

ANTROPOLOGIA

PROF. M. TERESA SIGNES

Índex

Índex	1	La sensibilidad externa e interna	24
Introducción	1	Tendencias sensibles: deseos e impulsos	27
Carta a un maestro	1	Tema 3: La vida racional	32
Fides et ratio	2	Lo intelectual y lo sentimental	32
Tema 1.- Introducción: La pregunta sobre el hombre	5	Teoría de la inteligencia creadora.....	35
Elementos de Antropología Pedagógica	5	Ética a Nicómaco, Libro III	37
La incidencia de la concepción del hombre en el quehacer educativo	7	Una educación para la libertad.....	41
Los filósofos ante el hombre	10	Tema 4.- La vida humana y sus límites	43
Tema 2: La vida sensitiva	22	La persona y el origen del hombre.....	43
De Anima	22	Diversas posturas sobre el destino personal	48
La vida sensitiva	22	El hombre en busca de sentido.....	50
		Tema 5.- La vida personal	53
		La persona	53

Introducción

Carta a un maestro

En los años veinte del siglo pasado había un maestro en Argel. Era uno de estos maestros de la escuela republicana francesa que entendían la docencia como la misión de acompañar a los alumnos en su tránsito hacia la plena ciudadanía. Tenía más de treinta en su clase. Entre ellos un niño huérfano de padre, que vivía con su madre analfabeta, un hermano un poco mayor y una abuela cascarrabias empeñada en que los niños comenzaran a trabajar cuanto antes. ¿Acaso podían aprender algo útil huroneando entre los libros?. Por si acaso, en casa no había ni uno. Aquel niño era tan pobre que vivía su pasión por el fútbol desde la ingrata posición de portero, el puesto en el que menos se desgastan los zapatos. Su madre lo había educado para que, sin perder a conciencia de su situación económica, no se rindiera al fatalismo de la miseria. Era aparentemente, otro niño travieso al que le gustaba liberar a los animales de la perrera y tenía los puños preparados por si tenía que enfrentarse a un matón de patio. Su lengua no era el francés, sino el pataouéte, el dialecto hablado en Argelia. Pero su maestro era un maestro. ¿Y qué es un

maestro sino el celoso amante de lo mejor que podemos llegar a ser?. Lo ayudó a dejar de ser extranjero en su propia lengua, le logró una beca y lo guio por la fascinación de la palabra. En clase al acabar las lecciones, escuchaba con la imaginación encendida el capítulo de la novela que su maestro leía con voz bien timbrada como gesto de despedida.

El día que se presentó al examen para el acceso a la secundaria, se limpió los zapatos de portero hasta dejarlos relucientes.

En la puerta del liceo lo esperaba su maestro, con un croissant en la mano, por si no había desayunado lo suficiente. Este maestro cabal se llamaba Louis Germain.

Treinta años después, a finales de noviembre de 1957, Germain recibió una carta fechada en París. Era de su alumno, que había obtenido el Nobel de literatura. La leyó emocionado: "Sin usted, sin la mano afectuosa que tendió al niño pobre que era yo, sin su enseñanza y su ejemplo, no hubiera sucedido nada de todo esto". Firmaba, Albert Camus.

Luego Camus hizo una descripción deliciosa de su maestro en *El primer hombre* la novela inconclusa que llevaba en el coche en el que murió, recordando que fue él quien le hizo sen-

tirse digno de descubrir el mundo. No conozco un elogio más digno para un maestro.

Fuente: Gregorio Luri

<http://www.lavanguardia.es/premium/epaper/20100303/53895472495.html>

Actividades texto

- 1.- Leer atentamente el texto y definir en aproximadamente 2 líneas la concepción de maestro que se desprende de él.
- 2.- ¿En qué aspectos antropológicos crees que se hace más hincapié?

Fides et ratio

1. Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado -no podía ser de otro modo- dentro del horizonte de la autoconciencia personal: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida. La exhortación *Conócete a ti mismo* estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como <<hombre>> precisamente en cuanto <<conocedor de sí mismo>>.

Por lo demás, una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?*. Estas mismas preguntas las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los Veda y en los Avesta; las encontramos en los escritos de Confucio e Lao Tze y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se encuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles. Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende de la orientación que se dé a la existencia.

(.....)

3. El hombre tiene muchos medios para progresar en el conocimiento de la verdad, de modo que puede hacer cada vez más humana la propia existencia. Entre estos destaca la *filosofía*, que contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta.

Ésta, en efecto, se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad. El término *filosofía* según la etimología griega significa «amor a la sabiduría». De hecho, la filosofía nació y se desarrolló desde el momento en que el hombre empezó a interrogarse sobre el por qué de las cosas y su finalidad. De modos y formas diversas, muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el por qué de las cosas es inherente a su razón, aunque las respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre.

La gran incidencia que la filosofía ha tenido en la formación y en el desarrollo de las culturas en Occidente no debe hacernos olvidar el influjo que ha ejercido en los modos de concebir la existencia también en Oriente. En efecto, cada pueblo, posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas. Que esto es verdad lo demuestra el hecho de que una forma básica del saber filosófico, presente hasta nuestros días, es verificable incluso en los postulados en los que se inspiran las diversas legislaciones nacionales e internacionales para regular la vida social.

4. De todos modos, se ha de destacar que detrás de cada término se esconden significados diversos. Por tanto, es necesaria una explicitación preliminar. Movidio por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del *asombro* suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caerá en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal.

La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensa-

miento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del *pensar filosófico*, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente.

En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una filosofía *implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthós logos*, *recta ratio*.

5. La Iglesia, por su parte, aprecia el esfuerzo de la razón por alcanzar los objetivos que hagan cada vez más digna la existencia personal. Ella ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen.

Teniendo en cuenta iniciativas análogas de mis Predecesores, deseo yo también dirigir la mira-

da hacia esta peculiar actividad de la razón. Me impulsa a ello el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida. Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje..., de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica. Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón-saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos.

Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general. Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual. No se substraen a esta prevención ni siquiera algunas concepciones de vida provenientes de Oriente; en ellas, en efecto, se niega a la verdad su carácter exclusivo, partiendo del presupuesto de que se manifiesta de igual manera en diversas doctrinas, incluso contradictorias entre sí. En esta perspectiva, todo se reduce a opinión. Se

tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras por una parte la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas.

*Fuente: Juan Pablo II
Carta Encíclica Fides et
Ratio
Sobre las relaciones entre fe y
razón
14 de septiembre de 1998*

Actividades texto

- 1.- Enumera las ideas y/o conceptos que se desprenden de éste texto.
- 2.- ¿Cuáles de estas ideas y/o conceptos, crees que son aplicables a la idea de hombre que tienes?.
- 3.- ¿Crees que estas ideas y/o conceptos son aplicables de forma individual o también de forma colectiva?.
- 4.- ¿Qué definición de Antropología elaborarías a partir de lo dicho hasta aquí?
- 5.- ¿Qué aspectos de los señalados te afectan a ti como persona?
- 6.- ¿Qué aspectos o conceptos de los aparecidos a partir del texto, crees que pueden afectar en el desarrollo de tu tarea profesional?. ¿Por qué?

Elementos de Antropología Pedagógica

La Antropología de la Educación es una disciplina de muy reciente aparición en el espacio académico español. No ocurre esto en otros ámbitos geográficos, donde goza ya de un aquilatado prestigio, y no sólo por su presencia en los programas académicos sino sobre todo debido al volumen de bibliografía existente. Es de destacar el caso de Alemania, donde bajo la nomenclatura de *pädagogische Anthropologie* se ha publicado la mayor parte de la literatura sobre estos temas. Lo que mayor interés suscita en Alemania es la vertiente filosófica y teórica de la materia. Además de Alemania, hay que mencionar el trabajo desarrollado en Estados Unidos en el ámbito de la investigación empírica y etnográfica. Varían mucho las formas de entender la Antropología de la Educación en estos países, pero es posible intentar un acercamiento entre las diversas escuelas y tradiciones epistemológicas, de forma que se vean los diferentes estilos de enfocar el trabajo investigador no como opciones excluyentes sino más bien como acercamientos complementarios a una misma realidad: el *homo educandus*.

Esta doble perspectiva se aprecia, en general, en el sesgo que respecto de la Antropología filosófica adopta la Antropología cultural ya desde su surgimiento como disciplina dotada de un estatuto independiente. Mientras aquélla trata de enfocar al hombre desde una óptica universal, ésta busca las características peculiares de cada cultura humana. Cada una es un distinto modo humano de vivir, pero un modo distinto de ejercer lo mismo, a saber, la condición humana. De ahí que ambos enfoques sean complementarios, pues junto a lo que en cada cultura humana es propio y exclusivo de ella, hay también algo común a todas. La Antropología cultural se fija en lo distintivo, en tanto que la Antropología filosófica busca lo común.

De la misma forma podemos distinguir dos vertientes en la Antropología Pedagógica: una que va tras los parámetros generales del hombre como ser educable y educando (la Antropología filosófica de la educación, de raíz germánica) y otra, que podemos considerar como un capítulo de la Antropología cultural, interesada por los modos en que se verifican en cada comunidad humana la transmisión de cultura de la generación adulta a la joven (procesos de *aculturación*). Esta vertiente etnográfica de la Antropología

educativa es la que se encuentra más desarrollada en el mundo anglosajón.

Lo dicho no significa que la Antropología filosófica de la educación no se interese por la cultura ni que, en general, la Antropología filosófica la desdeñe, pues la visión filosófica del hombre no puede dejar de percibirlo como un «animal cultural», un ser que necesita *cultivar* la naturaleza que ha recibido en herencia. Lo único que en la perspectiva filosófica queda, no formal pero sí materialmente desatendido, es la concreta dinámica de los procesos de aculturación en cada comunidad humana, mas no los rasgos generales de dichos procesos, si bien sólo en la medida en que suministran noticias para comprender mejor lo que esencialmente el hombre es.

No me ocuparé aquí de las aportaciones en el ámbito anglosajón, más centradas en el estudio empírico con metodología cualitativa, por cuanto pretendo un acercamiento elemental a los problemas básicos de la Antropología *filosófica* de la Educación.

(.....)

Detengámonos brevemente en señalar el sentido de la educación como tarea humanizadora y humanística.

El producto o resultado de cualquier trabajo humano participa de las características de su autor. El hombre comunica a sus obras parte de su ser, de manera que incluso en aquellas que son más externas y objetivas se pueden rastrear las huellas de quien las produjo. El hombre es un *animal cultural*: humaniza todo lo que hace, e incluso lo que conoce. Se puede afirmar que ante el hombre nada queda en puro <<estado de naturaleza>>, por emplear la expresión de Rousseau.

Si esto se puede decir de cualquier trabajo humano, con mayor motivo hay que atribuirlo a la tarea educativa, que con razón fue descrita por Kant como <<humanización del hombre>>, proceso que tampoco es puramente natural sino cultural; no transcurre de una manera estereotipada, siguiendo leyes fijas y necesarias, sino en función del ser libre propio del hombre.

La superación de cierto pragmatismo tecnocrático, en favor de un concepto más amplio y rico de la educación como *praxis*, se abre paso poco a poco, aún con dificultad, en la literatura pedagógica. El caso de España no es ajeno a esta corriente, como puede apreciarse en la reciente producción bibliográfica de la subárea de Filosofía de la Educación, que ha generado una

discusión de cierto relieve en los departamentos universitarios de Teoría de la Educación.

De esto puede deducirse el siguiente corolario: la formación científica y pedagógica de los profesionales de la educación no puede restringirse a una capacitación puramente técnica. Es preciso recuperar para estas profesiones la amplitud de miras característica de los saberes liberales, magnitud que no tiene por qué significar falta de rigor científico, y mucho menos puede confundirse con la vaguedad propia del sermoneo culto. Sin postergar la dimensión técnica y tecnológica, sustantiva en el trabajo de educar, tampoco debe obviarse que es una tarea esencialmente humana y humanística. Naturalmente, esta sensibilidad ha de insertarse en una progresiva recuperación del prestigio social de los estudios humanísticos. La incorporación de la Universidad al llamado <<proceso de Bolonia>> hace quizá más incierto y errático el camino hacia la sensatez, pero la importancia de revalorizar las humanidades se acentúa en una civilización que poco a poco se ha ido perdiendo en sus propias conquistas tecnológicas.

Nos detendremos brevemente en algunas razones de peso para reconsiderar el valor que tiene la formación humanística para cualquier estudiante, y en particular para los universitarios que se disponen a ejercer una profesión educativa.

a) Uno de los rasgos más característicos del ser humano es la posibilidad y necesidad que tiene de hacerse tema de sí mismo. Las diversas inflexiones en que es posible ese autotematizarse reciben el nombre genérico de disciplinas o estudios «humanísticos».

b) Todo lo que el hombre hace tiene algo que ver con él. También la técnica se orienta a hacer de nuestro entorno natural un hábitat digno de su principal habitante, un mundo más habitable y a la medida del ser humano. Pero el tema de las humanidades es, justamente, «lo más humano del hombre»: su naturaleza personal y social, su estructura psíquica, su lenguaje, su dimensión racional y moral, su asentamiento en un pasado cuyas raíces siguen alimentando su realidad, su proyección en el futuro, su capacidad de crear belleza, etc.

e) Suele ocurrir que las cosas más «preciosas» son aquellas en las que vemos una menor utilidad: un cuadro, una maravillosa pieza musical, un libro, un recuerdo de familia, un gesto de cariño, etc. De este tipo de cosas solemos decir que <<no tienen precio>> -tomando ahora el término en su sentido mercantil-, es decir, que <<no se pagan con dinero>>. La razón es que lo más humano del hombre siempre estará en relación con los fines de su existencia, mientras que la utilidad posee el valor propio de los me-

dios. La importancia de los medios -de los <<útiles>>- reside en su mejor servir a los fines. La técnica, en la que se da específicamente el valor de lo útil, está preñada del valor que su servir a uno u otro fin le suministra. Pero si en vez de hacer posible el fin, éste queda por ella suplantado o soslayado -no por virtud de la propia técnica sino por la ceguera de quien la usa- entonces pierde enteramente su razón de ser y, por ello mismo, su eficacia, pudiéndose dar así la paradoja de que, lejos de contribuir a la humanización del hombre y de su entorno natural, favorezca la ruina de ambos.

d) Las técnicas, entonces, pueden resultar <<neutras>> desde el punto de vista humano, mientras que las humanidades nunca lo son. La tecnología genética, nuclear o informática, por poner algún ejemplo, pueden servir para construir una civilización más humana o para destruir al hombre mismo; depende del fin para el que se usen, en cuya clarificación los saberes humanísticos son directamente competentes.

e) El ser humano se vive a sí mismo instado por una serie de necesidades, no sólo de estricta supervivencia, sino también de cierto decoro y, digamos, «confort», para conducirse dignamente en su vida familiar, social, profesional. Proporcionarle los medios para satisfacerlas rectamente en orden a su fin último es una exigencia que llega a ser moral. Por eso el desarrollo de las correspondientes técnicas no solamente es bueno sino necesario, y quizá todavía insuficiente: viene exigido por la importancia o valor del ser humano mismo.

f) Ahora bien, la justa exigencia de una buena tecnología no lo es de prescindir de la relatividad del medio respecto al fin -y mucho menos de suplantar éste por aquél-sino todo lo contrario. Tal exigencia debe ir acompañada de una honda reflexión teórica sobre lo que es el hombre. Dicha reflexión no tiene por qué incurrir en virtuosismos conceptuales que nos excusen de encarar la praxis. Aun así, la irresponsabilidad de no poner manos a la obra hasta que se verifique un acuerdo universal entre los antropólogos acerca de las cuestiones que les ocupan, sería comparable a la ingenuidad de pensar que las mencionadas cuestiones carecen de interés y relevancia práctica. Por el contrario, son muy urgentes y se les ha de prestar atención. Se ha señalado con acierto que <<la mejor praxis es una buena teoría>>.

Todo lo anterior aclara suficientemente la conveniencia de una honda formación humanística para cualquier universitario, incluidas aquellas personas que dedican su atención especial a las ciencias particulares y a la tecnología. Estos quehaceres intelectuales precisan de una visión orgánica de la realidad que ellos mismos no pueden proporcionar, debido a su propia índole

sectorial, que les dote de un criterio integrador y otro corrector en orden a construir una civilización para el hombre y no contra él. Mas esos criterios son, en rigor, externos a los saberes tecnológicos y a las ciencias positivas.

Insertar la formación pedagógica en un contexto humano y humanístico que no ignore la vertiente técnica del trabajo de educar, facilita a los futuros profesionales de la educación, así como a quienes ya se dedican activamente a ella -a través de la formación inicial y permanente- un conocimiento preciso de las características antropológicas más relevantes por su incidencia en el proceso educativo. A su vez, esta dimensión humana hace más visible el necesario compromiso moral y existencial del educador con la tarea de su propia <<humanización>>, condición de que pueda contribuir a la humanización de las personas que le han sido confiadas.

Este enfoque también humano y humanístico de la formación pedagógica es el único capaz de promover la auténtica madurez del compromiso ético aludido, compromiso cuya hondura y radicalidad condiciona el prestigio social que todos deseamos que tenga el trabajo de educar.

Fuente: José María Barrio

Elementos de Antropología Pedagógica Ediciones Rialp, S.A. Madrid, 2010, pages 13-19

Actividades texto

- 1.- Define los siguientes conceptos: Homo Educandus, Antropología cultural, Antropología filosófica, Antropología pedagógica.
- 2.- Señala las diferencias y similitudes que tienen las distintas antropologías definidas en el ejercicio anterior.
- 3.- ¿De qué modo podemos entender al hombre como animal cultural, según se nos dice en el texto?
- 4.- ¿De qué modo se entienden las "Humanidades", según el texto?
- 5.- ¿Qué incidencia puede tener el conocimiento o no de las principales características antropológicas para el desarrollo del proceso educativo?

La incidencia de la concepción del hombre en el quehacer educativo

En una aproximación muy elemental, cualquier educador que se plantee en serio su tarea necesita partir de un concepto lo más acabado posible del ser de la persona humana. Si, como educadores, trabajamos con personas, es preciso contar con nociones bien meditadas acerca de lo que significa eso, el ser personal, que es el <<elemento>> en el que nos desenvolvemos.

Hablar de la incidencia que tiene la concepción antropológica del educador en su tarea como

educador es mencionar algo obvio si se admite que el trabajo de educar no es sólo técnico. En él es menester plantearse el fin y los medios que ponemos en juego para lograrlo. Esto no es posible sin una idea cabal de lo que podemos esperar de la persona humana y, en consecuencia, de lo que hemos de buscar cuando la ayudamos educativamente. Si es verdad que -como veremos- educar es ayudar al hombre a que se <<humanice>>, y que esto no es otra cosa -como también habrá ocasión de mostrar- que contribuir al mejoramiento de la persona en tanto que persona, la educación no es viable, entonces, sin una concepción de lo que sería deseable, del estado óptimo de ejercer como persona, de cuál es la mejor manera de ser eso. Difícilmente se llevará a cabo una práctica educativa inteligente si no se cuenta con una idea antropológica más o menos afianzada y suficientemente reflexionada, por mucho que la reflexión en este punto no acabe nunca de agotar la riqueza del objeto en cuestión.

Propongo tres fórmulas -que en el fondo lo son de la misma tesis- para mejor sistematizar las ideas en relación a la necesidad de una precomprensión antropológica que suministre la base teórica fundamental del trabajo educativo:

- a) La educación no es posible sin una determinada imagen del hombre.
- b) El hombre es el único animal que necesita aprender a ser lo que es.
- e) El hombre necesita saber lo que es para serlo (Choza, 1982, 15).

- a) La necesidad de una imagen antropológica

El hombre, afirma Castillejo, <<es el eje, el fundamento y por tanto la justificación de la educación>> (1981b, 37). Parece clara la necesidad de contar con una precomprensión antropológica más o menos explícita de lo que es el hombre, y en función de esto también de lo que puede dar de sí, a la hora de afrontar la tarea de educarle. La educación no puede llevarse a cabo sin un criterio de excelencia marcado por un modelo, un paradigma de humanidad. La articulación entre lo que el hombre <<es>>, lo que <<puede ser>> y lo que <<debe ser>> señala los parámetros en los que se desarrolla el trabajo educativo (Fullat, 1985). En efecto, no podemos educar sin tener una idea directriz de lo que a fin de cuentas hemos de pretender al hacerlo. En toda praxis se precisa una noción de la finalidad que ésta persigue, puesto que toda acción humana es medio para un fin. Los aristotélicos medievales decían que todo agente obra por un fin (omne agens agit propter finem). Siempre se obra buscando algo, o lo que es lo mismo, quien no sabe adónde va sencillamente no va.

El ideal regulativo del trabajo de un educador

incluye las características, actitudes y valores que él entiende que objetivamente avaloran la existencia de todo ser humano. A ese criterio ha de remitirse en su actuación, a lo que ve que mejor contribuye al perfecto desenvolvimiento como persona, individual y socialmente, de aquellos a los que ha de ayudar, con relativa independencia de las modas dominantes en el contexto sociocultural.

Es importante comprender esto bien. Los fines objetivamente deseables del quehacer educativo no se determinan porque sean aquellos a los que de hecho aspira la sociedad, o porque sean los que ésta le exige lograr al sistema educativo. Más bien el educador ha de perseguirlos como resultado de una reflexión personal profunda -antropológica- que le haya hecho descubrir que son precisamente esos y no otros los que ha de secundar, pues son los que más eficazmente contribuyen a la plenitud personal de quienes le han sido encomendados. Si de hecho coinciden con los que el sistema educativo propone o la sociedad exige, mejor para todos, sin duda. Pero el educador no debe excusar esa reflexión personal que le lleve a formarse un criterio profesional propio, y no simplemente a moverse al albur de lo que otros le marcan. Si lo que «se dice», «se piensa», «se hace», «se espera», etc., no le convence, deberá estar en condiciones de no secundarlo, naturalmente de una manera razonable, es decir, proponiendo las razones de esa actitud y las alternativas prácticas que entiende debe llevar a cabo. No se trata de que haya que adoptar sistemáticamente una actitud de disenso, puesto que también la educación es un fenómeno social y, como profesional, el educador ha de dar cuenta ante la sociedad de lo que hace y ofrecer garantías de la calidad de su trabajo. El educador, en definitiva, ha de estar dispuesto a argumentar los parámetros en los que se desarrolla su propia conducta profesional, tanto cuando coinciden como cuando no coinciden con los que los poderes públicos, las tendencias sociales o las modas intelectuales marcan.

Si toda causa activa obra por un fin y si esa causa activa es inteligente, lo propio es que actúe con plena conciencia de ese fin. Bien es cierto que, de hecho, esto no ocurre siempre así, pues muchas veces obramos <<mecánicamente>>, realizamos tareas que de suyo están finalizadas, pero sin fijarnos explícitamente en el fin, bien porque lo damos por supuesto, bien porque ya lo hemos considerado en su momento. Como todo profesional, el educador necesita contar con rutinas técnicas, mas como causa activa de la educación, ha de tener fundamentalmente presente aquello en virtud de lo cual trabaja. Y para esto no es suficiente que se conduzca bajo la guía de parámetros que sencillamente le han sido impuestos, por el poder o por las modas. Toda práctica educativa irreflexiva se sitúa irresponsablemente <<en la tendencia dominante de cada época>>.

Si el educador ha de desempeñar su tarea, como es deseable, con un sentido de profesionalidad, <<pronto debe descubrir que ha de comprometerse personalmente en su tarea, en el sentido de que no puede seguir ciegamente los patrones educativos que otros le propongan sino que él está obligado a pensar lo que de verdad conviene al educando primeramente como persona, y será un mercenario quien, ajeno a toda reflexión, se limite a procurar ser eficaz en la tarea que otros le marcan, desconociendo que no es lo mismo educar para el racismo o para el odio entre clases sociales que educar para la paz y la convivencia>> (Ibáñez-Martín, 1989b, 415-416). Como este mismo autor propone, se trata de pasar de los <<supuestos convencionales>> a los <<fundamentos críticos>> de la tarea educativa, lo cual no puede hacerse sin una profunda reflexión que, en último término, ha de ser antropológica y filosófica.

Es cierto que, como señala Marín, nadie puede educar sin una cosmovisión subyacente en todo lo que hace. Pero la reflexión a la que aquí se alude no se limita a ser un adorno de buen gusto. Los temas que se plantean al examen filosófico-antropológico de la educación no cabe relegarlos al contexto pre-científico de los sentimientos personales que se derivan de un determinado temperamento o actitud ante la vida.

Todo lo anterior ilustra suficientemente la necesidad que el profesional de la educación tiene de contar con una imagen antropológica que suministre las directrices principales de su labor.

El modo de formación que se pretende imponer o suscitar en el educando, el tipo humano a forjar, es algo que supone una ética y una antropología y aún una teodicea. Se da por conocido el ser del hombre, su puesto en el universo, la vigencia de la ley moral y qué deba ser un hombre para que llegue a su plenitud, no en adánica soledad, sino en el concierto de los hombres y frente a Dios. <<Intentar hacer un análisis exhaustivo de la educación, ignorando este factor subyacente y esencial en todo el proceso, es dejar manca la investigación del fenómeno educativo>> (Marín Ibáñez, 1969, III).

b) Aprender a ser lo que se es

El hombre necesita aprender a ser lo que es porque, a diferencia de los demás animales, a él la biología no se lo da resuelto. Para el ser humano, vivir es hacerse su propia vida.

Los animales irracionales poco tienen que hacer para ser lo que son: han recibido su ser ya resuelto. Todo lo que hacen ya está fijado en la dotación genética con la que vienen a la existencia, de manera que más que vivir su vida podría decirse que <<son vividos>> por la naturaleza, por la especie biológica a la que pertenecen y que ellos no hacen más que prolongar. Naturalmente,

no sobran las comillas anteriores, puesto que en realidad vivir, en cualquier forma, siempre es actuar. Todo ser vivo, en tanto que vivo, es activo, pues la vida en sí misma es praxis, actividad inmanente, a saber, actividad que revierte sus resultados sobre el propio viviente. Ahora bien, aun señalando esto, sí cabe decir que el nivel de praxis -de actividad inmanente en los animales irracionales y en las plantas es menor que en los seres vivos racionales, si bien en éstos también se da, como es claro, actividad vegetativa y sensitiva, pero eso sí, elevadas al nivel propio de la vida humana, que es el racional.

Con estas precisiones se puede sostener que la iniciativa fundamental en el vivir humano corresponde al respectivo titular de esa vida -a cada hombre particular- supuesta una iniciativa absoluta, estrictamente creadora, sobre su ser que, como tal, obviamente no es la suya. Cabe que el hombre decida ser de una u otra manera, pero uno no <<es>> -en el sentido de <<existe>>- como resultado de ninguna decisión propia. Por emplear el lenguaje heideggeriano, el <<ser-así>> (Sosein) o consistencia que uno puede darse a sí mismo, monta sobre un <<ser-ahí>> (Dasein) que uno se encuentra dado, a saber, la existencia, en la que para nada se ha contado con nosotros; desde ella tengo iniciativas, pero sobre ella no tengo ninguna.

Supuesto lo anterior, igualmente se puede afirmar, con Ortega, que <<a diferencia de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado: hecho, regalado sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer>> (1965, 45).

La vida representa para el hombre un constante reto, un desafío plagado de alternativas que le conminan a tomar decisiones en las que, a veces, se pone en juego mucho.

L. Polo ha dicho que el hombre es un <<solucionador de problemas>> (1991, 60 y ss.). Mas para que el hombre pueda resolver problemas ha de poder previamente plantearse los, es decir, darse cuenta de la dificultad que representa para él vivir, actuar como lo que es, todo lo cual presupone, a fin de cuentas, hacerse cargo de sí mismo. Decían los griegos que no es verdaderamente humana una <<vida no examinada>>, es decir, una vida que se vive <<sin más>>, según venga dada, sin planteamientos, problemas ni respuestas racionales que no sean meros reflejos condicionados.

Así viven los irracionales, pero no el ser humano. La vida humana, o es praxis inteligente, o de lo contrario es una vida deshumanizada, por mucho que sea la de un individuo de la especie zoológica homo sapiens sapiens.

Aquí hay una clave importante. El hombre necesita aprender a ser lo que es -y antes, saber lo

que es- porque puede acabar <<siendo>>, en su actuación, en su comportamiento, justamente lo que no es. Dicho con otras palabras, sin ser una bestia, puede acabar actuando como si lo fuera. (.....)

En consecuencia, podemos decir que ser hombre no es un acontecimiento meramente natural; a uno no «le sale» ser persona humana sencillamente de un, modo espontáneo: eso hay que <<hacerlo salir>> (esto es, educirlo, educarlo). Eso de ser humano hay que proponérselo: hay que hacer el propósito de vivir como lo que se es. De lo contrario, el hombre se deshumaniza, se pervierte en lo que es, desmiente con sus obras su ser. Esto hace aún más clara la imposibilidad, para el hombre, de una <<vida no examinada>>, pues para que uno pueda hacer un propósito tiene que partir de una idea. ¿Qué significa la palabra «propósito»? , pues es algo puesto (positum) por delante (pro). ¿Qué ocurre cuando hacemos un propósito?. Cuando me propongo algo, lo que hago es hacérmelo presente de una manera no física, mental; me lo represento, atiendo a algo que realmente no está presente más que ante mi consideración. Para eso he de poder objetivar la idea o imagen de lo que soy, idea a partir de la cual también podré configurar un ideal para mi existencia.

El hombre, en fin, para comportarse como lo que él es, necesita proponérselo, y para ello tiene que pensar.

a) La educación como autoeducación

W. Brezinka titula uno de sus libros de esta manera: la educación, arte de lo posible (1988). Por su parte, B. Suchodolski piensa que la pedagogía es la ciencia de lo que es posible hacer con el hombre y, sobre todo, de lo que el hombre es capaz de hacer consigo mismo (1977, 27-28). La educación se mueve en el ámbito de lo posible por libertad (praxis), no de la necesidad mecánica. Lo que mejor define el proceso educativo, a diferencia de todo otro proceso tecnológicamente reglado, es que en aquél el fin no está impuesto de antemano como un estereotipo, sino propuesto a una libertad, al modo de una intención. Esto significa que dicho fin puede lograrse, o bien puede no lograrse aun poniendo todos los medios necesarios. La tarea educativa nunca tiene garantizado el éxito, si se consideran las cosas desde el punto de vista de la eficacia medio-fin. En consecuencia, personas que han recibido similar ayuda educativa -que han estado sometidas a análogos estímulos acaban siendo, de hecho, muy distintas y respondiendo a esos estímulos de manera desemejante. De ahí que la racionalidad que dirige los procesos educativos, además de adecuarse a factores imprevisibles, ha de ser capaz de gestionarlos en medio de una radical incertidumbre acerca del resultado, debe quedar abierta siempre a lo posible, pues en definitiva estamos conjugando la ayuda

educativa con la libertad humana. Si aquélla es previsible y programable, ésta es esencialmente incierta. Habrá ocasión de desarrollar esto con más detalle.

Por su parte, lo realmente decisivo en educación no es lo que el educador hace con el educando - los estímulos a los que le expone, las tareas que le propone, etc.-sino lo que éste hace consigo mismo, pues la educación es principalmente autoeducación. En efecto, si, como dice Kant, la educación es la «humanización del hombre», esta tarea no puede ser llevada a cabo más que por el propio hombre, pues es una tarea moral, y la vida moral se gestiona desde instancias en las que nadie puede sustituir a otra persona, como es el entender y el querer. Ahora bien, autoeducación no excluye toda heteroeducación; también podemos ser ayudados desde fuera en nuestra propia humanización. Pero toda ayuda es eso: una influencia exterior en un dinamismo interno del que sólo puede hacerse cargo el interesado - el educando de una manera cabal. Uno acaba siendo lo que decide ser, aunque para ello también necesite la ayuda de los demás. El profesional de la educación, como decía Tomás de Aquino del maestro, es causa instrumental coadyuvante, pero no es la causa principal.

Nuevamente llegamos a que si el principal agente de lo que una persona acaba siendo es él mismo -es decir, si la educación es sobre todo autoeducación- la autoimagen con que se cuenta de partida no será irrelevante a la hora de explicar el resultado final. Cada cual convierte en ideal de su existencia la idea que se ha trazado de sí mismo, y por eso el hombre necesita saber lo que es para serlo. Ahora bien, ¿qué ocurre si la idea que el hombre se hace de sí mismo no responde a la realidad?. Pues que su realidad acabará pareciéndose a esa idea, y si esa idea es ficticia, el hombre se «des-realizará», degenerará su propio ser. Por el contrario, si corresponde bien a su realidad, el hombre reafirmará su propia realidad con su modo de actuar. De ahí que Millán Puelles proponga el ideal básico de la moral como la <<libre afirmación de nuestro ser>> (1994), siguiendo la tradición de Tomás de Aquino, que a su vez remonta hasta Aristóteles y hasta el famoso imperativo de Píndaro que resumiría toda la ética: hombre, sé lo que eres.

El pensamiento, las ideas, son libres, mientras que la realidad es como es. Pero lo peculiar de la realidad humana es su gran plasticidad respecto a la imagen que nos hagamos de ella. De ahí que no sea <<inocente>> esa autointerpretación, sino muy responsable de lo que somos. Como decía C.S. Lewis, al hombre le es posible tomarse como un mero objeto natural, pero cuando el hombre pretende entenderse a sí propio como materia bruta, acaba convirtiéndose en dicha materia (Lewis, 1978, 44). Lo que el hombre piensa de sí mismo no es irrelevante para lo que llega ser, en el sentido de lo que acaba siendo como fruto de su obrar, puesto que en sentido

moral el hombre está en manos de su albedrío y es <<a causa de sí mismo>> (causa sui). En efecto, las ideas antropológicas definen rumbos objetivamente diferentes a las biografías de las personas: quien piensa que el hombre es lo que come, y nada más, se conducirá en la vida de manera muy distinta a quien piensa que el hombre es algo más que eso.

*Fuente: José María Barrio
Elementos de Antropología Pedagógica
Ediciones Rialp, S.A. Madrid, 2010, págs 28-36*

Actividades texto

1.- Hacer un esquema en el que queden recogidas las principales ideas del texto

Los filósofos ante el hombre

Se hace inevitable ahora una somera exposición sobre el fluir cambiante del pensamiento antropológico a lo largo de los siglos. Ella ayudará a una mayor iluminación del complejo ser humano y a su mejor comprensión.

(.....)

1.- Los filósofos griegos

Es un tópico recordar que la Filosofía occidental nace en aquella Grecia en la que se verificó un portentoso desarrollo cultural, sobre todo en el siglo V a.C., el siglo de Pericles. Del <<milagro griego>> vivimos todavía hoy, en muchas cosas, los europeos y no pocos otros pueblos. En la literatura más antigua, en la de Homero (siglo VIII-VII a.C.) falta todavía la conciencia de la unidad y la autonomía de la vida psíquica del hombre. Las decisiones humanas se relacionan in- mediatamente con decisiones de los dioses. En los trágicos griegos, el hombre se debate entre sus pasiones, su conciencia de libertad y la sensación de un destino (...) que se cumple inexorablemente y que acaba en la muerte siempre misteriosa.

Los filósofos llamados presocráticos no se plantearon directamente la pregunta por el Hombre porque la primera admiración, origen del filosofar según Aristóteles, se la causaron los fenómenos de la Naturaleza, y con su característica curiosidad y profundidad se preguntaron cuál era el arjé o principio último de fenómenos naturales tan distintos como los que observaban.

Es hacia la mitad del siglo V aC., por obra de Sócrates y de los sofistas, cuando se realiza la polarización de la atención filosófica en el tema del hombre hasta que Protágoras hace de él la <<medida de todas las cosas>>. Sócrates no afirma tanto, pero, en realidad, fue su magisterio el que centró el pensamiento griego sobre el hombre, sobre la posible búsqueda y consecución de la verdad, sobre la dignidad humana, el conocimiento de sí mismo y la vida conforme a las normas morales que dictaba la razón.

La obra de Platón significa el esfuerzo más noble, en el mundo griego, por elevarse y por enseñar a los hombres a elevarse hacia lo absoluto y trascendente. Su filosofía no es una especulación desinteresada, sino una explicación de la realidad que culmina en una pedagogía, un modo de ascender de lo sensible a lo inteligible, de lo bajo a lo alto, para allí encontrar la felicidad en la contemplación de la verdad y el amor del bien. Ésa es la razón de ser y el sentido de la vida del hombre inteligente. Por eso, para Platón el hombre es, ante todo, alma, de origen divino, inmaterial, eterna e inmortal, unida accidentalmente al cuerpo como consecuencia de un pecado y con la misión de gobernar y dirigir el cuerpo como el timonel la nave, o el auriga el carro. El cuerpo es la cárcel del alma. La tarea del hombre en esta vida es prepararse para la definitiva liberación y para alcanzar la contemplación de las ideas en la otra, mediante la dialéctica. De no hacerlo, las almas volverán a reencarnarse y perderán su fin último. La Antropología de Platón y de los platónicos posteriores, sobre todo de Plotino (203-270 d.C.), que va en el mismo sentido, tuvo una gran influencia en el pensamiento cristiano y en el medieval, a pesar de que los *Diálogos* originales de Platón no se conocieron en su totalidad, en Occidente, hasta el siglo XV, exceptuado el Timeo.

Aristóteles fue discípulo de Platón pero su potencia intelectual le llevó a disentir del maestro en muchos temas y a construir una filosofía con no pocas influencias platónicas pero absolutamente original. Así sucedió también en la Antropología. Aristóteles escribe un tratado entero *De anima*, con lo cual ya indica la importancia que él da al alma del hombre que está por encima de todas las cosas por su capacidad de razonar. Pero para Aristóteles alma y cuerpo se unen substancialmente como dos naturalezas incompletas, como materia (hylé) y forma (morphé), en una sola naturaleza. Desaparece el dualismo platónico. El alma, o forma del

cuerpo, es el principio esencial que da a la materia el ser cuerpo humano vivo. Aristóteles confiere el máximo valor a la mente (nous, logos) por la cual el hombre supera a todos los otros seres. De ahí, que defina al hombre como animal racional o como animal que tiene razón y palabra. Específica, pues, al hombre por el elemento cognoscitivo. El alma es ante todo pensamiento. Los elementos volitivos, emotivos, existenciales y desde luego históricos, pasan a segundo plano, o no existen. En cambio contempla también al hombre como animal sociable por naturaleza según la mentalidad griega que tanta importancia daba a la vida social en la ciudad (polis). Sólo en la comunicación social tiene el hombre asegurado un género de vida en el que puede satisfacer todas sus necesidades. En su *Política* afirma que aisladamente sólo podrían vivir una bestia o un dios.

De todas estas reflexiones filosóficas nació el ideal griego de educación humana, que se conoce con el nombre de Paideia, y que significa el proceso por el cual el hombre conforma sus facultades según unas normas teleológicas que provienen del orden cósmico y del orden social. (.....).

Con las guerras de Alejandro Magno y la extensión de su inmenso imperio pierde valor para el hombre griego el concepto de su pequeña sociedad (polys), en la se encontraba a sí mismo y se sentía ciudadano de una comunidad. El mundo para los griegos se hizo enorme, desde la India a Egipto. El hombre ahora busca dentro de sí la seguridad y la salvación que antes le daba la polis. Busca su plenitud no en la comunicación, ni en la eficacia de su acción en el mundo real, sino en la soledad interior, en la imperturbabilidad, en el dominio total de los afectos y en la consiguiente conformidad fatalista con la Naturaleza y el destino que están regidos por un Logos misterioso y omnipotente. (...). La doctrina estoica no se preocupa tanto de saber qué es el hombre sino sólo cómo debe vivir para alcanzar la felicidad; es una ética eudaimonística pero también rígidamente exigente en el dominio de las pasiones y los afectos para conformarse a la razón. Es, por otro lado, una doctrina optimista porque si todo está regido por un Logos, no podrá menos de suceder lo mejor, lo ordenado y lo perfecto. La Filosofía o conocimiento de la Lógica, de la Física y de la Ética es el medio más eficaz para curar las pasiones y alcanzar el perfecto equilibrio racional. El influjo de las doctrinas estoicas, que no hemos hecho más que apuntar, en la época llamada del Hele-

nismo o difusión del idioma y la cultura griega por casi todo el mundo conocido entonces, fue enorme y decisivo tanto para la formación del Derecho Romano como en la moral cristiana que asumió no todos pero sí muchos de los conceptos estoicos. Los primeros pensadores cristianos admiraron la rectitud y la elevación de las doctrinas estoicas sobre el hombre pero no admitieron la imperturbabilidad como ideal, ni la extinción de los afectos, ni la pretensión de lograr la salvación por uno mismo y por la fuerza de la razón, ni la fatalidad del destino ni el orgullo del sabio estoico que se aparta de la plebe y se considera semejante a un dios. El teólogo cristiano Tertuliano llama al estoico Séneca: "Séneca cercano a nosotros en muchas cosas". Coetáneo del estoicismo se desarrolla el epicureísmo, antropología mucho más pragmática. Era un sensismo que enseñaba a los hombres a disfrutar prudentemente de los placeres sensibles de la vida, a evitar el dolor cuanto se pueda, a lograr un cierto sosiego (ataraxia) para poder disfrutar mejor de cuanto la vida ofrece, sabiendo que al final llegará la muerte. Esa muerte, mal de los males, pero a la que no hay que temer porque mientras vivimos ella no está y cuando está ya no vivimos.

Por fin, es inevitable, recordar que como consecuencia del pluralismo de interpretaciones sobre el hombre y sobre la Naturaleza que apareció a lo largo de estos siglos, brotó con fuerza el escepticismo, una actitud crítica por la que el hombre sabe que no sabe y por eso ni se decide ni se compromete, y así obtiene una indiferencia (.....) fuente de paz, de tranquilidad y de felicidad.

En resumen: la filosofía griega dio el primer impulso para lograr una representación del hombre que le distinguiese de la Naturaleza y le colocase por encima de toda ella, gracias principalmente a su capacidad de pensar, de hablar y de convivir. La cultura griega, y sólo ella, es la que ha acuñado ese concepto del logos, de la razón, que especifica al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres, haciéndole capaz así de comunicarse incluso con la divinidad. El logos que libera la cultura de todos los mitos y abre al hombre el camino a la ciencia verdadera. Cayó además en la cuenta del dualismo constitutivo de la persona humana, de la presencia en ella de un componente superior espiritual e inmortal, y de la ética de dominio y educación de sí mismo, es decir, de humanización que esa realidad exigía. Hay que recordar también que nociones tan importantes como la de substancia

e individuo que servirán después para determinar la definición de persona son producto de la reflexión filosófica griega. La *Antropología Filosófica* occidental le debe mucho al pensamiento griego, creador de un alto humanismo del que se alimentaría posteriormente Europa.

2.- Aportaciones del Cristianismo

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

Esa revolución arranca, en su raíz, de la cultura hebrea y alcanza su plenitud en el Cristianismo. La concepción hebrea de la existencia humana parte de una intuición personalísima y original de este pueblo: su concepción de Dios. Los pueblos orientales, babilonios, sumerios, egipcios, y también los griegos y los romanos tienen en sus tradiciones largas cosmogonías, y el primer acto de esas cosmogonías es una teogonía, una explicación de cómo habían sido engendrados los dioses a partir del Caos. En cambio, el Dios de Israel es un Dios personal pero además es el principio y el fundamento absoluto y único de todos los seres, también del hombre y mujer. La Biblia no contiene ninguna teogonía. Sí una cosmogonía. Es el cosmos el que nace por un libre acto creador de Dios. El hombre es criatura de Dios. No es un elemento desprendido de la substancia divina, un alma encarcelada en la materia. No viene al mundo en castigo de una caída, es un ser que surge del acto creador de Dios que le transmite un aliento vital para entrar con él en una relación personalizante. Es un alma y una vida que empieza a ser cuando Dios la llama a este mundo. Pero el hombre es además carne. Es ajeno al pensamiento hebraico el dualismo radical platónico cuerpo-alma. Todo el ser humano es obra de Dios; todo el ser humano es imagen y semejanza de Dios, no porque Dios sea materia o cuerpo sino porque el hombre, como tal, es persona, capaz de conocer y de amar, de ser conocido y de ser amado. Esta semejanza personalista con Dios es la razón del valor y de la dignidad de la persona. Dios, el Absoluto, mantiene relaciones de tipo personal con el hombre. Dialoga con él, le orienta, le declara lo que es bueno y lo que es malo, le ayuda, respeta su libertad, le premia o le corrige y con todo eso le dignifica. Pero es libre en sus decisiones

fundamentales, el hombre es plenamente responsable de sus actos, no está sometido a ningún destino fatal. Esto da a la vida de cada persona una seriedad y un valor supremo, tanto más cuanto que la revelación judía niega toda reencarnación y el eterno retomo. Ni la persona, ni la historia vuelven a empezar. Sólo vivimos en la Tierra una vez y en el transcurso de nuestra vida decidimos nuestra suerte temporal y, como nos enseñará más explícitamente Jesucristo, también nuestra suerte eterna. El hombre crea su historia y su destino definitivo con el ejercicio de su libertad. La vida del hombre es algo absolutamente serio. La persona es un fin en sí misma y tiene en sí misma unos deberes y unos derechos irrenunciables. El mal no proviene de otro principio divino enemigo del Dios bueno. El mal no es otra cosa que el uso de la libertad humana contra el proyecto amoroso de Dios. El mal uso de la libertad es la causa principal de innumerables abrojos y espinas como produce la vida a los hombres.

Para que el hombre alcance su plenitud personal, Dios que es "rico en misericordia" ofreció una alianza al pueblo de Israel, una alianza que se irá purificando con el correr de los siglos hasta llegar a su perfección en la alianza con toda la humanidad, sellada con la encarnación del Verbo y el amor perfecto expresado en su entrega hasta la muerte. Desde entonces sabemos que es el amor entendido como ágape, lo que personaliza, porque la esencia misma de Dios es amor. (...). He ahí el mensaje más revolucionario, decisivo y fecundo transmitido a los hombres para el desarrollo y el perfeccionamiento de su personalidad. De esa realidad del amor brota el fundamento de una moral nueva y definitiva: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente". Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas".

(.....)

3.- Los medievales

(.....)

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

Hay que decir que san Agustín (354-430), escribe después del concilio de Nicea (325), pero antes del de Calcedonia (451), por eso ve la persona en relación con la realidad trinitaria, mientras que Boecio, que escribe después de Calcedonia, se apoya más en las elaboradas definiciones cristológicas. Los textos más significativos de san Agustín acerca del hombre se encuentran en su tratado *De Trinitate*. La teología trinitaria ayuda a comprender muchos conceptos de la persona humana. San Agustín es más religioso. Boecio más metafísico. San Agustín por influencia platónica atiende sobre todo al alma como sede y habitáculo de la divinidad *Deum et animam scire cupio. Nihilne aliud? Nihil omnino*, (deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto. Ese Dios que está también en lo más profundo del alma: <<*Semper Joras exis, imro redire retractas. Qui enim te docet intus est*>>, (siempre sales fuera de ti, te resistes a entrar dentro. Pero el que te enseña está dentro), «*qui non essem, ni esses in me*» (yo no sería si tú no estuvieses en mí). El hombre, pues, es visto a la luz de Dios que es principio último de su ser, perfección absoluta, hogar único de toda verdad, principio, modelo y fin de todo hombre. Dios es fuente de todo conocimiento humano porque las Ideas no subsisten en sí mismas, como quería Platón pero sí en el Verbo divino. Así pues, en Él y sólo por Él podemos conocer todas las cosas, volviéndonos de lo de fuera a lo interior y de lo inferior a lo superior. En el conocimiento de la verdad está nuestra felicidad que define como el gozo de poseer la verdad. (...)

(.....)

Su influencia a lo largo de toda la Edad Media, en el Renacimiento y aun en el siglo XVII, fue enorme. Se ejerció, sobre todo, a través de la escuela franciscana porque san Agustín, siendo especulativo, lo orienta todo hacia el amor. El hombre sólo se realiza en el amor. La alegría que nace de la verdad amada y poseída he aquí lo que todos buscan. Era la antropología platónica sublimada por la vivencia religiosa cristiana. El mismo santo Tomás cita también con mucha frecuencia y estima mucho a san Agustín.

La figura indiscutidamente cumbre del pensamiento medieval cristiano es santo Tomás de Aquino (1225-1274). Su obra es un pélagos portentoso e infinito. (...). Como es sabido se inspira fundamentalmente en Aristóteles pero sintetizado con la antropología cristiana. El hombre es un ser situado en las fronteras de lo material y de lo

espiritual porque es un ser en el que dos substancias incompletas, cuerpo y alma, se funden para formar una naturaleza completa, singular, un *suppositum rationale*. Resume en sí todas las perfecciones de los seres sensibles y los eleva, por la forma espiritual, hacia una mayor semejanza con Dios. Por ello, ocupa el puesto más alto y noble en toda la creación. Sin embargo, el alma humana ocupa el ínfimo lugar entre los seres espirituales en cuanto que tiene que valerse de la materia para el conocimiento, al menos para el conocimiento inicial.

El alma, por su naturaleza simple y espiritual, no puede ser originada por ninguna potencia material sino únicamente creada en su mismo ser, pero crear, es decir, poner en la existencia un ser es propio sólo de Dios. El alma no preexiste al cuerpo. (...). El alma humana es substancia incompleta destinada a formar con el cuerpo una única naturaleza o principio de acción. Por eso, en cierto sentido, el hombre es más digno que el alma en cuanto que es más completo. Sólo el hombre es persona, no lo es el alma de por sí, aunque pueda subsistir con independencia del cuerpo. El alma es forma substancial y forma única y total del cuerpo, por eso está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Por eso también es el único principio de toda vida humana.

Es propio y exclusivo del hombre el conocimiento intelectual cuyo objeto propio son las esencias abstractas, porque si es verdad que todo conocimiento humano comienza en lo sensible es verdad también que la facultad intelectual posee una potencia abstractiva que busca siempre aquello que de absoluto hay en lo contingente, o aquello que de inteligible hay en lo sensible(...). El hombre conoce lo singular por los sentidos ya que lo singular es su objeto propio. Luego, por medio del entendimiento conoce lo universal o esencial. La elevación del orden sensible al inteligible es posible gracias al entendimiento agente iluminador y abstrayente. (...) El alma posee además el entendimiento posible en el que se verifica el conocimiento formal, en la especie expresa. El entendimiento posible es capaz de la simple aprehensión, del juicio y del raciocinio, actos propiamente cognoscitivos. No es capaz de intuición intelectual propiamente dicha. El conocimiento sensible, el inteligible y el racional son complementarios.

4. Significado antropológico del Renacimiento

Dos son los problemas centrales de aquella época inquieta y creativa que corre desde mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVI y que conocemos con el nombre convencional de Renacimiento: primero, el Humanismo; segundo la Reforma luterana. Ambos han tenido enorme alcance para la cultura occidental y concretamente para el tema del hombre.

El Renacimiento es más que el Humanismo, pero es también un humanismo y un humanismo nuevo, es decir, una nueva comprensión del hombre. Renace el entusiasmo por las humanidades clásicas, griega y romana, y ello comporta la exaltación del hombre en cuanto hombre. Durante la Edad Media no había estado ausente el gusto y el entusiasmo por crear belleza, díganlo los claustros románicos o las catedrales góticas, pero ahora se busca sobre todo la belleza humana, y las artes menores, pintura y escultura, que en la catedral de la Edad Media estaban subordinadas al conjunto, se liberan y toman impulso como medios de expresión por sí mismos de la forma humana. Los grandes pintores y escultores italianos desde Giotto a Rafael, desde Donatello a Miguel Ángel, pintan y esculpen, con admirable realismo, al hombre y a la mujer buscando siempre su expresión más natural, más bella y más vigorosa. Todos los artistas son cristianos pero sus pinceles y sus gubias no buscan una representación de lo divino en lo humano sino sólo lo humano. El Cristo del imponente juicio final de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina no es el Cristo manso y humilde de corazón del Evangelio sino un Hércules que consume uno de sus trabajos. Su David de la Academia de Florencia no es el hijo pequeño de Jesé, pastor de ovejas, sino Apolo. Su Moisés es Júpiter tonante. Esa pintura, esa escultura y el culto a la belleza literaria son símbolos de cómo el hombre se siente potente y orgulloso de sí mismo y de cuánto se acentúa, en aquella cultura, el antropocentrismo. Por eso avanza un proceso de autonomía del hombre y de sus realizaciones que, andando los años, desembocará en la secularización de la razón, de la ciencia, de la sociedad y de la política. Al mismo tiempo aparecen los primeros atisbos de una Psicología empírica, con Luis Vives en su tratado *De anima et vita* (1538) y con Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575).

La ruptura luterana y la teología de la Reforma estaban llamadas a tener una influencia decisiva en la orientación del humanismo posterior. Filósofos tan influyentes como Kant y Fichte, Schelling y Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, Schleiermacher y Feuerbach, Marx y Engels

recibirán su formación religiosa en el Protestantismo. La antropología de Lutero es pesimista: el hombre está corrompido radicalmente por el pecado original; desprecia la naturaleza y al hombre para dar todo a la gracia y a Dios, hasta negar la libertad humana y la posibilidad de que las obras del hombre tengan valor en su justificación ante Dios. Muy influido por el nominalismo de Ockham, Lutero niega valor a todo conocimiento universal, critica la Metafísica, desprecia la razón, deriva hacia el voluntarismo y el fideísmo. Estos datos, su teoría exegética del libre examen y la negación de todo magisterio eclesial invitan al hombre a la introspección y a un subjetivismo que acabará por convertir a cada hombre en norma absoluta para sí mismo. El acto interno de la fe fiducial es su salvación y la Escritura que le habla en su interior, su norma. Necesariamente esclavo de la concupiscencia y del pecado, se salva por la fe pero la fe luterana no es la adhesión razonable a unas verdades objetivas reveladas sino un acto voluntarista, pasivo y ciego, de confianza en los méritos de Jesucristo. Al mismo tiempo, al privar al Papa de toda autoridad religiosa para transferirla al Príncipe, deja a la persona totalmente en manos del Poder temporal dando así un fundamento a los absolutismos políticos. El pueblo no tiene más que un solo derecho el de obedecer pasivamente. La humanidad es una masa de perdición que el Príncipe, en nombre de Dios, debe gobernar. La moralidad es un problema subjetivo del foro de la conciencia y de menor importancia como consecuencia de la negación de la libertad. En los actos externos el hombre tiene que guiarse por la obediencia a las leyes.

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

5. Los racionales

En el siglo XIV, como consecuencia de un cierto hastío de las bizantinas e inacabables discusiones entre las diversas tendencias escolásticas, se había producido un corrimiento hacia el estudio de las Matemáticas. La importancia decisiva de Galileo Galilei (1564-1642) en la cultura occidental y aun mundial, no proviene sólo ni principalmente de haber confirmado la Teoría copernicana del heliocentrismo, ni de haber desmitologizado el mundo astral y haber demostrado la uniformidad del Cosmos, con ser estos hechos de gran valor para la Ciencia. La importancia enorme de Galileo consiste en haber demostrado que la Matemática es la clave

definitiva para interpretar correctamente y para dominar la Naturaleza material. A partir de él, la Matemática será considerada por muchos como la Ciencia reina y muchas otras querrán utilizar también el método matemático.

(...)

Por lo que hace a la Antropología, Descartes creyó poder explicar al hombre por las ideas claras y distintas que de él tenía en su mente porque, según su método, había que pasar del pensamiento a la realidad, no de la realidad al pensamiento. Volvió a dividir al hombre en cuerpo y alma accidentalmente unidos pero substancialmente diversos. El cuerpo es una substancia extensa. El alma una substancia pensante. Irreductibles entre sí. Sólo se comunican misteriosamente en un órgano colocado entre los lóbulos cerebrales, la glándula pineal, por medio de unos misteriosos “espíritus vitales” que residen en la sangre. El cuerpo, por ser pura extensión, sólo actúa por movimientos mecánicos, no finalistas, es un autómatas, es una cosa, una máquina. La vida biológica es mecanicismo. Las sensaciones son modos imperfectos del pensamiento, ideas confusas. El alma viene al mundo dotada de todas las ideas universales que van despertando lentamente en nosotros excitadas por los estímulos sensoriales, primero como sensaciones o ideas confusas, luego van apareciendo las ideas claras y distintas. A ellas corresponde la realidad objetiva porque Dios bueno no puede permitir un engaño continuo. Al pensar lógico corresponde el ser: “Lo que clara y distintamente pensamos como perteneciente a la naturaleza, inmutable y verdadera, o esencia o forma de alguna cosa, puede afirmarse con verdad de ella”.

En adelante será el pensamiento lógico el punto de partida de toda explicación de la realidad. El ser queda subordinado al pensar. Vale más el pensamiento lógico, racional, matemático, que el ser. El pensamiento desde el yo subjetivo (“Yo pienso”). El yo pensante queda constituido en el demiurgo absoluto. Él organizará nuestras representaciones. La realidad pierde autoridad y valor. La razón humana es la última y suprema instancia. A ella se le debe someter el cielo y la tierra. El hombre puede llegar a tener ideas claras y distintas de todo. Para ello le basta pensar con lógica pues lleva en sí todas las ideas. La lógica desvelará los misterios. En adelante importará más lo subjetivo que lo objetivo, la representación que la realidad, el fenómeno que el ser, lo psicológico que lo ontológico, las ciencias de lo mensurable o verificable que las ciencias humanas, que la Filosofía o la Teología. El hombre queda definido como <<una cosa que piensa>>. La conciencia subjetiva Será en adelante el punto de partida de

una gran parte de la Filosofía moderna sobre el hombre. El yo queda enfrentado y alienado del no-yo, de ese no-yo en el que están incluidos los demás. En la perspectiva cartesiana las otras personas no forman parte de mi ser de persona. Leibniz, discípulo de Descartes hará de la persona una constelación de monadas cerradas «sin puertas ni ventanas». El humanismo racionalista cartesiano se difundió por toda Europa y se desarrolló con Spinoza (1632-1677), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), Wolff (1679-1754) inspirador de Kant, y otros muchos de menos prestigio.

6. Los empiristas

Como reacción al racionalismo extremo de los cartesianos continentales apareció en Inglaterra la explicación empirista del hombre que conserva, sin embargo, no pocos rasgos del racionalismo. Sus autores principales fueron Francisco Bacon (1561-1626), Tomás Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), junto a ellos una pléyade de *dii minores* pero muy leídos en el continente europeo.

En una breve síntesis, que requeriría ser matizada pues cada autor es distinto, diremos que el empirismo es una interpretación de la realidad, y también del hombre, que se atiene, exclusivamente, a los datos de la experiencia sensible porque piensa que el conocimiento de los sentidos constituye el límite infranqueable de todo posible conocimiento. El hombre es, pues, un ser de sensaciones que asocia de diversas maneras, y debe renunciar a la pretensión de cualquier otro conocimiento racional trascendente. La razón es un instrumento para asociar o combinar sensaciones, pero sin poder traspasar nunca el horizonte de lo sensible. Sólo son ciencias válidas ciencias de lo experimental. Las ciencias humanas son ciencias nominales, formadas convencionalmente por los hombres sin valor objetivo, universal y necesario. La Naturaleza nos indica con seguridad lo que es bueno y lo que es malo, en cuanto que lo bueno nos produce placer y lo malo nos produce desagrado o dolor.

El estado es el encargado de dar a los hombres el bienestar y la felicidad. Hume llega a un escepticismo radical ante la verdad pero ese escepticismo académico queda superado por una fe (*belief*) en la Naturaleza, por un pragmatismo utilitarista y por un sentimiento moral que nos indica lo que debemos hacer o lo que debemos evitar.

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

Con el empirismo, el hombre quedaba enclaustrado en la subjetividad de sus sensaciones, a las que llamaba <<ideas>>, sumido en la ignorancia de toda verdad trascendente, sin explicación posible del sentido de su vida, sin Metafísica y sin principios, vacío como persona, convertido en un muñeco de impresiones agradables o dolorosas. Era la destrucción del hombre en cuanto persona. Además daba primacía a la praxis como criterio de orientación en la vida, lo que inevitablemente desemboca en un temible voluntarismo que tendrá como norma *sil pro ratione voluntas*.

7. El siglo XVIII. La Ilustración

Todo el laboreo del cartesianismo y del empirismo acabó en esa ideología que domina todo el siglo XVIII y que se conoce con el nombre de Ilustración. No sólo los autores enumerados sino otros muchos, de segundo orden pero influyentes, ingleses y franceses, difundieron por toda Europa un nuevo orden o *Weltanschauung*, una nueva concepción de la vida, el pretendido “orden racional” que venía a sustituir al «Orden cristiano» vigente desde la Alta Edad Media.

La antropología de la Ilustración era aproximadamente ésta: El hombre es un ser racional. Si se guía por su razón no necesita para nada otra instancia, ni siquiera la revelación divina que además no se ha dado. *Nec decipit ratio, nec decipitur unquam*: la razón ni nos engaña ni se engaña nunca. A la crítica racional debe someterse todo, incluso la religión y la moral para no admitir más que lo que sea racional. La naturaleza del hombre es por sí misma buena y, si no se la deforma con prejuicios sociales o religiosos, le dice al hombre mediante los instintos, cómo debe proceder. No se debe contradecir a la naturaleza, ni tiene ella necesidad alguna de una ayuda sobrenatural. Razón y Naturaleza llevarán al hombre a la felicidad para la que está hecho y a la que tiene derecho. La felicidad, por supuesto, en este mundo, no en otro hipotético. Es aquí y ahora, donde debemos alcanzar la felicidad y el que lo obstaculice o lo contradiga, como ha hecho el Cristianismo, es reo de esa humanidad. Para que el hombre sea feliz es necesario que sea libre y que rompa todas las cadenas que le han atado sobre todo las religiosas y las políticas. “El hombre nace libre y donde quiera está en cadenas”, escribe Rousseau al comienzo de su *Contrato social*.

El hombre ilustrado no es ateo sino deísta. Esto significa que admite la existencia de Dios. Nos lo dice la razón. Estamos ante esta grande y admirable máquina que es el Cosmos, luego hay un Gran Arquitecto constructor. Pero de

ese Dios no sabemos nada. Una vez que puso en marcha el Cosmos se retiró a su Olimpo y no ha intervenido para nada en la sociedad de los hombres. Las religiones positivas son supersticiones o mitos, y se debe acabar con ellas para sustituirlas por la religión racional. De ahí la tenaz persecución contra el Cristianismo. Los hombres estamos solos y solos tenemos que hacer nuestra ciudad secular. Eso sí, puesto que no hay justicia en este mundo, habrá otro con premios y castigos. Los ilustrados admitían, por lo general, la existencia y la inmortalidad del alma. Consecuente a la religión natural fue una moral natural o moral del sentimiento. El hombre posee un instinto certero que nos indica qué es lo honesto y qué no lo es y nos impulsa con suavidad a hacer lo uno y evitar lo otro.

Ninguno de los <<filósofos>> de la ilustración merece el calificativo de grande y sus aportaciones al conocimiento de la verdad son más bien modestas. Pero su actividad difusora y a veces brillante, como en el caso de Voltaire, o sentimental, como en el de Rousseau, fue enorme y decisiva para la nueva concepción de la vida humana. Su atención recae muy especialmente sobre el hombre, sea principalmente como hijo de la Naturaleza, sea también como hijo de la Historia.

En el siglo XVIII hubo también materialistas, es decir, <<filósofos>> que negaban todo componente espiritual del hombre y que, por tanto, le explicaban o como una máquina más (La Mettrie, *El hombre máquina*, 1748) o escribían una *Historia natural del alma* (La Mettrie, 1745) o un *Sistema de la Naturaleza* (d'Holbach 1770) del más crudo materialismo, o explicaban el espíritu como una facultad de sentir (Helvetius, *Sobre el hombre*, 1772) y las pasiones como germen del espíritu (Helvetius, *Sobre el espíritu*, 1758).

Las ideas de la Ilustración se extendieron por toda Europa sobre todo a través de *Enciclopedia* y por la influencia de la Revolución Francesa, y fueron un impulso decisivo para la secularización, es decir, para una concepción de la vida humana sin necesidad de Dios que en nuestros días está llegando a sus últimas consecuencias. De ella nació también el Liberalismo, palabra ambigua y equívoca pero que, en algunos casos, significaba y significa un proyecto de vivir y de convivir guiados sólo por la razón y como si Dios no existiese.

8.- Los idealistas

El racionalismo, el empirismo, el naturalismo roussonianos y la ideología de la Ilustración confluyeron en un pensador original y potente, Manuel Kant (1724-1804) que ha influido notable-

mente en todas las filosofías posteriores, más de lo que su pensamiento merece. Es un sistema que se ha llamado Idealismo Crítico o Trascendental, y como continuación de él aparecieron después en Alemania el Idealismo subjetivo de Fichte (1762-1814), el Idealismo objetivo de Schelling (1775-1854) y el Idealismo absoluto de Hegel (1770-1831).

Como buen hijo de la época ilustrada a Kant filósofo le preocupa centralmente el problema del hombre. Por eso escribe, (...) que las tres preguntas radicales que el hombre puede hacerse: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me está permitido esperar, se resumen en la pregunta radical: qué es el hombre, a la cual responde la Antropología. Qué es el hombre, en un sentido sobre todo pragmático, era la pregunta clave de la Ilustración.

La conclusión kantiana acerca de la posibilidad del conocimiento humano es más bien pesimista, pues acaba negando al hombre la posibilidad de un conocimiento de las realidades en sí. Esas realidades de los seres deben ser pensadas, por eso las llama *noumenon*, pero no pueden ser conocidas. Conocer sólo conocemos el *fenómeno* o sea los datos de la sensibilidad externa o interna, informados primero por las formas sensibles de espacio y tiempo y después por las categorías de que está dotado el entendimiento trascendental y que confieren inteligibilidad al <<objeto>> así constituido. Eso mismo hay que decir del conocimiento que el hombre posee de sí mismo. Tenemos conocimientos experimentales de nosotros mismos, pero cuanto queramos decir de nuestra realidad última, el alma, no serán sino paralogismos. La Psicología racional que pretende explicar la substancialidad, la simplicidad, la espiritualidad, la inmortalidad del alma es pseudociencia. Según Kant, no nos queda como inteligible de nosotros mismos más que la representación del Yo, "representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos".

Así pues, en la *Critica de la Razón Pura* el hombre es visto en tres dimensiones distintas: primero como "Yo empírico" o "apercepción empírica" que deriva de la autoexperiencia sensible del sujeto, después como "Yo trascendental" que precede a toda experiencia, como "Unidad trascendental de la autoconciencia", y como condición de posibilidad del conocimiento unificado, del que acabamos de hablar; por fin, como <<yo metafísico>>, el alma entendida como substancia espiritual, pero ésta no será más que una <<idea>> de la Razón pura; debemos pensarla pero no podemos conocerla.

En la *Crítica de la Razón práctica* aparecen los postulados metafísicos del hombre: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, los tres exigidos por la conciencia moral del imperativo categórico. Pero no son sino postulados, es decir, exigencias o condiciones de posibilidad que necesariamente tenemos que pensar pero que no podemos conocer.

Hay que decir también que, a pesar de esto, la Moral kantiana es personalista. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* enuncia el imperativo categórico con esta fórmula: «<Obra de tal modo que trates a la Humanidad tanto en tu persona como en las de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio>». Se exalta, pues, la dignidad de la persona humana y su libertad sobre todo mecanicismo de la Naturaleza. El hombre es fin en sí mismo y con él toda la Humanidad. Aunque la realidad profunda del hombre pertenece al mundo noumenal postula para él todo respeto y excluye toda manipulación.

De Kant ha quedado la atención que hay que prestar a los condicionamientos subjetivos de la actividad cognoscitiva y ética, aunque no podemos estar de acuerdo con las estructuras y los condicionamientos concretos que él propone: formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento, ideas de la razón, postulados de la Razón práctica. Ha quedado también la importancia del yo como centro de la unidad cognoscitiva y de la dignidad moral. Es inadmisibles la subordinación que propone de lo religioso a lo moral y de lo revelado a lo racional que alcanzará después su máxima expresión en Hegel y en Feuerbach.

(...)

9. - Feuerbach y Marx

Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Karl Marx (1818-1883) fueron seguidores de Hegel y, al mismo tiempo, críticos y adversarios suyos. Su importancia en la historia de la Antropología es grande. Feuerbach seguidor en su juventud del Idealismo hegeliano, impresionado más tarde por sus estudios de las ciencias de la Naturaleza se convirtió al materialismo. Pero el objeto central de sus meditaciones fue la filosofía de la religión. El año 1841 hizo aparecer su obra *La esencia del Cristianismo*, que alcanzó enorme resonancia entre los jóvenes universitarios alemanes. La intención de Feuerbach es hacer ver que lo que llamamos teología es en realidad antropología, es decir, que atribuimos a un ser superior imaginado y ficticio, al que llamamos Dios, las cualidades y los atributos que son sólo del hombre. Por eso cierra su libro con el enunciado *Homo Ixomini deus*: el hombre no

tiene otro dios que el hombre. Por el hombre-dios entiende no el hombre singular sino el género humano (*Gattung*), la Humanidad. Ella posee en grado infinito la sabiduría, la justicia, el poder, la santidad que hasta ahora hemos proyectado sobre Dios. Es con ella con la que debemos colaborar para realizamos y no alienarnos en una fantasía. Por tanto, para ser hombre hay que negar a un Dios trascendente. Sólo el hombre es el artífice del hombre.

(...)

Por lo que Feuerbach merece un puesto en la historia de la Antropología es por su descubrimiento del tú, y de la relación, yo-tú como relación necesaria para la realización de la persona. La comunicación, la comunidad, la relación por el amor son los elementos esenciales del ser personal.

(...)

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

Karl Marx (1818-1883), fue un tiempo seguidor de Feuerbach, como todos los jóvenes hegelianos, más aún, fue la lectura de Feuerbach la que determinó su paso del Idealismo hegeliano al materialismo. Como desde 1844 se entregó con pasión al estudio de la Economía Política evolucionó del humanismo moralizante hacia el economicismo científico. No podemos entrar en matices. Hablando en general, para Marx el hombre es un ser material de la Naturaleza material, de ella nace, en relación laboral con ella vive, en esa relación mediante el trabajo se humaniza y se naturaliza, a ella vuelve después de la muerte. La Naturaleza material es el cuerpo inorgánico del hombre, dice en los *Manuscritos de 1844*. De ahí la importancia de la Industria como ciencia de la Naturaleza y de la Economía que decide las relaciones hombre-Naturaleza y hombre-hombre. Porque el hombre, según Marx, es también un ser social, o mejor una esencia genérica (*Gattungswesen*); es el conjunto de relaciones sociales, pero las relaciones sociales, en su perspectiva, son en primer lugar, relaciones económicas de producción e intercambio. El hombre es visto en función de la Economía y determinado por ella. La Economía es la infraestructura social que determina la superestructura, es decir, aquel conjunto de realidades políticas, jurídicas, artísticas, filosóficas, religiosas o morales que necesariamente configuran la esencia del hombre y sus comportamientos.

En las relaciones económicas capitalistas el hombre vive alienado, fuera de sí, es un no-hombre. El capitalista porque pone su esencia

en el dinero; el proletario porque vive en la miseria y no puede saciar sus necesidades naturales. La alienación económica produce la alienación social, la alienación política, la alienación religiosa, la alienación ideológica, o sea, la destrucción del hombre. Sólo cuando se consiga abolir la sociedad de clases, tal como se da en el capitalismo, sólo cuando se suprima la propiedad privada que considera antinatural, y se instaure la propiedad común, que es lo natural, el hombre se sentirá liberado de toda opresión y de toda alienación y podrá ser, también él, natural. Ser natural significa que la naturaleza del hombre es buena por sí misma, y si no se la violenta por motivos económicos producirá hombres equilibrados, trabajadores, honestos, serviciales, disponibles a la comunidad, en suma, perfectos. Será la etapa comunista en la cual acabará la prehistoria humana y empezará la verdadera Historia.

En cualquier caso, el hombre es visto por Marx no como individuo personal sino en cuanto miembro de la especie, como ser social y comunitario. Sólo en el ser genérico puede realizarse y el género humano universal como tal tiene más que la persona singular. La sociedad es la mediación entre la Naturaleza y el hombre. El camino para la realización y la liberación del hombre es la praxis. Por praxis entendía Marx o bien la acción sobre la Naturaleza, productiva principalmente bienes materiales, o también la acción revolucionaria sobre la sociedad, en orden su transformación en una sociedad sin clases. Para el hombre esa doble praxis es supremo criterio de verdad y de moralidad.

10. El Vitalismo.

De Kierkegaard a Sartre pasando por Nietzsche

Como reacción al abstraccionismo y a la especulación idealista hegeliana apareció el pensamiento de Soren Kierkegaard (1813-1855). La importancia de Kierkegaard en la Antropología proviene, sobre todo, de su revalorización del individuo singular y de las realidades vitales y emocionales humanas a las que Hegel no atendía, o creía poder racionalizar. Enemigo de toda sistematización lógica, pensaba que el hombre existente es algo tan único e irrepetible que resiste a toda clasificación. Incluso el pensamiento es absolutamente subjetivo, e invalida el pensamiento puro, objetivo, abstracto e idealista. El pensamiento subjetivo es apasionado, no desinteresado, porque el verdadero pensamiento humano es el pensamiento ético-religioso. La verdadera subjetividad consiste en ponerse *personalmente* en relación sólo con Dios, en referirlo todo a Él. «Se trata de trabajar en cuanto singular, de estar como singular, de ser sacrificado como singular. La ta-

rea de interiorizar es en verdad lo único necesario a la Cristiandad, porque la doctrina “ya es conocida por todos”. La verdad es la subjetividad. No es que rechace la posibilidad del conocimiento objetivo, su intención más bien es señalar que el conocimiento, -y está pensando sobre todo en el conocimiento religioso- si es sólo objetivo es estéril para la realización del hombre.

El hombre se encuentra solo en la existencia y tiene que elegir voluntariamente su modo de vida. Hay tres modos o estadios en el camino de la vida: estético, ético, religioso. El primero es el del hedonismo y el goce de los sentidos, aunque también el goce especulativo, que termina en el tedio y la desesperación. En el estadio ético el hombre vive de normas y deberes, pero ahí el hombre está alienado en lo universal y no puede vivir plenamente su subjetividad. El estadio religioso-cristiano es el más perfecto. En él el hombre vive de la fe subjetiva en un Dios, con el cual se relaciona subjetivamente, como Abraham, sin mediación alguna. El salto de un estadio a otro no puede ser lógico sino vital y libre. Cuando el hombre experimenta la angustia ante el pecado y ante la nada de su existencia es cuando se encuentra en la alternativa de elegir una vida de fe fiducial ante Dios o de permanecer en el pecado. La fe subjetiva es el martirio de la razón y produce también la incomprensión de los demás. Por eso cree que la vida del “caballero de la fe” es una vida de sufrimiento.

(...)

El exponente más destacado de la corriente vitalista opuesta al intelectualismo hegeliano es, sin duda ninguna, Friedrich Nietzsche (1844-1900). Del vitalismo extremado y violento de Nietzsche se han dado múltiples interpretaciones. Sea de ellas lo que quiera, lo cierto es que Nietzsche exalta la vida como valor supremo del hombre, y que por vida entiende instinto y voluntad de poder como dominio de los demás, desprecio de la verdad y, sobre todo, la exaltación de la moral de los señores sobre la moral del Cristianismo que es una moral de los esclavos. Un obsesivo odio a la moral cristiana recorre todas sus obras. Se considera llamado a destruir las tablas de la moral cristiana: la piedad, la compasión, el amor, la austeridad, la castidad, la humildad, etc. y a sustituirlas por el orgullo, la violencia, la guerra, el dominio, los instintos. La inteligencia debe ser un instrumento al servicio de la vida. La democracia y el socialismo son formas secularizadas y decadentes de los valores cristianos. Influidos por el evolucionismo darwinista exige que así como los monos fueron capaces de engendrar el hombre, así los hombres deben llegar a producir el superhombre. El superhombre del futuro

será libre, es decir, liberado de los valores de la turba, creador en cuanto que él se dará a sí mismo todos los valores, legislador del rebaño de los hombres, su dueño y su tirano, orgulloso, bélico, necesita la guerra para obtener la victoria, duro e inflexible, solitario ya que se mantiene por encima de la turba, resistente a todos los sufrimientos, en suma, creador del bien y del mal. Ni siquiera la muerte le vencerá porque Nietzsche resucita el mito griego del eterno retorno.

Nietzsche se llama a sí mismo inmoralista y nihilista: <<yo soy el primer inmoralista, por ello soy el aniquilador por excelencia>>. La pregunta inevitable es cómo una Antropología tan desafiada ha podido tener tanta influencia que se puede decir que hoy vivimos una *aetas nietzscheana*. Heidegger ha estado acertado al interpretar a Nietzsche como el debelador final de la Metafísica, es decir, de todos los principios de lo verdadero y lo bueno, y, por ello, el profeta anticipador del amoralismo de nuestra época y de la voluntad de poder, cuya traducción actual es la Técnica. La influencia de Nietzsche a través de filósofos y literatos ha sido enorme, sobre todo en la exaltación de lo instintual y dionisiaco frente a lo equilibrado, lo apolíneo y lo cristiano.

De Kierkegaard y Nietzsche, como de dos fuentes principales -no las únicas- nació el movimiento llamado existencialista, de gran vigencia e influencia entre los años veinte y sesenta de nuestro siglo. A él se suelen adscribir pensadores muy dispares como Martin Heidegger, Karl Jaspers, o Jean Paul Sartre. Nos detendremos rápidamente en este último por ser el más representativo de la situación ambiental de las sociedades europeas en la época de las grandes dictaduras y de las grandes guerras. (...)

Jean Paul Sartre (1905-1980), influido por las circunstancias familiares y por las tragedias sociales en que tuvo que vivir considera que la vida humana es un sufrimiento inútil, un «*non-sens*», carece de sentido. No hay proyecto ni esencia del hombre porque «la existencia precede a la esencia». Esto significa que nos encontramos arrojados y aherrojados en este mundo sin que nadie haya proyectado nuestra vida y cada uno tiene que darse a sí mismo sus valores y sus verdades; cada uno, después de que existe, elige su esencia. Ser libre significa para él una total autonomía y autopoiesis. Dios no puede existir porque si existiese, el hombre no sería libre. La experiencia filosófica fundamental del hombre es la *náusea*, que significa la experiencia del absurdo de todo. El hombre es una cosa entre las cosas, por su cuerpo, por su pasado cumplido e insuprimible, por su situación limitadora de la libertad y, so-

bre todo, por la muerte, suprema manifestación del absurdo de la vida y de su fracaso. Ni siquiera puede consolarnos la convivencia con los demás porque los demás son «el infierno», en cuanto que son límites a mi libertad y no me permiten realizar mi esencia. Así, la angustia es una estructura permanente del ser humano. Las gentes huyen de ella o se construyen mitos tranquilizadores como son los derechos humanos, las pautas de conducta, las normas morales. Con ello huyen de su propia libertad y de la radical soledad que el hombre debe aceptar.

Como se ve el existencialismo de Sartre no es un humanismo, es más bien la negación de todo humanismo, un nihilismo más radical, si cabe, que el de Nietzsche porque para Nietzsche hay, al menos, unos valores y la vida puede tener un sentido aunque sea tan desafiado como el del superhombre. Para Sartre no hay más que el absurdo y el sin sentido. La crítica ha hecho notar que decir que el hombre es algo absurdo implica que ese mismo hombre que constata en sí su absurdidad, es consciente de ella. (...)

11 Antropologías del siglo XX (...)

Entre las aportaciones más importantes al conocimiento del hombre están las de Sigmund Freud (1856-1939). De hecho Freud ha descubierto algunas de las estructuras más profundas del psiquismo humano y ha proporcionado un lenguaje que desvela no pocos problemas de la persona. Sin duda, su aportación más valiosa ha sido el descubrimiento de esas zonas profundas y oscuras del psiquismo que llamó inconsciente y subconsciente. En ellas quedan registrados y en desorden los ecos emocionales y afectivos de innumerables vivencias psicológicas que hemos experimentado desde nuestra primera infancia y que hemos olvidado. Su complejísimo y enmarañado conjunto constituye una zona decisiva de los caracteres de nuestra personalidad, porque muchos de los sentimientos, fobias o simpatías o antipatías, depresiones o exaltaciones, e incluso desequilibrios psicológicos que podemos experimentar después en la conciencia psicológica, provienen de esas zonas de penumbra u oscuridad, -«*das es*», «*el ello*», lo llama Freud- en las que subyacen muchas impresiones o conflictos no resueltos. El método psicoanalítico que Freud utilizó, consiste en un intento de penetrar, en cuanto se pueda, hasta esas zonas profundas, sacar de ellas, al nivel de la conciencia psicológica, lo que allí está soterrado y racionalizarlo para que «donde estuvo el ello esté el yo», que lo irracional quede

clarificado y dominado por lo racional y el hombre quede liberado.

De no menos valor es su teoría del super-yo. En los primeros años de nuestra vida asimilamos, principalmente de nuestros padres, un conjunto de modelos ante la vida y pautas de comportamiento que permanecerán ya para siempre, de manera inconsciente, como los paradigmas a los cuales debemos conformar nuestra conducta. El super-yo tiene también la función de censor. Nos aprobará o nos censurará según conformemos o no nuestras actuaciones al modelo asimilado. De ahí la enorme importancia de que el super-yo sea correcto y la desgracia de quienes, por no convivir con los padres o en una familia equilibrada, no se han formado un modelo o éste ha sido incorrecto.

Con otras teorías suyas, como la importancia que da Freud al supuesto complejo de Edipo, o la represión del instinto sexual como causa principal de las neurosis, o la concepción de la cultura como una función de represión sexual o una sublimación del instinto, o sus explicaciones sobre la prohibición del incesto como motivo de la exogamia, o los orígenes de la religión en la sublimación de la imagen del padre o en el totemismo, etc. No podemos estar de acuerdo, ni lo están hoy psiquiatras y filósofos, excepto algunos dogmáticos freudianos, cada vez menos.

En cualquier caso, Freud ha sido uno de los pensadores más decisivamente influyentes, en este siglo, sobre la vida humana tanto en lo teórico como en lo práctico. Su sospecha del determinismo del inconsciente y el subconsciente, su análisis de lo religioso en el que como Feuerbach confunde lo psicológico con lo ontológico, es decir, la representación subjetiva de Dios con la realidad objetiva de Dios, sus teorías sobre la sexualidad como instinto básico y radical del hombre, etc., han condicionado a psicólogos y literatos y no pocas conductas humanas personales y sociales.

(...)

El término *Postmodernidad* está indicando, por sí mismo, que es algo que viene detrás de la Modernidad. Lo que entendemos por Modernidad es, hablando en términos generales, el intento de una explicación racional, coherente y sistemática de toda la realidad: el mundo, el hombre y Dios, y de su historia. Este intento lo realizaron principalmente los racionalistas (Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Kant, Hegel) y algunos empiristas o positivistas que, aun siendo contradictores de aquellos dependían no poco de sus actitudes (Marx, Comte).

A esta racionalidad moderna y optimista se la han hecho críticas incisivas (Husserl, Heidegger, Max Weber, Nietzsche, Escuela de Frankfurt) que han acusado a la Modernidad, con

fundamento, de haber hecho de la razón un instrumento de la subjetividad con olvido de la realidad, y de haber identificado la razón verdadera con la racionalidad científico-técnica para el dominio o voluntad de poder. Tal racionalidad ha fracasado estrepitosamente ya que ha desembocado en las grandes dictaduras y las grandes guerras. Nadie espera ya que la ciencia resuelva los problemas humanos. El marxismo que un tiempo fue la esperanza de la Humanidad, ha muerto. El capitalismo es un inhumanismo. La multiplicación de teorías ha generado la desconfianza y el escepticismo.

Partiendo de estas críticas fundadas se ha dado un salto infundado que ha terminado en la negación de toda verdad y de toda posibilidad de explicar racional y coherentemente la realidad y, sobre todo, el hombre y, por supuesto, Dios. Una desconfianza completa con respecto a lo que Jean-François Lyotard llama "los grandes relatos", y a las grandes palabras: Dios, persona, Ley natural, valores, verdades, compromisos, fidelidad, sentido de la vida, sentido de la Historia, etc. La Postmodernidad suprime todo valor del ser, de la verdad, del fundamento. La persona es una realidad residual. (...)

Así pues, los postmodernos niegan la posibilidad de legitimar o fundar racionalmente una interpretación y un sentido de la vida, una sociedad humana, una moral. No quedan sino fragmentos, diferencias, palabras y la melancolía de un fracaso. Vivir el presente sin preocuparse del pasado ni del futuro. Y vivirlo sin un sentimiento trágico, como hacían los existencialistas.

Es evidente que este nihilismo desemboca en un nominalismo, en una anomia, un caos y en el inhumanismo. Se pretende salvar esta situación apelando a la convivencia, a consensos locales, al bienestar para todos, a la <<unanidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración como coincidencia racional de opiniones públicamente concurrentes>> (Habermas), sin pretender alcanzar normas objetivas universales o verdades definitivas. La Postmodernidad intenta hacer viable el vivir en una situación continuamente cambiante, con una tolerancia fruto del relativismo que acepta las diferencias y las múltiples perspectivas, y con moderadas y pragmáticas ambiciones. (...) Este desierto nevado en el que ha terminado la ilusión racionalista y secularizante que se inició en el siglo XIV constituye una situación particularmente favorable para una oportuna reconstrucción de una Antropología que devuelva a los hombres la seguridad, el sentido de la vida y el gusto por ella.

A nuestro juicio la Antropología más seria y esperanzadora de este siglo la ha expuesto el Personalismo (E. Mounier, J. Lacroix, M. Nedoncelle, P. Ricoeur, F. Ebner, G. Marcel, P. Laín Entralgo, M. Buber).

Fuente: Carlos Valverde
Antropología Filosófica
Ediciones Edicep, Valencia, 2002,

Volumen XVI
pags 47-75

Actividades texto

1.- Hacer un esquema/resumen en el que queden recogidas las principales ideas del texto.

Tema 2: La vida sensitiva

De Anima

Libro II, Capítulo I

Donde se recurre a la doctrina expuesta en la *Metafísica para definir al alma como entidad —entiéndase forma, esencia y definición— del viviente.*

Quedan explicadas ya las doctrinas transmitidas por nuestros predecesores en torno al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general.

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma, y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo.

Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la

ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo. También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial.

Fuente: Aristóteles
De Anima
Editorial Gredos, Madrid, 2010

Actividades Texto

1.- Define el concepto de alma de Aristóteles

2.- ¿Tienen todos los seres la misma “alma”? Razona tu respuesta.

La vida sensitiva

Descubrir la verdad sobre el hombre suspende el ánimo y causa admiración. Sin embargo, ese descubrimiento no puede ser repentino: exige un largo familiarizarse con su modo de ser y actuar. La realidad humana es tan rica y compleja que no puede abarcarse con una sola mirada. Es necesario aproximarse a ella desde diversas perspectivas. Para comenzar nuestro recorrido podemos partir de la consideración del hombre como *ser vivo*. Esta perspectiva nos tiene que llevar a comprender lo que tenemos los seres humanos de común y de diverso con los animales, y nos puede dar luces para introducirnos en el porqué el hombre actúa del modo en que lo hace. Estudiar al

hombre como viviente y las facultades con las que ejerce este vivir son los objetivos de los dos primeros capítulos de esta obra.

En el primero haremos unas breves consideraciones generales sobre la vida. Seguiremos con un análisis de las *facultades corporales* y *sensibles* del hombre, las cuales conforman *la vida sensitiva*. En el segundo trataremos de sus facultades superiores, que dan origen a *la vida intelectual*. Así, nos pondremos en condiciones de entender el riquísimo conjunto de acciones, actitudes y situaciones que forman el rico contenido de la realidad humana. Dicho de otro modo: iniciamos el estudio del hombre desde un punto de vista <<estático>>, anatómico. Es éste el que nos permitirá entender en su justa medida lo <<dinámico>> del hombre, dinamismo que conforma la realidad de su existir.

1.- ¿Qué significa ser vivo?

Empezarnos por afirmaciones sencillas, casi perogrulladas. Los seres vivos se diferencian de los inertes en que tienen *vida*. Esta afirmación puede explicitarse desde cinco características:

1) Vivir es, ante todo, *moverse a uno mismo, automoverse*. Ésta es una vieja definición del ser vivo: lo vivo es *aquello que tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento*, lo que se mueve sin necesidad de un agente externo que lo impulse. Se puede añadir a esto que vivir es *un modo de ser*, porque esta característica del automovimiento afecta radicalmente a quien la tiene, llega hasta el mismo fondo de ser: <<para los vivientes, *vivir es ser*>>.

2) La segunda característica de la vida es la *unidad*: todos los seres vivos, cada uno, son *uno*. No sabemos qué significa la expresión *una piedra*. Si la partimos seguimos teniendo piedra. Un espejo roto es una multitud de espejos: la unidad de lo inerte es tan pobre que su ruptura no implica un dejar de ser. Partir a un perro, en cambio, es mucho más drástico: el perro es *en la medida en que es uno*. Dividirlo es matarlo. Incluso los que se reproducen por bipartición originan *dos* individuos nuevos, diferentes al original.

3) La tercera característica de la vida es la *inmanencia*. Esta palabra procede del latín *inmanere*, que significa *permanecer en*. Inmanente es *lo que se guarda y queda dentro*. Es una característica que habla de la *interioridad* que se da en todo viviente, pues todo viviente lleva a cabo actividades *cuyo efecto queda dentro del sujeto*. Por ejemplo: nutrirse, crecer, leer, llorar, dormir son operaciones inmanentes, que quedan para el que las ejecuta, aunque puedan ser vistas desde fuera. Lo que es uno lo es por tener algo propio, por tener un dentro.

Las piedras, en cambio, no tienen un dentro. Para el viviente vivir es ser, en unidad, con un mundo interior.

4) La cuarta característica podemos llamarla -impropiamente- *autorrealización*. Lo vivo se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo y hacia la muerte. Ningún viviente está *acabado* en el nacimiento, sino que protagoniza un proceso (crecer, reproducirse, morir) que tiene cierta estructura de proyecto: hay un *despliegue*, un hacerse efectiva la potencia, *un crecimiento*. Es decir, los seres vivos tienen fin, perfección, plenitud. *Vivir es crecer*.

5) Por último, la vida tiene un *ritmo cíclico* y armónico; es decir, su movimiento se repite, vuelve una y otra vez a empezar, y *se va desplegando a base de movimientos repetidos*, cuyas partes están internamente proporcionadas unas con otras, hasta formar un todo unitario, una armonía que los clásicos llamaban *cosmos*. Se puede hablar de un *ciclo de la vida* que permite entender a la totalidad de vivientes del universo como una cierta unidad dotada de sentido. Exagerar esto, o quitarle la referencia a una Inteligencia que trascienda a ese orden (New Age, ecologismo radical, diversas formas de hinduismo y budismo) tiene serias consecuencias a la hora de comprender *el lugar del hombre en el universo*. (...)

Junto a estas características comunes, en los seres vivos hay que hablar de una *gradación*, de una escala sucesiva de perfección. Esta escala se puede dividir *según los grados de inmanencia*. Es decir, cuanto mayor es la capacidad de un ser vivo de guardar dentro de sí, cuanto más disfrute de un mundo interior, o más sepa decir de sí, mayor es su nivel inmanente. No es lo mismo el moverse de una planta que los saltos de un felino hacia su presa o que el movimiento de una mano que saluda a alguien que quiere. Los *mundos* en que se desenvuelven estas acciones son completamente diferentes.

Esta jerarquía en la escala de la vida se puede dividir en tres grados, marcados por grandes diferencias:

1) *La vida vegetativa*, propia de las plantas y todos los animales superiores a ellas. Tiene tres funciones principales: *la nutrición, el crecimiento y la reproducción*. En la primera, lo inorgánico exterior pasa a formar parte de la unidad del ser vivo. La nutrición se subordina al crecimiento. La reproducción consiste en ser capaz de originar otro ser vivo de la misma especie. Es decir, de hacer que la especie sea inmortal, ya que el individuo no puede serlo.

<<En la escala de la vida, la relevancia del individuo y su independencia frente a la especie es cada vez mayor hasta llegar al hombre, en el que la relevancia de la autorrealización individual excede plenamente a la de la especie>>.

2) El segundo grado es *la vida sensitiva*, que distingue a los animales de las plantas. La vida sensitiva consiste en tener *un sistema perceptivo* que ayuda a realizar las funciones vegetativas mediante la captación de diversos estímulos: *lo presente, lo distante, lo pasado y lo futuro*. En cuanto son captados, esos cuatro tipos de estímulos provocan un tipo u otro de respuestas. La captación se realiza mediante la sensibilidad (externa e interna). La estimulación captada a través de la vida sensitiva produce una respuesta: *el instinto*, que es *la tendencia del <<organismo biológico a sus objetivos más básicos mediada por el conocimiento>>*, por ejemplo el hambre o la pulsión sexual.

Esta respuesta instintiva a los estímulos, en el animal, *no puede ser modificada*. Es decir, se trata de una respuesta automática, en la cual no se da de ningún modo algo así como la voluntad. Los peces son capaces de morir comiendo, pues no pueden decir que *no* a su impulso a comer. El hombre, en cambio, es capaz de proponerse un régimen, o un ayuno. El conocimiento sensible del animal *interviene* en la conducta, pero no la origina: hay un automatismo que es mayor en la medida en que se está más bajo en la escala de la vida. Los fines instintivos le vienen dados, porque no son fines individuales, sino propios de la especie, idénticos a los de cualquier otro individuo.

Así pues, son tres las características esenciales de la *vida sensitiva*, tal como se da en los animales: a) el carácter no modificable, o <<automático>>, del circuito estímulo-respuesta; b) la intervención de la sensibilidad en el desencadenamiento de la conducta; c) la realización de fines exclusivamente específicos o propios de la especie.

3) El tercer grado de vida es *la vida intelectual*, que es la propia del hombre. En ella se *rompe la necesidad del circuito estímulo-respuesta*. Por encima de los animales están los seres que se mueven en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa que es imposible de hacer si no es por medio de la razón y el intelecto, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce, y subordinar esto a aquello. Las características propias y diferenciales de este grado superior de vida son las siguientes:

a) *El hombre elige intelectualmente sus propios fines* (exceptuando lo vegetativo -respiración, crecimiento, etc.-) y no se conforma con los

fines de la especie, sino que también se propone fines personales o –como vamos a exponer más adelante- tiene en sus manos la tarea de hacer su propia vida, escribir su propia historia, etc.

b) En el hombre, *los medios que conducen a los fines no vienen dados, sino que hay que encontrarlos*. Hay una *separación de medios y fines* que hace que no se den respuestas automáticas a los estímulos. La apertura del hombre es a la totalidad y, por lo tanto, la respuesta del hombre también debe ser concretada. Ésa es la tarea de los *hábitos*, que hacen que, en frase de J. Choza, *el hombre debe aprender a ser quien es para serlo*.

Fuente: Ricardo Yepes
Javier Aranguren
Fundamentos de Antropología
Editorial Eunsa
pags 25-29

La sensibilidad externa e interna

Las facultades que ahora estudiaremos se denominan sentidos internos. La clásica distinción entre sentidos externos e internos se basa en la diferencia de objetos de cada uno de ellos: los sentidos externos captan lo exterior, mientras que los sentidos internos tienen por objeto las sensaciones que les presentan los sentidos externos. Por lo tanto, <<no se denominan sentidos externos en virtud de que estén en la superficie de nuestro cuerpo, lo cual es falso, porque también tenemos sentido del tacto en el estómago, por ejemplo, sino en virtud de que objetivan lo exterior, es decir, la realidad física cuando ésta inmuta nuestro cuerpo. Los sentidos internos tampoco se llaman internos por estar en el interior de nuestro organismo, sino en virtud de que objetivan a partir de los objetos de los sentidos externos (o de sus inmutaciones)>>.

3.1. *El sentido común (sensorio común)*

Hemos visto ya de qué manera los sentidos externos reciben diversas sensaciones. Cada sentido posee un objeto proporcionado al estímulo que recibe (sonidos, luces y colores, sabores, etc.). Todas esas sensaciones requieren ser unificadas para hacer posible la identificación de las realidades aprehendidas. Esta unificación sensorial no la puede realizar ninguno de los sentidos externos, porque éstos ya tienen su objeto. Es preciso admitir, por tanto, la existencia de otra facultad distinta que lleve a cabo la integración de las sensaciones: esa facultad es llamada en la tradición aristotélica *sentido común* o también *sensorio común*. Se

trata de una facultad orgánica puesto que cuenta con una localización cerebral: para llevar a cabo la síntesis sensorial parece intervenir toda la corteza cerebral.

La unificación sensorial es uno de los aspectos de la *percepción*: las sensaciones se presentan en el sujeto ensambladas unas con otras, superpuestas con otras del mismo o distinto tipo, e integradas entre sí. La llamada *síntesis sensorial* es un conjunto de sensaciones unificadas (el color amarillo, la tersura de la piel, el sabor característico, etc., nos hace posible reconocer un plátano y diferenciarlo de un melón). Mediante la síntesis sensorial no se captan sólo las cualidades sensibles secundarias o <<aspectuales>>, propias de cada sentido, sino también las llamadas por la psicología experimental *cualidades sensibles primarias (sensibles comunes en la psicología clásica)* y son el número, el movimiento o reposo, la figura y la magnitud o cantidad, que son cualidades que se perciben por varios sentidos a la vez.

Mediante la síntesis sensorial se unifican las sensaciones y éstas se atribuyen a un objeto formando una unidad de las distintas cualidades sensibles primarias y secundarias: se captan así las cosas como distintas unas de otras, y como sujetos en los que inhiere esas cualidades sensibles captadas por la sensación. Por eso se dice que en este nivel se produce la *primera captación de la sustancia* que en la psicología experimental se denomina <<organización primaria de la percepción>>. En terminología clásica la sustancia se dice que es un sensible *per accidens* (al igual que la causalidad) porque son captados por algo distinto a sí mismos, mientras que los sensibles *per se* son los sensibles en sí mismos (ya sean sensibles propios o comunes), como el color, el sonido, la magnitud, etc.

Además, el sensorio común hace posible la distinción de los diversos tipos de sensaciones. En efecto, nosotros somos capaces de distinguir no sólo un color de otro, sino también un color de un sonido. Esta distinción sólo la puede llevar a cabo un sentido específico (el sentido común) en el que estén presentes las dos sensaciones: el sonido y lo visto. Ni el oído ni la vista pueden captar esta distinción, pues cada sentido está especializado en su objeto propio. Por último, se suele asignar al sentido común la función de *conciencia sensible*, es decir, hacemos sentir que sentimos. El sentido común conoce los actos de conocer de los sentidos externos, porque sentir, percibir, que se ve, que se oye, etc., no es sentir ni la *facultad* (de ver, de oír, etc.) ni los *objetos* directamente (colores, sonidos, etc.) sino los actos. Cuando recibimos y unificamos las sensaciones nos

captamos de algún modo a nosotros mismos como centro receptor de dichas sensaciones.

3.2.- La imaginación

La síntesis sensorial elaborada por el sentido común no es algo fugaz, sino que de algún modo permanece establemente en el sujeto. Es necesario que exista otro sentido interno que mantenga lo percibido de modo permanente y no de manera puntual. *La imaginación o fantasía es esa facultad que tiene por objeto el, volver a considerar o hacer presente de nuevo (re-presentar) algo que estuvo presente a los sentidos externos.* La imaginación funciona relativamente al margen de la realidad presente pues mira más bien hacia el pasado: por eso se le llama <<el archivo de las percepciones>>. Si la imaginación no retuviera las percepciones sensibles sucedería que todas las percepciones serían siempre nuevas para el sujeto. Por ejemplo, no se podría disfrutar de una audición musical porque ésta requiere que la sucesión de sonidos armónicos quede retenida por el sujeto como una unidad melódica. En este sentido, la imaginación es una continuación de la sensibilidad porque se efectúa en ella una primera integración espacio-temporal.

Pero la función de la imaginación o fantasía no se limita al objeto ausente sino que también *completa la percepción de los objetos presentes con percepciones pasadas.* En efecto, al descubrir la huella de un elefante, mi imaginación completa la percepción con otros datos sensibles (tamaño, figura, olor, etc.) de tal modo que permite reconocer al elefante completo: de un solo dato sensorial se hace posible reconstruir al sujeto completo.

En el caso del hombre, la imaginación suministra a la inteligencia las imágenes a partir de las cuales el hombre obtiene las ideas como <<poliedro>>, <<canguro>> o <<puerto marítimo>>. Todo nuestro discurso racional va acompañado por representaciones imaginativas: esto no quiere decir que la idea se identifique con la imagen, sino que el pensar humano requiere el soporte sensible de la imaginación. Nuestras ideas y conceptos se <<alimentan>> de la imaginación y se obtienen a partir de ella. En realidad, tendemos a imaginar todo lo que pensamos, porque no podemos conocer el mundo si no es a través de la sensibilidad.

Como la imaginación es un archivo de percepciones éstas *se pueden combinar para obtener nuevas síntesis sensoriales*, puesto que a veces los objetos imaginados no existen en la realidad, sino únicamente en la imaginación. De esta manera podemos imaginarnos y representar a las sirenas y centauros, no porque hayamos percibido ninguno de estos animales mito-

lógicos, sino porque podemos combinar de modo imaginativo el cuerpo de una mujer y el de un pez en el caso de la sirena; o el tronco de un hombre y la parte posterior del cuerpo de un caballo. Por eso se dice que la fantasía es el sentido de la irrealidad. La imaginación es muy plástica, y suministra imágenes a una buena parte de la vida psíquica y de la actividad humana: la actividad artística y simbólica, la técnica y los inventos, los relatos y narraciones, etc. Así pues, la imaginación en el hombre está gobernada por la voluntad, aunque en estados de inconsciencia la imaginación se escapa a su dominio, como sucede en los sueños o en las pesadillas. Pero bajo el poder de la voluntad, la imaginación adquiere una forma de creatividad propia de la actividad artística. Mediante la libre actividad del artista se <<Crean>> nuevas realidades <<de ficción>> despegadas del acontecer histórico real. En este sentido el artista es <<un creador>> de belleza añadida al mundo natural. De nuevo se muestra aquí que la libertad humana impregna también los niveles imaginativos dotándoles de una originalidad y fuerza <<creativa>> desconocida en otros seres naturales.

3.3. La estimativa animal y la cogitativa humana

Ya hemos dicho que la captación de objetos distintos requiere facultades distintas. Observamos que los animales son capaces de captar la conveniencia o peligro de una realidad exterior, de tal manera que su conducta se adecúa a dicha captación. Por ejemplo, la captación del peligro por parte de la oveja cuando ve venir al lobo no se produce ni por el sentido común ni por la imaginación. ¿Cómo la oveja <<sabe>> que el lobo es peligroso y debe huir? Porque es capaz de *valorar o estimar la realidad exterior con respecto a su propia subjetividad*. Una estimación consiste en poner en relación una realidad exterior con la propia situación orgánica.

La estimación es una cierta anticipación del futuro: *la estimación rige el comportamiento que voy a tener respecto del objeto valorado*. La facultad que estima el valor de una realidad singular externa respecto de la propia singularidad orgánica es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa. Por eso la estimativa dirige la acción práctica respecto de lo valorado, al captar la conveniencia o peligro pone en marcha las facultades motoras, ya sea con un movimiento de atracción o de rechazo. A partir de la estimación se produce una *emoción* (positiva o negativa) a la que los escolásticos denominaban *pasión*. Como veremos más adelante, esta

valoración de la realidad exterior es el primer paso de la dinámica instintiva: la captación de la conveniencia o inconveniencia de lo aprehendido guía al animal en su acción práctica.

En el conocimiento humano la facultad estimativa está revestida de una mayor riqueza porque está impregnada de racionalidad y de libertad. Por eso, en el hombre esta facultad se denomina *cogitativa* (de *cogito*, <<pensar>>) o <<razón particular>> para distinguirla de la <<razón universal>> o pensamiento. En la cogitativa humana, a diferencia de la estimativa, se da una cierta comparación (*collatio*) entre las percepciones singulares, lo que permite el juicio prudencial.

3.4. La memoria

De modo similar a lo que sucede con el sentido común que necesita del <<archivo>> de la imaginación, así también la estimativa precisa otro sentido interno que conserve las estimaciones efectuadas anteriormente. A ese sentido lo denominamos *memoria*, cuyo objeto propio es *recordar*. Mediante la conservación de las valoraciones de la estimativa el ser vivo *adquiere experiencia sobre las cosas singulares externas y sobre cómo comportarse frente a ellas*: sabemos si nos gustan o no, o si nos convienen o no, y las preferimos o rechazamos conforme a esta experiencia. La experiencia se suma al instinto y lo refuerza: por ejemplo, el león adquiere mayor habilidad para cazar después de diversas experiencias exitosas. La adquisición de experiencia se hace posible gracias a la memoria.

Pero la memoria no sólo conserva las valoraciones de la estimativa sino *también los actos del viviente*, es decir, retiene la sucesión temporal del propio vivir, de las propias percepciones, pensamientos, etc. En otras palabras, *conserva el tiempo interior*, esto es, la actividad interior vivida. De esta manera, la memoria da continuidad a la intimidad subjetiva porque hace posible la conexión de los actos cognoscitivos. En cierto sentido, es la condición de posibilidad del descubrimiento y conservación de la propia identidad y el modo de enlazar con el pasado conservándolo. Sin ella no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes son nuestros padres, quiénes somos nosotros, con qué recursos contamos y cómo debemos usarlos, etc.

La memoria tiene también una base orgánica localizada cerebralmente y por tanto es también susceptible de lesión (lo que sucede en las amnesias). En el hombre, a diferencia del animal, la memoria está bajo el poder de la voluntad por eso es tan importante la *motivación* para evocar los recuerdos. La memoria es se-

lectiva, porque su capacidad de retención es limitada. Aunque no se encuentra totalmente sometida a la libertad: <<Recordamos cosas que preferiríamos olvidar y olvidamos otras que nos interesa recordar. Pero dentro de ciertos límites podemos construir nuestra propia memoria y éste es el fundamento de todo aprendizaje intencional>>.

3.5. La percepción

El resultado de la operación de los sentidos internos es la percepción sensible, donde el objeto se presenta de modo unificado (primer nivel de captación de la sustancia), con una información acerca del valor concreto de lo percibido para el sujeto (y por lo tanto con un <<esquema>> de conducta), así como una primera *conciencia sensible*. De esta manera se podría decir que la percepción se encuentra a medio camino entre la sensación de los sentidos externos y la conceptualización abstracta propia de la inteligencia. Por eso Fabro afirma que los caracteres propios de la percepción son <<la advertencia, es decir, la conciencia que el sujeto tiene en primer lugar de la existencia de algún objeto que penetra en el ámbito de la conciencia, y la determinación o estructura que tal acto u objeto debe tener para situarse en el plano de la conciencia. De esta manera la función perceptiva, está a medias entre la sensación y el pensamiento, y ya parece manifestarse como su punto de encuentro, gracias a la síntesis que ella obra entre lo concreto (propio de la sensación) y lo abstracto (que es atributo propio del pensamiento)>>. Percepción y pensamiento se reclaman mutuamente en el hombre puesto que <<no existe percepción sin algún pensamiento (implícito), y no hay pensamiento por pequeño que sea sin una cierta referencia a contenidos de percepción>>.

El problema de la percepción consiste en explicar de qué modo tanto los contenidos de la sensibilidad como los del entendimiento confluyen en el objeto complejo de la percepción. Desde la psicología experimental se han propuesto diversas explicaciones:

a) *El asociacionismo*. Se trata de la tesis *empirista* según la cual en la base de todo conocer (intelectual) se encuentran las sensaciones, de tal manera que el pensamiento se reduce a un nombre común ligado a una imagen particular o a una imagen compuesta resultante de la unificación de múltiples elementos. En definitiva, *la percepción es la resultante de la suma de imágenes, sensaciones e impresiones afectivas y la fuerza asociativa que las mantiene unidas*

aquí y ahora. Las leyes fundamentales de la asociación son la semejanza, la continuidad espacial y la conexión temporal.

b) *Psicología de la forma (Gestalttheorie)*. Como reacción crítica al empirismo, la corriente neorristotélica de Brentano (aplicada a la psicología por Koller y Koffka) propuso la *teoría de la forma*. Para la *psicología de la forma* no basta la mera suma de las sensaciones, sino la captación de la *forma*: la forma es algo más que la suma de sus partes (por ejemplo: una melodía no es el conjunto de sonidos, sino el conjunto armónicamente organizado). La forma perceptiva, aunque supone la presencia de los elementos sensoriales, se funda en la aprehensión inmediata de las *relaciones* entre ellas.

Esta segunda propuesta parece recoger mejor la complejidad de la percepción sensible. Lo que sí parece claro es que la finalidad del conocimiento sensible (externo e interno) se ordena a la conservación del propio cuerpo (mediante la captación de lo nocivo y lo conveniente para el sujeto). Pero en el caso del hombre, la percepción se encamina además al conocimiento intelectual, tanto en el nivel teórico como en el práctico.

Fuente: J.A. García Cuadrado
Antropología Filosófica
Una introducción a la Filosofía del Hombre
Editorial Eunsa
pags 55-60

Actividades texto

1. Señala las diferencias que encontramos entre sentidos externos y sentidos internos.
2. ¿De qué "sensaciones" hablamos en relación a los sentidos internos?. ¿Cómo lo explicarías?
3. ¿De qué modo se entiende el sentido común en el lenguaje coloquial?. ¿De qué modo se entiende en el texto?
4. ¿De qué modo explicarías la definición de Imaginación?
5. Compara Estimativa animal y Cogitativa humana
6. ¿Qué elementos y datos son los que se retienen realmente en la Memoria?
7. ¿De qué modo se entiende el concepto de Percepción?

Tendencias sensibles: deseos e impulsos

- 1.- La dinámica tendencial como perfección vital

En la tradición aristotélica se afirma que toda forma no sólo configura y estructura la materia, sino que también es un principio activo que determina una inclinación o tendencia hacia la propia plenitud o perfección vital. Esta tendencia se denominaba en dicha tradición <<apetito>>, aunque quizás sea más correcto llamarla ahora <<inclinación>>, <<dinamismo>> o simplemente <<tendencia>>. Por ejemplo la piedra <<tiende>> a caer al suelo por causa de la gravedad; o la semilla <<tiende>> a crecer hasta convertirse en árbol y dar fruto; o el hombre <<está inclinado>> a su propio bien, etc.

Por tanto, el apetito en un ser vivo es *la tendencia o inclinación a la propia perfección*. Una de las características de la vida es que lo vivo camina y se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo: es lo que denominamos <<crecimiento>>. Esta plenitud hacia la que se inclinan todos los seres, no sólo los vivos, puede ser designada con el término de <<bien>>, si ampliamos su significado no ciñéndolo sólo a un sentido moral. El bien aparece, en este sentido más amplio, como lo conveniente para una cosa: lo que es conveniente para algo, esto es para ello su bien. Esta tendencia <<natural>> hacia la propia perfección se denomina en la escolástica *apetito natural* porque es intrínseco a su naturaleza, y no necesita de ningún conocimiento previo del bien para realizarse. <<Todos los seres naturales están inclinados a lo que les conviene, pues hay en ellos cierto principio de inclinación por el que su inclinación es natural>>. No se trata por tanto, de una inclinación <<añadida>> desde fuera o producida por un agente exterior.

Los vivientes que poseen además conocimiento tienen también un *apetito elícito, que es la inclinación que se sigue del conocimiento de los bienes conocidos previamente*. Como el conocimiento puede ser sensible o intelectual, también las inclinaciones que nos dirigen hacia nuestros bienes propios, pueden ser sensibles o intelectuales. La tendencia hacia un bien sensible se realiza mediante la estimación, mientras que la inclinación hacia el bien captado intelectualmente se lleva a cabo mediante la razón práctica y la voluntad. Reservaremos el nombre genérico de «bien» para referirnos a la inclinación proveniente de la captación intelectual, mientras que hablaremos de bien útil o bien sensible al que se sigue del conocimiento sensitivo.

Desde el punto de vista de la experiencia humana, esta doble captación del bien se experimenta, por ejemplo, en el llamado <<conflicto de tendencias>>: la captación de una realidad agradable a los sentidos no siempre es así percibida como conveniente por la razón. Por ejemplo, la percepción visual del pastel de

chocolate despierta en el diabético un verdadero conflicto entre seguir el dictado de su apetito sensible o el de su razón, que le muestra la conveniencia de abstenerse de los dulces. Puesto que los animales tienen solamente conocimiento sensible la tendencia está restringida a la sensibilidad y por eso sólo tienen tendencias sensibles: por lo tanto ni en las plantas ni en los animales hay conflicto entre los bienes percibidos por la razón y los percibidos por la sensibilidad.

2.- Características del instinto

La inclinación hacia el bien útil sensiblemente captado recibe el nombre de instinto, que desde el punto de vista de la psicología experimental podemos definirlo como «la mediación cognoscitiva e impulso-motora de las funciones vegetativas básicas, es decir, la autoconservación y la reproducción». Esto significa que el instinto posee un aspecto cognoscitivo (captado por la estimativa) y otro aspecto tendencial que mueve a la acción concreta (de rechazo o atracción hacia el bien sensible). Por ejemplo, al captar la situación de peligro (el fuego en una casa, la aleta de un tiburón en el mar, ...) se desencadenan de modo inmediato una serie de mecanismos de huida (como es, por ejemplo, la aceleración del ritmo cardíaco para facilitar el movimiento de huida) que hacen posible el alejamiento del peligro.

El instinto es una *tendencia compleja, innata, estable, automática y específica*. Veamos cada una de estas notas separadamente.

- a) *Tendencia compleja*. Se dice que el instinto es una tendencia compleja porque intervienen las funciones locomotoras y cognoscitivas (al menos a nivel sensible). Los animales superiores al poseer toda la dotación de los sentidos externos e internos tienen más perfeccionados sus mecanismos instintivos.
- b) *Innata*. Se trata, además, de una tendencia innata, es decir, no adquirida por el aprendizaje. «La educación y la imitación en nada influyen (en el instinto) porque son posteriores a él y en él se fundan». Por esta razón se dice que el instinto es infalible, sin necesidad de recurrir a ninguna experiencia anterior. No sucede así en el hombre, en el que el peso del instinto es menor; gracias a su inteligencia el hombre posee la capacidad de adaptarse a las nuevas situaciones sirviéndose del saber anteriormente adquirido.

- c) *Universalidad específica* Precisamente por el hecho de ser innato, es decir, que proviene de la naturaleza específica, se trata de una *tendencia propia de todos los individuos de una especie*. Esto hace que el instinto permanezca estable en la especie con el transcurso de los siglos. Por ejemplo, las hormigas construyen ahora sus hormigueros de manera igual a como hace veinte siglos.
- d) *Estable*. El instinto define una conducta *permanente* y estable del sujeto a pesar de las modificaciones funcionales y de la diversidad de las situaciones externas. «Esta estabilidad se puede observar en el hecho de que ni en el espacio ni en el tiempo se producen variaciones notables ni progresos importantes y durables». El instinto propio de cada especie está determinado a un comportamiento fijo que se dirige siempre hacia lo más conveniente. No obstante, la especificidad del instinto admite variaciones individuales mayores a medida que nos vamos elevando en la escala animal (desde los insectos a los mamíferos). En estos últimos el adiestramiento y las costumbres influyen más en la conducta animal, como ha mostrado el *conductismo*. En la psicología experimental se suelen distinguir entre los *instintos primarios*, que son los *más difícilmente modificables*, y los *instintos secundarios*, que son los que *admiten una mayor modificación mediante el ejercicio y la costumbre*
- e) *Automatismo*. «El animal realiza con gran perfección lo que hace por instinto, pero ni sabe lo que hace ni cómo lo hace, es decir que no tiene que elegir ni el fin ni los medios que le impone la naturaleza». En otras palabras, el animal actúa sin tener conocimiento reflexivo de la finalidad de ese instinto. Por eso se dice que se trata de una conducta automática. Así se explica que el automatismo del instinto continúe funcionando aunque varíen sustancialmente las condiciones en que se ejerce el instinto, resultando la conducta animal ineficaz.
A diferencia del animal, el hombre posee un conocimiento consciente y reflejo del fin de ese instinto, y como además es capaz de proponerse fines con independencia de los instintos, puede de este modo educarlos. Las tendencias en los vivientes superiores pueden

ser más o menos modificadas por medio del ejercicio: por esa razón, la tendencia se completa con algo añadido a su naturaleza que es el aprendizaje. De esta manera, las tendencias sensibles pueden ser innatas (instintos) o adquiridas (habilidades adquiridas). Las segundas refuerzan los instintos del ser vivo y perfeccionan su uso. En el hombre, la carga instintiva es menor con respecto al aprendizaje y por eso los instintos son más modificables. Incluso puede, gracias a su libertad, ir contra sus instintos básicos de conservación (como hacer huelga de hambre para reivindicar sus derechos, cosa que los perros o las ballenas nunca harán).

Las tendencias sensibles (instintos) en los animales y en el hombre se dirigen a satisfacer las necesidades más básicas de la conservación y la reproducción, y se dividen en dos grandes tipos: *los deseos y los impulsos*. Esta dualidad de facultades apetitivas se basa en dos tipos distintos de captación de valores en el tiempo: la captación de los valores dados en el presente inmediato de la sensibilidad funda el *deseo (apetito concupiscible* en la tradición aristotélica), y la captación de los valores en el pasado y en el futuro según los articula la sensibilidad interna funda el *impulso (apetito irascible)* y permite referir el instinto a valores que están más allá del presente inmediato de la sensibilidad.

Los deseos del sujeto se dirigen al bien presente y su satisfacción tiene carácter placentero porque implican la posesión de lo apetecido. Por ejemplo, comer un alimento cuando tenemos hambre. Los impulsos, por su parte, se dirigen al bien difícil que exige apartar los obstáculos que se interponen entre el sujeto y el bien sensible. El impulso es una tendencia de rechazo de esos obstáculos. El ejemplo más claro es la agresividad a cualquier nivel: la conducta agresiva sirve, en general, para hacer frente a lo que aparece como una amenaza, por ejemplo, algo o alguien que impide alcanzar la comida, o que quiere quitarla.

En cierto sentido, se puede afirmar que el impulso nace del deseo pero es superior a él porque hace «discurrir»: el esfuerzo por alcanzar el bien culmina con la deleitación placentera en ese bien. El bien arduo es más difícil, pero más rico que el puro presente de la posesión del objeto deseado porque implica un ponerse en marcha, un proyecto, un cierto futuro. Cuando predomina el impulso, el mundo interior es más rico. Por el contrario, la gratificación del deseo

satisfecho se acaba pronto. Si no se apetece nada más, se provoca entonces la reiteración del placer de las sensaciones actuales, y se desdeña el ponerse en marcha hacia un bien cuya consecución entraña apartar obstáculos. El hombre es el único animal que en ocasiones reitera las sensaciones presentes sin necesidad orgánica; (es conocida la mala costumbre seguida en la antigua Roma de vomitar por el placer de seguir comiendo, pero no porque lo necesitaran).

En suma, los impulsos apuntan a bienes más arduos, pero más valiosos. El dinamismo de las tendencias humanas exige armonizar y completar los deseos con los impulsos, la satisfacción de lo conseguido y los nuevos proyectos. Aquí es preciso tener en cuenta que en el hombre las tendencias sensibles, de hecho, acompañan a la tendencia racional, la voluntad. Pero se da realmente una distinción, como se muestra en el «conflicto» de tendencias descrito anteriormente (el dulce para el diabético).

3.- Instinto y aprendizaje: conductismo, innatismo y antropobiología

En las antropologías positivas de este siglo se han planteado desde diversas perspectivas de qué manera los instintos afectan a la conducta humana. Las dos posturas fundamentales se presentan en la polémica acerca de lo innato y lo adquirido, que se mantiene actualmente enfrentando a la etología (Timbergen, Lorenz, Eibi-Eibesfeldt) con el neoconductismo y las escuelas de condicionamiento y modificación de la conducta (Skinner). En pocas palabras, el debate se centra en la cuestión siguiente: si en el hombre predomina lo heredado genéticamente, o por el contrario, lo adquirido por la educación o el ambiente. Veamos con detenimiento ambas posturas:

a) *La escuela conductista (o behaviorismo)* de J.B. Watson y *neoconductista* de B.F. Skinner. Para el conductismo no existe una diferencia sustancial entre el comportamiento animal y el humano, ya que mediante un adecuado sistema de premios y castigos puede configurarse de modo permanente la conducta humana mediante la creación de un circuito estable y automático (los llamados «reflejos condicionados») que determina la conducta según se haya acostumbrado a desear o rehuir. Según esta teoría (basada en el esquema conductista de estímulo-respuesta), el hombre ante un estímulo determinado ofrecerá siempre la misma respuesta según el sistema de premio o castigo en él inculcado. *Según el conductismo, lo*

realmente decisivo es el aprendizaje frente al innatismo biológico.

b) *El innatismo o instintivismo* de Me Dougal y K. Lorenz. Para estos autores basándose en los datos aportados por la etología, «mediante un sistema de premios y castigos controlado desde el medio externo no es posible configurar de modo estable y predeterminado el comportamiento humano, pues los comportamientos de ese tipo (y, en concreto, los agresivos) están determinados por la programación genética del hombre, de manera que sólo se pueden alterar modificando esa programación».

Se podría proponer una síntesis de estos dos planteamientos, de tal modo que sea posible admitir que «el comportamiento humano está condicionado por lo que se le ofrezca como castigo y recompensa desde fuera, es decir, desde el medio socio-cultural en el que nace y vive, y también por el conjunto de fuerzas vitales internas». Esta síntesis parece que es la ofrecida por el *modelo antropobiológico* de Gehlen y Portmann. Según esta propuesta, la especie humana presenta un notable déficit biológico e instintivo con respecto a otras especies animales, lo que le hace ser una especie muy desvalida y necesitada de un largo periodo de protección y aprendizaje. Ambos autores insisten «en la necesidad de aprendizaje en el hombre debido a su carácter inacabado, a su pobreza instintiva, a la inespecificidad de sus impulsos, a la lentitud y prolongación excesiva de su desarrollo madurativo y a su apertura al entorno. Pero, mientras que para Gehlen la inconclusión humana tiene un sentido fundamentalmente negativo, para Portmann el inacabamiento y prematuridad biológica resulta ser la oportunidad para el desarrollo de una forma de vida espiritual, que ya se manifiesta germinalmente en la estructura biológica humana, y cuya realización sólo es posible contando con contactos sociales intensos y múltiples actos de aprendizaje, relacionándose el hombre con el mundo cultural que ha recibido en herencia de sus predecesores».

Ciertamente estos planteamientos presentan aspectos que merecen ser tenidos en cuenta para comprender el dinamismo de la conducta humana. Pero en todo este debate es preciso apuntar que la diferencia esencial entre la conducta animal y la humana radica en un factor nuevo y decisivo: la libertad, como parece insinuarse, por ejemplo, en la propuesta de Portmann. Si se olvida que el hombre es libre, se acaba afirmando que su conducta ya está determinada, bien por su herencia genética (innatismo), bien por un sistema de premio y castigo en él inculcado (conductismo). Si se

niega la libertad del hombre, se acaban difuminando los límites entre el comportamiento animal y el comportamiento humano. Es necesario subrayar la importancia de la herencia genética y del aprendizaje, pero éstos son «condicionamientos» de la conducta humana, y no determinaciones de la misma.

4.- La plasticidad de las tendencias humanas

Hemos visto cómo desde la Antropología positiva se plantea la cuestión de la conducta humana. Desde la filosofía clásica el problema se estudia desde otra perspectiva. El aprendizaje, el ambiente y la herencia genética condicionan el comportamiento humano, pero no lo determinan totalmente porque el hombre posee libertad. Si el hombre es libre, esto quiere decir que sobrepasa el comportamiento instintivo mediante su razón y voluntad. El dominio que la voluntad tiene sobre los instintos (conservación, reproducción, agresividad, etc.) es <<político>> y no <<despótico>>. El dominio despótico es el que posee la voluntad sobre las potencias motoras (brazos, piernas, etc.): se trata de un dominio directo y automático en el que dichas potencias se subordinan esencialmente al poder de la voluntad. Por su parte, el dominio político es aquél que la voluntad ejerce sobre las potencias pero sin anularlas, de tal modo que puede modular y educar los apetitos o emociones. En definitiva, el hombre puede no ser esclavo de sus instintos si sabe educarlos adecuadamente. Con este planteamiento se distingue netamente el comportamiento humano (racional y libre) del animal (instintivo). En este último, el circuito estímulo-respuesta está cerrado y es automático (no hay elección). Sin embargo, en el hombre este circuito permanece abierto por sus decisiones libres. De manera sintética, podemos enunciar las diferencias entre el comportamiento animal y el humano:

a) *El número de percepciones de realidades que pueden tener interés para el hombre es potencialmente infinito; no se limitan a la satisfacción de los instintos de conservación y reproducción. El hombre añade unas finalidades más altas de tipo artístico, cultural, moral o religioso que explican su actuación. Son por ello reductivas las propuestas de Freud, que dice que el hombre sólo se mueve por la satisfacción sexual; o la de Marx, para quien el hombre está determinado por el instinto de conservación.*

b) *El hombre es capaz de captar el valor objetivo de la realidad, es decir, el significado real del objeto en sí mismo considerado, y no sólo por el interés para mí. El agua no sólo sirve*

para satisfacer mi sed, sino que posee en sí misma una estructura objetiva. Por ejemplo, desde la química se dice que el agua es un compuesto de hidrógeno y oxígeno, y esta consideración es independiente de que sea capaz de calmar la sed aquí y ahora.

c) *Una vez captado algo de interés para el hombre, la respuesta a ese estímulo no es inmediata ni automática, sino que permanece el circuito abierto para dar o no dar respuesta a ese estímulo. El instinto está dominado por la razón y la voluntad libre. Por eso los animales no pueden hacer huelga de hambre ni morir mártires, porque su instinto de conservación es más fuerte que cualquier ideal.*

d) *En el hombre no están determinados los medios para satisfacer los fines biológicos. Es decir, la manera concreta de satisfacer sus necesidades tiene que ser «inventada» por el hombre, porque no está instintivamente pre-determinada, sino que es la inteligencia la que determina el modo concreto de realizarlo. «Las tendencias humanas naturales no imponen formas enteramente determinadas a la conducta». Lo específico del hombre es que elige el modo de satisfacer sus necesidades instintivas y en eso consiste la cultura de un pueblo; por eso las culturas son tan diversas en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, la cultura gastronómica es diferente en cada pueblo, pero satisface una misma necesidad orgánica: la necesidad de alimentarse es instintiva, pero no el modo concreto de hacerlo porque no está prefijado.*

e) *Las finalidades no instintivas a las que el hombre es capaz de dirigirse pueden constituirse también en objeto de tendencia mediante una inclinación llamada hábito: esta tendencia es aprendida por repetición de actos. El hombre adquiere hábitos mediante el aprendizaje libremente asumido. Los hábitos desplazan cada vez más la carga instintiva del individuo. La espontaneidad biológica en el hombre es insuficiente; es tan débil que precisa del aprendizaje para que el hombre pueda subsistir como especie. Por esta razón la educación en el hombre es fundamental para <<humanizarse>> cada vez más. El hábito libremente adquirido por repetición de actos es también libremente actualizado cuando el sujeto quiere: el hábito se diferencia del instinto secundario (mediado por el aprendizaje) porque es utilizado cuando queremos. Un alumno con hábito de estudio es capaz de estudiar cuando se lo propone con más facilidad que otro que no posee ese hábito.*

En definitiva, en este nivel instintivo es posible identificar la peculiaridad de la persona humana porque posee un dominio sobre sus potencias y facultades. Mientras que en el animal los instintos presuponen la vida biológica y están al servicio de ella (autoconservación y reproducción), en el hombre se advierte un proceso distinto: mantenerse en la vida está en función de algo más elevado, de mayor importancia a lo que el hombre se dirige de modo libre. Los instintos no modelan la conducta humana de modo ciego, sino que más bien parecen estar a disposición de la persona.

Fuente: J.A. García Cuadrado
Antropología Filosófica
Una introducción a la Filosofía del Hombre
Editorial Eunsa
pags 63-68

Actividades texto

1. Hacer un esquema del texto.

Tema 3: Vida racional

Lo intelectual y lo sentimental

2.1.- Pensamiento y lenguaje

Tras lo visto en el capítulo anterior, dirigimos nuestra mirada a la inteligencia, para destacar sus rasgos y funciones específicas, a parte de la referencia que hemos hecho a su intrínseca (y constitutiva) relación con el cuerpo. La vida intelectual será ahora nuestro objeto de estudio. Empezaremos aludiendo a un fenómeno externo que nos señala la presencia de la inteligencia: el lenguaje. Una vez expuesto lo específicamente humano de él, podremos acceder al pensamiento y a sus características. Después, centraremos nuestra atención en el mundo de la afectividad y de los sentimientos, algo que, sin ser racional, guarda una estrecha relación con la inteligencia y con la voluntad, constituyéndose casi como el campo de lo específicamente humano. Del adecuado equilibrio entre esta diversidad de dimensiones depende la armonía del alma y, en consecuencia, la buena marcha de la vida entera de la persona.

Desde comienzos de siglo, el lenguaje humano ha sido objeto de una progresiva y creciente atención por parte de los estudios científicos. La ciencia actual tiende a ver al hombre como <<un ente que habla>>, con una tendencia a unir pensamiento y lenguaje, y a estudiar las funciones intelectuales humanas desde esta relación provocando la aparición y desarrollo de disciplinas muy diferentes (lingüística, semiótica, psicología cognitiva, informática, filosofía de la mente, etc.).

El racionalismo, esa visión según la cual la razón abstracta y la lógica propia de la ciencia eran los lenguajes humanos por excelencia, ha sido sustituido por el estudio de los lenguajes cotidianos del «*mundo de la vida*» (Husserl). En el desarrollo de la vida práctica. La ciencia aparece como una forma más de lenguaje, aunque

no la primera ni la más importante. El habla es más amplia que la ciencia (pues incluye el ámbito del trabajo, pero también los de la convivencia cotidiana, la risa y el llanto, las canciones y los comadreos, etc.). El habla llega a todos los ámbitos convirtiéndose en la actividad racional más específicamente humana.

¿Qué es el lenguaje? Podríamos decir que es «un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada». Para ilustrar esta definición podemos establecer tres grandes diferencias entre el lenguaje animal y el humano:

a) *El lenguaje humano no resulta del instinto*, no es cerebralmente localizable, no se transmite filogenéticamente. Es algo cultural, una convención que hay que aprender. Es natural el hablar, no lo es el lenguaje que se habla.

b) El lenguaje animal es *icónico*: tiene una relación simple y directa entre el signo y el mensaje, resultado de un determinado estado orgánico del individuo. El hombre es también capaz de usar lenguaje icónico (el bebé, al llorar, emplea este tipo de lenguaje: señala hambre, miedo, situaciones muy básicas e identificables). Pero además, el lenguaje humano es *dígito*: en él la *relación entre el signo y el mensaje es arbitraria*, modificable. Los signos del lenguaje humano son elegidos o producidos por el hombre de manera deliberada, de modo que el hombre es capaz de transmitir más cosas que estados orgánicos (contar una historia de amor no hace necesario que el narrador se encuentre enamorado: los hombres son capaces de la ficción, es decir, de trascender su situación física inmediata).

c) Por eso, *el número de mensajes del lenguaje humano es ilimitado*: siempre cabe novedad,

siempre se pueden formar nuevas proposiciones con viejas palabras. Los animales, en cambio, sólo emiten un número fijo y limitado de mensajes, siempre iguales.

El lenguaje humano existe porque el hombre es capaz de conocer y manifestar sus estados sensibles e interiores. El hombre no es una piedra, ni una planta: manifiesta su interioridad (me pasa esto, quiero lo otro). Tener una interioridad que transmitir conlleva la conveniencia de que alguien reciba lo expresado: el lenguaje humano es social, crea comunidad. El lenguaje es el origen del diálogo y de la capacidad humana de compartir.

¿Por qué habla el hombre? La causa del lenguaje está en que el ser humano conoce, tiene inteligencia: el lenguaje es *vehículo y expresión del pensamiento*, lo manifiesta *porque lo incorpora dentro de sí*. Por expresarlo en terminología aristotélica, podría decirse que *el pensamiento es la forma del lenguaje, y que ambos no son separables*. Un hablar sin pensamiento no comunica nada, son ruidos incoherentes. Un pensamiento que no se puede dar a conocer no ha llegado al nivel de la racionalidad. «Cuando afirmo: "pienso que el tren llegará tarde", "el tren llegará tarde" no sólo expresa, sino que contiene lo que pienso». Esto quiere decir que «entender el significado de una palabra es conocer. El significado comprendido de una palabra es conocimiento». «Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla», es decir, emplearla al hablar. *Hablar y pensar se dan a la vez*. No se puede hablar sin pensar.

2.2.- Características del pensamiento

Las operaciones del conocimiento intelectual, que el lenguaje se encarga de expresar, han sido estudiadas por la filosofía desde su inicio hasta hoy. Simplificando hasta la exageración, puede afirmarse:

a) *El pensar acontece como operación, y permanece y crece como hábito*. El pensar que nace como operación es *el pensar operativo*, y el que permanece forma *los hábitos intelectuales*. Ésta es la división fundamental del conocimiento intelectual.

b) El pensar operativo es episódico: las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen lugar y ya está, se detienen; no se conoce con ellas más que lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones. Las operaciones tienen un carácter intermitente: ahora pienso, ahora duermo.

c) Las operaciones del pensar son tres, y se ordenan jerárquicamente de la inferior a la superior: La primera es *la abstracción o simple aprehensión*, mediante la cual se obtienen los *conceptos* (como «blanco», «perro»). Esta obtención de los conceptos se realiza mediante una luz intelectual (conocida en la tradición filosófica como *intelecto agente*) que el hombre tiene y que se proyecta sobre las imágenes elaboradas por la imaginación, de las cuales abstrae el concepto. La segunda operación es *el juicio*, que tiene lugar cuando se reúnen y conectan entre sí los conceptos, dando lugar a las *proposiciones* como «el perro es blanco». La tercera operación se llama *razonamiento o razón*, y consiste en un encadenamiento de proposiciones, lógicamente conectadas: «el perro es un animal», «todos los animales viven y mueren», por tanto, «los perros viven y mueren».

d) *Los hábitos del pensamiento* que adquirimos después de realizar las operaciones que se acaban de señalar son varios. Los más importantes son la *ciencia* y la *sabiduría*, y consisten en *hábitos de determinados saberes teóricos o prácticos*, como saber sumar, saber francés, saber ser prudente...

e) El conocimiento intelectual puede ser *teórico y práctico*. El primero se refiere a la ciencia; el segundo, a la acción práctica.

Ahora bien, **¿cuáles son las características del pensamiento?** Hay que tener en cuenta que si pensar es la actividad más alta de la que es capaz el hombre desde ella podríamos deducir muchas cosas acerca de su modo de ser. Si prestamos atención a dos rasgos del pensamiento, podremos adivinar dos rasgos del ser que piensa.

1) *Infinitud*. Pues a) no está abierto a una «zona» determinada de seres, sino a *todos*: el alcance posible del pensamiento es toda la realidad; b) no hay un pensamiento último después del cual yo no se pueda pensar más, es decir, el pensamiento es insaturable: por mucho que piense, siempre puede pensar otra cosa. Esto nos lleva a una primera conclusión que puede parecer sorprendente: en la finitud es infinito: Desde aquí, la entrada a la importancia de la noción de persona queda asegurada.

2) *Alteridad*. El hombre puede captar la realidad no sólo en relación a su estado orgánico, como hace el animal, sino *en sí misma*, como cosa independiente de él, como *algo otro*, en su *alteridad*. Las cosas captadas intelectualmente se captan así, en su alteridad. Puedo captar el

agua como líquido refrescante que apaga mi sed. Pero también la puedo captar como H₂O, y eso ya no tiene nada que ver con mis estados orgánicos. El hombre no sólo trata con la realidad (incluido uno mismo) por interés biológico, sino que es capaz de superar esa dimensión. Incluso se dice que somos capaces de *saber por saber*, porque sí, porque nos gusta tal asunto. El ocio se relaciona con la posibilidad de alteridad: el ocio sólo se entiende desde la vida intelectual.

3) *Mundanía*. En el hombre hay un *horizonte* dentro del cual se pueden captar muchos objetos. El conocimiento intelectual *nos abre un mundo*. Se llama mundo a ese conjunto de seres que tengo a mí alrededor: no percibo objetos aislados, sino un ámbito dentro del cual se encuentran unas cosas junto a otras. El conocer humano no es de entes aislados, sino que contextualiza, capta totalidades de sentido.

4) *Reflexividad*. Condición de mi captación de un mundo es la captación de un *centro receptor* <<desde donde>> se percibe ese mundo. Un horizonte se divisa desde un <<punto de vista>> (Ortega y Gasset). Ese centro es el propio cognoscente, que se descubre a sí mismo conociendo y siendo el centro de referencia. El sujeto inteligente, *se conoce a sí mismo como sujeto*, como *yo*. La inteligencia es reflexiva porque permite advertirnos y descubrirnos a nosotros mismos en medio de <<nuestro mundo>>. Saberse en medio del mundo es trascender el mero carácter de mundanía, pues la percepción del propio yo no está en ese horizonte, sino que le da su posibilidad. En este sentido se puede decir aquello de que *el yo tiene espaldas* (Polo).

5) *Inmaterialidad*. Esta característica del pensamiento puede ser entendida a partir de la vieja distinción entre movimientos transitivos y <<perfectos>>.

a) Hay procesos en los cuales se da siempre una falta de simultaneidad entre la acción y su término: cuando me dirijo a Serranillas de la Sierra todavía no estoy allí, y cuando he llegado dejo de dirigirme a Serranillas. Al *dirigirse* podemos llamarle proceso o movimiento. Al *llegar*, resultado o *término*. Lo mismo ocurre cuando produzco cualquier cosa: entre el proceso de producción y el producto final no hay identificación, no son simultáneos. Lo mismo ocurre al levantar una casa. En estos procesos se da una *separación temporal* entre los dos momentos (la producción o movimiento y el final de ambos). La imposibilidad de desplazar-

se instantáneamente (ni siquiera la luz puede hacerlo) o de producir en un instante una casa viene causada por la materia, que es *no simultánea*.

b) Pero, además, hay procesos en los cuales el inicio es simultáneo con el resultado (y por eso la palabra *proceso* sólo les es adscribible de un modo impropio). Se tiene el resultado buscado desde que se comienza la acción: si me pongo a ver la televisión ya la estoy viendo. Si juego al parchís ya estoy jugando. El seguir un programa o el acabar la partida sí que son procesos, pero las acciones de ver o de jugar son instantáneas con el fin que se pretende en ellas (estar viendo, estar jugando). En estos procesos *el fin de la acción es la acción misma*. No se espera un resultado posterior al que sea preciso <<llegar>>. *Ver* es una acción de resultados inmediatos, porque el resultado es la propia acción: <<no ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado>>.

Esta <<instantaneidad>> es inmaterial, pues la materia consiste precisamente en la no simultaneidad, en la extensión, en el transcurrir para llegar de un punto a otro. El pensamiento es una acción de este tipo: su fin es la misma acción de pensar y, por eso, ponerse a pensar es *ya haber pensado*. Es obvio que entre un pensamiento y otro transcurre tiempo: el hombre tiene cuerpo, es un ser material sumergido en el tiempo. Pero eso no impide que el pensamiento, considerado en sí mismo, sea inmaterial, pues en el pensar considerado como pensar el tiempo no transcurre, no tiene importancia. De nuevo, desde aquí se apunta a uno de los motivos centrales para la afirmación de la dignidad humana.

6) *Unión con la sensibilidad*. El pensamiento no funciona al margen de la sensibilidad y del conocimiento sensible. Esto es una tesis clásica: no se piensa nada que antes no haya pasado por los sentidos. O bien, no hay conceptos sin aprehensión de la sensibilidad. Una vez obtenidos los conceptos, el pensamiento elabora juicios y razonamientos. Y es sumamente importante añadir que el pensamiento no funciona <<aislado>>, sino que *vuelve* a la sensibilidad para referir los pensamientos, a las cosas mismas y a los objetos singulares. <<Este perro es blanco>> es un juicio referido a un objeto singular que tengo delante. Este *proceder de* y *volver* a la sensibilidad es una característica central de nuestra inteligencia: <<la facultad de pensar piensa las formas en las imágenes>>. De hecho es imposible separar la actividad de la sensibilidad y la del entendimiento: *anima forma corporis*.

7) *Universalidad*. Pues el pensamiento capta lo común a muchos objetos, capta *universales*, es decir, conceptos generales (<<perro>>, <<animal>>, <<ser vivo>>, etc.). Lo propio de la razón es conocer la forma abstracta de las cosas. *Lo racional es lo universal, lo común a muchos*. Por eso podemos tener una vida social, es decir, una vida *en común*: en cuanto que nuestro conocimiento es universal, supera la particularidad de cada quien y es *compartible*: *lo que los hombres pueden compartir es, sobre todo, lo racional, porque racional significa: universal, común a muchos. Es la razón lo que nos une*. Un animal no tiene vida en común, en el sentido de que no comparte proyectos, ilusiones, saberes de un modo consciente. En cambio, no parece haber nada más humano que el atender juntos a tareas. Eso es una consecuencia de la capacidad de conocer, de lo compartible que resulta el saber

*Fuente: Ricardo Yepes
Javier Aranguren
Fundamentos de Antropología
Editorial Eunsa
Pags32-36*

Actividades texto

- 1.- ¿Por qué crees que tal y como se indica en el texto, el lenguaje es un indicador de inteligencia?
- 2.- ¿Por qué crees que tal y como se indica en el texto, la afectividad y los sentimientos, aun cuando no son estrictamente algo racional, guardan relación con la “buena marcha de la vida entera de la persona”?
- 3.- ¿Qué características definen el lenguaje? Resúmelas y explica a partir de estas características, por qué es algo propio del hombre.
- 4.- Plantea de forma breve las distintas características del pensamiento. ¿Guardan relación estas características con el conocimiento sensitivo que vimos en el tema 2 .

Teoría de la inteligencia creadora

No hace falta ser un lince para saber que un zorro es más inteligente que una lombriz, pero hay que ser más que un lince para saber lo que eso significa, si es que significa algo.

Atribuimos inteligencia a hombres, animales, computadoras, y, últimamente, hemos comenzado a hablar de edificios inteligentes, automóviles inteligentes y hasta de cafeteras inteligentes. A este paso, la inteligencia va a estar tan diseminada a nuestro alrededor, integrada con

tanta eficacia en los objetos de uso, que nos permitirá la suprema listeza de volvernos estúpidos y disfrutar con ello.

El uso indiscriminado de un término no sería grave si las palabras no fueran un instrumento para analizar la realidad. Pero lo son. Sus significados indican senderos abiertos en las cosas, que las hacen transitables. Una palabra perdida es, tal vez, un acceso a la realidad perdido. Una palabra emborronada es un camino oculto por la maleza. Con el término <<inteligencia>> no podemos correr este riesgo de extraviarnos, porque saber a ciencia cierta lo que significa no es un lujo de experto, sino una dramática y urgente necesidad de todo el mundo.

¿Por qué es tan importante conocer la verdad sobre este asunto? Porque lo que pensamos sobre la inteligencia es lo que pensamos sobre nosotros mismos, y lo que pensamos sobre nosotros mismos es una parte real de lo que somos. Bajo cada cultura, dirigiéndola como un destino que se disfraza de ocurrencia libre, hay una idea de lo que es la inteligencia y de lo que es un sujeto humano.

Me explicaré. Comencemos por buscar una definición de inteligencia que convenga a toda la escala ontológica, desde el escarabajo escopetero a la cacerola inteligente, pasando por el hombre, los ordenadores hiperpotentes y los arcángeles de Rilke, si se terciara. Tal definición rezaría así: Inteligencia es la capacidad de recibir información, elaborarla y producir respuestas eficaces.

No está mal. Ni bien. Hay algo mullido y confortable en las vaguedades. Son un buen colchón donde todo el mundo acaba por encontrar una postura cómoda y adormecerse. Si resistimos al encanto de esa definición, descubriremos que convierte la inteligencia en un mecanismo formal, aséptico, deshumanizado, sin conexión con el mundo de los fines y los valores. Y eso no es la inteligencia humana. Los psicólogos, pasado el sarampión de los tests de inteligencia, se preguntan extrañados por qué existe tanta discrepancia entre los resultados de sus pruebas y los de la vida práctica. ¿Es que la inteligencia académica y la inteligencia práctica son facultades separadas? El fracaso era de esperar, porque bajo los tests no había una buena conceptualización de la inteligencia. ¿Qué hay que medir? ¿Lo que una persona puede hacer o lo que de hecho hace? Si un niño es <<capaz>> de aprender matemáticas -porque así lo demuestra un test, una prueba puntual hecha en una situación especialmente estimulante-, pero no las aprende porque no se concentra, no es capaz de interesarse, sufre la <<fobia del número o del razonamiento formal>>, ¿podemos decir

que <<es capaz>>?. Si restringimos la inteligencia a una serie de operaciones de cómputo de información, separadas de la conducta real del sujeto, cometemos una reducción injustificable. Inteligencia es la capacidad de resolver ecuaciones diferenciales, desde luego, pero ante todo es la aptitud para organizar los comportamientos, descubrir valores, inventar proyectos, mantenerlos, ser capaz de liberarse del determinismo de la situación, solucionar problemas, plantearlos.

El niño inteligente no es el que saca buenos resultados en una situación anormal, impuesta, estimulante o estresante, como es un test, sino el que los saca en situaciones que él mismo tiene que hacer interesantes. Es la inteligencia la que permite, mediante una poderosa conjunción de tenacidad, retórica interior, memoria, razonamiento, invención de fines, imaginación en una palabra, gracias al juego libre de las facultades, que veamos una salida cuando todos los indicios muestran que no la hay. Inteligencia es saber pensar, pero también tener ganas o valor para ponerse a ello. Consiste en dirigir nuestra actividad mental para ajustarse a la realidad y para desbordarla.

Lo que me mueve a la crítica no es quisquillosidad de especialista, sino inquietud de amenazado. Que se maneje académicamente una noción formal de inteligencia no es peligroso, porque en las reuniones académicas nunca llega la sangre al río. Llega cuando las nociones que allí se manejan descienden a las plazuelas. Esa definición de la inteligencia como potencia de computación conviene en estricto sentido a las computadoras, en un sentido amplio a los animales y en un sentido mínimo al hombre. Ocurre, sin embargo, que los alardes técnicos son tan asombrosos que podemos sentir la tentación de convertir el concepto de inteligencia que manejan en prototipo de toda inteligencia posible. Y esto es falso.

Allen Newell, uno de los patriarcas de la inteligencia artificial, ha publicado recientemente un libro titulado *Unified Theories of Cognition*, que ha sido unánimemente elogiado por la comunidad científica. Considera que la función de la inteligencia es relacionar dos sistemas independientes: el de los conocimientos y el de las metas. Cuando resuelve un problema, la inteligencia utiliza conocimientos para conseguir un fin, que es la solución. ¿Por qué me parece errónea esta idea tan sensata? ¿Por qué me parece tan peligrosa? Porque excluye de la inteligencia dos de sus funciones esenciales: crear la información e inventar los fines, y la enclaustra en una actividad meramente instrumental. Olvida que los hombres somos, en primer lugar, inteligentes captadores de información. Más aún, somos fantásticos *creadores*

de conocimientos, por decirlo con una expresión paradójica que pronto comentaré.

El peligro procede de excluir de la inteligencia la elección de las metas. ¿De dónde vendrán?. ¿Del instinto, de las estrellas, de la sociedad?. La teoría de Newell no es tan unificada como piensa, porque no es válida para la inteligencia humana. Lo diré de la manera más tajante posible: la característica esencial de la inteligencia humana es la invención y promulgación de fines. Esta es su máxima creación, y el fulcro donde se apoya toda su actividad. Privada de esta capacidad, la inteligencia se convierte en una hábil operadora formal. La teoría de Newell carece de una idea clara de la subjetividad humana: por eso me parece peligrosa. La idea que tengamos de lo que es ser sujeto no es indiferente para nuestra vida. La filosofía está liberándose de una moda devaluadora. La *Critique de la modernité*, que acaba de publicar Alain Touraine, es un reproche más a la pasada inquina contra el sujeto, que ha producido consecuencias teóricas y prácticas poco brillantes, como he estudiado en otro libro. Es posible que otra moda devaluadora se cierna sobre nosotros, procedente esta vez de los estudios de psicología computacional.

Como justificaré más adelante, no hay desarrollo de la inteligencia humana sin una afirmación enérgica de la subjetividad creadora. El creador selecciona su propia información, dirige su mirada sobre la realidad y se fija sus propias metas. Descuidar estos aspectos equivale a descuidar los aspectos más esenciales de la inteligencia humana. Atienda el lector al hecho de que funciones específicamente humanas pueden transferirse al ordenador, por ejemplo, la memoria y la capacidad de tomar decisiones. Ya no nos extraña que alumnos de enseñanza primaria aprendan a sumar con calculadora. Menos todavía que los niños jueguen incansables con un ordenador -y esto es mucho más grave-. Dentro de pocos años tampoco nos asombrará que gran parte de nuestra memoria personal esté guardada fuera de nosotros, y asimismo nuestra capacidad de tomar decisiones. Algún experto ha señalado que el papel humano puede reducirse a ser un gigantesco *sistema sensitivo* al servicio de los ordenadores. No soy sospechoso de animadversión contra la informática, a la que considero una de las grandes creaciones científicas de la historia de la humanidad. Tampoco pienso que su avance tenga que ser forzosamente deshumanizador. Tan sólo digo que, para evitarlo, debemos saber con precisión cuál es el aspecto esencialmente humano de la inteligencia. *Es necesario conocer el modo humano de ser sujeto.*

Para ello voy a partir de un hecho fácil de describir: el hombre realiza comportamientos muy alejados del comportamiento animal. Dejaremos por ahora las computadoras a un lado. No hay paralelo posible entre las presas que construye el castor y las grandes obras hidráulicas emprendidas por el hombre. El animal repite monótonamente una técnica heredada, mientras que el hombre crea nuevas técnicas y somete su obra a planes elegidos por él mismo. A este modo de obrar, que resuelve problemas nuevos y que permite un ajustamiento flexible a la realidad, lo llamamos *inteligencia*.

También se la atribuimos al animal, es cierto, pero hay que distinguir entre inteligencias cautivas e inteligencias libres. Aquéllas obedecen a programas establecidos, mientras que éstas inventan sus programas o, al menos, dan esa impresión. El animal tiene una inteligencia cautiva porque una rutina biológica determina sus comportamientos. De ahí su existencia estancada. Un perro será más o menos inteligente que otro, pero siempre repetirá, con gran encanto, sin duda, conductas estereotipadas. Tenaces investigadores como Premack y Gardner han conseguido que ilustrados chimpancés aprendan un diccionario de más de cien palabras y formen frases o simulacros de frases de cuatro miembros. Washoe, Sarah y sus congéneres han demostrado que son capaces de adquirir nuevas destrezas, de gran complejidad, pero continúan siendo inteligencias cautivas, cautivas al menos de su adiestrador, ya que, para realizar esos alardes, la inteligencia del chimpancé necesita ser adiestrada por una inteligencia que no sea de chimpancé. Lo mismo habría que decir de Skinner y de las palomas que adiestra para jugar al baloncesto o para dirigir misiles. Semejantes ideas sólo podían ocurrírsele a una inteligencia que no era, precisamente, de paloma. En resumen, el hombre es capaz de ampliar efímeramente las actuaciones animales, que sin esa ortopedia recaen en su secular rutina.

Por el contrario, la especie humana se aleja de la monotonía animal. Andamos, corremos, volamos, buceamos, nos deslizamos en el escarolado cuenco de la ola. Agrandamos el espacio que por naturaleza nos correspondía, atravesándolo con ayuda de ruedas, zancos, esquís, globos, tablas de surf. No es que el hombre sea anfibio, es multibio. Ha dejado atrás los aburridos cacareos, zureos, berridos, bramidos y demás estridencias o cadencias animales, del ronquido al gorgorito, y ha inventado diecinueve mil lenguas y la ópera. Ha transformado el soso pavoneo en una feria, elegante o cutre, de vanidades. Por naturaleza somos miopes, en comparación con el águila. Por inteligencia hemos llegado a ver lo invisible.

Nuestra medida es la desmesura, lo que ha hecho de la historia humana la crónica de la grandeza, pero también de la estupidez y la crueldad. Hemos explotado las minas de los metales y las de dinamita, hemos creado los instrumentos de música y los de tortura, la generosidad y el asesinato. El hombre no para. Es animal de lejanías: se distancia de las cosas, de los otros y hasta de sí mismo. Por eso come sin hambre, bebe sin sed, mata a los miembros de su especie e incluso se suicida. Puede desvincularlo todo. Esta inquietud, que convierte a la humanidad en permanente surtidor de novedades ambivalentes, se la atribuimos con razón a la inteligencia. *El hombre posee una inteligencia creadora...*

Fuente: José Antonio Marina
Teoría de la inteligencia creadora
Editorial Anagrama
Pags15-20

Actividades texto

1. Hacer un resumen del texto

Ética a Nicómaco

Libro III

Acciones voluntarias e involuntarias

1. Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario

Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y a veces compasión, es quizá, necesario para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos.

Parece pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder. En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás, lo hacen todos los sensatos.

Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se rea-

lizan son objeto de elección y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles; o bien al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: (tal sucede) cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas. A veces, sin embargo, es difícil decidir cuál de las dos alternativas ha de elegirse y cuál se ha de soportar, pero es más difícil aún permanecer en la decisión tomada, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso, pero aquello a lo que se nos quiere obligar, vergonzoso, y, en virtud de esto, se alaba o censura a los que se han sometido o no a la violencia.

¿Qué clase de acciones, entonces, han de llamarse forzosas? ¿No son en sentido absoluto aquellas cuya causa es externa y el agente no participa en nada? Mas las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos son elegidas para evitar ciertas consecuencias y el principio está en el agente, si bien son involuntarias en sí mismas, en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Con todo, se parecen más a las voluntarias, porque las acciones radican sobre actuaciones particulares, y en estos casos son voluntarias. No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque se dan muchas diferencias en los casos particulares. Pero si alguien dijera que las cosas agradables y hermosas son forzosas (pues siendo externas nos competen), todo será forzoso para él, ya que por esta causa todos hacen todas las cosas. Y aquellos que actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, y los que actúan a causa de lo agradable y hermoso, lo hacen con placer y es ridículo culpar a la causa externa, y no a nosotros mismos cuando hemos sido tan fácilmente cazados por estas cosas, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer. Parece, entonces, que lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada.

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, (digamos que ha realizado un acto) al que llamaremos <<no voluntario>>; pues, ya que difiere (del otro), es mejor que tenga un nombre propio. Además, obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia: pues el embriagado o el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas mencionadas, no a sabiendas sino con ignorancia. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos. Ahora, el término «involuntario» tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quien actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente.

Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias a no ser que estuviera loco, ni tampoco, evidentemente quién es el agente, pues ¿cómo podría ignorarse a sí mismo? En cambio, puede uno ignorar lo que hace, por ejemplo, cuando alguien dice que se le escapó una palabra o que no sabía que era un secreto, como Esquilo con los misterios o que, queriendo sólo mostrar su funcionamiento, se le disparó, como el de la catapulta. También podría uno creer que su propio hijo es un enemigo, como Méropel, o que la punta de hierro de la lanza tenía un botón, o que una piedra cualquiera era piedra pómez, o dando una bebida a alguien para salvarlo, matarlo por el contrario, o queriendo a uno darle una palmadita, noqueado como en el pugilato. Puesto que uno puede ignorar todas estas cosas en las que está implicada la acción, el que desconoce cualquiera de ellas, especialmente las más importantes, se piensa que obrado involuntariamente, y por las más importantes se consideran las circunstancias de la acción y del fin. Además una acción hecha según se dice involuntariamente, por causa de esta clase de ignorancia debe ir seguida de pesar y arrepentimiento.

Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá no está bien decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje o apetito. En efecto, primero, ninguno de otros animales haría nada voluntariamente ni tampoco los niños; segundo, ¿no realizamos voluntariamente ninguna de las acciones por causa del apetito o del coraje, o es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería la alternativa ridícula siendo una sola la causa? Pero sería, igualmente, absurdo llamar involuntarias a las cosas que deben desearse. Al contrario, debemos irritarnos con ciertas cosas y desear otras, como la salud y la instrucción. Parece también que lo involuntario es penoso y lo apetecible agradable. Además, ¿en qué se distinguen, siendo involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Ambos deben evitarse; y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias.

2.- La naturaleza de la elección

Habiendo definido lo voluntario y lo involuntario, debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión, no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito. Además, el apetito es contrario a la elección, pero no el apetito al apetito. Y el apetito es de lo agradable o doloroso; la elección, ni de lo uno ni de lo otro.

La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo, por ejemplo, el deseo de que un cierto actor o atleta sean los vencedores; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la

elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos (serlo), porque la elección, en general parece referirse a cosas que dependen de nosotros.

Tampoco (la elección) puede ser una opinión. En efecto la opinión parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos que a las que están a nuestro alcance y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección, más bien, parece ser esto último. En general, entonces, quizá nadie diría que es lo mismo que la opinión, pero tampoco que (se identifica) con alguna en particular, pues tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o malo, pero no por opinar. Y elegimos tomar o evitar algo de estas cosas, pero opinamos qué es o a quién le conviene o cómo; pero de tomarlo o evitarlo en modo alguno opinamos. Además, se alaba la elección más por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente; la opinión, en cambio, es alabada por ser verdadera. Elegimos también lo que sabemos exactamente que es bueno, pero opinamos sobre lo que no sabemos del todo; y no son, evidentemente, los mismos los que eligen y opinan lo mejor, sino que algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero, a causa de un vicio, no eligen lo que deben. Si la opinión precede a la elección o la acompaña, nada importa: no es esto lo que examinamos, sino si la elección se identifica con alguna opinión.

Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario pero no todo lo voluntario es objeto de elección.

¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas.

3.- La deliberación

¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación?

Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos o sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa, por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco deliberamos sobre todos los asuntos humanos, por ejemplo, ningún lacer-

donio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención. Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (pues no vacilamos sobre cómo hay que escribirlas); pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas.

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. Pues el que delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación), y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros, pues lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros. A veces lo que investigamos son los instrumentos, otras su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces buscamos el medio, otras el cómo, otras el agente.

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las

acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales tales como que si esto es pan o está cocido es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito.

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio (del movimiento) a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto está claro en los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo que habían decidido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación. Esquemáticamente, entonces, hemos descrito la elección, sobre qué objetos versa y que éstos son los medios relativos a los fines.

4.- Objeto de la voluntad

Hemos dicho ya que la voluntad tiene por objeto un fin, pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente. Si se dice que el objeto de la voluntad es, el bien, se sigue que el objeto deseado por un hombre que no elige bien no es objeto de voluntad (ya que, si es objeto de voluntad, será también un bien; pero, así, sucedería que sería un mal); en cambio, para los que dicen que el objeto de la voluntad es el bien aparente, no hay nada deseable por naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una cosa y a otros otra, y si fuera así, cosas contrarias. Y si estas consecuencias no nos satisfacen, ¿deberíamos, entonces, decir que el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que para cada persona es lo que le aparece como tal? Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y por ello, eligen lo agrada-

ble como un bien y huyen del dolor como de un mal.

Fuente: *Aristóteles
Ética a Nicómaco, L. III
Editorial Gredos
Pags72-83*

Actividades texto

1. Hacer un resumen del texto
- 2.- ¿De qué modo podemos definir el acto voluntario?
- 3.- ¿Qué relación guarda el acto voluntario con el bien?

Una educación para la libertad

En este libro quiero llevar a cabo un meditado examen de lo que debiera significar y ser la «educación liberal», en el contexto de algunas cuestiones más fundamentales principalmente relacionadas con los <<colleges de artes liberales>> que encontramos en los Estados Unidos.

Cualquiera que emprenda una tarea de este género, con mi visión particular, deberá comenzar por la semántica, considerando lo que se *entien-*de con el adjetivo «liberal». Puede parecer una cuestión bastante sencilla a primera vista. Utilizada en un contexto político o económico, es una palabra que tiene un significado acordado más o menos claro, aunque los ingleses la utilicen con un matiz sencillamente distinto del de los americanos y esto pueda provocar incomprensiones y malentendidos en ambos lados del Atlántico. Cuando cambiamos de tema y empezamos a hablar de <<artes liberales>> o de <<educación liberal>>, damos a tal adjetivo un significado completamente distinto, pero siempre claro y admitido: estamos discutiendo sobre un campo de actividad y estudio ampliamente <<cultural>>, que abarca desde las bellas artes, por un lado, a las ciencias y la tecnología, por el otro.

La división semántica entre los dos significados del término es total hoy día. La expresión <<educación liberal>>, usada en Inglaterra, no significa, en lo más mínimo, una educación basada en los principios (cualesquiera que sean) del Partido Liberal: cualquier interpretación en este sentido podría parecer, incluso, una equivocación de mal gusto. Y una vez oí a un americano que expresaba su preocupación por el aumento del «liberalismo» en su país, y proponía una «educación liberal» renovada como el mejor medio para combatir esa tendencia indeseable. No había entendido siquiera la aparente contradicción del término: para fines prácticos, la palabra <<liberal>> tiene hoy día dos acepciones distintas y no relacionadas.

Su uso, referido a la educación, es claro y nada ambiguo. Si alguien ha disfrutado de las ventajas de una buena educación liberal, sabemos

que no por ello estará cualificado para ejercer una profesión específica. Pero, por otra parte, se le habrá estimulado a desarrollarse como persona de la manera más completa posible. Será alguien que leerá mucho, informado, sensible; apreciará el arte, entenderá algo del mundo, su historia y sus problemas, tendrá muchas simpatías y espíritu tolerante y, si surgiera cualquier cuestión pública o política, sabrá darle otra salida que la del simple prejuicio o interés particular. Tendrá cierta facilidad en las difíciles artes de leer, escribir y pensar: dispondrá de recursos internos y será alguien con quien valga la pena hablar.

Ahora bien, un hombre dotado de todas esas cualidades será en la práctica muy utilizable: hay muchos trabajos, tanto en el campo público como en el privado, para los que no se requiere ninguna habilidad particular o especializada, sino el poseer ciertas cualidades mentales y de carácter.

En este sentido, puede ser económicamente ventajoso adquirir una educación liberal como la definida, certificada por algún título universitario: le facilitará a uno un trabajo mejor. Pero, pensar en estos términos, a no ser en un sentido marginal, es contradecirse a uno mismo. Pues la misma idea de educación liberal, en su mejor sentido, presupone el abandono, al menos momentáneo, de todas las preocupaciones de ese tipo. Una educación así le pone a uno frente a una gama de actividades y estudios que se considera interesante emprender por sí mismos, y que se pueden estropear o corromper si se toman por un motivo diferente: le propone hacer de usted un tipo de hombre, bien definible, no por sus ventajas sociales ni económicas, sino por la convicción profunda de que es intrínsecamente deseable ser un hombre así.

En un mundo imperfecto, es difícil pensar que un ideal de esa clase se pueda cumplir de una manera profunda y total: la vida es insegura, la sociedad competitiva, la libertad de los jóvenes está ensombrecida por el problema de ganar para vivir; ni entre los estudiantes ni entre los profesores será fácil encontrar motivaciones tan completamente puras y desinteresadas. Pero al menos podemos ver aquí un ideal, al que los individuos y las instituciones se pueden acercar en cierto modo; y es un ideal que ha sido buscado, querido y desarrollado por mucha gente notable durante mucho tiempo.

Es un ideal que encuentra, no obstante, muchas dificultades en nuestro tiempo (...). Pero su gran debilidad es que presupone un consenso general sobre los valores humanos, un acuerdo general sobre la clase de hombre y de mujer que quisiéramos idealmente ser; y, si bien la historia enseña que *puede* existir un acuerdo general de ese tipo en amplias zonas y durante largos períodos, también sabemos por experiencia que nada similar existe en la sociedad actual. Estamos claramente divididos en la apreciación de los valores humanos: distintos grupos mantienen ideas radicalmente distintas sobre el tipo de hombre o de

mujer que quisieran ser, y hay quien incluso niega la posibilidad de tales ideales, asegurando que no tienen la más mínima importancia.

Se podría concluir, por lo tanto, que, en una sociedad tan dividida y pluralista, la educación liberal no puede tener coherencia ni dirección alguna y, por consiguiente, sólo puede ser una causa perdida. En mi opinión, ésta sería una conclusión demasiado pesimista.

Pero el concepto necesita al menos ser examinado de nuevo. Y podría ser práctico empezar preguntándonos *por qué* aplicamos la palabra <<liberal>> a cierto tipo de educación, o a cierto ideal de lo que la educación podría ser o hacer. Sabemos que esta palabra tiene algo que ver con la compleja idea de <<libertad>>, y la mayoría de nosotros sabe que, retrocediendo lo suficiente en la historia y en la semántica, el *liberalis* es el hombre libre, en contraposición al *servus* o esclavo. Históricamente hablando, una <<educación liberal>> debería ser el tipo de educación que se considera apropiada para un hombre libre, adecuada para su actividad y preocupaciones, es decir, contraria al tipo de instrucción más baja o <<servil>>, que estimamos suficiente para el esclavo.

Puede considerarse obsoleta e inadecuada para la situación actual esa apreciación de la palabra. La esclavitud -en el sentido absoluto del término- no existe ya, a excepción de algunos lugares perdidos en el mundo; en prácticamente ninguna sociedad conocida, incluyendo a las sociedades comunistas, es ya posible que nadie ejerza el derecho de propiedad sobre la persona de otro hombre.

A pesar de todo, pienso que hay por lo menos dos significados en los que el recuerdo lejano de aquella «institución extraña» permanece actual en nuestra mente, rigiendo nuestro uso de la palabra «liberal», especialmente cuando la aplicamos a la educación: en algún lugar de las profundidades sumergidas de nuestra conciencia, seguimos considerando típicamente servil a un determinado tipo de mentalidad y de actividad.

Yo considero esta manera de pensar muy realista y también muy aplicable a los problemas de nuestros colleges. Por eso quisiera analizar un poco la cuestión.

Este terreno es algo delicado: suena bastante elitista y snob decir que algunas personas tienen mentalidad servil; puede sonar a desprecio hacia los desgraciados y oprimidos. Es, no obstante, una afirmación personal y franca de algo que sabemos todos, y que dan por descontado prácticamente todos los padres, educadores, costumbres, leyes y religiones; que no da lo mismo el tipo de persona que seamos; es mucho mejor ser *este* tipo de persona que *ese otro* tipo de persona. Ciertamente hay quienes niegan la corrección e incluso la posibilidad de formular tales juicios de valor, pero son pocos y casi nunca llevan hasta el fondo la lógica de su postura anarquista. Nos dirán que la educación no debe *guiar* al joven

bajo ningún concepto: debe limitarse a darle el mayor campo de posibilidades para que haga lo suyo. Pero, si lo <<suyo>> en cuestión es homicida, nazi o racista, ¿qué?

Para la mayor parte de nosotros, es un dato de experiencia y de sentido común que la educación debe regirse por *algunos* valores humanos, aunque nuestro desacuerdo respecto al contenido de dichos valores sea muy profundo. También consideramos muy deseable crecer como *este* tipo de persona, dentro de una amplia gama de posibilidades particulares y, por consiguiente, no podemos sino considerar una desgracia o un desastre crecer como *ese otro* tipo de persona. Pero deberíamos ser capaces de discutir estas cuestiones con calma y con espíritu caritativo: el peligro del snobismo y del elitismo surge sólo cuando todo es un pretexto para el orgullo y el desprecio. Considero una desgracia, un desastre incluso, tener una mentalidad servil. Con esto no me refiero necesariamente a ningún tipo de mentalidad que podamos encontrar entre los verdaderos esclavos: desde tiempos de Aristóteles, cuando existía el esclavismo, sabemos que la mentalidad servil no siempre coincide con la condición de servidumbre. Tampoco uso este adjetivo en el sentido moderno, para referirme a una mentalidad adulatoria, vil y rastrera. Al decir que un hombre tiene mentalidad servil quiero significar que sus pensamientos y respuestas son mezquinas, calculadoras, insignificantes, deleznable y ruines. Puede ser inteligente, agudo y listo, cuando menos; pero no es magnánimo, es incapaz de pensamientos elevados y de emociones generosas y opinará que hombres mejores que él están locos cuando manifiestan emociones y pensamientos de esa clase. Parte de la culpa de que un hombre tenga una mentalidad de este tipo puede ser suya y, parte, heredada y debida al ambiente familiar. Sin embargo, me parece claro que determinados tipos de educación fomentan este servilismo de espíritu, y que cualquier tipo de educación liberal digna de ese nombre debe trabajar con fuerza -y con éxito, esperemos- en el sentido opuesto

*Fuente: Christopher Derrick
Huid de Escepticismo
Editorial Encuentro
Pags27-33*

Actividades texto

1.- Texto para el debate

La persona y el origen del hombre

Lo dicho hasta el momento nos ofrece una base suficiente para abordar la cuestión acerca del origen del hombre. Es evidente que el hombre es un ser vivo en virtud del parentesco con los demás seres animados. Pero se puede preguntar, ¿acaso la especie humana no es, simplemente, una especie animal más evolucionada? Como se puede deducir, la pregunta acerca del origen del hombre afecta al núcleo de la cuestión sobre el lugar del hombre en el cosmos, a su ser persona, a su espiritualidad, y por tanto a su dignidad. ¿Existe realmente alguna diferencia esencial entre el hombre y el resto de los vivientes?.

1.- ¿Qué es el evolucionismo?

El problema del origen del hombre es una cuestión difícil porque ninguno de nosotros estuvo presente en él: no es un hecho experimentable y, por tanto, parece poco probable que la ciencia pueda esclarecerlo del todo. Hoy día la explicación evolucionista es la más comúnmente aceptada; <<existe en la actualidad un amplio consenso entre los biólogos acerca del *hecho* de la evolución, aunque también existen discrepancias, a veces serias, acerca de su *explicación*>>.

¿Qué dice realmente la teoría científica evolucionista acerca del origen del hombre?. En ocasiones se suele decir que para el evolucionismo <<el hombre procede del mono>>. Esta afirmación es falsa entendida en sentido literal, y ningún científico evolucionista la sostiene en la actualidad. Lo que propone el evolucionismo es que el hombre no proviene de ninguno de los primates que existen en la actualidad, sino que existió un remoto antepasado común del que provienen tanto el hombre actual como los póngidos o simios antropoides (chimpancé, orangután y gorila). La discusión científica se centra ahora en la identidad, caracteres y antigüedad de dicho antepasado común. Dejando de lado la discusión científica, y admitiendo la hipótesis de que sólo desde complejos procesos químicos se puede producir vida, y de ahí por un proceso evolutivo surgiría el hombre, todavía queda por resolver la pregunta filosófica fundamental: ¿por qué se produjeron esos complejos mecanismos evolutivos?.

La pregunta sobre el origen del hombre y la Creación en general es una cuestión propiamente filosófica, aunque la ciencia experimental puede aportar interesantes datos empíricos. Hasta finales del siglo XVIII no se ponía en duda que todas las especies animales actuales habían tenido origen por Creación: esta doctrina es la que se denomina *creacionismo*. La noción de Creación (aunque conocida históricamente por Revelación)

es estrictamente metafísica: <<crear>> es hacer algo de la nada, y no a partir de una realidad preexistente. Lo que sucedía es que estaba muy extendida una interpretación excesivamente literal de los textos bíblicos en los que se narra la Creación del hombre: de esta manera, parecía que Dios había creado todas las especies animales tal y como las conocemos en la actualidad. La acción creadora divina se extendía a toda la realidad material de manera directa e inmediata. Se trata de una *interpretación estática y fijista* de la Creación.

A partir del siglo XVIII con el impulso de las Ciencias Naturales y el estudio directo de la Naturaleza, se clasificaban los seres vivos observando sus semejanzas y diferencias, y se introduce la noción de especie zoológica. Lamarck (1744-1829) defendió el *transformismo* biológico, según el cual el origen de las especies se debe a la transformación de otras especies más primitivas, mediante la herencia de los caracteres adquiridos. El ejemplo clásico es el de la jirafa: gracias a los esfuerzos por alcanzar alimentos situados a unas alturas cada vez mayores, el cuello se fue alargando y esas variaciones se transmitieron a sus descendientes. En 1859, Charles Darwin publicó *El origen de las especies* que contribuyó decisivamente a la sistematización de la teoría evolucionista. La explicación del *darwinismo* se centra en la noción de *selección natural*: se supone que en los vivientes se dan pequeñas variaciones hereditarias, algunas de las cuales confieren a sus poseedores ventajas en la *lucha por la supervivencia*; los seres mejor adaptados tendrán más descendencia y mediante un proceso gradual las pequeñas ventajas se irán acumulando hasta producir nuevas especies.

Por otro lado, Mendel (1822-1884) formuló las leyes de la genética que a partir de 1900 comenzaron a ser conocidas y valoradas. Al no contar con una base genética, el darwinismo encontraba dificultades, pero las leyes de la genética sirvieron para apoyar la hipótesis evolucionista. De esta manera, hacia 1930 se formuló la denominada *teoría sintética* de la evolución o *neo-darwinismo*, que unió las ideas de Darwin con los avances de la genética y de la biología molecular. El neo-darwinismo afirma que las variaciones que se encuentran en la base de la evolución son las mutaciones genéticas, es decir, cambios en el ADN que se producen por «azar». Existen muchas mutaciones, y la mayoría provocan trastornos que hacen inviable el nuevo ser; pero algunas mutaciones pueden ser viables y beneficiosas, y se transmiten hereditariamente a los descendientes.

Desde el punto de vista científico son muchos los problemas implicados en la explicación evolucionista. Una de las discrepancias se refiere al ca-

rácter gradual de la evolución. El darwinismo interpreta los cambios evolutivos como el resultado de la lenta acumulación de pequeños cambios: es una teoría *gradualista*. Pero en la actualidad cobra más fuerza la *explicación saltacionista o teoría de los equilibrios puntuados*, según la cual en la evolución existieron cambios bruscos y no una lenta acumulación de variaciones.

Lo que nos interesa destacar ahora, adoptando una perspectiva filosófica (e indirectamente teológica), es que frente a la concepción creacionista, Darwin afirma que las especies actuales no eran el término de un acto creativo de Dios, sino el laborioso producto de una lenta y continua evolución, que partiendo de la materia inorgánica o de organismos muy rudimentarios, y pasando a través de otros innumerables organismos, cada vez más evolucionados y complejos, habría llegado finalmente a la producción de la obra maestra de la naturaleza: el hombre. Las especies se trasmudan unas en otras debido a la lucha por la existencia y selección natural, con el triunfo y supervivencia de los individuos y especies más evolucionadas.

En las afirmaciones de Darwin se entrecruzan implícitamente dos planos epistemológicos: el filosófico y el científico-experimental. En primer lugar se niega la acción creadora de Dios: esta tesis es metafísica, y no experimental. Por otro lado, se afirma que el hombre es fruto de un proceso evolutivo a partir de otras especies animales. Esto último es una hipótesis de índole científica, y es propiamente la doctrina evolucionista. Hoy en día se trata de una hipótesis científica ampliamente difundida y cuenta con un fuerte respaldo experimental, como ha sido reconocido recientemente por parte del Magisterio de la Iglesia: <<Hoy (...) nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se ha impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber>>. Para explicar adecuadamente el problema del origen del hombre es preciso distinguir ambos planos, que en sí mismos no se contradicen.

En efecto, frente a los que piensan que todo en el Universo surge de un proceso evolutivo, otros se colocan en el polo opuesto y afirman que todo procede de la acción creadora de Dios. Así planteadas las posiciones, la polémica resulta inevitable. (...) las nociones de evolución y creación, bien entendidas, no se excluyen. Aunque se descubrió en la Biblia, la noción de creación es también de índole metafísica y, por tanto, racionalmente demostrable. Todo en el Cosmos puede quizá explicarse por leyes científicas, excepto la realidad misma del Cosmos: saber cómo funciona no es lo mismo que saber por qué existe. Pues bien, preguntar por la causa de la existencia es preguntar por la causa última y definitiva. Una causa extracósmica, no identificable con ninguna realidad

finita porque todo lo finito ha recibido el ser. Esta breve argumentación puede parecer difícil, pero es inevitable. Si no aceptamos un Ser Infinito y Trascendente, hemos de admitir que el mundo se ha creado a sí mismo, y convertir lo finito en infinito. (...). La evolución es una hipótesis científica que intenta explicar los mecanismos de cambio de los organismos biológicos. Por tanto, se ocupa del cambio de ciertos seres, no de la causa del ser de esos seres (valga una comparación arriesgada: observando el movimiento del balón con el que se disputa un partido de fútbol -y suponiendo que los jugadores fueran invisibles-se podría llegar a descubrir el sentido del juego y alguna de sus reglas, pero no se tendría la menor idea sobre la fábrica donde se hizo el balón. No obstante, a nadie se le ocurriría decir que el balón existe desde siempre o se ha hecho a sí mismo). Creación y evolución no pueden entrar en conflicto porque se mueven en dos planos diferentes. Sin embargo, hay conflicto. Y, además, provocado por ambas partes. Por parte del evolucionismo, cuando traspasa los límites de la ciencia y afirma que todo es materia y, en consecuencia, sólo la materia puede dar cuenta de sí y de sus propias transformaciones. Por parte del creacionismo, cuando confunde el plano del ser con el del devenir, y piensa que todo cambio equivale a una nueva acción creadora de la causa primera.

Así pues, se han de distinguir los dos planos epistemológicos: científico-experimental y metafísico. De esta manera se podría llegar a concluir que <<la evolución presupone la creación. No hay contraposición entre ambos conceptos; realmente la evolución se opone sólo al fijismo; y la creación al materialismo autosuficiente. Puede haber ciertamente una *creación evolucionista* o sucesiva, o continua, o envolvente (defendida por muchos científicos católicos), y una *creación fijista* (defendida por muchos protestantes); puede darse un *materialismo evolucionista* (propugnado por la markianos y darwinistas) y un *materialismo fijista* seguido por muchos autores del siglo XIX.

2. Explicaciones filosóficas sobre el origen del hombre

El origen del hombre no puede tratarse más que en el contexto del origen y evolución de la vida dentro del cosmos. Los hechos pasados que la ciencia puede testimoniar al respecto son aún muy inciertos, y para interpretarlos se precisa asumir algún tipo de presupuestos que no son suministrados por la ciencia misma, sino por la concepción del hombre que se tenga. Hay dos tipos de explicaciones filosóficas para dar cuenta de la aparición del hombre sobre la Tierra.

2.1. Teorías afinalísticas

Según estas teorías, *la vida es el producto del azar*; es decir, por combinación espontánea de mutaciones genéticas, a partir de seres vivos muy

elementales. De esta manera el equilibrio y el orden de la naturaleza no surgen de un control más elevado y exterior (divino), o de la existencia de leyes que operen directamente sobre la totalidad, sino de la lucha entre los individuos por su propio beneficio. En términos modernos, la especie se mejora biológicamente gracias a la transmisión de sus genes a las generaciones futuras a través del éxito diferencial en la reproducción. El presupuesto filosófico del darwinismo es éste: existe un proceso evolutivo que no sigue un camino ascendente y predecible. Este modo de ver las cosas se puede denominar *evolucionismo emergentista*.

Una ampliación de esta perspectiva se da en el libro de J. Monod titulado *El azar y la necesidad* (1970), en el que se afirma que el finalismo es un *antropomorfismo* que no es lícito aplicar a la Naturaleza. Según este autor, en los procesos naturales sólo se dan mecanismos ciegos, totalmente arbitrarios: la aparición de la vida sólo se explica por la conjunción altamente improbable de una serie de factores; es decir, por puro azar. El hombre surgió por azar, y no tiene, por tanto, una finalidad, ni un deber, ni un sentido último. Con estas significativas palabras se expresa Monod: <<Sólo el azar está en el origen de toda novedad, de toda creación en la biosfera. El azar puro, sólo el azar, totalmente libre pero ciego, tiene en sí la raíz del prodigioso edificio de la evolución: esta noción central de la biología moderna (...) es la única concebible como compatible con los hechos de observación y experiencia>>.

De manera implícita en estos planteamientos se adopta una filosofía de corte materialista, pues reduce toda explicación de la realidad a la materia. El evolucionismo emergentista debe reconocer que la materia es eterna, es decir, que no ha sido creada, y mediante unos procesos de autoordenación adquiere las configuraciones que actualmente conocemos. La autoorganización de la materia parece excluir la existencia de una inteligencia creadora y ordenadora del Universo. Pero esta tesis es filosófica de tipo materialista y no puede contar lógicamente, con un respaldo experimental al no ser verificable.

2.2. Teorías finalísticas

Según las explicaciones finalísticas la ley de la vida es parte de una ley cósmica y de un orden inteligente, organizado por una Inteligencia creadora, exterior al mundo, que ha dotado al cosmos de un dinamismo intrínseco, el cual se mueve hacia sus fines propios, según unas tendencias preferentes. Esto quiere decir que el proceso evolutivo ha seguido una dirección, un camino hacia un fin bien determinado. Empíricamente no puede demostrarse la existencia de este plan inteligente; para llegar a esta con-

clusión es preciso abrirse a la reflexión filosófica.

Por lo que se refiere al hombre, ambas posturas aceptan que la evolución de la vida <<preparó>> la aparición del hombre mediante la presencia en la Tierra de animales evolucionados llamados homínidos. Esta parte prehumana de la evolución podemos llamarla *proceso de hominización*. Se refiere a los antecesores inmediatos del hombre. En lo que difieren las dos explicaciones aludidas es en lo que pasó después, que no es otra cosa que la aparición de la persona humana y su progresiva toma de conciencia respecto de sí misma y del medio que la rodeaba. A esta segunda parte de la historia del origen del hombre podemos llamarla *proceso de humanización*.

3.- Proceso de humanización y proceso de hominización

Denominamos *antropogénesis* al conjunto de doctrinas que intentan explicar el proceso por el cual se configura la especie *homo sapiens sapiens*, que es el hombre actual. En este proceso cabe distinguir dos niveles, como apuntamos anteriormente:

a) *Proceso de hominización*, en el que se describen los pasos que dan lugar a las características morfológicas y fisiológicas del hombre actual.

b) *Proceso de humanización*; se describen los pasos de aparición de elementos culturales que constituyen una forma de vida que se puede llamar genuinamente humana.

Por lo que se refiere al proceso de hominización, sobre él versan las investigaciones paleontológicas que buscan el origen exacto del hombre. El problema con el que se enfrenta ese trabajo es explicar por qué, cuándo y cómo el cuerpo de los homínidos evolucionó hasta adquirir un cierto parecido con el cuerpo actual del hombre. Se trata de explicar una serie de características corporales típicas del ser humano: amplitud de la corteza cerebral, bipedismo y posición libre de las manos, disminución de la dentición anterior, etc.

La hipótesis más sugerente es la que afirma que esos cambios se vieron facilitados en gran medida por un cambio en la estrategia sexual y reproductiva de esos homínidos prehumanos. Los componentes de esa nueva estrategia serían la monogamia, la estrecha vinculación entre los dos miembros de la pareja, la división del territorio para la recolección y la caza, la reducción de la movilidad de la madre y de su reciente descendencia, y el más intenso aprendizaje de los individuos jóvenes.

Al servicio de la eficacia biológica de esta nueva estrategia se habrían seleccionado toda una serie de singularidades como la receptividad permanente de la hembra, el encuentro frontal y reproductor, el permanente desarrollo mamario, las peculiaridades del dimorfismo sexual humano, la desaceleración del desarrollo embrionario, etc. Todos ellos son rasgos que refuerzan la cohesión de un grupo configurado como más tarde lo estará la familia humana. Hasta aquí, las teorías finalistas y afinistas coinciden básicamente. Pero en lo referente al posterior proceso de humanización, las dos posturas arriba aludidas difieren por completo:

a) Para el *evolucionismo emergentista*, la aparición de las mutaciones antes señaladas y de la misma persona humana, y su posterior evolución cultural e histórica sería un proceso continuo y casual, mero fruto de mutaciones espontáneas, nacidas de la estrategia adaptativa de los individuos supervivientes frente a determinados cambios del entorno. La aparición de la conciencia humana se explica por el mismo mecanismo genético de cambios espontáneos o reactivos que dan origen a las especies animales. En este contexto no tiene sentido hablar de la aparición de una inteligencia superior a la de los animales y, consiguientemente, de un alma espiritual. En este planteamiento no hay distinción entre los procesos de hominización y humanización: se trata de un proceso único y continuo.

El problema de esta postura no es sólo el modo poco convincente en que explican la aparición <<casual>> del hombre y del entero mundo humano, sino el modo asimismo <<casual>> en que explican la aparición, en el proceso de la evolución, de lo que podemos llamar <<innovaciones complejas>>, como, por ejemplo, el ojo: un organismo tan complicado que no resulta creíble que pueda constituirse y funcionar a base de mutaciones casuales. Además, tampoco puede explicarse así la aparición repentina de otras innovaciones complejas, como las propias especies nuevas. La vida tiene una ley interna dentro de sí misma, y es esta ley la que regula los cambios, las mutaciones genéticas, la aparición de nuevas especies, etc. No es un proceso sin dirección, compuesto de combinaciones casuales, sino un sistema dirigido hacia una finalidad inmanente a los propios seres que lo forman. En el desarrollo de ese sistema emergen novedades que exigen un reajuste del sistema, de tal manera que se hace necesaria la instauración de un nuevo orden, y así sucesivamente.

Los argumentos más serios contra esta teoría no provienen sólo de la ciencia biológica, sino también de la experiencia ordinaria, puesto que

de manera espontánea captamos la diferencia entre el mundo natural y el humano, entre una colmena de abejas y un museo de arte. Se trata de unas diferencias tan profundas que reclaman unas explicaciones capaces de justificarlas. La diferencia más radical consiste en que el hombre, además de cuerpo, tiene un tipo peculiar de alma, dotada de inteligencia y carácter personal, y por tanto no derivada de la materia puesto que es capaz de hacer cosas completamente ajenas a la materia: pensar, querer, amar, etc. El análisis de esos elementos específicamente humanos nos muestra que muchos de estos elementos son irreducibles a la materia, aunque inseparables de ella. Por eso, se puede decir que el resultado del proceso de humanización está todavía en curso: es la historia misma del desenvolvimiento de los hombres sobre la Tierra, su cultura y el mundo que han creado.

b) La explicación *creacionista* considera con detenimiento este proceso de humanización y lo distingue netamente del de hominización, asumiendo el conjunto de las diferencias entre el hombre y el animal. Por eso se plantea el origen de la persona humana a partir de una instancia que no es, como en el caso anterior, la vida emergiendo de la materia, la materia emergiendo de la energía, y la energía emergiendo de sí misma. Esa instancia original del hombre y del mundo está más allá de ellos, y es un Absoluto creador en el origen de uno y de otro.

Esta segunda explicación es perfectamente acorde con una concepción cristiana del hombre como ser personal. Al contrario de lo que se afirma implícitamente en el evolucionismo materialista, «el hombre no debería subordinarse, como simple medio o mero instrumento, ni a la especie ni a la sociedad; tiene valor por sí mismo. Es una persona (...) En virtud de su alma espiritual, toda persona, incluyendo su cuerpo, posee esa dignidad. Pío XII había destacado este punto esencial: el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él, pero el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios [*Humani generis* (1950)]».

4.- El Evolucionismo Creacionista

Por lo que hemos visto hasta el momento es fácil concluir que es preciso distinguir entre la teoría científica evolucionista y sus explicaciones filosóficas. Las teorías científicas sobre la evolución cuentan con un suficiente respaldo experimental que permitiría justificar la conclusión científica de que existió un remoto antepasado común del que provenían tanto el hombre como los póngidos o simios antropoides (chimpancé, orangután y gorila). Sin embargo, la

teoría científica de la evolución tiene unos límites impuestos por su misma metodología experimental. En efecto, con los datos experimentales que poseemos en la actualidad se puede llegar a formular una hipótesis (parece ser que bastante bien fundada) acerca de los antepasados humanos. Pero nunca será legítimo afirmar o negar nada acerca del origen azaroso o creacional de esa evolución, puesto que sería proponer una tesis filosófica, y más concretamente metafísica. Con frecuencia la explicación evolucionista ha contado con un respaldo filosófico materialista, pero «las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona».

Lo cierto es que la *noción científica de evolución no se opone intrínsecamente a la noción filosófica de Creación*. La creación es la producción de la realidad de la nada, esto es, sin partir de ninguna materia previa. La evolución, por su parte, es una hipótesis científica que intenta explicar los mecanismos de cambio de los organismos biológicos. Por tanto se ocupa del cambio de ciertos seres, no de la causa del ser de esos seres.

Como mencionamos al comienzo de este tema, dentro del pensamiento occidental se tenía en el pasado una noción estática y fijista de la Creación, según la cual Dios habría creado directamente todos los seres tal y como los conocemos en la actualidad. Tal interpretación se debe a una exégesis excesivamente literal de los primeros capítulos del Génesis. Pero cabe realizar una lectura «dinámica» de dichos textos. Como afirma Llano, «para las cosas materiales, continuar existiendo en el tiempo equivale a moverse, a cambiar de continuo o, si se prefiere, a evolucionar. Es impensable una realidad material inmóvil. Por lo tanto, la creación de cosas materiales no excluye la mutación o evolución de estas mismas cosas; por el contrario: la exige. La creación tiene que ser necesariamente creación evolutiva (...). *Creación evolutiva* es una expresión que apunta al carácter dinámico de toda cosa creada y, en especial, a la mutabilidad de las realidades materiales, por obra de las causas segundas».

Un hecho más puede hacernos comprender mejor la diferencia esencial entre el proceso evolutivo en el hombre y en el animal. En el proceso evolutivo se observa que, en el caso del hombre, la adaptación morfológica al me-

dio es mucho menor que en el resto de los animales más evolucionados. ¿Cómo se explica entonces la supervivencia humana, siendo un ser biológicamente poco dotado? El hombre es «Un animal cuya subsistencia sobre el planeta resulta absolutamente milagrosa si se aplican los principios de la lucha por la vida, a no ser que se tratara de un animal inteligente»>> Gracias a su racionalidad el hombre no es sujeto pasivo de la evolución. Las especies animales se adaptan al medio para poder sobrevivir, *pero el hombre, por el contrario, adapta el medio a sus propias necesidades*. No precisa la adaptación morfológica, sino que de manera activa modifica su entorno para su supervivencia. De esta manera nace la técnica, una de las más claras manifestaciones de la cultura y de la racionalidad humana, mediante la cual el hombre «humaniza» la Naturaleza.

En resumen, lo que podemos decir sobre el origen del hombre es que las hipótesis más o menos plausibles sobre el proceso de hominización no son extrapolables a lo ocurrido después, en el proceso de humanización, sencillamente porque desde que terminó el uno y empezó el otro se han introducido en el sistema unas variables nuevas, no deducibles de los elementos y situación anteriores: la racionalidad y la libertad, algo que ha sido creado en cada caso.

5.- Monogenismo y poligenismo

Anteriormente hemos afirmado que no existe contraposición entre evolución y creación o, en otros términos, entre teoría científica de la evolución y la concepción cristiana del hombre. No obstante, las teorías evolucionistas con frecuencia presentaban como un hecho innegable la aparición del hombre en el marco del poligenismo, según el cual el hombre procede de un tronco inicial compuesto por muchas parejas de las cuales proceden los individuos de la especie *homo sapiens*. Pero esta afirmación contradecía la creencia en el origen monogenista del hombre, según la cual habría habido una única pareja de la que todos procedemos. El monogenismo se presentaba como un presupuesto necesario para aceptar la doctrina cristiana del pecado original en el que incurrieron nuestros primeros padres y que por generación se trasmite a todos los individuos de la especie humana.

La explicación monogenista es la que, en primera instancia, parecía más acorde con la Revelación cristiana. Así lo reconoce algún documento magisterial de la Iglesia: «los fieles cristianos no pueden aceptar la opinión de quienes afirman o bien que después de Adán

existieron en esta tierra verdaderos hombres que no procedían de él, como primer padre de todos, por generación natural, o bien que Adán significa una cierta multitud de antepasados, ya que no se ve cómo tal opinión pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia proponen acerca del pecado verdaderamente cometido por un Adán y que, transmitido a todos por generación, es propio de cada uno». Una primera lectura del texto induce a pensar en una neta confrontación entre doctrina revelada (partidaria del monogenismo) y las tesis científicas (partidarias del poligenismo). Esta afirmación debe ser matizada, tanto por parte de la ciencia (cada vez hay más voces de científicos que se inclinan hacia tesis próximas al monogenismo) como por el Magisterio de la Iglesia. En efecto, algunas investigaciones genéticas llegaron a una desconcertante conclusión analizando el ADN de unos restos fósiles encontrados en África: para estos investigadores toda la raza humana provendría de una mujer (¿la primera Eva?). Esta conclusión está lejos de ser tenida como definitiva por la comunidad científica, pero muestra que las tesis poligenistas no constituyen sin más un <<dogma>> científico que sea incuestionable: se abriría así la puerta a las hipótesis monogenistas. Lo cierto es que en el estado actual de la ciencia no es posible afirmar nada acerca del origen monogenético o poligenético del hombre.

Por otra parte, los documentos magisteriales tampoco han llegado a definir como de fe el monogenismo (aunque esta interpretación concuerda más fácilmente con una interpretación literal de los libros revelados). Concretamente, en un documento publicado en respuesta a algunos errores contenidos en el Catecismo holandés se lee lo siguiente: <<Si algún día la ciencia llegara a probar el poligenismo, habría que concluir que la verdad de fe, expresada en fórmulas cuyo sentido obvio es monogenista, tendría que ser despojada, como de una escoria, de ese sentido aparente>>. No obstante, la formulación monogenista explicaría de manera más fácil la verdad de la transmisión del pecado original; por esta razón en ese mismo documento se afirma: <<La Iglesia se mantiene adicta a la perspectiva monogenista, y esta actitud es prudente. En efecto, sobre Adán y Eva, y sobre el género humano caído en Adán (aunque en su forma no tengan que tomarse al pie de la letra), ella sabe que los enunciados tradicionales contienen una verdad de la historia de la salvación que tiene la misión de salvaguardar. No podría decir lo mismo, en estos momentos, de las fórmulas poligenistas. Por consiguiente, la Iglesia conserva

y pide que se conserven los enunciados tradicionales, considerando que son los únicos que con certeza salvaguardan lo que la fe nos ha dado. Pero la Iglesia lo hace sin cerrar los ojos ante los problemas que suscitan los descubrimientos científicos>>. De hecho los últimos documentos magisteriales no han tratado explícitamente la doctrina del monogenismo como necesaria para la comprensión cristiana de la realidad del pecado original.

En definitiva, como apunta Artigas, <<el Magisterio de la Iglesia no pretende sostener el monogenismo por sí mismo, y, de hecho, no lo ha hecho objeto de ninguna definición explícita como dogma de fe (...). La Iglesia se interesa por el monogenismo sólo en la medida en que se relaciona con las fuentes de la revelación, con la doctrina del pecado original y de la redención. En las últimas décadas se han dado diferentes intentos por parte de algunos teólogos de interpretar el pecado original y la redención de modo compatible con el poligenismo. No puede decirse que, hasta ahora, se haya conseguido una explicación realmente satisfactoria, pero tampoco se puede excluir completamente que algún día pueda alcanzarse. Por otra parte, por el momento es muy difícil llegar a conclusiones claras acerca del monogenismo o el poligenismo en el ámbito de la ciencia: aunque a veces algunos autores afirmen como científicamente cierto el poligenismo, esas afirmaciones suelen contener aspectos discutibles. Además, aunque el monogenismo plantee algunas dificultades a nuestro afán de representar el origen de la especie humana, el poligenismo también plantea dificultades nada triviales. Y no puede olvidarse que se conocen mecanismos biológicos que permitirían explicar, al menos en principio, el origen monogenista del hombre actual>>.

*Fuente: J.A. García Cuadrado
Antropología Filosófica
Una introducción a la Filosofía del Hombre
Editorial Eunsa
pags 211-222*

Actividades texto

1.- Hacer un esquema del texto

Diversas posturas sobre el destino personal

Las respuestas que el hombre históricamente ha ensayado para dar razón a la pregunta sobre el destino de la persona implican una postura antropológica latente, que se manifiesta al

tratar de la muerte, el más allá y la religión. Estas respuestas podemos decir, de manera sintética, que han sido las siguientes:

Materialismo: Para el materialismo la persona se reduce a su ser material; nada hay en el hombre que sobreviva a la vida presente. Una variante actualmente muy extendida es el materialismo emergentista o evolucionista. Según esta concepción, el destino del hombre no es diferente al de un gorila, puesto que ambos son animales diversamente evolucionados, sólo <<momentos>> del proceso evolutivo. El origen de la persona, y consiguientemente su destino, consisten en el aparecer y reabsorberse de nuevo en ese gran proceso. Por eso, después de la muerte hay la nada. Esta postura conduce en el fondo a la irresponsabilidad, pues si mi vida terrena ha sido virtuosa o viciosa carece de importancia. Si después no hay premio ni castigo, podemos vivir esta vida sin necesidad de <<dar cuenta>> o <<responder>> ante nadie de lo que hemos hecho con ella. En el fondo, coincide con el *ateísmo*: negación expresa de la existencia de Dios. El problema de esta postura es que sólo se puede mantener desde el materialismo cientificista, que es un presupuesto metodológico, y no una conclusión racionalmente demostrada.

Derivada de esta postura encontramos el *vitalismo*. Según esta concepción el destino del hombre es vivir, es decir, *Carpe diem!*; puesto que no hay otra cosa que la vida que te ha tocado, ¡vívela intensamente!, ¡aprovéchala! ¡No te prives de ninguna experiencia! La lógica interna de esta postura es clara: si no hay nada más allá de la muerte lo mejor es disfrutar lo que ahora tienes. Desde esta postura lo más oportuno es ignorar la muerte antes de que llegue, puesto que cuando lo haga nosotros habremos desaparecido. Esto se encuentra resumido en la famosa frase de Epicuro: «La muerte no es nada para nosotros, porque mientras vivimos, no hay muerte, y cuando la muerte está ahí, nosotros ya no somos. Por tanto, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos». En definitiva, se trata de una postura volcada hacia el presente, hacia lo que se puede gozar ahora, esto es el placer. Con esta concepción, nos encontramos con el fundamento filosófico de la visión hedonista de la vida. La felicidad no es algo que se espera en un futuro, sino algo que hay que disfrutar en el momento presente. A pesar del aparente optimismo, esta concepción antropológica está afectada de un pesimismo radical, puesto que es una visión del hombre sin esperanza ni horizonte.

El correlato inevitable y complementario del vitalismo es la postura según la cual, al tomar conciencia de la presencia de la muerte, se concluye que es algo que termina con esa vida, con el gozo y con el placer. Entonces se afirma que el destino del hombre es morir. Esto supone aceptar resignadamente la propia destrucción: nos encontramos frente a la postura del *nihilismo* radical, con sus necesarias consecuencias: desesperación, pesimismo, amargura, etc. El nihilismo comparte con el materialismo y el vitalismo la negación del más allá: la muerte es la última palabra de la vida personal. Por eso estas tres primeras actitudes conectan y se relacionan entre sí de muchas maneras.

Agnosticismo: Esta postura es ambigua, pero frecuente en la sociedad actual marcada por una «razón débil». Se puede ver como una variante del materialismo, pero a diferencia de aquél se acepta ya al menos la duda acerca de un más allá de la muerte. Para el agnosticismo no sabemos si <<allí>> o <<después>> hay algo o no: no se niega, pero tampoco se afirma. Desde esta postura es difícil sostener que el hombre sea dueño de su propio destino, puesto que ni siquiera sabemos si existe tal destino. En definitiva el destino del hombre nos resulta desconocido, no se sabe nada de él. La muerte y la trascendencia son, pues, un misterio al que no es posible acceder.

En la actualidad la actitud agnóstica se une al *cientificismo* y se puede formular así: la pregunta <<al final, ¿qué será de mí?>> carece de significado. Es una frase sin referente, un *sin sentido*. No se trata de ninguna pregunta racional, sino sólo una expresión de un cierto sentimiento de miedo e incertidumbre por el futuro ultraterreno. Esta respuesta es la que suele aportar el *positivismo cientificista*, para quien las preguntas por el sentido más allá de lo verificable empíricamente son irrelevantes.

Trascendencia: Por último, encontramos la respuesta según la cual el destino del hombre es un tipo de vida más allá de la muerte. Esta postura lleva a plantear la muerte dando por hecho de un modo u otro la supervivencia del alma después de ella y la existencia de Dios. En la teoría y en la práctica es la postura mayoritaria de la humanidad y que de manera natural se abre al hecho religioso. La religión es en buena parte una explicación del más allá, de la trascendencia y un conjunto de actitudes que permiten relacionarse con Dios.

Fuente: J.A. García Cuadrado
Antropología Filosófica

Una introducción a la Filosofía del Hombre
Editorial Eunsa
pags 236-237

Actividades texto

1.- Hacer un esquema del texto

El hombre en busca de sentido (fragmentos)

Ya se ha publicado una abundante literatura acerca de los campos de concentración. Este ensayo pretende dibujar un ángulo concreto, quizá menos tratado: describir las experiencias como vivencias concretas de un ser humano, penetrar y delinear la precisa naturaleza psicológica de esas vivencias. A los (pocos) liberados de los campos intentamos explicarles esas experiencias a la luz de los conocimientos psicológicos actuales. Y a los que nunca pisaron un campo, quizá les ayudemos a entender las atroces vivencias de los internos y, lo que resulta todavía más difícil, comprender la postura frente a la vida de los supervivientes. Consiste en hacerles *comprensible* a los segundos lo que para los primeros es *explicable*... Con frecuencia solemos escuchar estas palabras a los antiguos prisioneros: "No nos gusta hablar de nuestras experiencias. Los supervivientes no necesitan ninguna explicación. Y los otros no comprenderán cómo nos sentíamos entonces ni cómo nos sentimos ahora".

.....

El síntoma característico de la primera fase es un shock agudo e intenso. Bajo ciertas condiciones, ese shock inicial puede presentarse antes de la entrada formal del recluso en el campo. Ofreceré a modo de ejemplo, las circunstancias de mi propio internamiento.

Mil quinientas personas viajamos en tren durante varios días, y sus correspondientes noches. Cada vagón lo abarrotaban ochenta personas tumbadas encima de su equipaje, lo poco que conservábamos de nuestras pertenencias. Del espacio interior de los coches, tan repletos de gente, sólo quedaba libre la parte superior de las ventanillas, por donde pasaba la claridad grisácea del amanecer. Todos creíamos, y anhelábamos, que nuestro destino sería una fábrica de municiones, pues allí nos emplearían sencillamente como trabajadores forzados. Desconocíamos nuestra situación, no sabíamos si todavía permanecíamos en Silesia o si ya habíamos entrado en Polonia.....Entonces el tren hizo una maniobra y aminoró la marcha, sin duda nos aproximábamos a una estación. De repente, de la garganta

de los pasajeros se escapó un grito angustiado: <<¡Hay una señal que dice Auschwitz!>>.

.....

Psicológicamente se produjo un largo proceso, un, muy largo y lento proceso, desde ese amanecer en la estación hasta la primera noche de descanso en el campo. Escoltados por los guardas de las SS, con sus pesados fusiles dispuestos a disparar, nos hicieron recorrer a paso ligero el trayecto entre la estación y el pabellón de desinfección, atravesando el campo y la alambrada electrificada. Para los pocos que superamos la primera selección sí resultó un auténtico baño. Con lo cual se alimentó nuestra esperanza de sobrevivir....

.....

Mientras aguardábamos la ducha, se hizo patente nuestra total desnudez, en su sentido más literal: el cuerpo, sin pelo, y nada más. Nada. Tan sólo poseíamos la *existencia desnuda*. ¿Quedaba algún vínculo material con nuestra existencia anterior? Yo conservaba las gafas y el cinturón, que poco después cambié por un pedazo de pan.

.....

Qué verdad encierra la afirmación de Dostoyevski cuando define al hombre como el *ser que se acostumbra a todo*. Los prisioneros sabíamos que nos acostumbrábamos a todo, pero desconocíamos *cómo*.....

.....

Creo que fue Lessing quien afirmó en una ocasión: <<Hay cosas que te deben hacer perder la razón, a no ser que no tengas ninguna razón que perder>>. Ante una situación anormal, la reacción anormal constituye una conducta normal. Los psiquiatras esperamos que las reacciones de un hombre ante una situación anormal, como por ejemplo la reclusión en un centro psiquiátrico, sean anormales en proporción a su grado de normalidad. La reacción de un hombre frente a su internamiento en un campo de concentración supone también un estado psíquico anormal, pero si se juzga objetivamente, en función de la situación en el lager, es una respuesta normal y, además, como intentaré demostrar más adelante, supone una reacción típica dadas las dramáticas condiciones de vida.

.....

En este estado de embriaguez nostálgica se cruzó por mi mente un pensamiento que me petrificó, pues por primera vez comprendí la sólida verdad dispersa en las canciones de tantos poetas o proclamada en la brillante sabiduría de los pensadores y de los filósofos: el amor es la meta última y más alta a la que puede aspirar el hombre. Entonces percibí en toda su hondura el significado del mayor secreto que la poesía, el pensamiento y las creencias hu-

manas intentan comunicarnos: la salvación del hombre sólo es posible en el amor y a través del amor. Intuí cómo el hombre, despojado de todo, puede saborear la felicidad –aunque sólo sea un suspiro de felicidad- si contempla el rostro de su ser querido. Aun cuando el hombre se encuentre en una situación de desolación absoluta, sin la posibilidad de expresarse por medio de una acción positiva, con el único horizonte vital de soportar correctamente –con dignidad- el sufrimiento omnipresente, aun en esa situación ese hombre puede realizarse en la amorosa contemplación de la imagen de su persona amada. ...Mi mente todavía se aferraba a la imagen de mi mujer. De pronto me asaltó una inquietud: no sabía si aún vivía. Sin embargo ahora estaba convencido de una cosa, algo que había aprendido demasiado bien: el amor trasciende la persona física del ser amado y encuentra su sentido más profundo en el ser espiritual del otro, en su yo íntimo. Que esté o no presente esa persona, que continúe viva o no, de algún modo pierde su importancia.

.....

Ya he dicho que, a nuestros ojos, carecía de cualquier valor aquello que no se relacionara directamente con la lucha inmediata por la supervivencia de uno mismo y de sus amigos. Se supeditaba todo a ese exclusivo fin. Este bregar por la supervivencia imantaba la personalidad hasta provocar una crisis interior, una especie de torbellino mental, cuya primera consecuencia era poner en solfa la jerarquía de valores del prisionero, esos valores que dirigían su conducta en su existencia anterior al internamiento. Bajo el influjo de un entorno que no reconocía la vida y la dignidad del hombre, que le despojaba de la voluntad y lo reducía a <<carne de exterminio>> (eso sí, después de exprimirle hasta la última gota de sus fuerzas físicas), el yo personal prescindía de sus principios morales. Esa crisis significaba un momento crucial, pues si en un supremo esfuerzo por conservar la dignidad humana, el prisionero no luchaba por mantener sus principios, terminaba por perder la conciencia de su individualidad – un ser con mente propia, con voluntad interior e integridad personal- y se consideraba a sí mismo una simple fracción de una enorme masa de gente: la existencia descendía a un nivel animal. A los prisioneros se les transportaba en manadas –de un lugar a otro; a veces juntos, a veces separados-, como un rebaño de ovejas sin voluntad ni pensamientos propios. Un reducido grupo de vigilantes, bien adiestrados en métodos de tortura y sadismo, casi una jauría, los observaba desde todos los ángulos.

.....

A estas causas físicas se asociaban también las psicológicas, casi siempre en forma de cier-

tos complejos. Buena parte de los prisioneros sufrían una especie de complejo de inferioridad. Todos fuimos –o creíamos ser- <<alguien>> en nuestra existencia anterior al internamiento. Ahora se nos trataba como si fuésemos un <<don nadie>>, como si casi no existiésemos. (La profunda dignidad de sentirse un ser humano está tan arraigada en la dimensión espiritual del hombre que resulta imposible arrancarla incluso en las lacerantes condiciones de un Lager; sin embargo, ¿cuántos hombres, libres o cautivos, conservan una autoestima tan firme?) Sin ser muy consciente de ello, lo cierto es que el prisionero medio se sentía trágicamente degradado, deshonrado. ... Los supervivientes de los campos de concentración aún recordamos a algunos hombres que visitaban los barracones consolando a los demás y ofreciéndoles su único mendrugo de pan. Quizá no fuesen muchos, pero esos pocos representaban una muestra irrefutable de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal que debe adoptar frente al destino- para decidir su propio camino.*

Dostoyevski dijo en una ocasión: <<Sólo temo una cosa: no ser digno de mis sufrimientos>>. Estas palabras acudían continuamente a mi mente cuando conocí a aquellos auténticos mártires cuya conducta, sufrimiento y muerte en el campo fue un testimonio vivo de que ese reducto íntimo de la libertad interior jamás se pierde. Puede afirmarse que fueron dignos de su sufrimiento: el modo cómo lo soportaron supuso una genuina hazaña interior. *Y es precisamente esta libertad interior la que nadie nos puede arrebatar, la que confiere a la existencia una intención y un sentido.*

Una vida activa cumple con la finalidad de presentar al hombre la oportunidad de desempeñar un trabajo que le proporciona valores creativos; una vida de contemplación también le concede la ocasión de desplegar la plenitud de sus vivencias al experimentar la conmoción interior de la belleza, el arte o la naturaleza. Pero también atesora algún sentido la vida huérfana de creación o de vivencia, aquella que sólo admite una única posibilidad de respuesta: la actitud erguida del hombre ante su destino adverso, cuando la existencia le señala inexorablemente un camino.

.....

El talante con el que un hombre acepta su ineludible destino y todo el sufrimiento que le acompaña, la forma en que carga con su cruz, le ofrece una singular oportunidad –incluso bajo las circunstancias más adversas- para dotar a su vida de un sentido más profundo. Aun en esas situaciones se le permite conservar su valor, su dignidad, su generosidad. En cambio

si se zambulle en la amarga lucha por la supervivencia, es capaz de olvidar su humana dignidad y se comporta poco más allá a como lo haría un animal, igual que nos recuerda la psicología de los internados en un campo de concentración. En esa decisión personal reside la posibilidad de atesorar o despreciar la dignidad moral que cualquier situación difícil ofrece al hombre para su enriquecimiento interior. Y ello determina si es o no merecedor de sus sufrimientos. Y ese tipo de hombres no surge, además, únicamente en los campos de concentración. Cualquier hombre, en toda su existencia, se verá cara a cara con su destino y siempre tendrá la oportunidad de conquistar algún valor por vía del sufrimiento, por vía de su propio sacrificio.

.....

Lo que de verdad necesitamos es un cambio radical en nuestra actitud frente a la vida. Debemos aprender por nosotros mismos, y también enseñar a los hombres desesperados que *en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino que la vida espere algo de nosotros*. Dejemos de interrogarnos sobre el sentido de la vida y, en cambio, pensemos en lo que la existencia nos reclama continua e incesantemente. Y respondamos no con palabras, ni con meditaciones, sino con el valor y la conducta recta y adecuada. En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a las cuestiones que la existencia nos plantea, cumplir con las obligaciones que la vida nos asigna a cada uno en cada instante particular.

<<Vida>> no significa algo vago o indeterminado, sino algo real y concreto, que conforma el destino de cada hombre, un destino distinto y único en cada caso singular. Ningún hombre ni ningún destino pueden compararse a otro hombre o a otro destino.

Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar ese sufrimiento, porque ese sufrimiento se convierte en su única y peculiar tarea. Es más, ese sufrimiento le otorga el carácter de persona única e irrepetible en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento, ni sufrir en su lugar. Nada le sirve, ni el sufrimiento mismo: se personifica según la actitud que adopte frente a ese sufrimiento que la vida le ofrece como tarea...

Ya habíamos superado la etapa, el debate ingenuo, de creer que el sentido de la vida consiste en alcanzar objetivos a través de la creación de algo valioso. Nuestro sentido de la vida abarcaba los amplios círculos de la vida y la muerte, del sufrir y el morir. Ahí se entablaba nuestra lucha.

.....

Esta unicidad y singularidad que diferencian a cada individuo, y confieren un sentido a su existencia, se fundamenta en su trabajo creador y en su capacidad de amar. Cuando se acepta a la persona como un ser irrepetible, insustituible, entonces surge en toda su trascendencia la responsabilidad que el hombre asume ante el sentido de su existencia. Un hombre consciente de su responsabilidad ante otro ser humano que lo aguarda con todo su corazón, o ante una obra inconclusa, jamás podrá tirar su vida por la borda. Conoce el *porqué* de su existencia y será capaz de soportar casi cualquier *cómo*.

Fuente: Viktor Frankl
El hombre en busca de sentido
Editorial Herder, 2011

Actividades texto

- 1.- Texto para reflexionar

La persona

Nuestra cultura ha ido descubriendo paulatinamente la importancia de la persona humana. Por ejemplo, en el campo jurídico: el derecho apoya en este concepto la legislación positiva acerca de *los derechos fundamentales, los derechos humanos, etc.* Y es que *la fuente última de la dignidad del hombre es su condición de persona.*

Del mismo modo, esta noción es básica en otras ciencias humanas, especialmente en la filosofía reciente, en la ética profesional, etc. ¿Por qué? Porque es un concepto que apunta a lo que constituye el núcleo más específico de cada ser humano. Nuestro propósito aquí es abordar la cuestión haciendo una descripción antropológica de ese núcleo, que sirva en primer lugar para entender por qué el hombre es inviolable y, en consecuencia, por qué los atentados contra el hombre -aunque posibles en la práctica- son siempre un desorden. Además, al trazar el perfil de la persona saldrán a la luz los aspectos más profundos de su ser. Se trata, por tanto, de una descripción, que apunta sólo a destacar sus rasgos fundamentales en orden a comprender lo más relevante e inédito que hay en cada ser humano.

Una vez descritos esos rasgos, podremos abordar algunas definiciones del hombre y de su naturaleza basadas en su condición personal. El ser persona arroja nueva luz sobre lo dicho en los dos primeros capítulos. Se trata de obtener así una visión global del hombre a partir de su ser personal. Desde ella se puede acceder fácilmente a los muchos y muy diferentes ámbitos de la vida humana, al conjunto de los cuales se dirige la antropología: la noción de persona constituye el punto nuclear de todo cuanto vamos a tratar.

3.1. Notas que definen la persona

Como las notas características de la persona no se pueden separar, primero las describiremos muy brevemente en su conjunto. Después, nos detendremos en cada una de ellas.

Dijimos que la *inmanencia* era una de las características más importantes de los seres vivos. Inmanente es lo que se guarda y queda en el interior. Pusimos ejemplos de operaciones inmanentes, tales como conocer, vivir, dormir, leer, en las cuales lo que el sujeto hace queda en él. Las piedras no tienen un dentro, los vivientes sí. Hay diversos grados de vida, cuya

jerarquía viene establecida por el distinto grado de inmanencia. Los animales realizan operaciones más inmanentes que las plantas, y el hombre realiza operaciones más inmanentes que los animales.

El conocimiento intelectual y el querer, por ser inmateriales, no son medibles orgánicamente: son <<interiores>>. Sólo los conoce quien los posee, y sólo se comunican mediante el lenguaje, o a través de la conducta, pues nadie puede leer los pensamientos de otro. Cada uno tiene en sus manos la decisión de comunicarlos.

La *primera nota*, queda claro con lo que acabamos de decir, es *la intimidad*. La intimidad indica un dentro que sólo conoce uno mismo. El hombre tiene dentro, es para sí, y se abre hacia su propio interior en la medida en que se atreve a conocerse, a introducirse en la profundidad de su alma. Mis pensamientos no los conoce nadie, hasta que los digo. Tener interioridad, un mundo interior abierto para mí y oculto para los demás, es intimidad: una apertura hacia dentro. La intimidad es el grado máximo de inmanencia, porque no es sólo un lugar donde las cosas quedan guardadas para uno mismo sin que nadie las vea, sino que además es, por así decir, un dentro que crece, del cual brotan realidades inéditas, que no estaban antes: son las cosas que se nos ocurren, planes que ponemos en práctica, invenciones, etc. Es decir, del carácter de intimidad surge también lo creativo: porque tengo interior y me abro a él soy capaz de innovar, de aportar lo que antes no estaba y ni siquiera era previsible. La intimidad tiene capacidad creativa. Por eso, la persona es una intimidad de la que brotan novedades, capaz de crecer. Lo propio del hombre es el ser algo nuevo y causar lo nuevo.

Ahora bien, las novedades que brotan de dentro (por ejemplo, una novela que a uno se le ocurre que podría escribir) tienden a salir fuera. La persona posee una segunda y sorprendente capacidad: sacar de sí lo que hay en su intimidad. Esto puede llamarse *manifestación* de la intimidad. La persona es un ser que se manifiesta, puede mostrarse a sí misma y mostrar las <<novedades>> que tiene, es <<un ente que habla>>, que se expresa, que muestra lo que lleva dentro. <<Con la palabra y el acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento (...). Su impulso surge del comienzo que se adentró en el mundo cuando nacimos, y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa (...). Este comienzo no es el comienzo del mundo, no es el comienzo

de algo sino de alguien: el principio de la libertad se creó al crearse el hombre>>.

La intimidad y la manifestación indican que el hombre es dueño de ambas, y al serlo, es dueño de sí mismo y principio de sus actos. Esto nos indica que *la libertad es la tercera nota definitoria de la persona* y una de sus características más radicales. El hombre es el animal que, como origen de sus actos, tiene el dominio de hacer de sí lo que quiere.

Mostrarse a uno mismo y mostrar lo que a uno se le ocurre es de algún modo *darlo*: otra nota característica de la persona es *la capacidad de dar*. La persona humana es *efusiva*, capaz de sacar de sí lo que tiene para dar o regalar. Se ve especialmente en la capacidad de amar. El amor <<es el regalo esencial>>, en el sentido de que es el darse total del amante al amado: quien se guarda, quien no se da, no está amando, y por lo tanto no se cumple como amante, no es capaz de realizar la actividad más alta para los seres que piensan y quieren. Pero, para que haya posibilidad de dar o de regalar, es necesario que alguien se quede con lo que damos. A la capacidad de dar de la persona le corresponde la capacidad de aceptar, de acoger en nuestra propia intimidad lo que nos dan. En caso contrario, el don se frustra. Hay que centrarse en el *dar*. Puede parecer algo extraño pero nos desvela el núcleo de lo personal: el hombre, en cuanto persona, no se cumple en solitario, no alcanza su plenitud centrado en sí sino dándose. Pero ese darse es comunicativo en el sentido de que exige una reciprocidad: el don debe ser recibido, agradecido, correspondido. De otro modo ese amor es una sombra, un *aborto* como amor, pues nadie lo acoge y se pierde. Dar no es sólo dejar algo abandonado, sino que alguien lo recoja. Alguien tiene que quedarse con lo que damos. Si no, no hay dar; sólo dejar.

Si no hay un otro, la persona quedaría frustrada, porque no podríamos dar. Se da algo a alguien. Por tanto, otra nota característica de la persona es el *diálogo* con otra intimidad. Esa apertura que se entrega tiene como receptor lógico a otra persona y así se establece la necesidad del diálogo: dar lleva al intercambio inteligente de la palabra, de la novedad, de la riqueza interior de cada uno de los que se da. Una persona sola no puede ni manifestarse, ni dar, ni dialogar: se frustraría por completo.

3.1.1. *La intimidad: el yo y el mundo interior*

La intimidad designa el ámbito interior a cubierto de extraños (J. Choza). Lo *íntimo* es lo que sólo conoce uno *mismo*: lo más propio. *Intimidad significa mundo interior*, el <<santuario>>

de lo humano, un <<lugar>> donde sólo puede entrar uno mismo. Lo íntimo es tan central al hombre que hay un sentimiento natural que lo protege: la *vergüenza* o *pudor*. Éstos son el cubrir u ocultar espontáneamente lo íntimo frente a las miradas extrañas. Existe el derecho a la intimidad, que asiste a la gente que es espiada sin que lo sepan, o que es preguntada públicamente por asuntos muy personales.

La vergüenza o pudor es el sentimiento que surge cuando vemos descubierta nuestra intimidad sin nosotros quererlo. Lo íntimo se confía a las personas que están en mi intimidad, pero no a todo el mundo: <<yo digo mi canción a quien conmigo va>>, no a todos. Y la vergüenza no aparece por hacer algo *mal*, sino porque se publica algo que por definición no es público. Así, cuando en el murmullo de una clase se produce un silencio y de pronto resalta la voz de alguien inadvertido diciendo una tontería, la reacción es la risa y el enrojecimiento del otro: hay cosas que se pueden decir sólo si se está envuelto dentro de una masa, pero no individualmente. Uno baila en una fiesta, pero no en un lugar *serio*: la expresión de mi interior tiene su contexto, no es indiferente ante las circunstancias. Del mismo modo, resulta molesto que entre otro y mire lo que estamos escribiendo; nuestros pensamientos más hondos no los revelamos a cualquiera, sino que exigimos *cierta confianza*, es decir, mundo compartido, intimidad común expresada por un <<tú que me puede entender>>.

La vergüenza o pudor (un sentimiento muy acusado en los adolescentes y atenuado en los ancianos) da origen al concepto de *privacy*, lo <<privado>>, un reducto donde no se admiten extraños (en mi casa, en mi cuarto, en mi carpeta o en mi diario no entra cualquiera). El pudor se refiere a todo lo que es propio de la persona, que forma parte de su intimidad. Todo lo que el hombre tiene pertenece a su intimidad; cuanto más intensamente se tiene, más íntimo es: el cuerpo, la ropa, el armario, la habitación, la casa, la conversación familiar, los motes que nos dan nuestros padres... son cosas que no tienen por qué saltar a lo público.

La característica más importante de la intimidad es que no es estática, sino algo vivo, fuente de cosas nuevas, creadora: siempre está como en ebullición, es un núcleo del que brota el mundo interior. Ninguna intimidad es igual a otra, cada una es algo irrepitable, incomunicable: nadie puede ser el yo que yo soy. La persona es única e irrepitable, porque *es un alguien*; no es sólo un *qué*, sino un *quien*. La persona es la contestación a la pregunta *¿quién eres?*. Persona significa inmediatamente *quién*, y *quién* significa un ser que tiene nombre. Así el hom-

bre es el animal que usa nombre propio, porque el nombre designa la persona.

(...)

Ser persona significa ser reconocido por los demás como tal persona concreta. El concepto de persona surgió como respuesta a la pregunta ¿quién eres?, ¿quién soy?. Es decir, respuestas a unas preguntas sobre un yo.

Las personas no son intercambiables, no son individuos numéricos: no son como los pollos. <<Tengo tres gallinas>> no tiene el mismo contenido que <<tengo tres hijos>>, aunque cuantitativamente coincidan. Y no por un interés protector de la propia especie, sino porque cada hijo se presenta a la madre siempre como una totalidad irreductible a cualquiera de los otros. De hecho nos llamamos siempre por el nombre. Expresiones del tipo <<¡Eh, tú!>> son máximamente despreciativas. Además, cada uno tiene conciencia de sí mismo: yo no puedo cambiar mi personalidad con nadie. *Quién* significa: intimidad única, un yo interior irrepetible, consciente de sí. La persona es *un absoluto*, en el sentido de algo *único*, irreductible a cualquier otra cosa. La palabra *yo* apunta a ese núcleo de carácter irrepetible: yo soy yo, y nadie más es la persona que yo soy.

3.1.2. La manifestación: *el cuerpo*

Hemos dicho que la manifestación de la persona es el mostrarse o expresarse a sí misma y a las <<novedades>> que nacen de ella. La manifestación de la intimidad se realiza a través del cuerpo, del lenguaje y de la acción. A la manifestación en sociedad de la persona se le llama cultura.

La persona humana experimenta muchas veces que, precisamente por tener una interioridad, no se identifica con su cuerpo, sino que se encuentra a sí misma en él, <<como cuerpo en el cuerpo>>. Somos nuestro cuerpo, y al mismo tiempo lo poseemos, podemos usarlo como instrumento, porque tenemos un *dentro*, una conciencia desde la que gobernarlo. El cuerpo no se identifica con la intimidad de la persona, pero a la vez no es un añadido que se pone al alma: yo soy también mi cuerpo.

Se trata de una dualidad que nos conforma de raíz: hay <<una posición interna>> de nosotros mismos en nuestro cuerpo, y de él dependemos. Precisamente por eso, <<la existencia del hombre en el mundo está determinada por la relación con su cuerpo>>, puesto que él es mediador entre el dentro y el fuera, entre la persona y el mundo. Y así, *el cuerpo es la condición de posibilidad de la manifestación humana*. La persona expresa y manifiesta su intimidad precisamente a través del cuerpo.

Esto se ve sobre todo en el rostro, que es <<una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad>>. El rostro representa externamente a la persona. Se suele decir que <<la cara es el espejo del alma>>: el hombre no se limita a tener cara, sino que tiene *rostro*. El rostro humano, especialmente la mirada, es tremendamente significativo e interpelante: cruzar la mirada con alguien es entrar en comunicación con él. Si no queremos saludar a alguien lo mejor es no mirarle, pues cuando nuestras miradas se crucen se verán necesariamente engarzadas.

La expresión de la intimidad se realiza también mediante un conjunto de acciones *expresivas*. A través de ellas el hombre habla el lenguaje de los gestos: expresiones del rostro (desprecio, alegría), de las manos (saludo, amenaza, ternura), etc. A través de los gestos el hombre expresa su interior.

Otra forma de manifestación es *hablar*. Es un acto mediante el cual exteriorizo la intimidad, y lo que pienso se hace *público*, de modo que puede ser *comprendido* por otros. La palabra nació para ser compartida. Y tiene mayor capacidad de manifestación que el gesto. Además, puede <<quedar>> por la expresión escrita. La persona es un animal que habla, y por lo tanto es un ser social, abierto a los otros.

Pero también hay que caer en la cuenta de que el cuerpo forma parte de la intimidad: la persona es también su cuerpo. La intimidad no es algo raro, como un ángel, que habita en nosotros, sino que es el hombre mismo quien necesita vivir lo íntimo. La tendencia espontánea a proteger la intimidad de miradas extrañas envuelve también al cuerpo. Por eso el hombre se *viste*, cambiando su atuendo según las circunstancias (fiesta, trabajo, boda, deporte), pues así muestra lo que quiere decir en cada ocasión. A la vez, y no deja de ser curioso, deja al descubierto su rostro a no ser que realice una acción poco honrada (los ladrones o los asesinos usan máscaras), necesite ocultar su intimidad (policía en misión peligrosa) o bien, lleve a cabo una actuación en la que representa algo que no es él mismo (el brujo y el actor se ocultan tras las máscaras y el maquillaje).

El hombre se viste para proteger su indigencia corporal del medio exterior, pero también lo hace porque su cuerpo forma parte de su intimidad, y no está disponible para cualquiera. En primer lugar, el vestido protege la intimidad del anonimato: yo, al vestirme, me distingo de los otros, dejo claro quién soy. El vestido contribuye a identificar el *quién*. *El vestido también me identifica como persona*. La personalidad se refleja a menudo en el modo de vestir constituyendo lo que podemos llamar <<estilo>> (tribu

urbana, clásico, gremial, desenfadado, hortera, etc.).

El vestido sirve, además, para mantener el cuerpo dentro de la intimidad. El nudismo no es natural, porque supone una renuncia a la intimidad. Al que no la guarda se le llama impúdico. El peligro es claro: la cosificación del cuerpo que se presenta de modo anónimo. Así ocurre con la pornografía se utiliza como objeto una realidad (el cuerpo) que es personal (fin en sí misma), y por lo tanto se degrada. Lo mismo puede ocurrir con modos de vestir que desvelan demasiado la propia desnudez: ¿acaso es un ámbito abierto para cualquiera? No, si se entiende en el amor erótico la entrega del cuerpo significa la donación de la persona.

La variación de las modas y los aspectos del vestido, según las épocas y los pueblos, son variaciones en la intensidad y en la manera en que se vive el sentido del pudor. Esta diferencia de intensidad tiene que ver con diferencias de intensidad en la relación entre sexualidad y familia: cuando el ejercicio de la sexualidad queda reservado a la intimidad familiar, entonces es <<pudorosa>>, no se muestra fácilmente. Cuando el individuo dispone de su propia sexualidad a su arbitrio individual, y llega a considerarla como un intercambio ocasional con la pareja, el pudor pierde importancia y el sexo sale de la intimidad con mayor facilidad. La sexualidad tiene una relación intensa con la intimidad y la vergüenza. La sexualidad permisiva tiene que ver con el debilitamiento de la familia; la pérdida del sentido del pudor corporal, con la aparición del erotismo y la pornografía.

3.1.3. El diálogo: la intersubjetividad

Hemos dicho que una forma de manifestar la intimidad es hablar: *el hombre necesita dialogar*. Para hablar nos hace falta un interlocutor, alguien que nos comprenda. Las personas hablan para que alguien las escuche; no se dirigen al vacío. La condición dialógica de la persona es estrictamente social, comunitaria. El hombre no puede vivir sin dialogar, es *un ser constitutivamente dialogante*. Para crecer hay que poder hablar, de otro modo la existencia se hace imposible, el hombre se convierte en un idiota y la vida resulta gris, aborrecible. La ficción del buen salvaje no puede creerse desde la antropología. Los salvajes de ficción (como Tarzán o Mowgli) sobreviven porque en sus cuentos los animales hablan, están *personificados*. Por ser persona, el hombre necesita el encuentro con el tú. El lenguaje no tiene sentido si no es para esta apertura a los demás. Esto se comprueba porque *la falta de diálogo* es lo que motiva casi todas las discordias y lo

que arruina las comunidades humanas (matrimonios, familias, empresas, instituciones políticas, etc.). Sin comunicación no hay verdadera vida social, a lo sumo apariencia de equilibrio, pero falta el terreno común sobre el cual poder construir. Muchos estudiosos conciben *la sociedad ideal* como aquella en la cual *todos dialogan libremente*. La preocupación teórica y práctica por el diálogo es hoy más viva que nunca: cuando una sociedad tiene muchos problemas, hay que celebrar muchas conversaciones para que la gente se ponga de acuerdo. Pero no basta reunirse: dialogar es compartir la interioridad, es decir, estar dispuesto a escuchar, a crecer en la compañía de otro. Por eso, tantas *mesas de negociación* no son más que farsas, callejones sin salida, pues los que allí se sientan no abandonan el solipsismo de sus posturas por un bien superior: la mejora de todos. Que el diálogo y la comunicación existan no es algo que esté asegurado. El verdadero diálogo sólo tiene lugar cuando se habla y se escucha, si en este intercambio uno está dispuesto a modificar su opinión cuando el otro muestra una verdad hasta ahora no conocida. No existe diálogo si no se escucha. Tampoco, como acabarnos de ver, si no se afirma la necesidad de la verdad. La verdad es aquello que comparten (y buscan) los que hablan. No tiene sustitutivo útil (L. Polo).

No hay un yo si no hay un tú. Una persona sola no existe como persona, porque ni siquiera llegaría a reconocerse a sí misma como tal. El conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante la intersubjetividad. Este proceso de intercambio constituye la formación de la personalidad humana. En él se modula el propio carácter, se asimilan el idioma, las costumbres y las instituciones de la colectividad en que se nace, se incorporan sus valores comunes, sus pautas, etc. La educación, si busca la eficacia callando en las personas, si quiere evitar el convertirse en una pátina de datos y frases hechas, debe basarse en un proceso de diálogo constante.

3.1.4. El dar y la libertad

Que el hombre es un ser *capaz de dar*, quiere decir que se realiza como persona cuando extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona como valioso, y ésta lo recibe como suyo. En esto consiste el uso de la voluntad que llamaremos *amor*. Tal es el caso, por ejemplo, de los sentimientos de gratitud hacia los padres: uno queda en deuda con los que le han dado la vida. La intimidad se constituye y se nutre con aquello que los demás nos dan, con lo que recibimos como regalo. Por eso nos

sentimos obligados a corresponder a lo recibido. El lenguaje popular lo expresa proverbialmente: <<es de buen nacido ser agradecido>>, es decir, caer en la cuenta de la deuda que cada uno tiene por todo lo que ha recibido y, por lo tanto, evitar el egoísmo de quien cree que todo se lo debe a sí mismo. Dar, devolver es una consecuencia de la percepción realista de la propia existencia.

No hay nada más <<enriquecedor>> que una persona con cosas que enseñar y decir, con una intimidad <<llena>>, rica. El fenómeno del maestro y el discípulo radica en transmitir un saber teórico y práctico, y también una experiencia de la vida. La misión de la universidad se podría explicar como el intento de construir una comunidad de diálogo entre maestros y discípulos, y de intercambio de conocimientos entre personas, y no sólo un lugar donde aprender unas técnicas. El maestro congrega porque tiene algo que dar a los discípulos.

Por otro lado está la *libertad*. La persona es libre porque es dueña de sus actos y del principio de sus actos. Al ser dueña de sus actos, también lo es del desarrollo de su vida y de su destino: elige ambos. Hemos definido lo voluntario como aquello cuyo principio está en uno mismo. Lo voluntario es lo libre: se hace si uno quiere; si no, no.

3.2.- La persona como fin en sí misma

Las notas de la persona que se acaban de mostrar nos hacen, por tanto, verla como una realidad *absoluta, no condicionada* por ninguna realidad inferior o del mismo rango. Siempre debe ser por eso respetada. Respetarla es la actitud más digna del hombre, porque al hacerlo, se respeta a sí mismo; y al revés: cuando la persona atenta contra la persona, se prostituye a sí misma, se degrada. *La persona es un fin en sí misma*. Es un principio moral fundamental: <<Obra del tal modo que trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en la persona de otro, siempre como un fin, nunca sólo como un medio>>. Según nos dice Kant, *usar* a las personas es *instrumentalizarlas*, es decir, *tratarlas como seres no libres*. Nunca es lícito negarse a reconocer y aceptar la condición personal, libre y plenamente humana de los demás. Y por eso, servirse de ellas para conseguir nuestros propios fines es *manipulación*, algo criticable, incorrecto. Dirigir a las personas como si fueran instrumentos, procurando que no sean conscientes de que están sirviendo a nuestros intereses, es profundamente inmoral.

La actitud de respeto a las personas estriba en el reconocimiento de su dignidad y en comportarse hacia las personas de acuerdo con la

altura de esta dignidad. El reconocimiento no es una declaración jurídica abstracta, sino un tipo de comportamiento práctico hacia los demás. Todas las personas deben ser reconocidas como personas concretas, con una identidad propia y diferente a las demás, nacida de su biografía, de su situación, de su cultura y del ejercicio de su libertad. <<La negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión>>. Significa despojar a la persona de aquello que le hace ser él mismo y que le da su identidad. Por ejemplo, a nadie se le debe cambiar su nombre por un número, negarle el derecho a manifestar sus convicciones, a hablar su propia lengua, a reunirse, etc.

Hemos dicho que la persona tiene un cierto carácter absoluto respecto de sus iguales e inferiores. ¿Indica eso que puede hacer lo que quiera?. No parece, en la medida en que los otros hombres se le aparecen también como absolutos. El hombre es *un absoluto relativo*. El hecho de que dos personas se reconozcan mutuamente como absolutas y respetables en sí mismas sólo puede suceder si hay una instancia superior que las reconozca a ambas como tales: un Absoluto del cual dependan ambas de algún modo. Es decir, el <<absoluto relativo>>, en cuanto relativo, se, sabe imagen de un Absoluto incondicionado que le *presta* su propia incondicionalidad, al tiempo que le hace responsable del respeto al carácter de imagen de lo incondicionado del resto de las personas humanas. La dignidad del hombre, entonces sólo se capta en profundidad si se sostiene que es fruto de la *afirmación* que el mismo Dios hace de cada hombre, del *novum* que cada uno somos. Aquí se entra necesariamente en el terreno de lo teológico y de la revelación.

No hay ningún motivo suficientemente serio para respetar a los demás si no se reconoce que, respetando a los demás, respeto a Aquel que me hace a mí respetable frente a ellos. Si sólo estamos dos iguales, frente a frente, y nada más, quizá puedo decidir no respetar al otro, si me siento más fuerte que él. Si no tuviera que responder ante ninguna instancia superior, ¿qué problema plantearía el vivir en la injusticia si pudiera *fácticamente* hacerlo? La dignidad de la persona humana no puede surgir de los mismos hombres pues, en ese caso, se encontraría sujeta a los caprichos de los que mandan, que son volubles. Para afirmar el respeto incondicionado tengo que referirme a un nivel anterior de incondicionalidad que sea fundamento del humano. De otro modo, la violencia es una tentación demasiado frecuente para el hombre como para no tenerla en cuenta. Si, en cambio, reconozco en el otro la obra de Aquel que me hace a mí respetable, entonces *ya no tengo derecho a maltratarle y a negarle*

mi reconocimiento, porque maltrataría también al que me ha hecho a mí. Me estaría portando injustamente con alguien con quien estoy en profunda deuda. Por aquí, ya lo hemos señalado, podemos plantear una justificación ética y antropológica de una de las tendencias humanas más importantes: Dios, la religión

3.3.- La persona en el espacio y en el tiempo

La persona no es sólo un <<alguien>>, sino un <<alguien corporal>> (J. Marías). Somos también nuestro cuerpo y por tanto nos encontramos instalados en el espacio y en el tiempo. Los hombres son las personas que viven su vida en un mundo configurado espacio-temporalmente. Este *vivir en*, se expresa muy bien con el verbo castellano *estar*. Yo *estoy* en el mundo; vivo, me muevo y transcurro con él. *Estoy instalado* dentro de esas coordenadas.

La situación o *instalación* en el tiempo y en el espacio es una realidad que afecta muy profundamente a la persona: la vida humana se despliega desde esa instalación y contando siempre con ella. La dimensión temporal de la persona constituye un rasgo central de la persona. Por ser-en-el-tiempo, el hombre vive en una instalación que va cambiando con su propio transcurrir y en la cual el hombre proyecta y realiza su propia vida. Mi estar en el mundo tiene una *estructura biográfica*.

La existencia en el tiempo del hombre es curiosa. Gracias a su inteligencia, tiene la singular capacidad y la constante tendencia a situarse por encima del tiempo en la medida en que es capaz de pensar sobre él, de objetivarlo, de considerarlo de una manera abstracta, atemporal. El hombre *lucha* contra el tiempo, trata de dejarlo atrás, de estar por encima de él. Esa lucha no sería posible si no existiera en el hombre algo efectivamente intemporal, inmaterial e inmortal. Lo temporal y lo intemporal conviven juntos en el hombre dándole su perfil característico

El primer modo de superar el tiempo es *guardar memoria del pasado*, ser capaz de volverse hacia él y advertir hasta qué punto dependemos de lo que hemos sido. La segunda manera es desear convertir el presente en *algo que permanezca*, que quede a salvo del devenir que todo se lo lleva. Y así, el hombre desea que las cosas buenas y valiosas duren, que el amor no se marchite, que los momentos felices <<se detengan>>, que la muerte no llegue, que lo hermoso se salve por el arte o que exista la eternidad. En el hombre se da una pretensión de inmortalidad: los hombres quie-

ren quedar, que su *pasar* no pase nunca. Una fiesta, el enamoramiento en sus primeros momentos llenos de ilusión, la madurez de una relación que ha sabido alcanzar su equilibrio perfecto y que la hace bella, son momentos que reclaman permanencia y que, por eso mismo, marcan la vida humana con cierta melancolía, amargura o esperanza, según se confíe o no en su permanencia. Rescatar el tiempo, revivir lo verdadero, son constantes en el comportamiento humano (de ahí las representaciones populares de las grandes historias de los pueblos, o las confidencias familiares en torno a la mesa en las grandes fiestas). El ser humano es reiterativo: quiere volver porque querría quedarse. En sentido, la propuesta cristiana de una eternidad que sacie sin saciar es antropológicamente pertinente.

Hay una tercera manera de situarse por encima del tiempo que es *anticipar el futuro*, proyectarse con la inteligencia y la imaginación hacia él, para decidir lo que vamos a ser y hacer. <<La vida es una operación que se hace hacia delante. Yo soy *futurizo*: orientado hacia el futuro, proyectado hacia él>>. Y así, además de *instalación* en una forma concreta de *estar* en el mundo, el hombre tiene *proyección* pues vive el presente en función de lo por venir. La biografía es la manera en que se ha vivido, la vida que se ha tenido. Por ser cada persona singular e irrepetible, cada biografía es diferente. No hay dos vidas humanas iguales, porque no hay dos personas iguales. Pero no sólo porque las circunstancias o movimientos sean distintos (en eso son iguales los animales), sino porque cada uno es fuente original de novedad. Para captar lo que es una persona hay que conocer su vida, contar su historia, narrar su existencia. Como toda historia, para ser mínimamente interesante ha de tener una meta (fin), que se concreta en un proyecto y la adquisición de los medios para ejecutar ese proyecto (virtudes), a la vez que va acompañada de obstáculos (externos y la propia debilidad), que dan los toques de emoción y la posibilidad del fracaso a esa narración. Por la decisión de la propia libertad cada uno llega a ser, o no, aquel que quiere ser.

El transcurso temporal de la vida humana puede ser contemplado como una unidad gracias a la *memoria*. El modo humano de dar cuenta de lo ocurrido a lo largo del tiempo es la *narración*, una historia contada, es decir, recreada, depositada objeto cultural transmisible. La narración biográfica es el enunciado adecuado para la realidad de la persona, a la pregunta ¿quiéres? se contesta contando la propia historia. La memoria es la que hace posible la identidad

de las personas e instituciones. Esto explica el constante afán del hombre de recuperar, conocer y conservar sus propios orígenes. Sin ellos, se pierde la identidad, la posibilidad de ser reconocido. Si yo no sé quién es mi padre, me falta algo decisivo: ¿de dónde vengo, dónde se asientan mis ancestros? Son preguntas necesitadas de respuesta.

Sin embargo, el hombre no depende por completo del pasado, éste no le determina, porque tiene capacidad creadora. A lo largo del tiempo pueden aparecer asuntos nuevos, que no están precontenidos en lo que ya ha ocurrido. La novedad no es explicable en términos de genética, no tiene causas, la libertad es lo estrictamente nuevo, lo puesto «porque sí». «La estructura de la vida consiste en ser radical innovación: *la vida es siempre nueva...* El hecho decisivo es que en cualquier fase de ella se inician nuevas trayectorias, y por tanto surgen novedades».

3.4.- La persona como ser capaz de tener

Hemos tratado de dar respuesta a la pregunta *¿quién es el hombre?* Esta pregunta se dirige al ser *personal*, al carácter de quién, de *alguien*. Trataremos ahora de responder a esta otra pregunta: *¿qué es el hombre?*, y por eso hablaremos más bien de *las dimensiones esenciales* de la persona, es decir, aquellas que expresan su operar, su actividad, en suma, su naturaleza. *¿Quién es el hombre?* es una pregunta que se dirige al ser personal, singular e irrepetible; si se interroga por *¿qué es el hombre?* se plantea aquello que todos tenemos en común.

La persona posee mediante el conocimiento. Pero una consideración más detenida de la posesión nos permite acceder a *una nueva definición del hombre*. Suele definirse a éste como *el animal racional*. Esta definición es válida, pero insuficiente, porque resume demasiado. El hombre tiene *razón*, es racional, y la razón es *hegemónica* en él. Pero también *tiene* otras dimensiones: voluntad, sentimientos, tendencias y apetitos, conocimiento sensible, historia, proyectos... El hombre es un ser capaz de tener, un *poseedor*. La historia de cada ser humano es la de alguien que posee realidades, que las adscribe a sí, haciéndolas parte de su narración (soy de Bilbao, tengo estas habilidades, éstos son mis amigos, mis sueños, etc.). Podemos definir a la persona humana como *ur ser capaz de tener*, capaz de decir *mío*. Se puede *tener* a través del cuerpo o de la inteligencia. Ambas maneras culminan en una tercera, que es una posesión más permanente y estable: *los hábitos*. Estos últimos, por su importancia, requieren una explicación especial.

El verbo *tener* se emplea normalmente para expresar el *tener con el cuerpo*. Uno «tiene» lo que agarra con la mano o pone (adscribe) en su cuerpo; se tiene un martillo, se tiene puesto un vestido, etc. Como veremos, la relación del hombre con el medio físico en el que vive se realiza mediante este tener. El hombre *tiene* los campos y los montes, en cuanto que los organiza por medio de cultivos o carreteras; *tiene* las ciudades, pues las causa; por eso mismo *tiene* los paisajes, pues los crea a la vez que es quien *tiene* conciencia de ellos; *tiene* sus posesiones: esa joya, un reloj, mis libros, mis cosas (con unos significados que existen porque yo se los asigno). En general, el *tener* físico del hombre es una manera de crear relaciones de sentido entre los cuerpos (que no existirían si no existiera el ser humano) a la vez que prolongaciones del mismo cuerpo humano. Esta creación de relaciones nos lleva al segundo nivel del tener: el *tener cognoscitivo*. Si el hombre no conociera, no sería capaz de fabricar instrumentos ni de inventar campos de sentido entre las cosas.

Decíamos que el tercer nivel del tener es *el hábito*. Un hábito es una tendencia no natural, sino adquirida, que refuerza nuestra conducta, concretando nuestra apertura a la totalidad de lo real por medio de la adquisición de algunos automatismos que impidan que *tengamos que estar siempre inventándolo todo*. *Tener hábitos* es el modo más perfecto de tener, porque los hábitos perfeccionan al propio hombre, quedan en él de modo estable configurando su modo de ser. Cuando el hombre actúa, lo que hace le mejora o le empeora, y en definitiva le cambia. *La acción humana es el medio por el cual la persona se realiza como tal*, porque con ello adquiere hábitos. Los hábitos, desde este punto de vista, se pueden definir como una *segunda naturaleza*. De partida todos somos bastante parecidos; la realidad final depende en muy buena parte del desarrollo que sepamos llevar a cabo de nosotros mismos. Se adquieren por repetición de actos, produciendo un acostumbramiento que da facilidad para la ejecución de la acción propia.

Hay varias clases de hábitos: a) *técnicos*: destrezas en el manejo de instrumentos o en la producción de determinadas cosas (saber fabricar zapatos, cocinar paellas en el campo, papiroflexia o dar toques al balón sin que toque el suelo); b) *intelectuales*: es el pensar habitual (saber multiplicar, hablar francés, conocer la propia historia); c) *del carácter*: son los que *se refieren a la conducta* pues nos hacen ser de un determinado modo (sonreír, ser afables ser rígidos o intransigentes, tener doblez de carácter, fumar después de comer, recrear mundos imaginarios mientras damos un pa-

seo, avergonzarnos por hablar en público, mentir...). Parte de estos hábitos de carácter se refieren al dominio de los sentimientos. La ética trata sobre ellos, y los divide en positivos y negativos dependiendo de que ayuden a esta armonía o no. A los primeros los llama *virtudes*, y a los segundos *vicios*.

¿Cómo se adquieren los hábitos? Mediante el ejercicio de las acciones correspondientes: ¿cómo se aprende a conducir?, conduciendo; ¿cómo se aprende a no ser tímido?, superando la vergüenza, aunque al principio cueste; ¿a ser justo?, ejerciendo actos de justicia, etc. Es muy importante ser consciente de que *los hábitos se adquieren con la práctica*. No hay otro modo. La repetición de actos se convierte en costumbre y la costumbre es como una segunda naturaleza, una continuación de la naturaleza humana que permite la realización, el perfeccionamiento del mismo hombre. El hombre es un animal de costumbres, porque su naturaleza se desarrolla mediante la adquisición de hábitos. Los hábitos son importantes porque modifican al sujeto que los adquiere, modulando su naturaleza de una determinada manera, haciéndole ser de un determinado modo. Los que gustan demasiado de los movimientos en *adagio* suelen ser más volcados a lo interior, a la vez que se predisponen a un exceso de sensibilidad (de *cuidado* por la realidad) que puede facilitar el sufrimiento ante las situaciones injustas que no se pueden cambiar. Construir casas o tocar la cítara es la única manera de hacerse constructores o citaristas. Cometer injusticias o actos cobardes, es el modo de acabar siendo injusto y cobarde. <<El hombre no hace nada sin que al hacerlo no se produzca alguna modificación de su propia realidad>>. Esto quiere decir que *las acciones que el hombre lleva a cabo repercuten siempre sobre él mismo*.

*Fuente: Ricardo Yepes
Javier Aranguren
Fundamentos de Antropología
Editorial Eunsa
Pags 61-77*

Actividades texto

1.- Hacer un esquema del texto