Aristóteles de la lógica, la epistemología y el hilemorfismo –tanto físico como lógico y gramatical– de los “actos” y “potencias”: “El alma es acto primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia” (412a);

c) el Aristóteles pedagogo de los ejemplos concretos: “dos definiciones de casa: conjunto de piedras, ladrillos y maderas; refugio para impedir efectos de viento, calores y lluvias” (403b);

d) el Aristóteles que no ha renunciado a lo contemplativo platónico y dice, a propósito del engendrar un viviente a otro semejante a sí mismo, que es “la más natural de las obras, hecha con el fin de participar de lo divino y eterno” (415a);

e) el Aristóteles de la ética y la práctica, convencido de que somos padres de nuestras obras como de nuestros hijos; ve en la biología del moverse la raíz del desear y reflexiona sobre el deseo y su relación con la deliberación: “a veces se impone el deseo a la deliberación, a veces es arrastrado por ella” (434a);

f) el Aristóteles de la metodología, que distingue entre físicos, matemáticos y metafísicos (403b), y ve una misma realidad, como la ira, definida por el físico en términos de ebullición de la sangre y por el dialéctico como deseo de venganza (403a);

g) el Aristóteles que no ha renunciado al papel mediador de la imaginación platónica: “de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la capacidad de enjuiciar” (427b); “el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen” (431a);

h) el Aristóteles que no acaba de aclararse acerca de lo separable del entendimiento: “la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable” (429b);

i) el Aristóteles que acentúa la unidad e inseparabilidad de alma y cuerpo: “el alma ni se da sin un cuerpo, ni es en sí misma un cuerpo” (414a); pero, por otra parte, no deja claro del todo si ha abandonado o no la concepción platónica de alma como piloto del navío (413a) o si una parte de ella, el entendimiento, común a todos, subsistiría separada.

En resumen, se ha presentado ante nuestra lectura el Aristóteles convencido de que “no existe un método único” (402a).

Pasando de la noción de alma a las de espíritu y materia, también en este caso se impone una depuración. Materialismo significa, para

algunos, combatir cuanto se oponga a lo científico; para otros, significa dedicación a lo de este mundo y lucha contra todo escapismo. Espiritualismo significa, para algunos, esperanza de inmortalidad; para otros, estima de valores superiores, religiosidad, amor; para otros, el predominio de la cultura y la persona sobre el placer y la tecnología. Pero, en el fondo, se tiene a menudo poco claro qué es espíritu o materia.

Materia significa el tipo de realidad captable en el marco de la espacio-temporalidad. El sistema de lo perceptible, ordenado según este esquema, es el “mundo sensible”. Pero la conducta humana muestra aspectos irreductibles a tal esquema: rompemos sucesiones y conexiones en las secuencias espacio-temporales de la acción. El criterio para esta nueva ordenación responde al orden de lo que son las cosas, prescindiendo de su colocación espacio-temporal; este orden constituye el “mundo inteligible”. Al nacer la filosofía en la Grecia presocrática, la realidad se capta como maravilla y unidad y se buscan sus principios originarios (*arjai*). Cuando el orden cósmico se capta como una unidad hilozoísta no queda sitio para el espíritu aislado. Heráclito resalta la importancia del *logos* en el curso del devenir. Anaxágoras interpreta el *logos* como principio cosmológico; más tarde, en el estoicismo, culminará esta prevalencia del *logos*, como *nous* (inteligencia) y como *pneuma* (espíritu).

Platón hereda de Sócrates la atención hacia el problema antropológico. Posteriormente, la filosofía cristiana usa el concepto griego de *pneuma*, más cosmológico, añadiéndole el contenido bíblico de la *ruaj* (en hebreo, el espíritu es femenino), más antropológico. Surge esta noción con un matiz menos vital y más cosmológico que el concepto de “alma”. Los estoicos, a partir del siglo IV a.C., lo habían elaborado, concibiendo el espíritu como fuego vivificador, portador del *logos*, que penetra toda realidad, especialmente el ser humano.

En el Antiguo Testamento se halla el concepto de la *ruaj* (traducido como *pneuma*), contradistinto de *nefesh*, *neshama* (traducido como *psyche*) y de *leb* (“corazón”); *leb* es el principio de la bondad o maldad de los actos humanos; *nefesh* y *neshama* son principios de vida a veces identificados con lo puramente biológico; la *ruaj* es la palabra que la traducción griega de la Biblia convierte en *pneuma*; pero en la Biblia no tiene el sentido de integrante anónimo de la totalidad cósmica, como el *pneuma* en los estoicos: no se llega a ello arrancando

de lo físico, sino de lo antropológico, asociándolo con lo personal. El cristianismo integra el concepto helénico y el bíblico, depurándolos. Los escolásticos medievales procuran precisar sus funciones conscientes y superiores; pero, al definirlo, suelen contentarse con oponer el espíritu a la materia. La actitud del Renacimiento hace renacer lo griego y renueva la concepción clásica del cosmos, con la consiguiente crisis de certezas, que trata de superar Descartes identificando espíritu con pensamiento y materia con extensión.

Abreviando el recorrido histórico, retengamos que el concepto de espíritu ha albergado diversos sentidos: a) *cosmológico*: como categoría del ser independiente de la materia; b) *antropológico*: relacionado con lo personal; c) *metafísico*: como principio explicativo de la realidad total; y d) *gnoseológico*: como principio de autoconciencia y racionalidad. Estas significaciones tienen en común una nota negativa (la no reductibilidad a esquemas espacio-temporales) y otra positiva (el pensamiento y la libertad, que trascienden el espacio y el tiempo).

Tras estas aclaraciones, uno titubea al referirse a lo íntimo del yo con la noción de espíritu, con sus ventajas e inconvenientes. Se podría recurrir a ella para orientarnos en la doble dirección del trascender humano más allá del espacio y del tiempo: hacia adentro, hacia lo impenetrable de la intimidad; hacia afuera, hacia lo inabarcable de la intencionalidad. Pero cuidando siempre de no objetivar lo espiritual. Esta noción sería un modelo orientador de nuestro pensamiento para integrar los datos empíricos y la vivencia de subjetividad.

Queda otra noción de mayor relevancia: la persona. Recordemos diversas definiciones: sustancia individual de naturaleza racional (Boecio); sujeto autoconsciente; personaje con máscara de resonancia; rostro para otros; un yo frente a un tú; el yo que señala por referencia al centro que es su cuerpo; fin en sí, no utilizable como medio, con una dignidad particular; sujeto de derechos; sujeto racional con autoposesión y apertura a lo absoluto; etc. Estas nociones coinciden en destacar tres trascendencias: hacia adentro (intimidad), hacia fuera (intencionalidad) y hacia las personas alrededor (intersubjetividad). En las tres hay un aspecto positivo: la apertura, y otro negativo: el peligro de engañarse y centrarse en sí mismo.

De Montaigne a Kierkegaard ha ido profundizándose el descubrimiento de la subjetividad, hasta desembocar en las filosofías persona-

listas del siglo XX, ante dos énfasis en lo sistémico frente al sujeto: a) las corrientes filosóficas que subrayan lo impersonal; b) la despersonalización de las relaciones humanas en la sociedad actual.

Remontándonos a la antigüedad, y cuidando de no proyectar todo el pensamiento actual sobre los primeros usos históricos de la palabra persona, hay que notar toda una larga historia de toma de conciencia de la persona como sujeto de derechos. Hay un avance en la historia de la afirmación de la autonomía frente a poderes esclavizantes, desde los mártires antiguos a los actuales objetores de conciencia; es una historia de esfuerzos por liberarse frente a los autoritarismos y totalitarismos. Del *prósopon* o “máscara” (en latín, *persona*; de *per-sonare*, resonar), se pasa al personaje; del papel al actor; de la función en el escenario al juego social del individuo. En el siglo VI se acuña la citada definición clásica: *rationalis naturae individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional); se sintetizaban en ella dos elementos centrales –la individuación o finitud y la apertura o infinitud–, pero tenía el peligro de entenderse de modo individualista. Hoy la traduciríamos como sujeto del que se afirma lo que llamamos ser humano: un individuo de la especie *homo sapiens*; un sujeto de naturaleza humana. Al decir sujeto individual se insiste en la permanencia bajo los cambios. Al decir naturaleza racional se insiste en la autoposición consciente y libre.

En Hume la persona es haz de percepciones sin identidad. Contrastan así el extremo tomista y el empirista: entre una persona que lo es desde el principio y otra que fluye en la corriente de experiencias. Kant propone la persona como fin en sí, un sujeto al que se le pueden atribuir sus acciones; sujeto de derechos y fin en sí con dignidad inalienable; sujeto autónomo de la moralidad.

Zubiri ha captado la persona como sustantividad humana: un animal de realidades, abierto al carácter de realidad y a la propia realidad, que se hace cargo de la realidad (inteligencia) y carga con ella (libertad). Como posibilidad abierta, es *personicidad*; y como proceso de ir haciéndose, es *personalidad*. “La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en cuanto tales” (*Estructura dinámica de la realidad*, 207).

Estaba en el ambiente de los años 30 el retorno al sujeto personal. Frente a idealismos y colectivismos e impersonalismos, se reivindica un

yo concreto, íntimo, personal y también social. E. Mounier (1905-1950) es la figura clásica de este personalismo. Trató la psicología, sociología y política de las relaciones humanas, promovió un socialismo cristiano, insistió en que somos subjetividades abiertas, para las que ser persona en el cosmos y en la sociedad es algo que trasciende el individualismo y el colectivismo. La revista *Esprit* es exponente de su pensamiento, cuyo culmen son los años 1945-55. Recientemente, en los años 90, P. Ricoeur ha reivindicado el retorno de la persona, aun concediendo cierta superación del personalismo, en su ensayo programático “Muere el personalismo, vuelve la persona” (*Amor y justicia*, 95-103).

“Sujeto” es otra palabra que tradicionalmente ha expresado el centro de nuestra intimidad e intencionalidad. En griego, *“hypokeimenon”*: lo que yace bajo la superficie, lo que permanece bajo los cambios. En latín *“sub-jectum”* nos hace pensar en lo que ha sido arrojado o está por debajo. En inglés, *“subject”* ha pasado a significar, como en francés *“sujet”*, el tema o materia de que se habla, convirtiéndose así en objeto. El sujeto gramatical es el agente de la acción del verbo. Hablamos, en sentido físico, del sujeto del cambio y, en sentido psicológico, de sujeto autoconsciente. La ética habla del sujeto responsable. Jurídicamente, hablamos de un sujeto de derechos y obligaciones. En la filosofía kantiana distinguimos entre un sujeto empírico y un sujeto trascendental: lo que tenemos en común, un yo que es un “nosotros”.

Tenemos la persuasión de ser sujetos que conocen, actúan y tienen iniciativas, engendrados de sus actos. Pero, lo mismo que con el tiempo, nos pasa con el sujeto: si no nos lo preguntan lo tenemos a mano; si nos lo preguntan, no lo sabemos explicar. Tenemos la convicción de que “yo conozco, actúo o decido”, pero no sabemos cómo responder a la pregunta sobre quién dice “yo”. Se añade la dificultad de que somos, a la vez, sujeto y objeto. Somos cuerpo y tenemos cuerpo; y no sabemos cómo explicar bien la conjugación de ambos aspectos.

Por eso es tan difícil de tratar la pregunta “¿quién soy yo?”, la interrogación acerca de la unidad e identidad de mí mismo cuando digo “yo”. ¿Soy muchos o soy uno? ¿Soy o no soy? ¿Soy el mismo? ¿Soy yo mismo?... Todas estas preguntas, que son formas de desplegarse la pregunta por el sujeto, coinciden en subrayar aquella dualidad, atinadamente señalada por Kant: sé que soy o existo, pero no sé qué es lo

que soy o en qué consisto. El *cogito*, efectivamente, me da la evidencia de que soy, es decir, que existo; pero no me da el contenido de lo que soy, de cómo y quién soy. Aún se pone más difícil la cuestión si la formulamos en términos de “¿qué significa ser sujeto?” o “¿qué es un sujeto?”. Y todavía se pone más difícil cuando caemos en la cuenta de que este ser humano, que está convencido de ser sujeto en el mundo, es también un objeto del mundo, objeto de nuestro conocimiento y nuestro trato con la realidad.

### El enfoque constructivo de Lonergan

Veamos ahora varios enfoques sobre la subjetividad. Como primer ejemplo, un enfoque constructivo; después, otro demoledor; finalmente, otro mediador, completado con una perspectiva oriental. Tomando como referencia tres estilos de pensar: construcción sistemática, sospecha destructiva y hermenéutica recuperadora, contrastamos las “filosofías del sujeto” con las “filosofías contra el sujeto” y las “recuperación del sujeto”.

Un primer ejemplo de filosofía del sujeto, preocupada por salvarlo, es B. Lonergan (*The Subject*, 1968). En la historia de la filosofía, dice el pensador canadiense, se ha descuidado la subjetividad: unos la olvidan, otros la reducen, deforman o redescubren.

#### a) *La subjetividad ignorada y reivindicada*

Al insistir en la objetividad de la verdad –más allá de todo tiempo, lugar, circunstancia y persona– se tiende a olvidar el camino del sujeto para encontrarla. “El fruto de la verdad, dice Lonergan, debe crecer y madurar en el árbol del sujeto antes de que podamos cosecharlo y colocarlo en su ámbito absoluto” (*id.*, p. 3).

Otro olvido de la subjetividad proviene de creer que ciencia y filosofía han de limitarse a deducir necesariamente conclusiones de premisas evidentes, a partir de puntos de partida exentos de presupuestos, sin lugar para condicionamientos subjetivos; todo parece estar claro: sí o no, blanco o negro, sin otras alternativas.

También llevó al olvido del sujeto la concentración del pensamiento antropológico en la interpretación metafísica sobre el alma.

Al no distinguir el tema del alma y el del sujeto, acaba por desaparecer el segundo. En la tradición de comentar el *De Anima* aristotélico, muchas psicologías racionales trataban objetivamente sobre el alma humana lo mismo que sobre la vegetativa o animal; aunque resaltaban las características humanas, no destacaban la relevancia de la subjetividad. Se explicaban los actos por sus objetos, los hábitos por los actos, las potencias o facultades por los hábitos y la esencia del alma por sus potencias o facultades.

La modernidad reivindicó el sujeto, pero también exageró; unas veces, por caer en el solipsismo de la introspección; otras, por encerrarse en el individualismo; otras, por olvidar al sujeto empírico individual, acentuando el sujeto trascendental (el yo en cuanto “nosotros” común humano); otras, por absolutizar el sujeto trascendental, pensando desde el absoluto e identificando con él al sujeto individual (idealismos); otras, por la reacción opuesta que exagera “existencialmente” lo individual.

Lonerган propone una reivindicación de la subjetividad, sin exagerarla, integrando los diferentes niveles de conciencia; los podemos distinguir cuando nos percatamos conscientemente de nuestras operaciones cognoscitivas y nos remontamos al “sí mismo” (*self*) que hay en su origen: un sí mismo que es, radicalmente, capacidad de preguntar. En efecto, no cesamos de preguntar cuando a) experimentamos sensiblemente; b) inquirimos inteligentemente; c) reflexionamos críticamente; d) elegimos responsablemente.

### *b) La subjetividad mutilada*

Ignoran el sujeto las posturas reduccionistas, las metodologías conductistas limitadas al esquema estímulo-respuesta, lógico-positivistas o pragmatistas. Mayor peligro aún representan las metodologías que Lonergan llama conceptualistas, que mutilan al sujeto tanto como los reduccionismos. Por ejemplo, la escolástica decadente carga las tintas en los conceptos abstractos, sin dar importancia al proceso concreto e interrogativo por el que se llegó a ellos. Predominan en esos autores las respuestas prefabricadas y el énfasis en lo cierto sobre lo controvertido.

Al insistir en la subjetividad no hay que tomar al sujeto como una interioridad encerrada en sí misma y aislada. Eso sería subjeti-

vismo. Lo paradójico es que esto ocurre por entender pobremente el objeto. Era necesaria la reacción de Husserl contra objetivismos y subjetivismos estrechos, contra científicismos y psicologismos, así como su insistencia en la necesidad de redescubrir la orientación e intencionalidad de la conciencia humana, ya desde siempre en el mundo.

c) *La subjetividad apropiada, asimilada y ampliada*

A los distintos modos de preguntar, corresponden niveles de objetividad. Pero aunque el sujeto funcione así al conocer, no siempre se percata de ello, es decir, no se apropia explícitamente su subjetividad. El conocer humano no es fotografiar, sino preguntar para conocer algo, sólo en parte conocido. La noción de ser expresa el horizonte, nunca alcanzado, del preguntar inteligente y crítico. Pero no es fácil pasar de la subjetividad mutilada a la su apropiación. El paso se da en la “conversión intelectual”, desde el prejuicio de los sentidos a la afirmación de la realidad. Pero el sujeto no es sólo conocedor; delibera, evalúa, elige y actúa; transforma el mundo y se transforma a sí mismo, al actuar consciente y responsablemente o irresponsablemente. Este sujeto, se expresa y se crea a sí mismo en su actuar, haciéndose a sí mismo.

Cuando duermo sin ni siquiera soñar, sigo siendo un ser humano, con una *subjetividad latente*. Cuando sueño, tengo un *mínimo de conciencia y subjetividad en sentido amplio*. Pero al percibir e imaginar, sentir y desear, al desplegar mis capacidades corporales, soy el sujeto de ellas, el *sujeto del campo de la experiencia*. Cuando hago por descubrir el sentido de los datos de la experiencia y entender las cosas, soy sujeto en un sentido más alto, *el sujeto de la comprensión*. Cuando, cuestionando la experiencia y la comprensión lograda en ella, pregunto si las cosas son realmente así o no, soy el sujeto del juicio de existencia, *el sujeto del conocimiento que busca la verdad*.

El sujeto que evalúa así y toma decisiones buscando valores, está en el máximo estadio de la subjetividad, vive consciente y responsablemente. Esta subjetividad así entendida, el despertar a sí mismo y realizarse a sí mismo, constituyendo con madurez el propio yo, es para Lonergan uno de los temas centrales de una filosofía reflexiva y trascendental.

## Enfoques desmanteladores y recuperación del sujeto

Cambiamos de tercio para volver la vista hacia los cuestionamientos de las “filosofías contra el sujeto”. Después de Descartes, el sujeto occidental pasó a dudar de la realidad, que le engañaba con sus apariencias. Después de Nietzsche, ya no sólo dudará el sujeto occidental de que las personas y las cosas le engañen con sus apariencias, sino que dudará de sí mismo. Luego vendría Freud a confirmárselo, mostrándole los autoengaños y haciendo sospechar de una conciencia manipulada por lo inconsciente. Ya no sólo duda la conciencia frente a la realidad, sino que duda de sí misma, amenazada desde lo inconsciente, como ponen de relieve los llamados “pensadores de la sospecha”.

Los “maestros de la sospecha” (Marx, Freud, Nietzsche) sacuden los cimientos de un sujeto, heredero del “Yo pienso” cartesiano. En adelante, el sujeto tendrá que decir: “¿quién soy yo? Desde luego, no soy lo que me creo, ni como creo que soy”. Para cobrar conciencia de lo hondo del sujeto habrá que librar al sujeto de los engaños de su conciencia. Habrá que perder al sujeto para encontrarlo. Nietzsche denunciaba, a través del carácter metafórico de todo lenguaje, la inevitable dosis de autoengaño que conlleva todo discurso humano. Su pensamiento ha llevado a cabo una operación demoledora de desmontaje frente a la tradición reflexiva. Con Nietzsche vamos mucho más allá de la duda cartesiana y no nos basta con tratar de distinguir entre el sueño y la vigilia. Ahora lo difícil, por no decir imposible, es distinguir entre mentira y verdad. El “yo” que se salvaba en el *cogito* cartesiano, dice Ricoeur, naufraga con Nietzsche en el mar de las interpretaciones.

Desde esta mentalidad de sospecha se pasa al extremo opuesto: desde el extremo de un exceso de sujeto, se pasa al extremo opuesto: su pérdida o su falta. Como ha dicho Ricoeur, de la exaltación del sujeto se pasa a su humillación. Al colocarnos hoy nosotros ante la cordillera de la historia del pensamiento, notamos la variedad de sus cumbres: hay modos de pensar demoledores (escépticos, sofistas, empiristas...) y modos de pensar que consisten en acuartelarse dentro del no pensar (ortodoxias, dogmatismos, autoritarismos). Pero hay también otros modos de pensar: dialogando y volviendo en sí desde y a través del diálogo; un intercambio que nos hace, nos deshace y nos

rehace. Tiene que perderse el sujeto para encontrarse. Tiene que dialogar con quien más le confronta, en vez de ponerse a la defensiva.

El sujeto ha sido cuestionado y se ha planteado su pérdida: a) desde el cuerpo que se nos resiste: somos cuerpo y “tenemos un cuerpo” que “nos tiene” a nosotros; b) desde el inconsciente: no sabemos quiénes somos, tenemos que liberar al sujeto de la superficie de la conciencia, para poder cobrar conciencia de lo hondo del sujeto; c) desde los sistemas y las instituciones: ¿puedo decir que “yo soy yo”, o he de admitir que “yo soy ello”?; d) desde las crisis de la razón: la de Nietzsche, la del psicoanálisis, la de los estructuralismos, la de los análisis del lenguaje... Por eso hay que pasar por la pérdida del sujeto para encontrarlo de nuevo, a través del rodeo de lo otro.

Un autor de mentalidad dialogante y hermenéutica, como Ricoeur, nos ofrece una alternativa de recuperación del sujeto. Dice Ricoeur que, antes de Freud, el *cogito* era: “yo soy, yo existo pensando”, pero después de Freud el *cogito* se ha convertido en: “yo soy, pero no estoy seguro de ser tal y como me percibo”. El psicoanálisis lo ha puesto al desnudo. Nos ha hecho ver que, a menudo, nos engañamos a nosotros mismos y no nos conocemos. El narcisismo me hace creer que soy tal y como me creo que soy. Pero, tras el encuentro con el psicoanálisis, sale el *cogito* herido. Si el sujeto no es lo que su conciencia cree que es, habrá que librar al sujeto de los engaños de la conciencia para poder recuperar al sí mismo en profundidad.

En su gran obra de madurez, *El Sí-mismo como otro*, ha buscado Ricoeur una alternativa entre el “yo” entronizado por Descartes y el “yo” humillado por Nietzsche. El primero “ponía” el *cogito* y el segundo lo “deponía”. Ricoeur, como alternativa, ve el *cogito* como punto de llegada, en vez de considerarlo como un punto de partida. Se llega a él tras el rodeo por las expresiones del sujeto que habla, actúa, narra y es responsable. Se le encuentra en y a través del rodeo por lo otro, por los otros y por sus propias expresiones.

### **Perderse para encontrarse**

Los tres enfoques aludidos aquí –Descartes, Nietzsche, Ricoeur– contrastan mucho entre sí: pensamiento constructor, demoleedor y recuperador, respectivamente. Pero, vistos desde más lejos, coinciden

en unos rasgos propios de la tradición occidental en que han surgido. Cambiemos de nuevo de canal, volviendo la vista al mundo oriental.

Las tradiciones orientales ayudan a contrarrestar el excesivo énfasis occidental en el individuo. Hay que pasar por el olvido del sujeto para encaminarse hacia su recuperación en el seno de lo Absoluto. La aportación oriental, por ejemplo, en el Budismo Zen, es la de un pensar arraigado en la corporalidad y en medio de la naturaleza. Un pensar en el que el sujeto debe, ante todo, salir de sí. Un pensar que, en silencio, escucha y camina, más que hablar y manipular. Un pensar que, por el despojo de la subjetividad limitada, se abre receptivo a un yo más hondo y sin fronteras: Un “Sí-mismo” que, como dice el filósofo japonés Y. Yuasa, “trasciende sumergiéndose, en vez de afirmarse para elevarse hacia las nubes”. Un yo que, negándose y perdiéndose, se encuentra. Un yo que no devora al otro, sino que se abre, al encontrarse acogido por todo y por todos. Se llega a ese punto cuando, al romperse sus límites, las cosas dejan de percibirse como obstáculos y las personas como amenazas, allí donde desaparecen todas las dualidades y oposiciones. Por eso la insistencia en el Zen en rechazar todas las dicotomías.

Pero no es tarea fácil. Dijo un discípulo al maestro: “¡Ya he tirado toda la carga y me he liberado por completo! Ahora, ¿qué me queda por hacer?”. Le respondió el maestro: “Estás en un verdadero apuro. Apresúrate cuanto antes a tirar lo mucho que te queda”. “Pero si ya no me queda nada y lo he tirado todo...”, dijo pesaroso el discípulo. “Bueno, si te empeñas en no ser, sigue siendo. Sigue con tu carga a cuestas...”.

Nos invita esta aportación oriental a repensar nuestras antropologías occidentales. Nos invita a dar un paso desde la filosofía del *logos*, de la acción y del sujeto, a una filosofía de la contemplación, la receptividad y el salir de sí. Pero para poder pensar así, quizás tendríamos que cerrar, por un momento, los libros de filosofía y salir a cortar hierba en el jardín o sentarnos a practicar Zen o dar un paseo por el campo “tocando aromas, oyendo el tacto de la tierra, allí donde se huele el silencio”, como habría dicho Dogen en su *Arte de mirar*.

Dogen (1200-1254), el budista reformador del Zen en Japón en el siglo XIII, hablaba de perderse para encontrarse, de negación y olvido de sí por parte del sujeto para descubrir su propia profundidad. Insiste

en la necesidad de percatarse de lo mucho que nos engañamos a nosotros mismos. Por eso se refiere a menudo a la oposición existente en nuestro interior entre el “yo engañado” y el “yo original”; para ser más exactos, no se trata de oposición, ya que ambos no están al mismo nivel, sino de un quedar sofocado el “yo original” por el “yo engañado”. Salir de sí equivale a salir del yo engañado y superficial, para redescubrir lo mejor nuestro: somos peores de lo que creemos cuando nos autojustificamos desde el yo superficial, pero somos mejores de lo que creemos cuando nos autocondenamos por no percibir lo mejor nuestro, el fondo de lo que de verdad somos y queremos.

Hay que reconocer que son un tanto desconcertantes en Occidente estas aportaciones orientales: parecen llevarnos a una demolición de la subjetividad que se difumina en el seno de lo absoluto. Al ponernos en contacto con estas corrientes de espiritualidad o de pensamiento nos sorprenden las preguntas que quedan flotando: ¿es un espejismo la afirmación del yo individual? Al atribuirnos una sustancialidad y suficiencia mayor de la que tenemos, ¿no estaremos ocultándonos a nosotros mismos nuestra propia multiplicidad, nuestra respectividad, dependencia y relatividad? ¿Hemos depurado la concepción ordinaria y habitual que tenemos sobre nosotros mismos? ¿Hemos de seguir esforzándonos por recuperar al sujeto o quizás convendría dejar que se pierda aún más? ¿Se recupera al sujeto en la identificación con el Todo absoluto? ¿Qué significa perderse para encontrarse? ¿Acaso olvidar al sujeto individual para descubrir la relación de todo con todo y la vinculación de todo con lo absoluto? ¿No está la causa de nuestra infelicidad y sufrimiento en la posición arrogante del yo?... Son cuestionamientos radicales. Habría que evitar dos extremos: el de ensalzar mitificadamente las concepciones orientales y el de ponerse a la defensiva frente a ellas. Pero, así como hemos encajado el reto de las “filosofías contra el sujeto”, bueno sería que confrontemos también lo oriental, para contrarrestar nuestros excesos por el lado opuesto.



## 6

### EL ARTE DE INTERROGAR

Entramos en la segunda parte del curso: el arte de preguntar, elegir y esperar. Comenzamos por el lenguaje, clave de humanización, ya desde Sócrates. Cuidar de sí, dijo M. Foucault, es más importante y amplio que conocerse a sí mismo (*Tecnologías del yo*, Barcelona 1990). Para conocerse y cuidarse, hay que cuidar del lenguaje, practicar el arte de preguntar.

Para Aristoteles el ser humano “es, entre todos los animales, el único que tiene palabra (*logos*). Mientras que la voz (*phoné*) sólo sirve para indicar alegría y pena, y por eso se encuentra en los demás animales” (*Política*, 1253 a9). Huyen del fuego los animales, avisándose mutuamente del peligro con sus gritos. La especie humana va mucho más lejos en el uso del fuego como signo: cocinar, calentarse, pelear, practicar cultos o comunicar con códigos de humo. Una criatura humana criada por lobos se incapacita para aprender el lenguaje humano. Entre el mundo y el ser humano se interpone como mediación el mundo de los signos, inseparable a su vez de la organización social, que marca la humanización de los homínidos.

#### **La mediación de los signos**

El lenguaje, vehículo de comunicación y barrera de incomunicación, es un arma de dos filos; con él informamos y engañamos, preguntamos y disimulamos. La significación se encarna en los sonidos, el sentido en la corporalidad. Al expresar, nos percatamos del propio

pensamiento, a la vez que lamentamos la insuficiencia de lo dicho; se gana y se pierde algo al verbalizar. El lenguaje es, forzando la expresión, el “entre-dos”, la frontera de cuerpo y mundo. El lenguaje es mediación: entre el mundo y yo; entre las otras personas y yo; entre la variedad y unidad de mí mismo.

El mito platónico (*Fedro* V, 59-60, 274c-275c) es elocuente:

“Sócrates: he oído contar que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llaman Ibis, y que el nombre del dios mismo era Teuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, a más del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo dios es Ammón, y Teuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que su inventor las explicaba, según le parecía que lo que se decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba...

Cuando llegó a los caracteres de la escritura: Este conocimiento, ¡oh rey! –dijo Teuth–, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto. Pero el rey respondió: ¡Oh ingeniosísimo Teuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque, una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo nada

en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, en lugar de sabios...

Por consiguiente, el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo, y en realidad desconoce la predicción de Ammón, creyendo que los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquello sobre que versa lo escrito... Lo terrible, en cierto modo, de la escritura, Fedro, es el verdadero parecido que tiene con la pintura; en efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos, pero si les preguntas algo mantienen el más absoluto silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensarán; pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma. Por otra parte, una vez que han sido escritos, los discursos circulan todos por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a quienes nada interesan, y no saben a quiénes deben dirigirse y a quiénes no. Y cuando los maltratan o los insultan injustamente tienen siempre necesidad del auxilio de su padre, porque ellos solos no son capaces de defenderse ni de asistirse a sí mismos”.

## Horizontes del lenguaje

Benveniste y Ricoeur han resumido así el fenómeno del habla: “alguien está diciendo algo a alguien sobre algo”. Una persona se dirige a otra, para expresar, mediante el lenguaje, un sentido acerca de una realidad. Cuando analizamos las funciones del lenguaje, al hilo de esta definición del habla, destacan tres enfoques: sintáctico, semántico y pragmático. La sintaxis se fija en la organización de los signos dentro del lenguaje: cómo se dice lo que se dice. La semántica presta atención a lo que se dice (el significado), los signos con que se dice (el significante) y el término apuntado por lo dicho (la referencia). El enfoque pragmático se fija en quién es el usuario del lenguaje, quién es el que dice algo y a qué destinatario se dirige al hablar. Hay que

añadir otros dos enfoques: a) el telón de fondo de la conversación (el contexto sociológico); b) lo sugerido entre líneas sin palabras (el contexto de silencio). Resultan así cinco aspectos fundamentales: a) un sistema y código de signos; b) un medio de transmitir información y de referirnos a la realidad; c) un modo de expresarnos, comunicarnos y dialogar; d) un horizonte y contexto de nuestra captación del mundo; e) un método de evocar sugerentemente lo inefable.

La publicación póstuma del *Curso de lingüística general* (1916), de Saussure, marcó un hito en la historia de la lingüística: el giro de la diacronía a la sincronía, de las etimologías a las estructuras. Saussure habló de cuatro funciones: expresiva (la lengua como signo); comunicativa (la lengua actuando en las relaciones humanas); indicativa (la referencia a la realidad); significativa (los contenidos inteligibles). Distinguió el sistema social de la lengua y la puesta en juego personal de la palabra. Dentro del sistema de la lengua se fijó en las relaciones de oposición o diferencia entre sus elementos, que requieren ser estudiados simultánea o sincrónicamente, en vez de ser objeto solamente de una consideración diacrónica de los cambios del sistema a lo largo del tiempo.

Bühler mencionó tres funciones: expresiva (el mensaje como síntoma del estado interno del receptor); apelativa (el mensaje como señal dirigida al receptor u oyente); representativa (el mensaje como símbolo de algo exterior a ambos interlocutores). E. Benveniste (*Problemas de lingüística general*, 1966) distinguió lo semiológico y lo semántico: el papel de cada elemento en el sistema de la lengua y en el de la frase, unidad primaria del discurso. En ésta es fundamental la referencia al sujeto que habla y a sus interlocutores, mediante los pronombres personales, así como la referencia a la realidad.

## De la lingüística a la filosofía

Lo que han dicho los lingüistas sobre lengua y palabra (*langue et parole*), significado y referencia (*meaning and reference*), expresión, apelación y representación, invita a la reflexión filosófica. Saussure insistió en la vida de los signos en el seno de lo social. La lingüística era, para él, una rama de la ciencia de los signos. Luego la semiología se ha desarrollado abarcando la variedad de formas significantes: len-

guaje, gestos, indumentaria, danza o imágenes. Hace tiempo que lo habían dicho los orientalistas, los artistas y los poetas: hay un “lenguaje del abanico” como hay un “lenguaje de las flores”.

Desde el estructuralismo se acentúan las infraestructuras inconscientes de las relaciones más que los términos y la vinculación entre los elementos de un sistema. Se clasifican los hechos como signos, la realidad social como estructuras y sus diversos planos como lenguajes. Más que la superficie de los hechos, interesa la infraestructura profunda de relaciones, contrastes y oposiciones. “Los fenómenos del parentesco, sigue diciendo Lévi-Strauss, son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos” (*Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, p. 41).

Otras perspectivas abre Merleau-Ponty al ver en la relación de lingüística y fenomenología sugerencias sobre el cuerpo humano, el sentido y el ser, que nos proporcionan tareas de reflexión filosófica. “Mis palabras, decía, me sorprenden a mí mismo y me enseñan lo que estoy pensando sin darme cuenta” (“Sur la phénoménologie du langage”, en: *Eloge de la philosophie et autres essais*, p. 43).

La filosofía ha de repensar la implicación del sujeto que habla y el sistema de signos, en parte inconsciente, de la lengua con la que habla o, más exactamente, “en” la que habla. Ortega, Marías o Ricoeur han sabido pasar de la lingüística a la fenomenología y de ésta a la apertura ontológica. En vez de limitarse a considerar el lenguaje como aparece en los diccionarios, lo captan en el marco viviente del habla y el diálogo, con sus contextos sociales y culturales, así como su relación con el silencio. En *La metáfora viva*, Ricoeur se remonta desde la lingüística de la frase, pasando por la fenomenología del habla, hasta llegar a la ontología del discurso. Ha insistido también Ricoeur en la importancia del paso de la palabra hablada a la lengua escrita que, en la lectura, vuelve a hacerse palabra. La filosofía antropológica deberá reflexionar sobre el hablar y el dialogar, el escribir y el leer.

### **Cuando el marco es cuadro**

El marco no es accidental. En el caso del lenguaje, el marco contextual es constitutivo de sentido. Veamos cinco perspectivas sobre el lenguaje, correspondientes a cinco niveles de contextualización.

1) *Estructura y organización de los signos*. El enfoque sintáctico sobre el lenguaje nos hace prestar atención a su carácter sistemático. El lenguaje es como una red que organiza nuestra percepción de la realidad. Es un sistema y código de signos, susceptible de ser analizado como conjunto de relaciones, oposiciones o contrastes. Cuando se rompe un nudo de esa red, se desencadena una ruptura en el conjunto. La filosofía analítica del lenguaje explora las complejidades del sistema de la lengua, buscando la coherencia; ha contribuido así a aclarificar este primer aspecto. Los análisis sobre los usos del lenguaje o la terapia frente a los abusos y su rigor lógico ayudan a detectar inexactitudes y depurar el lenguaje filosófico. Pero, llevadas al extremo, estas corrientes corren el riesgo de privilegiar unilateralmente el lenguaje como sistema y no salir de lo intralingüístico.

2) *Significaciones y referencias*. La semiótica es la teoría de la significación y de los procedimientos de análisis para describir sistemas de significación. Dentro del signo hay que distinguir entre significante (los sonidos de la palabra “árbol” en castellano o *tree* en inglés) y significado (la noción correspondiente de árbol). En los textos como signos se distingue: a) la expresión externa (palabras, frases, estilo) y b) el contenido (lo que dice el texto, su sentido). Lo que interesa a la semiótica no es la relación entre significantes y significados, sino la organización de lo significado y todo el fenómeno de la significación.

Con Saussure se hace clásica la distinción entre el sistema de la lengua y el habla (*langue/parole*) y la citada concepción de la semiología como estudio de la vida de los signos en el seno de la sociedad. Se pasa de lo diacrónico a lo sincrónico, de las etimologías a las estructuras.

Morris (1938) distinguió tres dimensiones semióticas: la relación *signo-significado* (semántica), *signo y signo* (sintaxis), *signo e intérprete*, o emisor-receptor (pragmática). Desde entonces se acentúa cada vez más el papel de los signos en la vida y se pone el nombre de semiótica a la ciencia de los signos.

Por otra parte, el enfoque semántico nos invita a no quedarnos en “cómo se dicen las cosas”, sino considerar qué es lo que se dice y acerca de qué realidad se dice. El lenguaje, que pretende transmitir lo que pensamos o sentimos acerca de una realidad, tiene una función informativa y presupone una referencia a la realidad. Cuando hablamos sobre “algo que hay ahí”, presuponemos implícita una doble

referencia: remitimos a “algo” y connotamos que ese referente es algo que “hay”, que “existe”, que “es” o “está ahí”.

3) *Expresión y comunicación*. Con el enfoque pragmático aparece el énfasis en los interlocutores. No nos quedamos en “cómo se dice algo”, ni siquiera tan sólo en “qué se dice” o “sobre qué se dice”. Hay que preguntar “quién se dirige a quién” y “qué pretende decir o hacer con lo que dice”. El lenguaje es mediador de la autoexpresión del sujeto que habla, de su apelación al interlocutor y la respuesta de éste, así como de la comunicación y encuentro de ambos, que tratan de expresarse y comunicar.

Austin puso de relieve la existencia de otras relaciones entre la proposición y el mundo, además de las meramente descriptivas. Con su teoría de los “*speech acts*” distinguió los aspectos *locutivos* (como el sentido y referencia de una frase), los *illocutivos* (como el tono asertivo, suplicante o imperativo de la actitud y la emotividad de quien habla) y los *perlocutivos* (como el efecto que produce mediante sus palabras). Hay que estudiar el lenguaje en ese marco más amplio de los fenómenos comunicativos, tener en cuenta la intención expresiva del locutor y la relación con sus interlocutores, para poder estudiar debidamente fenómenos como los de la promesa, el mandato o la pregunta.

En la fenomenología el lenguaje se relaciona con otros modos de captar la realidad. Para la conciencia, que es siempre “conciencia-de-algo”, se dan unos sentidos con anterioridad a la expresión lingüística. El lenguaje nos remite a experiencias que preceden en el “mundo de la vivencia” (*Lebenswelt*). Los últimos escritos de Merleau-Ponty recuperan para la filosofía el tema de la “palabra parlante”, asignatura pendiente desde la distinción de Saussure entre lengua y palabra. Su fenomenología de la expresión se abre a una ontología, a través de la creatividad del lenguaje.

4) *Contexto social*. El contexto o telón de fondo socio-cultural del escenario de la conversación es decisivo: el marco es el cuadro. Apenas es posible encontrar un lenguaje totalmente privado, como notaba Wittgenstein. Nuestro hablar está, tanto familiar y grupal como social y culturalmente, condicionado.

Por eso el lenguaje, como mecanismo de comportamiento social, encierra en sí posibilidades insospechadas de manipulación del comportamiento humano.

5) *La mutua implicación de palabra y silencio*. Este enfoque nos llevaría, más allá de la antropología, a los mundos del arte, la poesía o la mística. En *La metáfora viva* (1975) ha tratado a fondo Ricoeur el problema de la creatividad semántica y la productividad de sentido. A partir de ahí pudo el hermeneuta francés repensar su proyecto de una poética de la voluntad y elaborar *Tiempo y narración*. Narración y metáfora, fenómenos ambos de innovación semántica, son dos ventanas abiertas al enigma de la creatividad. El poder de redescipción metafórica de la realidad (dejando en suspenso la referencia inmediata para que aparezca una segunda referencia indirecta) va paralelo con el de la función mimética del relato. Esto nos lleva al fondo del problema filosófico de la verdad. La función de transfiguración de la realidad, que reconocemos en la función poética, supone que dejamos de identificar, sin más, la realidad con lo dado empíricamente.

Se resumen los cinco puntos de vista sobre el lenguaje mencionados hasta aquí en una frase que sintetiza la corriente del discurso: *a) Usando un lenguaje coherente, b) para decir algo acerca de algo, c) alguien se dirige a alguien, d) en un determinado contexto y situación, 5) sobre el fondo de un silencio significativo.*

Para que el lenguaje cumpla su función de código y vehículo de transmisión de un mensaje, ha de tener un mínimo de coherencia. Para que el lenguaje cumpla la función de comunicación entre personas, ha de servir, más allá de la mera transmisión de información, como medio y lugar en el que se realice el encuentro de los interlocutores. Para que el lenguaje no se quede sin savia, ha de mantenerse unido a sus raíces y al subsuelo cultural en que ha crecido. Para que el lenguaje, por fin, pueda dar a luz su dimensión de profundidad, ha de ir potenciado por el silencio.

Esta visión de conjunto, desde la lingüística a la filosofía, se completa con la consideración del significado humano del narrar, escribir y leer, acciones íntimamente relacionadas con el tema antropológico de la identidad. La conjunción de los estudios semiológicos con las filosofías hermenéuticas ha llevado a autores como Ricoeur y Gadamer a profundizar en el arte de la lectura de textos, que exige del lector flexibilidad para moverse en el vaivén de “distanciación” y “pertenencia”. Cuando ponemos una cierta distancia entre texto y lec-

tor, en busca de objetividad, ganamos en rigor científico, pero pagamos el precio de sacrificar las ventajas que proporciona la cercanía a quien está vinculado al texto por la pertenencia. Ricoeur ha insistido en que es precisamente en el paradigma de la “distancia en la pertenencia” como se enriquece la comunicación.

Como contrapartida, hay que decir que también el sentido, una vez expresado y dicho, puede repetirse. No como se repiten de un modo estereotipado los códigos de una lengua, sino como un acontecimiento que vuelve a darse a otro nivel y en otras circunstancias. Con el tiempo se abren nuevas posibilidades de redescubrimiento y recreación de sentido.

Desde esta perspectiva se capta la relación íntima entre el tiempo y la narratividad. El hacer y padecer cotidianos del ser humano constituyen una experiencia de vida que es temporal. En esa experiencia se “prefigura” (*Mimesis I*) lo que luego las narraciones (*Mimesis II*) “configuran” en forma de una determinada trama temporal. Al escuchar y leer las narraciones se produce un intercambio entre el mundo del texto y el del lector-auditor (*Mimesis III*) y, como resultado, se “refigura” para éste el tiempo “prefigurado” ya en la propia experiencia de la vida y “configurado” en la intriga por el narrador.

En *Tiempo y narración*, Ricoeur ha practicado lo que expone el contenido de la misma obra: un ejercicio ideal de “*mimesis*”. Este filósofo hermeneuta es lector, no sólo por afición literaria y por profesionalidad filosófica, sino por necesidad humana. Necesita leer para comprenderse a sí mismo ante la realidad, mediante una comprensión mediada por textos. Tres preocupaciones centrales de toda su obra han sido precisamente: la autocomprensión y la identidad (antropología), la realidad (ontología en el horizonte) y la mediación por los textos (hermenéutica y filosofía del lenguaje). La lectura nos introduce en el “mundo del texto”; nos dejamos meter en él y nos dejamos sacar así de nosotros mismos, con lo cuál nos descubrimos y decubrimos realidad.

Cuando en literatura, filosofía o religión se da relieve a esta captación hermenéutica del lenguaje humano, metáforas y narraciones se convierten en gérmenes de filosofía primera. Desde esta dimensión de profundidad del lenguaje brotan: a) la palabra literaria que expresa la vivencia de la belleza; b) la palabra filosófica, que explora los

enigmas últimos del mundo y la vida; y c) la palabra religiosa, que transmite la convicción de haber presentado un eco de respuesta, al echar a andar en la dirección de esas preguntas. Ricoeur llama plenitud del lenguaje a esa zona de donde brota la riqueza simbólica, literaria, filosófica y religiosa. Heidegger diría que el ser nos desvela su secreto en las palabras de pensadores y poetas. Hemos llegado aquí a los dos temas en que desemboca nuestra reflexión antropológica sobre el lenguaje: el arte de preguntar y el verbo ser.

### **Animal interrogador y realista**

Animal de realidad y responsabilidad, vive cada ser humano “desde sí y ante la realidad”. La piedra, el árbol y el perro están en el jardín, pero no tienen la misma manera de estar y de ser. La manera de estar en el mundo el ser humano consiste en situarse como polo subjetivo o centro de un campo, en el que vive desde sí ante el polo de la realidad. Y vive, por cierto, preguntando por ella.

El lenguaje humano está preñado de metáforas, aun el más aséptico de los lenguajes científicos. Cuanto más nos adentramos en el enigma del ser humano, la vida o el universo, más inevitable se hace el recurso al lenguaje metafórico. Para evitar la dicotomización en dos polos entre lo poético y lo científico, con el lenguaje filosófico oscilando entre los dos sin acabar de decantarse por ninguno, nos ayudará la anterior visión de conjunto.

Las formas interrogativas ofrecen un interés especial a la hora de tomar el estudio del lenguaje como hilo conductor para una reflexión antropológica. Hay preguntas tan corrientes como, por ejemplo, “¿dónde? ¿cuándo? ¿cuánto? ¿cómo?”. Y hay preguntas de una índole más radical como, por ejemplo, “¿qué? ¿por qué? ¿para qué?”. Estas últimas, llevadas hasta sus más decisivas consecuencias, han hecho pensar a los filósofos en lo ineludible de las preguntas por la verdad y el valor, o por lo que realmente puede afirmarse y por lo que responsablemente merece la pena hacerse.

Es más interesante, en antropología filosófica, el surgir de las preguntas que las mismas respuestas. Cuando analizamos la conciencia a partir del lenguaje interrogativo, descubrimos varios niveles de intencionalidad en ella; desde el nivel en que preguntamos “¿dónde? ¿cuán-

do?”, pasando por el nivel en que preguntamos “¿qué?, ¿por qué?”, hasta los niveles más profundos en que nos interrogamos sobre si las cosas son o no son así realmente o si merece la pena, y para qué, el tenerlas o el hacerlas.

El nivel de preguntas en que nos movemos delata nuestro grado de crecimiento en humanidad. Y quizás el crecimiento humano esté más en la profundización de las preguntas que en el hallazgo de respuestas. De hecho, vemos coincidir a menudo el fanatismo con el exceso de respuestas y la insuficiencia de preguntas. En cambio la auténtica filosofía aceptará modestamente que hay muchas menos respuestas de las que creemos; pero, independientemente de que hallemos o no respuestas, se es más o menos rico en humanidad, según el nivel de profundidad de las preguntas que uno plantea y se plantea.

En la pregunta, en los pronombres personales y en el enigma del verbo ser se ponen de manifiesto, a través del lenguaje humano, las características del modo de estar inserto el ser humano en el mundo. Estamos en el mundo como animal que hace preguntas, como cuerpo que dice “yo” y, ultimamente, abiertos a la Realidad, al Ser. Dentro del lenguaje humano, ocupan un lugar privilegiado las preguntas, los pronombres personales y el verbo ser.

En antropología filosófica interesan especialmente cuatro preguntas fundamentales: a) la pregunta por lo que realmente puede afirmarse, b) la pregunta por lo que responsablemente merece la pena hacerse, c) la pregunta por el enigma de sí mismo, y d) la pregunta por el enigma de la muerte.

Estas cuatro preguntas nos harán tocar los límites de nuestra originalidad, abriéndonos a lo ilimitado. Nos percibimos como limitados: sabemos que somos, a la vez, conocedores e ignorantes, poderosos e impotentes, auténticos e inauténticos; con aspiraciones de inmortalidad, pero mortales y caducos; además, somos lábiles, frágiles, vulnerables y, en ocasiones, culpables. Pero, a pesar de todo este conjunto de relatividad, que es nuestra finitud y contingencia, no podemos renunciar a preguntar en busca de lo infinito, necesario y absoluto. Por eso podemos definir al ser humano como animal vulnerable: expuesto a lo ilimitado de su preguntar y a lo limitado de sí mismo, de los demás y del mundo que le rodea: vulnerable, precisamente, por vivir distendido entre la necesidad y la contingencia, entre

lo absoluto y lo relativo, entre infinitud y finitud, entre universalidad y contextualidad, entre totalidad y fragmentación, entre identidad y diferencia. Este animal ambiguo, vulnerable y paradójico sigue preguntando ilimitadamente desde su limitación y es un centro limitado de preguntas ilimitadas.

Un ejemplo sencillo servirá de aclaración. Dos niños, de siete y cinco años, están con sus padres en el zoológico junto a la jaula del león. Se oye un rugido imponente. “¡Qué garganta!” dice el padre. “¡Qué fiero!” dice la madre. El pequeño de cinco años dice: “¡qué miedo!”. Su hermano mayor le tranquiliza: “No pasa nada”. El pequeño insiste: “Me da miedo. Tiene la boca abierta y es muy grande”. “No puede salir de la jaula”, añade el mayor. Los padres sonríen. Pero, de pronto, el padre nota que el candado de la entrada está suelto. Lo dejaron abierto cuando entraron a echar la pitanza. El león ha empujado con sus ancas; la puerta, chirriando, se ha entreabierto ligeramente. Como el león no lo ha notado, no hay peligro de momento. Pero, ¿qué pasará cuando se vuelva y empuje la puerta? “¡Vámonos, de prisa, fuera de aquí!”, grita el padre, mientras empuja a su mujer e hijos para que huyan; y, dirigiéndose a la gente alrededor: “¡Miren, la jaula está abierta, es peligroso, hay que huir!”.

Analícemos el ejemplo. Los dos niños han reaccionado ante un estímulo: el rugido del león. El menor llora de miedo. El mayor es capaz de distinguir (los filósofos dirían *formalizar*): un león enjaulado no es peligroso, aunque ruja ferozmente. También el hermano mayor experimenta un brote de miedo, pero es capaz de distanciarse y objetivarlo. No queda apresado por sus sentimientos e imágenes. Ha captado la realidad de que el león está dentro de la jaula y no es peligroso. El ser humano, diría Zubiri, es “animal de realidades” (con terminología zubiriana, capaz de *hiperformalizar*).

El padre imaginó la desgracia que ocurriría si el león se escapaba. Pudo prever e imaginar esa situación, saliendo del “aquí” y “ahora”, del espacio y tiempo presente, anticipó una posibilidad. Por eso pudo reaccionar e invitar a otros a que huyeran. Tras captar la realidad del león, del peligro y de otras personas en peligro, adoptó una postura responsable. Pero supongamos que hubiera reaccionado de otro modo, diciéndose: “¡qué divertido! abramos la jaula del todo y veamos lo que pasa si apedreamos al león”. Esto habría sido peligroso e

irresponsable. El animal de realidades es también animal de responsabilidades. El poder de captar la realidad como realidad y tomar distancia del presente encierra dos posibilidades: la acción responsable y la irresponsable. De ahí la ambigüedad y vulnerabilidad del ser humano. En esa situación el “animal de preguntas” se cuestiona si las cosas son realmente lo que parecen y si debe actuar de un modo o de otro; pregunta por la verdad y por el valor. Cuando ese niño de cinco años ve un león en el cine también siente miedo. No así su hermano mayor, que no se limita a percibir el estímulo, sino distingue entre un león real y un león en la pantalla.

Hasta aquí el ejemplo. Lo seguiremos pensando ahora al hilo de un texto de Lonergan (*The Subject*, 1968) acerca del sujeto.

Al percibir e imaginar, sentir y desear, soy el sujeto del campo de la experiencia. Cuando hago por descubrir el sentido de los datos de la experiencia y entender las cosas, soy sujeto en un sentido más alto, el sujeto del entender. Cuando me cuestiono la experiencia y la comprensión de las cosas, y me pregunto si es realmente así o no, soy el sujeto del juicio que afirma la existencia de algo y busca la verdad. Cuando me pregunto si lo afirmado vale la pena, soy el sujeto que evalúa y toma decisiones. Sobre la base del sujeto experiencial e inteligente, surge el sujeto que trata de vivir de modo más consciente y responsable.

En un primer nivel de conciencia, el sujeto de la experiencia y de la percepción pregunta “¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿cómo?”. En un segundo nivel de conciencia, el sujeto trata de entender lo captado en el nivel anterior y pregunta “¿cómo?” a otro nivel; pregunta “¿qué? y ¿por qué?”, tratando de entender. En un tercer nivel de conciencia, el sujeto se interroga acerca de la verdad de lo entendido y trata de asegurarse acerca de la verdad o falsedad, emitiendo un juicio; después de preguntar si algo “es o no es” y si “es así realmente”, en el cuarto nivel de conciencia el sujeto ahonda en el “¿para qué?”, desde el punto de vista de lo que merece la pena: lo que debe hacerse y merece desearse.

Relacionando estos niveles de conciencia con las preguntas en que se manifiestan y con los campos del saber a que introducen, tendríamos el panorama siguiente:

Cuatro niveles de preguntas:

- a) ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Cuánto?
- b) ¿Cómo? ¿Qué? ¿Por qué?
- c) ¿Es o no es? ¿Es así realmente?
- d) ¿Para qué? ¿Vale la pena?

Cuatro niveles de conciencia:

- a) tener experiencia,
- b) entender,
- c) afirmar,
- d) valorar

Cuatro campos del saber:

- a) técnica,
- b) ciencia,
- c) filosofía,
- d) ética

Queda así resumida la estructura dinámica de un análisis cognitivo de la experiencia humana, como el que ha realizado Lonergan, en sus cuatro niveles:

a) *Experiencia*: el nivel en que sentimos, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos cotidianamente.

b) *Entender*: el nivel en que inquirimos, llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos presuposiciones e implicaciones de lo expresado.

c) *Juicio*: el nivel en que reflexionamos, sopesamos la evidencia, juzgamos acerca de la verdad o falsedad, certeza o probabilidad de una afirmación.

d) *Decisión*: el nivel en que, preocupados con nosotros mismos y nuestras operaciones y metas, deliberamos acerca de posibles cursos de acción, los evaluamos, nos preguntamos si merecen la pena o no, decidimos y llevamos a cabo nuestras decisiones. Estos cuatro niveles son el despliegue vital y dinámico de una única orientación del vivir y preguntar humano.

### **Del desengaño a la desvelación**

La pregunta por lo que realmente puede afirmarse orienta el dinamismo de la acción inteligente y sitúa al ser humano ante el horizonte

de la verdad (J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, 1983). En la creatividad del entender humano cuando pregunta por el ser y la verdad, se da una ruptura del esquema espacio-temporal, manifiesta en fenómenos como el lenguaje, la técnica, la responsabilidad o el amor. Preguntar por lo que puede afirmarse es condición de posibilidad de la manera personal y realista de estar en el mundo. Si nos sentimos responsables, no podemos caminar a ciegas, necesitaremos “saber a qué atenernos” (Ortega) y cómo “hacernos cargo de la realidad” (Zubiri) para “cargar con ella” (Ellacuría), llevando cuidado de “no cargárnosla” o destruirla.

La actitud de vivir como persona, tratar a otras personas como tales y exigir ser tratados como personas se apoya en un presupuesto fundamental: lo que las cosas y personas son por sí mismas, no por su apariencia o por su capacidad de estimularnos. Para situarnos así ante cosas y personas, ha de funcionar un comportamiento al que llamamos inteligente: aquel con que preguntamos por la realidad, independientemente de su localización espacial o de la secuencia temporal en que se nos presenta. Una vida cognoscitiva capaz de ir más allá del esquematismo espacio-temporal, al menos en forma de pregunta, hace posible la inserción realista y personal en el medio social.

Los contenidos resumidos a continuación tienen muchos puntos de contacto con la tradición de la psicología filosófica. Sin embargo, no quisiera filosofar aquí desde un *logos* que se instale demasiado fácilmente en un punto de vista absoluto –como los medievales y la tradición que los prolongó–, sino desde un *logos* muy consciente de su perspectiva limitada y finita. Esto supuesto, consideremos algunas experiencias de falsedad y de anhelos de saber la verdad.

No voy a partir del deseo de saber, que Aristóteles consideraba característico humano. Partiré de algo mucho más cercano a nuestra experiencia: la realidad del “no acabar de saber”, tal y como nos la tropezamos en el error, la broma o el engaño, casos en los que “no acabamos de saber de qué se trata, de qué va la cosa”. Estas situaciones desencadenan la pregunta que, a partir de lo vivido, pone en juego la capacidad de distanciarse de ello.

Un texto típico es el de Aristóteles: “El ser humano, por naturaleza, desea conocer” (*Metafísica*, 19). Analizando experiencias negativas –como la mentira o el error–, en las que se manifiestan las limitacio-

nes de nuestro conocer, percibiremos mejor la importancia antropológica de la pregunta por la verdad. Me molesta no saber si mi interlocutor habla en broma o en serio, si dice lo que piensa o si me está engañando, porque deseo saber la verdad y pregunto para cerciorarme. Me molesta que me den gato por liebre, un sucedáneo en lugar de un café auténtico; por eso pregunto para cerciorarme. Compruebo el recibo, antes de pagar, porque no me da lo mismo que esté equivocado y quiero asegurarme de que no hay error.

Diversas situaciones negativas, a lo largo de la vida, nos hacen dudar y tener una mentalidad más crítica; hemos aprendido, por experiencia, que las apariencias de las cosas nos engañan, las otras personas nos engañan y también nos engañamos a nosotros mismos. Desde esas experiencias surgen preguntas: ¿son las cosas lo que deberían ser o me está engañando su apariencia? ¿son las cosas como me dicen los otros que son o me están engañando sus palabras? ¿son las cosas como yo creo o me estoy engañando?

Comentando con alumnos japoneses el texto de Julián Marías sobre la broma, la mentira y el sucedáneo, como decepciones o desilusiones que preceden en el niño a la pregunta por la verdad, resultó muy interesante una transposición de ese texto del filósofo español al vocabulario japonés sobre la verdad (J. Marías, *Introducción a la filosofía*, 1971).

Tenía en ese momento ante los ojos un periódico universitario: un discurso de inauguración de curso, en el que se exhortaba a la búsqueda de la verdad citando el dicho aristotélico: “el ser humano, por naturaleza, anhela saber”. En japonés, *shinri* significa verdad, un vocablo abstracto que un niño no usaría. Pero sí emplearía el sustantivo adjetivado *hontô no*, que significa, “de verdad”, y el adverbio *hontô ni*, que significa “verdaderamente”, “realmente”. Estas expresiones forman parte del lenguaje infantil. Al tropezar por primera vez con lo que no es cierto, surge la necesidad de saber a qué atenernos o de quién fiarnos.

Quizás no seamos capaces de recordar la primera vez que nos engañaron o que engañamos a alguien. Reconstruir ese primer encuentro con la falsedad, la apariencia, la broma, o la equivocación, es gratificante; descubre, como muestra Marías, gérmenes filosóficos primitivos. Cuando al niño se le abren por primera vez los ojos a la

distinción entre lo que es de broma y lo que va de veras, usa en español expresiones como “de mentirijillas” o “de verdad”. En japonés, cualquier niño emplearía la citada expresión *hontô no*, “de verdad”, aunque no entendería una pregunta abstracta: “¿qué es la verdad?”. Cuando le han mostrado un juego de manos y ha descubierto la trampa, la expresión “de verdad” se le hace más complicada. En adelante, tendrá interés por distinguir entre lo que va de broma y de veras, entre la trampa y la realidad. El encuentro con la decepción motivó la pregunta: al anhelo de verdad precedió el contacto con la mentira.

Pero no es sólo la distinción entre la apariencia y la realidad la que ha complicado la cuestión de la verdad. En el caso de la broma, se plantea la distinción entre la intención del que habla y la apariencia de sus palabras. Prometemos al niño llevarlo al cine. Pero, como ya ha tenido otras experiencias decepcionantes, nos pregunta si lo decimos de verdad. En japonés, dirá *honki*, que significa “¿de veras?”. Estamos de nuevo ante una expresión corrientísima, que cualquier niño o niña japonés usaría para preguntar por la verdadera intención de quien le promete algo. Lo mismo que el encuentro con la apariencia planteaba la pregunta por la verdad, el choque con la mentira o la doble intención acucia a preguntar por las verdaderas intenciones. Tanto en castellano como en japonés, se puede comprobar este fenómeno en el lenguaje infantil.

Un tercer ejemplo: Marías se refiere a la distinción que el niño español hace entre el caballo de juguete y el caballo de verdad. También a Unamuno le gustaba repetirlo, citando la pregunta de su nieto sobre si el gato Félix era de carne. En japonés, se diría *honmono*, que equivale a “auténtico”, pero no es tan difícil para un niño como lo sería la palabra “auténtico” en castellano. Equivaldría más bien al “de verdad” o “de carne”, que usa ese niño español para calificar al caballo que no es de juguete.

Estas tres expresiones, *hontoo* (de verdad y no mera apariencia), *honki* (de veras y no con intención de bromear o engañar) y *honmono* (auténtico y no sucedáneo) se llenan de contenido a medida que crecemos. Tropezamos en la vida con mucho error, ilusión, apariencia, broma, engaño, falsedad y sucedáneo. Aumenta la necesidad de preguntarse qué es verdad. La pregunta no brota de una reflexión abstracta, sino de la realidad cotidiana, manifiesta en el lenguaje infantil.

Sobre este telón de fondo podemos reapreciar la tradición filosófica acerca de la “verdad lógica” –concordia del entendimiento con la realidad–, la “verdad moral o antropológica” –concordia del corazón con la palabra– y la “verdad ontológica” –concordia de las cosas con su esencia ideal, de lo que son con lo que deberían ser–. Lo que Marías dice sobre la exactitud y claridad de la *veritas* latina, la honradez y fidelidad a lo prometido en la *emunah* hebrea, y la desvelación de la realidad en la *aletheia* griega, parece hallarse confirmado al redescubrirlo desde experiencias infantiles como las que acabo de citar.

### **Preguntar para saber**

Diversas disciplinas se ocupan del conocer humano con enfoques distintos. El filósofo que hace teoría del conocimiento se pregunta: ¿cómo conocemos? ¿qué hacemos cuando conocemos algo? ¿en qué consiste el conocer? El neurobiólogo se fija en la fisiología y funcionamiento del cerebro al conocer. Al psicólogo experimental le interesa analizar los procesos cognitivos y se pregunta: ¿qué ocurre en nuestro cerebro y psiquismo cuando conocemos? El epistemólogo se preguntará por qué es eso conocer, qué validez tiene y con qué condiciones se comprueba. El metafísico se preguntará por los límites y alcance último de ese conocer: ¿qué es lo que conozco cuando pongo en juego esa actividad que me descubren los anteriores saberes? ¿qué es lo que corresponde, en la realidad, a nuestros esquemas de búsqueda?

Todos estos enfoques tienen que ver con el fenómeno humano del conocer, pero aquí me centro antropológicamente en qué significa para el ser humano la pregunta por la verdad como motor del dinamismo de nuestro conocer. Me pregunto: ¿cuál es el sentido humano de ese no poder dejar de ser animal de interrogaciones, fuente de preguntas inconmensurables con las respuestas?, ¿por qué tengo siempre más preguntas que respuestas? ¿por qué voy siempre más allá con mi inquisitividad, curiosa o angustiada, pero siempre dinámica?

Vengo insistiendo desde el primer capítulo en el pensar como preguntar: un preguntar que precede al entender y al saber. Ahora me pregunto qué significa para el ser humano esa capacidad de pensar como capacidad de preguntar, criticar y crear. Situado “desde sí, ante y en la realidad”, el ser humano necesita preguntarse si las cosas son

lo que parecen, lo que los otros nos dicen o lo que nosotros creemos. Necesita cerciorarse acerca de la realidad y de sí mismo. Como decía Kant al comienzo de su *Crítica de la razón pura*, la razón humana no puede menos de plantearse unas cuestiones a las que no puede responder, porque desbordan sus capacidades mentales, pero a las que no puede renunciar: ha de bajar al ruedo de la metafísica, aun sabiendo que no concluirá la faena.

En la tradición occidental se ha acudido a menudo al análisis del lenguaje para resaltar el puesto y papel de lo inteligente, reflejado en el lenguaje. Para evitar el peligro del conceptualismo (que se queda en unir conceptos con la cópula del “es”, sin resaltar el valor existencial de la afirmación “es”, “existe”, “hay”) y conjugar la tradición con los recientes análisis lingüísticos, ayudará remitirse al que hace G. Caffarena, en su *Metafísica fundamental*, sobre la proposición fundamental: “esto es así”. El análisis estructural de la proposición básica: “esto es así” muestra que, cuando “yo-afirmo que algo-es-así realmente”, estoy destacando un “esto” ante y frente a un sujeto, destacado como “yo”; estoy elaborando unas representaciones, “tal y tal” (sentido, forma), en las que se despliega la riqueza del “esto”; estoy poniendo y afirmando ese “esto” al decir de ello que “es”, es decir, al emitir un juicio; estoy, en fin, individualizando (en el “esto”), universalizando (en el “tal”) y afirmando (en el “es”).

Así se hace posible la estructura lingüística del juicio afirmativo. En la oposición bipolar sujeto-objeto se contraponen la dualidad del conocer a la unidad de la percepción. Al decir “tal” o “así”, elaboramos la representación del objeto que al decir “es” queda “puesto” o afirmado. La individualización del “esto” y la universalización del “tal” o “así”, han hecho posible la afirmación, el decir “es”. Este tipo de análisis pone de manifiesto lo que el entender tiene de ir más allá de la creatividad que ya había en la percepción: una creatividad y un salto mayor; un no quedar atado completamente por los mecanismos perceptivos o imaginativo-afectivos; una búsqueda del horizonte de realidad de verdad. Esta ruptura, salto y creatividad es la que posibilita comportamientos como los propios de la técnica, la responsabilidad o el amor.

No nos imaginemos la conciencia como espejo, en el que los objetos se reflejan. La conciencia es intencionalidad a diversos niveles. En cada nivel se muestra un aspecto de la subjetividad y un aspecto de la

intencionalidad. Unos impulsos eléctricos a través de un sistema nervioso desencadenan sensación de gusto; pero hay un salto mayor entre el impulso-sentimiento de gusto y la palabra gusto que entre el impulso eléctrico y el sentimiento de gusto. Decimos que las cosas son. Lo decimos yendo más allá de lo espacio-temporal, más allá de lo sensitivo y emocional, pero arraigados en ello. El espíritu es el salto que damos al decir “yo” y al decir “es”. La materia es espacio, tiempo, capacidad de prever, manipular y representar. El espíritu es realismo, responsabilidad y, por eso, comunicabilidad. Donde hay espíritu, hay creatividad: en la técnica, el lenguaje, la responsabilidad, el amor.

¿Cómo pasamos a captar las cosas, yendo más allá de sus condiciones espacio-temporales? Parece darse un salto, un momento creativo dentro de la dinámica del conocer: el momento en que, además de ir más allá del contexto espacio-temporal, intentamos ir más allá de la perspectiva limitada de la propia subjetividad y preguntamos por lo que en realidad hay. Así es como pasamos de la lingüística a la ontología por la vía de una fenomenología hermenéutica.

Pero no perdamos de vista que un análisis estructural, estático, como el que acabo de resumir, no es más que un modelo de comprensión: es un corte transversal en el flujo de la corriente dinámica del vivir. No podemos tomarlo como si fuera una descripción o representación de cómo discurre esa corriente del conocer, que es vida. Hay una relación entre percepción, práctica, imaginación y emotividad. El trabajo de la fantasía, que desemboca en la formación de una representación (el *phantasma* de los escolásticos), los hábitos prácticos de manejo de la realidad y las tendencias no son ajenos unos a otros.

He aludido, desde el comienzo de estas reflexiones sobre el entender, a nuestro modo de comportarnos: hay, a veces, unas preguntas vivas (preguntas que somos y no meramente preguntas que hacemos) acerca de la realidad y la responsabilidad personal. En estas preguntas se rompen los esquemas espacio-temporales. Son preguntas que nos orientan al orden de la comprensión filosófica, más allá del mero orden de la explicación científica. Veámos también que en la tradición ha habido diversas maneras de entender este tipo de comportamientos. Unos no han reconocido lo inteligible (materialismos, sensismos); otros lo han separado o meramente añadido a lo sensible (dualismos espiritualistas); otros, finalmente, han tratado de hablar de

una interacción sensible-inteligible, de una operación que se lleva a cabo “*intus-legendo*”, es decir, leyendo lo inteligible dentro de lo sensible. El enigma que ha quedado siempre pendiente ha sido el “cómo” de ese salto.

En el nivel de sólo lo sensible y espacio-temporal, parece que falta algo para responder a las preguntas acerca de la realidad y la responsabilidad personal. Para proseguir con la pregunta, hace falta un paso creativo. Pero, ¿cómo surge? ¿en qué condiciones? ¿con qué concatenación? ¿qué salto damos al entender algo por primera vez, en el momento de lo que Lonergan llama el *insight*? Hay un paso creativo en el decir de algo que “es realmente así”. No partimos de cero. Partimos de lo sensible, pero estando familiarizados con ello por el trato y hallándonos en un determinado estado emocional. Esta familiaridad cotidiana con las cosas precede dinámicamente a las formulaciones del conocer en forma de proposiciones que congelan estáticamente esa corriente. Nuestro conocer es proceso y vida; es una corriente dinámica, a la que podríamos llamar “pre-conceptual”, cuya congelación posterior, de un modo estático, serán los conceptos. En el proceso de nuestra vida cognoscitiva hay unos comienzos inasibles que echan raíces en lo previo a la conceptualización. Antes de elaborar conceptos, nuestra manera inteligente de situarnos ante la realidad y preguntar por ella se va desplegando y avanzando a partir de unas vivencias que podemos llamar preconceptuales, movidas por un dinamismo interior de preguntar por, buscar y orientarse a lo que la realidad es.

Antes de juntar conceptos en proposiciones, se da algo anterior a todo concepto y a toda atribución de predicados a sujetos; más importante que los conceptos ya acabados, es esa corriente que viene de la vida y va a la vida. Avanzamos hacia la verdad eliminando malentendidos, rellenando lagunas, corrigiendo equivocaciones y, sobre todo, corrigiéndonos mutuamente. Pero para todo esto necesitamos cultivar el arte de hacer preguntas.



## EL ARTE DE OPTAR

Preguntar y elegir son dos claves de *humanitas*: la prosecución libre de lo que nos humaniza. Surge aquí una interrogación fundamental: *la pregunta por lo que responsablemente merece la pena hacerse orienta el dinamismo de la acción voluntaria humana en busca de la felicidad y sitúa al ser humano ante el horizonte del bien* (J. G. Caffarena, *Metafísica fundamental*, caps. 7-10). La pregunta por el sentido de la responsabilidad y libertad surge ante lo paradójico de la búsqueda del bien y la felicidad. “¿A qué valores merece la pena responder, más allá de lo meramente útil o agradable, mediante una acción que brote desde uno mismo situado ante la realidad, es decir, como animal de realidades y responsabilidades?”. Cuando respondo, desde lo íntimo de mi querer, ante mí y ante los valores que humanizan, me sitúo ante el horizonte del bien. Enfocada así la libertad, con sus posibilidades y limitaciones, se agudiza la paradoja humana: podemos muy poco, pero podemos más de lo que creemos.

Para captar bien este sentido de una “libertad condicionada”, hay que distinguirla de la noción vulgar de libertad como independencia total y caprichosa. Estar desatado y ser libre para poder elegir lo que de verdad nos libere no equivale a ser capaz de cualquier elección, sino consiste en no estar completamente atados por los estímulos que nos atraen desde fuera, ni arrastrados por los impulsos que nos empujan desde dentro, impidiendo que nos realicemos de acuerdo con nuestro fondo mejor.

## **Fragilidad e indecisión**

En las encrucijadas vitales el ser humano experimenta la perplejidad de no estar programado por completo instintivamente. En cada bifurcación del camino de la vida se pone de manifiesto la capacidad y necesidad humana de hacer opciones que son, a la vez, privilegio y carga.

Si observamos la lucha por la vida de otras especies animales, descubriremos sus vulnerabilidades. La gacela es vulnerable ante el águila que la atrapa para estrellarla desde lo alto. La pantera es vulnerable ante la leona que se lanza sobre ella para devorarla. Son vulnerables, ya dentro de la misma especie, los machos más débiles ante los más fuertes, cuando luchan por la primacía. Pero en la especie humana la vulnerabilidad es peculiar: llaman la atención las heridas, a veces mortales, que nos infligimos a nosotros mismos y mutuamente. Somos el animal que se hace daño a sí mismo y a sus semejantes. Y lo hacemos pretendiendo ser buenos y felices. Por eso, hay que preguntar al ser humano: “cuando dices que quieres tener algo, hacer algo, poder algo, o simplemente ser algo... ¿sabes, en realidad, lo que desde el fondo de tí quieres tener, hacer, poder o ser?”

## **Elegir y querer**

Consideremos la pregunta acerca de lo que vale la pena; lo que es digno de hacerse o estimarse. Con expresiones cotidianas valorativas decimos que algo es “digno de hacerse”, “compensa el esfuerzo” o “merece o vale la pena”. Veo en casa de un amigo una computadora del último modelo; pregunto por la marca y el precio: son preguntas del nivel experiencial. Pregunto cómo funciona, por qué al pulsar tal tecla se desencadena tal proceso: son preguntas acerca del qué, cómo y por qué; preguntas para comprender. Pregunto si es realmente tan buena como me asegura el prospecto de propaganda. Mi amigo me responde que lleva unas semanas utilizándola y le ha dado buen resultado. Estas últimas preguntas pertenecen ya al ámbito del inquirir acerca de lo que las cosas realmente son. Pero, a pesar de todo, aún no me decido a comprarla. Pregunto si realmente me merece la pena. Entonces estoy preguntando para valorar.

En el valorar hay grados: merece una cosa la pena por ser útil, agradable o bonita. Pero merece la pena estar con la persona querida, no porque me sea útil, proporcione placer o sea agradable, sino porque merece la pena que la otra persona sea quien es. Estamos en otro nivel más profundo de “merecer la pena”. Cuando decimos que merece la pena sacrificarse por una persona querida, estamos en un nivel de “merecer la pena” más alto que el de la mera utilidad o gusto. Ya no se limita uno a preguntar por la realidad desde sí; nos orientamos hacia la persona desde nuestra persona.

### **Optar, querer, responder**

Analicemos el lenguaje del querer. Decimos, por ejemplo, “quiero y no puedo”, “quiero y no quiero”, “puedo y no quiero”, “puedo y quiero, pero no me dejan hacerlo”. Distinguimos dos aspectos paradójicos de la libertad: lo que hay de fascinante en el deseo de que nos dejen a nuestro aire, para hacer lo que nos venga en gana y, por otra parte, la pregunta acerca de lo que verdaderamente queremos. Son paradojas de la libertad, riqueza y contradicción humana. Parece que somos libres y que no lo somos; hemos que ser libres, pero es difícil; necesitamos serlo; pero, a veces, lo evitaríamos.

Dentro del fenómeno del querer, algo nos impele a ir más allá de lo querido. La capacidad de ir más allá del objeto deseado se manifiesta en el modo de tender absolutamente hacia lo relativo. Tender, por ejemplo, a la fama es orientarse hacia un objeto trascendente. Pero tender a la bebida absolutizándola, vomitar para poder seguir bebiendo, es tender de modo trascendente y absoluto hacia un objeto intrascendente y relativo, equivale a fabricarse un ídolo. Esta capacidad idolátrica muestra la trascendencia ambigua del querer humano, más que el mismo aspirar a lo trascendente.

Hay que situar el sentido de la responsabilidad en el marco de la pregunta por lo que merece la pena. Responsabilidad es capacidad de dar respuesta: responder ante uno mismo, de acuerdo con lo que en el fondo queremos, a la llamada de la autenticidad. Es también responder a la voz con que nos llaman los valores que merecen la pena y responder a la llamada del valor de la persona y a la exigencia de tratar y ser tratado como persona. Es una respuesta desde lo íntimo

del propio querer, situado ante el horizonte de lo que merece la pena, una libertad más profunda que la mera capacidad de elegir. Esta libertad posibilita que, en el marco de los condicionamientos, podamos, al menos en algunos momentos, tomar las riendas de la propia vida responsablemente.

Si responsabilidad es capacidad de responder, ¿a qué y cómo damos respuesta cuando respondemos a la realidad?: a) ¿Respondemos impersonalmente, tal y como la corriente de lo que se dice o de lo que todo el mundo hace nos arrastra a responder? b) ¿Respondemos individualmente desde dentro de nosotros mismos? c) ¿Respondemos a la realidad personal del otro y de los otros desde lo mejor de nosotros mismos, en conjunción madura de autonomía y heteronomía, desde un “yo” que es un “nosotros”? d) ¿Respondemos a todo y al Todo, a la totalidad de valores que merecen la pena? e) ¿Respondemos, última-mente, a la voz de lo absoluto o de un más allá?

### **Poder y no poder**

La libertad tiene que ver con lo que podemos o no podemos; por eso ayuda también para pensar sobre ella la reflexión sobre el poder. Un primer sentido de “yo puedo” se da al nivel físico o sensorial. Me doy cuenta, mientras estoy hablando a un público, de que puedo ver a los que me escuchan, nadie me lo impide, poniendo una venda sobre mis ojos. Puedo estar en pie hablando durante una hora; pero no podría estar así todo el día. Sé que puedo levantar un peso de cinco kilos, pero no de cincuenta. Soy consciente, a nivel sensorial, de lo que puedo y no puedo.

En el nivel siguiente (individual), al ser consciente de que puedo hablar un idioma que aprendí hace años, estoy acentuando mi individualidad; tenemos capacidades diversas, que se enfrentan o se envían mutuamente.

El nivel siguiente (personal) lo ejemplifican dos enamorados. Tienen conciencia de lo que significa “juntos podemos”: poder hacer juntos algo que va más allá del “yo puedo” o “tú puedes”. Pueden unirse en un abrazo amoroso, quererse y ayudarse a crecer mutuamente. Madura así su relación y fructifica en la comunicación, el compartir, la creatividad o el nacimiento de nuevas vidas... Si las per-

sonas, en este nivel, se cierran en el círculo del “tú y yo”, reproduciendo el egocentrismo del individuo a nivel de pareja. Algo semejante ocurre en la estrechez de miras de los exclusivismos, regionalismos, etnocentrismos o nacionalismos: se limitan los individuos a intercambiar poderes, pero no ensanchan el “nosotros juntos podemos” hasta la amplitud de lo social y comunitario. Si, en vez de limitarse la relación a la amistad entre dos personas o dentro de un grupo reducido, se abre la persona a las relaciones sociales, haciéndose verdaderamente interpersonal, y no meramente individual, aparecerá otro nivel del “nosotros juntos podemos”: la capacidad para construir comunidades y sociedades, con un plus de capacidad que no tenían por sí solos el individuo ni la pareja o el grupo.

A un nivel más cósmico, más allá de lo interindividual e interpersonal, nos abrimos a una nueva dimensión: elegimos ser libres, pero en vez de centrarnos en los aspectos meramente personales o interpersonales, nos dejamos liberar, mediante la comunión con el universo entero y nos acoplamos a él, en vez de intentar dominarlo. La libertad, así entendida, deja de ser simplemente un poder; incluye también asumir impotencias y ponerse en manos de un poder que nos libere, en vez de esclavizarnos. Y el poder que libera es el poder de acoplarse e integrarse con todo y con el Todo. Preparado el terreno por esta perspectiva anterior, se abre una última (mística). Es el nivel en que se vive la eternidad en el presente, donde el poder o no poder se convierte en “poderlo todo no pudiendo nada”.

### **¿Ser libre o ir liberándose?**

Recordemos la historia del secuestrado, atado de pies y manos, amordazado, vendados los ojos y obturados los oídos. Entra un primer liberador y le quita los tapones: “Me he compadecido de tí, no quiero que estés sordo”, dice, y se marcha. El secuestrado sufre más que antes. Sigue sin poder ver ni moverse, pero ahora oye ruidos de pasos y teme cada vez que se acercan. No vienen a matarlo; es un segundo liberador, que le quita la venda. “Me he compadecido de tí y quiero que veas”, dice, y se marcha. El secuestrado todavía sufre aún más. Oye ruidos y ve sombras, pero sigue sin poder hablar ni moverse. Alguien se aproxima. ¿Será el asesino? Esta vez, el tercer liberador

le quita la mordaza. Antes de que le de tiempo a marcharse, protesta el secuestrado: “¿De qué me sirve que me hayan quitado los tapones de los oídos, la venda de los ojos y la mordaza de mi boca, si estoy atado de pies y manos? Por favor, desátame”. El cuarto liberador vuelve entonces sobre sus pasos, se compadece y lo suelta. “¡Venga, de prisa, huyamos antes de que lleguen los guardianes!”. Pero el secuestrado, ya libre, no se decide a huir. “¿Cómo voy a escapar yo sólo, sin soltar primero a los de la habitación de al lado, que están presos como yo lo estaba?”.

Los maestros budistas hablan de un camino de liberación. La liberación a medias no libera, hace sufrir más. Percatarte de que estás atado es el primer paso. Pero, si no te desatan, sufres más tras haberte percatado de las ataduras. Cuando desaparecen todas las ataduras empiezas a ser libre; pero, si te apegas al disfrute de tu propia libertad sin preocuparte de desatar a los demás, es como si volvieras a estar atado con ligaduras más fuertes. Con razón se cuenta del bodhisatva Amida que dijo: “¡Qué no me salve yo si no se salvan todos!”. Estas historias orientales nos hacen pensar si no serán demasiado abstractas muchas teorías sobre la libertad humana: obsesionados unos con demostrarla y otros con negarla, olvidamos todos la necesidad de ser liberados y ayudar a que se liberen las demás personas: ser uno mismo y ayudar a serlo.

### **La libertad, descubierta y cuestionada**

La tradición que se remonta a los pensadores griegos situaba el problema en relación con la voluntad. Preguntaban si tenemos una voluntad libre y se esforzaban por demostrarlo, dando por supuesto que actuamos porque deseamos y deseamos porque conocemos. Se hablaba de la libertad como capacidad de elección, característica de la voluntad humana basada en la inteligencia. Según este esquema, del conocer sigue al desear y se origina el actuar. El aforismo clásico era: “*nihil volitum quin praecognitum*”, nada se desea sin haberlo conocido primero.

En la tradición occidental, a través de la escolástica medieval, se recogió la herencia griega y se trató el tema en el marco de la reflexión sobre la acción y decisión humanas en relación con el bien, al

que se conceptualizaba como correlato de nuestras tendencias. El análisis de la actividad humana dentro del mundo muestra unas tendencias que, o bien por su meta o bien por la manera de dirigirse a ella, parecen ir más allá de todo lo que pueda ser instintivamente programado. Voluntad es el nombre dado al principio de esas operaciones basadas en un deseo orientado razonablemente (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 2-3). La bondad se definía como la proporción del objeto a la voluntad por convenir a sus indigencias vitales, individuales o personales. Voluntad y bien serían nociones correlativas: bien es lo apetecido, deseamos el bien como fin (Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 5, a2; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1). La voluntad, como principio elicitivo de las tendencias, haría a la persona dueña de sí, aunque no absolutamente; en esto consistiría su libertad, en la capacidad de gobernar la propia acción. Pero este dominio no es absoluto; estamos condicionados por factores internos, por el mundo circundante y por la sociedad.

Se solía enfocar este tema a partir del entendimiento. Pero podríamos preguntar: ¿Somos libres porque somos inteligentes o viceversa? Así se pondría del revés la relación inteligencia-voluntad. ¿No será, precisamente, porque hay interna exigencia de libertad por lo que necesitamos captar inteligentemente la realidad? ¿No necesitamos ser realistas para que la inserción en el medio sea personal?

Habría, por tanto, dos sentidos de libertad como elección: a) capacidad de elegir lo que más me gusta o más útil me resulta; b) capacidad de elegir el bien en sí. En este último caso, elegir bien es elegirse. Esta libertad radical sería algo más profundo que la mera capacidad de elegir. Este sentido más profundo de libertad no sería incompatible con la necesidad. Cuando elijo el bien en sí, coincide con lo mejor para mí: es lo que necesariamente quiero desde el fondo de mí mismo; en ese caso, estoy eligiendo lo que me libera; o también podría decir que estoy eligiendo libremente lo que necesariamente es mejor para mí, porque es mejor para lo mejor de mí mismo. Por esa línea va también la noción oriental de libertad.

Para evitar malentendidos ayudará la aclaración de Zubiri sobre la distinción entre determinante y determinístico. “La libertad no está en la indeterminación, sino en la manera en que yo me determino.

Es determinación, aunque determinación libre” (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 601-602). Siempre es posible encontrar un antecedente determinante de una acción. Pero si lo he puesto yo libremente, podré decir que la determina de un modo no determinístico. Sin suprimir los determinismos, los utilizamos aprovechando sus posibilidades. Asumimos los determinismos de la espacio-temporalidad, reorientamos los dinamismos que nos condicionan. Montando un caballo desbocado, lo sujetamos por las crines hasta domarlo, aunque no siempre lo conseguimos. Se da una doble cesura en el ser humano entre el estímulo y la respuesta. El perro hambriento ante el pedazo de carne es un circuito cerrado. El ser humano en la misma situación es un circuito abierto. Se distancia y pregunta: ¿me lo como o no me lo como? ¿me lo como ahora o lo dejo para después? Hay, por tanto, un margen para la creatividad en la respuesta. Esta creatividad humana, que ya empieza a manifestarse en el lenguaje, se realiza en la acción libre; pero no creamos de la nada, sino desde lo ya dado; no somos dioses, sino humanos y limitados: somos libertad condicionada y creatividad creada.

Estos ejemplos tan simples coinciden con el tema del ser humano como “esencia abierta” (Zubiri). No estamos totalmente programados, sino inacabados; tenemos que hacernos, decidiendo cómo queremos ser (Ortega); estamos “condenados a ser libres” (Sartre), aunque a menudo nos “evadimos de la libertad” (Fromm). Podemos y debemos realizarnos, tendemos a hacerlo y tenemos que hacerlo eligiendo entre posibilidades, haciendo realidad unas y renunciando a otras.

Por el modo de aludir a diversos enfoques de la libertad, ya se habrá visto que me inclino por una libertad condicionada y situada. Por eso me parece preferible pensarla partiendo de abajo hacia arriba, desde los condicionamientos hacia la libertad. En vez de poner el acento en que somos libres, es mejor concentrarse en la pregunta por la liberación y la exigencia de libertad.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental encontramos una amplia gama de posturas acerca de la libertad, dependientes de las circunstancias históricas. El balance parece sugerir que se ha ido profundizando en esta toma de conciencia de la libertad. Cada vez que los poderes públicos han presionado a los individuos, han reaccionado éstos reivindicando su exigencia de libertad. Las opresiones

se han ido haciendo con el correr de los siglos más estructurales y disimuladas. Frente a ellas ha surgido con más fuerza la exigencia de libertad en forma de lucha política. Remontándonos a los griegos, ya encontramos las luchas contra diversas formas de tiranía. A veces, la inmadurez de estas luchas lleva a los extremos del capricho en el poder y la anarquía en la rebelión. El tirano abusa del poder, el sofista de la verdad y el pueblo de la lucha por la libertad. Contra estos abusos se levantan críticas como la socrática, la de un Eurípides o un Aristófanes.

En la antigüedad se exige la libertad en orden al bienestar cívico e individual (Aristóteles, Platón), a la felicidad o el placer (epicúreos), a la dignidad (estoicos, cristianos). El individuo, desarraigado y desamparado por falta de responsabilidad de la clase dirigente, se siente desorientado y reacciona con la anarquía o con la tendencia a identificar la libertad con la condescendencia a los propios impulsos. Platón y Aristóteles acentúan una libertad que sigue el camino de la razón. También la filosofía estoica promoverá un esfuerzo de superación de lo caprichoso y caótico, propugnando que se sometan los impulsos a la razón. No debo obrar, decían, porque me presione el tirano, ni por mis impulsos, sino razonablemente. Pero ¿cómo, cuándo y quiénes son los pocos que pueden hacerlo? En circunstancias de persecución religiosa se agudiza en los mártires la responsabilidad de seguir la voz de la conciencia y actuar libremente frente al tirano. Va ganando terreno la idea de obrar de acuerdo con lo íntimo de cada uno, la decisión libre y personal.

Las grandes síntesis medievales unen los aspectos naturalistas (realización del obrar "natural"), psicológicos (felicidad), metafísicos (orden del universo) y religiosos (salvación). La corriente nominalista niega la proporción del objeto a la voluntad: no lo quiero por ser bueno, sino es bueno porque lo quiero. En la Ilustración se seculariza la síntesis medieval, pero se retienen las perspectivas de ella, añadiendo la dimensión de progreso y subrayando la racionalidad: el fin del hombre y el para qué de la libertad es progresar racionalmente, con lo cuál habría aumento de dignidad y felicidad. Desde Kant ha adquirido gran importancia la atención al hecho moral como clave de toda la antropología y aun de la misma metafísica (J. G. Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, 1983).

En épocas de predominio de la mentalidad científica, se niega desde distintas formas de reduccionismo la exigencia de libertad (aunque, paradójicamente los mismos reduccionistas luchen por los derechos humanos). Frente a la ordenación de la conducta reclamada por la libertad –una conducta no esquematizable al modo hipotético-deductivo de las ciencias–, surgen diversos reduccionismos, que se oponen a la libertad en nombre del racionalismo, el mecanicismo, el asociacionismo o el psicoanálisis.

Posteriormente entra en crisis la idea de racionalidad y la de armonía entre el individuo y la humanidad. Surgen utopías cívicas de distintos signos, adquiere enorme importancia la idea de autorrealización, retornan diversas formas de epicureísmo. Recientemente todo esto se ha puesto muy al desnudo. Por eso, en vez de plantearnos si somos libres o si queremos serlo, nos preguntamos por qué necesitamos serlo; por qué parece que tenemos exigencia de serlo, aunque no queramos o no nos convenga. Los psicólogos han puesto el dedo en la llaga cuando nos han dicho: creéis que estáis reclamando libertad cuando os rebeláis contra la opresión de fuera, pero aún sois víctimas de la opresión desde dentro de vuestros propios impulsos. La auténtica exigencia de libertad tiene que ir más allá de ambas presiones.

Por otra parte, esta toma de conciencia ha llevado al extremo opuesto: nuevas negaciones de la libertad, esta vez en nombre de la psicología. Tal vez lo más relevante de la problemática actual sea la toma de conciencia de que los sistemas de referencia dentro de los cuales adquieren sentido los “para qué” de nuestra libertad son marcos contextuales socialmente contruidos. Sin ellos la libertad carece de sentido, pero si los tomamos como norma absoluta, la libertad resulta una ficción. A esta luz será persona libre quien sepa desmontar esos sistemas y reconstruirlos como horizonte libremente elegido. Para esa operación de desmontar se recomienda analizar el fenómeno de la socialización primaria, el proceso de surgimiento de una identidad primera a partir de ella, y las diversas negociaciones subsiguientes de nuestra identidad (A. Tornos, *Apuntes de antropología*, 1970; como en la versión anterior de *El animal vulnerable*, mi deuda hacia A. Tornos y J. G. Caffarena es notable, especialmente en los capítulos sobre lenguaje y libertad).

## Elegir es elegirse

Pero el sentido profundo de la libertad como elección, como vimos antes, no es solamente la capacidad de elegir, sino de elegirse, es decir, de elegir ser uno mismo. Cuando elijo lo mejor para mí, lo que quiero desde el fondo de lo mejor de mí mismo, estoy eligiendo lo que me libera; en ese caso, estoy eligiendo libremente lo que necesariamente es mejor para mí. Actualmente se opera en psicología con teorías de la conducta muy complejas. Según ellas, actuaríamos en virtud de descargas de energía no siempre relacionables con lo cognitivo; pueden tener que ver con los deseos o descargarse al margen de ellos. Reflejos y pulsiones movilizan energías humanas hacia unas conductas y otras. ¿Puede haber otro modo de movilizarse nuestras energías que no sea el meramente reflexológico e instintivo? ¿Cómo se desencadenan mis energías y cómo se orientan en una determinada dirección? ¿Tengo algo que ver yo –este sujeto que dice “yo”– con esa descarga de energías, al menos en algunas ocasiones? ¿Es posible que, a veces, sea yo mismo quien desencadene esas energías según una orientación escogida por mí?

La investigación psicológica nos habla del carácter “consumatorio” que se expresa en algunas conductas y de las reacciones de frustración que tienen lugar cuando no pueden llevarse a cabo. Podríamos preguntarnos: ¿hay experiencias “consumatorias”, o quizás de “frustración”, que no se deriven de movilizaciones energéticas instintivas o reflexológicas?; ¿habrá una energetización no determinística? Pero, ¿cómo podemos saber que una conducta no está organizada reflexológica ni pulsionalmente? “Por su estructura no repetitiva, globalizadora, pero despiezable, reversible, ordenadora del individuo a lo que lo trasciende, emancipada del pasado, ordenadora del mundo en que se integra. Ni los reflejos ni las conductas pulsionales se organizan así”. Libertad sería lo que capacita al ser humano para este modo de conducta: “Obrar libremente sería en el hombre un modo de conducirse en el cuál asume su situación con señorío, hace algo propio con lo que la vida va haciendo de él” (A. Tornos, *Apuntes de antropología*, 1986).

Al hacer así la pregunta por la libertad desde los condicionamientos, hay que ser consciente de que se plantea desde nuestra corporeidad vivida y desde nuestra limitación social y cultural. Como indica

el origen social del término, ser libre significa no estar encarcelado. Desde ahí podemos pasar a distinguir entre ser “libres de” y ser “libres para”. En el primer sentido, ser libres sería no estar totalmente sujetos al determinismo causal de influjos de fuera y pulsiones de dentro. En el segundo sentido, ser libre sería tener un margen para autodeterminarse, eligiendo o asumiendo, dentro de los condicionamientos.

Desde esa perspectiva, la tarea de hacerse libre cuenta más que la mera pregunta abstracta sobre si somos libres o no. Obrar libremente sería conducirse no determinística (aunque sí quizás determinada), con dominio o señorío para asumir la propia situación (no para modificarla incondicionalmente a capricho). Libertad no es una capacidad para hacer cualquier cosa al margen de las leyes físicas o psíquicas, sino como formula A. Tornos, “hacer algo con lo que la vida ha hecho de mí”. Ni me hago yo solo, ni me hacen. Me hago, y hago algo de mí, con lo que las circunstancias han hecho de mí. Al final de *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur se detiene en la paradoja siguiente: yo muevo este cuerpo que, a su vez, me lleva y me traiciona. Yo cambio este mundo que, a su vez, me sitúa y me engendra. La libertad, dice, se hace acogiendo lo que no hace. Termina concluyendo que querer no es crear: a) mi libertad es humana y no divina; b) no es pura racionalidad, sino limitación corporal; c) no está encarnada en un cuerpo dócil, sino resistente; d) no es la libertad de un sujeto aislado, sino en una circunstancia y con un carácter. Así de vulnerable es nuestra libertad.

Teóricamente, siempre se podrá seguir arguyendo en contra de la libertad; pero, prácticamente, nos rebelaremos cada vez que nos la intenten recortar y reclamaremos nuestros derechos. Cuando nos pregunten por fundamentaciones, no acabaremos de saber si somos libres; pero, desde nuestra experiencia diaria, brotará la necesidad de serlo, de liberarnos o ser liberados. Tengo que hacer mi vida, lo cuál depende en gran parte de mí; y, por otra parte, me la dan ya bastante hecha, porque ese yo, que tiene que hacer su vida, es un yo en sus circunstancias. No consistirá mi libertad, por tanto, en prescindir de las circunstancias, sino en hacer algo con lo que ellas han hecho de mí.

A veces tenemos la impresión de que predomina nuestra pasividad frente a lo que nos estimula desde fuera. Son muchos los datos que nos inclinan a percibir nuestra vida como si estuviese dirigida

desde fuera, como si nos dejáramos arrastrar, pasiva e involuntariamente, por la corriente de lo que nos estimula. También son muchos los datos que refuerzan nuestra impresión de pasividad e involuntariedad con relación a los impulsos que nos empujan desde dentro: nos sentimos arrastrados por la corriente de lo pulsional y lo imaginativo-emotivo, apoderándose de la experiencia de nuestro vivir. Ante estas impresiones nos preguntamos: si me arrastran desde fuera y me empujan desde dentro, ¿es que yo no soy yo? O si lo soy, ¿es que se trata de un yo meramente pasivo, como si fuera una marioneta, o de un yo como espectador de lo que ocurre dentro de él o de lo que tira de él desde fuera?

Tenemos, sin duda, la experiencia de un yo como espectador de lo que ocurre dentro de él: por ejemplo, deseo A y también me apetece B; no puedo tener A y B a la vez, parecen pelear en mi interior ambos deseos hasta que, al fin, veo que gana el deseo de A y me arrastra. Pero el caso es que sigo deseando A y B a la vez. A mi yo-espectador le parece que mi yo-actor es un manojito de contradicciones (se dice a sí mismo: “yo soy legión, somos muchos”). Tenemos también otro tipo de experiencias: casos en que hago –o creo hacer– unas opciones; pero, para hacerlas, tengo que romper de alguna manera conmigo mismo. Por ejemplo, no deseo A sino B, pero opto por renunciar a B y elegir A, desde mí mismo colocado ante el amplio horizonte de C.

Alguien podría objetar, en lenguaje sartriano, preguntándonos: “Eso que acabas de hacer, ¿es un privilegio o es una especie de destino desgraciado: el de estar condenado a ser libre?”. En todo caso, lo que puedo asegurar es que, en opciones como la descrita, mi yo es más activo que pasivo; no es exagerado decir que he dejado de ser un mero espectador de mi vida. Soy principio de mis obras como los padres son origen de sus hijos, habría dicho Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, III, 1). Cuando actuamos tomando la iniciativa de este modo, exigimos que nos dejen obrar de acuerdo con nuestra opción, que nos traten como la persona que realmente somos. Esta realidad del ser personal, y no el criterio del propio capricho o del de los demás, es el fundamento de la exigencia de ser libre y de que respeten nuestra libertad, así como de nuestra obligación de dejar ser libres a los demás y respetar su libertad.

## Elegir y asumir

Una aportación oriental importante en el tema de la libertad sería la relectura de las cuatro verdades budistas. En esa tradición se habla de necesidad de liberación, más que de libertad. El vocabulario de la liberación (desprenderse, desatarse, desilusionarse, desengañarse, desvincularse, despegarse...) es amplísimo. A veces se habla de estas cuatro verdades en términos que se prestan a malentendidos. Se limitan los divulgadores a decir que, como todo es dolor y su razón es el deseo, se llegaría a la paz del nirvana extinguiendo el deseo. Esto es, hasta cierto punto, correcto, pero insuficiente; sobre todo, si va unido a una idea del nirvana como evasión pesimista y no comprometida con este mundo. En su profundidad, las cuatro verdades budistas contienen una antropología y una religiosidad liberadoras. Las parafraseo a continuación:

a) La primera verdad es la constatación del sufrimiento y la falta de felicidad. En vez de disimular el sufrimiento, se lo mira cara a cara. Tras ese percatarse, viene la llamada a la desilusión, el despego y el desengaño, en sentido positivo.

b) La segunda verdad nos hace caer en la cuenta de la parte que tenemos en la acumulación de sufrimiento. Ahondando en las raíces del mal individual y social, encontramos las raíces del propio mal: apegos, ilusiones, engaños o extravíos. Un mal nunca viene completamente desde fuera, de algún modo lo produzco yo también o, por lo menos, lo aumento o exagero.

c) La tercera verdad nos abre a un optimismo: hay salida. La hay dentro y desde mí. Si la segunda verdad me descubría que soy peor de lo que me creo cuando me autojustifico, la tercera verdad me descubre que soy mejor de lo que creo cuando me autocondeno.

d) Pero el camino es largo. La cuarta verdad nos muestra el óctuple sendero: correcto ver y pensar, correcto hablar, actuar y vivir, correcto esforzarse, atender y concentrarse. Se podrían resumir los ocho aspectos en uno solo: no exagerar. Ver y pensar sin exagerar; hablar, actuar y vivir sin exagerar; esforzarse, atender y concentrarse sin exagerar. Desde una libertad así, la Regla de Oro se formularía: "deja ser a los demás como te gustaría que te dejaran ser a tí, para estar así liberado y ser libre..."

Pero éste es un camino que tardamos en recorrer. Al llegar a la meta se descubre que estábamos en ella desde el principio sin darnos cuenta. Por eso es tan iluminadora la peregrinación a lo largo de la isla de Shikoku por los 88 lugares sagrados. Es un estilo de peregrinar bien distinto, por ejemplo, del camino de Santiago. En la peregrinación japonesa por estos templos, se puede empezar por cualquiera de ellos y proseguir el recorrido por los otros 87. Es una peregrinación en círculo, en la que se vuelve al punto de partida y se encuentra uno a sí mismo a medida que sale de sí mismo.

El budismo es un camino de libertad inmensa, pero pide que pasemos sin miedo por el desasimiento y el despojo del vaciarse. Decía Rinzai, fundador de la escuela del Zen de su mismo nombre, que no hay que dejarse influir por ninguna autoridad, ni de fuera ni de dentro. Y, al decir autoridad, no sólo se refería a quienes tratan de imponérsenos desde fuera, sino al propio capricho egoísta que nos domina desde dentro. “Si te encuentras al Buda, mátalos”.

## Libertad y libertades

Para evitar el individualismo, habrá que tener presentes los aspectos social e histórico de la libertad. No basta afirmar la libertad personal, sin tocar el tema de la convivencia de libertades. No basta afirmar la libertad, sin tocar el tema de su realización como tarea común, a realizar dentro de la historia humana. No somos libertades aisladas; estamos junto a otras libertades, limitándonos mutuamente. Hay que hacer compatible la autorrealización con la correalización: ser y hacerme libre, dejando que sean y se hagan libres los demás. La realización de la libertad a lo largo de la historia es tarea y responsabilidad común. Estamos llamados a la libertad; pero podemos esclavizar a otras personas y esclavizarnos a nosotros mismos, bajo pretexto de realizar la libertad. La tarea humana en la historia es la de una liberación mutua continua.

Para conjugar la libertad con la convivencia de las libertades, Ricoeur ha resumido la tarea ética en tres puntos: *a) aspiración a la vida buena, b) junto con los otros, c) en el marco de instituciones justas*. Ricoeur utiliza la comparación del triángulo formado por los pronombres personales: el “yo”, primera persona, en diálogo con un “tú”,

segunda persona, en el contexto de un “él”, tercera persona, que incluye la referencia al otro de la anonimidad impersonal y de lo institucional, en cuyo marco discurre la acción humana.

El polo de la ética que corresponde al pronombre personal de primera persona, “yo”, es el de la afirmación de la propia libertad. Pero, en el reverso de esa libertad, hay un aspecto negativo: nuestra falibilidad. Esta tensión entre aspiración y realizaciones llevó a Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, a definir al ser humano como “la alegría del sí en medio de la tristeza de la finitud”.

La libertad, desde la perspectiva que Ricoeur llama del “polo del yo”, es solamente punto de partida para la ética. La ética empieza cuando, junto al yo, aparece un “tú” con el que dialogar: cuando reconozco en el otro a otro yo, que también quiere realizar su libertad; cuando digo “yo quiero que tu libertad sea”. El rostro del otro, como diría Levinas, me requiere. Surge una relación de exigencia de reciprocidad. “La relación es perfectamente reversible. Soy tocado por el acusativo ‘me’ desde aquél a quien yo digo ‘tú’ en vocativo y dice ‘yo’ por sí mismo” (P. Ricoeur, *Educación y política*, 75-76). Nos necesitamos mutuamente para realizar cada persona su libertad.

Pasemos a continuación a la tercera persona: “él”. Lo mismo que todo acto lingüístico presupone el sistema de la lengua, también en la relación entre dos libertades se presupone el papel de lo sistémico e institucional. Nos preceden, nota Ricoeur, las estructuras, los sistemas, las instituciones. No comenzamos nunca desde cero. Además, ese telón de fondo de lo impersonal acompaña inseparablemente a la vida humana, aun en sus aspectos más íntimamente personales. Dialogamos “tú” y “yo”, configurando un “nosotros”, pero sobre el fondo de “ellos/ellas”.

### **Más allá de la heteronomía y la autonomía**

Heteronomía es la ley que me viene de otra instancia, desde fuera, y autonomía la que me doy a mí mismo. La tensión entre heteronomía y autonomía llena gran parte de las reflexiones de psicólogos, psicoterapeutas y moralistas. La independencia y aislamiento absolutos, además de ser una utopía, nos deshumanizarían. Lo malo no es

depender de algún poder, sino estar atado a poderes que nos esclavizan, en vez de conectar la propia libertad con fuerzas que nos liberen, nos dejen ser y nos hagan ser. En este último contexto es posible decir a alguien, dentro de una relación de amor, “toma y recibe tú toda mi libertad”, sin que eso signifique pérdida de libertad, sino aumento de ella.

Nos hablan en psicología evolutiva de cómo nos vamos haciendo libres, pasando de adolescentes a adultos. Pasamos de lo aprendido a la crítica y la creatividad. Crecemos en toma de conciencia de la libertad como un tener que ir haciéndose uno a sí mismo. Del capricho infantil se pasa a la maduración: no hacer sin más lo que me viene en gana, sino hacerlo si es posible y viable, si me realiza y si es compatible con la realización de los demás. Es decir, actuar de modo cada vez más realista, personal e interpersonal.

En el seno de la cultura en que nos criamos recibimos una moral heterónoma: costumbres, usos, normas y leyes: la moral aprendida. Cuando nos apropiamos personalmente lo cultural, mediante una maduración de la conciencia que interioriza las normas, pasamos de la heteronomía a la autonomía. Posteriormente, el diálogo interpersonal e intercultural nos llevará a abrirnos a una moral más allá de la autonomía y la heteronomía. Es la moral de una solidaridad universal entre las personas autónomas que se abren, a través de la comunicación, a la universalización de los valores y la relativización de las normas culturalmente condicionadas. Se pasa así de la moral aprendida a la moral apropiada y de ésta a la moral dialogada.

Habría que revisar la heteronomía y redescubrir lo positivo de ella frente a los egocentrismos de la autonomía. Pero hay que reconocer que la palabra “heteronomía” no tiene buena prensa. Sugiere conformismo, imposición de una ley desde fuera, represión y hasta coerción. Desde la Ilustración, el *sapere aude* kantiano (“atrévete a saber, a pensar”) ha pesado mucho para dar su mejor sentido a la palabra “autonomía”: la autolegislación de quien piensa por sí mismo y habla desde sí mismo. Sin embargo, a la altura de nuestro siglo, los cuestionamientos posteriores de los excesos individualistas y de las frecuentes *hybris* o exageraciones de la subjetividad autónoma han preparado el terreno para repensar con más amplitud y profundidad la heteronomía.

Ricoeur, en *El Sí-mismo como Otro* sugiere una autonomía heteronómica o una heteronomía autónoma. Una autonomía en la que, dicho con su terminología, no se da el “sí mismo” (*soi, self, selbst*) sin una dialéctica de ipseidad y alteridad. Ricoeur ha tratado, como dice en la introducción a esa obra, de evitar tanto la exaltación cartesiana de la subjetividad como la crítica que lleva hasta el extremo la humillación del sujeto mediante la sospecha, al estilo de Nietzsche. Se pregunta en esa obra por los poderes del sujeto “capaz”: quién es el que puede hablar y se autodesigna al hablar; quién es el sujeto que puede actuar; quién es el sujeto que puede narrar su acción y tiene que narrarla para adquirir identidad; quién es el sujeto a quien se le puede imputar una responsabilidad. La última de estas preguntas intenta acercarse indirectamente a la identidad del sujeto pasando por el rodeo de las teorías éticas sobre la acción. Al acometer la reflexión sobre este tema se pone de relieve la tensión entre ipseidad y alteridad: aparece la autonomía vinculada a la preocupación por el prójimo –*sollicitude*– y a la justicia para con todos y cada uno de nuestros semejantes. No quiere reducirse Ricoeur a la sola relación cara a cara con el otro, sin tener en cuenta que el otro y yo estamos dentro de instituciones; define lo esencial de la eticidad como el “deseo de la vida buena, con y para los otros, dentro de instituciones justas”.

Al dar Ricoeur prioridad a la aspiración a la vida buena (teleología) sobre el tema de la obligación (deontología), la relación con las normas y leyes aparece en segundo lugar, aunque no es secundaria, sino imprescindible. Para Ricoeur, el proyecto ético se pone a prueba pasando por la mediación de las normas, no al margen de ellas. Lo optativo y lo imperativo están llamados a completarse. Se nos impone la importancia de lo imperativo cuando confrontamos la necesidad de poner un freno a la violencia. Pero el marco de referencia es el optativo: la aspiración a la vida buena y feliz junto con los otros, el proyecto originario de autorrealización.

No se trata de un legalismo moralizador, aunque redescubra al lado positivo de la heteronomía. No se pone al comienzo la ley, sino la aspiración originaria, la *visée éthique*, en la que se encarnará todo el mundo de las normas. Ha evitado así Ricoeur el quedar encerrado en un dilema entre teleología y deontología. Ha buscado, además, la complementariedad de las tradiciones aristotélica y kantiana acerca

de la vida buena y la justicia. No se limita a la relación interpersonal, pasando de la estima de sí a la solicitud por la otra persona, sino que incluye el tema de lo institucional y el de la justicia a ese nivel: La igualdad es a la vida en las instituciones lo que la solicitud es a las relaciones interpersonales.

Podemos concebir el intento de Ricoeur como una revisión de la heteronomía, que es una recuperación del sujeto, y como una revisión de la autonomía que es un redescubrimiento de lo positivo de la heteronomía. “Hetero-” ya no significa “fuera” o “desde fuera”, sino que es parte del mismo “auto-” de la autonomía. Ricoeur concede todo su peso a la autonomía humana como responsabilidad y capacidad de respuesta; pero la manera de ser responsable no es, dice, crear desde cero, sino responder a un llamamiento que interpela a la libertad. Acoge así el ser humano aquello que da a la libertad la capacidad de ser y de realizarse. Dicho de otra manera, la libertad reconoce, en lo más profundo de sus iniciativas, una receptividad radical que la hace ser.

Para ser uno mismo hay que responder desde el fondo de la autonomía a la voz de una “heteronomía” que es, en realidad “auto-heterónoma” (si nos permitimos llamarla así convencionalmente; yo prefiero decir “meta-nomía”). No es una heteronomía completamente impuesta desde fuera, sino desde dentro de la misma autonomía. Se da una estructura dual de la conciencia: la voz que llama y la que responde.

Por otra parte, la corporeidad y la intersubjetividad hacen al sujeto salir de sí y descentrarse. Para que el Sí mismo se comprenda habrá de reconocerse a sí mismo como un otro y llegar a su autonomía por el rodeo de la heteronomía. El Sí mismo será punto de llegada y no de partida. Relacionado esto con lo que he presentado de los enfoques orientales, habrá que decir que al yo grande solo se llega saliendo de sí, saliendo del “yo pequeño” y entrando en el “yo grande” o profundo. En la medida en que nos acercamos a ese yo grande entramos en la zona más allá de auto y heteronomía: por eso me atrevería a llamarla *meta-nomía*, allí donde la ley se nos da desde *un más allá que nos lleva más allá de toda ley*.



## EL ENIGMA DE LA MUERTE

La consideración de la muerte es decisiva para interpretar la vida humana. Ante la muerte del amigo se planteaba Agustín la pregunta básica de la antropología: “me he convertido en interrogante para mí mismo” (*Confesiones* IV, 4,9). La muerte puede considerarse como un hecho o como un enigma vital. Cuando la consideramos como un hecho (biológico, clínico y social), nos limitamos a constatar la cesación irreversible del metabolismo de un organismo viviente. Cuando la consideramos como un enigma, la muerte nos da que pensar sobre el misterio de la persona humana. Confrontados con la amenaza de la muerte, nos planteamos la pregunta kantiana: “¿qué puedo esperar?”.

La pregunta por el enigma de la muerte es, a la vez, el cuestionamiento máximo en el límite de la reflexión y la situación privilegiada que pone de manifiesto el carácter irrepitible, temporal y personal de la vida humana. Cuando la consideramos como un enigma, la muerte nos da qué pensar. La consideración de la muerte nos sugiere el misterio de la persona que se muestra precisamente al anticipar la propia muerte: revelación y rebelión; revelación de sí misma, porque crecer es ir muriendo; rebelión contra la muerte, porque se teme que con ella acabe todo. Se hace ineludible la pregunta por la esperanza.

### 1. Nacer, vivir y morir

Podemos observar el nacimiento y la muerte de otras personas, pero nadie tiene experiencia directa del propio nacer y morir. Nuestra vida empieza y acaba con puntos suspensivos. Remontándonos hacia

atrás, se pierde nuestra memoria: nadie se acuerda de haber nacido. Nuestra imaginación también se pierde al anticipar el futuro. Sabiendo que moriremos y no sabiendo cuándo, no podemos predecir la propia muerte. Podemos tener experiencia de haber enfermado, sufrido y hasta de haber estado a punto de morir o en coma profundo; pero nadie tiene experiencia de haberse muerto y poder contarlo después.

¿Cómo se vería el morir si pudiésemos contarlo después de haber pasado por ese trance? R. Novoa Santos lo describía así:

“Si, antes de nacer, tuviésemos el espíritu dispuesto para la reflexión, ¡qué inquietud, qué pavor nos invadiría en el momento de asomar los ojos a la luz del sol! Encarcelados en la cripta materna, nuestra vida prenatal se desliza en una órbita estrechísima. No hay luz allí; no nos alcanzan, en aquellas profundidades, los ruidos ni las armonías que suenan fuera del recinto; bañados constantemente en una linfa tibia, no sentimos el calor ni la frigididad del aire, ni apenas nos sacuden las conmociones del exterior; desconocemos las espuelas del hambre y de la sed, puesto que recibimos, sin esfuerzo alguno, el sustento preciso. Todo, en fin, lo que está ‘fuera’ nos es desconocido en absoluto; y si en estas condiciones se nos dijese que teníamos que dejar aquel pequeño mundo ciego, mudo, e inactivo; si, en vista de un milagro, tuviésemos la certidumbre de que habíamos de saltar a otra vida ignota –¡la misma vida que vivimos en este momento!–, ¿responderíamos como el aventurero que siente sed de lo desconocido, o, por el contrario, sentiríamos miedo de lo que se avecinaba? ¿Preferiríamos ser dueños de aquel mundo estrecho, sin luz ni armonías, o nos lanzaríamos, resueltos, hacia la nueva vida llena de misterios? Esta es nuestra situación frente al enigma de ultratumba...” (R. Novoa Santos, *Patografía de Santa Teresa de Jesús y el instinto de muerte*, pp. 68-69).

La hipotética situación, imaginada por el psiquiatra pensador, ilumina el doble enigma del nacer y del morir desde la incógnita y la incertidumbre vividas en el presente. Tanto nuestro recuerdo de la infancia como nuestro anticipo de los últimos días se pierden en la niebla: nadie recuerda su nacimiento ni retorna desde el más allá para contarnos su muerte. Pero, si fuera posible percatarse, ¿cómo se vería el nacer, en el caso de que la persona interesada se diera cuenta y

pudiese contar cómo fue su tránsito del seno materno a la luz del mundo? Lo intenta sugerir una fábula antigua que personifica a las células de la cavidad uterina materna y pone en boca de ellas la admiración ante la nueva vida y la extrañeza ante su salida de aquel recinto.

Cuenta la leyenda que un día aquellas celulitas vieron aterrizar algo así como una nave espacial que se adhirió a la pared uterina cerca de ellas. Es que había descendido por las trompas de Falopio un óvulo fecundado. Durante meses lo vieron desarrollarse, tomar forma, palpitar y comenzar a flotar como nadando en aquel espacio. Se encariñaron con la criaturita. Pero hete aquí que, de pronto, se agita todo: un terremoto, unas convulsiones y contracciones, unas corrientes de agua... y aquella criaturita, con la que se habían encariñado, se les escapa por un túnel oscuro. La sujetan para retenerla, pero alguna fuerza parece tirar desde fuera. Al fin se les escapa y se cierra la salida o entrada de aquel túnel. Y dice la fábula que aquellas celulitas se quedaron solas y tristes en el interior del seno materno llorando por la criatura desaparecida. Se pusieron a organizar un funeral por su muerte, pero les molestaban los ruidos que venían del exterior. No sabían que allá fuera se estaba celebrando con júbilo el nacimiento.

No es más que una fábula. Pero la realidad es que, desde dentro del seno materno, se veía como una muerte lo que desde nuestro lado es un nacimiento. ¿No ocurrirá lo mismo con la muerte? ¿No será que la muerte solamente se ve como muerte desde aquí, desde lo que llamamos vida y, en cambio, sería un nacimiento vista desde el más allá? Quede ahí la pregunta...

En la fábula acabamos de ver el nacer como un morir y la muerte como un nacimiento. ¿Qué es, a lo largo de la vida, todo el proceso de crecimiento y maduración personal sino una continua dialéctica de muertes que son nacimientos y de nacimientos que son muertes? Nos lo recuerda la psicología evolutiva. Si la persona adolescente no se desprende de una excesiva dependencia con relación a sus progenitores o a sus maestros, no crecerá. Cada paso adelante en las etapas de crecimiento supondrá un morir, un despegarse de matrices protectoras.

Cuando estaba el feto en el seno materno respirando y alimentándose a través de la placenta, se encontraba en un estado de máxima dependencia con relación a la madre. Pero no era simple-

mente una parte del cuerpo materno, sino un nuevo ser: comenzaba ya a tener una existencia autónoma. A lo largo de la vida, pasando por sucesivas muertes y renacimientos, irá madurando hacia un equilibrio difícil de autonomía y dependencia. En los grupos, en las relaciones de amistad y dentro de la pareja se repetirá la misma tensión. El exceso de posesividad dominadora o de dependencia infantil impedirá crecer y, en su caso, hará fracasar la relación. También en las relaciones humanas de individuos y grupos hay que pasar por procesos que podrían llamarse pascuales: son tránsitos de morir y renacer. ¿No será lo que llamamos muerte la última de esas pascuas, la última de esas muertes en las que consiste nuestro ir viviendo? ¿No será el tránsito que alumbre una vida definitiva? Quede ahí también esta pregunta...

Volvamos a tomar aquí el ejemplo citado más arriba, el bebé que respira, llora y se agita. ¿Qué fue lo primero que hizo esa criatura recién nacida? Dejó de respirar a través de la madre y comenzó a respirar por sí misma, inhalando aire directamente desde sus pulmones. Le dieron unos golpecitos para que reaccionara. Y reaccionó llorando. Respirar y llorar fueron nuestras primeras manifestaciones vitales en este mundo. Dejaron luego a la criatura en brazos de su madre. La abrazó ésta con cariño, se quedó mirándola y el cese del llanto fue interpretado por la madre como una primera sonrisa. Respiración, llanto y sonrisa. Dar a luz y ser dado a luz. ¿No tenemos aquí resumido todo el núcleo de la antropología, toda la filosofía sobre el ser humano?

Para respirar es necesario recibir el aire: es el momento receptivo de nuestra vida. Llorar el bebé, que aún no habla; ese bebé, que aún no anda, ya se agita y mueve su cuerpecillo al llorar. Ya están comenzando los momentos activos de su vida. Lo que acaba de comenzar con el primer llanto, y nos dejará pronto admirados con sus primeras sonrisas, es la primera manifestación del enigma que, con palabras más abstractas y también más profundas, llamaremos la conciencia y la persona. Pero si no respira, no podrá llorar, ni sonreír, ni hablar. La respiración nos está haciendo palpar la importancia del cuerpo para la persona. Para hacer fenomenología de un modo sencillo fijémonos, en primer lugar, en el habla, tan característica del cuerpo parlante que somos: está arraigada en la corporalidad de este ser que respira y se mueve. Al resumir de este modo

los temas centrales de la antropología, a partir del cuerpo recién nacido que empieza a respirar, a llorar y a sonreír, se sientan las bases para hablar de la vida y de la muerte tomando como hilo conductor los dos grandes temas de la respiración y el llanto.

¿Qué será la muerte para este ser humano, hecho de respiración y corporalidad, de llanto y sonrisas? ¿Qué será la muerte para este cuerpo nuestro que respira y se agita, que suda y se fatiga, que sorbe el aire puro y se ahoga con el humo, que saborea un potaje casero y padece reumatismo o insomnio? ¿Qué será la muerte para esta persona que llora y sonríe, que al sufrir o al alegrarse muestra su humanidad? ¿Será simplemente la muerte un dejar de respirar, dejar de moverse, dejar de llorar y dejar de sonreír? ¿O será más bien la muerte el paso a una respiración quieta, ya sin necesidad del doble vaivén de inspiraciones y expiraciones, nadando ya en la plenitud de un aire eterno? ¿Será la muerte un ver cara a cara una sonrisa eterna que haga cesar todo llanto? Sigán quedando en el aire las preguntas...

### **Morir humano: biología, cultura y persona**

Cambemos de tercio para escuchar un poco la voz de otro campo antropológico: biología, neurología y medicina tienen mucho que decirnos sobre la muerte. Cuando no existían los recursos actuales de respiración artificial y otros cuidados intensivos, la interrupción de las palpaciones del corazón solía ser sinónimo de muerte. Hoy sabemos que es posible, mediante recursos tecnológicos, seguir haciendo circular la sangre y mantener por algún tiempo la respiración, aunque se haya producido la muerte encefálica. Esto ha llevado a resaltar la importancia de los criterios neurológicos en la determinación de la muerte.

También hemos aprendido a distinguir entre el llamado estado vegetativo y la muerte encefálica en el sentido estricto de la palabra, que no debe confundirse con el mero cese de funciones en la zona cortical. Si se produce una lesión cortical en el cerebro, pero permanece ileso el tronco cerebral, el organismo sigue vivo en el estado que se da en llamar, con una metáfora poco apropiada, estado vegetativo. No es atinada la expresión, porque sugiere el parecido con el vegetal. Y no es un vegetal, sino un organismo perteneciente a la

especie humana, el que sigue vivo como una totalidad. En algunos casos quedará la posibilidad de una recuperación, en muchísimos casos no será así. Pero si lo que está dañado es el tronco cerebral, en ese caso no hay retorno posible. No es que haya cesado temporalmente la función consciente, sino que está perdida de modo irreversible la capacidad para llegar a estar consciente.

No aduzco aquí estos ejemplos para entrar a discutir en detalle el tema de la muerte encefálica, sino por la coincidencia que presenta lo que nos dicen los neurólogos sobre el tronco cerebral con lo que en lenguaje mítico, narrativo y metafórico se había dicho desde antiguo en diversas culturas.

Christopher Pallis, reconocida autoridad británica en el tema del diagnóstico de la muerte según criterios neurológicos, ha definido así la muerte clínicamente: “pérdida irreversible de la capacidad de respirar y la capacidad para estar consciente”. Ambas pérdidas están relacionadas con disfuncionalidades en los dos extremos del tronco cerebral: es decir, en la parte que controla la respiración espontánea, circulación sanguínea, etc., y en la parte que, en conexión con el resto del cerebro, tiene que ver con la capacidad para las funciones de conciencia, cuyo ejercicio se desarrolla con la intervención de la zona cortical; más exactamente en la interacción que se ha llamado “diálogo tálamo-cortical”. En mitos y narraciones ancestrales de diversas culturas se había hablado desde antiguo de “marchársele el aliento” o “salírsele el espíritu del cuerpo” al moribundo. Se comparaba el sueño con la muerte y se aludía con diversas imágenes al cese de la conciencia y al cese de la respiración. Quizás tienen los filósofos mucho que reflexionar, aprendiendo de los neurólogos, tomando en cuenta lo que éstos dicen sobre el cese irreversible de las partes superior e inferior del tronco cerebral, con el consiguiente cese irreversible de la capacidad de conciencia y respiración espontánea. En vez de oponer la filosofía o la teología a la ciencia, convendría tener a ésta en cuenta más de lo que suele hacerse.

De nuevo un cambio de canal. Estábamos escuchando hasta hace un momento la voz de las antropologías biológicas. Ahora prestemos atención a las antropologías socio-culturales. Siguen siendo hilo conductor también aquí la respiración y el llanto. Decimos “expiró” como sinónimo de falleció. En algunas culturas se dice que el agonizante “dio

su último aliento” o “entregó su espíritu”. En otras lenguas, como en japonés, se dice que “recogió el aliento y se lo guardó dentro”, es decir, que dejó de expirar el aire fuera de sus pulmones. Paradójicamente, son dos maneras opuestas de referirse al cese de la respiración. En cuanto al llanto, desde antiguo se ha dicho que el ser humano es el animal que entierra a sus muertos. De manera que, también desde el punto de vista del estudio de la cultura, nos sirven de hilo conductor la respiración y el llanto para pensar sobre el morir humano. He querido completar así el enfoque fenomenológico, sugerido por las comparaciones con el llanto y la respiración, integrándolo con la doble perspectiva biológica y cultural. A lo que apunta toda esta reflexión es a una convergencia de estas diversas perspectivas en el enfoque personalista, que destaca la importancia del proceso biográfico del vivir caminando hacia el morir y, a través del morir, hacia el sobrevivir.

Si la muerte no es un momento sino un proceso, hay en ese proceso dos aspectos: el biológico y el antropológico. El proceso biológico de morir comienza bien pronto. El organismo se va deteriorando. Una enfermedad lo acelera. La enfermedad terminal lo precipita. Después de la muerte sigue la corrupción del cadáver hasta la total putrefacción. El proceso humano del morir también comienza antes y prosigue después del momento de la muerte. Antes de ella es importante el proceso humano de la persona moribunda que ve acercarse su propia muerte y el proceso humano de acompañarla por parte de quienes están a su alrededor. Después de la muerte es importante el proceso humano del duelo.

A propósito de este sentido humano del duelo hay una abundante literatura antropológica sobre el tema. Nos hablan de las costumbres funerales, la asociación de la comida y el duelo, los banquetes fúnebres, el papel del llanto, que va, a veces, unido a elementos de fiesta mezclados con los de duelo, con lo que se alivian tensiones y dolores. También sería interesante recordar las tradiciones que existen en muchas culturas rurales sobre avisos, premoniciones o apariciones, en las que juega un papel el supuesto espíritu del fallecido. También para este recorrido cultural, aquí abreviado y presupuesto, servirían de hilo conductor los dos grandes motivos, antes repetidos, de la respiración y el llanto.

## Un ser-de-cara-a-la-muerte

Después de haber escuchado las voces de antropologías biológicas y culturales, regresemos de nuevo a la filosofía, para que nos ayude a adentrarnos más en el enfoque personalista de la muerte. Platón y Agustín, Unamuno y Heidegger, Xavier Zubiri y Pedro Laín, y tantos otros pensadores nos han abierto perspectivas hondas sobre el morir humano. Sería largo un recorrido completo y cansaría el exceso de citas. Recordemos tan solo algunas sugerencias de antropología filosófica sobre la muerte.

### *a) La previsión anticipadora de la muerte afecta a nuestro modo de vivir en el tiempo*

En primer lugar, el animal perece, pero el ser humano muere. Más aún, decimos que se muere. Distinguimos entre el hecho biológico de perecer: cesar irreversiblemente el metabolismo de un viviente y, por otra parte, el acontecimiento biográfico del morir humano. El ser humano sabe que morirá y prevé su muerte. A veces la teme, a veces la desea y, a veces, intenta ignorarla sin lograrlo plenamente. Sabe que llegará ciertamente, aunque no sabe cuándo.

En este sentido la consideración de la muerte humana puede servir para hacer una recopilación de los temas principales de toda la antropología, especialmente la unidad y la temporalidad. El carácter apremiante e ineludible con que se nos presenta la exigencia de plantearnos, de cara a la muerte, las preguntas “¿quién soy yo?” y “¿qué será de mí?” hace que la consideración de la muerte se convierta en lugar privilegiado para ahondar en lo que significa para el ser humano existir como un sujeto personal insustituible. De cara a la muerte, que pone en crisis al sujeto humano, se da cuenta la persona de que ella no se reduce a un pensarse a sí misma, de que la subjetividad humana desborda la conciencia. Es algo mucho mayor que la mera conciencia de sí lo que se ve amenazado de desaparición por la muerte: la existencia entera de una persona irrepetible.

El *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger y el *Sentimiento trágico* (1913) de Unamuno han sido las dos grandes obras en que se ha filosofado de cara a la muerte en el siglo XX. Unamuno se desagarraba entre la imposibilidad tanto de concebir la aniquilación como de probar la

sobrevivencia. “Imposible nos es concebirnos como no existentes” (O.C. VII, 131). No quería morir, se veía abocado a la muerte y le angustiaba tanto la nada como la incógnita acerca del cómo de una posible inmortalidad: “Y si no muero, ¿qué será de mí?” (*id.*, 129). Pero, temiendo aún más “el paso de la nada que el de la muerte”, seguía interrogando de cara al enigma: “Si del todo morimos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza” (O.C. VII, 134). Esta cuestión de la finalidad, del “¿para qué?” no la pensaba Unamuno en abstracto, sino como problema concreto del “hombre de carne y hueso”, amenazado por la nada y por la muerte. Confrontado con esta amenaza, Unamuno se sentía incapaz de responder con un “sí” tajante a la tentación nihilista y por eso su desesperación no podía ser la del que ha afirmado absolutamente la mortalidad. Pero tampoco era capaz de dar un “sí” tajante con el que convertir la desesperación en resignación mediante la afirmación de la inmortalidad. Por eso oscilaba en la incertidumbre. Su postura se convierte en caso paradigmático para ver cómo el modo de anticipar la muerte repercute en nuestro modo de vivir. El texto fundamental en que ha expuesto su postura es el siguiente:

“¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquella, una resignación desesperada o una desesperación resignada, y la lucha” (O.C. VII, 129).

*b) La presencia de la muerte en el horizonte de la vida condiciona el modo de sentirnos temporales e históricos.*

Somos conscientes, aunque intentemos eludirlo, de la edad que tenemos. Unos nos echan más años, otros menos. Nosotros nos quitamos años de mayores como de jóvenes nos los añadíamos. Pero es inamovible el hecho de que no tenemos por delante las expectativas

de futuro que teníamos hace, por ejemplo, diez años. Y también es cierto que arrastramos un peso de recuerdos y de pasado mayor que el de hace diez años.

Sabiendo que hemos de morir alguna vez y que podemos morir a cada momento, caminamos por la vida como seres en el tiempo que viven, diría Heidegger, de cara a la muerte: *zum Tode*. “La muerte es, en su más amplio sentido, un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un ‘ser en el mundo’... en la muerte se desemboza con máxima agudeza el carácter de posibilidad del ser-ahí...” (*Ser y tiempo*, párrafo 49).

La muerte revela la característica temporal del existir humano de cara a un fin, revela la finitud de esta existencia para la que es una incógnita el origen del que viene y la meta a la que se dirige. En esa distensión temporal de la existencia, dice Heidegger, la muerte es nuestra posibilidad más radical y peculiar: es la posibilidad de no ser ya más, la posibilidad de mi imposibilidad. Vivir de cara a esta posibilidad me hace tomar mi vida en peso a cada instante.

Heidegger ha visto muy bien esta temporalidad de la existencia humana de cara a la muerte: “mi fin”, de mí, que soy “posibilidad de mi fin”. La muerte es para él nuestra posibilidad más radical y peculiar: la de no ser ya más. Por eso revela mi puro poder ser, mi ser relativamente al fin, de cara a la muerte.

### c) *La muerte irrepitible de cada persona*

Nadie puede morir la muerte de otra persona. Podrá morir, como el P. Maximiliano Kolbe, en lugar de otro. Pero no muere la muerte del otro, que es algo personal e intransferible. ¡Cuántas veces es justamente al morírse nos una persona cuando nos damos cuenta de todo lo que valía! Parece como si con la muerte se recolectara de golpe todo lo bueno de esa vida y se desplegara ante nosotros. Al ponerse de manifiesto lo que con la muerte de una persona acaba, se hace patente lo que era y significaba esa persona: mucho más insustituible en su unicidad e irrepitibilidad de lo que nos podíamos imaginar.

Al hablar de la muerte como una pérdida, nota Heidegger que se trata “de una pérdida que experimentan los supervivientes”. Pero no vivimos el morir ajeno desde dentro.

Decir de alguien que ha muerto, afirma Julián Marías, es decir que ha vivido. Lo que cesa con la muerte no es el último eslabón de una cadena, sino toda una vida. Lo que cesa no es, sin más, un conjunto de funciones, sino un ser y una vida. Lo que cesa no es una mera secuencia de fenómenos, sino la biografía de alguien que puede decir “muero, luego existía”. Como también podía decir mientras vivía “amo, luego existo”. Cuando no amo, empiezo a morir, porque no amar es dejar de ser, mientras que el amar puede llevar a morir por amor, como un modo de sobrevivir.

Como expresa Marías, al despedirme de la persona con quien he convivido, que ahora está para morir, puedo acompañarla en su acercamiento a la muerte, pero no puedo, por así decirlo, “con-morir” con esa persona. Los amantes del teatro clásico japonés de Chikamatsu, en el siglo XVII, se suicidan juntos; pero eso es morir al mismo tiempo, que es distinto de “con-morir”. Esto último, al pie de la letra parece imposible. Nos revela así la muerte nuestra individualidad irrepetible, sola y responsable.

El otro, si es un ser querido, no sólo muere, sino que se nos muere, se me muere. Con el otro ser querido muere algo mío. Para el otro ser querido, que se me muere, la muerte supone separarse de mí, que soy también algo suyo. Así es como la muerte pone de relieve nuestra socialidad. La muerte de las personas queridas nos hace vivir intensamente este problema y concebir mejor nuestra propia muerte. En vez de comprender a los demás a partir de nuestra experiencia, sería al revés: comprendernos a nosotros mismos como configurados y conformados por los otros.

#### *d) Los pensadores ante la muerte*

Están los que ignoran la pregunta y dicen con Epicuro: cuando la muerte llegue yo no estaré y, mientras yo esté, aún no habrá llegado la muerte. Están los que se angustian desesperados por falta de respuesta a una pregunta ineludible, como Unamuno en sus momentos más agónicos

Están los que dan demasiado fácilmente la respuesta separando alma y cuerpo. Por ejemplo, para Descartes “cuando uno se da cuenta de lo mucho que difieren (animales y humanos), comprendemos mejor las razones para probar que nuestra alma es entera-

mente independiente del cuerpo y, por tanto, no debe morir con él. Y así, como no observamos otras causas capaces de destruirla, estamos naturalmente inclinados a juzgar que es inmortal” (*Discurso del Método*, V, final).

A otros les ha atraído más el monismo intelectualista spinoziano. Llega a decir en su *Ética* que “sentimos y conocemos por experiencia que somos eternos” (Spinoza, *Ética*, V, Prop. 23). Desde esa perspectiva, “la muerte es menos dañosa para nosotros cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto de la mente y, por tanto, cuanto la mente más ama a Dios” (*id.*, V, Prop. 38, schol.).

En todas las épocas de la historia han ejercido su atractivo los modos de pensar que tienden a explicaciones de tipo llamado “naturalista”, diciendo que es natural el morir o que el individuo se acaba y la vida sigue. Siempre ha quedado insatisfecho el individuo ante las promesas de disolución en el Todo, al menos en algunos ámbitos culturales (ya que no parece ser así en otros, por ejemplo, los orientales...) Se ha preguntado el individuo: ¿qué sentido puede tener una existencia abocada a la inexistencia? Al plantear esta cuestión como algo que es esencialmente ineludible para el ser humano, el pensamiento hace de la muerte un acontecimiento que pertenece no sólo al cuerpo biológico, sino al cuerpo vivido y personal y al ámbito de lo que llamamos el mundo del espíritu.

Hay también quienes siguen preguntando y mirando cara a cara a la Esfinge. Y eso cambia sus vidas porque la muerte les hace filosofar. La muerte les da que pensar sobre los grandes enigmas antropológicos: la unidad y totalidad del ser humano, su identidad personal, el tiempo y la historia, la pregunta por una sobrevida de toda nuestra persona. Es lo que Unamuno resumía en la pregunta metafísica fundamental: ¿quién soy yo y qué será de mí?

### **Hacia el más allá desde el cuerpo y la persona**

Podemos filosofar sobre el morir a partir del cuerpo y la persona que empezó su recorrido por este mundo respirando y llorando. Para este cuerpo personal que soy yo, la muerte plantea un descubrimiento (deseo de vivir), una amenaza (destinado a morir) y una pregunta (¿qué será de mí?). Estos tres planteamientos son tres modos de trascender más allá de lo espacio-temporal.

Le dijeron a un niño en la catequesis: “Tu abuelito se fue al cielo. Cuando tú te mueras, también se llevarán tu cuerpo a la tumba y tu alma se irá al cielo”. Preguntó entonces el niño: “Y yo, ¿adónde me iré?”. Para no responderle a ese niño desde un dualismo de cuerpo y alma, sino desde la unidad corpóreo-espiritual que somos, habría que repensar qué clase de filosofía está por debajo de qué clase de teología.

Podríamos pensar a partir del cuerpo, con una antropología del cuerpo vivido, que comience por reconocer, como decía Nietzsche, que “cuerpo soy yo” (*Leib bin Ich*). Y, a continuación, reconocer que ese cuerpo es un cuerpo que dice “yo” y que, al decirlo, comienza a tomar distancia con relación a sí mismo. Soy cuerpo y soy persona en unidad indisoluble. Ese cuerpo que soy yo es radicalmente deseo y desea sobrevivir, pero le amenaza la muerte inevitable, con lo cuál se le plantea la pregunta filosófica. Este cuerpo personal y esta persona corporal que somos nosotros se abre al más allá de tres maneras: en forma de deseo de sobrevivir, en forma de amenaza de morir y en forma de pregunta por un posible más allá del morir. He aquí tres trascendencias que parten del cuerpo personal. Esto nos conduce a un filosofar más fecundo que el de tratar de demostrar la inmortalidad de un alma separada. Si, en respuesta a las preguntas de este filosofar, se nos dice desde el lado de las creencias religiosas que se da ese sobrevivir, tendrá que ser en forma de don gratuito. (Claro que esto supone una relación entre filosofía y teología distinta de la de aquellos catecismos que hablaban dualísticamente de cuerpo y alma...).

El punto central de esta manera de filosofar ante la muerte está en partir de que soy un cuerpo que dice “yo” y un “yo” que no sólo tiene cuerpo, sino que es cuerpo. Y desde ese cuerpo, en forma triple de postulación, amenaza e incógnita, me abro al más allá. Pero la muerte no la puedo pensar como un objeto. Se me escapa y no es asequible para la reflexión. No puedo filosofar sobre la muerte como un objeto; pero la muerte, que me cuestiona como sujeto, me obliga a filosofar. La muerte deja al ser humano en estado, le deja embarazado de la filosofía. Es ante la muerte del amigo cuando Agustín comenta en sus *Confesiones* que le ha brotado la pregunta por sí mismo: “¿quién soy yo? Me he convertido en enigma para mí mismo” (*Confesiones*, IV, 9).

Resumiendo, al filosofar desde el cuerpo: a) descubro que este cuerpo que soy parece estar pidiendo un final que no sea la muerte; b) percibo la amenaza de la muerte, que cuestiona lo que más radicalmente parecía postular este cuerpo; c) ante la tensión entre ambas maneras de “trascender” –desde la postulación y desde la amenaza–, surge una tercera manera de trascender en forma de pregunta: afirmatividad, negatividad e interrogación. Si hay o no respuesta a esta pregunta nos lo podrán decir las creencias religiosas; pero será, allí y cuando se dé, en forma de don gratuito, no demostrable desde la filosofía.

Cuando pensamos el misterio de la muerte desde el cuerpo y la persona con sus relaciones humanas, es decir, desde el cuerpo personal, resulta una perspectiva muy diferente de la que aparece cuando pensamos en términos de un “alma separada” (Y. Ledure, *Transcendances*, 1989). Para quien parta de tener ya asegurada una trascendencia, todo esto se vería de otra manera. Pero aquí, al hablar al nivel humano de la filosofía, hay que evitar que la fe se convirtiera en un punto de arranque. Desde la corporeidad humana nos planteamos la exigencia presentida de un final que no sea la muerte, el temor de que eso no se realice y la pregunta por su posible realización como don gratuito.

El pensar de este modo el más allá de la muerte es compatible con diversos modelos de interpretación de la “sobrevivencia humana”: unos, con modelo de inmortalidad del alma; otros, con modelo de reencarnación; otros, con modelo de resurrección y transformación del cuerpo en un “cuerpo espiritual” por el Espíritu –como Pablo–, etc. Al pensar así, el más allá no es un presupuesto ni un logro, sino una pregunta y una postulación. Esto no va contra la trascendencia de que se habla desde la fe en teología, más bien nos lleva a reajustar el modo de entender la relación filosofía-teología. No pondremos la trascendencia como rival de la corporeidad –reduciendo lo corporal a mera apariencia destinada a desaparecer–, sino como prolongación y consumación, como don gratuito de transformación; sería lícito hablar en términos de una exigencia, si se la entiende en el sentido de que lo está postulando y pidiendo, aunque no como un derecho, la misma corporeidad.

### **Actitudes culturales y preguntas éticas ante el morir.**

Contrastará, indudablemente, con estas reflexiones la constatación, que podemos hacer fácilmente, acerca del ocultamiento de la muerte en nuestra cultura actual. Nuestro recorrido antropológico ha pasado por puntos de vista de ciencias de la vida, de ciencias humanas y de filosofías antropológicas. He dejado para el final unas consideraciones éticas. Antes se hacía tabú del sexo y ahora de la muerte. Nuestras actitudes ante la muerte están culturalmente muy condicionadas. Estamos acostumbrados a tratar el tema de la muerte tal como lo trata o lo escabulle nuestra cultura. Tendríamos que preguntarnos en serio: ¿A qué se expone una cultura que disimula el dolor, el envejecimiento, o la muerte? ¿Adónde va una sociedad que convierte en tabú la enfermedad, la muerte o el duelo? ¿De qué sirven los avances en tecnología biomédica de trasplantes de órganos o de prolongación artificial del agonizar, de qué sirven la organización social y hasta los cuidados cosméticos y estéticos en clínicas y tanatorios, si se rehuye el mirar cara a cara a la realidad de la muerte?

Este ocultamiento de la muerte en nuestra cultura se acentúa por la medicalización y tecnologización exagerada del morir. La tendencia tan fuerte hoy día a deshumanizar el cuidado sanitario contrasta con la urgente necesidad que experimentamos de humanizar el morir humano. Dijo Freud, hablando sobre guerra y muerte en el año 15, que es paradójica nuestra actitud social ante la muerte: por una parte, pensamos que ésta es el desenlace natural de nuestra vida; por otra parte, queremos silenciarla. Con ello caemos en la falta de sinceridad y en el empobrecimiento de la vida. Hoy, noventa años después, hay que nadar aún más contra corriente si queremos tomar en serio la tarea de acompañar a la persona moribunda.

Hay que plantearse la cuestión de cómo acompañar humanamente a la persona que se aproxima a la muerte. ¿Qué podemos hacer para ayudar al que muere a que muera con menos soledad? Digo “con menos soledad”, en vez de decir “que no muera solo”, porque ya sabemos que nadie puede morir la muerte de otro. Los que más nos quieren desearían, a veces, morir en nuestro lugar, pero lo que no pueden hacer es morir nuestra propia muerte. También pueden, con su presencia a nuestro lado, aliviar nuestra última soledad; pero, en último

término, nadie puede hacer desaparecer esa soledad por completo. Si nadie puede morir la muerte de otra persona, ni sufrir desde dentro el mismo dolor, ni hacer desaparecer por completo la soledad de ajena, ¿cómo es posible acompañar en su soledad al que sufre al acercársele la muerte? ¿qué significa acompañamiento humano y cómo se puede acompañar humanamente en su soledad al que muere? La expresión adecuada para esto no parece que sería la de “ayudar a morir” sino, más exactamente, “ayudar a vivir durante el proceso de morir”. Se trata de ayudar a la persona moribunda a vivir antes de y hasta su muerte, incluso de ayudarle a vivir su muerte. Quizás los que más se hacen cargo de lo poco que pueden acompañar son los que mejor nos acompañan. Quizás los que se sienten más impotentes para suprimir nuestro dolor son los más capaces de aliviarlo. Quizás los que, con simpatía honda e imaginación amorosa, reconocen que nadie como quien se nos muere sabe lo que es morir, son los que mejor acompañan a la persona moribunda. Si nadie puede morir nuestra propia muerte, nadie puede impedir que, de algún modo, muramos solos. Pero si alguien comprende esto de manera que, en vez de decir “va a morir esta persona”, diga “se me muere” o “se nos muere”, esta persona podrá ayudar mejor a que quien muere se acerque a ese trance con menos soledad. Si alguien que ha asumido su propia muerte, aun sin saber cuando le llegará, se encuentra sufriendo junto a la cabecera de quien va a morir, y sufre por no poder acompañarle muriendo su muerte, en ese caso la persona que acompaña y la acompañada se convertirán la una para la otra en signo, en una especie de sacramento, de que no estamos solos ante la mayor soledad.

No es fácil confrontar los dilemas que plantea, por una parte, la tendencia a deshumanizar el cuidado sanitario y, por otra, la necesidad que tenemos de humanizar el morir humano. Tendríamos que cuestionar el sentido y finalidad de los cuidados médicos y, antes de preguntar si un determinado cuidado es proporcionado o desproporcionado, plantear el problema de modo más radical: ¿Para qué la medicina? ¿Para qué las instituciones sanitarias? ¿Para qué los recursos de la farmacología y tecnología en el campo terapéutico? ¿Sólo para curar? ¿Sólo para prolongar agonías? ¿Sólo para agotar posibilidades? ¿Sólo para usarlos por la mera razón de que los tenemos a mano? ¿Es el fin del cuidado médico sola y exclusivamente curar al enfermo o

prolongar sus constantes biológicas? ¿Es la persona para el sábado o el sábado para la persona? Se nos dicen en algunos casos frases como ésta: “tenemos obligación de agotar todas las posibilidades”. Nos preguntamos: ¿De dónde ha salido esa obligación? Posibilidades, ¿de qué y para qué? ¿Es acaso una finalidad de la medicina, en vez de ayudar humanamente al ser humano moribundo, el mero mantener sus constantes biológicas y prolongarle la agonía? ¿No late tras estas frases y otras semejantes una falta de aceptación de la limitación humana, de la muerte y de los límites de la ciencia y la tecnología?

Pero éstas preguntas no las hacemos contra los médicos; son preguntas que ellos mismos se plantean honradamente cuando se ven escindidos entre la urgencia de humanizar el cuidado de la salud y, por otra parte, la tendencia actual de los sistemas e instituciones a deshumanizarlo. Sabemos que son demasiadas las posibilidades tecnológicas en manos del personal sanitario. Y eso es demasiado poder. Hay que velar para que no se convierta en un poder que deshumanice la muerte. Si al poder del médico, amenazado de convertirse en esclavo de las tecnologías, se añade el poder institucional y burocrático del hospital, aumentará la necesidad de defenderse de ambos poderes para que no arrebaten a la persona moribunda la posibilidad de morir su muerte humanamente.

Frente los dos extremos de la distansia (prolongación indebida de agonía) y eutanasia (aceleración irresponsable del final, bajo pretexto de aliviar), tendríamos que fomentar el cuidado paliativo. Para ello tendríamos que cuestionarnos lo que habitualmente pensamos del dolor y el sufrimiento. No para recomendar el dolor, ni mucho menos, ni para hacer una apología del sufrimiento. ¿Qué significa y qué puesto y papel tiene en la vida humana el dolor y el sufrimiento? ¿Sería más humana una vida sin un ápice de dolor o le faltaría algo, como le falta a una vida sin una sola alegría? Desde una perspectiva antropológica, ¿es un ideal la supresión del dolor o más bien el aliviarlo humanizándolo? ¿No habrá que distinguir entre aliviar y suprimir? ¿No se confunde a veces la obligación de aliviar el dolor con el ideal de suprimirlo? ¿No será que no hemos reflexionado humanamente lo suficiente acerca del modo propio de sentir y vivir el dolor la especie humana? Al perro le suprimimos el dolor y cuando no se le puede suprimir el dolor se le suprime la vida. Al ser humano le ali-

viamos el dolor y cuando esto se hace difícil le acompañamos con alivio humano, pero no suprimimos su persona. Tendríamos, por tanto, que preguntarnos: ¿En qué consiste el cuidado humano de un paciente, o la humanización de ese cuidado? ¿En aliviar el dolor o en suprimirlo a toda costa por cualquier medio? ¿A qué tiene derecho ese paciente? ¿A no sufrir sin más o a que le ayuden, clínica y humanamente, a aliviar su dolor?

### **Perspectiva oriental**

Finalmente, dentro de esta consideración sobre las implicaciones de nuestras actitudes culturales ante el morir humano, tiene cabida, como en capítulos anteriores, una perspectiva desde tradiciones orientales.

La perspectiva oriental sobre la muerte nos invita a ir más allá del enfoque estrecho sobre el llamado “más allá”. Nos anima a aprender a respirar y a llorar para poder sonreír humana y eternamente. Aprende a respirar, nos dicen los orientales, y te darás cuenta de que ya está la muerte en la vida y la vida en la muerte, porque respirar es vivir y respiramos, vivimos y somos en el seno de lo absoluto que nos hace vivir y no nos dejará morir.

Aprende a llorar, decía Gautama el Buda, para aprender sabiduría y compasión, los dos ejes del vivir en la lucidez. Con Lázaro y la viuda de Naím lloró el Maestro de Nazaret que enseñaba a sonreír desde la esperanza en la resurrección y la vida. A un intelectual llamado Nicodemo le decía Jesús: tienes que renacer. Y el intelectual se revolvió cavilando cómo es posible volver al seno materno, retornar a aquel primer respiro y aquellos primeros llantos. Unamuno lo comentaba, maravillosamente diciendo que morir es un desnacer.

Dogen, un pensador budista japonés del siglo XIII (1200-1254), que solía insistir en que nos sentemos a respirar y a contemplar, ha hablado con profundidad sobre la vida y la muerte. Cuando te sientas a respirar bien y a contemplar, dice, desaparece la dualidad vida-muerte y, al vivir la eternidad en el presente (Unamuno habría dicho “al vivir al día en la eternidad”), ni se teme la muerte ni se la desea.

Si estoy asentado, dice Dogen, en la realidad absoluta, ya he trascendido el mundo y no debería preocuparme el planteamiento de si

es mejor vivir o morir. Cuanto más me empeñe en olvidar la muerte, más me obsesionaré con ella. No te lamente, dice, por la muerte, ni tampoco te pongas a desearla como un nirvana. Si comprendes que tu destino es divinizarte y que la vida y la muerte, el nacer y el morir son acontecimientos en el seno de lo divino y absoluto, verás que, ya dentro de la vida que ahora vives, se te abre una perspectiva de eternidad que trasciende la vida y la muerte.

En su obra capital, el *Shōbōgenzō* (para la que un buen título en castellano podría ser *El arte de mirar*), hay un capítulo dedicado al nacer y al morir, uno de cuyos párrafos más representativos ejemplifica la postura que acabo de describir. Dice así:

“El nacer y el morir son acontecimientos en el seno de la vida de Buda. Si tratásemos de librarnos de ellos, perderíamos la vida de Buda. Si nos apegamos a ellos, obsesionados con el nacer o con el morir, también perdemos la vida de Buda: es poner un freno a la manera de ser de Buda. Pero cuando no rechazamos con aversión ni suspiramos con deseo por la muerte, entonces es cuando hemos llegado al corazón de Buda. Sin embargo, no trates de representártelo ni de expresarlo en palabras. Simplemente, deja que, olvidado de cuerpo y mente, se derri-tan los límites de tu cuerpo y mente en el seno del hogar de Buda. Deja que sean movidos por el mismo Buda. Cuando nos dejamos ser así desde Buda, sin necesidad de esfuerzo corporal ni mental, nos distanciamos del nacer y del morir, nos hacemos lo que somos: uno con Buda”.

Algo semejante dijeron también Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. No se limitaron a pasar del miedo a la muerte al deseo de ella en un “muero porque no muero”, sino que fueron más allá: ni temerla ni desearla, sino percatarse de que ya estamos, vivimos y somos dentro de la vida que excluye toda muerte.

### **Amor, muerte y poder**

En la encrucijada de la muerte se juntan precisamente los temas que ha puesto de relieve la literatura en todas las culturas y épocas: el amor, el poder, el tiempo, la libertad. En el teatro clásico japonés de Chikamatsu Monzaemon (1653-1724) aparece a menudo el estereo-

tipo de los amantes que se suicidan por amor para huir de la presión que ejercen sobre ellos los poderes del clan familiar y de la sociedad.

Si por poder entendemos el dominio y control con que unas personas someten a su voluntad a otras o a los acontecimientos y las cosas; si el poder significa la capacidad de exigir el sometimiento a los designios de la propia voluntad por parte de las personas, los acontecimientos o las cosas, hay que reconocer como uno de los ámbitos de mayor fracaso del poder el del enfrentamiento de éste con las realidades del amor y la muerte.

Poder es exigencia de control y dominio. Amor y muerte son dos realidades incontrolables y rebeldes. El poder tiende a imponer orden sobre el caos. Pero amor y muerte son dos realidades en las que predomina especialmente lo caótico. Ambas se nos escapan cuando tratamos de abarcarlas con nuestro pensar o querer. Para nuestra voluntad de saber, amor y muerte son enigmas indescifrables. Para nuestra voluntad de poder, amor y muerte son límites infranqueables.

Un ejemplo: la presunta cuasi-omnipotencia de un dictador tirano se convierte en impotencia frente a personas enamoradas de una causa y capaces de morir por ella. ¿Qué pueden hacer los servicios secretos de seguridad frente a la eficacia de un comando decidido a arriesgar su vida con tal de matar al tirano? ¿Y qué pueden hacer los servicios de propaganda frente al impacto de la voz profética de un mártir dispuesto a dejarse quitar la vida con tal de no renunciar al ejercicio responsable de su denuncia, como hizo monseñor Romero en El Salvador?

Es, indudablemente, atractivo este enfoque que confronta al poder, enemigo del amor y de la muerte, con lo que de renuncia al poder hay en el auténtico amar hasta morir y en el asumir la muerte por amor. Sin embargo, se adivinan las objeciones: ¿de qué amor estamos hablando? ¿*epithumía*, *eros*, *philia*, *agape*? ¿A qué muerte nos referimos: muerte biológica, personal, metafórica? ¿qué entendemos por poder: físico, psíquico, de coacción, político, económico, mágico, moral? ¿No son amor, muerte y poder palabras tan ambiguas y polisémicas como la misma expresión “ser humano” que nos ocupa desde el principio de estas páginas?

Para evitar estas confusiones ayudará aquí el esquema de las cinco elipses, que propuse desde el comienzo, para hablar de autonomía

y heteronomía y de la relación entre poder y libertad. Recordemos que se hacía referencia a cinco niveles de vida: vida arrastrada, vida independizada, vida relacionada, vida expandida-unificada y vida transformada o eternizada. Apliquémoslo a la consideración del amor y de la muerte.

Veamos, en primer lugar, cómo se nos presentaría el amor en esos cinco niveles. Para ello tendremos que comenzar por desmontar muchas de las ideas habituales acerca de lo que entendemos por amor cuando no pensamos mucho sobre ello. Por ejemplo, se habla de “hacer el amor”, por influjo de la expresión inglesa *to make love*. Pero ¿es el amor cuestión de hacer o de estar, ser y convivir? Hay un amor, al nivel de la primera de las cinco elipses citadas, que se queda en el nivel reflexológico-sensorial. Es el amor al nivel de la que he llamado “vida arrastrada”. Se siente atraído e imantado por la otra persona. Puede ser éste uno de los aspectos, no todo, de un enamoramiento. Puede ser también parte principal en el modo de sentirse un bebé protegido por su madre o de sentirse ésta protectora a un nivel muy instintivo y sensorial.

Hay un amor que busca al otro para huir de la propia soledad individual, aun en el caso de que coincidan dos soledades individuales en buscarse para aliviarse mutuamente en su soledad, pero centrada cada persona por completo en sí misma. Es un amor al nivel de la que he llamado “vida independizada”. Puede ser muy posesivo, controlador, dominador e incluso destructor de la otra persona.

Hay otro modo de amar, al nivel de la tercera elipse, de la que he llamado “vida relacionada”. Se trata de un modo de amar que es y deja ser, que comunica y deja comunicar, que crece y deja crecer. Conlleva el peligro de encerrarse en un egoísmo de dos en compañía olvidados del resto del mundo. Pero puede superarse si, precisamente por ayudarse a crecer juntos, sin posesividad ni dominación ni dependencias exageradas, se dejan ser y crecer, abriéndose a lo social, a las demás personas. Es el amor al nivel de la que he llamado “vida relacionada”. Es el amor que descubriría distintas maneras de ser “uno mismo en cuanto otro” (Ricoeur) y de responder a lo absoluto a través de la realidad y la alteridad.

En un cuarto nivel, el de la cuarta elipse que he llamado “vida expandida y unificada”, el amor se extiende desde los amantes al mun-

do en torno, esparciendo alegría de vivir y comunión cósmica, no estando frente al mundo sino en comunión con todo él. La persona se expande el Todo y se siente unida al Todo.

Finalmente, en el nivel correspondiente a la quinta elipse, a la que he llamado “vida transformada y eternizada”, el amor trasciende a la otra persona y a la propia, al mundo y al tiempo; si dice “hasta que la muerte nos separe”, añade “hasta más allá de la muerte”, queriendo decir: “hasta que la muerte nos una de verdad y por completo”.

Pasemos a continuación a considerar la muerte igualmente al nivel de las cinco elipses. En la primera nos quedaríamos en el aspecto biológico de la muerte como mera cesación irreversible del metabolismo del viviente.

En la segunda se viviría la muerte como una amenaza y predominaría el miedo a ella o el intento de evadirse olvidándola.

En la tercera elipse se viviría con especial intensidad la muerte del ser querido, alguien que no muere sino que “se nos muere”. Pero también comenzaría a darse en este nivel la vivencia de que el auténtico amor eterniza, que el ser amado no debe ni puede morir aunque muera. Tomado en serio este nivel llevaría, tanto en el marco de los seres queridos como en el marco más anónimo e impersonal de las instituciones sociales, a caer en la cuenta de que la única muerte verdaderamente terrible es la que empieza al no amar.

En la cuarta elipse se comprendería lo que, en su teología de la muerte, ha llamado Rahner el abrirse a lo “pancósmico” de la persona humana: romperse, a través de la muerte, las limitaciones físico-corpóreas y espacio-temporales que frenaban la comunicación con el conjunto del universo. la expansión hacia todo y hacia el Todo.

Llegamos, finalmente, a la quinta elipse. En este nivel desaparecería la dualidad vida-muerte y, como en el pensamiento del maestro del Zen: Dogen, se formula en términos de no temer ni desear la muerte; al vivir la eternidad en el presente, se redime todo pasado y se extiende la salvación a todo futuro en una solidaridad universal y esperanzadora.

Una vez que he hecho pasar a las nociones de amor y muerte por el recorrido de las cinco elipses, como ya hice con la noción de poder en el capítulo anterior, estamos en condiciones de volver a tomar el tema del poder, enfrentado a la autenticidad del amar y del morir, así

como también el tema de la renuncia al poder, que es condición necesaria para poder amar hasta morir y para poder morir por amor.

Para el ser humano que vive encerrado en su yo o perdido en la superficie de las apariencias, la muerte es una amenaza en un doble sentido. Si estoy perdido en la superficie de lo fugaz y efímero, si no vivo más que de ilusiones y apariencias, la muerte amenaza con ser la confirmación última de la transitorio y pasajero que es todo, amenaza con la destrucción y aniquilación de todo. Quien la teme exageradamente es que solamente ha vivido en la cáscara de la vida. A esa persona la muerte le muestra que su existencia carece de pulpa. Es, por tanto, para esa persona, la muerte portadora de una amenaza de sin sentido y absurdidad.

Para quien vive encerrado en la segunda elipse, la del yo individual y la vida independizada, la del encerramiento en el yo superficial, la muerte es una terrible amenaza: la amenaza de que le quiten lo único que tiene como suyo propio, su yo. En cambio, para quien haya descubierto en la vivencia del amor el centro personal hondo en sí mismo y en el otro, allí donde cada uno pueda decir "soy más que yo", la muerte no amenaza, sino abre más y más a la superación de los límites corporales de la persona, abre a lo pancósmico y a lo eterno.

El poder de amar se hace así poder de asumir la muerte frente al poder de autoafirmación y de dominio de los otros y de lo otro. Este último es un poder que hace imposible el amor y que, a su vez, se siente amenazado por la muerte. Y es que el poder que afirma el yo frente al otro y contra el otro niega el mismo yo, ya que éste no es entonces un "sí mismo", porque no es un "sí mismo como y en cuanto otro" (P. Ricoeur).

Se ha usado la palabra alienación para decir de dos enamorados que están fuera de sí, que están "enajenados". También se ha usado la palabra alienación para evadirse del problema de la muerte, calificándola como una alienación de la que habría que librarse. Pero, ¿no será la alienación, en el sentido más peyorativo del término, precisamente el encerramiento en un yo incapaz de amar, así como también la incapacidad de mirar cara a cara a la muerte? Por el contrario, en el éxtasis del amor y en el éxtasis de vivir de cara a la muerte, el yo sale de sí y se abre a la alteridad; no solamente la alteridad de la otra persona, sino la de lo absoluto, la que confrontamos ante los enigmas del

nacer, el amar, el sufrir y el morir. Entonces, al salir de sí mismo, reconoce que es “un sí mismo en cuanto otro”. Entonces deja de estar alienado, en el sentido peyorativo de la palabra, para pasar a estar enajenado, en el sentido mejor de la palabra: en éxtasis, fuera de sí, con un mínimo de yo superficial y un máximo de yo profundo, ese “yo grande” de que habla el budismo o ese *homo superat hominem* que recogía Pascal de la tradición cristiana. Se encuentra el sujeto perdiéndose, se encuentra en el otro y encuentra al otro como otro yo y al absoluto en el fondo de ambos.

De este modo, tanto en el salir de sí abriéndose a la otra persona por amor, como en el reconciliarse con la propia muerte asumida, integraríamos el sentido de alteridad esencial para ser nosotros mismos. En cambio, el rechazo egocéntrico del amor y el rechazo, disimulado o agresivo, por evasión o por rebelión, de la muerte, serían los que nos deshumanizarían y alienarían.

Si amar es encontrarse con la otra persona en la unidad diferenciada que hace crecer indefinidamente y hace que se expandan los límites de ambas, el poder y el dominio posesivos, así como la dependencia inmadura, serían los enemigos y la negación del auténtico amor. En el amor auténtico y en el asumir la muerte se difuminarían los límites espacio-temporales –recojo aquí otro de los temas clave de este ensayo desde sus primeras páginas: la ruptura de lo espacio-temporal–, se abrirían las fronteras de nuestra corporalidad y, cesando todas las dicotomías y dualidades, nos acercaríamos a la unidad salvadora que nos transforma: habrían vuelto a conectar el mito y la mística en el retorno a la unidad perdida, tema único de la humanidad que peregrina a tientas hacia la esperanza.

Al hilo de estas reflexiones se han ido perfilando con mayor nitidez los dos bandos a que me refería al comienzo: el del amor y la muerte, en una línea, y el del poder en la trinchera de enfrente. La voluntad de poder es autocéntrica. En cambio, el amor y la muerte descentran y sacan de sí mismo. Inversamente, el salir de sí es condición para la autenticidad ante el morir y en el amar. Amor y muerte, vividos en autenticidad, tienen carácter “ex-tático”, hacen salir de sí. Pero si la voluntad de poder se infiltra en el amor o en la actitud ante la muerte, queda destruido el amor y la muerte se convierte en amenaza. Solamente en la medida en que se renuncia a las tentacio-

nes del poder y, por tanto, se sale de sí, puede llegar a vivirse auténticamente el amor y puede hacerse posible el asumir la muerte con hondura. Solamente en esa medida sería verdadera la frase “me muero de amor”, porque solamente en ese caso se estaría dispuesto a morir por amor. Es este es el tema de reflexión en el que entraré a continuación. Lo expresan dos dichos populares: morir de amores y morir por amor.

Como indica la expresión corriente “me muero de amor”, amor y muerte están íntimamente vinculados. Sin embargo, una cosa es morir de amores y otra morir por amor. Se dice en lenguaje cotidiano: “me muero de ganas de ver a esa persona y estar con ella”. Es una manera de expresar el deseo y las ganas de estar con la persona querida, comparándolo a un amor que, por lo fuerte que es, mata. Un cantautor entonaba así: “la quiero a morir”. También se ha hablado de la muerte utilizando el lenguaje del amor. La canción del legionario lo llamaba “novio de la muerte”. El refrán dice que “hay cariños que matan” o que “el amor es ciego”. Se llama a la persona querida “vida mía” y se le dice “sin tí me muero” o “tú me matas”. En una palabra, el amor es, en toda la literatura amorosa, “cuestión de vida o muerte”.

En esas expresiones cotidianas se usa el lenguaje de la muerte para referirse a la vida. Si alguien dice “la quiero a morir” está queriendo decir que la intensidad del amor es tan fuerte como para dejar sin vida. Si decimos de alguien que “murió de amor”, ponemos el énfasis en la intensidad del amor que le llevó hasta morir. Pero hay que notar la diferencia de matiz entre estas expresiones y las que se refieren a dar la vida motivados por el amor. No es lo mismo “morir de amores” que “morir por amor”. Si muero de amor, es que amo tanto que el amor me quita la vida. Si muero por amor, es que he amado al máximo, hasta llegar a dar la vida o arriesgarse a perderla por la persona amada.

El mero morir de amor puede ser posesividad y convertirse en autosatisfacción y dominación de la otra persona. Puede incluso llegar a impedir que la otra persona sea ella misma. En cambio, el morir por amor lleva consigo la máxima renuncia a todo poder o actitud de dominar, hace salir de sí.

Omito aquí el hacer un recorrido por la literatura universal. Nos llevaría desde la *philia* griega a los poemas de Rilke o Miguel Hernández, pasando por el “*Fratelli stessì, Amore e Morte*” leopardiano

o el “que muero porque no muero” de Teresa de Jesús. Pero una de las más ricas expresiones de la literatura sobre el amor seguirá siendo el *Cantar de los cantares*. Hay en el Antiguo Testamento otros amores –David, Salomón...– en los que resaltan aspectos destructivos o posesivos, pero en el *Cantar* todo es positivo e himno a la vida. El abrazo final es la coronación del deseo y tiene la marca de la victoria sobre la muerte: “Grábame como un sello en tu brazo, como un sello en tu corazón” (8,6) Es justamente en esa parte final donde aparece la secuencia amor-muerte en el marco del poder del amor: “Porque es fuerte el amor como la muerte” (8,6). Aunque resuena aquí un tema que es lugar común en literatura egipcia y medio-oriental, hay una diferencia. Donde dos siglos antes los clásicos griegos habrían dicho “mi amada es más tierna que la muerte”, el autor bíblico dice “es más fuerte el amor que la muerte”. Ha hermanado fortaleza, amor y muerte, en vez de ternura y muerte, para hablar del amor. Lo ha hecho, además, con una connotación de permanencia y perennidad al pedirle que lo grave sobre su brazo como un tatuaje imborrable para siempre.

Hay un texto impresionante en *Del sentimiento trágico de la vida*, con trasfondo autobiográfico. En 1896 nace Raimundo Jenaro, hijo de Miguel y Concha, que fue víctima de meningitis y tras siete años de penosa enfermedad, murió a causa de su hidrocefalia. Unamuno, que vivía el problema de su angustia metafísica y veía reflejada en la cabeza gruesa del niño enfermo el símbolo de su propia crisis intelectual, había escrito estos versos: “oigo en su silencio aquel silencio/ con que Dios responde a nuestra encuesta”. Sobre dicho telón de fondo, cala hondo el siguiente texto:

“Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almirez de pena. El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas; mantenía extraña una a otra; mas de ese amor tuvieron un fruto de carne, un hijo. Y ese hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y se murió. Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas de dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación y

nació entonces, de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual... Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común..." (M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, c. 7).

En las *Rimas de Teresa* (1924) encontramos también frecuentes expresiones de esta maduración del amor: "Por el amor supimos de la muerte / por el amor supimos / que se muere; sabemos que se vive / cuando llega el morirnos./ Vivir es solamente, vida mía, / saber que se ha vivido / es morirse a sabiendas dando gracias / a Dios de haber nacido..." (Unamuno, *Antología poética*, Alianza, Madrid 1979, p. 74).

Juan de la Cruz distinguía tres momentos de ascensión mística: el de sentir el amor de tal manera que hace morir, el de desear morir, y un tercer momento en el que ya ni se teme ni se desea la muerte, se está simplemente más allá. Expresión del primero sería el "adolezco, peno y muero" del *Cántico espiritual*, y del segundo las conocidas estrofas de la *Llama de amor viva*: "rompe la tela de este dulce encuentro".

Pasemos, ahora, a considerar el otro matiz de la relación amor-muerte: "morir por amor". En lo alto del monte Rokko, frente al puerto de Kobe, en Japón, hay un mausoleo budista. Bajo una estatua contemplativa y serena de Kannon, divinidad de la compasión y la misericordia, se lee una inscripción conmemorando la muerte heroica de una joven azafata de las líneas aéreas japonesas. Tras un aterrizaje forzoso, partido el fuselaje del avión y mientras se propagaba el fuego, aquella muchacha salvó la vida a varios niños ayudándoles hasta la rampa de emergencia. Una y otra vez repitió la operación. Pero la última vez que lo hizo ya no pudo salir, presa de las llamas que avanzaban con celeridad. Las palabras de la inscripción funeraria decían así: "No hay amor más grande que el que es capaz de dar la vida". Para el familiarizado con los evangelios evoca, obviamente, el parecido con la frase Jesús en la cena de despedida: "Nadie tiene amor más grande por los amigos que quien entrega la vida por ellos" (15,13). Tanto en Juan como en Pablo el triángulo semántico "vida-muerte-amor" juega un papel fundamental. Este triángulo de sentido se articula doblemente con el tema del "poder" –con un tono positivo: auténtico poder, y otro negativo: renuncia al poder–, cuando se pro-

fundiza en el enigma de Jesús, Hombre-Dios capaz de morir por amor “vaciándose y anonadándose” (Filip. 2,5), justamente lo más opuesto al poder que se afirma a sí mismo frente a los otros. Cuando se tiene el poder de renunciar al poder, puede triunfar el poder de amar hasta llevar a morir por amor. La victoria de Jesús sobre la “última tentación” es precisamente su renuncia al poder (Mt 4,11 y 27,40). Cuando hay, en las raíces de esa capacidad, una confianza absoluta en el Poder Absoluto de quien viene la capacidad de amar, es cuando se puede amar hasta morir y morir por amor. Se sienta así el precedente para un estilo de vivir el amor y la muerte con la fuerza en y desde la debilidad. El evangelista Juan resalta el ser para los demás en el amor que da la vida: “si el grano de trigo no muere...” (Jn 12,32), “aunque muera vivirá...” (11,26), “Dios es amor”(1Jn 4,8), “de tal manera amó que entrego a su Hijo...” (Jn 3,16-18), *agape* es el amor como entrega de sí (cf. Jn 5,42; 13,35; 15,9-13). Pablo tiene conciencia de que vive en el que murió por él (Gal 2,20) y de que nada le puede separar de esa vida (Filip. 1, 21-21; Rom 8,38) que vence a la muerte (1Co 15,26;15,55). Pero este es un tema teológico, cuyo desarrollo llevaría demasiado lejos.

## EL ENIGMA DEL MAL

Este capítulo, como el anterior, cuestiona radicalmente todo intento de elaborar una reflexión filosófico-antropológica sistemática. La muerte y el mal retan demoledoramente a todos los sistemas y hacen asimétrica a la antropología, que se ve obligada a convertirse en sinfonía incompleta.

Hay que encuadrar el tema del mal en el de las ambigüedades de la acción humana en la historia, una sucesión de logros y frustraciones. Así se crean divergencias entre los seres humanos. Pero seguimos buscando las convergencias que nos unen. Precisamente la constatación de esta realidad nos hace pensar sobre el tema de lo uno y lo múltiple en la vida humana y sobre un posible sentido trascendente. Aumentan aquí las divergencias, ya presentes desde los primeros capítulos. Sin embargo, no quisiera renunciar a la búsqueda de convergencias, ni al diálogo en busca de lo humano.

La vida humana está esencialmente destinada a la convivencia, pero amenazada por una vulnerabilidad peculiar: la ambigüedad inherente a la acción humana en la historia. Son inevitables las tensiones: entre el individuo y la sociedad; entre el esfuerzo crítico y creativo, que supone la personalización, y la necesidad de adaptación y acomodación, requeridas para socializarse. Como concreciones de la ambigüedad se pueden aducir, por ejemplo, la técnica, la ciencia, la comunicación, el trabajo, el ocio o el arte; o, como ejemplo típico, el caso de la sexualidad. Al reflexionar sobre estos temas, resalta la vulnerabilidad y falibilidad de la vida humana. En el tema

de la culpa, se pone especialmente de manifiesto la tensión entre finitud e infinitud en el interior del ser humano: ambiguo, lábil, falible y vulnerable.

### **Convivencia y conflicto**

Los humanos estamos llamados a la convivencia y abocados al conflicto. Si concluyese esta antropología en el capítulo séptimo, nos habría dado una visión del ser humano excesivamente simétrica, algo que “acaba bien”. Ya el capítulo octavo, al mirar cara a cara a la muerte, desmontó esa ilusión. Lo ha observado P. Ricoeur: la antropología filosófica solamente podría concluir sin aristas si prescindiera de los enigmas del mal, la muerte y la trascendencia. Una vez planteadas estas cuestiones, la reflexión filosófica tropieza con obstáculos que la obligan a acabar en forma de pregunta y con puntos suspensivos.

De ahí que la tarea de este capítulo consista en asumir la ambigüedad e incertidumbre de la vida humana. Por eso se confrontan en él las dos caras de la convivencia social e histórica: llamados a la convivencia y abocados al conflicto, hechos para cooperar y expuestos a destruirnos mutuamente, nos comprendemos y nos vivimos como radicalmente vulnerables. Y nos preguntamos: ¿Cómo arreglárnoslas con esta doble posibilidad de bien y de mal, inherente a la acción humana en la sociedad y en la historia? ¿cómo asumir su ambigüedad? ¿Cómo entender la tarea social e histórica de la vida humana y las paradojas de la realización –correalización– en ella de nuestra libertad? ¿Qué reflexión filosófica podemos llevar a cabo sobre nuestras vulnerabilidades o sobre nuestra capacidad de prometer y cumplir lo prometido, así como de traicionar y de autotraicionarnos? A partir de estas reflexiones puede surgir una filosofía de la falibilidad: lo que significa para el ser humano “poder” y “no poder”, en diversos niveles.

Hay que comenzar afirmando que vivir es convivir: el ser humano es esencialmente conviviente. Lo dicho acerca de la subjetividad en capítulos anteriores podría prestarse a malentendidos, en sentido individualista. No debería entenderse así, ya que la subjetividad se constituye desde la circunstancia natural, corporal, social, histórica y lingüística, así como en la acción y en la narración de la vida. Después de haber tratado en los capítulos quinto al octavo sobre las estructu-

ras de esa subjetividad, hay que volver la vista de nuevo a sus limitaciones circunstanciales: verla en un proceso continuo de crecimiento, realizándose en medio del mundo, junto con los otros, en la sociedad y en la historia. Ahí se agudizan las paradojas de una libertad condicionada.

Este capítulo es, por otra parte, el reverso del tercero. Algunos manuales prefieren tratar por primera vez en este lugar los temas de la sociedad, la historia o la cultura. En el presente enfoque estos temas ya aparecían desde el capítulo tercero, a propósito del condicionamiento circunstancial de la vida humana. Ya dije entonces que no iba a tratar primero sobre el individuo y luego sobre la sociedad; no iba a construir primero una antropología de la intimidad, para pasar después a los aspectos sociales, históricos y culturales. Ahora, al final, reaparece el mismo tema, pero con el acento en la realización histórica y social de la subjetividad humana.

En el capítulo tercero se dijo: venimos de la circunstancia y hacemos nuestra vida en y desde ella; venimos de la historia y hacemos historia; esa circunstancia social e histórica nos hace y, al mismo tiempo, nos deshace y nos rehace. También nosotros la hacemos y deshacemos a ella. Como le gustaba decir a Unamuno, “el mundo y yo nos hacemos mutuamente”. Dentro del marco social e histórico interaccionamos con el mundo y con los otros, tratamos de liberarnos y de ser felices. Así vamos creciendo; lo cuál no quiere decir, sin más, que vayamos progresando. Hay aspectos de maduración y de autodestrucción, individual y colectivamente; de lucidez y de prejuicios, de avances y decadencias. Aquí conviene subrayar las ambigüedades de la acción humana y de la convivencia social. El ser humano va haciendo su vida en y con las circunstancias, a la vez que va haciendo historia. Hecho por las circunstancias, las hace; deshecho y rehecho por ellas, también las deshace y rehace; pensando y tratando de ser libre, trata de hacer algo y de hacerse a sí mismo con lo que las circunstancias han hecho de él. Al hacerlo así, crece y madura; pero también, a veces, se autodisminuye y autodestruye. Tal es la ambigüedad del crecer humano, que no consiste necesariamente en progresar, sino que lleva siempre consigo la doble posibilidad de la mejora y la decadencia, tanto individual como social e históricamente.

Como dice Zubiri “cada hombre hace su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo”, pero “los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo... son realidades con las que estoy en convivencia” (*Estructura dinámica de la realidad*, cap. 10). La sociabilidad consiste en vivir afectados por los demás y afectándoles. Pero esa sociedad “no es simplemente una convivencia; es un sistema de posibilidades para la vida de cada cual y para la estructura misma social en cuanto tal... Un sistema de posibilidades que forman cuerpo, que es el mundo nuestro... El dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal... es justamente la historia”.

### Capacidad y vulnerabilidad

Tras estos temas, tan sólo someramente indicados aquí, está en juego la dinámica del poder y el enigma del mal. La noción griega de *dynamis* –traducida en latín como *potentia*– significaba, además de posibilidad, capacidad. Al reflexionar sobre nuestras capacidades –capacidad de prometer y traicionar, de liberar y oprimir, de construir y destruir–, descubrimos su ambigüedad. En la fenomenología del “yo puedo” aparecen nuestras capacidades y nuestras fragilidades: nuestra riqueza y nuestra penuria, la vulnerabilidad junto a la responsabilidad. Confrontamos de nuevo el tema central de la libertad y la liberación.

Una vez acentuada la esencial convivencialidad de la vida humana, hay que añadir: la convivencia social e histórica es radicalmente ambigua y, por tanto, vulnerable. Cuando el ser humano actúa de acuerdo con su exigencia interna de comportamiento realista y responsable, trata de ser él mismo y comienza a liberarse. Pero no lo hace solo, sino en intercambio dialogal e institucional con otros; surgen conflictos a nivel de encuentro personal y de la relación entre el individuo y los sistemas sociales. El deseo y conato de liberarse conduce, paradójicamente, a esclavizarse a sí mismo y esclavizar a los demás.

Leamos aquí, como en los otros capítulos, un texto clásico. La narración de Dédalo e Ícaro introducirá la reflexión sobre la libertad humana, en acción dentro de la sociedad y la historia, a la vez que ejemplifica la ambigüedad de los logros técnicos. Dice así la leyenda:

“Entretanto Dédalo, lleno de odio a Creta y al prolongado destierro, y transido de amor hacia su país natal, se encontraba rodeado por el mar. ‘Aunque me cierre el paso en la tierra y en las aguas, al menos el cielo está abierto; por ahí voy a ir: podrá poseerlo todo Minos, pero el aire no lo posee’. Dijo, y dispone su espíritu para trabajar en una nueva técnica, y revoluciona la naturaleza. Porque va colocando plumas con arreglo a un orden, empezando por la más pequeña y siguiendo una corta a una larga, de manera que se diría que han crecido cuesta arriba en una eminencia... Junto a él se encontraba el niño Ícaro... Una vez que la obra hubo recibido la última mano, el artífice balanceó su propio cuerpo sobre las dos alas, y agitando los aires se cernió en ellos; dio también instrucciones a su hijo diciéndole: “Te advierto, Ícaro, que debes volar siguiendo una línea media, para evitar que las olas hagan pesadas las plumas si vas demasiado bajo, y que el fuego las haga arder si demasiado alto: vuela entre ambos extremos... Al mismo tiempo le enseña las normas de vuelo y le adapta a los hombros las misteriosas alas... levantándose sobre sus alas vuela el primero y teme por su acompañante... Los vio alguien que estaba tratando de sorprender peces con temblorosa caña, o algún pastor apoyado en el báculo, o algún labrador en la esteva, y se quedaron atónitos creyendo que eran dioses quienes así podían surcar el aire. Y ya tenían a su izquierda Samos, la isla de Juno, y a la derecha Lebinto y a Calimna feraz en miel, cuando el muchacho empezó a gozarse en su atrevido vuelo, abandonó a su guía y, arrasado por la pasión de surcar el cielo, levantó más su trayectoria. La vecindad del ardiente sol ablanda la aromática cera con que sujetaba las plumas; la cera se ha derretido: agita él sus brazos desnudos y, desprovisto de los remos, no hace presa en aire alguno, y aquella boca que gritaba el nombre de su padre viene a sumergirse en las azules aguas que de él tomaron nombre. Por su parte el desdichado padre, que no lo era ya, dijo: ‘Ícaro, Ícaro, ¿dónde estás? ¿En qué lugar te buscaría yo? Ícaro’, decía, y maldecía su propia inventiva... (*Metamorfosis*, 8).

Es un ejemplo de lo que los griegos llamaban *hybris*: pasarse y exagerar. Ícaro está usando aquí un conocimiento y sus aplicaciones tec-

nológicas. Pero no lo ha asimilado personalmente. Dédalo, el padre, sabía cómo fabricar unas alas para escaparse del laberinto. Las consolidó con cera, con el fin de escapar él, junto con el hijo. Pero el hijo no sabía cómo fabricarlas, ni prestó atención a lo que su padre le decía acerca de su uso, fue víctima de la *hybris* y se pasó. Voló demasiado cerca del sol, se derritieron sus alas y cayó al mar.

El ser humano puede tener en su mano una tecnología poderosísima y carecer de la más remota idea sobre cómo usarla bien. Necesitaría “tener una idea”, en el sentido platónico, un punto de referencia: haberse puesto suficientemente en contacto con la idea del bien para decidir adecuadamente acerca de lo bueno. No basta tener alas, hay que saber hacia donde cae el sol para no acercarse demasiado (A. de Nicolás, *Habits of Mind*).

### **Ambigüedades de la acción humana**

Al actuar en la convivencia social e histórica, aumentan las divergencias entre los seres humanos y se acentúa también la búsqueda de convergencias. No está claro cuál predomina en el balance de la historia. En las distintas manifestaciones de su conducta inteligente el ser humano trata, mediante la ciencia, la técnica, el amor o el lenguaje, de ir liberándose, realizándose y crecer. Lo hace en interacción con los otros: el otro, como interlocutor personal, y el otro, impersonal y anónimo, en los sistemas e instituciones. Este intercambio fomenta y frena, a la vez, el crecimiento humano. Tanto a nivel de amistad como de relaciones sociales e institucionales, surgen inevitablemente los conflictos y se pone de manifiesto lo paradójico de la libertad humana.

La característica humana no estaría en situarse por encima del animal, sino en la doble posibilidad de colocarse por encima y por debajo, de humanizarse y de deshumanizarse. El hambre lleva a comer, pero queda la posibilidad de sacrificarse por otros ayunando, o de ayunar por un motivo religioso, o de no comer ahora para comer algo mejor después, o, como en los excesos de un banquete de gula, vomitar para volver a comer y beber... En estas rupturas de lo espacial y temporal estaría lo típico humano, acompañado siempre de ambigüedad: promesa y amenaza.

Veamos algunos ejemplos. Casos semejantes al de Ícaro se dan en distintas áreas de la vida humana: conocimiento, técnica, sexualidad, comunicación, trabajo, ocio, arte, etc.

Las ambigüedades de la ciencia ponen de manifiesto la vulnerabilidad humana. Si exageramos lo dicho en el capítulo sexto sobre la creatividad del entender, nos llevaría a un excesivo optimismo acerca de la inteligencia. Pero no podemos olvidar que, de hecho, usamos el conocimiento y sus aplicaciones técnicas para destruir la naturaleza y manipular a las personas, en vez de usarlo para transformar y mejorar la naturaleza y nuestra convivencia con las personas.

Suele decirse que las teorías científicas son neutrales y las aplicaciones ambiguas; pero hay que plantear los problemas inherentes al saber mismo: lo que tiene de interesado el conocimiento. Hay que desenmascarar la ideología latente en la distinción entre saber y aplicación, así como en la supuesta neutralidad del puro saber.

No es solamente cuestión de motivaciones, sino de consecuencias. La tecnología está en la sociedad y se utiliza. Todos los saberes científicos tienen un sentido por el poder que otorgan. Las teorías son representaciones con las que puedo controlar experiencias. La ciencia nos da poder de hecho sobre el mundo y, además, poder simbólico. Hace falta toda una red social para que funcione una teoría. Por ejemplo, fijémonos en el caso del tractor arrastrado por un buey en una región en la que no había gasolina disponible. Un ferrocarril requiere raíles, combustible y una organización. Podemos hacer descender a las ciencias del pedestal de la neutralidad y referirnos a sus realizaciones como a uno de los campos en que se muestra la ambigüedad de la existencia humana.

También las ambigüedades de la técnica ponen de manifiesto la vulnerabilidad humana. La técnica conlleva ambigüedad y vulnerabilidad, porque es un poder. El famoso chimpancé Sultán empalmaba dos cañas para atrapar un plátano, respondiendo así a una situación vital para satisfacer una necesidad; pero no dedicaba una tarde libre a cortar cuerdas con las que empalmar cañas, para tenerlas a mano en previsión del día en que las necesitase para alcanzar plátanos. En el caso del ser humano lo que puede comenzar con una ocurrencia repentina se ejecuta, dice Laín, “mediante la conversión de la ocurrencia en proyecto” (*Alma, cuerpo, persona*, pp. 250-251). Así es como

la fabricación del instrumento se convierte en técnica. De la técnica es propio, como dice Zubiri, “hacer en una situación instrumentos que no sólo sirven para resolverla, sino que previenen todas las demás situaciones”. Y aquí es donde aparece la raíz de ambigüedad y la consiguiente vulnerabilidad. “El hombre entra con su intervención en la realidad, no simplemente modificándola de una manera biológica, sino de una manera específicamente humana, dominándola. La técnica no es sólo una modificación de las cosas, es poder...” (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 340).

Con el uso humano del fuego, modificó nuestra especie el orden espacial, la relación alimenticia del organismo y las posibilidades utensiliarias. Desde entonces la técnica ha abierto ante el campo paradójico de la libertad humana todo un horizonte de posibilidades y riesgos. Con el aumento de capacidad ha ido parejo el de fragilidad y responsabilidad. Aristóteles colocaba la *techné* en un lugar superior a la experiencia e inferior al razonamiento. Con el progreso técnico ha ido creciendo la ambigüedad del poder puesto en manos humanas; se nos ha dado una doble capacidad de mejorar y de destruir, tanto el entorno como la propia especie.

En el caso de las tecnologías avanzadas es aún más patente su ambivalencia. No siempre la tecnología humana mejora y prolonga esa especie de tecnología inmanente que detectamos en el modo sabio de funcionar los ecosistemas; la tecnología humana se desvía, a veces, por senderos destructivos. Como decía en sus últimos años Heidegger: “Todo funciona, esto es precisamente lo inquietante, que funcione y que el funcionamiento nos arrastre siempre a un mayor funcionamiento y que la técnica arranque y desarraigue cada vez más de la tierra a los hombres. No necesitamos de la bomba atómica, ese desarraigo del hombre es ya un hecho. Sólo tenemos puras relaciones técnicas. Esto en lo que el hombre vive ya no es la tierra”. (Publicado póstumamente en *Der Spiegel*, 23, 1976, p. 206).

Otro campo amplio de ejemplos serían las ambigüedades de la comunicación. Los autores que tratan de prolongar pragmática e intersubjetivamente el trascendentalismo kantiano insisten en que el yo es esencialmente dialogante, lo que conlleva unos presupuestos filosóficos, tanto fácticos como trascendentales, que constituyen las condiciones de posibilidad del diálogo democrático. Ya en el yo kan-

tiano se daban estas dos caras: corpóreo-mundana y trascendental-autónoma. Si, en medio del pluralismo, nos embarcamos en un diálogo productivo, estamos presuponiendo ya, dice la citada corriente, un mínimo denominador de entendernos en común. Ha empezado ya el diálogo antes de que empecemos a dialogar para hacer juntos un mundo común. Pero el lenguaje se nos presenta como un arma de dos filos en una era de información acompañada de incomunicación. También aquí hay amplio margen para la vulnerabilidad humana.

En cuanto al encuentro interpersonal, sigue sin resolver el problema de cómo superar individualismos y colectivismos: cómo pasar del egocentrismo a lo interpersonal en el eje mismo de la Antropología filosófica (P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, 1961).

Hay una ambigüedad del sentimiento en la relación con el otro: simpatía y antipatía. Hay también una ambigüedad del diálogo. ¿Es encuentro “yo-tú” o distanciamiento “yo-ello”? Y hay, sobre todo, una ambigüedad del ser-en-el-mundo: autenticidad e inautenticidad.

Nos podemos acercar concretamente a esas ambigüedades a través, por ejemplo, de la ambigüedad de la mirada: me saca del aislamiento para objetivarme y devorarme (Sartre); o de la ambigüedad del rostro y de la relación con el otro: la primacía del otro en el diálogo y mi huida del otro, la exigencia ética por parte del otro y mi rechazo a acogerle en medio de un mundo injusto (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 1961). Aumenta esta conciencia de fragilidad si nos fijamos en la ambigüedad de nuestra urdimbre afectiva, mezcla de lo sano y lo patológico en el encuentro con el otro (J. Rof Carballo, *El hombre como encuentro*, 1973).

Si, cambiando de panorama, nos fijamos en las ambigüedades del trabajo y el ocio, encontraremos igualmente puesta de manifiesto la vulnerabilidad humana. Hay un doble aspecto, autorrealizador y alienante, en el trabajo y en el ocio. Asimismo las ambigüedades de la vida artística ponen de manifiesto la vulnerabilidad humana. Hay una doble posibilidad en el arte: de evasión alienadora y de evasión autorrealizadora, de destructividad y de creatividad...

Finalmente, la reflexión sobre las experiencias de culpa y la dificultad del perdón muestran al máximo la vulnerabilidad de la existencia humana. Donde se pone más de manifiesto la ambigüedad y vulnerabilidad humanas es en el tema de la culpa, al que me referiré después.

¿Cómo arreglárnoslas con estas ambigüedades? ¿Es posible hacer antropología sin hacer ética? Tal es la difícil tarea para la que el presente capítulo no pasa de ser más que una introducción incompleta.

Hemos constatado la esencial labilidad del ser humano: este animal, al que antes de calificar como “animal ético” habría que comprender como “necesitado de la ética”. Su vulnerabilidad llega al máximo cuando utiliza la racionalidad para justificarse o para justificar guerras con las que asegurarse el petróleo bajo capa de “nuevo orden mundial”. Chocamos con el problema del mal, a nivel personal, interpersonal, ideológico e institucional (el llamado “mal estructural”). Pero veamos, junto a los ejemplos anteriores, el tema de la sexualidad, dándole una cierta relevancia por las repercusiones que tiene en toda la filosofía de lo humano.

### **La sexualidad, entre el sadismo y la ternura**

También las ambigüedades de la sexualidad ponen de manifiesto la vulnerabilidad humana. No sólo tenemos ante nosotros posibilidades de liberación, sino de dominación, manipulación y encerramiento en sí mismo. No es atinado el comentario quejumbroso que dice: “estos jóvenes hacen el amor como animales”. No, sino que lo hacen de modo diverso, unas veces mejorando lo animal con posibilidades inéditas para las demás especies y otras veces rebajándose con formas de deshumanización.

No se caracteriza el ser humano por hacer el amor mejor que los animales, sino por estar abierto a la posibilidad de hacerlo mejor o peor, con más ternura o con más posesividad. Como vengo repitiendo, la característica humana no está en situarse por encima del animal, sino en la doble posibilidad de colocarse por encima y por debajo, de humanizarse y de deshumanizarse. “La vivencia sexual, escribe Cencillo, colinda por un lado con lo mítico (e incluso con lo místico, y es una metáfora, al menos, para expresar las mayores honduras de la experiencia mística), y, por otro, con todos los riesgos de la desintegración conductual, la regresión y las fijaciones infantiles del afecto” (*Sexo, comunicación y símbolo*, Anthropos, Barcelona, 1993).

Como dije más arriba, el hambre lleva a comer, pero queda la posibilidad de sacrificarse por otros ayunando, o de ayunar por un

motivo religioso, o de no comer ahora para comer algo mejor después. En estas rupturas de lo espacio-temporal es donde está lo típico humano, siempre ambiguo: promesa y amenaza.

Al tratar esta temática desde la perspectiva pedagógica, no podemos reducir la educación sexual solamente a dar información acerca de la fisiología o higiene de la sexualidad. Tampoco basta con añadir una especie de consultorio sobre relaciones humanas. Aunque sea necesaria la información sobre los aspectos biológicos, psicológicos o sociológicos de la sexualidad, hay en ella aspectos humanos que afectan a todo el conjunto de la persona, a cómo nos comprendemos a nosotros mismos y a los demás y al sentido que tiene para nosotros la vida humana. Se dan, a veces dos extremismos: el de quienes se limitan a enseñar “técnicas” de disfrute de la sexualidad y, en el extremo opuesto, el de quienes insisten en acumular prohibiciones y tabúes en torno a estos temas. Pero tanto la permisividad del “todo vale” como el moralismo del “todo es malo” no ayudan a una educación como tarea de maduración en la propia sexualidad.

Habría que proponer una antropología de la sexualidad como alternativa frente a los dos extremos de la banalidad y el moralismo. De cómo enfoquemos la antropología, depende en gran parte el tratamiento atinado o desatinado que demos a la educación humana de la sexualidad. Recordemos lo visto en el capítulo primero y segundo. Vimos que la antropología es saber (*logos*) sobre el ser humano (*anthropos*). Vimos que hay en ella: a) puntos de vista científicos, biológicos; b) puntos de vista socio-culturales; y c) puntos de vista psicológicos y filosóficos. Aplicándolo al caso de la sexualidad, la podemos considerar desde ese triple enfoque. Un primer punto de vista se fija en los mecanismos fisiológicos, hormonales, etc., de su funcionamiento. Un segundo punto de vista se fija en los aspectos culturales de la socialización de lo erótico. Un tercer punto de vista atiende a los diferentes aspectos del encuentro interpersonal mediado por la relación sexual.

Desde una perspectiva de conjunto tendríamos que preguntar por el significado humano de la sexualidad. Una cosa es explicar científicamente su funcionamiento y otra cosa es comprender humanamente su significado. ¿Es una distracción o es un tabú? ¿Es meramente

algo deseable o algo prohibido? ¿Cuándo, cómo o por qué humaniza o deshumaniza? Nos sacaría muy lejos del tema de este capítulo el desarrollo de toda una filosofía antropológica de la sexualidad. Algunos de sus temas serían: sexualidad, comunicación y encuentro; maduración e integración de la persona; fecundidad y creatividad; placer, deseo y felicidad; lenguaje y afectividad; amor, muerte y poder; la sexualidad y lo sagrado; etc.

Siguiendo el esquema del capítulo séptimo, al hablar de la libertad, y del capítulo octavo, al hablar de la muerte, también aquí habría que recordar el gráfico de las “cinco elipses” y los diversos niveles de conciencia. Como vimos allí, hay un amor a nivel de conciencia sensorial, en el que predomina la atracción-reacción; consiste en sentirse atraído y como imantado por la otra persona. Este puede ser uno de los aspectos, no todo, en el enamoramiento. Pero puede ser también parte principal en el sentirse, por ejemplo, un bebé protegido por la madre y ésta protectora del bebé a un nivel muy instintivo y sensorial. Hay un amor que busca al otro para huir de la propia soledad individual, aun en el caso de que coincidan dos soledades individuales en buscarse para aliviarse mutuamente en su soledad, pero siguiendo cada individuo centrado en sí mismo. Hay un modo de amar que es y deja ser, que comunica y deja comunicar, que crece y deja crecer. Conlleva el peligro de encerrarse en un egoísmo de dos en compañía cuando se olvidan del resto del mundo. Pero puede superarlo si, precisamente por ayudarse a crecer juntos, sin posesividad, ni dominación, ni dependencias exageradas, se dejan ser y crecer, abriéndose a lo social, lo cósmico, lo eterno. Hay, en el cuarto nivel, un ampliarse el aspecto de la donación, propio del tercer nivel, hacia una expansión trascendente. Es un amor que se extiende desde los amantes a todo el mundo entorno, esparciendo alegría de vivir y comunión cósmica, no estando frente al mundo sino en comunión con todo él. Puede así trascender al otro, al mundo y al tiempo, diciendo: “más allá de la muerte”, en vez de quedarse solamente en el “hasta que la muerte nos separe”; es un amor que descubre diversas maneras de ser uno mismo como y en cuanto otro, respondiendo a lo absoluto a través de la alteridad y a través de la realidad total de la otra persona (J. Sánchez Rivera, *El rostro del hombre*, Paulinas, Madrid 1971).

### El mal: aporía, reto y crisis

Dije antes que la muerte y el mal son los dos temas que ponen en crisis a toda filosofía de lo humano y no la dejan acabar de un modo redondeado y simétrico, como si fuera una “película rosa”. Ya vimos la objeción de la muerte en el capítulo octavo. El presente capítulo, en el que tenemos presente la ambigüedad y vulnerabilidad de la convivencia y acción humanas en la historia, es el lugar apropiado para confrontar el mayor obstáculo contra el sentido de esa acción y esa convivencia. Por eso se le dedica aquí un espacio al enigma del mal.

Abarca demasiado esta expresión: “el enigma del mal”. ¡Hay tanto mal y tantos males! Las desgracias de que somos víctimas cuando padecemos el mal causado por las violencias de la naturaleza: tormentas, terremotos, huracanes; el dolor y sufrimiento que conllevan la inevitabilidad biológica de la vejez, la enfermedad y la muerte; y, sobre todo, el daño que nos infringimos unos a otros los humanos, el mal del que somos moralmente responsables. Hay mucho mal y muchos males en la vida humana. Nuestro pensamiento no consigue dar explicación satisfactoria de ellos. Nuestra acción se queda siempre corta y nos sentimos impotentes para remediar tanto mal. Si, además, somos creyentes, aumenta el enigma, en vez de facilitarse la solución. Y el escándalo se acentúa ante el clamor de las víctimas inocentes: ¿por qué?

Son muchas las preguntas sin respuesta que plantea el mal: lo incomprendible de una libertad vulnerable, de una responsabilidad tentada, del sufrimiento inocente, de la esperanza angustiada. Además del mal como desgracia, tan abundante, confrontamos también el mal como paradoja de una libertad esclava a diversos niveles: en el plano personal –nuestras contradicciones internas de hacer lo que no queremos y no hacer lo que en el fondo queremos–; en el plano interpersonal –mezcla inexplicable de responsabilidad, destino y azar en las rupturas que afectan a cada relación humana–; en el plano ideológico –coexistencia ineludible del error y la verdad, de la manipulación y el desenmascaramiento–; en el plano institucional –propagación del mal estructural en las instituciones de la sociedad–; etc.

En el marco de una filosofía de lo humano, lo menos que podemos hacer, como habría dicho Unamuno, es “mirar cara a cara a la Esfinge” y reconocer, en primer lugar, que el mal plantea una crisis al

pensamiento, incapaz de racionalizar su enigma. En segundo lugar, convendrá reconocer en el mal una llamada a la acción para, al menos, disminuirlo o aliviarlo, aunque no podamos evitarlo. Finalmente, el creyente habrá de reconocer que el mal es la mayor puesta a prueba de la fe: le hace orar en forma interrogativa, convirtiendo en oración los “¿por qué?”. sin respuesta.

### *A. Aporía para el pensamiento*

Las aporías del mal son un reto para nuestro modo de pensar. Ante el reto del mal queda puesto en crisis todo pensamiento. Si no tocamos este problema, es posible concluir simétricamente un conjunto de tesis antropológicas. Si confrontamos esta contradicción, ya no es posible redondear el sistema. Cuando P. Ricoeur elaboró su filosofía de la voluntad, tuvo que cambiar de metodología a mitad de camino. Si ponía entre paréntesis el tema del mal y la culpa, era posible llegar hasta el final de la obra *Lo voluntario y lo involuntario*. Pero una vez planteado el enigma de una libertad finita, paradójicamente esclava, ya no era posible proseguir la antropología filosófica sin que ésta acabase en interrogante y puntos suspensivos. En *Finitud y culpabilidad* intentó confrontar este tema y puso de manifiesto la desproporción radical entre finitud e infinitud en el ser humano. Trató de afirmar, como constitutivo del ser humano, “la alegría de decir que sí, en medio de la tristeza de la finitud”. Pero chocó contra la imposibilidad de racionalizar la paradoja de una libertad que, sin dejar de serlo, es a la vez esclava. Volvió entonces la vista, en su segunda parte, a una hermenéutica de las expresiones con que la humanidad ha hablado sobre este enigma. Surgió así *La simbólica del mal*, cuya conclusión fue precisamente “dar qué pensar” sobre el enigma planteado por la primera parte de la obra.

Ricoeur siguió después tratando el tema del mal. Una recopilación de escritos sobre temas fronterizos entre filosofía y teología incluye un ensayo sobre el desafío del mal para el pensamiento, la acción y la fe, en el que me estoy inspirando aquí (*Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, en *Lectures III*, 1992).

Como formula atinadamente Ricoeur, el hecho de que el enigma del mal ponga en crisis todo pensamiento no debería fomentar la renuncia a pensar: por el contrario, nos tendría que provocar a pensar

más y mejor, empezando a pensar de otro modo (*Lectures III*, 111). Concluye diciendo que el problema del mal no es un enigma solamente especulativo: “exige una convergencia entre el pensamiento, la acción (en el sentido moral y político) y la transformación espiritual de nuestros sentimientos”.

La amplitud del enigma del mal nos desborda: mal cometido, mal sufrido, mal que anticipamos al anticipar la propia muerte. Lo que comienza con un enigma acaba con una aporía ante lo inexplicable. El mal descompone la tendencia de nuestro pensamiento a la sistematicidad y nos obliga a un discurso abierto e inacabado.

A la hora de hacer un recorrido histórico, no falta en ninguna visión de conjunto la clásica objeción: O Dios no puede impedir el mal o no quiere; si no puede, no es omnipotente; si no quiere, no es bueno. Ricoeur sospecha que este modo de “pensar el tema del mal” y “pensar el tema de Dios” presupone un pensar capaz de una totalización sistemática neutral, aséptica y abarcadora de toda la realidad bajo el dominio de la coherencia lógica. Por eso le resulta imposible a ese modo de pensar un planteamiento del problema en términos de cómo hacer compatibles tres proposiciones que se contradicen: “Dios es omnipotente”, “Dios es absolutamente bueno”, y “El mal, sin embargo, existe”. Tanto una teodicea que combatiera en favor de la coherencia de estas tres proposiciones como una “anti-teodicea” que renunciase a una de ellas por su incompatibilidad con las otras, fallarían por no poner en duda sus presuposiciones. Entre un pensar apologético y una renuncia al pensar, hay otra alternativa: un pensar de otro modo, provocado por el enigma y la aporía.

No es fácil embarcarse en ese proyecto ricoeuriano de “pensar de otro modo”, invitados por la aporía; es fuerte la tendencia a abarcar en nuestra tradición cultural aspectos tan diversos como las desgracias, el pecado, el sufrimiento o la muerte. Sobre todo, la falta de distinción entre el mal infringido y el mal padecido, el mal como culpa y el mal como desgracia, dificulta el tratamiento del tema. Pero, por otra parte, es también cierto que hay una íntima vinculación entre ambos, ya que hay un misterio de nuestra condición humana en el que se mezclan con unidad profunda el mal moral y el sufrimiento. En el fondo del corazón del culpable hay algo que le hace reconocerse a la vez como víctima y como culpable. “Hice yo el mal, pero

lo hice arrastrado”. Y en el fondo del sufrimiento y la desgracia aparece una interrogante: “¿no será que, individual o colectivamente, nos lo habíamos merecido de algún modo?”. Tales expresiones son residuos del intento que el pensamiento mítico hizo por racionalizar lo inexplicable.

Un intento de explicación desde antiguo han sido los mitos dualistas: un principio del mal y otro del bien. Se narraba una lucha de dioses buenos y malos en lo alto de los cielos. En el ardor de la batalla caían gotas de sangre de ambos, se mezclaban con barro de la tierra y surgían los humanos. Por eso, se pensaba, hay bien y mal juntos en el corazón humano; pero luego descubrió el pensamiento que el mito solamente había expresado el enigma, repitiéndolo, pero sin aclararlo ni explicarlo. Los mitos exploraron ese lado oscuro de la condición humana desde una preocupación por sus orígenes. A pesar de su apariencia irracional, hay un gran esfuerzo por explicar el por qué en el pensamiento mítico, que cuenta de dónde vino o cómo empezó el mal. “Por su lado folclórico el mito recoge el lado demoníaco de la experiencia del mal, articulándola en un lenguaje. Inversamente, por su lado especulativo prepara el camino para las teodiceas racionales, acentuando la cuestión de los orígenes. Queda planteada la cuestión para las filosofías y teologías: ¿de dónde viene el mal?” (*id.*, 216).

La tragedia griega se sintió atraída por interpretaciones fatalistas: un destino ciego o un poder superior nos empuja. Pero el pensamiento que admite la responsabilidad y la libertad no las puede hacer compatibles con esas interpretaciones. Un aspecto del pensamiento hebreo participa del enfoque mítico y lo desarrolla en forma de retribución: “sufres porque pecaste o porque pecaron tus padres”; pero esto se pone en crisis cuando aparece una reflexión como la del libro de Job ante el escándalo del sufrimiento inocente. La literatura sapiencial pone al desnudo el escándalo del mal y, evitando consuelos fáciles, deja que el hombre y Dios se pongan pleito mutuamente. La pregunta “¿de dónde el mal?” cede el puesto a la pregunta “¿por qué precisamente a mí?”. Pero no se prolonga en la historia del pensamiento occidental esta tradición de lo sapiencial, sino que prevalece, por influjo de la gnosis, la tendencia de las teodiceas a centrarse en la pregunta “¿de dónde viene el mal?”, tratándolo como una “totalidad problemática”. La consecuencia será un atolladero para el pen-

samiento. “Agustín y Pelagio, ofreciendo dos versiones opuestas de una visión estrictamente moral del mal, dejan sin respuesta la protesta del sufrimiento injusto; el primero, condenándola al silencio en nombre de una inculpación en masa del género humano; el segundo, ignorándola en nombre de una preocupación altamente ética de la responsabilidad” (*id.*, 220).

Cuando, en el siglo XVII, P. Bayle ataca la providencia de Dios como indemostrable a causa del mal, Leibniz emprende la defensa y justificación de Dios, un Dios que habría creado el mejor de los mundos posibles. Pero acontecimientos como el terremoto de Lisboa hacen tambalearse, además de los edificios de piedra, las construcciones de la filosofía. Sin embargo, seguiremos leyendo en los manuales las diversas posturas ante el problema del mal con sus correspondientes críticas: la seductora atracción de los dualismos, rechazados desde las metafísicas de lo absoluto; el optimismo de los monismos panteístas, cuestionado por la realidad doliente de cada día; las sutilezas de la especulación sobre el mal como privación del bien (cuestionado por el mismo pensamiento que la esbozó, ya que la mera finitud no parece dar razón suficiente del mal); el morbo del pensamiento del absurdo; etc.

Ricoeur ha destacado, en el conjunto de toda esa historia de controversias, la seriedad de la reflexión kantiana. “Puede decirse en favor de Kant que ha identificado lo que es desconcertante en el reconocimiento del mal... Somos nosotros los que en cada caso hacemos el mal, pero el mal, sin embargo, está ya ahí desde siempre... Kant ha apuntado hacia la paradoja de algo que está ya desde siempre ahí, pero de lo que, sin embargo, nosotros somos responsables”.

### *B. Reto para la acción*

En segundo lugar, aunque el pensamiento no resuelva las aporías del mal, el clamor de las víctimas nos apremia a pensar de otro modo. Es muy conocida la parábola budista. “Un hombre fue alcanzado por una flecha envenenada. En seguida, sus parientes y amigos llamaron a un médico. ¿Qué ocurriría si el enfermo dijese: ‘Yo no quiero dejar que se vende mi herida hasta que sepa quién es el hombre que me ha alcanzado con su flecha’? El hombre moriría por su herida”. El mal es, para la acción humana, ante todo, una llamada a combatirlo. El pen-

samiento especulativo había prolongado el pensamiento mítico, haciéndose la pregunta acerca del origen del mal: “¿de dónde viene el mal?”. La acción humana, interpelada por el mal, se siente apremiada a buscar una respuesta práctica ante una situación, en vez de una solución teórica a un problema. La pregunta ahora es: “¿qué podemos hacer contra el mal?”. Este cambio de perspectiva nos proyecta hacia el futuro, nos pone ante una tarea a realizar.

Nos encontramos con la doble experiencia de los seres humanos: autores y víctimas del mal. En el primer caso, a la imputación y acusación sigue la exigencia de una pena o castigo. En el segundo, el sufrimiento de las víctimas asciende en forma de clamor pidiendo que hagamos algo por remediarlo, por evitarlo o porque no vuelva a repetirse. Para el pensamiento que confronta la aporía es mayor el problema que presenta el ser humano víctima del mal que el ser humano autor de él. Para la acción, este clamor es una llamada urgente.

Hay aspectos del pensamiento hebreo que prolongan el pensamiento mítico y que son cuestionados por la literatura sapiencial, escandalizada ante el sufrimiento inocente. Hay un giro hacia el futuro en el pensamiento bíblico con relación al mítico. Con la sabiduría vamos contra el mito y más allá de la retribución. Se renuncia a preguntar por qué. Se convierte el mal en categoría de la acción y no de la teoría. “El mal es aquello contra lo que se lucha y se ha de luchar cuando se ha renunciado a explicar de dónde viene. Hay mal, lo constatamos. No sabemos decir por qué, lo reconocemos; pero hay un clamor de víctimas que exige combatir el mal. Aun en los mismos relatos del Génesis, que participan bastante de lo mítico, hay un giro hacia el futuro. El mal está ahí inevitablemente, pero se lo deja atrás”.

### *C. Crisis para los creyentes*

Aunque esta tercera consideración nos saque del campo filosófico, no renunciaré a ella. Por otra parte, estos últimos capítulos del curso intentan hacer la conexión de la filosofía antropológica con las éticas, metafísicas y religiones. Añadiré estas consideraciones que se adentran en lo teológico.

Los tres aspectos –aporía, reto y crisis–, en que he dividido la reflexión sobre el mal, no siguen un orden lineal, sino circular; cada uno remite a los otros dos. La reacción de fe, a la que me refiero en

este tercer paso, daría fuerzas y esperanza, a pesar de todo, para poner en práctica lo dicho en el paso anterior. A su vez, esta llamada a la acción nos urge tanto que evita el que nos quedemos bloqueados por lo fuerte del reto que supone para el pensamiento el mal o por lo duro de la prueba que impone a la fe. También el pensamiento, al ver cómo la acción y la fe se sitúan ante el mal, se siente provocado a buscar otro modo de pensar. Por otra parte, su incapacidad para racionalizar el enigma deja las puertas abiertas para las otras dos actitudes protagonizadas por la acción o por la creencia.

Con Pablo en su carta a la iglesia de Roma, se pregunta el creyente “¿por qué?”. Y como Pablo, hace un esfuerzo por seguir repensando el tema para acabar, también como Pablo, en silencio ante el silencio de Dios: *O altitudo...* P. Ricoeur habla de una “respuesta emocional” al reto del mal. Este tipo de respuesta se añadiría a la “respuesta práctica” del que actúa para disminuir, aliviar o contrarrestar el mal. No se refiere Ricoeur, al usar el adjetivo “emocional”, a ningún sentimentalismo fácil. Más bien se trata de una integración del pensar, el actuar y el creer. Admitiendo que es inevitable lamentar el mal, habría un camino para elevar de nivel el lamento y la queja, depurándolos mediante una actitud sapiencial, enriquecida por el pensamiento y por la fe. La sugerencia para este enfoque se la brinda a Ricoeur el ensayo freudiano sobre el duelo y la melancolía. Durante el proceso del duelo se va llevando a cabo una desvinculación que nos libera de las ataduras afectivas que nos hacían vivir el vacío y la ausencia como pérdida de nosotros mismos. De un modo semejante, propone Ricoeur un camino sapiencial de depuración de la vivencia del mal: la aportación del pensamiento –que se ha visto invitado a pensar de otro modo– y la contribución de la acción –que se ha visto apremiada por el clamor de las víctimas a obrar de otro modo– se prolongarían en una actitud de fe que capacite para “esperar de otro modo”.

Se podrían enumerar varios caminos de depuración, todos ellos bajo el lema del “a pesar de”: a pesar de que no comprendo, a pesar de que no encuentro justificación, a pesar de los obstáculos sin superar y los enigmas sin resolver...

Un primer camino consistiría en lo que Ricoeur ha llamado “integrar la ignorancia”: sacar el mayor partido positivo de las aporías a que se ha visto conducido el pensamiento. Para ello se requiere sim-

plemente aprender a decir sin miedo: “no sabemos, no comprendemos, no podemos explicarlo”. Con ello se evitan los peligros de la tendencia a la autoacusación, que interpretaría el mal como retribución, así como la proyección de ésta sobre Dios, a cuya voluntad de castigo tenderíamos a atribuir el mal. Freud nos había hecho caer en la cuenta de que hay en los que sobreviven una tendencia a culpabilizarse por la muerte del ser querido. También se da una tendencia de las víctimas a culpabilizarse, entrando en el juego de la víctima expiatoria. Cuando actitudes como éstas se proyectan sobre Dios ante el enigma del mal, tendemos a echar a Dios la culpa o a decir que lo ha querido para castigarnos.

Aunque a veces se la presente como propia de la fe, no es síntoma de una fe madura la reacción ante el mal en términos de: “Dios lo ha permitido, ha querido castigarme”. La fe madura ha de aprender a decir: “ni Dios ha podido querer esto, ni lo ha permitido para castigarme o para mi bien; sencillamente, no me lo explico, pero la realidad del mal sigue estando ahí y he de asumirla desde una esperanza a pesar de todo”. Se trata, en casos como éste, de una ignorancia esperanzada o una esperanza que asume el ser ignorante. A esto le llama Ricoeur “el grado cero de la espiritualización de la queja”.

Un segundo camino de depuración llevaría a una espiritualización mayor, convirtiendo la queja en oración dirigida al mismo Dios. La inspiración para dar este paso viene del Antiguo Testamento. El Dios de la Alianza se queja dirigiéndose al pueblo creyente. Este, a su vez, se queja, dirigiéndose a Dios. Una fe madura debería perder el miedo a quejarse ante Dios en forma de plegaria. Algunos creerían que el decir ante Dios “¿Por qué me pasa esto? ¿Por qué ha tenido que morir precisamente ese ser querido? ¿Por qué precisamente a mí me ocurre esto?”, etc., es una queja que, incluso, calificarían de blasfema. Pero no es así. Se trata más bien de una queja que puede y debe convertirse en oración impaciente y esperanzada. La utiliza el salmista cuando grita: “¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?”. Lo opuesto a esta actitud es el empeño de tantas teodiceas en justificar a Dios mediante una apologética que utiliza fácilmente el argumento de “Dios permite el mal para obtener un bien”. Pero ese Dios “planificador de males para obtener bienes” no sería más que el reverso de un Dios castigador que enviase males para retribuir los males cometidos por noso-

tros. Contra ello, Ricoeur se suma a los que han propuesto una “teología de la protesta-queja-oración”, frente a una teología de la “permisión divina del mal”.

Un tercer camino de depuración pasa por la integración, dentro de la fe y la esperanza, de los obstáculos contra los que se ha estrellado el pensar especulativo al tratar de escudriñar el enigma del mal. La fe madura tiene que expresarse mediante estructuras semejantes: las razones que tenemos para creer en Dios no tienen nada que ver con una solución prefabricada para el problema del mal; no es problema, sino enigma y misterio. Si se tiene fe en Dios no es porque esa fe resuelva el mal, sino a pesar de que no lo resuelve. La fe no aportaría soluciones, ni recetas o consuelos fáciles, ni demostraciones irrefutables para convencer a no creyentes, ni recetas mágicas para unos y otros. Daría esperanza a pesar de todo y fuerza para, a la vez que se combate el mal, orar en silencio ante el silencio de Dios. Concretamente, en el caso de la fe cristiana, no se resuelve el enigma del mal, sino que se aumenta: un Dios crucificado, víctima inocente del mal, silencioso ante el Silencio Absoluto, ora diciendo “¿Por qué me has abandonado?”.

### **Liberación del mal en perspectiva budista**

La perspectiva budista que tantos puntos de contacto tiene con la cristiana, nos puede ayudar a completar las anteriores reflexiones sobre el mal. El budismo es una de las grandes formas de religión que más hondamente han penetrado en el abismo del mal y el sufrimiento. A veces se lo presenta de un modo demasiado simplista, como si se tratase de una apatía, o evasión del mundo, o solamente de una eliminación de todo deseo para lograr la paz.

Las famosas cuatro verdades –que ya cité en el capítulo sobre la libertad– del sermón de Gautama el Buda, en Benarés, son conocidas, a nivel de divulgación, más o menos en los términos siguientes: “todo es sufrimiento, su causa es el deseo, extínguelo y, para ello, sigue el sendero de ocho tramos”.

Pero hay algo mucho más profundo en ese sencillo sermón. Las cuatro verdades, tal y como las he parafraseado en el capítulo sexto, nos recuerdan lo siguiente:

a) Hay un mal profundo, común a todos los mortales. La religión tiene una palabra de honda liberación; nos da lucidez para mirar cara a cara el aspecto doliente de la vida: nacer, envejecer, enfermar, morir. Ni Dios ni Buda nos quitan el sufrimiento, pero esta lucidez es el inicio de un camino para superarlo.

b) Las causas del sufrimiento se acumulan y todos tenemos parte en ello. Todo el mal del mundo conecta de algún modo con raíces de mal en cada uno de nosotros.

c) Hay una salida posible, también desde dentro de nosotros mismos. Se puede recuperar la paz mediante la reorientación del deseo. Hay que empezar a renacer, pero ya en esta vida, descubriendo lo mejor de nosotros mismos. Si la segunda verdad budista me descubría que soy peor de lo que me creo cuando me autojustifico, la tercera me hace caer en la cuenta de que soy mejor de lo que me creo cuando me autocondeno.

d) Salir de sí es un camino de terapia, iluminación y praxis liberadora que endereza lo torcido. Se sale de sí doblemente: en la contemplación, que da lucidez, y en la compasión, que nos hace salir hacia el otro. La óctuple vía de esta cuarta verdad conduce a la superación de cuanto impide, a causa de nuestras exageraciones, el dejar a las cosas ser como son, el dejar a la realidad que sea “tal cual es”, el dejar ser a las personas. Lo común a los diversos recursos de este camino óctuple es el descentrarse, el salir de sí para encontrarse. Pueden resumirse en tres los ocho senderos: el arte de ver y pensar sin exageración; el arte de hablar, actuar y vivir sin exageración; y el arte de esforzarse, atender y concentrarse sin exageración.

La tradición budista, que se origina con estas enseñanzas de Gautama el Buda, ha meditado hondamente a lo largo de su historia sobre el mal y el sufrimiento. Una de las ramificaciones de esa tradición, la conocida en Japón con el nombre de amidismo –por el nombre del bodisatva *Amida*– nos puede aportar reflexiones muy pertinentes acerca del tema del mal y de la culpa.

Un típico representante de esta tradición budista en el siglo XIII japonés es Shinran, para el que me sirve de hilo conductor el estudio de un filósofo japonés actual, que se doctoró bajo la dirección de P.Ricoeur con una investigación sobre la fenomenología de la culpa-

bilidad. T. Hisashige ha analizado la frase “yo creo que he herido a otro”. Descubre a través de ese análisis: a) el “yo” que se autoacusa, b) el otro como víctima, c) el mal pasado como algo irreversible, d) el circuito cerrado de la culpa que comienza a romperse mediante la confesión a otros, e) la incógnita del que queda a la espera de un posible perdón que le puede ser denegado (*Phénoménologie de la conscience de culpabilité*, 1983).

Una breve alusión a Shinran completará estas reflexiones. La frase típica de su espiritualidad es: “Si hasta los buenos se salvan, ¿cómo no se van a salvar los malos?”. Se parece mucho a la evangélica: “No he venido por los justos sino por los pecadores”. Los dos elementos clave que se conjugaban en Shinran eran una conciencia honda de la propia falibilidad, unida a una confianza absoluta, que le hacía abandonarse en brazos de la gratuidad de la salvación y de la acogida incondicional por parte de lo Absoluto. Naturalmente, esta espiritualidad provocaba malentendidos. Shinran distinguía cuatro tipos de reacción ante la frase de “si hasta los buenos se salvan” (reacciones equivalentes a las que provocaba el discurso de Pablo en su carta a la iglesia de Roma): a) el que, confiado en que, de todos modos, se salvará, opta por el mal; b) el que, creyéndose bueno, se indigna contra el perdón concedido a otros, a los que considera peores que él; c) el que, reconociéndose malo, se ve sin salida y desconfía del perdón; d) el que conjuga el reconocimiento total de la propia maldad con la confianza absoluta y agradecida por la salvación gratuita.

No es extraño que sobre este telón de fondo, T. Hisashige haya podido, conociendo lo budista y la filosofía occidental, reflexionar sobre la fenomenología de la culpabilidad a la luz del pensamiento hermenéutico de P. Ricoeur.

### **De la simbólica del mal a la narrativa de la esperanza**

El estudio de los símbolos y mitos hace de puente entre el tema del mal y el de la religiosidad. Sirve también para concluir el tema inicial del “animal vulnerable”, relacionándolo con el “animal simbólico”.

L. Cencillo ha relacionado íntimamente los temas de la fantasía, los símbolos y la vulnerabilidad humana.

“Aunque la especie humana, dice, se haya definido por los griegos como animal que tiene razón o palabra, también ha sido definida posteriormente como ‘animal fantástico’, ‘animal simbólico’ y ‘animal enfermo’ (y *enfermo* porque su síntesis personal no se le da hecha, y su existir es un riesgo de no llegar nunca, o de, una vez lograda, *malograrla*). La noción más exacta de hombre sería la de un animal *fantástico y simbólico*, que tiene *palabra y praxis*, para no *enfermar* de su propio *inacabamiento* y malograr así sus *posibilidades* de ser él mismo... es un animal ‘*posible*’ porque *puede* no llegar a ser él mismo, ser siempre más, o siempre menos, y *dejar de ser incluso humano*. Nada se le da automáticamente ‘hecho’, y ha de hacerse *su mundo* y ha de hacerse *a sí mismo*, mas tampoco dispone para ello de una orientación y de unas pautas dadas (ha de inventarlas y asumirlas en cada etapa histórica en que existe). Y esto es precisamente *existir humano*”. L. Cencillo, *Sexo, comunicación y símbolo*, Anthropos, Barcelona 1993, p. 126-7).

Las realidades confrontadas en el presente capítulo nos invitan a volver la vista al mundo de los símbolos y mitos. En ese campo descubrimos sugerencias antropológicas que “nos dan que pensar”. Especialmente los símbolos y mitos que tienen que ver con el origen y el fin o con el enigma del mal nos abren, en forma narrativa, al tema de la esperanza y del sentido último de la vida.

Dada la confusión terminológica que existe a veces acerca del uso de la noción de símbolo, he encontrado siempre útil recomendar al alumno la lectura de la criteriología del símbolo que propone Ricoeur al comienzo de *La simbólica del mal*. Después de distinguir entre signos naturales (como el humo, señal de fuego) y convencionales (como el semáforo), pasa a fijarse en la peculiaridad de los signos simbólicos: aquellos que, además del sentido literal, remiten a otros sentidos analógicos o metafóricos, que no son nunca plenamente traducibles, requieren para ser captados una participación simpatizante por parte del receptor, van llenos de carga afectiva y desencadenan unos procesos de interpretación nunca exhaustivos.

Si tenemos en cuenta que los símbolos de que aquí se trata son realidades que por su mismo dinamismo o estructura conducen a otras más profundas, pero mediante una participación afectivo-interpretati-

va en el dinamismo que los mismos símbolos ofrecen o evocan, no nos extrañará la necesidad que tenemos de ocuparnos de ellos desde una perspectiva antropológica. Necesitamos comprender bien todo este mundo de la riqueza del lenguaje simbólico para poder tratar los temas antropológicos del mal, la muerte, la religiosidad, la sexualidad, etc.; para entender la relación entre creencias y cultura; para entender las estructuras del lenguaje moral, en cuanto sistema simbólico que define las prácticas de los grupos sociales; para entender la relación individuo-sociedad; para ayudar en psicoterapias de integración personal; para discernir y criticar las estrategias políticas e ideológicas; etc.

Relacionando lo visto en este capítulo con lo dicho en el capítulo tercero, no podemos olvidar que los símbolos juegan papeles importantes como, por ejemplo, expresar la vida, consolidar las actitudes y valoraciones, dar cohesión social y sentido de pertenencia al grupo, ayudar a entender el pasado y proyectar el futuro, proporcionar seguridad, dar energía emotiva para actuar, fomentar la capacidad para ordenar lo caótico o selvático de la experiencia, abrir a la totalidad, al misterio, a la trascendencia, etc.

Los mitos desarrollan los símbolos en forma narrativa, en un tiempo no histórico y en forma arquetípica. Si los símbolos dicen aspectos de la vida, los mitos pretenden expresar la totalidad, dando sentido.

Ricoeur ha distinguido cuatro clases de mitos en relación con el origen y el fin: los de caos y lucha en el drama de la creación; los trágicos (el ser humano cegado por la divinidad o el destino); los órficos; (el alma desterrada) y los adámicos o escatológicos. Estos últimos dejan especialmente lugar para la temática de la historia, la responsabilidad personal ante el mal y la esperanza.

Distinguiendo entre desmitificar y desmitologizar, Ricoeur ha hecho ver la necesidad de no desmitificar, en el sentido de renunciar al mito, sino de desmitologizar, en el sentido de liberarse de las falsas racionalizaciones que estropean la comprensión del mito. Y, al mismo tiempo, recuperar la riqueza simbólica del mito. Eso nos lleva a redescubrir su función de exploración antropológica, después de haber renunciado a una función explicativa, impropia de la era de la ciencia. Al renunciar al mito como explicación, pero no al mito como exploración, se recupera su riqueza simbólica y el estudio de la simbólica del mal puede desembocar en una narrativa de la esperanza.



## OPACIDAD Y TRASPARENCIA

### Cuestiones fronterizas

Llegamos a la frontera entre antropología y filosofía primera, al linde entre filosofía y teología. El final de una introducción a la filosofía antropológica es el momento indicado para asomarse, siempre en forma de pregunta, más allá del horizonte de su limitación: las preguntas sobre el ser, la persona o lo sagrado nos llevan a repensar la relación de la reflexión antropológica con las metafísicas, las éticas y las filosofías de lo religioso. Pero la trascendencia es una tierra prometida que los humanos nunca acabamos de alcanzar.

Peregrinamos por un camino de éxodo, desde la opacidad hacia la transparencia. Aprendimos de Platón que el auténtico filósofo nunca presume de haber alcanzado la cumbre de la verdad absoluta, ni tampoco se contenta con renunciar a su búsqueda y quedarse al pie de la montaña. Aprendimos de Kant a reconocer la aspiración del conocer humano a formular preguntas sobre el más allá y, a la vez, admitir su limitación para responderlas. Aprendimos del Evangelio de Jesús y de la predicación de Gautama el Buda que hay que perderse para encontrarse: el éxodo, es decir, salir de sí es palabra clave de la antropología.

Vivimos habitualmente en la opacidad del encerramiento en el yo. Hay tres vías de éxodo, todas ellas por el sendero de la práctica: la praxis reflexiva y crítica, la praxis convivencial y dialogante, la praxis contemplativa y religiosa. La primera es un camino de salir de sí mediante la filosofía que reflexiona, cuestiona y critica. La segunda es un camino de salir de sí mediante la convivencia y el diálogo, a tra-

vés de la alteridad; sobre todo, en el encuentro con lo diferente, lo vulnerable y lo vulnerador. La tercera es un camino de salir de sí mediante el silencio de la meditación y la contemplación. Pero en cualquiera de los tres caminos hay engaños y autoengaños, en los tres hay que plantearse la hermenéutica y el discernimiento. Si los tres caminos se complementan, corrigen y contrarrestan mutuamente, es posible seguir intentando hacer antropología; pero sin quedarse en la opacidad, ni presumir de haber alcanzado la transparencia. La antropología de la fragilidad en esperanza es un caminar continuo desde la opacidad hacia la transparencia.

### **¿Hacia el sentido o desde el sentido?**

Al tratar estas cuestiones fronterizas entre filosofía y teología, habrá que tener en cuenta lo ambiguo de cada concreción histórica de las incógnitas metafísicas, los problemas éticos o las esperanzas religiosas. En estos tres campos se plantean preguntas últimas por el sentido de la vida. Son preguntas con una doble vertiente de angustia y esperanza, arraigadas en lo que Zubiri llamó la “religación” fundamental de la existencia humana con lo absoluto.

Desde el capítulo tercero venimos ampliando la visión de conjunto acerca de las convergencias y divergencias entre los humanos. Tras las diferencias culturales, se atisban interrogaciones básicas en las que convergemos: ¿de dónde venimos y adónde vamos? ¿hay alguna referencia absoluta que dé sentido a la vida humana? ¿hay algún referente último que evite el que queden como absurdas las dimensiones de la existencia humana que, a lo largo de estas páginas, nos han parecidos “originalidades desmesuradas”, esas rupturas de lo espacio-temporal sobre las que hemos vuelto una y otra vez en la presente reflexión?

En los primeros años de docencia, me limitaba a hablar de “últimas preguntas” como un puente entre filosofía cuestionadora y teología dadora de sentido. Hoy veo tanto la teología como la filosofía en forma de pregunta. La filosofía, a la escucha de lo humano; la teología, a la escucha de una Palabra que nos desborda, pero encarnada en palabras humanas y textos fundacionales, transmitidos por “comunidades de interpretación” (Ricoeur). Ineludible el problema del lenguaje: ni filosofía sin analogía, ni teología sin hermenéutica. Esta sen-

sibilidad hacia el problema del lenguaje se incrementó durante años de convivencia con la cultura japonesa: tanto en investigación como en educación era imprescindible el planteamiento intercultural e interreligioso. A. Pieris me llevó a acentuar la ambigüedad de culturas y religiones, con su doble posibilidad, liberadora y esclavizadora. El influjo de Ricoeur me hizo cargar las tintas en lo narrativo y captar a metafísicas, éticas y religiones bajo el denominador común de “relatos de esperanza”. Finalmente, la aportación oriental me hizo pasar del enfoque en términos de “búsqueda del sentido” o “pregunta por el sentido” a otro más receptivo: “gratitud por el sentido”. Tal es el telón de fondo biográfico del presente capítulo.

### El arte de esperar

Evocando el orteguiano “Dios a la vista”, oteamos el horizonte de la pregunta por el sentido. Los humanos vivimos de cara al futuro con la doble posibilidad del temor y la esperanza. Anticipamos un futuro feliz apoyados en algunas garantías, pero con mezcla de incertidumbre y confianza. Ricoeur ha acentuado la esperanza como categoría, no sólo de la vida cotidiana, sino del pensar. Para el pensador francés, la hermenéutica no es sólo una filosofía, sino una actitud de vida cotidiana y, además, toda una espiritualidad. En el simposio ecuménico de filósofos y teólogos –protestantes y católicos– celebrado el 25 de septiembre de 1977, en la Universidad Sofía de Tokyo, planteé a Ricoeur la pregunta siguiente: “¿Tendría usted este sentido de la totalidad y esta capacidad de percibir y encontrar por doquier convergencias y mediaciones, si no hubiese heredado la pasión griega del *logos* y la inquietud de fe judeo-cristiana, que conduce a su filosofía en la dirección de la esperanza?”. A lo que respondió: “Su pregunta toca un punto que me preocupa y he de decir que me embaraza el problema. Para mí, efectivamente, la hermenéutica es toda una espiritualidad. Ni tenemos ya la totalidad en nuestras manos, ni nos contentamos con yuxtaponer parcialidades. Hacemos un trabajo de totalización, sin tener aún la totalidad. Ni pensamos desde el absoluto, ni renunciamos a él. No optamos, de un modo unilateral, ni por lo uno ni por lo múltiple. Hay, por lo tanto que dejar lugar a la esperanza. Y, por cierto, la esperanza no sólo como categoría de la vida cotidiana,

sino como categoría lógica. Así es un pensamiento que ni se instala en lo absoluto, ni se resigna al sinsentido”.

En el pensamiento antropológico español el clásico de la esperanza es Laín, con su obra maestra *La espera y la esperanza*. Sirviéndose de la mitología griega tipifica en tres imágenes las posturas ante el destino último de la historia humana: a) la “actitud Narciso”, como en Feuerbach, absolutizando y deificando al ser humano, b) la “actitud prometeo”, como en Marx, que aspiraría a lograr en este mundo, esforzada y racionalmente, la utopía final, y c) la “actitud Pígalión”, de quienes esperan se nos otorgue como don, más allá del tiempo histórico, lo que desborda la inquietud de nuestra naturaleza, aunque responda a su postulación.

### **Heráclito junto al hogar**

La pregunta por el sentido último de la vida humana y del mundo es, antropológicamente, ineludible; pero, si su ausencia nos deshumaniza, su presencia obsesiva puede ser patológica y contraproducente. Los psicoterapeutas recomiendan evitar dos extremos: la ausencia de confrontación con las últimas preguntas y la obsesión patológica ante ellas. A mitad de camino entre ambas exageraciones se sitúa la reflexión en tono de escucha, con receptividad para dejarse afectar por las narraciones en que ha cuajado la esperanza de la humanidad durante siglos. Releyendo así el final del Fedón nos podemos dejar llevar, junto con Sócrates, por lo sugerente del mito y correr, junto con Platón, el “hermoso riesgo” de que el relato nos dé esperanza. O, quizás, la ambientación del discurso heraclítico, escenificada por Heidegger, nos invite a contactar con lo absoluto en medio de lo cotidiano:

“Se cuenta de Heráclito una palabra dicha a unos forasteros, que habían querido tomar contacto con él. Viniendo, viéronle cómo se abrigaba junto a un fogón. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les daba ánimo a los vacilantes y los llamaba para que entraran, con las palabras: ‘también aquí se presentan los dioses’..

La multitud de visitantes extranjeros en su impertinencia con el pensador se desilusionan y se desorientan a la primera vista de su estancia. Creen que deben encontrar al pensador en las cir-

cunstancias que, contra el vivir corriente de los hombres, llevan los rasgos de la excepción y de lo raro, y por eso de lo excitante. La multitud tiene la esperanza de encontrar en su visita al pensador, cosas que, al menos por un corto tiempo dan materia para una charla divertida. Los forasteros que quieren visitar al pensador esperan tal vez verlo precisamente en el momento en que él piensa, sumido en la profundidad. Los visitantes quieren vivir esto, no quizás para llegar a ser tocados por el pensar, sino únicamente para poder decir por ello que han visto y oído a uno de quien, por otra parte, sólo se dice que es un pensador.

En vez de eso, los curiosos encuentran a Heráclito junto a un fogón. Ese es un lugar ciertamente bien cotidiano y modesto. Ciertamente, aquí se cuece el pan. Pero Heráclito no está junto al fogón, ocupado en la panadería. El se detiene allí para abrigarse. Así delata en este lugar evidentemente cotidiano toda la estrechez de su vida. El panorama de un pensador aterido ofrece poco interés. Los curiosos pierden, pues, también ante este panorama desilusionante hasta la gana de entrar más cerca. ¿Qué tienen que hacer allí? Este suceso cotidiano y sin atracción de que alguien tiene frío y se pone junto al fogón lo puede encontrar todo hombre y en todo tiempo en su casa. ¿Para qué, entonces, buscar a un pensador? Los visitantes se preparan sencillamente a marcharse de nuevo. Heráclito lee en sus rostros la curiosidad desilusionada. El sabe que, en la multitud, la falta de una sensación inesperada basta para hacer volver en el acto a los recién llegados. Por eso les da ánimo. Les pide que entren con las palabras: *einai kai entautha theous*, también aquí se presentan los dioses” (M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. de R. Gutiérrez, Cuadernos Taurus 21, Madrid 1966, pp. 57-58).

En esa cotidianidad puede hacerse presente para el pensador lo divino, sin que demos un salto desde el filosofar hasta un quehacer teológico. El discurso heraclitiano, más que a la demostración de lo absoluto, invita a la narración creativa y a la escucha agradecida de los relatos de la esperanza. Tal es, precisamente, la doble tarea antropológica acerca de la esperanza: a) *narrar la esperanza*, en vez de empeñarse en demostrarla; b) *agradecer el sentido*, en vez de intentar dominarlo o desesperar cuando no lo controlamos.

### Ante las preguntas últimas

Tanto las metafísicas, éticas y religiones, como las posturas anti-metafísicas, anti-éticas o anti-religiosas, tienen que ver con el sentido de la vida. Los descubrimientos, puestas en crisis e intentos de recuperación del sentido trascendente de la vida humana se suceden con altibajos en cada trayectoria biográfica y en la historia de la humanidad.

Podemos clasificar en cuatro grupos las principales posturas ante las preguntas últimas: a) no querer reconocer la existencia de esas preguntas; b) resolverlas dogmáticamente; c) desesperar de hallar respuesta; d) buscar incesantemente la respuesta. Presuponen, respectivamente, diversas actitudes vitales: agnóstica, dogmática, trágica y “escéptica”, es decir, exploradora.

Ejemplificaré estas posturas tomando como referencia a un autor que las confrontó “agónicamente”: Unamuno, completándolo con la postura mediadora de J. Gómez.Caffarena. Para Unamuno, la anticipación de la muerte condiciona el modo de confrontar el problema metafísico. La coexistencia de la búsqueda vital con la incertidumbre racional lleva a una situación “polémica” y “agónica”, de conflicto interior. Unamuno no afirma, ni niega, ni responde demasiado claro, ni ignora la pregunta, ni se resigna a dejar de buscar respuesta.

El enigma metafísico sería como una zona de remolinos en el centro de un río caudaloso. La actitud positivista ignora el remolino hasta que es tragado por él. La actitud dogmatista afirma que no hay remolino, sin reconocer que a uno le han ayudado a pasarlo. La postura unamuniana se queda indefinidamente dando vueltas con su balsa, sin ser tragado por el remolino, ya que lucha desesperadamente por no hundirse, aunque tampoco consigue avanzar. La actitud de autenticidad realista, que no renuncie a un cierto optimismo de base, sería como quien, usando una balsa mejor y una técnica más adecuada para pilotarla, pasase al otro lado.

Si numerásemos de uno a cinco los pasos en un intento por cruzar ese remolino metafísico, veríamos que Unamuno nos sirve de guía en los cuatro primeros:

- 1) Planteamiento radical de las preguntas últimas, en contra del cientificismo positivista.

2) Planteamiento radical de las dificultades de su solución, contra las metafísicas demasiado optimistas, las teologías naturales demasiado seguras de sí mismas o las teologías dogmáticas pre-críticas.

3) Confrontación seria con la angustia metafísica, contra aquellas posturas que, a pesar de “disolver” los planteamientos insatisfactorios, descartan las preguntas fundamentales, como si fueran algo meramente “místico” y “apartan los ojos de la Esfinge”.

4) Afirmación vital del sentido, contra las filosofías del absurdo o del sinsentido.

5) Esfuerzo como el que hace, por ejemplo, Gómez Caffarena, por dar un estatuto teórico al reconocimiento vital de las preguntas metafísicas.

Unamuno serviría de guía en los cuatro primeros pasos, aportando radicalidad, ultimidad y honestidad intelectual. Su planteamiento quedará como decisivo frente a quienes “fingen reirse o indignarse de que saque a luz preocupaciones humanas arraigadísimas y profundas” (*O.C. VII*, 1163). Dando su parte al sentimiento y su parte a la razón, se esforzó Unamuno por no esquivar “el único problema”, frente a la que él llamaba la “estupidez sentimental” de los que no lo sienten o la “estupidez intelectual” de los que lo solucionan rápidamente, así como frente al falso humanismo que, bajo capa de progreso, “se calla” y rehuye la pregunta de la Esfinge (*O.C. VII*, 183-187 y 1167).

La interrogación por el sentido de la vida estaba planteada, para Unamuno, en la propia vida: “¿quién soy yo y qué será de mí?”. En su obra nos encontramos con otras muchas preguntas que pueden ser sistematizadas en torno a estas dos como ramas de un único árbol. Resultarían así siete bloques de preguntas:

1) Preguntas sobre el propio yo, su realidad, autenticidad, consistencia y fundamento último. Se resumen en la pregunta “¿quién soy yo?”.

2) Preguntas sobre el destino futuro, la inmortalidad personal y el propio modo de ser después de la muerte. Se resumen en la pregunta “¿qué será de mí?”.

3) Preguntas sobre el propio origen, el yo del pasado y lo que queda o no queda de él, el enigma del nacer y, últimamente, la propia razón de ser. Se resumen en la pregunta “¿de dónde vengo?”.

4) Preguntas por el sentido de la vida, el ser de las cosas, la realidad y la ficción, el enigma del universo y el secreto de la vida. Se resumen en la pregunta “¿cuál es el sentido de la vida?”.

5) Preguntas por la finalidad de la vida humana y del universo entero, por el “para qué” radical de todo. Se resumen en la pregunta “¿para qué todo?”.

6) Preguntas por el origen del mundo, el “por qué” último de todo o el sentido del pasado y la historia humana. Se resumen en la pregunta “¿por qué todo?”.

7) En otra dimensión están las preguntas sobre la fe, lo absoluto, Dios, su silencio, el misterio del mal en contraste con la realidad de Dios o el contenido y la garantía de la esperanza. No se dejan unificar fácilmente en una sola pregunta, aunque convergerían en la pregunta “¿dónde está Dios?”.

### **Ambigüedad en los “grandes relatos”**

Las preguntas últimas se han presentado con rostro diverso a lo largo de la historia: a) intentos de resolver las incógnitas metafísicas; b) esfuerzos por superar las contradicciones éticas; c) tanteos para expresar las esperanzas religiosas. Pero las ofertas de sentido de las metafísicas, éticas o religiones, así como las críticas demoledoras contra ellas, se han visto teñidas de ambigüedad. Cruzadas, terrorismos, guerras de religión o inquisiciones, tanto occidentales como orientales, han tratado de justificar con ideologías actuaciones inhumanas. Los “grandes relatos” de la humanidad, metafísicos, éticos o religiosos, han sido manipulados al servicio de la deshumanización.

Subrayemos aquí la ambigüedad radical que posibilitó esas manipulaciones:

*a) Los grandes relatos, conocidos como intentos metafísicos (o de filosofía primera) para responder a las últimas incógnitas sobre el mundo y sobre la vida humana en su conjunto, están afectados por un coeficiente de incertidumbre.*

La historia de los intentos metafísicos para responder a las preguntas últimas sobre el “por qué” y “para qué” de todo, incluidas tanto las críticas contra la metafísica como las tentativas de reconstruirla, muestran una ambigüedad: por una parte, no puede el ser huma-

no resignarse a dejar de plantear esas preguntas y, por otra, tropieza con la gran limitación para dar respuesta. Metafísicas y antimetafísicas comparten la pregunta y las inautenticidades en el modo de responderla, de ocultarla o de rechazarla.

b) *Los grandes relatos, conocidos como proyectos éticos para resolver los dilemas del comportamiento libre y responsable del ser humano en su convivencia social e histórica, están afectados por un índice de contradicción.*

Los esfuerzos éticos, teóricos y prácticos, confrontan la contradicción que supone el mal, tanto a nivel individual e interpersonal, como a nivel ideológico e institucional. La historia del sufrimiento de la humanidad, pletórica de odios y guerras, hace patente la vulnerabilidad humana. La ambigüedad afecta a los mismos esfuerzos de reflexión y práctica éticas, que pueden convertirse en ideología o manipulación. En todo intento ético coexiste una sana pretensión de salvar al ser humano de algún mal con la presencia del mismo mal infiltrado en quien lo combate. Puede ser terapéutica la ética, pero puede también convertirse en manipuladora.

c) *Los grandes relatos de las religiones, que encarnan en formas histórico-sociales unas experiencias básicas de relación del ser humano con lo trascendente, están afectados por un margen de duda en sus esperanzas y de ambigüedad en sus manifestaciones.*

Las expresiones religiosas de las preguntas por una esperanza garantizadora de sentido y fundamento último para la vida humana, también están afectadas por la ambigüedad. La historia de las religiones muestra una riqueza de sugerencias para una “hermenéutica constructiva”, pero también una abundancia de datos para una “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur). Se impone un largo recorrido, de crítica y diálogo, para que los símbolos de la esperanza, culturalmente condicionados, dejen que ella se manifieste.

Incógnitas, contradicciones y esperanzas: tal es la ambigüedad del pensamiento metafísico, ético y religioso. No se trata de escribir aquí, dentro de la antropología filosófica, una miniatura de los tratados de metafísica, de ética o de filosofía de la religión. Pero convendrá tener presente, formando parte de las preguntas últimas del ser humano, la inserción antropológica respectiva de esos tres campos de problemas: las preguntas últimas por el “por qué” y “para qué” de todo, es decir, la

metafísica; las preguntas últimas acerca de la contradicción que supone la presencia del mal a nivel individual, interpersonal, social y estructural, así como la tarea de confrontarlo en la ética; y las preguntas por la esperanza, que dé sentido y fundamento último al ser humano.

### **Metafísica, Ética y Filosofía de la Religión**

Consideremos brevemente la relación de la antropología filosófica con la metafísica, ética y filosofía de la religión, respectivamente.

#### *a) Antropología filosófica y metafísica*

La reflexión antropológica no lleva a deducir una metafísica o filosofía primera, pero invita a plantearla. Nos quedan todavía pendientes, al final de nuestra reflexión, las preguntas que se planteaban desde de la paleontología y la embriología acerca del ser humano: ¿Nos quedamos en los orígenes biológicos o nos remontamos a la originalidad de sus originalidades?

Es inevitable la referencia del ser humano al sentido. Con anterioridad a preguntar por él e independientemente de que se dé o no se dé un correlato de este modo humano de orientarse en el mundo, ya se da un estar remitido a plantear la pregunta por el sentido. Es bien conocida la referencia a Frankl, en psicología, y a Heidegger, en fenomenología. La contrapartida suele hacerse con referencias a negaciones como la de Wittgenstein (*Tractatus*, 6.52, 6.521): se disolvería el problema diciendo que no tiene sentido preguntar por el sentido de la vida, que no es un problema tratable o resoluble, sino llamado a disolverse. Pero el mismo Wittgenstein reconoció posteriormente la presencia vital de lo místico, aunque optó por guardar silencio sobre ello.

Asombrarse es un modo de interrogar acerca de lo absoluto. En la reverencia respetuosa ante lo misterioso, ante la hondura inagotable del ser, el enigma de origen y fin de la existencia o lo incomprensible e inabarcable del enigma del vivir, puede el ser humano palpar la frontera de lo absoluto mediante el salir de sí en la reverencia respetuosa.

La conexión entre antropología y metafísica surge justamente en el tema del sentido, ya que el ser humano está remitido últimamente

a ir más allá, buscando fundamento e interrogando por el significado y finalidad del vivir. Mediante este remitirnos razonablemente, aunque no razonada o demostrablemente, al sentido, sacamos fuerza para vivir y actuar en el mundo.

Aun sin entrar en el debate sobre si hay o no un correlato de esta manera peculiar humana de moverse y vivir en el mundo, de orientarse y tender a realizarse y correalizarse en la historia; más aún, sin ni siquiera preguntarse si se da o no se da ese correlato y fundamento, ya el simple hecho de que el ser humano esté remitido y referido así a la realidad es una característica antropológica. Se nos presenta el ser humano, como diría G. Caffarena, *viviendo metafísicamente antes de hacer explícitamente metafísica*.

*b) Antropología filosófica y ética*

La reflexión antropológica y la ética se necesitan mutuamente. Hay que renunciar al orden lógico que invita a deducir una Ética de una Antropología. La relación es circular. Al hacer las preguntas antropológicas estamos presumiendo unas vivencias de valores éticos y unas actitudes ante ellos. Al explicitarlo descubrimos características antropológicas. No pretendo deducir la Ética de la Antropología, ni tampoco condicionar la Antropología a una determinada postura ética. Postulo una relación circular entre Ética y Antropología que conduzca a un mutuo complementarse y corregirse ambas.

La antropología se estrella contra el problema del mal, que impide acabar redondeadamente este curso al final del capítulo octavo. Además, la ética es inconcebible, si no es teoría y práctica liberadoras del mal. Por consiguiente, antropología y ética comparten una tarea común. La antropología filosófica presupone que, aunque no se haya teorizado sobre ética, se admita un mínimo ético, aunque se la explicita. Y la ética, al configurarse como teoría, da por supuestos unos mínimos antropológicos con los que expresarse. Por tanto, caminan juntas. Cuando el antropólogo se pasa de pesimista –dudando ante el obstáculo del mal–, la ética le anima a luchar contra el mal que no es capaz de comprender. Cuando el dedicado a la ética se desanima cuesta arriba, a causa de las ambigüedades de una humanidad autodestructora, el antropólogo le ayuda a recuperar optimismo ante la doble cara: vulnerabilidad y posibilidad, del ser humano.

*c) Antropología filosófica y filosofía de la religión*

La reflexión de una filosofía antropológica y la propia de la filosofía de las religiones colaboran en la búsqueda de nuestra humanidad, constatando la convergencias y divergencias en biografías, culturas e historia.

Si la filosofía y la ética tienen que ver respectivamente con nuestro modo de pensar y de actuar, la religiosidad afecta a nuestro modo de vivir y de ser. En este punto se toca fondo en la dimensión de profundidad del ser humano. No se trata de añadir una dimensión más, que sería la religiosa, sino de detectar este aspecto en la dimensión de profundidad de todas las demás. Precisamente la pregunta acerca de la dimensión de profundidad de nuestra vida es el lugar de inserción de lo religioso en lo antropológico.

El ser humano es animal de preguntas. La antropología concluye preguntando con Kant: “¿qué puedo esperar?”. No es la antropología una conclusión sobre el ser humano, sino una pregunta inacabada sobre él y sobre su posible esperanza. La religiosidad, por su parte, sugiere que hay un camino de respuesta a esa pregunta. Justamente en la dimensión de profundidad de la antropología se encuentra la clave del camino para descubrir el sentido de lo religioso. Si estamos ya habitando en un horizonte que nos remite más allá de lo espacial y temporal, un horizonte de absoluto, ¿será que nuestros *orígenes* se apoyan, sin que sepamos explicar cómo, en un *Origen*, con mayúscula, clave última y definitiva de nuestra *originalidad*? ¿será porque somos creaturas: pequeños “creadores creados”?...

Puestos a matizar más este puente entre lo antropológico y lo religioso, hay que llamar a muchas especialidades a la mesa de diálogo. La filosofía antropológica no se limitará solamente a explicitar unas preguntas últimas por el sentido. La filosofía de la religión no se limitará a plantear el problema de la esencia de lo religioso a partir de la relación del ser humano con lo trascendente. Esta relación se vive, se expresa y se transmite social, histórica y culturalmente, a través de un lenguaje y unos símbolos circunstancialmente condicionados. En diálogo con estos estudios concretos, el filósofo de la religión no descartará la importancia del “cómo se da la religión” a la hora de preguntarse “qué es la religiosidad”. Y el antropólogo descubrirá que,

además de la pregunta por el sentido en general y la referencia de la vida humana al sentido, se da el fenómeno antropológicamente muy significativo de las creencias religiosas.

### **Historicidad de la búsqueda**

Tanto en la vida de cada individuo como en la historia de la humanidad, el camino hacia el sentido, con avances y retrocesos, con progresos y decadencias, es un proceso dinámico, no una escalera estática; lo resaltan las psicologías evolutivas y las psicoterapias. Los descubrimientos, crisis e intentos de recuperación del sentido de la vida humana se suceden con altibajos biográfica, cultural e históricamente. Al estudiar la historia del pensamiento ayudará tener esto presente, para poder seguir la trayectoria de las preguntas humanas, de los últimos “por qué” y “para qué” a lo largo de unas vicisitudes semejantes a los altibajos de la propia biografía o de las personas cercanas a nosotros.

Al hacer esos recorridos históricos nos encontraremos con una variedad según las épocas: hay épocas de conformidad o, más exactamente, conformismo (decadencias otoñales e hibernaciones fecundas); hay épocas más críticas, engendradoras de esperanzas nuevas (primaveras de creatividad a las que siguen sequías veraniegas); y hay, finalmente, épocas de fuertes crisis de sentido, tentadoras de desesperación. Tampoco faltan en cada época las correspondientes ambigüedades por la aparición de ideologías y utopías que manipulan la búsqueda y la donación de sentido y esperanza. Estas constataciones nos llevarán a una exigencia cada vez mayor de discernimiento intelectual y humano.

Al hacer mapas de historia del pensamiento o estudiar las trayectorias biográficas de los pensadores se hacen, a veces, clasificaciones según la presencia o ausencia de lo religioso, incluso de modo simplificador bajo las etiquetas de teísmo o ateísmo. Prefiero, con Zubiri, acentuar lo que él llama la “religación” como tema previo a las dicotomías teísta-ateo. Zubiri ha insistido en que tanto el ateo como el teísta tienen en su realidad vivida un problema de Dios: “el ateísmo no es menos creencia que el teísmo”. Ambos, para justificar esa actitud, han de remontarse hasta las raíces del problema de Dios en el hombre. Zubiri llama “teologal” a esta dimensión de la realidad humana:

en ese ámbito de “ultimidad de lo real” considera él que se plantea el problema de Dios que, en tanto que problema “no es un problema cualquiera, planteado por la curiosidad, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”. Religación es, para Zubiri, el hecho de que “el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad ‘hacia’ su fundamento”. Pero el acceso al fundamento es problemático y hay que realizarlo caminando por “una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta...”. Merece resaltarse que Zubiri ve este caminar como un “tanteo”, en el que el hombre pasa por “la experiencia del fundamento del poder de lo real” (X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1985, 370, 372, 376, 378).

### ¿Hacia el sentido o desde el sentido? Perspectiva oriental

La aportación oriental invita a completar la búsqueda occidental del sentido con la gratitud por el sentido recibido, propia de espiritualidades orientales. Hay que reconocer que la división entre antropología y metafísica, filosofía y religión, ciencia y filosofía o razón y fe, es típica del pensamiento occidental. El pensamiento religioso-filosófico oriental sugiere otras vías: pensar escuchando y caminando, en vez de pensar hablando y manipulando. Estos conducirían a otros tipos de integración de lo místico, lo lógico y lo político, a otras “lógicas” y “razones”, que nos llevarían a repensar lo dicho hasta aquí.

Las perspectivas no occidentales de receptividad para el sentido sugieren: a) una filosofía del presente, con más énfasis en encontrar lo absoluto y eterno a través del presente; con capacidad para ir a la metafísica desde la estética y la contemplación, no sólo desde la reflexión y el deseo; b) una ética de la relación, acentuando la armonía, el encuentro y la comunicación humanas; y c) una religiosidad del agradecimiento, con capacidad para recibir con gratitud el sentido otorgado como don.

Es significativo que provengan de un filósofo japonés las palabras siguientes: “Un Dios meramente trascendente no sería el verdadero Dios. La paradoja de Dios es que sea trascendente e inmanente a la

vez. Ese es el verdadero absoluto”. Nishida (1868-1912) es la figura filosófica más renombrada del Japón moderno. Su pensamiento se sitúa en una encrucijada entre filosofía y religión; con influjos budistas y abierto a lo cristiano, pero sin pertenecer confesionalmente a una determinada forma de ambas tradiciones, con las que está familiarizado. Es un pensador que trata de articular su propia experiencia de lo trascendente, haciendo por acercar lo absoluto a lo cercano y cotidiano. “En la experiencia religiosa penetramos, dice, en lo hondo de nuestra experiencia cotidiana “. Cree Nishida que hay que conjugar la negación del yo superficial con la afirmación que descubre el yo profundo. Y después de haber insistido en que “en cualquier religión auténtica el esfuerzo por salir de sí es imprescindible”, presenta una forma de trascendencia hacia dentro en la que uno se deja envolver por lo absoluto: “El budismo ha encontrado el Absoluto trascendiendo el yo hacia adentro...”, “en el momento en que somos autoconscientes somos autotrascendentes...”, “Buda nos trasciende y, a la vez, nos envuelve abrazándonos. Esto se expresa admirablemente en las palabras de Shinran: Mi invocación al Buda Amida forma parte de lo planeado por el mismo Amida” (K. Nishida, *Last Writings* trad. de D. A. Dilworth, Univ. of Hawai Press, 1987, pp. 53, 70, 80, 99, 100, 101, 106 y 115).

En un breve ensayo de 1931 sobre el trasfondo metafísico de Goethe dice Nishida que en Occidente resaltan dos modos de filosofar: uno, más orientado al pasado, con énfasis en la razón y en la causalidad; otro, más orientado al futuro, con énfasis en la voluntad y en la finalidad. En cambio, para él, la característica de lo oriental sería el filosofar centrándose en el presente, la intuición y el sentimiento. Frente a las dos grandes vías del pensamiento occidental hacia la metafísica –la del “por qué” y la del “para qué” radicales–, la aportación oriental iría más bien por el camino de una filosofía del presente, capaz de captar la presencia de la unidad y totalidad del ser a través de un ahora eternizado.

Impresionan, salidas de la pluma de un autor en la frontera de lo oriental y lo occidental, estas palabras suyas: “Un Dios que fuese sólo trascendentemente trascendente (en vez de inmanentemente trascendente) no sería el verdadero Dios. Dios debe ser un Dios de amor. Precisamente porque nos envuelve en su abrazo el amor abso-

luto de Dios brota nuestra vida moral desde lo profundo de nuestro espíritu. En toda moral auténtica que no degenera en legalismo el amor del Absoluto ha de estar en la base de la obligación moral.

Estas reflexiones de un filósofo japonés nos pueden ayudar a repensar el tránsito desde la antropología a la filosofía de la religión. Nos abren un camino para redescubrir lo inmanentemente trascendente del absoluto, tanto en el interior de la persona como en la base de la vida práctica cotidiana, social e histórica. Se encuentra lo absoluto trascendiendo “hacia adentro”, dice Nishida, hacia el arraigo absoluto de la persona, más que aspirando a alcanzarlo corriendo “hacia fuera” o “hacia arriba” para alcanzarlo en la cima del monte. Más que un absoluto a la vista en el horizonte –como en la metáfora orteguiana– sería un absoluto en el fondo del mar –según la imagen budista–.

Este acercamiento al absoluto contrasta con el modo de pensar excesivamente abstracto o demasiado manipulador. Precisamente estas dos “hybris” o excesos han sido típicos de cierta tradición filosófico-teológica occidental: la *hybris* del pensamiento abstracto, que se evade de sí, del otro y del mundo; y la *hybris* del pensamiento dominador, que se exalta a sí mismo e instrumentaliza al otro y al mundo manipulándolos. ¿No serán ambos excesos la causa de que nos hayan sorprendido sin preparación los retos de la increencia y la injusticia en el mundo secularizado? La renuncia ascética a la racionalización del sujeto y a la manipulación del objeto nos ayudarían a perdernos para encontrarnos. Dice el clásico del Zen japonés, Dógen: “Para aprender el camino de la iluminación hay que conocerse a sí mismo. Para conocerse a sí mismo hay que olvidarse de sí. Olvidarse de sí es hacerse transparente a todo y dejarse iluminar por todo...”.

### En diálogo con el budismo

Ha predominado en las páginas anteriores la pregunta por el sentido y su búsqueda. La aportación oriental nos invita a percatarnos de que el sentido está ya dado desde el comienzo y a agradecerlo. En realidad, si tomamos en serio este reto, hay que reconocer que cuestiona al conjunto de la reflexión filosófico-antropológica de estas páginas. No quiero presumir de tener consumada la síntesis entre ambos enfoques,

occidental y oriental, aunque en la propia actitud hermenéutica y espiritualidad personal cada vez me incline más a su integración. Me limitaré a presentar en los párrafos siguientes lo que he dado en llamar el “optimismo antropológico” del budismo Mahayana, con el deseo de que sirva de contraste con lo expuesto en este libro y de pista para prolongarlo desde un horizonte más amplio y profundo.

En el budismo Mahayana podemos encontrar una concepción antropológica esperanzada y esperanzadora, que contrasta con otras interpretaciones pesimistas sobre lo humano dentro del mismo budismo. Nos preguntan en Europa si el budismo es una filosofía o una religión. Ni lo uno ni lo otro. O ambas cosas. Es un camino de espiritualidad que busca la liberación del sufrimiento y el crecimiento humano hacia la auténtica felicidad. Es, ante todo, praxis: la doble práctica de la meditación y la convivencia benevolente. Sus dos temas fundamentales son: lucidez y compasión, desengaño y benevolencia. Con otras palabras, el arte de despertarse y liberarse para vivir de veras, así como el de ayudar a que otras personas también se despierten, se liberen y vivan.

No es éste el lugar de recorrer la historia compleja del budismo expandiéndose a lo largo de siglos por la extensa geografía asiática. Baste, para encuadrar en nuestra reflexión antropológica el tema budista de la “iluminabilidad”, una breve referencia a dos tendencias contrastantes, que aparecen a lo largo de la historia del budismo: una muy especulativa y otra más sapiencial. La tensión entre estos dos mundos, el del lenguaje teórico y el de la expresión poético-mística de vivencias de inmediatez, llevó a pensadores como Nagarjuna (escuela de la Vía media, s. II) o Vasubandhu (escuela de Yogacara, s. IV) a reflexionar sobre la vivencia de apertura a lo absoluto y los diversos niveles de conciencia, en cuyo fondo late siempre la doble posibilidad de autoengañarse y desengañarse. Una palabra clave en sus reflexiones es la que suele traducirse por “budeidad” (en japonés, *buss-hou*; en inglés *buddha-nature*, *buddhahood*), pero prefiero traducir como “iluminabilidad”. Entre las escrituras budistas, el *Sutra del Loto*, uno de los textos principales de la corriente Mahayana, redactado en sánscrito en el siglo I, es una de las mejores referencias para profundizar este tema. Lo ejemplifica muy bien su famosa parábola de la perla escondida.

### Parábola de la perla

Un menesteroso, que pasa penalidades viviendo de limosnas y pequeños trabajos eventuales, ha llevado consigo durante años una perla preciosa cosida en el dobladillo de su capa. Portador de un tesoro incalculable, jamás se percató de ello. Todo había comenzado el día que visitó a un amigo con el que disfrutó una buena cena. Prolongada la sobremesa copa tras copa, el visitante cedió a la somnolencia. Su amigo, a punto de partir de viaje, prefirió no despertarle. Como regalo de despedida le dejó una perla preciosa y, para evitar su pérdida, la prendió hábilmente en el dobladillo de la capa del visitante cosiendo a su alrededor. Le dejó unas líneas de despedida, pero no mencionó la perla para que fuera una sorpresa. Despierta a la mañana siguiente el enriquecido sin saberlo, pero no se percató del tesoro con que ha sido agraciado. Pasan años y peripecias de viaje por otro país, trabaja duramente y ha de contentarse viviendo con la mayor frugalidad. Un día inesperadamente, coincide a mitad de camino con su viejo amigo. Extrañado éste al ver su aspecto miserable, le reprocha el desperdicio del regalo. Pero el amigo no sabe a qué se refiere. “Se trata de la perla que te regalé. Abre el dobladillo de tu capa”. Efectivamente, ahí se encontraba la gema valiosa. “Por no darte cuenta del tesoro que abrigan, has vivido miserablemente. No la desperdices más en adelante. Ve pronto a cambiarla para satisfacer tus necesidades”.

Tras escuchar esta parábola, uno de los bodisatvas que escuchaban el sermón agradece al Buda la enseñanza y dice así: “El Buda es como el amigo de la parábola. Nos ha enseñado que cada persona abraza en su interior un tesoro inapreciable: la iluminabilidad. Por eso podemos, mediante la práctica del Camino, alcanzar la iluminación”.

### Semillas de iluminación

Según las tradiciones budistas más antiguas, cuando a Gautama el Buda se le abren los ojos a la Verdad y cobra conciencia de que ha sido iluminado, no presume de ser él la única persona iluminada; lo ocurrido en él puede y debería ocurrir en cualquier otra persona que se percate de que ya lleva dentro de sí “semillas de budeidad o iluminabilidad”. La expresión tradicional en las escrituras en sánscrito es

*tathagata-garbha*, es decir, “matriz de budeidad”: cada persona alberga en su interior un tesoro de vida que lo ilumina todo cuando nos percatamos de su presencia, a la vez elusiva y absoluta. Aquí radica la confianza básica en el fondo de lo humano, a pesar de sus caras oscuras, y lo que he llamado el optimismo antropológico.

La expresión *buddha-gostra* se tradujo con los dos caracteres chinos correspondientes a “buda” o iluminación y “naturaleza” o matriz de donde brota la iluminación. La lectura japonesa es *busshou* y los estudiosos de habla inglesa suelen traducir por *buddha-nature* o *buddhahood*. Desde la familiaridad con la historia del pensamiento de la patrística cristiana resultará tentador evocar la asociación con las ideas de “divinización” y “semillas de divinidad”, mientras que desde la escolástica quizás se prefiera hablar de “participación en la naturaleza divina”. Me limito a apuntar la sugerencia, como mero asidero referencial, pero sin pretender apurar la comparación.

En el *Sutra del Nirvana* aparece a menudo esta expresión: “En todos los vivientes hay naturaleza búdica de un modo completamente innato”. Hacerse buda o iluminado es percatarse de que ya lo somos. El anhelo del Gautama el Buda y de cuantos *bodisatvas* o “peregrinos hacia la iluminación” aparecen en las escrituras budistas es que la humanidad entera se percate de esta realidad y así se salve. El presupuesto fundamental de este deseo y del esfuerzo por ayudar a su realización es la confianza radical en que es posible “budificarse” o alcanzar la iluminación, porque ya tenemos desde siempre en nuestro interior semilla de Buda, raíces de iluminabilidad.

### ¿Vacío o plenitud?

A Unamuno le gustaba poner del revés el aforismo bíblico “vanidad de vanidades”, como hizo en el título de su famoso ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*. Lo recuerdo cada vez que tropiezo con interpretaciones simplistas sobre el significado de la “nada” o el “vacío” en el budismo. Hay que evitar las connotaciones nihilistas. Ayudará para ello apoyarse más en el verbo que en el sustantivo y hablar de “vaciar”, “salir de sí”, o “perderse para encontrarse”. Se trata de salir de la perspectiva cerrada que percibe todo desde la relación con el yo estrecho y superficial, para captar las cosas, como decía

el filósofo japonés Nishida, “desde detrás”, desde el *background* o telón de fondo, desde el “lugar de la Nada” en la “experiencia pura” (Lo expuse en *Aprender de Oriente*, Desclée De Brouwer, 1998, cap. 7).

En la tradición budista es fundamental ver las cosas tal como son, sin exageraciones (en japonés: *aru ga mama*, es decir, tal cual es su ser). Verlo todo como es lleva a percatarse de lo efímero, insustancial y respectivo de todas las realidades, así como de la interconexión e interrelación de todo. Es cierto que en el budismo se percibe siempre a los seres humanos en el marco del conjunto de los vivientes. Pero con una diferencia: el ser humano es el viviente que puede alcanzar la iluminación. Es iluminable, posee esencialmente esa capacidad calificable precisamente como iluminabilidad. No se habla de experiencia de iluminación en seres infernales o celestiales, dentro de las expresiones mitológicas índico-budistas; solamente en los humanos, que están a mitad de camino entre ángeles y bestias (según S. Mori, *El pensamiento budista*, Tokyo 1990, p. 65).

En el budismo primitivo y en las explicaciones que encontramos en obras de divulgación e incluso en muchos diccionarios, lo efímero (“todo pasa”), la vaciedad (“todo es interconexo y respectivo”) y la insustancialidad (el “no-yo”) se presentan como expresión emblemática, tanto de las cuatro verdades sublimes (“sufrimiento, deseo, nirvana y camino de liberación”) como de su formulación más abstracta en forma de la llamada “cadena de la causalidad”. Posteriormente la “negación del yo” se entiende como “salir de sí” y abrirse a lo absoluto, pasar de la opacidad del yo estrecho a la transparencia del yo auténtico en el seno de lo absoluto. En el budismo primitivo pesa más el matiz de desengaño que el de lucidez. En ese marco se expresa la iluminación en términos negativos: “una vez que te percatas de lo efímero, vacío e insustancial de todo, ya no vuelves a estar encadenado al mundo de la ilusión, te liberas, extingues el fuego del extravío y llegas al nirvana”. La iluminación es, en ese contexto, la tranquilidad del nirvana por contraste con la situación en el mundo de lo efímero, transitorio e insustancial. Visto así, parece mayor la insistencia en salir de este “valle de lágrimas” que en descubrir el “paraíso ya presente dentro de sí”.

En el budismo *Mahayana* se cambia el punto de vista y se ve al ser humano desde la perspectiva de la iluminación, desde el *Dharma*, desde lo absoluto. Se nos invita a descubrir lo permanente en el fon-

do de lo efímero, lo absoluto en el fondo de la interconexión de todo y el espejo limpio del fondo de la persona donde se refleja lo absoluto. Desde esa postura se formuló la expresión de que cada persona alberga en su interior simiente de Buda, matriz de budeidad o iluminabilidad. Este espejo se empaña en la vida cotidiana por nuestro apego al yo superficial. La iluminación consiste en retornar al espejo limpio, percatarse y liberarse.

En la visión de la realidad del Buda histórico y en su intuición original coexistían dos aspectos: el desengaño y la lucidez. Las corrientes que han acentuado el primero producen impresión más pesimista. Las que han acentuado el segundo sugieren más bien lo que he llamado “optimismo antropológico”. La parábola de la perla sería ejemplo típico de esta segunda tendencia. Por eso es posible, no sólo releer el *Sutra del Loto* desde una perspectiva de espiritualidad cristiana, sino también hacer una lectura intercultural que descubra su optimismo antropológico esperanzador.

Me han servido de guía en estas reflexiones los escritos del profesor K. Tamaki, que ha sido un gran estudioso del pensamiento oriental a la vez que una persona de profunda religiosidad. En sus últimos días aludía a menudo en sus conferencias a un texto paulino, releído en perspectiva budista: “Hay en el interior de cada persona un tesoro, pero en vasijas de barro” (2 Co 4,7). Tamaki percibía un optimismo antropológico-religioso común en la iluminación del Buda, el dejarse conducir por el *Pneuma* de Jesús de Nazaret, la atención de Sócrates a la voz del *daímon* y la fidelidad de Confucio a la “misión del Cielo”. Por eso resulta superflua la pregunta occidental acerca de si estos hitos fundamentales en la historia de la humanidad se clasifican como filosofía, moral o religión. Son caminos de espiritualidad que conducen a la auténtica bienaventuranza y liberación, mediante el descubrimiento –optimismo antropológico!– del tesoro de lo “único necesario”, algo que albergamos frágilmente en las vasijas de barro de nuestra vulnerabilidad humana.



## INCERTIDUMBRE Y BONDAD

En el curso de antropología se suele plantear la pregunta por la relación con la ética. Frente a quienes prefieren fundamentar la ética en la antropología, se alza la opinión de quienes ponen la ética en el punto de partida. No comparto la disyuntiva, pues concibo ambas asignaturas caminando juntas, con momentos de convergencia y de divergencia, apoyándose y retándose mutuamente. En toda ética subyace una concepción antropológica. Pero sin un mínimo de vivencia ética, no parece posible la reflexión antropológica. Se comprenderá mi interés por dedicar un capítulo al tema ético, aunque sin pretensiones de suplir los correspondientes tratados de ese área.

Las éticas con un exceso de seguridad fomentan los fanatismos, exclusivismos, dogmatismos e intolerancias. Pero la tolerancia que flota sobre una total inseguridad conduce al relativismo y la carencia de ética. La vía media será una ética en la incertidumbre. Ni respuestas prefabricadas, ni carencia de preguntas. Más que una “ética *de* la incertidumbre”, se trata de una “ética *en* la incertidumbre”, talante que prolonga interrogativamente la antropología de la fragilidad.

**Ética de interrogaciones**

La comparación culinaria se remonta a santo Tomás. Para cocinar bien hay que conocer las recetas, pero no basta; hace falta experiencia de logros y fallos. Los principios por sí solos, sin la experiencia práctica de logros y fallos, son como una mera receta no avalada por

la práctica. También es muy socorrida la comparación automovilística. El freno en caso de apuro es error de principiantes. En la ética, freno y acelerador llevan a los extremos del moralismo y la permisividad. Necesitamos rapidez de reflejos para combinar acelerador y freno con el uso del volante y encontrar soluciones creativas para situaciones inéditas.

¿Para qué se cocina y para qué se conduce? ¿Por necesidad, por utilidad, por placer o por otras razones? El campo de las motivaciones cobra aquí relevancia. Ahí se muestra si una ética es repetitiva o creativa, prefabricada o interrogante. Ahí tiene que aplicarse el bisturí de la revisión, que ha sido el desencadenante de estas reflexiones en busca de una ética interrogativa y creativa, siempre en proceso de revisión y crecimiento.

No es éste el estilo de reflexión que se espera en muchos planteamientos de dilemas éticos. Se suele creer que los estudiosos de la ética son expertos en respuestas a problemas difíciles y se espera de ellos “soluciones concretas”. “Búsquenlas en la tienda de enfrente”, habría dicho Unamuno. Se pregunta por las normas, olvidando que éstas no son más que un cauce para canalizar la corriente de los valores. Se pregunta por los principios y se tiende a idolatrarlos, olvidando que son, como diría el Buda, recursos salvíficos. Se delata ahí el punto de vista estático, criticado por Bergson.

Pero la ética dinámica está por hacer. Se la busca, piensa y vive elaborándola junto con otras personas, a través de fallos y logros, ayudándose mutuamente a ponerse en órbita. En vez de una mera aplicación de normas y principios inmutables a casos concretos, se rehacen las normas y principios a la luz de cada caso inédito. Esto se hace en diálogo sincero con otras personas, conscientes de lo modesto del esfuerzo, evitando hacer ídolos tanto del racionalismo como del individualismo o el autoritarismo. Hace falta para eso mucha capacidad de diálogo, de actitud prospectiva y de relativizar el propio punto de vista. Además, por encima y por debajo de todo el proceso, se requiere una actitud que se oriente, más allá de toda norma o principio y de toda situación, a los valores y motivaciones de mayor peso, capaces de relativizar tanto las normas como las situaciones.

Este estilo de ética ya no confunde lo equivocado, sin más, con lo irresponsable, ni tiene una única respuesta correcta para cada problema. No estamos en Matemáticas, sino en Ética. Una respuesta o deci-

sión, que luego resultan equivocadas, pueden haber sido moralmente correctas, en el sentido de responsables, debido al modo por el que se llegó a ellas. Dos respuestas, un sí y un no, pueden ser igualmente correctas o incorrectas en el sentido ético, no porque estén o no equivocadas, sino según haya sido responsable o irresponsable el proceso de discernimiento que ha conducido a ellas.

La ética dialogante fomenta la autonomía y el crecimiento auténtico de la persona, en vez de sofocar esa maduración con una exagerada heteronomía de preceptos. Es una ética más dinámica que estática, más preocupada de la verdadera felicidad humana que del mero énfasis en el deber o la obligación. Es una ética centrada en actitudes básicas ante valores fundamentales, buscando siempre la realización auténtica de nuestras aspiraciones humanas más genuinas. Es también una ética en actitud interrogante, centrada en la pregunta sobre cómo ser genuinamente humano, más que en lo prohibido y lo permitido.

Esta ética dialogante, creativa e interrogativa, se mueve en continua tensión entre las normas o principios generales y los casos concretos; no se limita meramente a “aplicar normas”. Reflexiona sobre los éxitos y fracasos pasados, individuales y colectivos; trata de pensar por sí misma y juzgar honradamente, no por obediencia ciega, para poder crear. Una ética así es, además, ecuménica, en el sentido amplio de la palabra, ya que busca el terreno común en el que podemos converger con otras personas que, aunque no compartan la misma cosmovisión, pueden compartir nuestra preocupación común por el futuro de la humanidad. Por el contrario, la ética de recetas se centra en normas, reglas o principios, aplicados a casos particulares sin flexibilidad, sin margen para excepciones y sin riesgo: es una ética prefabricada, deductiva y autoritaria.

### **Admiraciones, imperativos y preguntas**

Esta ética creativa e interrogativa parecerá insuficiente a quienes ponen demasiadas expectativas en las normas y principios. Sin negar el papel de lo imperativo, hay que situarlo en su lugar, entre lo admirativo y lo interrogativo. Tomando estas categorías de la gramática, las podemos aplicar a la ética. En las clases de ciencias predomina el lenguaje indicativo: “S es P”, “P es así o así”; en las de ética abunda el

imperativo: “esto debe o no debe hacerse”. Pero el imperativo no es su única expresión. Cuando alabamos un valor ético o nos indignamos por su ausencia, usamos signos de admiración. Una persona se arrojó al agua y salvó la vida de una niña arriesgando la propia. La reacción es: “¡qué admirable!”. Quizás uno no habría sido capaz de lo mismo. Tampoco podemos imponerlo como obligación. Pero admiramos un valor ético que humaniza. Han violado y asesinado a un menor de edad. Indignados, decimos: “¡Qué horroroso!”. Estamos expresando la ausencia de un valor ético o la presencia de un antivaleor que deshumaniza al que lo hizo y a la sociedad en que vivimos. Son ejemplos de ética admirativa.

Otra expresión de la ética es en forma de ideal o deseo: “¡Yo también quisiera ser como esa persona!”. No nos sentimos capaces de hacerlo, pero lo deseamos; o deseamos que haya en el mundo personas así. Es la expresión desiderativa de la ética. Nos indignamos, diciendo: “¡Nada puede justificar esa acción! ¡No se debe hacer!”. Estamos expresando la ética en forma imperativa.

Hay también una forma de expresión adversativa. Se formuló el imperativo “no matarás” basado en la admiración por el valor de la vida y la indignación por verlo conculcado. Surge la legítima defensa y matizamos: “No matarás, excepto si...”. Es la forma adversativa para expresar excepciones. Se suceden nuevas experiencias y se abusa de las excepciones. De nuevo matizamos: “Pero a condición de que...”. Es la expresión adversativa, para aplicar normas y principios.

La ética interrogativa conecta con todas estas formulaciones. Nos preguntamos cómo realizar lo que la ética admirativa y desiderativa expresa; cómo evitar lo que se opone a ella y cómo resolver situaciones concretas en que no basta aplicar el imperativo. La moral admirativa es la base, la interrogativa el método y la imperativa y adversativa resultan de la reflexión sobre la experiencia de la vulnerabilidad y falibilidad humana.

### **Las creencias, apoyo de valores y motivación de normas**

Prolongando la antropología de la fragilidad con una ética interrogativa, nos cuestionamos: ¿Cómo hacer que la ética brote de actitudes básicas, inspiradas por creencias dadoras de sentido? ¿Cómo hacer que las actitudes morales sean consecuencia de las opciones de sentido?

La ética, repensada en contacto con las tradiciones religiosas, revisite un aspecto nuevo, tanto en la fundamentación como en la motivación, al estar animada por las creencias. Al remitirse a un texto religioso como, por ejemplo, los evangelios en busca de orientaciones y motivaciones, convendría usar la comparación con un faro que señala el camino hacia el puerto, pero no ahorra el esfuerzo de remar. Otra comparación atinada son las raíces. Una ética de arraigo religioso bebe en él savia para crecer, pero no obtiene soluciones prefabricadas. Al alimentarse en textos religiosos, la ética se capacita para proporcionar visión y sentido de la vida; recupera así su papel de fomentar la esperanza, en vez de obsesionarse con la reprensión de la inmoralidad.

Entre el texto inspirador y la situación concreta se coloca la persona creyente que, inspirada y ayudada por las orientaciones que de él recibe, cooperará con otras personas –creyentes o no creyentes– en la búsqueda de soluciones que no están dadas de antemano. Creyentes y no creyentes pueden estar de acuerdo en muchas cuestiones de ética, lo que no obsta para que el creyente encuentre un refuerzo a sus actitudes morales en motivaciones de inspiración bíblica: su fe le ahonda la fundamentación de una moral, en la que puede coincidir en muchos de sus aspectos con personas de otras creencias o cosmovisiones.

### **Ética en situación: aprendiendo por experiencia**

No bastan las buenas actitudes y motivaciones o criterios de una ética motivada e inspirada por creencias y opciones de sentido. A menudo confrontamos dilemas éticos en situaciones concretas y singulares. La decisión ética necesita dejarse guiar por la experiencia de la vida cotidiana. Aquí las preguntas son: ¿Cómo elaborar una ética compartible por personas de diversas opciones vitales de sentido, cosmovisiones o creencias? ¿Cómo revisar la ética en medio de un ambiente dominado por la insensibilidad hacia los temas del sentido de la vida o de la justicia? ¿Cómo tratar los problemas éticos a partir de la experiencia de la vida cotidiana? ¿Cómo evitar que la ética se desconecte de la vida diaria? ¿Cómo asumir el reto que viene de los nuevos datos científicos y de la inminencia de un futuro que ya nos cuestiona antes de haber llegado?

En la sociedad pluralista y secularizada del futuro, las tensiones serán aún mayores; se cuestionará más el futuro de las creencias en el mundo actual. Se agudizará el problema de las relaciones entre creencias y culturas. La ética, como lucha por la liberación frente al mal, revestirá dificultades peculiares en una sociedad en la que el mal se hace cada vez más estructural e impregna unas instituciones en las que se diluye la responsabilidad personal.

En esa situación, no bastará a quienes tengan unas determinadas opciones de sentido religiosas la reserva de criterios y actitudes que les proporcionan sus creencias. Necesitarán al mismo tiempo información concreta, suficiente y adecuada acerca de la sociedad en que viven, cuya situación tendrán que analizar mejor. ¿Hasta qué punto vivir en confrontación y hasta qué punto son aceptables los compromisos? ¿Qué alternativas se ofrecen a la perpetua confrontación o el compromiso continuo? Los manuales tradicionales de moral trataban esta problemática al hablar de la cooperación al mal y distinguían hábilmente varias clases de cooperación más o menos directa. Hoy las cosas son mucho más complicadas y aún lo serán más en el futuro. ¿Es posible dar un paso por la megápolis burocrática informatizada sin estar cooperando a infinidad de males? ¿Cuándo, dónde, en qué temas y hasta qué punto mantener la confrontación? ¿En qué se puede ceder sin ser incoherente e injusto? Los que vivan esta problemática en medio del mundo actual tendrán que hablar en comunidad sobre ello y seguir buscando junto con otras personas de buena voluntad las alternativas aún no encontradas. No podrán esperar de la institucionalización de sus creencias soluciones prefabricadas. La sociedad del mañana será aún más compleja que la de hoy. Se requerirá más especialización, a la vez que modestia y colaboración; será necesario releer, repensar y resituar, a la luz de la preocupación por los valores, tanto las experiencias de vida cotidiana como las aportaciones del campo científico y tecnológico.

### **Ética en comunidad: aprendiendo por el diálogo**

La conciencia no está sola en el mundo. Necesitamos la ayuda de otras personas. Aquí se nos plantean preguntas como las siguientes: ¿Cómo superar el individualismo y aprovechar para la ética la ayuda

mutua dentro de comunidades que comparten opciones de sentido? ¿Cómo hacer para que el intercambio de creencias y experiencias de la vida, unido al contraste de opiniones y a la ayuda mutua en el discernimiento, ayuden al crecimiento de cada persona y de cada comunidad? ¿Cómo buscar y practicar los aspectos comunitarios de la ética dentro de la comunidad humana, buscando convergencias para el bien con responsabilidad solidaria por el futuro de la humanidad?

### **Ética transmitible: búsqueda de criterios razonables**

Un cuarto rasgo: que la ética sea comunicable y compartible en el seno de una sociedad pluralista. Las preguntas de una ética razonable interculturalmente transmitible serían, entre otras:

¿Cómo elaborar criterios, normas y principios de moralidad aceptables por personas que piensen coherente y honradamente, aunque no compartan la misma cosmovisión? ¿Cómo proseguir la tarea, que viene llevándose a cabo a lo largo de la historia de la humanidad, de re-formular normas y principios, como vehículo de valores de humanidad en que aspiramos a converger dentro del pluralismo? ¿Cómo revisar incluso aquellos principios y normas que nos parecen más incontestables, de tal manera que sea posible la comunicación acerca de esos temas entre personas honradas de buena voluntad, a pesar de las inevitables diferencias? ¿Cómo colaborar en una sociedad pluralista para buscar en común los valores y criterios morales que nos humanicen más a todos, impidan nuestra deshumanización y puedan ser formulados y reformulados paulatinamente con expresiones cada vez más compartibles y comunicables entre personas de diversas tradiciones culturales y religiosas?

Predominará, sin duda, en el futuro el esfuerzo por dialogar con quienes buscan una ética humana intercultural por encima del pluralismo de cosmovisiones, apoyada en dos pilares: a) la reflexión razonable, independientemente de las diversas tradiciones; b) el intercambio de las diversas tradiciones religiosas y culturales. El primero solo nos dejaría reducidos a una ética de mínimos y expuestos a la dificultad de dialogar con la ética secular. El reducirnos al segundo conlleva el peligro de que cada persona o grupo queden encerrados en su propia tradición.

Para llevar a cabo esta tarea, habrá que evitar la preocupación por inculcar normas prefabricadas. Nos embarcaremos en una iniciativa común de creatividad y búsqueda prospectiva de una ética responsable. Nos moveremos para ello en el ámbito de diálogo de una doble comunidad: la comunidad de quienes comparten unas creencias y la humanidad como comunidad de comunidades. Sondaremos alternativas, más allá de la confrontación histérica o el compromiso diplomático. Formaremos parte de un equipo internacional de búsqueda de valores compartibles por cuantos se sientan responsables del futuro de la humanidad y de la vida.

### **Ética responsable: búsqueda de autenticidad**

Hoy día se percibe cada vez más la necesidad de una sabiduría práctica que no identifique sin más la responsabilidad ética con la certidumbre absoluta. Las preguntas aquí serán: ¿Cómo conjugar la preocupación seria por la búsqueda de comunicabilidad de los valores éticos con la de ser fiel a sí mismo y a “la voz de la conciencia”? ¿Cómo entender la conciencia sin identificarla con un super-yo, ni con una autojustificación, ni con una crisis adolescente antiautoritaria? ¿Cómo recuperar lo mejor de la tradición acerca de la prudencia? ¿Cómo fomentar, al mismo tiempo, la responsabilidad subjetiva y la preocupación por la objetividad de la moralidad?

### **Ética del reconocimiento y la reconciliación: volver a empezar**

Hay que completar, realísticamente, las cinco características anteriores con una mirada al inevitable lado de sombra. Aunque no coloquemos el tema del mal y la falibilidad en el centro de la ética, no podemos eludirlo si hemos de ser consecuentes con la antropología de la fragilidad. Nos preguntamos: ¿Cómo asumir, tanto a nivel personal como comunitario, los fallos? ¿Cómo aprender del pasado –tanto de los fallos como de los logros–, a la vez que repensamos la moral prospectivamente, de cara al futuro? ¿Cómo incorporar fallos y logros en un continuo proceso de crecimiento y conversión? ¿Cómo repensar el tema del perdón como “oferta de futuro”, es decir, que, “a pesar de todo”, siempre es posible volver a empezar?

## Secularidad y religiosidad

He tratado de evitar la discusión sobre las diferencias entre una ética humana y lo que suele llamarse especificidad de la ética religiosa. Me preocupa más distinguir, dentro de ambas, la falta de articulación entre los dos estilos mencionados antes: interrogativo e imperativo, dos “aires de familia” muy diversos; hay más distancia entre ellos que entre la ética civil y la religiosa. Como un intento de articular ambos estilos, propondré cuatro enfoques, con los que dividir en grandes bloques el mapa de la ética.

Utilizaré el símil del camino de modo muy sencillo, como pasaje hacia un sentido más profundo. Es metáfora común en éticas de Oriente y Occidente. En el vocabulario ético japonés encontramos, entre otras expresiones fundamentales de la Ética, las siguientes: el “camino (*michi*) que se ha de guardar”, el “camino por el que se ha de caminar”, el “camino que hace humano al ser humano”. No se expresa con ello meramente un principio general, sino una cuestión básica: cómo realizar la manera de ser humanos que nos hace buenos y verdaderamente felices.

Las reglas de tráfico modernas y las señales antiguas a la vera del camino son ayudas para circular con seguridad y garantía de ir en buena dirección. Hay una serie de reglas, a las que debe ajustarse quien camina o conduce un vehículo. Aplicando el símil a la Ética, encontramos las normas y reglas de moralidad, así como los principios que regulan conflictos entre ellas. Este es el campo de las normas, obligaciones, principios o criterios de juicio. Se refleja en el lenguaje ordinario. En japonés se habla de “caminar por el sendero adecuado”, pasar por “los debidos trámites”.

Al llegar a un cruce de caminos, preguntamos: ¿Cuál debo elegir? Si las señales no están claras, hay que cerciorarse. En último término, hay que optar por un camino, aun a riesgo de equivocarse. También en moral hay encrucijadas difíciles, dilemas angustiosos y conflictos delicados que requieren discernimiento. El lenguaje literario y poético, en japonés, lo expresa hablando de dejarse guiar por el “buen corazón” (*magokoro*) y la “auténtica sinceridad” (*makoto*).

Hay también fallos. “Extraviarse” o “errar en el camino” son términos budistas típicos. ¿Qué hacer cuando nos hemos extraviado? ¿Cómo cambiar de rumbo, si aún estamos a tiempo? ¿Qué hacer cuando ya es demasiado tarde para cambiar?

### ¿Qué valores nos humanizan?

Las motivaciones éticas pueden ser liberadoras u oprimientes. Hay que cuestionarse: ¿qué valores son los que hacen más humano al ser humano?, ¿qué motivaciones le ayudan a desarrollar lo que humaniza?, ¿con qué actitudes deberíamos buscar y realizar esos valores?, ¿qué metas o ideales iluminarían el camino para descubrirnos y crearnos a nosotros mismos? Estas preguntas, que afectan a la configuración de la personalidad, son más importante que las relativas a lo prohibido o permitido. No es tan decisiva la cuestión de “qué hacer”, cuanto la de “cómo ser”; no es cuestión solamente de qué bien hacer o qué mal evitar, sino de cómo vivir (en japonés, se trata de la *ikikata* o “manera y estilo de vivir”, palabra que también sirve para traducir el concepto de “espiritualidad”).

A ello apuntaban Aristóteles y santo Tomás, al preguntarse por la verdadera felicidad y finalidad de la vida humana. Sosteniendo la pregunta “¿qué debo hacer?”, hay lo que Ricoeur ha llamado una “ética anterior” que pregunta: “¿quién quiero ser?, ¿para qué vivir?, ¿qué es lo que realmente nos hace felices?”. Son inseparables, por tanto, filosofía antropológica y ética.

Guardamos las reglas de tráfico sobre limitación de velocidad; pero no solamente por miedo a una multa, sino porque creemos que, tras ellas, están los valores; por ejemplo, la protección de vidas humanas. Más aún, por encima de la norma “no matarás” (que pertenecería al enfoque segundo), está la apreciación del valor de la vida humana (enfoque primero) como admirable, deseable, digna de salvaguardarse y con exigencia de ser protegida. Acentuar esto lleva a una ética más axiológica que deontológica y, por consiguiente, más liberadora.

Este primer bloque temático se ocupa del mundo de los valores, los fines y las grandes motivaciones o ideales de la actividad ética. Cada persona tendría que interrogarse a sí misma acerca de cuáles son sus sistemas de valoración más o menos explícitos y su propia manera de configurar la visión del mundo. Tendríamos que contrastar, mediante el diálogo, diferentes maneras de situarse ante la realidad o de proponerse metas a realizar en la vida. Si estas preguntas, que nos hemos de hacer a nosotros mismos y hacérmolas mutuamente, las formulamos a la historia, hallaremos una gama de res-

puestas variada: quienes pusieron el valor supremo en la utilidad, o en el placer, o en la obligación, o en la libertad, o en la independencia, etc. Según la pauta de esas metas y valoraciones, se han ido configurando muy diversos proyectos de humanidad.

### **¿Qué normas y principios nos orientan?**

Continuando con la metáfora de la circulación, fijémonos en las señalizaciones: ese sería el papel de las normas y principios, cauce para la realización de los valores. Las normas son expresión de los valores. La norma “no matarás” expresa nuestro respeto al valor de la dignidad de cada vida humana. Pero surgen conflictos; por ejemplo, alguien amenazado de muerte se ve obligado a defenderse. Se formula entonces, de un modo razonable el principio de legítima defensa. Queda precisada la norma. Aparecen luego situaciones de abuso y, de nuevo, se plantea la reformulación del principio añadiéndole condiciones; por ejemplo, si puedo defenderme sin matar a la otra persona, debo evitar la supresión de su vida.

Surgen también situaciones extremas; por ejemplo, cierto grupo piensa que, para defenderse, conviene matar a los potenciales agresores e impedir así un posible ataque. Naturalmente, tendremos que oponernos a ese modo de justificar los medios por el fin sin respetar la dignidad de las personas. Cuando nos pidan una razón, repetiremos que “el fin no justifica los medios”. Al responder así ponemos en juego un principio, que será en adelante válido para explicar una norma. Esta norma, a su vez, es cauce para realizar un valor. Si olvidamos esto último, corremos el peligro de absolutizar normas y principios, sin caer en la cuenta de que éstos están al servicio de los valores.

### **Lo ineludible de los conflictos**

Prosigue el símil del camino. No basta tener clara la meta y seguir las señalizaciones; hay encrucijadas de incertidumbre. En el discernimiento moral confrontamos dilemas angustiosos y situaciones dudosas. ¿Con qué criterios juzgar y decidir? La tradición de los manuales de moral recurría a la aplicación automática de normas y principios generales a casos particulares, lo cuál es insuficiente en muchos casos.

Aparecen situaciones inéditas, que ponen en tela de juicio la misma norma o principio. No se trata simplemente de que no sepamos cómo aplicar la norma o el principio; es que las normas y principios mismos han sido cuestionados por la nueva situación.

También pueden darse situaciones de conflicto entre dos normas o principios. ¿Qué hacer? Recordemos cinco pasos del discernimiento ético: a) actitudes básicas, desde las que confrontar la situación; b) datos concretos, que nos informen sobre ella; c) reflexión honesta sobre esos datos; d) ayudas por parte de otras personas, que nos acompañen en el proceso de elección; e) toma de decisión de acuerdo con la propia conciencia, con riesgo de equivocarse, pero con responsabilidad.

No se rechazan normas y principios, ni su aplicación prudente. No se tiran por la borda normas y principios, pero se evita idolatrarlos. Igualmente habrá que esquivar el escollo opuesto: decidir “caso por caso”, sin tener en cuenta los valores. Ni una ética prefabricada, ni la ausencia total de criterios. Unas orientaciones y actitudes básicas deberían ser compatibles con la flexibilidad suficiente para la mutua corrección entre los casos concretos y las normas o principios generales. Además, esta flexibilización se lleva a cabo a la luz de y en función de unos valores y de nuestras actitudes ante ellos. Entendemos que estas actitudes se formulan en forma de pregunta constante como motor del discernimiento. Tal es, en resumen, el hilo conductor de la ética de interrogaciones que estoy tratando de presentar aquí, conjugada con la antropología de la vulnerabilidad.

### ¿Hay salida tras reconocer el mal?

A pesar de todas las precauciones, ocurren accidentes. También en la ética. A veces, sólo nos damos cuenta más tarde; al regresar al garaje, nos percatamos de que el auto había recibido un golpe en el parachoques. ¿Qué hacer cuando nos damos cuenta *a posteriori* de un fallo? Tomo esta formulación de la atinada expresión de Mc Cormick: *how to cope with moral failure?*, ¿cómo habérselas con el fallo moral? Una reacción corriente es no reconocer los fallos; también es frecuente, al reconocerlos, desanimarse. En un extremo, la ausencia de

remordimiento; en otro, la culpabilidad patológica. La alternativa es la reconciliación liberadora. Por ejemplo, el perdón, en el sentido evangélico, o la confianza radical en el budismo amidista.

Estoy hablando de fallo moral (*failure*), sin usar la palabra pecado, para abarcar una problemática más amplia. Un fallo, error, debilidad o fracaso no tiene por qué ser necesariamente pecado. Puede ser un fallo con relación a cada uno de los temas de los tres enfoques anteriores: fallo en la captación de los valores o en nuestras actitudes hacia ellos (enfoque primero), fallo en ignorar el papel de las normas (enfoque segundo), fallo –que suele ser el más frecuente– en el modo de juzgar y decidir responsablemente y en conciencia (enfoque tercero). Se plantea, además, el problema de cómo aprender de los fallos o de los logros pasados, tanto a nivel individual como comunitario.

### ¿A la luz de creencias?

Iluminar la reflexión ética desde la creencia religiosa no significa extraer del texto sagrado respuestas prefabricadas y soluciones concretas para problemas de hoy. Habrá que llevar mucho cuidado al añadir el adjetivo “bíblica” a un tratado de ética, para evitar exageraciones fundamentalistas.

Baste un ejemplo: la carne ofrecida a los ídolos, sobre la que se discutía (Rom 14) si era lícito comerla. Aplicar lo dicho entonces a un problema de hoy al pie de la letra no nos valdría. Tampoco encontramos allí referencias a problemas que se presentan hoy; por ejemplo, las objeciones de conciencia actuales, que entonces no se presentaban de la misma manera. ¿Quiere esto decir que no podemos hablar desde un punto de vista bíblico de estos problemas? De ningún modo. Esos mismos textos de la carta a la iglesia de Roma sugieren, no aplicaciones literales, sino equivalencias de actitudes. Aunque no den normas concretas para hoy, aportan orientaciones y, sobre todo, capacidad de ver las cosas de otro modo. Es cierto, por otra parte, que también hay en esos escritos normas muy concretas; pero cuanto más concretas son, más culturalmente condicionadas están; por ejemplo, algunos casos de las cartas paulinas a la iglesia de Corinto sobre temas de sexualidad y matrimonio o virginidad.

Lo principal es no deducir automáticamente normas concretas, sino que una comunidad actual en situación de discernir relacione los criterios recibidos del texto bíblico con la experiencia de la vida actual para buscar creativamente respuestas inéditas. Del fundamento bíblico se puede obtener luz y fuerza, pero no soluciones prefabricadas. Las soluciones habrá que buscarlas comunitariamente, con la ayuda de esa luz y fuerza.

Esto supuesto, para ver la aportación que una moral fundada evangélicamente puede hacer a los cuatro enfoques de la ética recién mencionados, sugeriré los cuatro bloques temáticos siguientes:

*a) El poder de la esperanza*

El fundamento de los valores mostrados por el mismo Jesús en el Evangelio es la contribución cristiana al citado enfoque primero. La esperanza precede como orientación. Las normas vienen después. Refuerza el Evangelio la actitud de una moral centrada más en la felicidad que en el deber.

*b) Las exigencias del amor*

La contribución cristiana al enfoque segundo no está en normas abstractas, sino en los encargos concretos del amor y justicia evangélicas. Son actitudes y principios o criterios básicos, por encima del detallismo farisaico.

*c) El secreto del discernimiento*

La contribución cristiana al tercer enfoque es el discernimiento fundado en la fe, como camino cristiano de toma de decisión. En vez de centrarse en la ley y en una conciencia con un papel de juez, se acentúa la importancia de ser fiel y honrado para consigo mismo, así como el discernimiento para lograrlo.

*d) La gratuidad de la reconciliación*

La contribución cristiana al enfoque cuarto consiste, más que en hablar del pecado, en descubrir el perdón. Hay que revisar la enseñanza, a menudo mal entendida, sobre conversión y perdón, para evitar la culpabilidad patológica.

## Redescubrir la prudencia

Veamos, finalmente, los cinco pasos principales del proceso de discernimiento ético.

### *1. Actitudes básicas*

La creencia configura las actitudes básicas de la persona creyente, influye en su modo de percibir la realidad y de evaluar; engendra en ella unos hábitos de pensar y actuar, que repercuten cuando hay que emitir juicios éticos y tomar decisiones. Pero la creencia que ilumina y robustece no ahorra a nadie el esfuerzo de pensar y decidir por sí mismo.

### *2. Datos concretos*

Manteniendo unos mismos valores y principios, es posible deducir conclusiones diferentes de las sacadas hasta ahora, debido al cambio en los datos concretos. Admitiendo las premisas mayores de muchas argumentaciones tradicionales, a menudo tenemos que sacar conclusiones opuestas, ya que han cambiado los datos de las premisas menores.

### *3. Reflexión crítica*

Desde las actitudes mencionadas en el punto primero, y contando con los datos del punto segundo, habrá que emitir un juicio en cada caso. Aquí entra en juego el papel de un pensar honesto que pregunta, analiza los datos, interpreta, sintetiza provisionalmente, vuelve a preguntar y no cesa de buscar creativa y críticamente las respuestas. Este pensar no debe ahorrármolo la creencia, ni la ciencia o la experiencia.

### *4. Ayuda mutua*

Los tres puntos anteriores han de completarse con un cuarto momento, en que se nos recuerde que no estamos solos. Necesitamos la ayuda de otras personas: la comunidad que comparte unas determinadas creencias, la de investigadores, la de relaciones dentro de nuestra sociedad y cultura, el papel del ministerio de enseñar en la

comunidad eclesial (bien entendido y no exagerado...); todo esto son ayudas al discernimiento.

### 5. *Decisión personal*

Por muy importantes que sean los cuatro aspectos mencionados, nada ni nadie nos ahorrará el salto que supone este quinto paso: decidir responsablemente por sí mismo de acuerdo con la conciencia. Una decisión responsable (que no es lo mismo que acertada o con un cien por cien de certeza) sería la que ha tenido en cuenta debidamente estos cinco pasos. Puede que, al cabo del tiempo, revisemos la decisión y descubramos que fue equivocada; pero eso no quiere decir que fuera irresponsable. En ese sentido era una decisión éticamente correcta. Hay que evitar el exceso de obsesión por la certidumbre, que llevó en el siglo XVII al problema de los escrúpulos. De ahí se siguieron dos extremos: por una parte, el exceso de seguridad en las respuestas y, por otra, la incapacidad para actuar en casos de incertidumbre.

Hasta aquí los pasos del discernimiento. Ayudaría mucho para completar lo expuesto en los párrafos anteriores recordar el tema tradicional de la prudencia y la sabiduría práctica. Podemos remontarnos a la *Ética a Nicómaco* o a las cuestiones sobre la prudencia en la *Summa theologiae* de santo Tomás. “La virtud, decía Aristóteles es una disposición para actuar de manera deliberada, consistente en ese término medio con relación a nosotros, que queda determinado razonablemente del modo que lo determinaría una persona prudente (*phrónimos*)”.

Santo Tomás, al comentar a Aristóteles, tuvo también muy presente la infinita variedad de los casos singulares y, por eso, al emitir un juicio moral, solía usar la expresión latina “*ut in pluribus*”, es decir, “en la mayoría de los casos”. Si un criterio es válido en la mayoría de los casos, quiere decirse que hay casos en que no lo es. Queda siempre lugar para las excepciones.

Aristóteles había insistido en que la Ética no es como las matemáticas. No existe una certidumbre total. Lo que se nos pide no es que estemos cien por cien seguros de no equivocarnos, sino que, antes de decidir, deliberemos, y decidamos después responsablemente. Una cosa es haber decidido responsablemente y otra cosa es estar totalmente seguros de no habernos equivocado.

## SABERES Y CREENCIAS

“¡Qué no me clasifiquen!”, solía repetir Unamuno, protestando contra quienes no se tranquilizan si no colocan un letrero terminado en “-ismo” para caracterizar a un autor. Así reaccionan también quienes han convivido con culturas orientales ante la pregunta occidental sobre si una determinada tradición de pensamiento es ética o religiosa, filosófica o teológica. Semejante perplejidad experimenté durante las consultas editoriales acerca del lugar apropiado para el presente curso: ¿Dónde tendría un lugar más apropiado, en una colección filosófica o teológica? El autor se limita a decir que la obra se sitúa, como la propia vida, en la frontera.

Cuestiones fronterizas se han planteado desde los primeros capítulos entre los saberes científicos y los enfoques fenomenológicos y hermenéuticos. Cuestiones igualmente limítrofes se han puesto de relieve ante los enigmas del mal y la muerte. En los capítulos 10 y 11 nos hemos asomado a los lindes entre filosofía, religión y ética. En este último capítulo volveré a poner sobre el tapete la perspectiva amplia sobre los diversos niveles del lenguaje humano, esbozados en el capítulo sexto, porque para caminar sobre la cuerda floja de las cuestiones fronterizas, conjugando saberes y creencias, hay que estar familiarizado con el lenguaje simbólico y el mundo de lo metafórico y lo narrativo. Sólo así será posible la convivencia de filósofos y teólogos.

## Vivir en parábolas

Ya desde el comienzo, al presentar lo que calificué como el arte de leer (cuatro pasos de un método aplicable a la pedagogía, a la antropología filosófica y a la hermenéutica bíblica) insistí en la importancia hermenéutica del lenguaje poético. En el capítulo tercero se subrayó la característica del ser humano como animal capaz de simbolizar. En el capítulo sexto se dedicó más espacio al tema del silencio en la visión de conjunto del lenguaje. En los capítulos octavo, noveno y décimo, el tema del lenguaje simbólico ocupó un puesto importante al tratar de la muerte, el mal y la esperanza. No será inoportuno repetir aquí que el lenguaje simbólico, tema con que concluye la antropología filosófica, es imprescindible para la filosofía de la religión y para la teología. No se puede comprender el lenguaje religioso, –concretamente, será incomprendible la Biblia–, si carecemos de sensibilidad para interpretar y vivir los símbolos. (Algo, por cierto muy difícil en nuestras culturas científicas, logocéntricas, androcéntricas y más visuales o táctiles que orales o auditivas...).

Para una hermenéutica de los grandes relatos fundacionales de las tradiciones religiosas, es imprescindible la reflexión sobre el lenguaje de símbolos y mitos. A veces se manifiestan recelos ante el calificativo de simbólico para un determinado modo de expresar lo religioso; pero hay que subrayar: no digamos de algo que no es nada más que un símbolo, sino nada menos que todo un símbolo. Nota G. Caffarena que, en el marco de un clima epistemológico en el que se daba por supuesto que sólo la ciencia llega a la verdad, “se relegaba lo simbólico para la expresión de las emociones”. Son posturas que hoy van estando superadas. Hablamos cada vez más de “verdad simbólica”.

Ricoeur ha comentado así sobre la relación entre narratividad simbólica y religiosidad: “El problema de Dios entra en nuestra experiencia a través de documentos fundadores como las Escrituras judías y cristianas, el Corán, etc., y nosotros entramos, de este modo, en otro orden de fundación que no es la ‘fundación por sí’, sino una ‘fundación por otro’ (que nos precede). Entrar en esta relación es entrar en el mundo teológico. Un creyente no es alguien que tiene unas determinadas opiniones; es aquél que acepta el ser enseñado por los textos fundadores, que entra en una relación de escucha, de lectura y

de interpretación de estos textos” (De una entrevista a P. Ricoeur, durante su estancia en España, *El Cierro*, mayo, 1991, p. 20).

Veámos en el capítulo décimo la necesidad de conjugar los enfoques orientales, en que predomina la gratitud y receptividad hacia el sentido, con los enfoques occidentales que plantean preguntas últimas acerca del sentido de la vida humana, la historia y el universo. Precisamente el lugar de encuentro de ambas tradiciones está en el mundo de lo narrativo cuando se carga de sentido simbólico, como en las parábolas de Jesús de Nazaret o en las de Gautama el Buda.

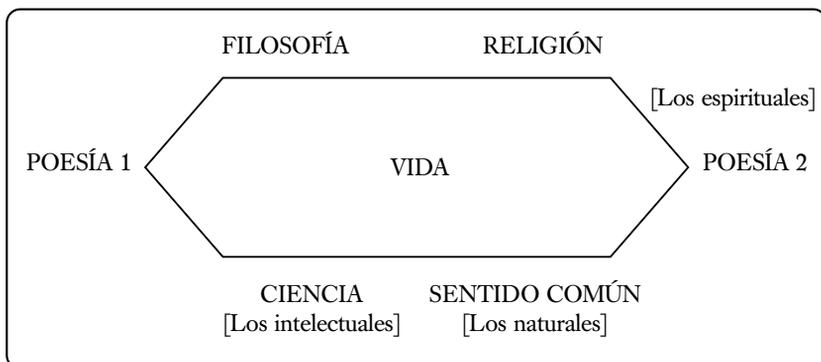
Los clásicos de la escolástica recogieron en sus reflexiones sobre la analogía una tradición aristotélica que, unida a la dialéctica platónica y a la teología negativa de los místicos, nos enseñó a “callar sobre Dios” como parte importante del “hablar de Dios”.

El autor budista que he citado a menudo, Dogen, a su regreso de China a Japón, resumió el resultado de sus cinco años de estancia diciendo: “No traigo apuntes. Vengo de China con las manos vacías. Pero me he dado cuenta de que la línea de la nariz es la vertical y la de los ojos la horizontal”. Al hablar así no estaba sólo hablando, sino viviendo en parábolas. También Jesús desconcertaba a su auditorio o a su interlocutor, respondiendo a una pregunta teórica (“¿Se salvan muchos?”) con una respuesta a la vez parabólica y paradójica (“Tratad de entrar por la puerta estrecha”). Un monje budista al que le preguntaban por la verdad respondía: “¡Qué rojas son las flores! ¡Qué verdes los sauces!”. Y al que quería saber quién es el prójimo le contó Jesús la parábola del buen samaritano...

### **Ciencia, filosofía, religión y poesía**

Pero al insistir en la importancia de las expresiones metafóricas, simbólicas y poéticas, se nos plantea inevitablemente el problema de cómo relacionarlas con otros mundos de lenguaje. Tratemos de conjugarlos.

Partiendo de las sugerencias de Unamuno sobre las tres actitudes de los que él llamaba “naturales” (el sentido común), “intelectuales” (la ciencia) y “espirituales” (la filosofía, la religión y la poesía), podemos esquematizar así, con un gráfico hexagonal la relación entre ciencia, sentido común, poesía, filosofía y religión:



En la representación hexagonal del gráfico se articulan las diversas vertientes de cada ángulo del polígono y sus relaciones con los demás. La forma poligonal nos permite, además, trazar una línea desde cada vértice hasta cualquiera de los otros para expresar las relaciones correspondientes.

La Filosofía tendría una funcionalidad con respecto a las ciencias y otra de tipo cosmovisional –complementaria, no en pugna, con respecto a ella–. Por esta última se abriría a la religión en la cumbre de la metafísica.

La Filosofía, sin reducirse a la ciencia, tendría una acentuada vertiente que la emparenta con ella por su énfasis en la racionalidad; pero al mismo tiempo tendría una relación íntima con la poesía –Poesía 1–, no en el sentido de reducir la filosofía a poesía, ni de un mero revestir con ropaje poético contenidos filosóficos, sino en el sentido de que allí donde la filosofía se abre a las preguntas más radicales del ser humano, se adentra por una zona en la que el lenguaje filosófico no se puede identificar ya sin más con el científico y ha de buscar un estatuto propio, especialmente caracterizado por la dialéctica de la palabra y el silencio.

La ciencia no olvidará que, aun en el seno de la máxima formalización, es difícil eludir por completo el elemento poético, al menos presente en el impulso de creatividad del lenguaje humano; pero insistirá en concentrarse en su campo, el de la pertinencia racional y utilitaria. Remitirá a la filosofía y a la religión por el mero hecho de ser consciente de su parcialidad con relación al problema del ser humano en su totalidad. Jugará un papel en determinados momentos en

que la filosofía y la religión tengan que desarrollar su vertiente científica; pero evitará el hacer de sí una religión o una filosofía, así como el empeño en racionalizar completamente a la filosofía o a la religión.

El sentido común deberá cobrar conciencia de su necesidad de ser complementado por el sentido científico y por el filosófico. Al mismo tiempo, y desde su parentesco, a través de lo popular, con lo poético, descubrirá en su seno otra posible vía de apertura a la religiosidad que deberá completarse con la que se lleva a cabo por vía filosófica.

Finalmente, la poesía, aparte de la independencia que le compete en su campo de pertinencia: lo estético, reconocerá también su funcionalidad filosófica –con la que coopera a la expresión de lo inexpresable– y su presencia en el seno de la creatividad del lenguaje humano y en el seno del sentido común. A través de esta funcionalidad, cooperará a la toma de conciencia de lo profundo del ser humano (en el esquema, esto corresponde a “Poesía 1”). Por otra parte, la poesía en cuanto vehículo, o mejor, como facultad de “hacer teología” (con un “*logos* poético”) o de “expresar la esperanza”, tendrá también una funcionalidad teológica en el seno de la religión (“Poesía 2”).

El haber colocado en el centro del esquema la palabra “vida” obedece a la preocupación por no oponer razón y vida, ciencia y vida, religión y vida, etc. bajo el signo de la ruptura. La clave de integración podría venir del lado de “Poesía 2”, es decir, de la imaginación simbólica como facultad mítico-poética de expresión de la esperanza humana. Esta integración de diversos aspectos del lenguaje humano en la expresión de la pregunta, la espera y la esperanza humana se acoplaría con la expresión teológica de la esperanza mediante la especificidad del lenguaje religioso.

Si colocásemos en estratos superpuestos todos estos niveles de lenguaje podría caerse en la tentación de aislarlos como compartimentos estancos. La evitaremos si trazamos la vertical que da coherencia a todo el conjunto: la imaginación simbólica y la creatividad del lenguaje humano, su vertiente mitopoética, para la que tanto nos sugiere Unamuno.

“La razón aniquila y la imaginación *entera*, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da vida” (*O.C. VII*, 215). Esta función creadora de la imaginación penetra a través del len-

guaje en la filosofía. El lenguaje mismo es vehículo de la creatividad desencadenada por la imaginación. “La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica” (*O.C. VII*, 195). La fantasía era, para Unamuno, el denominador común de ciencia, filosofía y teología. Contra los tres estadios de Comte, Unamuno acentúa la coexistencia en oposición mutua de ciencia, metafísica y religión. La creatividad del espíritu humano, arraigada en la sed de sobrevivir y hecha expresión en las producciones de la fantasía, es el impulso común que atraviesa ciencia, metafísica y teología. Hay un elemento de fantasía en la creatividad que hace infiltrarse lo metafísico en lo positivo y lo teológico en lo metafísico. “En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísica cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal” (*O.C. VII*, 194).

Escribe en el *Cancionero* (n. 180):

Lo que la fe nos infunde,  
lo que la Ciencia difunde,  
la Poesía confunde  
y en el Arte se refunde.

Hay en Unamuno una poética de la esperanza para una praxis de la bondad. Por eso hace por integrar, aunque no lo acabe de lograr, las dimensiones racionales, mítico-poéticas y prácticas en la expresión de la esperanza. En el *Diario* se refiere a una triple dimensión de la religiosidad, que tiene vertientes hacia la ciencia, la poesía y la práctica (*O.C. VIII*, 787).

En el *Sentimiento trágico* recoge las tres vertientes sin acabar de integrarlas. Pero la vía de integración, mediante una poética de la esperanza para una praxis de la bondad, está sugerida en su parte final y simbolizada en Don Quijote, para quien lo que cuenta es el metaforizar y ser bueno...

Para prolongar esa línea hacia una mayor integración necesitaríamos reelaborar hoy la articulación de tres mundos de lenguaje: el de

la filosofía de lo humano interrogadora acerca del sentido de nuestra vida, el de la metafísica que se abre a un esbozo de respuesta mediante la explicitación de lo implicado en las preguntas radicales de la vivencia filosófica fundamental, y el de la teología que hace por expresar la fundamentación de la esperanza. Ayudará para ello la concepción unamuniana de la metáfora como forma de pensamiento y estilo de vida.

### **Antropología del lenguaje y teología de la Palabra**

En el capítulo sexto presenté una visión de conjunto del lenguaje humano en cinco puntos: lógica, información, diálogo, ambiente y silencio. Se resume así la estructura del habla en cinco pasos: *1) utilizando el lenguaje 2) para decir algo sobre algo, 3) alguien habla a alguien 4) en un contexto y 5) con más o menos dosis de profundidad.*

Es posible aplicar ese esquema al terreno del lenguaje religioso, en esa zona de puente entre antropología y religiosidad; también al tratar la problemática del lenguaje en teología fundamental. En esta última se plantea el problema del lenguaje, tanto al tratar de los procesos de conversión como de los de transmisión de la fe. Presupuesta una concepción antropológica del lenguaje como la expresada en los cinco pasos del capítulo sexto, se puede reflexionar sobre la convergencia entre los procesos de conversión y los de transmisión de la fe desde el ángulo de una antropología. Para ello podemos dividir estos procesos en cinco niveles, correspondientes a los cinco puntos de vista adoptados para presentar la antropología del lenguaje.

#### *a) Coherencia*

El proceso de acercamiento a la fe se puede concebir, desde el punto de vista del lenguaje, como un paso del preguntar al escuchar: desde el mero preguntar por curiosidad hasta un escuchar con el cuerpo entero una palabra que nos llama e interpela desde el propio interior y desde más allá de todo lo superficial. Los primeros pasos se dan cuando se comienza a preguntar. Quien pregunta, busca algo, aunque quizás ignora qué es lo que busca. Supuesto un mínimo de actitud de

búsqueda honrada y sincera, quien viene buscando “algo más” nos interroga. Su pregunta puede ser muy sencilla, pero siempre será más complicada que la simple pregunta de quien nos pide ayuda porque es forastero y no sabe encontrar la calle en la guía de turismo.

Cuando respondemos a la pregunta que se nos ha hecho sobre la propia fe, lo menos que nos puede pedir quien se dirige a nosotros es que hablemos con un mínimo de coherencia en la respuesta. Independientemente de que acepte o no la respuesta, puede exigirnos con todo derecho un mínimo de coherencia, que le permita decir: “aunque no acabo de asentir al contenido de tu afirmación, al menos he de reconocer que tu exposición es coherente”.

El deseo de responder coherentemente, para “dar razón de la propia esperanza”, ha llevado a menudo al extremo de racionalizar la fe y ahogarla a fuerza de lógica. Pero la insistencia en que la fe no es racionalizable matemáticamente, ni demostrable al nivel de la verificabilidad positivística, no tiene por qué llevarnos al otro extremo, despojando al lenguaje de la fe de un mínimo de coherencia razonable. Eso sería abrir la puerta al fanatismo fundamentalista y a más de un romanticismo sentimental.

También la teología tendrá que recoger el reto que antropología y ciencias del lenguaje le lanzan para que sea más coherente en su modo de hablar. Claro que la exigencia de rigor y exactitud, así como la de verificación serán siempre un obstáculo para quien nos interroga. Por muy honrada que sea su actitud de búsqueda, si se limita a esperar una respuesta exacta y clara, pero que no le comprometa personalmente, no pasará del preguntar al escuchar a fondo y no acabará de acercarse a la actitud de fe.

### *b) Referencia*

El que pregunta lo hace acerca de algo; por cierto, buscando “algo más”. No basta la coherencia interna del conjunto de elementos de nuestra respuesta. Más pronto o más tarde, será ineludible responder a la búsqueda de certeza acerca de las referencias históricas de la información, en que consiste el mensaje. No vale escabullirse con una respuesta meramente “vivencial”, en el sentido estrecho que a veces se da a esta palabra.

Sin la referencia histórica concreta a Jesús de Nazaret, no habremos respondido a quien nos interroga sobre la razón de nuestra esperanza. Naturalmente, también en este aspecto se puede exagerar y caer en un historicismo tan estrecho y tan positivista como el logicismo y racionalismo de la exageración delatada en el apartado anterior.

*c) Llamada y encuentro*

Dando importancia tanto al aspecto de coherencia como al aspecto informativo del lenguaje de la fe, hay que insistir, sin embargo, en algo más. Reconocer que, más allá de todo racionalismo, positivismo e historicismo, el lenguaje de la fe ha de comprometer al que responde y al que pregunta, siendo ambos interpelados continuamente por el mensaje mismo.

El que comenzó preguntando por curiosidad y superó, poco a poco, el problema de la coherencia y del contenido informativo de nuestro lenguaje de fe, da un paso más cuando se siente interpelado por la respuesta. No le basta con preguntar, sino que se plantea el problema de comprometer su vida, haciendo suya la respuesta que le ha sido dada desde fuera. Más aún, preguntará también probablemente por la persona que le ha respondido y exigirá que nuestra respuesta sea, no solo coherente y fundada, sino surgida de la propia vivencia personal.

Se aplica aquí la dialéctica de la autoexpresión y la interpelación, propia de todo diálogo profundo. Se pasa del “preguntar sobre” al “preguntar a alguien”. Este es el primer paso para trasladarse desde el preguntar al escuchar y para ponerse en actitud de escuchar, no sólo a los demás o a nosotros mismos en soledad, sino a una voz que desde dentro de nosotros mismos nos apela hacia y desde el más allá de nosotros mismos.

*d) Ambiente y comunidad*

Sin embargo, lo dicho en el apartado c) tiene también peligro de exagerarse. Si en el apartado a) y en el b) nos habíamos puesto en guardia contra las respectivas exageraciones del positivismo y el historicismo, en el apartado c) habrá que llevar cuidado con la exageración del individualismo, bajo capa de vivencia personal.

Para no quedar encerrados en el “para mí”, habremos de abrirnos a la dimensión del “nosotros” y concebir la escucha de fe en el seno de una comunidad de oyentes de la Palabra. El que comenzó escuchando desde fuera lo que decía sobre Jesús un creyente o una exposición clara de clase, y pasó luego a percatarse del testimonio de los creyentes en su vida, sintiéndose movido a escuchar desde dentro en su interior la voz que le llama a la fe, llega a la cumbre de esa escucha cuando se sitúa en el seno de una comunidad de oyentes, que tiene por centro al Resucitado y camina por el mundo escuchando y transmitiendo juntos su palabra.

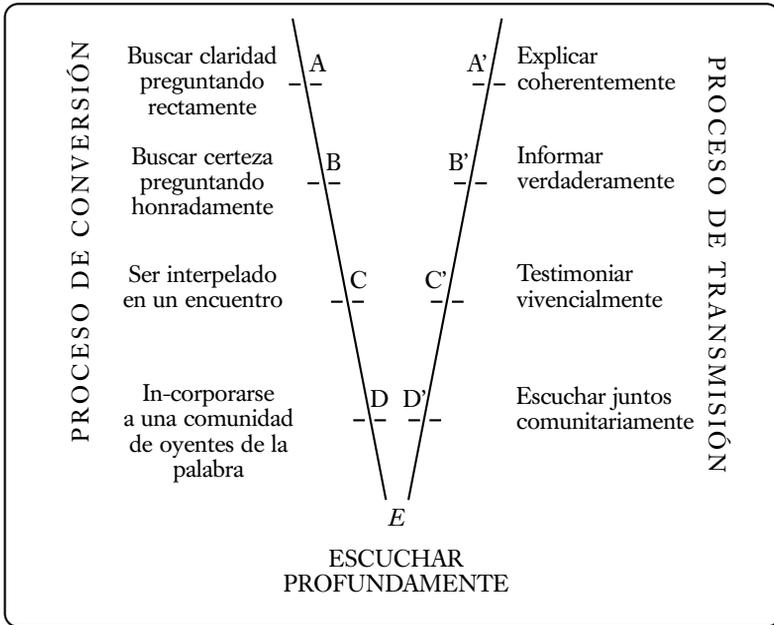
*e) Profundidad y silencio*

También, sin embargo, acompaña un peligro al necesario énfasis comunitario del apartado anterior. De nuevo aquí la unilateralidad nos traiciona. De nada serviría acentuar lo comunitario y tradicional, si con ello hiciéramos desaparecer el aspecto de apropiación y decisión personal ineludible. En último término, creer consistirá en “ser hecho creer” desde dentro de nosotros por quien nos hace caer en la cuenta y nos hace despertar a la dimensión de profundidad de nuestro yo más auténtico, descubierto en el silencio, tras el rodeo de las palabras. En esa dimensión de profundidad, “creer”, “orar”, “escuchar”, “percatarse” y “callarse” se convierten en sinónimos.

*e' d' c' b' a')* *De la escucha a la transmisión:*

Los cinco niveles de preguntar y escuchar, que he distinguido en el proceso de conversión, corresponden, a la inversa, a los cinco niveles del proceso de transmisión de la fe. Si he descendido, en los apartados a), b), c), d) y e) anteriores, hasta el fondo de un ángulo invertido como el del grabado, ahora toca ascender de nuevo, e'), d'), c'), b'), a'), en el proceso de transmitir y comunicar a otras personas la fe.

Ambas líneas serían la orientación centrípeta y centrífuga, mutuamente complementarias, dentro de un mismo movimiento de encuentro del ser humano con la Palabra de Dios, a través de la mediación del lenguaje humano. Y ambos procesos convergentes suponen, como dije desde el comienzo, una concepción antropológica del lenguaje humano que integre los cinco niveles antes dichos. Lo representa el esquema siguiente:



La visión expuesta aquí de la teología de la conversión y la teología de la comunicación y transmisión del mensaje, como movimientos convergentes entre sí y correspondientes a los cinco niveles de una antropología del lenguaje, nos permitiría releer con ojos nuevos el documento del Vaticano II sobre el sentido de la revelación (*Dei Verbum*) y elaborar en ese marco las líneas centrales de una teología fundamental a tono con la antropología filosófica del presente curso. Lo sugeriré a continuación, resumiendo en los siguientes puntos fundamentales el contenido de ese documento:

1. El receptor de la revelación, es decir, el ser humano como oyente de la Palabra.
2. El modo de llevarse a cabo la revelación, el lugar y el tiempo de escuchar la Palabra, lo concreto de esta manifestación en los acontecimientos, signos y palabras humanas que la desvelan y velan al mismo tiempo.
3. El culmen de esta revelación en la persona de Cristo, como Palabra de Dios.
4. La fe, como respuesta de quien camina escuchando y escucha caminando.

5. La Iglesia, como comunidad de transmisión e interpretación, vivificada por la Palabra, que la constituye en comunidad de los que caminan juntos escuchando y escuchan caminando.
6. La misión al mundo y a la historia, como constitutivo esencial de esa comunidad de quienes transmiten el mensaje de la buena noticia para vivificar, unificar, liberar y dar esperanza al mundo.

Se pueden resumir todos estos aspectos en una sola frase, compendio de una teología fundamental que concuerde con la presente filosofía antropológica:

- *Cuando el ser humano, que es esencialmente pregunta para sí mismo, tiene oídos para escuchar...*
- *y ante la interpelación concreta –en acontecimientos, signos y palabras desveladores y veladores con margen de ambigüedad– que le invitan a escuchar y responder...*
- *reconoce en esa interpelación la Palabra de Dios en Cristo...*
- *y se pone él mismo a caminar escuchando y a escuchar caminando en actitud de activa receptividad de esta Palabra...*
- *desde el seno de una comunidad de esperanza de quienes se dejan vivificar por el Espíritu de esa Palabra...*
- *es entonces enviado él/ella también a proclamar y a realizar el mensaje de la Buena Noticia que apunta a la reunificación liberadora y esperanzadora de todos los hombres y mujeres en la comunidad de los últimos tiempos.*

## EPÍLOGO

### Más allá del desencanto

Cuando a finales del 99 comencé a preparar una versión nueva de *El animal vulnerable*, estaba en el ambiente el tema del cambio de milenio. No podía uno prever entonces la precipitación de acontecimientos desde el 2001: la escalada del terrorismo y, bajo capa de luchar contra ello, la tragedia antropológica y ética de intentar justificar con racionalizaciones la invasión de Afganistán y la guerra preventiva contra Irak. Desde los días en que se trató de justificar la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki con el pretexto de evitar otras pérdidas de vidas en la guerra, no había visto la humanidad una perversión tan notable del juicio moral, con el agravante de estar apoyado por actitudes religiosas fundamentalistas y fanáticas. La filosofía tiene el serio deber ético de seguir recordando lo injusto de la opción bélica, “derrota de la humanidad”, en palabras de Juan Pablo II.

Hoy, al revisar estas páginas, revivo la necesidad de repetir lo afirmado en el prólogo sobre la fragilidad y vulnerabilidad humanas, sin que eso signifique renunciar a la esperanza. Pasado ya el primer trienio del nuevo milenio, dos preguntas me asedian: ¿de qué lastres han de liberarse hoy las antropologías? ¿qué nuevos retos tendrán que confrontar en adelante?

Tras una pausa, sin ansiedad de respuestas precipitadas, renuncio al balance de autosatisfacción y a la profecía autocomplaciente. Es el 15 de agosto –cuando coincide en Japón la conmemoración de los difuntos con el aniversario del fin de la segunda guerra mundial y la

fiesta católica de la Asunción– y escucho las campanadas del gong en los templos budistas de la vecindad, con su mensaje de lucidez desengañada. Lo lúcido del desengaño es el fruto de dos descubrimientos –la universalidad del sufrimiento y sus raíces en nuestro interior–, a que invita el Buda en el famoso sermón de Benarés sobre las Cuatro Verdades. Lucidez desengañada es el horizonte que se abre en la segunda parte del mismo sermón: el Nirvana y el Camino.

Ante los retos que la humanidad confronta actualmente, tres toques de atención: el desengaño lúcido de Gautama, el Buda; la denuncia mayéutica de los sofismas por parte de Sócrates; y la crítica esperanzada con que Jesús de Nazaret revolucionó la religión tradicional. Son también tres llamadas a revisar la filosofía de lo humano en el contexto de la nueva interculturalidad que amanece frente a la falsa globalización.

La noción de “desengaño” puede sugerir connotaciones negativas; pero, en realidad, no es más que el reverso de una lucidez muy positiva. A la luz del desengaño despertó Don Quijote a la sabiduría del humor y aprendió Segismundo que, si la vida es sueño, “aun en sueños no se pierde el hacer bien”.

Cuando intentamos presentar de modo asequible a lectores no orientales los textos budistas, acudimos a una serie de conceptos en los que el prefijo “des-” limpia de estorbos el campo de la conciencia para convertirlo en un espejo: des-prenderse, des-ilusionarse, des-atarse, des-hacerse, des-engañarse, des-colocarse... Son diversos caminos para pasar de la opacidad del “yo” a la transparencia del “sí mismo”, como expresé en el ensayo *Para ser uno mismo* (Desclée De Brouwer, 1999). La filosofía de lo humano tendrá que aprender de las tradiciones orientales un camino que el mismo Oriente occidentalizado corre el peligro de olvidar en la actualidad. Un ejemplo: la prisa y el ruido con que discurre la vida agitada y deshumanizada en medio del Tokyo tecnoburocrático, antípoda de los jardines del Zen. Lo lamenté en el ensayo *Aprender de Oriente. Lo cotidiano, lo lento, lo callado* (Desclée De Brouwer, 1998) y en *Caminos sapienciales de Oriente* (Desclée De Brouwer, 2002).

Inspirado por la intuición budista del desengaño, así como por su concomitante invitación a la lucidez, evocaré en este epílogo (en realidad, prólogo de tareas pendientes) algunos desengaños de la filoso-

ña antropológica, deseando que a su luz se allane el sendero hacia el futuro. Así podremos construir la vida como tarea común y recibir su sentido como un don agradecido en medio del contexto de la nueva interculturalidad, abiertos al encuentro de las culturas en vez de resignarnos cínicamente a un choque de civilizaciones, que algunos presuponían inevitable.

Habrà que desengañarse de la ilusión de dominar intelectualmente la captación de la identidad y la alteridad. Las identidades nunca están terminadas y, además, nunca dejan de tener una dosis mayoritaria de colectividad. La alteridad se está construyendo continuamente –y, por tanto, desfigurándose y configurándose de nuevo–, tanto desde sí mismo como desde las otras personas. Es un hecho cotidiano la facilidad superficial con que ponemos letreros a las otras personas que, a su vez, nos los ponen.

Habrà que desengañarse de la ilusión de englobar a las otras personas en una categoría única frente a la que nos sirve para captarnos a nosotros mismos. Hay muchas clases de “otros” y “otras”.

Habrà que desengañarse de la ilusión de reducir a las otras personas a las categorías de lejanos, raros, extraños, primitivos, incivilizados, “no X” (no-ilustrados, no-occidentales, no-creyentes, no-alfabetizados, etc.).

Habrà que desengañarse de la separación nítida entre explicación científica con distanciamiento objetiva y comprensión humana del sentido mediante el acercamiento subjetivo a la realidad en que se está implicado con vínculos de pertenencia.

Habrà que desengañarse del dualismo cuerpo-alma, tanto si es platónico o cartesiano, como si es aristotélico bajo velos tomistas.

Habrà que desengañarse del reduccionismo tentador en el campo de neurociencias y neurofilosofías.

Habrà que desengañarse de las polémicas entre behavioristas y psicoanalistas; entre culturalistas y antropólogos sociales; entre evolucionistas y funcionalistas; entre marxistas y estructuralistas; entre socobiólogos y cognitivistas; entre finalismos y mecanicismos; entre infraestructuras lógicas inconscientes y condicionamientos sociopolítico-económicos; entre modernos y postmodernos; así como entre tantas otras parcialidades que, aunque fecundaron el pensar durante el siglo XX, acabaron por convertirse en lastre.

Habrá que desengañarse de la pretensión de definir la cultura sin contar con la biología o sólo a base de biología.

Habrá que desengañarse de la pretensión de “meterse fácilmente en la piel de las otras personas” o creer que es tarea fácil la reflexión antropológica según la metodología del “como si yo fuera el otro”.

Habrá que desengañarse de los nacionalismos exaltadores del espíritu popular, así como de la ingenuidad de los cosmopolitismos que presumen de salirse sin dificultad del marco de la propia cultura.

Aquí hay que poner un largo etcétera de desengaños y puntos suspensivos...

Ahora, al final de estas páginas de reflexión sobre lo humano, confío en que siga resonando el eco de algunos de sus motivos recurrentes: 1) la divergencia de las antropologías al dar razón de lo humano y sus orígenes; 2) la convergencia presentida acerca de las originalidades humanas; 3) el cuestionamiento de ambas por el impacto del mal en la historia, poniendo al desnudo lo vulnerable de la existencia humana.

La insistencia, a todo lo largo de este ensayo, en buscar convergencias en medio de las divergencias es fruto de la opción por una postura decididamente hermenéutica y dialogal. Pero el acercamiento mutuo no significa aumentar fácilmente el repertorio de respuestas. A menudo, el acuerdo convergente al que llegamos se reduce a coincidir en las preguntas. Para algunos esto sabe a poco: “inada más que preguntas!”. Para otros, es mucho y gratificante: “inada menos que un acuerdo en plantear bien las preguntas!”. Al final de estas reflexiones siguen sin descifrar incógnitas profundas, preguntas sin respuesta ya desde el comienzo; pero espero que se haya acentuado la convicción de que el mirarlas cara a cara da seriedad a la vida, con tal de que no permanezcamos como espectadores ante ella: tendremos que cargar, compasiva y solidariamente, con la realidad cuyos enigmas hemos intentado explorar y cuyas heridas hemos diagnosticado.

Como se vi  en los capítulos 10 y 12, la filosofía antropológica llega a su estación terminal en forma de pregunta:  qu n es este ser tan arraigado en lo espacio-temporal y, a la vez, tan abierto al más allá de lo espacio-temporal; tan plural y escindido en sus aspectos interiores o en sus conductas en el mundo y, a la vez, tan buscador de unificación y tan dador de sentido; tan abierto a la realidad y, al mismo

tiempo, tan obsesionado consigo mismo? ¿Quién es este ser que transforma el entorno más que otras especies, convirtiéndolo en un mundo, y que está más recogido que otros en su propia intimidad? ¿Quién es este ser que vive en un mundo personal, planteándose preguntas sobre la verdad y la mentira, la felicidad, el placer o el sufrimiento, la libertad, la vida y la muerte, el odio y el amor, el mal y el bien? Y no solamente nos preguntamos quién es, sino a qué puede estar destinado este ser humano y qué puede esperar.

Hemos reflexionado sobre *orígenes y originalidades*, sin poder reducir al ser humano a sus orígenes solamente y sin encontrar en él sólo la razón suficiente de sus originalidades. Por eso no hemos cesado de repetir el planteamiento de la pregunta inicial: ¿quién soy yo? Es un cuestionamiento vinculado íntimamente a la pregunta por el futuro y el origen más radicales: ¿qué será últimamente de mí?, ¿qué o quién es lo que me hace ser lo que soy? Si por mi modo de ser estoy ya habitando en un horizonte que trasciende lo espacio-temporal, ¿será que mis orígenes se apoyan en un Origen con mayúscula, en la misma realidad creadora que, como habría dicho Teilhard de Chardin, es Omega por ser Alfa? Si siendo finito estoy abierto a lo infinito, ¿será porque soy creatura?

Más que como una teoría del ser humano, se concibe así la Antropología filosófica como una serie de preguntas y un aprender a preguntarse los seres humanos por su humanidad. No creo que exista en todo el mundo ninguna persona cualificada para hacer una teoría completa e integral sobre el ser humano; pero sí puede considerarse cualquier persona, no sólo cualificada, sino necesitada y obligada a aprender sobre el ser humano y, para eso, aprender a preguntar. Si las páginas de este curso han servido de modesto entrenamiento en el arte difícil de preguntarnos como seres humanos por nuestra humanidad, ya se puede agradecer el resultado, mérito sin duda del lector más que del autor. Lo difícil sería evaluar académicamente esos resultados, sobre todo con cánones cuantitativos y exámenes. La filosofía del ser humano es tarea de toda la vida para profesores y alumnos; unos y otros deberán permanecer en estado de discípulos durante toda la vida.

Finalmente, hay que reconocer que, bajo diversas formulaciones, permanece un esquema básico del ser humano. Somos un ser que: 1)

pregunta por sí mismo y hereda una pluralidad de autointerpretaciones, 2) hereda cultura y condicionamientos circunstanciales –sociales, económicos o políticos–, 3) hereda genes y condicionamientos corporales, 4) trata de ser libre y de ser él mismo, 5) hace historia conviviendo en sociedad, compartiendo y discutiendo sus autointerpretaciones, y 6) pregunta por el sentido último de su vida.

De este ser humano se ha dicho, con razón, que es, entre otras muchísimas cosas, animal de preguntas, animal hermenéutico, animal de circunstancias, animal cultural, animal de expresiones, animal de realidades, animal de responsabilidades, animal personal, animal mortal, animal ambiguo, animal asintótico, etc.

Pero aquí he optado por calificarlo como animal vulnerable, como expliqué en el prólogo, preocupado por la necesidad de diagnosticar sus limitaciones y curar sus heridas. La antropología del diagnóstico, el desengaño y la desideologización, lleva consigo la ética de la compasión y la praxis solidaria.

## APÉNDICE

### Cuestionario

Las preguntas siguientes están seleccionadas entre las que sirvieron para evaluaciones parciales o finales de los alumnos del curso de filosofía antropológica.

#### Cuestiones de método:

1. ¿Cómo arreglárnoslas con la pluralidad de aspectos del ser humano y de métodos para estudiarlo? ¿Cómo enfocarías el problema del método en antropología filosófica?
2. Al estudiar la sexualidad, la muerte, el lenguaje o la libertad humanas, ¿cómo conjugar el punto de vista científico con el fenomenológico?
3. ¿Qué ejemplos podemos poner de rearticulación en el modo de expresar una creencia frente a un cambio en el modo de ver el mundo?
4. ¿Qué caracteriza la antropología filosófica frente a la biológica o la socio-cultural?
5. ¿Cuál fue el impacto de Darwin en el modo de concebir la antropología? ¿Cómo se reaccionó ante ese reto desde las ciencias y desde la filosofía?
6. ¿Qué diferencia hay entre una antropología filosófica como teoría sobre el ser humano y otra como pregunta sobre él?
7. ¿Qué se quiere decir cuando se habla de la inespecificidad e inacabamiento de la especie humana?

**Cuestiones sobre la cultura:**

8. ¿Cómo descubrimos en los otros y descubrir a los otros dentro de nosotros?
9. ¿Cómo es posible y con qué condiciones el diálogo intercultural?
10. ¿Son sólo colectivas las identidades? ¿Es algo previo y dado nuestra identidad o nos la dan? ¿Se recibe o se construye?
11. ¿En qué consiste el etnocentrismo y el relativismo cultural?
12. Explica y relaciona las tres nociones siguientes: sociedad multicultural, comunicación intercultural y filosofía transcultural.
13. ¿Por qué se suele decir que en la especie humana “nacemos antes de tiempo”?
14. ¿Es determinístico o sólo determinante el condicionamiento del paisaje, la tradición y el lenguaje?
15. ¿Cómo conjugar condicionamiento y libertad? ¿Es superable el condicionamiento circunstancial de la vida humana?

**Cuestiones sobre el cuerpo:**

16. ¿Qué ocurrió en el salto desde sus inmediatos antecesores al *homo sapiens*?
17. ¿Qué significado tiene, en la especie humana, el paso de la señal al símbolo?
18. ¿En qué consiste el hiato entre la reacción a un estímulo y la respuesta inteligente a la realidad?
19. ¿Se puede decir que la primera ave tuvo por padre a un reptil? ¿por qué o por qué no?
20. ¿Por qué se ha dicho que el electrón tiene un entorno, el animal se mueve en un medio y el ser humano vive en un mundo?
21. ¿Se puede decir de un árbol que es el mismo de ayer en el mismo sentido en que lo decimos de un animal? ¿Por qué o por qué no?
22. ¿Cómo distinguir y conjugar en una reflexión sobre el cuerpo humano lo que viene de nuestros orígenes y lo que pertenece a nuestras originalidades?

23. ¿Qué significa que, además de tener un cuerpo, yo sea mi cuerpo?
24. ¿Dónde acaba mi cuerpo y dónde empieza el mundo circundante?
25. ¿Cómo hablar de mente-cerebro admitiendo una unidad dual sin caer en el dualismo?
26. ¿Cómo entender el comienzo y el fin de la vida humana individual, teniendo en cuenta el proceso de desarrollo del embrión y el proceso agonizante hasta la muerte cerebral? ¿Qué problemas biológicos y filosóficos plantea el comienzo y el final de la vida humana individual y personal?
27. Imagínate que estás haciendo prácticas de enseñanza con un alumnado de quince años y tienes que dar una clase sobre el tema siguiente: “Sin cerebro no hay mente humana, pero ¿puede la mente humana reducirse solo al cerebro? ¿Cómo enfocarías esa clase, con qué ejemplos explicarías ese tema, cómo orientarías el debate de los alumnos?
28. Imagínate que te han encargado ser director y, a la vez, guionista de una serie televisiva titulada “El enigma de la mente humana”. Tienes que planificar su realización en tres capítulos. ¿Cómo lo harías? ¿En qué contenidos pondrías el acento? ¿De qué recursos expresivos te servirías?
29. Imagínate que te han encargado un ensayo breve para la página de opinión de un diario. El tema sobre el que te piden que escribas es “¿Qué queda hoy del espíritu? En la era de la paleontología, embriología y neurología, ¿qué queda de la mente, de la conciencia o del espíritu?”. Redáctalo concisamente.
30. ¿Cómo ves, desde la filosofía, la polémica entre el conductismo y el psicoanálisis?
31. Pon un ejemplo de ruptura por parte del ser humano de los esquemas espacio-temporales y explícalo.

### **Cuestiones sobre la persona:**

32. ¿Cómo interpretas desde nuestra situación actual las preguntas kantianas sobre el ser humano?: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es lícito esperar? ¿Qué es el hombre?

33. ¿Qué significa que el ser humano sea “animal de realidades”?
34. ¿Por qué se ha dicho que el ser humano es el animal capaz de decir “no”?
35. Un niño amamantado por una loba y sin ningún contacto con seres humanos, ¿llegaría a desarrollarse como lo que entendemos por humano? ¿Por qué o por qué no?
36. Pon un ejemplo de un rito humano y otro de su equivalente, si lo hay, en otra especie animal y señala las características distintas.
37. ¿Es posible pensar sin palabras? ¿Por qué o por qué no? ¿Cómo?
38. ¿Quién es más libre, el león en la selva o yo ante tres libros, uno para el examen de mañana y dos novelas policíacas?
38. Pon ejemplos de posturas o modos de pensar que consideren al ser humano como algo “absolutamente absoluto”, “absolutamente relativo” y “relativamente absoluto” respectivamente.
40. ¿Qué criterios hay para cerciorarse de la verdad de las afirmaciones?
41. ¿Qué puede significar una libertad condicionada, una libertad en situación o un libre arbitrio finito y condicionado?
42. ¿Cómo definir o describir la persona humana? ¿Qué rasgos más característicos seleccionarías para responder a la pregunta por la esencia de lo humano?
43. ¿Soy persona cuando estoy dormido? ¿Por qué o por qué no?
44. ¿Soy persona si estoy en estado vegetativo? ¿Por qué o por qué no?
45. ¿Es persona un cadáver, es cosa...o es “otra cosa”? ¿Por qué?
46. Si trasplantasen mi cerebro al tronco de Pedro, ¿sería yo o sería él o ninguno de los dos? ¿Por qué?
47. Si una cabra arremete contra su imagen en un espejo o un chimpancé se peina ante el espejo, ¿se podría decir que tienen un “yo”? ¿Por qué o por qué no o hasta qué punto y en qué sentido?
48. Si un grupo de chimpancés organizase en un rincón de su jaula en el zoológico algo así como lo que es, en la especie humana, una casa de prostitución, ¿qué significado tendría eso para su especie?
49. ¿Qué impacto han producido en la filosofía antropológica las críticas de los estructuralismos y del psicoanálisis?

50. ¿Qué significación tiene la anticipación de la propia muerte en la manera humana de vivir la temporalidad?
51. ¿Qué relevancia antropológica tiene la muerte humana por contraste con el perecer animal? Hay animales que eligen lugar o postura para morir. ¿Qué diferencia habría, si la hay, entre ese comportamiento y la anticipación humana del morir?

#### **Cuestiones sobre la convivencia:**

52. ¿Cómo arreglárnoslas frente a la tensión individuo-sociedad?
53. ¿Es posible un personalismo no individualista?
54. ¿Qué salida puede haber para una conciencia de culpa en un contexto de ausencia o imposibilidad de perdón?
55. ¿Hasta qué punto es posible la comunicación entre las personas?
56. ¿Qué es lo característico de la sexualidad humana?

#### **Cuestiones sobre la trascendencia:**

57. ¿Qué sentido puede quedar hoy a las tradicionales vías para mostrar la orientación trascendente de la vida humana?
58. ¿Por qué se ha llamado al ser humano “animal utópico”?
59. ¿Qué significa que todas las filosofías, éticas y religiones estén afectadas por la ambigüedad?
60. ¿Cómo se relaciona la antropología con la ética?
61. ¿Cómo se relaciona la antropología con la metafísica?
62. ¿Cómo se relaciona la antropología con la filosofía de la religión?
63. ¿Qué significa trascender hacia dentro en vez de trascender hacia fuera?



## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO BUDISTA, (s. VI), *El despertar de la fe*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- AGUIRRE BAZTÁN, A., *Diccionario temático de Antropología*, PPU, Barcelona, 1988.
- APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.
- AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1990.
- BEALS, R. y HOIJER, H., *Introducción a la antropología*, Aguilar, Madrid, 1972 (2ed.).
- BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, FCE, México, 1945.
- CENCILLO, L., *El hombre, noción científica*, Pirámide, Madrid, 1978.
- CHANGEAUX, J. P. y RICOEUR, P., *Lo que nos hace pensar*, Península, Barcelona, 1999.
- COLAVITO, M., *The New Theogony*, State University of New York Press, Albany, 1992; *The Heresy of Oedipus and the Mind/Mind Split*, The Edwin Mellen Press, Nueva York, 1995.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid, 1986.
- CHOZA, J., *Antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.
- DAMASIO, A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 1996.
- ESTRADA, J. A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997.
- EVAN-PRITCHARD, E., *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FORD, N. M., *When did I begin?*, Cambridge University Press, 1991.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1982.
- FREUD, S., "La interpretación de los sueños", en: *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, t. I.

- FRUTOS, E., *Antropología filosófica*, C.S.I.C., Zaragoza, 1972.
- GADAMER, H-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- GAZZANIGA, M., *The integrated mind*, Plenum, Nueva York, 1978; *El cerebro social*, Alianza, Madrid, 1993.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1983.
- GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1979.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Revista de Occidente, Madrid 1969; id., Cristiandad, Madrid 1983 (2ed.).
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., Taurus, Madrid, 1982, 1992.
- HADOT, P., *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, Oxford, 1995.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1966.
- HORTAL, A., *Ética*, U. P. Comillas, Madrid, 1994.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.
- ILLICH, I., *La convivencialidad*, Barral, Barcelona, 1975.
- INNERARITY, D., *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990.
- JUNG, C. G., *El hombre y sus símbolos*, Cralt, Barcelona, 1984.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Madrid, 1973.
- KIERKEEGARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1970.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza*, Madrid, 1957; *Teoría y realidad del otro*; Revista de Occidente, Madrid, 1961; *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe (Austral), Madrid 1993; *Qué es el hombre*, Nobel, Oviedo, 1999.
- LANDMANN, M., *Antropología filosófica*, UTEHA, México, 1961.
- LEAKEY, E. y LEWIN, R., *Los orígenes del hombre*, Aguilar, Madrid, 1980.
- LERSCH, Ph., *Estructura de la personalidad*, Scientific, Barcelona, 1966.
- LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, París, 1958 .
- LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- LONERGAN, B., *Method in Theology*, Darton, Londres, 1973.
- LORITE MENA, J., *Animal paradójico*, Alianza, Madrid, 1982; *Para conocer la filosofía del hombre o el ser inacabado*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.
- LUCAS, J. De S., *Las dimensiones del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1996.
- MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983.
- MARDONES, J. M., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- MASIÁ CLAVEL, J., *Los límites de la filosofía* (en japonés: *Tetsugaku no genkai*), Nansousha, Tokyo, 1987; *Antropología y Ejercicios*, en *Actas del Congreso*

- de Ejercicios de Loyola (1991)*, Sal Terrae-Mensajero, Santander, 1992; *Estudios hispano-japoneses*, Universidad Sofía, Tokyo, 1988; *Evolución en la Facultad filosófica matritense*, *Miscelánea Comillas* 50 (1992) 229-239; *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo*, Cuadernos Fe y secularidad, Sal Terrae, Santander, 1997; "Antropología filosófica y Antropología teológica", en: *Pensar lo humano*, Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica, Iberoamericana, Madrid, 1997; *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, U. P. Comillas, Madrid, 1997; *Bioética y Antropología*, U. P. Comillas, Madrid, 1998; *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1999; *Aprender de Oriente. Lo cotidiano, lo lento, lo callado*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2001; *Caminos sapienciales de Oriente*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002.
- MASIÁ, J.; DOMINGO, T y- OCHAITA, A., *Lecturas de P. Ricoeur*, U. P. Comillas, Madrid, 1998.
- MERLEAU PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Madrid, 1975.
- MISSA, J. N., *L'esprit-cerveau*, Vrin, París, 1993.
- MOREY, M., *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- MUGA, J. y CABADA, M., (eds.), *Antropología filosófica. Planteamientos*, Luna, Madrid, 1981.
- NICOLÁS, A. de, *Powers of imagining*, SUNY Press, Albany, 1980; *Habits of Mind*, Paragon, Nueva York, 1989.
- NIETZSCHE, F., "Consideraciones intempestivas", en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1932.
- NISHIDA, K., *Ensayo sobre el bien*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- NUÑEZ, D., *El darwinismo en España*, Castalia, Madrid, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, en col. ed. por P. Garagorri en Alianza, n. 8; *Historia como sistema*; Revista de Occidente, Madrid, 1951.
- ORTIZ OSES, A., *Antropología hermenéutica*, Aguilera, Madrid, 1983.
- PARIS, C., *El animal cultural*, Crítica, Madrid, 1995.
- PINILLOS, *La mente humana*, Temas de hoy, Madrid, 1991; *El corazón del laberinto*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997.
- PLATÓN, *Diálogos*.
- PLESSNER, H., *El hombre y los grados de lo orgánico*, Paulinas, Madrid, 1982.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., *El método de la antropología social*, Herder, Barcelona, 1975.
- RICOEUR P., *Sí-mismo como otro*, Siglo XX, Madrid 1996; *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 1982.
- RUBIO CARRACEDO, *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander, 1986.

- RUIZ DÍAZ, *El hombre: de la materia al espíritu*, Huerga-Fierro, Madrid, 1999.
- SAN MARTÍN, J., *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona 1988; *Antropología y filosofía*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995.
- SÁNCHEZ RIVERA, J. M., *Manifiesto de la Nueva Humanidad*, Paulinas, Madrid 1978; id., *El rostro del hombre*, Paulinas, Madrid, 1977.
- SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Planeta Barcelona, 1984.
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- SEQUEIROS, L., *Raíces de humanidad. ¿Evolución o creación?*, Cuadernos Fe y secularidad, Sal Terrae, Santander, 1992.
- SMITH, M., *El cerebro*, Alianza, Madrid, 1972.
- TAYLOR, C., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1966.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1974.
- TORNOS, A., *Antropología filosófica*, en *Enciclopedia Universal de la Medicina* (P. Laín, ed.), Salvat, Barcelona, 1975; *Psicología y antropología filosófica, Pensamiento*, 21 (1965) 131-146; *Sobre antropología estructural*, Memoria del Instituto fe y secularidad, 1982-83, Madrid, 120-126.
- UNAMUNO, M. de, *El sentimiento trágico de la vida (1911-13)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- WAAL MALEFIJT, A. de, *Imágenes del hombre*, Amorrortu, Buenos Aires, 1983.
- WATSUJI, T., *Antropología del paisaje*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1985.





## Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briand
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (4ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (4ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christífideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl

33. EL MATRIMONIO ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA.  
Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos  
Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel. S.J.

Este libro se terminó  
de imprimir  
en los talleres de  
RGM, S.A., en Bilbao,  
el 8 de enero de 2004.