

Antropología breve

Juan Manuel Burgos

¿Qué significa ser libre? ¿Qué sucede al morir? ¿Qué son los sentimientos?. Son preguntas que todo hombre y toda mujer se hace y que, hoy, sin embargo, tienden a ser acalladas o no contestadas. Los medios de comunicación nos proporcionan una cantidad de información tan abundante como carente de criterios de orientación. Y la posmodernidad pretende imponer la prohibición de dar una explicación completa sobre el hombre. Pero las preguntas persisten.

Este libro expone los principales temas antropológicos: persona, libertad, conocimiento, corporalidad, relaciones interpersonales, muerte y destino, etc. Se dirige a todos aquellos que desean una explicación concisa de estas cuestiones o una introducción sencilla como paso previo a futuras profundizaciones. La conocida solvencia del autor en el terreno antropológico es garantía segura de la calidad y claridad de su contenido.

Juan Manuel Burgos es un experto en antropología, tema sobre el que ha publicado numerosas obras entre las que se pueden destacar: *El personalismo* (2ª ed.), *Antropología: una guía para la existencia* (4ª ed.) y *Reconstruir la persona*. Es Presidente de la Asociación Española de Personalismo y profesor de la Universidad CEU – San Pablo.

Antropología breve

Juan Manuel Burgos



Ediciones Palabra

Nueva Revista
DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE

[colección  albatros]

Palabra

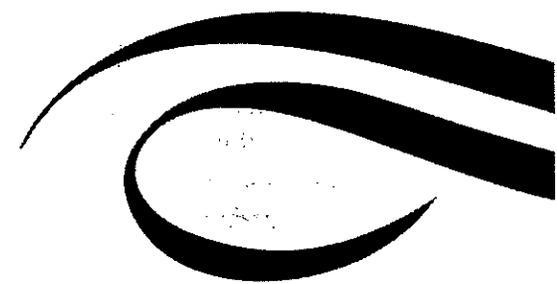
Nueva Revista
DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE

Antropología breve

EDICIONES PALABRA
Madrid

Antropología breve

Juan Manuel Burgos



Colección: Albatros
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© Juan Manuel Burgos, 2010
© Ediciones Palabra, S.A., 2010
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
www.edicionespalabra.es
epalsa@edicionespalabra.es

Diseño de la cubierta: Raúl Ostos
ISBN: 978-84-9840-491-3
Depósito Legal: M. 42.812-2010
Impresión: Gráficas Anzos, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

[colección  albatros]

PRESENTACIÓN

La complejidad creciente de nuestro mundo y, en particular, la avalancha de información que nos abruma, ha convertido a la antropología en un instrumento absolutamente necesario. En efecto, los medios de comunicación nos informan de lo que pasa en innumerables partes del mundo, nos transmiten las tendencias del momento, nos hacen presentes los comportamientos y costumbres más originales o extravagantes, nos sugieren múltiples actitudes y acciones pero no nos dan pautas de valoración. Entienden, quizá con razón, que su tarea es informar, no formar o interpretar.

Pero, justamente por eso, el receptor, es decir, cada uno de nosotros, se encuentra en una posición difícil, mucho más que hace unas décadas. El siglo pasado estuvo dominado por ideologías (liberalismo, fascismo, nazismo, marxismo) que proponían una visión fuerte del mundo de modo que, para quien las aceptaba, el problema de interpretación de la realidad quedaba resuelto. Pero las ideologías cayeron, dejando los cascotes de un pensamiento postmoderno que rechaza de plano la mera posibilidad de las grandes narraciones, es decir, de las interpretaciones fuertes de la realidad. Debemos conformarnos con explicaciones limitadas de aspectos limitados. Ir más allá sería una manifestación a partes iguales de soberbia e ignorancia.

Ahora bien, sin negar una parte de razón a la posmodernidad cuando afirma que los sistemas absolutos y omnicomprensivos son muy peligrosos, también hay que afirmar que su contario —la carencia total de cualquier tipo de sistema— lo puede ser todavía más ya que conduce a la desorientación acerca de las preguntas fundamentales que todo hombre se hace: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿qué significa ser libre?, ¿qué sucede al morir? Esta deficiencia fundamental, esta pobreza humanista impuesta a nuestra época por el posmodernismo y la deconstrucción es la que, por contraposición, alimenta el creciente interés por la antropología.

Para responder a esta inquietud, escribí hace siete años un detallado manual de antropología al que titulé: *Antropología: una guía para la existencia*. La obra ha tenido una espléndida acogida y se encuentra en su cuarta edición. La experiencia ha mostrado, sin embargo, que se trata de un texto excesivamente amplio y técnico para aquellas personas que solo desean introducirse de manera breve y sucinta en las principales cuestiones antropológicas:

La presente obra se dirige a estos lectores. Presenta de manera breve y directa los principales temas antropológicos aunque sin renunciar a la profundidad y precisión. El texto procede del manual original, del que es una versión muy reducida, simplificada y descargada del aparato crítico y la bibliografía. Espero que sea de utilidad para aquellos que buscan una introducción básica a la antropología.

Juan Manuel Burgos
Septiembre de 2010

INTRODUCCIÓN

La pregunta sobre el hombre es una constante universal. Todo hombre, toda mujer, se pregunta sobre sí mismo, busca saber lo que es o, mejor dicho, quién es, y responder a las preguntas fundamentales sobre la existencia: ¿qué significa ser libre?, ¿qué son mis sentimientos?, ¿tengo un alma espiritual? o ¿qué ocurre al morir? Esas preguntas forman parte inseparable de la existencia humana porque las personas no podemos vivir sin dar una respuesta más o menos explícita a estas cuestiones. No hacerlo supondría vivir en el absurdo, en la ignorancia o en la irracionalidad, algo evidentemente inhumano.

Son, sin embargo, muy complejas. Por eso, se les ha dado todo tipo de respuestas: individuales, colectivas, religiosas, míticas, culturales. Un tipo de respuesta especial, que es el que vamos a exponer en este libro, es la antropología filosófica. Sus características son las siguientes:

— *Explicativa*: la antropología filosófica busca explicar y entender. No le basta con describir lo que sucede o lo que se observa, sino que se esfuerza por comprender, relacionar y llegar al fondo de las cosas. Se pregunta, por ejemplo, cuál es el sentido de la vida, qué significa la muerte o qué son los sentimientos. En esto se diferencia de otras ciencias que también

estudian al hombre pero que se centran más en el cómo y no en el porqué (la sociología, la psicología, etc.). Se diferencia en especial de la antropología cultural, que pretende *describir* las diferentes culturas que existen en el mundo, pero sin plantearse de manera radical el porqué de esas costumbres o su sentido.

— *Metafísica u ontológica*: existen muchas concepciones filosóficas sobre el hombre; la ontológica lo entiende no como un flujo de sensaciones o de fenómenos que no tiene consistencia (como Hume, por ejemplo), sino como un ser subsistente y permanente, que mantiene su identidad a pesar de los cambios que sufre.

— *Integral*: ofrece una visión del hombre que tiene en cuenta todos sus aspectos y dimensiones: psicológicos, biológicos, sociológicos, espirituales, etc. En esto se distingue de las *ciencias del hombre*, que solo tratan un aspecto concreto, como la medicina, el derecho o la economía. La misión de la filosofía es considerar al hombre de modo global, algo particularmente importante hoy en día dada la fragmentación y multiplicidad del saber. Sin *síntesis* ni *visiones globales*, el hombre se pierde en el océano de la información y del saber.

Existen, de todos modos, antropologías filosóficas que adoptan una actitud *reduccionista*, es decir, que se centran de manera exclusiva en un aspecto de la persona olvidando otros. Son reduccionistas, por ejemplo, todas las filosofías que prescindían de la dimensión espiritual, como el marxismo o el materialismo científico. Pero también cabe caer en el error opuesto: prescindir o infravalorar el carácter corporal y material.

— *Científica*: la Antropología es un saber científico en el sentido de que busca conocer con profundidad, estableciendo conexiones, estructurando el saber de manera sistemática, etc. Esto no significa que sea una ciencia experimental similar a las matemáticas o la física. Durante siglos, el concepto de ciencia se redujo y se identificó de manera errónea con este tipo de

ciencias, pero poco a poco se ha llegado a comprender que existen saberes científicos distintos, dependiendo de las características del objeto que se estudie.

— *Experimental*: la antropología filosófica surge del análisis de la experiencia humana. No es un saber abstracto que se deduce de premisas teóricas e irreales, sino una reflexión sobre el hombre y su vida. Por eso quien se dedica a la antropología filosófica debe tener, en la medida de lo posible, un contacto profundo y rico con las realidades humanas. En este cometido es de gran utilidad el recurso a las experiencias que otras personas han tenido y nos transmiten a través de la literatura, el arte, el cine, etc.

Señalamos, por último, que la antropología que presentamos en este libro tiene la particularidad de estar inspirada en el personalismo, una corriente filosófica fundada por Emmanuel Mounier (1905-1950) en la Francia de entreguerras (siglo XX) y que después se extendió a otros países europeos, como Italia, España, Alemania, Polonia, etc. Algunos de sus principales representantes son Maritain, Wojtyła, Guardini, von Hildebrand, Mounier, Marías, Marcel o Buber y su tesis principal es elaborar toda la antropología filosófica en torno al concepto de persona. Por ello, el primer capítulo de este libro comenzará explicando qué debemos entender por persona humana.

1. LA PERSONA: DIGNIDAD Y MISTERIO

1. ¿Es posible definir a la persona?

La mejor manera de comenzar un libro de antropología que entienda que el hombre es una persona parece que debería consistir en dar una definición que explicara de manera clara y definida su contenido. De ese modo, todo el tema quedaría claro y expedito y, en el resto del libro, bastaría con dedicarse a desarrollarlo. La cuestión, sin embargo, no es tan sencilla.

Probablemente, la mejor definición que existe de persona es la que dio Boecio al comienzo de la Edad Media (ca 480-525) y que, posteriormente, fue asumida por la escolástica y, en particular, por santo Tomás: *persona es la sustancia individual de naturaleza racional*. Esta definición, en efecto, pone de relieve muchos aspectos esenciales del ser humano:

— la sustancialidad, es decir, el hecho de que la persona subsiste a través de los cambios y las modificaciones;

— la individualidad: la persona es una realidad única y determinada, cada persona es distinta y diferente;

— la naturaleza racional: dentro del amplio mundo de las sustancias, las personas son una clase específica, las que tienen inteligencia.

Sin embargo, no es una definición del todo perfecta.

Por ejemplo, no aparecen características esenciales de la persona, como la libertad, la conciencia, las relaciones interpersonales o el yo. Por otro lado, resulta difícil reflejar el carácter personal de alguien en cualquier clase de definición. Por eso dijo Mounier: «Solo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante su mirada. Ahora bien, la persona no es un objeto». Por estos y otros motivos, la búsqueda de una definición perfecta de la persona, a partir de la cual se podría «construir» toda la antropología, se ha abandonado. Hoy se prefiere comenzar con aproximaciones que sirvan como mera introducción y entrada a un misterio imposible de describir en un par de frases.

Aquí vamos a presentar dos descripciones de este tipo. Una muy hermosa la proporciona Jacques Maritain. «Cuando decimos que un hombre es persona, no queremos decir solo que es un individuo, como lo son un átomo, una espiga de trigo, una mosca o un elefante. El hombre es un individuo que se rige con la inteligencia y con la voluntad; no existe solamente en modo físico sino que sobreexiste espiritualmente en conocimiento y en amor, de tal forma que, en algún sentido, es un universo por sí, un microcosmos en el cual el gran universo todo entero puede quedar comprendido con el conocimiento, y con el amor puede darse todo entero a seres que están ante él como otros tantos él mismo, relación de la que es imposible encontrar el equivalente en el mundo físico. La persona humana posee estos caracteres porque, en definitiva, el hombre, esta carne y estos huesos perecederos que un fuego divino hace vivir y obrar, existe 'desde el útero hasta el sepulcro', por obra de la existencia misma de su alma que domina el tiempo y la muerte. Es el espíritu la raíz de la personalidad».

Otra la propone el autor de estas páginas: La persona es un ser digno en sí mismo pero necesita entregarse a los demás para lograr su perfección, es dinámico y activo, capaz de transformar el mundo y de alcanzar la verdad, es espiritual y corpo-

ral, poseedor de una libertad que le permite autodeterminarse y decidir en parte no solo su futuro, sino su modo de ser, está enraizado en el mundo de la afectividad y es portador y está destinado a un fin trascendente.

2. Principales características de la persona

Las definiciones descripciones nos muestran a grandes trazos, como a pinceladas gruesas, los rasgos principales de la persona. Pero, evidentemente, esto no es suficiente. No es más que una simple presentación de la complejidad y riqueza del ser que queremos estudiar y entender. Hace falta ir mucho más allá. Otro pequeño paso consiste en exponer, de modo un poco más sistemático, las características principales del hombre. Recogiendo ideas de varios filósofos, proponemos las siguientes características esenciales o notas fenomenológicas.

a) *Substancialidad-subsistencia*

Con esta nota de raigambre aristotélico-tomista queremos indicar que la persona es un ser con una densidad existencial tan fuerte que permanece a través de los cambios. La persona es siempre la misma, aunque cambie el mundo a su alrededor y ella misma cambie. De modo similar al barco de Teseo que fue sustituyendo a lo largo del viaje cada una de las piezas que lo componían pero continuó siendo el mismo barco, la persona humana, aunque cambia interior y exteriormente, incluso orgánicamente, sigue siendo la misma. Además, ese ser ella misma es algo profundo y decisivo porque la persona no es un mero flujo de vivencias ni una agrupación temporal de fenómenos que el tiempo disuelve y transforma, sino un ser consistente que resiste el paso de los años y los días y, aunque a la filosofía le resulte ya más difícil confirmarlo, posee una dimensión eterna. A esta realidad se le denomina subsistencia del ser personal.

b) Intimidad-subjetividad

Lo que permanece en los cambios de la persona no es una «cosa», sino un «quien», un «alguien», una realidad muy profunda con una gran riqueza interior que se manifiesta y se ejercita a través de cualidades específicas: la sensibilidad, los afectos y sentimientos, la conciencia de sí. Todas esas características conforman la subjetividad: lo propio y específico de cada persona, su mundo interior, íntimo, distinto de cualquier otro hombre o mujer. Este mundo, en parte, se puede manifestar al exterior a través de los sentimientos y de las acciones, pero su fondo último es inexpresable porque constituye la identidad de la persona, que es intransferible. De ahí que los clásicos dijeran que en la persona había algo incomunicable. Este núcleo último es el que la hace un ser autónomo, consciente de sí e independiente, es decir, un alguien, un sujeto, un «yo», capaz de decidir sobre sí mismo y ponerse frente al mundo. Persona, como dice Karol Wojtyła, es quien «se posee a sí mismo».

c) Ser corporal, espacial y temporal

La persona posee una dimensión material y corporal; es subjetividad e intimidad; pero en un cuerpo concreto, físico y determinado, es «alguien corporal», como dice Julián Marías. Esto tiene numerosas consecuencias pero una de las principales es que no es un ser puramente espiritual, sino localizado y herido por el tiempo.

El *espacio*: la persona se mueve en un espacio físico, geográfico y humano que le resulta necesario para vivir y le condiciona: la casa, la ciudad, el país, etc.

El *tiempo*: la persona no es un ser estático, sino en constante evolución; es temporal, dinámica y proyectiva. Se sitúa siempre frente al tiempo del que dispone en una lucha constante y paradójica. Por un lado, busca detenerlo guardando memoria del pasado y eternizando el presente que le resulta pla-

centero o feliz. Y, simultáneamente, busca anticipar el futuro para poder decidir su destino y ejercitar el dominio de sí que la caracteriza. Pero se trata siempre, al menos a primera vista, de una lucha perdida de antemano. La muerte siempre llega, y el tiempo siempre sale vencedor, aunque el anhelo de la inmortalidad, presente en todo hombre, exige una respuesta.

d) Apertura y definición

Aunque la persona tiene una vida propia, personal e intransferible, no es un ser cerrado en sí mismo; sino *abierto*, que necesita *trascenderse* y salir de sí para desarrollarse con plenitud. Todos los hombres necesitan salir de sí y hacerse don para los otros, si quieren realizarse, y lo hacen fundamentalmente a través de sus capacidades y facultades más elevadas y espirituales: la afectividad, la inteligencia y la libertad.

El hombre se relaciona con la realidad en tres niveles fundamentales: las cosas, las relaciones interpersonales y Dios, y esa relación se establece, a su vez, en dos direcciones: recepción e influencia. El hombre es afectado por el mundo que le rodea pero, a su vez, mediante su actividad puede modificar ese mundo y transformarlo de acuerdo con sus deseos y necesidades.

Esa apertura, por otra parte, no es la modificación de un ser indiferenciado, sino la perfección de un ser definido y con una naturaleza precisa. Por eso, como indica Luigi Pareyson, la persona es «al mismo tiempo abierta y cerrada. Es cerrada por la inmanencia de su pasado en su presente, por la condensación de toda su historia completa en el instante actual, por una valoración general que, haciendo el balance de sus conquistas y de sus realizaciones, establece la validez de lo que la persona ha logrado hacer de sí misma. Y es abierta porque su presente se abre a su futuro, porque la recorre un impulso que la coloca frente a sí misma, porque la exigencia que

la mueve la obliga a nuevas decisiones y a una dedicación cada vez mayor a la tarea en la que ella se reconoce».

e) Hombre y mujer

Por último hay que advertir que hablar de persona supone colocarse en un cierto nivel de abstracción porque, en realidad, existen dos tipos o modalidades diversas de persona humana: el hombre y la mujer. No existen personas humanas en abstracto, sino personas humanas masculinas o personas humanas femeninas que aportan una maravillosa diversidad cuajada de misterio y complementariedad. Esto no quiere decir que el hombre y la mujer sean dos seres completamente distintos; son esencialmente iguales, pero el modo específico en que se constituye su ser personal, siendo igual en los niveles más radicales, es distinto en sus manifestaciones concretas. La corporalidad, la sensibilidad, la psicología, la inteligencia y la afectividad recorren caminos distintos en el hombre y en la mujer y enriquecen así el mundo del ser personal.

3. La dignidad de la persona

Las cualidades que acabamos de describir apuntan ya en una dirección muy precisa: la toma de conciencia de que los hombres y las mujeres son seres especialísimos por la perfección intrínseca que poseen y que les coloca por encima y en otro plano del resto de los seres de la naturaleza. *Persona significa lo que es perfectísimo en toda la naturaleza*, afirmó santo Tomás, y, en nuestra época, esa perfección tiene un nombre específico: dignidad. La persona es el ser digno por excelencia por encima del cosmos, la materia, las plantas y los animales. A pesar de la espléndida perfección del universo y de los organismos naturales —que la ciencia nos muestra de manera cada vez más fasci-

nante—, la persona humana los supera de manera radical porque se sitúa en un plano distinto y superior: el de la personalidad y el espíritu. Por eso, *solo la persona es digna en sentido radical*.

Veamos ahora algunos desarrollos de este concepto.

— *La dignidad de la persona es una perfección intrínseca y constitutiva*, es decir, depende de la existencia y características esenciales de su ser, no de la posesión o capacidad de ejercitar determinadas cualidades. Toda persona es digna por el mero hecho de ser persona, aunque carezca o posea de modo deficiente alguna de las características específicas de lo humano (discapacidades físicas o psíquicas, aspectos no desarrollados, etc.). En otras palabras, se es persona o no se es de manera radical, pero no se puede ser más o menos persona. Consecuentemente, los planteamientos, como el aborto o la eutanasia, que limitan la condición de persona y la correspondiente dignidad a la posesión efectiva de algunas cualidades físicas o psíquicas (autoconciencia, calidad de vida satisfactoria, etc.) son incorrectos.

— *La dignidad de la persona hace que sea un valor en sí misma y no pueda ser instrumentalizada*. La perfección intrínseca de la persona hace que tenga valor por sí misma, por el simple hecho de ser persona o de existir. Por eso existe la obligación positiva de buscar su bien y la negativa de no utilizarla como mero instrumento para otros fines, lo que iría en contra de su dignidad. Nadie (ni siquiera Dios) puede instrumentalizarla, es decir, servirse de ella *únicamente* como medio para sus intereses porque eso significaría que se la está identificando con una *cosa* y se está prescindiendo de su carácter personal. Como es sabido, la primera formulación explícita de esta idea se debe a Kant.

— *El valor de la persona es absoluto*. La persona es un valor en sí misma pero es importante especificar que se trata de un valor absoluto. Quiere esto decir, por un lado, que es superior a cualquier otro valor que podamos encontrar en nuestro en-

torno: naturaleza, animales, bienes materiales o espirituales. Pero, más radicalmente aún, significa que es un valor no intercambiable, manipulable o sustituible por nada. No se puede atentar contra la dignidad de la persona. Por el contrario, la actitud adecuada en relación a ella es la de respeto, reconocimiento y promoción.

— *La dignidad de la persona es el fundamento de los derechos humanos.* El valor absoluto y la dignidad intrínseca de la persona se traducen a nivel jurídico-social en la existencia de los *derechos humanos o derechos fundamentales* que poseen por el mero hecho de ser persona. Tienen dos dimensiones. Desde el punto de vista subjetivo son los ámbitos de libertad social de que dispone y en los que el Estado ni puede ni debe inmiscuirse (libertad religiosa, libertad de expresión, derecho a la intimidad, etc.). Estos derechos *no son concesiones* del Estado, sino exigencias interiores que dimanan del ser personal y que el Estado, si obra correctamente, no puede menos de reconocer. Corresponde al Estado también promover las condiciones adecuadas para que la persona pueda ejercitar sus derechos de manera eficaz y sin trabas (derecho a la educación, a la vivienda, etc.); en este segundo sentido se habla de derechos objetivos.

— *La dignidad de la persona hace que cada hombre y cada mujer sean irrepitibles e insustituibles.* Las peculiares características de la persona humana nos permiten comprender que cada persona es única y tiene un valor irrepitible independientemente de sus condiciones físicas, intelectuales, etc. Nadie puede ser, en sentido estricto, sustituido, algo que se pone especialmente de manifiesto en la familia y en las relaciones en las que media el amor.

La constatación de este hecho ha obligado a una *reelaboración de las nociones de individuo y especie para los hombres*. En el reino animal, lo que cuenta es la especie; el individuo está a su servicio y debe sacrificarse por ella si hace falta. Además, un individuo de una especie animal—excepto quizá en los anima-

les superiores— es prácticamente equivalente a otro individuo. Las hormigas no tienen nombre. Pero este planteamiento no se puede aplicar sin más al hombre. La persona no está al servicio de la especie humana ni los hombres somos intercambiables. En este sentido afirma Robert Spaemann que «la persona no es un sinónimo del concepto de especie, sino, más bien, ese modo de ser con el cual los individuos de la especie 'humana' son. Ellos *son* de tal modo que cada uno de los existentes en esa comunidad de personas que llamamos 'humanidad' ocupa un sitio único, irreproducible y no susceptible de sustitución». En la misma línea, pero yendo todavía más lejos, Pareyson afirma que, «en el hombre, todo individuo es, por decirlo de algún modo, único en su especie».

— *La afirmación de la dignidad de la persona está históricamente ligada al cristianismo* porque los cristianos fueron los primeros que afirmaron la total y radical igualdad de todos los hombres. «En efecto, afirma san Pablo, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. *Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer*, porque todos vosotros sois uno sólo en Cristo Jesús» (*Carta a los Gálatas*, 13, 26-28). De igual modo, la dignidad intrínseca de cada persona, independientemente de su sexo, cultura, valor, riqueza, etc., se impuso inicialmente gracias al cristianismo, aunque luego se ha generalizado como un valor civil. Pero esta no era la praxis vigente en la Antigüedad, que aceptaba la esclavitud, la limitación de derechos civiles según la condición social y el sexo, etc. Fue la Iglesia la que reivindicó la dignidad de toda persona. Hoy, la situación es en parte similar. Existe un reconocimiento general de la dignidad de toda persona nacida y normal pero se tiende a restringir esa condición en las situaciones en las que la persona es más débil: las fases previas al nacimiento (aborto) y el momento de la

muerte (eutanasia). Y también ahora la Iglesia continúa en su tarea de defensa de la dignidad de *toda* persona.

4. La naturaleza humana

Si bien la persona posee un carácter único e irrepetible, también es cierto que, al fin y al cabo, todos los hombres son hombres, es decir, que *poseemos unos rasgos comunes que permiten que se nos identifique como personas* y no como leones, rocas o monos. La noción que refleja del modo más adecuado esta semejanza es la de *naturaleza*.

La noción de naturaleza procede de la tradición aristotélico-tomista. Aristóteles, en el marco de su doctrina teleológica, indica que todos los seres tienen un modo de ser determinado al que se denomina esencia. Esta esencia o modo de ser no es estática, sino que tiene un dinamismo interno que le impulsa a obrar para alcanzar el fin (*telos*) adecuado a sus características. Pues bien, ese dinamismo interno, o, en otras palabras, la esencia en cuanto principio de operaciones, es lo que se llama naturaleza.

Los seres naturales obran espontáneamente de acuerdo con su naturaleza y de esta manera logran su plenitud propia y aquello que les conviene. Un caballo, por ejemplo, tiene un modo de ser determinado y, por tanto, una naturaleza. Y esa naturaleza es la que le impulsa a realizar las acciones propias del caballo: correr, galopar, alimentarse de un modo determinado, reproducirse de una manera característica, etc. De ese modo se desarrolla correctamente y alcanza la plenitud que le está permitida o a la que puede aspirar.

En el hombre sucede lo mismo. También las personas tienen una esencia y una naturaleza y, por eso, tienen que actuar de un modo determinado para alcanzar lo que exige su perfección. Pero, en este caso, existe una diferencia fundamental: la *libertad*. Una flor, un delfín o un rinoceronte no

pueden elegir su modo de comportamiento y actúan siguiendo unas pautas propias, determinadas y específicas. Pero, en el caso del hombre, no sucede lo mismo. Como es libre, puede, por un lado, inventar nuevas formas de comportamiento y, por otro, ir en contra de lo que piensa que debería hacer o realizarlo simplemente porque quiere. En otras palabras, el obrar humano está regido por la libertad y la moralidad. Si sigue libremente lo que conviene a su naturaleza, obrará moralmente bien y, además, conseguirá la felicidad. Si no lo hace, obrará mal y, además, será desgraciado porque irá en contra de sí mismo y de su bien.

La noción de naturaleza humana tiene importantes aplicaciones éticas y culturales:

— permite fundamentar la *igualdad esencial de todos los hombres*. Como todos poseen la misma naturaleza, quiere decir que todos son esencialmente iguales. Puede haber, y de hecho hay, diferencias significativas entre las personas; pero lo profundo, la naturaleza, no cambia y es idéntica en todos;

— permite fundamentar una *ética universal*, es decir, válida para todos los hombres por la sencilla razón de que, si la naturaleza es común, los principios éticos generales también tienen que serlo;

— permite fundar la existencia de *imperativos morales absolutos*, es decir, acciones que nunca se pueden cometer ya que nunca podrán ser buenas aquellas acciones que contrarían gravemente a la naturaleza humana;

— permite, por último, una *fundamentación trascendente de la persona* puesto que, aunque el hombre sea libre, no crea su propia naturaleza, sino que la recibe. La naturaleza es algo dado con lo que el hombre se encuentra al inicio de su existencia. Este carácter dado remite necesariamente a un donante, es decir, a Dios como fundamento último trascendente de la naturaleza humana y, por tanto, de la persona.

Las nociones de naturaleza y de persona se necesitan mutuamente para reflejar de modo íntegro al hombre. La no-

ción de persona hace referencia principalmente al individuo concreto, irrepetible y existente, al hombre o mujer que, con un nombre propio y único, se diferencia de manera profunda de los demás hombres y mujeres. La noción de naturaleza, por el contrario, hace referencia a lo común, al hecho de que ese hombre (o esa mujer) diferente de cualquier otro hombre (o mujer) de los que pueblan nuestro planeta es, a pesar de todo, esencialmente igual a ellos, es un ser humano. Cada hombre, cada mujer, es de este modo un ser único e irrepetible (persona) pero también un hombre esencialmente igual a los demás (naturaleza).

5. La estructura de la persona

Ya estamos introducidos en el mundo de la persona. Ahora toca profundizar en los diversos aspectos que la constituyen. En primer lugar (cap. 2-7) vamos a describir las dimensiones o estructuras que definen al ser personal, algo que, en términos anatómicos, podríamos comparar con una descripción del cuerpo humano: determinar y caracterizar los huesos y los músculos, establecer qué ligamentos le permiten moverse y cómo, etc.

Existe, sin embargo, una importante diferencia. Los músculos y los huesos son entidades físicas perfectamente discernibles y separables, pero no ocurre lo mismo con la mayoría de las cualidades personales. Yo soy libre e inteligente, pero ni la libertad está separada de la inteligencia ni puedo localizar y delimitar la libertad como señalo un hueso y lo distingo del tendón o de los músculos. Y es que la libertad nunca está *ahí*, porque no reside en ninguna parte en concreto. Además, esas cualidades no son completamente autónomas e independientes. No existen una sensibilidad, una libertad y un yo que, reunidos y relacionados, formen un hombre o una mujer, sino que, por el contrario, lo que existe

es una persona en la que podemos distinguir una sensibilidad, una libertad y un yo.

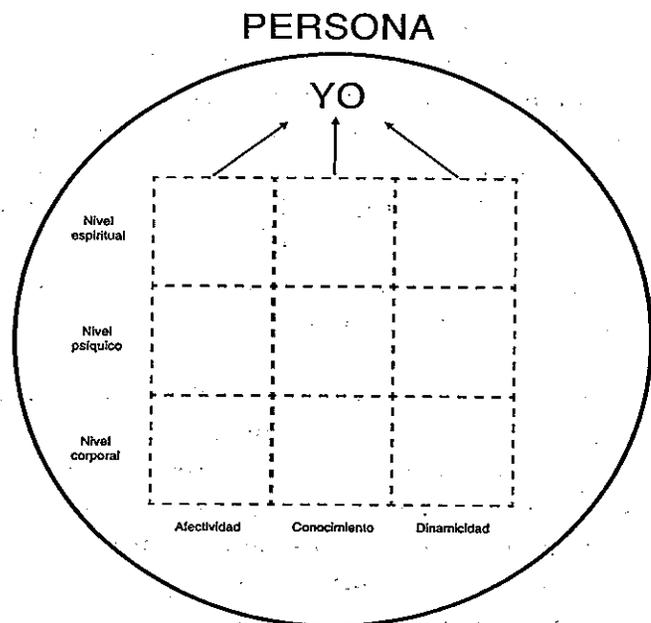
Eso no significa —sería caer en el error opuesto— que esos elementos no tengan una relativa autonomía y una fisonomía propia. La tienen, ciertamente: el cuerpo, por ejemplo, no es el yo ni se identifica con la sensibilidad. Pero esta autonomía no es nunca completa. En definitiva, la persona no se identifica con la suma de los elementos que la componen, y esos elementos no son perfectamente aislables ni separables unos de otros. Son siempre dimensiones de la persona real y concreta, que es la única que efectivamente existe y vive.

Teniendo en mente estas reflexiones, podemos presentar ya un esquema que puede resultar útil para integrar y relacionar todos los conceptos que van a aparecer a continuación. Para ello, partiremos de una división doblemente tripartita de la persona.

En primer lugar, y ampliando la división clásica de la persona en alma y cuerpo, creemos que es más correcto y completo hablar de *tres niveles «verticales»*: *cuerpo, psique y espíritu*. De este modo, como tendremos ocasión de comprobar, es posible reflejar estructuras como los sentimientos, la imaginación o el inconsciente que, por no ser propiamente ni espirituales ni corporales, no encuentran buen acomodo en la versión clásica. Además, se evita también un posible dualismo de hecho entre las dos entidades básicas que constituyen a la persona en la posición clásica: el cuerpo y el alma. La segunda división, de carácter «horizontal», atiende a las tres dimensiones o potencialidades básicas presentes en los tres niveles de la persona: *el conocimiento, el dinamismo y la afectividad*. También aquí hay una ampliación con respecto a la antropología clásica. Esta, normalmente, solo señalaba la existencia de la dimensión cognoscitiva y la volitiva. Nosotros añadimos una más, la afectividad. No se trata de una cuestión menor o secundaria. Una persona sin afectividad no es persona. Es un autómata. La afectividad es esencial, y, por eso, la encontramos en los tres

niveles básicos: el corporal, el psíquico y el espiritual. Por último, todos estos niveles se encuentran coronados por el yo, que actúa como centro unificador de todas las estructuras personales.

La imagen resultante es la siguiente:



En los capítulos siguientes, hasta el 7, nos dedicaremos a describir y explicar con cierto detalle esta estructura. En concreto, hablaremos del cuerpo (cap. 2); la sensibilidad y las tendencias (cap. 3); la afectividad (cap. 4); la inteligencia (cap. 5); la libertad (cap. 6) y el yo (cap. 7). En los capítulos 8 y 9 daremos un giro hacia las relaciones personales, para concluir, en los capítulos 10 y 11, tratando del destino último de la persona.

2. EL CUERPO

1. La persona: alguien corporal

El cuerpo es la primera manifestación de la persona. Veo una figura que se acerca, distingo un perfil conocido y digo: es Javier. Javier es todo, la persona completa en todas sus dimensiones, pero lo primero que aparece ante mí, que la pone de manifiesto y me la hace presente, es su cuerpo. La persona humana es totalmente impensable sin el cuerpo hasta el punto de que algunos filósofos, como Marías, la han descrito como «alguien corporal». Pero ¿qué es el cuerpo?, podemos preguntarnos. El cuerpo es ante todo la dimensión física, orgánica o material de la persona. Mis manos, mis pies, mi corazón tienen una medida, un volumen, un perfil y un tamaño. Si me corto, sangro y, si me doy un golpe, me duele el contacto brusco con la materia. El cuerpo es mi dimensión material y, cuando muera, desaparecerá. La dimensión orgánica del cuerpo es evidente y por eso no vale insistir en ella. Lo que interesa es recalcar otro aspecto a primera vista mucho menos manifiesto y que incluso puede sorprendernos: el cuerpo humano, aunque es orgánico y material, no es un objeto físico o una cosa, sino *una dimensión de la persona* y, por eso, posee una componente subjetiva y personal.

Una primera aproximación a esta idea la podemos obtener desde un punto de vista negativo, a partir de la *imposibilidad de separarlo* de la persona. En cuanto una parte del cuerpo se separa de la persona, deja de existir como tal cuerpo. Una mano cortada no es una mano y un cuerpo muerto no es un cuerpo humano; lo fue, pero ya no lo es y por eso se corrompe. Aquí encontramos ya indicios de ese carácter personal del cuerpo.

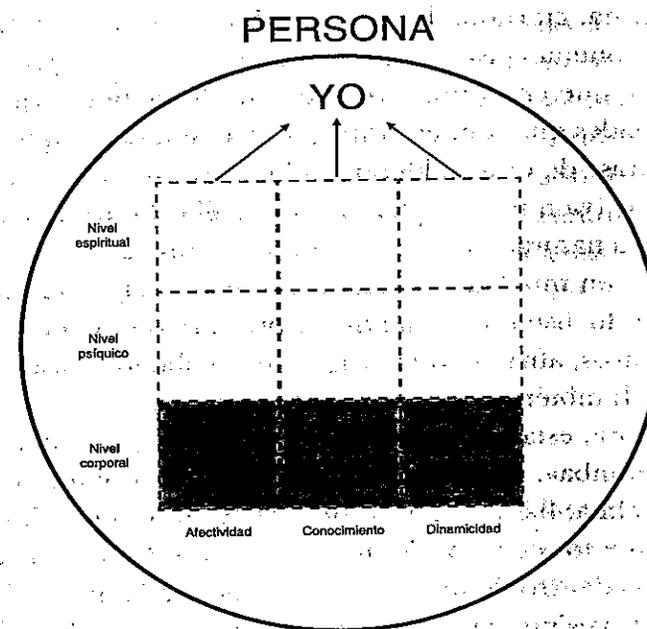
Desde un punto de vista *positivo* podemos expresar esta idea diciendo que *el hombre es un ser corporal*, es decir, que la existencia humana no es comprensible ni pensable sin el cuerpo. En cualquier acción humana (externa o interna) está implicada la corporalidad. Un modo de expresar este hecho es afirmar: «yo soy cuerpo», pero resulta más preciso y menos ambiguo decir: yo soy corporal. Es decir, yo, persona, sujeto espiritual con conciencia de mí mismo, soy, al mismo tiempo e inseparablemente, una realidad corporal. El cuerpo forma parte de mi ser, no es una materia externa que utilizo o un instrumento que empleo para los fines que me interesan. El cuerpo soy yo, mis manos son yo, mi cerebro soy yo, aunque yo soy más que mis manos, mi cerebro o mis músculos. El cuerpo es mi dimensión orgánica-material pero, por eso mismo, tiene una dimensión subjetiva y espiritual.

Mounier lo ha explicado de manera particularmente bella. «No puedo pensar sin ser ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo; a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo; me arroja sin cesar fuera de mí en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la sollicitación de los sentidos me lanza al espacio; por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu».

En resumen, el cuerpo es la dimensión material-orgánica de la persona, su primera manifestación y su faceta más externa, pero también tiene un carácter subjetivo, psíquico y hasta espiritual. El cuerpo no es ni una cosa ni un instrumento al modo platónico, es el mismo hombre en su aparición externa, la frontera física de la persona, el horizonte entre el mundo material y el misterio del yo personal. Por eso se le debe un gran respeto ya que es la epifanía de la persona. Tocando un cuerpo, tocamos a la persona; acariciando un cuerpo, acariciamos a la persona; despreciando un cuerpo, despreciamos al hombre o a la mujer que son ese mismo cuerpo.

2. Otras visiones

La relación entre cuerpo y persona que acabamos de describir es relativamente reciente y supone una reivindicación



ción de la corporalidad frente a una cierta depreciación que ha sido moneda común a lo largo de la historia. El personalismo ha pretendido resaltar el valor del cuerpo sin dañar a la unidad de la persona, pero no siempre se ha logrado mantener filosóficamente esa unidad. La relación entre el cuerpo y la persona, o entre el alma y la materia, ha estado sujeta a lo largo de la historia a muchas interpretaciones, no todas correctas o equilibradas. En algunos casos ha primado excesivamente lo espiritual sobre lo corporal, en otros, como el marxismo, ha sucedido lo contrario, y en otros se han primado las dos cosas pero ha salido perjudicada la unidad. Veamos ahora algunas de las posturas más importantes.

a) Dualismos

Las posturas dualistas han explicado al hombre a través de su división en dos realidades separadas: la materia y el espíritu. Se trata, ciertamente, de una doctrina incorrecta, pero tiene una buena «justificación» porque resulta realmente sorprendente que en el hombre convivan de manera armoniosa dos realidades que son, en principio, tan antitéticas que permiten, con frase de Ortega, definir al hombre como «un centauro ontológico (ya que) media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella».

Existen muchas modalidades de dualismo. El ejemplo clásico de dualismo *espiritualista* lo proporciona Platón. «También nosotros, afirma en el *Gorgias*, en realidad quizá estamos muertos. También yo he escuchado decir a los sabios que nosotros, ahora, estamos muertos, y que el cuerpo es para nosotros una tumba». Para Platón, lo esencial del hombre es el espíritu, el alma, hasta el punto de que considera que las almas preexisten a los cuerpos en algún lugar y, solo más tarde, son encerradas dentro de un cuerpo y enviadas a la tierra. Este encerramiento es un mal, una condena de la que el alma debe li-

brarse mediante la purificación para retornar a su perfecta situación inicial.

La filosofía platónica impresionó mucho a los primeros teólogos cristianos porque afirmaba con nitidez la espiritualidad y la inmortalidad del alma y porque su visión de la liberación del alma del cuerpo coincidía en parte con algunas prácticas ascéticas. Por eso, corregida de su elemento no cristiano —la preexistencia de las almas— fue asimilada y sostenida por buena parte de los Padres de la Iglesia. De esta manera se logró un instrumento de primera calidad para elaborar teológicamente el mensaje cristiano pero se introdujo también de manera solapada un cierto espiritualismo y una visión negativa del cuerpo que tardó tiempo en desaparecer. Por eso resultó providencial, para corregir el rumbo, la asunción del aristotelismo, con su carga biológica y realista, que santo Tomás realizó audazmente en el siglo XIII.

Otro ejemplo característico de dualismo lo encontramos en Descartes. Su búsqueda de una certeza matemática al modo de las ciencias experimentales le condujo, a través de la duda universal, al «*cogito*» (pienso, luego existo) como punto inicial de su filosofía. Pero, una vez sentado este principio, no logró reconectar ese centro espiritual con el mundo material y externo que había sido previamente cuestionado de modo radical. De resultas el hombre quedó dividido en dos «sustancias»: la «*res cogitans*» (espíritu) y la «*res extensa*» (materia) conectadas entre sí solo de manera externa a través de la glándula pineal situada en el cerebro.

b) Monismos

Otro modo histórico de resolver el problema de la relación alma-cuerpo consiste en anular uno de los miembros de la ecuación. Es evidente que, eliminando o reduciendo al máximo bien la corporalidad bien la espiritualidad, se resuelve el

problema de la complejidad humana y, por la misma razón, desaparece el problema de explicar la unidad. Según el elemento que se elimine, esta opción conduce a monismos de tipo espiritualista o materialista.

En los últimos siglos han prevalecido sobre todo *los monismos de tipo materialista*, favorecidos por el avance espectacular de las ciencias experimentales y la consiguiente hipervaloración del mundo físico-material. Gracias a sus logros, estas ciencias se impusieron como el modelo de ciencia por excelencia y el método científico se impuso, a su vez, como el único método válido de conocimiento. Consecuentemente, los saberes que no podían adaptarse a ese método y las realidades a las que no se podía aplicar —los saberes humanistas, en general— perdieron interés e importancia y, en los casos extremos, se dudó de su validez o se rechazó incluso su mera existencia. Un ejemplo muy influyente lo encontramos en el conductismo, una visión reduccionista de la psicología que intenta limitarse lo más posible a los aspectos cuantificables y medibles del comportamiento humano negando y rechazando cualquier explicación que implique una dimensión interior y trascendente. También se puede mencionar el biologicismo de Monod (el hombre es solo biología), otros tipos de científicismo o el marxismo. En cualquier caso se trata de reduccionismos de diverso tipo que, cegados por un aspecto material, pierden de vista la complejidad y la trascendencia de la persona.

La irrupción de la posmodernidad, que ha remarcado la complejidad del hombre y la incapacidad de la razón de abarcar la riqueza de lo real, ha permitido superar el racionalismo científico de la modernidad y ha puesto en crisis a muchos materialismos teóricos. Hoy en día, sin embargo, favorecido por las comodidades de la sociedad del bienestar, está muy extendido un materialismo práctico entendido como conducta de vida en la que la dimensión espiritual está debilitada o ausente.

3. Cómo es el cuerpo humano

a) *Cuerpo humano y cuerpo animal*

Un primer modo de profundizar en la comprensión del cuerpo humano es establecer una comparación entre el cuerpo de los hombres y el de los animales porque resulta muy iluminadora. Que ambos son muy distintos lo podemos comprobar, por ejemplo, en la valoración que los hombres y los animales dan a los cadáveres. Un documental de la televisión mostraba cómo unos cachorros de león se comían literalmente a un miembro de su misma camada con el que habían estado jugando momentos antes pero que había sido matado por un león macho adulto. Esto, evidentemente, es impensable entre los hombres porque, entre otras razones y como hemos visto, el cuerpo manifiesta a la persona. Pero las diferencias entre el cuerpo del hombre y del animal no se limitan solamente a este aspecto, sino que se manifiestan en la misma *estructura corporal*. Aunque compartimos con los animales aspectos biológicos relevantes, las estructuras somáticas son muy diferentes.

Probablemente, la principal característica que diferencia el cuerpo humano del de los animales es la *no especialización*. Todos los animales tienen cuerpos perfectamente preparados para llevar a cabo determinadas tareas. Basta pensar, por ejemplo, en el oso hormiguero, en el tiburón, la jirafa o el guepardo. Cada uno de estos animales supera completamente al hombre en alguna actividad específica. El hombre, sin embargo, gracias a su falta de especificidad tiene una flexibilidad que, puesta al servicio de la inteligencia y la libertad, y mediante el uso de instrumentos adecuados, le permite realizar mejor que los animales las mismas tareas: nadar, desplazarse velozmente, alcanzar objetos elevados, sumergirse hasta profundidades insospechadas o incluso volar.

La no especificación, de todos modos, se conjuga con la existencia de *estructuras corporales especiales* que solo se dan en

el hombre y hacen de él un animal atípico, como el bipedismo, el particular campo de disposición visual de los ojos, la colocación de los órganos sexuales que implica una relación sexual cara a cara única en el reino animal, la asimetría funcional del cerebro, etc. Una de las estructuras corporales exclusivas del ser humano más importante son *las manos* que se pueden definir como la manifestación específica de la no especificidad.

En definitiva, el cuerpo humano es distinto del animal porque, como afirma Yepes, «está configurado para cumplir funciones no orgánicas», es decir, para permitir que la persona exprese y desarrolle sus posibilidades psíquicas y espirituales a través de la corporalidad.

b) La actividad corporal y su relación con el yo

Otro aspecto importante del cuerpo humano es su actividad. El cuerpo no es inerte ni meramente exterior, es una realidad viva, con una cierta autonomía y leyes propias. El estudio detallado del funcionamiento del cuerpo corresponde a la medicina y a otras ciencias. Desde una perspectiva filosófica, lo que nos interesa es constatar de modo sumario una serie de cuestiones.

La primera y fundamental es que existen diversos niveles de actividad biológica y corporal en los que el yo, a través de su voluntad, influye de manera distinta. También es importante recalcar que *nunca se dan procesos ni meramente corporales ni meramente espirituales*. Ambos se necesitan mutuamente y se influyen de modos muy diversos. Los procesos más inferiores —biológicamente hablando— necesitan que la persona esté viva para que se produzcan, lo que significa que no son autónomos de manera completa. Y, al revés, los procesos psíquicos y espirituales necesitan siempre una base corporal. Para pensar, el cerebro debe funcionar correctamente. Resulta dramático com-

probar las terribles consecuencias que puede tener un ictus cerebral. En unos minutos tenemos ante nosotros «otra persona»: con dificultades de habla, de locomoción, con la afectividad alterada, con dificultades para razonar, etc. De igual modo necesitamos que los ojos funcionen correctamente para poder ver y hay problemas de tipo meramente biológico o químico que pueden alterar el comportamiento (la falta de serotonina, por ejemplo, produce depresiones).

4. La dimensión antropológica del cuerpo

Por último vamos a considerar la dimensión antropológica del cuerpo, que podemos definir como *la relación que establecemos con nuestro cuerpo y con el de los demás*. Es un aspecto esencial de la vida que tiene multitud de facetas. Apuntaremos ahora algunas de las más importantes.

El rostro: en los rostros de los demás descubrimos su intimidad, su actitud ante nosotros, su estado de ánimo. Es «el centro de organización de toda la corporeidad», afirma Marías, como el resumen de la persona. La cara es el espejo del alma; dice con razón el refrán, y también se suele afirmar que, a partir de cierta edad, el hombre es responsable de su rostro porque allí queda fijada su crispación o su alegría, su actitud desenfadada o tensa, el cansancio de la vida, la desesperación o la esperanza.

La belleza (del hombre y de la mujer) es otra de las dimensiones esenciales del cuerpo. Fascinante y arrebatadora, ha inspirado a los artistas de todos los tiempos y puede marcar la vida de las personas e incluso influir en el destino de la historia, como nos enseñan Helena de Troya o Cleopatra. La belleza marca, en principio, para bien, pero no necesariamente si no se la sabe integrar armónicamente en el conjunto de la vida. Una persona hermosa siempre crea un espacio especial a su alrededor: atrae, levanta pasiones, admiración, enciende sentimientos encontrados. Tiene el mundo a favor pero tam-

bién puede ser convertida en un mero objeto de admiración o deseo y sucumbir al peso de su belleza. Y lo contrario sucede con la fealdad. Puede ser una rémora constante que, sin ningún motivo profundo más allá del meramente físico, dificulte la relación social y lastre la vida.

El *vestido* es otro fenómeno específicamente humano relacionado con el cuerpo. Nos vestimos para protegernos del medio ambiente pero también por otros motivos: para ocultar nuestra intimidad corporal porque no queremos que nuestro cuerpo, y especialmente los órganos sexuales, estén visualmente disponibles para cualquiera: es el sentimiento del pudor presente en todas las culturas. Y nos vestimos también para mostrar nuestra manera de ser, para adornarnos y realzar determinados aspectos de nuestro cuerpo, para seducir o para llamar la atención.

El *contacto corporal* buscado (no el choque incontrolado, el encontronazo) es muy importante porque pone en relación especialmente directa y profunda a las personas: una caricia, un beso, no son sustituibles por otro tipo de relación. Y a pesar de ser «físicas» o «corporales» son particularmente profundas porque permiten acceder de una manera misteriosa a la intimidad del sujeto. Se acaricia a quien se quiere: a la madre o a la persona que se ama, y se acaricia también a aquellos seres que parecen necesitar vitalmente de la ternura: los niños, afectivos y frágiles, inocentes y confiados. Cada parte del cuerpo tiene, además, un significado propio. No significa lo mismo besar en los labios que besar en la frente o en la mejilla; a su vez, hay modos y modos de besar: con afecto, con delicadeza, con pasión, con indiferencia o con traición, como Judas.

Todos estos aspectos, y otros que se podrían añadir, tienen su reflejo en el *lenguaje corporal*. Mediante el cuerpo comunicamos infinidad de mensajes no verbales: inquietud, desasosiego, rechazo o atracción y, a veces, con más verdad que a través de las palabras pues al cuerpo le resulta más difícil mentir que a la mente. Todos hemos pasado por la experiencia de

ver a una persona que miente ponerse colorada o a otra que dice estar tranquila pero que se agita moviendo nerviosamente manos o piernas. Una manifestación especialmente hermosa del lenguaje corporal es la *danza* en la que se despliegan artísticamente unificadas la belleza del cuerpo y su capacidad de comunicación. El *baile* es más bien el resultado de una necesidad expresiva y está unido a la música. La alegría de moverse, de sentirse vivo, dinámico y libre, de notar el propio cuerpo y ser capaz de dominarlo, de atraer al hombre o a la mujer mediante movimientos corporales, son algunos de los elementos que el baile pone en juego de manera única.

3. SENSIBILIDAD Y TENDENCIAS

Las interacciones básicas de la persona con su entorno se establecen a través de la sensibilidad y las tendencias. La sensibilidad permite un primer acceso al mundo de tipo cognoscitivo y efectúa una primera elaboración de esas adquisiciones en el interior de la persona. La sensación, la percepción, la memoria y la imaginación son sus componentes básicos. Las tendencias son nuestra reacción más elemental ante ese mundo que nos descubre la sensibilidad.

1. Sensación y percepción

a) La sensación

La sensación es el elemento primario en la captación del mundo, como *el átomo del conocimiento*: ver un color, oír un sonido, sentir la dureza de una piedra. Es muy importante darse cuenta, de todos modos, de que el acto de sentir no es algo puramente físico, sino subjetivo, porque el que siente es el sujeto, si bien la sensación depende de la realidad material o física. Las sensaciones están asociadas a los *sentidos*, las facultades o capacidades humanas con las que se captan. Como es

conocido, existen cinco: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista. Cada uno de ellos nos permite descubrir dimensiones esenciales y unitarias del mundo físico: los colores, el sonido, la textura de los objetos, etc. Son, pues, nuestro primer elemento de conexión con la realidad.

Se han hecho muchas clasificaciones de los sentidos en relación a su importancia, su utilidad, su rango ontológico, etc. Una de ellas los divide en dos clases: los sentidos «objetivos», que comprenden la vista y el oído, y que se denominan así porque el objeto al que se dirigen está separado físicamente del sujeto, por lo que hay una mayor independencia entre ambos; y los sentidos «objetivo-subjetivos», el tacto, gusto y olfato, que tienen que estar en contacto directo con el objeto para que sean estimulados. Para acariciar a una persona, por ejemplo, tengo que tocarla físicamente, lo que implica una cierta modificación en mi propio cuerpo, algo que no ocurre, o por lo menos no de una manera tan sustantiva, con la vista o con el oído. Por eso se considera que las sensaciones asociadas a los sentidos objetivo-subjetivos tienen una carga emocional más fuerte.

b) La percepción

La percepción es el proceso cognoscitivo por el que captamos de forma unitaria, integrada y estable los elementos físicos y sensibles que nos proporcionan los sentidos. Aunque podamos pensar lo contrario, la percepción es un proceso muy sofisticado pues implica fenómenos tan complicados como la identificación de objetos, la captación de formas, la determinación de movimientos asociados a objetos, etc.

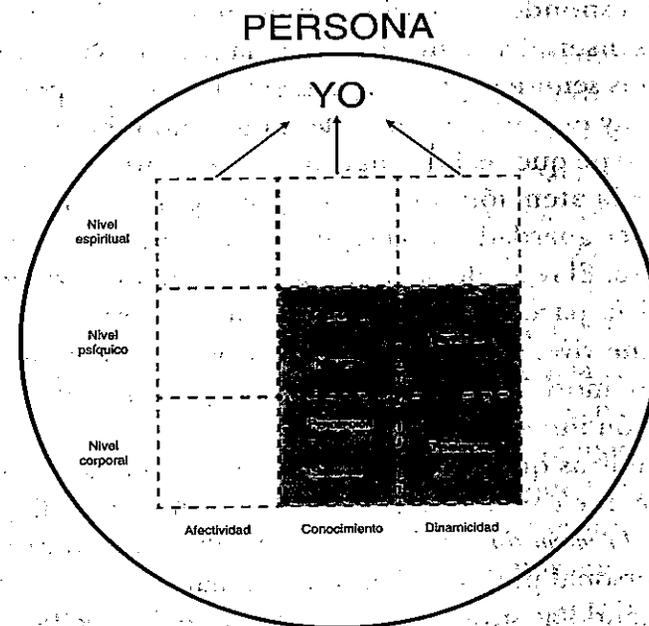
La capacidad perceptiva de las personas es esencialmente similar pero puede variar de forma importante (al igual que en los sentidos). Algunos pueden quedar extasiados ante las combinaciones de formas y colores de una puesta de sol, de

un hayedo en otoño o de una pieza musical mientras que otros pueden permanecer indiferentes o no percibir con la misma intensidad la belleza de esos acontecimientos. Una percepción más desarrollada es un don porque permite captar aspectos de la realidad inaccesibles a otras personas.

La misión de la percepción es integrar, coordinar y estabilizar los datos elementales que proporcionan los sentidos para tener una visión del mundo unitaria y estructurada.

2. La memoria

La memoria la podemos definir como *la capacidad de almacenar en algún lugar escondido del alma las vivencias que experimentamos junto con su contenido*: desde las sensaciones o las percepciones elementales hasta realidades mucho más complejas y estructuradas, como conocimientos científicos, el lenguaje y



experiencias vitales o afectivas. Gracias a la memoria podemos recordar, es decir, volver a poner ante la mente y, por tanto, volver a poseer de modo inmaterial lo que hemos ido almacenando en nuestro interior a lo largo de nuestra vida.

a) La estructura de la memoria

La estructura interna de la memoria es compleja pero, gracias al trabajo experimental de los psicólogos, se han dado pasos importantes que permiten hacerse una idea precisa de los elementos que la componen. En concreto, según Atkinson y Shiffrin, la memoria humana está dividida en tres estructuras relacionadas entre sí por mecanismos de control.

La primera estructura la constituye el llamado *sistema o registro sensorial* donde se registra, de ahí su nombre, toda la información que llega de los órganos de los sentidos. En realidad hay un registro para cada órgano. El llamado registro icónico corresponde a la visión, el ecoico al oído, etc. En el registro sensorial se almacena toda la información que procede de los sentidos, pero permanece durante un período de tiempo muy escaso, del orden de un segundo. En ese tiempo, el sujeto tiene que realizar un proceso de control y seleccionar mediante la atención u otro procedimiento la información que va a ser guardada en la segunda estructura: la memoria a corto plazo. El resto de la información se pierde para siempre. Esto podría parecer negativo pero, si el hombre recordara todo lo que vive, como le sucede al protagonista de un relato de Borges, moriría al poco tiempo aquejado de saturación de información innecesaria.

Mientras que el registro sensorial se puede considerar prácticamente como un espejo, es decir, un mero reflejo de la realidad, *la memoria a corto plazo* es ya una estructura propiamente personal por la que el sujeto almacena en su subjetividad, haciéndolas suyas, unas informaciones específicas selec-

cionándolas de entre muchas otras. En esta memoria, además, la información se reelabora a través de mecanismos, como la organización, la repetición o la recuperación, que tienen el objetivo tanto de que la persona pueda disponer de esa información cuando lo desee como de explotar al máximo la capacidad de retención. La memoria a corto plazo decae en un período de 15 segundos a dos minutos y, en este período, el sujeto debe decidir si esta información se almacena en la *memoria a largo plazo*, el sistema más profundo, complejo y persistente de acumulación de información. Si la información pasa, a través de la repetición o de otros mecanismos, a este misterioso receptáculo interno permanecerá allí durante días, meses o años constituyendo la base imprescindible de cualquier actividad, aunque estará siempre en pugna con otro fenómeno típicamente humano: el olvido.

b) Memoria e identidad personal

La función habitual que se asigna a la memoria es la de *archivo de información*, la fuente del recuerdo. Pero, siendo esto cierto, y precisamente por ello, también resulta esencial en una cuestión mucho más importante: la formación y constitución de *la identidad personal del sujeto*. Esta relación se pone ya de manifiesto en los procesos de control mediante los que la persona decide —al menos en parte— qué sector de la información se va a almacenar en su interior y, por lo tanto, va a constituir su subjetividad y ser un punto de referencia en sus actividades futuras. La atención a lo que nos gusta o interesa, por ejemplo, hará que algunas cosas se graben de manera inmediata o fuerte en nuestra memoria mientras que lo que no nos atrae puede no dejar ningún tipo de huella en nuestro interior. En este sentido, el esfuerzo voluntario por aprender desarrollará nuestra memoria a largo plazo y nos permitirá dispo-

ner de más recursos intelectuales y experimentales a lo largo de nuestra vida.

Que la memoria forma parte de nosotros mismos lo ponen de relieve también los sucesos traumáticos. Algunos golpes o accidentes bloquean la memoria desde un punto de vista físico pero otros la pueden bloquear desde un punto de vista emocional porque el sujeto, al no ser capaz de asimilar conscientemente una experiencia, la constriñe al ámbito de lo inconsciente o intenta cancelarla. Este fenómeno, por otro lado, no es algo excepcional, sino una tendencia humana general que se puede comprobar, por ejemplo, en que, con el tiempo, nos resulta más fácil acordarnos de lo agradable que de lo desagradable.

Pero la relación más directa con la identidad personal se pone de manifiesto en que en la memoria no solo encontramos objetos o experiencias, sino a nosotros mismos, como ya puso de relieve san Agustín en *Las confesiones*. «Allí me encuentro yo a mí mismo, me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar lo hice, y en qué disposición y circunstancias me encontraba cuando lo hice». Si no tuviésemos memoria, no sabríamos quiénes somos ni de dónde procedemos. Como el hombre es un ser temporal, proyectado hacia el futuro y que huye del pasado, necesita de la memoria para recuperar constantemente lo que deja atrás y así establecer un diálogo con lo que fuimos y que, de algún modo, todavía continuamos siendo.

3. La imaginación

La imaginación es el último componente de la sensibilidad y se distingue de la percepción en muchos puntos, pero, sobre todo, en su distanciamiento de los objetos. La percepción es un conocimiento presencial que solo es posible cuando el objeto está realmente presente. La imaginación, por

el contrario, es un conocimiento *representativo* que *re-presenta* o *re-produce interiormente un objeto independientemente de su presencia física*. Precisamente por eso es, en general, más difuminada e imprecisa que la percepción y está sujeta con mucha más facilidad al error o a la deformación.

La *sinestesia* es un fenómeno relacionado con el mundo de la imaginación y consiste en que una determinada modalidad sensorial suscita una reacción sensorial de otro tipo. Por ejemplo, determinada música, como *Las cuatro estaciones* de Vivaldi, puede despertar imágenes visuales. Las *alucinaciones* son percepciones falsas o aparentes (percepciones sin objeto). El sujeto está convencido de que ve cosas que en realidad no existen. Las *ilusiones*, por el contrario, son percepciones incorrectas, es decir, manifiestan una percepción distorsionada pero de algo que está realmente presente. Por último, la *imagen corporal* hace referencia a la idea aproximada que todos tenemos de nuestro cuerpo, de su estructura y dimensiones. También puede ser interesante añadir que no toda la imaginación es visual en cuanto que somos capaces de reproducir interiormente no solo imágenes, sino sonidos, etc.

Las principales *funciones de la imaginación* son las siguientes:

1) Da *continuidad* a la sensibilidad. Aunque no percibamos una rosa, podemos seguir hablando de ella y pensando en ella porque tenemos su imagen en nuestro interior. También nos permite re-conocer objetos: si tenemos en la mente la imagen de algo (un rostro, por ejemplo), cuando lo veamos de nuevo lo reconoceremos porque lo identificaremos con el que guardamos en nuestro interior.

2) La imaginación tiene, además, una importantísima función *creativa*. Gracias a ella podemos crear nuevos objetos, situaciones e incluso inventar mundos inexistentes. Poseer una imaginación poderosa y creadora es un auténtico don y una cualidad imprescindible en profesiones como novelistas,

diseñadores, guionistas, artistas o inventores. Dos ejemplos magníficos de poder imaginativo son *El Señor de los anillos* de Tolkien y la serie de Harry Potter. Los autores de esas novelas han creado auténticos mundos paralelos, con sus propias leyes, personajes, territorios y lenguajes capaces de evolucionar en el tiempo sin perder su coherencia interna. Eso solo es posible mediante una imaginación genial.

La imaginación tiene también su aspecto negativo pues, si no se controla, puede encerrar al sujeto en un mundo exclusivo, inventado, y quizá obsesivo, que no se corresponde con la realidad y que, cuando más tarde o más pronto se venga abajo, le cause graves trastornos.

3) Por último, como Aristóteles y santo Tomás entre otros han demostrado, la imaginación juega también un papel muy importante en la *elaboración del concepto* y, por lo tanto, en el paso del nivel cognoscitivo sensible al intelectual. Este paso se puede intuir de algún modo en que la imagen que podemos hacernos de determinadas realidades (animales, plantas, etc.) es una imagen genérica que se sitúa a medio camino entre la percepción de algo concreto y el concepto abstracto.

4. Las tendencias

El hombre, además de relacionarse cognoscitivamente con el mundo, *interactúa con él de forma activa*. No es un mero receptáculo de formas externas, sino un organismo que tiene sus necesidades y sus aspiraciones, sus deseos y sus proyectos. La actividad humana es multiforme y la iremos estudiando progresivamente. Ahora comenzaremos con el aspecto más elemental que tiene su correspondencia con la dimensión también elemental del conocimiento sensible. Son las tendencias o instintos elementales que descubrimos en nosotros y que un examen somerísimo de nuestra experiencia saca a la luz.

Nuestro organismo necesita alimentos, siente impulsos sexuales, tiende a protegerse de los peligros que parecen amenazarle, responde con agresividad a determinados males, etc. ¿Cuáles son las características de estos impulsos? ¿Son similares a los instintos animales? ¿Qué papel juega en ellos las dimensiones cognitivo-volitivas de la persona? ¿Cuáles son las tendencias principales? Son las cuestiones que debemos de sentrañar a continuación.

a) Instintos animales y tendencias humanas

En un análisis preliminar y poco atento, podría parecer que las tendencias humanas son iguales a los instintos animales ya que, si, por ejemplo, el hombre tiene hambre, busca saciarse tal y como hacen los animales. Pero basta un análisis algo profundo para desechar rápidamente esta posibilidad. Beltrán, en *Para comprender la psicología*, ha descrito con precisión los rasgos principales de los instintos mostrando que no se dan de ese modo en el hombre. «Los rasgos diferenciales de la conducta instintiva, explica, son: conducta innata (por tanto, no derivada del aprendizaje), estereotipada (expresada a través de pautas fijas e invariables), específica (compartida por los miembros de una especie) e indeliberada (desencadenada necesariamente ante la presencia de estímulos adecuados, de tal manera que, una vez iniciada, continuará indefectiblemente hasta su consumación). Por otra parte, el instinto tiene un claro valor de supervivencia y es fácilmente saciable; por eso, cuando la tendencia instintiva ha sido satisfecha, cuesta más volver a estimularla. Es evidente, concluye, que *en el hombre no existen apenas pautas fijas de acción, como ocurre en el animal*».

En el hombre, en efecto, prácticamente todas sus conductas dependen del aprendizaje; el niño debe aprenderlo casi todo, incluso acciones tan elementales como comer o andar. Además, y por efecto del aprendizaje, el modo concreto

en el que se hace efectiva una conducta varía enormemente de persona a persona y de cultura a cultura. Todos los leones cazan de forma similar, es decir, poseen una conducta estereotipada. En los hombres no ocurre así: la técnica de caza varía de persona a persona, de cultura a cultura y de época a época. De hecho, los hombres de hoy ya ni siquiera cazan, consiguen su alimento de maneras altamente sofisticadas e inimaginables hace 2.000 o 5.000 años. Por último, el comportamiento humano, aunque verse sobre necesidades básicas, no puede realizarse al margen de la voluntad ni de la inteligencia. Tener hambre, por ejemplo, es una necesidad biológica pero la satisfacción humana de esa necesidad, es decir, la actualización y concreción de la tendencia a satisfacerla es siempre voluntaria, lo que separa una vez más al hombre del animal. Un animal que tenga hambre siempre comerá, a menos que no pueda porque se lo impidan físicamente. El instinto es el mecanismo último que determina su actividad. En el hombre, la situación es distinta. Si tiene hambre, tenderá a satisfacerla pero pasando antes por un control previo, la decisión del sujeto, que puede ser favorable o contraria en dependencia de otros criterios: morales; estéticos, etc.

Podemos concluir, por tanto, afirmando que el dinamismo tendencial sensible del hombre no es instintivo y, por eso, se suelen emplear otros nombres para designarlo: tendencias, impulsos, apetitos, etc.

b) Características de las tendencias

Una vez descartado lo que *no* son las tendencias, es el momento de caracterizarlas de modo positivo. Sus rasgos principales, apuntados ya en las consideraciones anteriores, son los siguientes:

— *Plasticidad*: las tendencias humanas; a diferencia de los instintos, son flexibles y variadas. Por ejemplo, el hombre

ingiere alimentos muy distintos según las culturas y siguiendo reglas sociales que varían con el tiempo y el lugar; además, los elabora, cocina, inventa nuevos platos, etc., es decir, satisface su necesidad de una manera flexible y sofisticada que da lugar a algo inexistente en el mundo animal: la cultura de la comida y el arte de la gastronomía.

— *Variabilidad*: las tendencias no solo son flexibles, también son variables. Esto significa, por un lado, que pueden crecer en intensidad o debilitarse, pero, sobre todo, que el hombre puede, en cierta medida, crear o eliminar necesidades. Un león saciado es un león satisfecho, reposará hasta que vuelva a sentir hambre. Pero en el hombre la situación es mucho más compleja ya que la satisfacción depende en buena medida de las expectativas y costumbres. Un pobre hambriento se satisfará con cualquier tipo de comida, pero una persona de paladar exquisito solo lo hará con determinados manjares. Además, el hombre puede convertir en necesidad algo que en sí no lo es: un paseo a determinadas horas y por determinado recorrido, dormir de un modo peculiar o escuchar música de U-2. La causa hay que buscarla en la subjetividad humana. Los animales no tienen, propiamente hablando, subjetividad y, por esos, sus deseos son esencialmente idénticos y se corresponden con sus necesidades vitales. Pero cada persona es distinta y por eso, dentro de un marco general común, necesita y desea cosas diferentes.

— *Esquema abierto*: ya hemos aludido a esta característica que distingue a los hombres de los animales. Si un animal tiene hambre o está en celo, buscará e intentará de modo automático la satisfacción de esa necesidad. Pero en el hombre este proceso no se activa automáticamente porque la satisfacción de la tendencia implica un aspecto más: la dimensión cognitivo-volitiva, que es la que tiene la última palabra y decide cómo se satisface el impulso o, lo que es más importante aún, si se satisface. Una persona puede tener hambre pero no por

eso comerá automáticamente si está a dieta o ayunando por motivos religiosos. De igual modo, alguien puede sentir un fuerte impulso sexual pero no por eso está necesariamente determinado a satisfacerlo a toda costa.

— *Necesidad del aprendizaje y formación de hábitos y pautas de conducta:* los animales disponen del instinto para comportarse. Los patos no tienen que aprender a nadar ni los topos a excavar. Están genéticamente programados para hacerlo y lo hacen. El hombre, por el contrario, no está genéticamente programado y por eso tiene que aprenderlo prácticamente todo, incluido cómo satisfacer sus impulsos más elementales, como alimentarse o moverse. Esta es una tarea compleja que se va perfeccionando a lo largo de los años mediante la elaboración de pautas estables de comportamiento (hábitos) que automatizan determinadas acciones facilitando enormemente la vida. Si tuviéramos que pensar cada día y en cada momento todo lo que hacemos, nuestra vida sería agotadora y elemental. Estaríamos partiendo siempre de cero. El aprendizaje y la formación de hábitos y pautas de conducta, como destacó William James, nos libera de esta penosa tarea. Ahora bien, aunque puedan parecer exclusivamente mecánicos, como conducir en determinados trayectos, siempre dependen de la actividad global del yo, que interviene si lo considera necesario.

4. LA AFECTIVIDAD

El mundo de la sensibilidad comunica con otro de los mundos de la realidad personal: el de los sentimientos y la afectividad. Y lo primero que hay que afirmar es que se trata de una dimensión *esencial*. No podemos concebir una persona sin afectividad, sin sentimientos: le faltaría algo fundamental que la haría inhumana en un sentido muy profundo. Un ser muy perfecto, pero que no tuviera sentimientos, lo consideraríamos carente, truncado, inferior. Es un tema recurrente en las películas de ciencia-ficción: un robot supuestamente superior al hombre se esfuerza por conseguir la «imperfección» de los sentimientos humanos al precio de algo muy valioso como sus poderes o la inmortalidad. Los replicantes de *Blade Runner*, por ejemplo, desean ser capaces de sufrir y de amar, de alegrarse y entristecerse, de sorprenderse o quedarse decepcionados y no les parece que todos sus poderes sean preferibles a poder vivir esas experiencias.

A pesar de ello, los sentimientos y la afectividad se han quedado con frecuencia fuera de los tratados de antropología o, como mucho, han jugado un papel secundario y más bien negativo. Se ha pensado en ellos como pasiones, inferiores a la inteligencia y a la voluntad, que tienden a alterar el recto comportamiento nublando la inteligencia o debilitando la voluntad y que, por eso, hay que esforzarse por dominar y controlar.

Pero esta visión es inadecuada. El sentimentalismo, en efecto, es negativo, pero cualquier exceso lo es, como la tiranía de una voluntad opresora o la soberbia de una inteligencia brillante. Ahora bien, en sí mismas, la voluntad y la inteligencia son cualidades maravillosas. Y lo mismo ocurre con los sentimientos. Son una dimensión esencial del hombre, presente en todos sus niveles, corporal, psíquico y espiritual; y, los más profundos, los que surgen del corazón, tienen el mismo nivel ontológico que las facultades humanas superiores: la libertad y la inteligencia.

1. La afectividad corporal

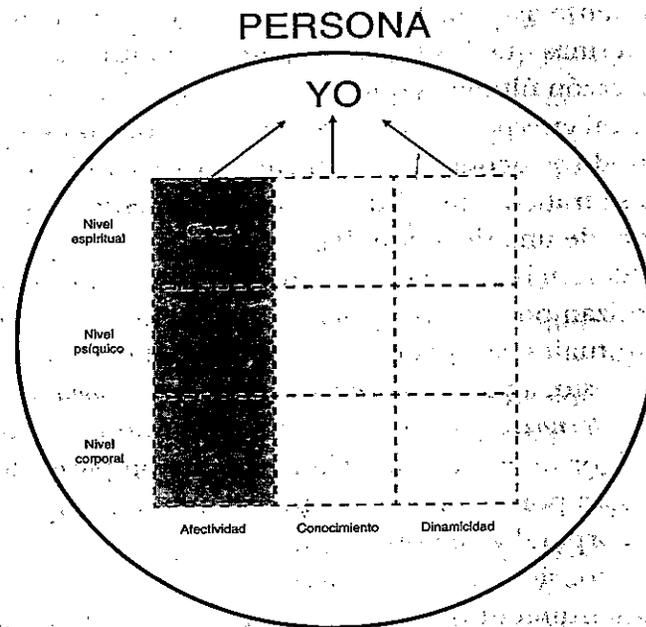
a) Los sentimientos sensibles

El mundo de la afectividad comienza muy cerca de las estructuras más esenciales y primarias de la persona: el cuerpo y los sentidos. En este nivel existen dos tipos de sentimientos (o sensaciones)*. El primero, el de los sentimientos sensibles, está ligado a las sensaciones que captamos con los órganos de los sentidos y con otros receptores corporales, y lo integran experiencias como el dolor y el placer, el calor o el frío, la cinestesia, es decir, la sensación de movimiento, etc. Se caracterizan, ante todo, por estar *localizados corporalmente*. No es mi yo quien siente frío, sino mi cuerpo y, además, lo siente en una superficie específica: en las manos o en las orejas; o en todo el cuerpo porque estoy en medio de una ventisca de nieve sin la protección adecuada. Por eso, como indica Scheler, se refieren al «yo de un modo doblemente indirecto. No los hallamos adheridos inmediatamente al yo como lo está un sentimiento pu-

* La nomenclatura que utilizamos para referirnos a las diversas realidades afectivas está basada en unos criterios concretos que aquí no podemos exponer (cfr. *Antropología: una guía para la existencia*).

ramente anímico, por ejemplo, la tristeza o la melancolía, el pesar y la dicha, ni tampoco llenando inmediatamente el yo corporal y adherido a él, tal como lo están los auténticos sentimientos corporales».

Los sentimientos sensibles son, además, *actuales*, es decir, se dan solo en presente y en relación con el estímulo que los provoca. Podemos recordarlos o rememorarlos, pero entonces ya son otro sentimiento. No es lo mismo sufrir dolor que recordar el dolor; no es lo mismo sentir placer que recordar el placer. También por eso *no se conectan significativamente*, o solo de modo muy débil, con otras realidades personales. El arrepentimiento, por ejemplo, me habla simultáneamente de un hecho del pasado, de mi situación actual y me plantea posibilidades de acción para el futuro. Pero el placer que se deriva de una comida es algo mucho más dado y puntual, que se agota en sí mismo sin referir o introducir sentido en otras partes de la vida.



b) Los sentimientos corporales

El segundo tipo de afectividad corporal lo comprenden aquellos sentimientos que se caracterizan por *afectar al cuerpo en su totalidad y por no estar localizados*. Son, por ejemplo, las sensaciones que mi cuerpo me proporciona en determinadas circunstancias. Acabo de levantarme y me siento obtuso y abotargado, sin posibilidad de concentración ni capacidad de reacción. O he hecho deporte y, después de haberme «machacado», me he dado un baño caliente y reconfortante y ahora me «siento» de maravilla. O, por el contrario, me encuentro al final de la jornada y estoy cansado y sin reflejos, deseando irme a dormir para recuperar fuerzas. Son, todos, ejemplos de sensaciones-sentimientos corporales, de situaciones en las que se encuentra mi cuerpo y de las que envía un mensaje global que recibo de manera inmediata pues, como sabemos, no hay una separación real entre mi yo y mi cuerpo. Si mi cuerpo «se siente» de una manera determinada, también yo me siento automáticamente así. Los sentimientos corporales afectan, por tanto, al yo más que los sensibles pero no tanto como los anímicos. La razón última es que, como dice von Hildebrand, son «la voz de mi cuerpo» pero no la voz de mi yo. No es lo mismo estar cómodo o incómodo que triste o desesperado; en el primer caso se trata de una situación esencialmente corporal, en el segundo, de una situación del yo.

A diferencia de los sentimientos sensibles, los corporales se caracterizan por su *unitariedad* ya que no informan de situaciones puntuales, sino del estado global del cuerpo. Precisamente por esto, a veces *dan también información sobre situaciones de nuestro entorno* que parecen fundirse con nuestro estado corporal: el vigor de los árboles y la frescura y limpidez del agua que se desliza por un arroyo me transmiten una impresión de bienestar corporal y de positividad.

Una consideración última sobre la afectividad corporal. Tanto los sentimientos corporales como los sensibles, a pesar

de tener una dimensión orgánica, *no pueden identificarse con sensaciones de tipo animal*. «Sería completamente erróneo, dice von Hildebrand, pensar que las sensaciones corpóreas de los hombres son las mismas que las de los animales, ya que el dolor corporal, el placer y los instintos que experimenta una persona poseen un carácter radicalmente diferente del de un animal. Los sentimientos corporales y los impulsos en el hombre no son ciertamente experiencias espirituales, pero son sin lugar a dudas experiencias personales».

2. La afectividad psíquica

a) Corporalidad

Pasemos ahora a explicar qué son los sentimientos, es decir, la afectividad psíquica y cuál es su estructura. Los sentimientos tienen, en primer lugar, un componente *fisiológico y orgánico*. Si voy caminando de noche por una calle desierta y noto que una moto, detrás de mí, comienza a seguirme a poca velocidad, mi organismo reacciona de una manera muy determinada: el corazón se acelera, la boca se seca, los músculos se tensan y se me hace un nudo en el estómago. Estoy sintiendo una emoción (desagradable en este caso) y una parte de mí, mi organismo, reacciona fisiológicamente. Esta reacción puede tener el efecto positivo de favorecer mi respuesta ante el hecho que ha provocado la emoción y podemos considerarla, por tanto, una reacción adaptativa. Pero no siempre ocurre así. Si el miedo que se genera en mi interior es excesivo, puede bloquearme e impedirme toda respuesta.

La dimensión corporal de los sentimientos tiene, además, otro aspecto de tanta importancia como la reacción fisiológica: la *manifestación o expresión externa*. Los sentimientos, a diferencia, por ejemplo, de los procesos cognoscitivos, se caracterizan por que tienden a ser exteriorizados y expresados

corporalmente. No se trata solamente de que surjan al exterior a través de reacciones orgánicas incontrolladas, como quien se pone rojo de vergüenza, sino que, por su propia naturaleza, requieren ser expresados. Si estoy alegre, sonrío o me río a carcajadas y si, por el contrario, estoy enfadado, me enfurruño y adopto una posición facial muy determinada. De igual modo, si tengo pánico, puedo hacer todo tipo de aspavientos: esconderme, taparme la cara con las manos para no mirar, etc. Este tipo de reacciones remite al lenguaje corporal. Taparse la cara cuando se tiene miedo supone un intento de protección, y la gestualidad del enfadado es una transmutación corporal de la rabia y la energía que le posee. Por eso, la atención al cuerpo de la persona nos puede dar muchas indicaciones sobre su estado de ánimo.

De todos modos, la relación emoción-expresión corporal no siempre es sencilla ni directa. Los movimientos corporales (de las manos y brazos, espaldas, etc.) no tienen un significado necesariamente unívoco y varían con las épocas y con las culturas. Golpearse el pecho con la mano es el símbolo corporal del arrepentimiento en Occidente y se usa, por ejemplo, durante la misa. En África, sin embargo, significa todo lo contrario: la exaltación del yo y de la fuerza del individuo. Por lo que respecta al rostro, sin embargo, existe una universalidad semántica mucho mayor que se ha confirmado con estudios experimentales. Parece, en efecto, que en todas las culturas los sentimientos fundamentales de alegría, enfado, sorpresa, etc., se expresan del mismo modo, de manera que personas de culturas muy diferentes pueden determinar sin error estas emociones expresadas por los rostros de niños o de adultos de otras culturas.

Por todo ello, en la relación emoción-expresión no se puede prescindir de la posibilidad de la simulación. Una persona puede simular corporalmente sentimientos que no siente con el objeto de engañar a quienes la rodean (o de entreteñerles, en el caso de los actores). Y, si por un lado se ha dicho

que «la cara es el espejo del alma», también Shakespeare dice en *Macbeth* que «no hay arte que descubra en el rostro la construcción del alma». Se necesita una especial sensibilidad, una empatía profunda, para llegar a conocer con certeza los sentimientos de la otra persona a través de su expresión, algo en lo que parecen descollar las mujeres.

b) Vivencia interior

La reacción corporal es, de todos modos, el reflejo de algo más profundo y decisivo: *la vivencia interna del sentimiento*. La afectividad, es, sobre todo, algo que afecta a mi subjetividad, a mi yo, y que, por tanto, vivo como algo profundamente personal e íntimo. Se han definido los sentimientos como «estados del yo» (T. Lipps) o «estados de la subjetividad», y es, probablemente, una buena definición (o descripción). Puedo estar alegre por una noticia que me han dado (emoción) o por una situación global de mi vida (sentimiento) y, en cualquiera de los dos casos, ese hecho producirá en mí unas determinadas manifestaciones corporales. Pero lo esencial de esa situación es que supone una peculiar actitud y situación de mi yo, *es un estado de mi interioridad*. Los sentimientos y las emociones son, por tanto, y de modos distintos, *la manera en la que mi subjetividad se enfrenta a los acontecimientos de la vida y reacciona ante ellos*. En la emoción hablamos de una reacción puntual y más bien pasajera; en el sentimiento, por el contrario, estamos ante una actitud asentada que constituye un estado de ánimo, y es, por eso, más persistente y duradera hasta el punto de que puede llegar a influir de modo determinante en mi personalidad.

La dimensión vivencial e interna de los sentimientos les confiere, por otra parte, *un carácter íntimo e interno que dificulta su comunicación* dando lugar a una situación paradójica. Por un lado, tienden a ser comunicados pero, por otro, esa comunica-

ción es compleja porque la experiencia personal es única e íntima y nunca puede transmitirse de modo completamente adecuado. Puedo mostrar a otra persona una silla u otro objeto y discutir sobre la objetividad de nuestro conocimiento a partir de una constatación experimental sobre lo que vemos, pero ¿cómo discutir sobre *mi* dolor o sobre *mi* alegría? Es más, ¿cómo sé, si expreso lo que siento, que los demás lo han comprendido realmente o que yo lo he descrito de manera adecuada? La intimidad y la relativa incomunicabilidad de los sentimientos crea, en consecuencia, un mundo misterioso, enigmático y ambiguo en el que nunca es posible tocar fondo de manera definitiva y en el que la incertidumbre siempre tiene un peso importante.

c) La estructuración afectiva de la realidad

Los sentimientos son estados del yo pero no a modo de islas olvidadas e inalterables y se configuran de acuerdo con los modos en los que la subjetividad reacciona ante el exterior. Por eso *constituyen uno de los principales modos de vinculación que tenemos con el mundo*. Nos relacionamos con el exterior mediante el conocimiento, pero nos vinculamos mediante la afectividad y la libertad-voluntad. Esta última representa y constituye la expresión definitiva de nuestro querer, pero muchas veces lo que hace es activar nuestros sentimientos, nuestra *arquitectura sentimental*, lo que nos gusta o nos desagrade, entendiendo este «gusto» en un sentido amplio; es decir, no como mero placer sensible, sino como acuerdo o desacuerdo con nuestra subjetividad. La afectividad, en efecto, determina en buena medida lo que nos interesa o no nos interesa, lo que aceptamos o rechazamos, lo que consideramos nuestro y lo que queda fuera del centro de nuestros intereses. Esto supone, en otras palabras, que cada sujeto, vinculándose con determinados objetos y rechazando otros, estructura afectivamente la

realidad que le rodea dotándola de tonalidades subjetivas de acuerdo con sus preferencias.

Cabría quizá preguntarse si esta estructuración es un hecho positivo o negativo (pues subjetiviza la realidad) pero se trataría de una pregunta equivocada. La ordenación afectiva de la realidad es, ante todo, *un hecho*, algo que todos realizamos inevitablemente porque responde a una característica intrínseca del ser humano. Nada más nacer, el niño clasifica la realidad de acuerdo con sus preferencias. Le gusta el chocolate pero no la leche y rápidamente esos objetos pasan de neutros a tener una coloración afectiva a la que acompaña una valoración y una actitud específica de atracción o rechazo. A estos objetos simples seguirán otros más valiosos y más complejos (colegio, actividades, aficiones, amigos, etc.) hasta que, al final, posea un criterio subjetivo y afectivo de ordenación de la realidad.

Es importante recalcar que *esa estructuración no responde fundamentalmente a criterios lógicos o racionales, sino a preferencias afectivas*, a gustos, lo cual no debe verse como algo negativo, sino como una propiedad de la vida personal que introduce la diversidad y la a-logicidad en el mundo. Que caiga bien una persona y no otra no es algo que se pueda ni se deba reducir a la lógica; es de orden afectivo y empático y cobra su valor y su sentido en esta dimensión. De igual modo, que gusten los colores suaves o los intensos tampoco tiene por qué tener una explicación «lógica», sino que se sitúa en el ámbito de las preferencias de la subjetividad y de la sensibilidad. Y es que los sentimientos son ajenos a la racionalidad lógica, lo cual no quiere decir que sean irracionales ni que la razón no pueda o deba decir nada de ellos, sino que son sentimientos, no razón, del mismo modo que el cuerpo o las tendencias tampoco son razón. Por eso tienen también un carácter de ultimidad y radicalidad en su ámbito propio. Esto no significa, sin embargo, que la persona no deba ir, en ocasiones, en contra de sus sentimientos (si son incorrectos o irrealizables, por ejemplo) pero

sí se opone a que la afectividad puede reducirse a razón o simple tendencialidad.

d) La importancia del gusto y la educación sentimental

La necesidad de educar los sentimientos nace fundamentalmente de la imposibilidad de que la arquitectura sentimental tenga como criterio único y definitivo los gustos y preferencias del sujeto. En algunos aspectos (quizás en bastantes), esas preferencias sí pueden considerarse incuestionables hasta el punto de que puede resultar casi irracional pretender cuestionarlas desde el exterior. Sería absurdo, por ejemplo, que alguien me dijera que *tendría* que gustarme ir de vacaciones a la playa en vez de a la montaña o que *tendría* que gustarme el color azul en vez del rojo. Pero, siendo esto cierto, no sucederá lo mismo con todas las preferencias o actitudes afectivas.

Hay, por ejemplo, *actitudes afectivas bastas o poco desarrolladas*. Una persona puede tener un registro afectivo exiguo y ser incapaz de valorar detalles de delicadeza o de educación. Y eso es objetivamente una carencia y una limitación. Y también puede haber *preferencias afectivas éticamente incorrectas*. Puede gustarme la droga o el botellón o el robo pero, aunque me apetezca, no debo realizar esas acciones porque los sentimientos no son toda la persona. Y esto significa que, en ocasiones, habrá que actuar en su contra por el bien general del sujeto. Comportarse de otro modo sería dejarse arrastrar por un sentimentalismo cómodo y superficial. Aquí resulta crucial el papel de la inteligencia que muestra la verdad sobre la persona y el de la voluntad-libertad que capacita al sujeto para optar por esta verdad en contra de un sentimiento quizá fuerte pero equivocado.

Contrariar los sentimientos, sin embargo, es una labor difícil de realizar, y más aún de mantener a largo plazo, porque la afectividad es uno de los motores más poderosos de la existencia. Buena parte de nuestra actividad la llevamos a cabo porque «nos

gusta» (entendido este gusto, como ya hemos dicho, en sentido amplio) y, cuando esto no sucede, la abandonamos. Incluso muchos sacrificios están motivados por «el gusto». Mantener la línea estética implica grandes sacrificios para muchas mujeres; pero lo hacen con «gusto» porque desean sentirse bellas, y lo mismo les ocurre a los atletas con su entrenamiento o a innumerables padres de familia con sus deberes familiares. El «gusto», en definitiva, es una parte importante de nuestra vida y no se puede ir sistemáticamente en su contra porque, siendo una necesidad vital, su insatisfacción sistemática acaba produciendo de manera inevitable fracturas internas importantes: tristeza, ansiedad, depresión, etc.

¿Significa esto que la afectividad debe ser dejada a sí misma? Lo que significa, más bien, es que tiene sus propias reglas y su propia fuerza y que, en vez de un enfrentamiento directo (que en algunos casos será necesario e inevitable), la tarea más productiva y valiosa es la educación (o reeducación, si es el caso). *Hay que educar a las personas para que les guste lo que les conviene*, lo que es afectivamente elevado y rico. De ese modo, la afectividad se podrá desplegar con espontaneidad y la persona se beneficiará de ese despliegue. Esa tarea debe realizarse principalmente en la infancia y en la adolescencia porque es cuando el sujeto forma y fragua su personalidad. Después solo cabe una tarea de reeducación mucho más difícil, aunque no imposible, porque no es lo mismo formar que modificar algo ya consolidado.

En la educación de la afectividad son muy importantes los razonamientos porque muestran a la persona la verdad y conveniencia de los comportamientos que se le proponen, y también juegan un papel esencial las virtudes porque la capacitan para llevar a la práctica los comportamientos adecuados. Pero resulta crucial advertir que la fuerza de los razonamientos es limitada. Gracias a ellos se puede llegar a saber lo que hay que hacer, pero eso no quiere decir que ese tipo de acciones «gusten» o impliquen emotivamente, por lo que es bas-

tante probable que se acabe por no realizarlas. Para educar realmente la afectividad, lo fundamental es conseguir que la persona experimente las emociones adecuadas para que se vincule afectivamente a ellas y las introduzca en su universo axiológico. Solo entonces podrá construirse una arquitectura sentimental ética y psicológicamente correcta.

3. El corazón y la afectividad espiritual

a) Las características de la afectividad espiritual

Existe un tercer tipo de afectividad, más elevado que la corporal y los sentimientos psíquicos, al que se puede denominar afectividad espiritual. Esta modalidad afectiva es la que llega a las zonas más profundas, o más altas, del hombre, y toca con sus dedos el corazón. Un acceso de ira nos afecta e incluso nos puede alterar de manera importante pero no nos conmueve ni alcanza los estratos más profundos de nuestro ser. Permanece en la superficie, quizá como una gran tormenta que cambia todo en la faz del mar pero deja inmutadas las profundidades. Por el contrario, la muerte de un ser querido, de un amigo, de una hermana, de nuestra madre, sí toca las fibras más profundas de nuestro ser, pero no principalmente a través de nuestra inteligencia o de nuestra libertad, sino del otro núcleo espiritual que las personas poseen: el corazón.

En sus análisis fenomenológicos, von Hildebrand ha descrito tres tipos de afectividad espiritual. La primera la constituyen las respuestas afectivas al valor. Cuando la persona descubre un valor frente a él, puede responder positivamente a ese ofrecimiento que el mundo le hace y entonces empeña positivamente su afectividad y su corazón. Responde al valor no solo con la inteligencia y la libertad, sino con su corazón y así se une de una manera mucho más fuerte al objeto que provoca la emoción, porque se ama con el corazón.

En otras ocasiones, la afectividad espiritual surge no de una acción nuestra, sino de la conmoción que provoca en nuestro interior la contemplación de acciones ajenas. Vemos un acto de humildad heroico o valiente y nos emocionamos, nos sentimos «afectados por» esa acción que otras personas han realizado y en la que vemos brillar destellos de la dignidad humana. Aunque también puede suceder lo contrario. La atrocidad y la barbarie pueden hacer mella en nuestro interior al comprobar los abismos de maldad o de degeneración a los que puede llegar el hombre y, consecuentemente, turbarnos y alterarnos en lo más hondo.

Por último están los sentimientos poéticos y estéticos. Son, dice von Hildebrand, «habitantes legítimos del corazón del hombre. Son significativos y es injusto considerarlos como algo poco serio o incluso despreciable o ridículo. Poseen una función dada por Dios, forman una parte indispensable de la vida del hombre *in statu viae* y reflejan los altos y bajos de la existencia humana, que es un rasgo característico de la situación metafísica del hombre sobre la tierra».

b) El corazón como centro espiritual

La existencia de este conjunto de experiencias afectivo-espirituales conduce al corazón, el gran olvidado de la filosofía, como su centro y su raíz. ¿Qué es el corazón? Podemos entenderlo, en un primer sentido, como la raíz de toda la afectividad, como la fuente última de todo nuestro mundo sentimental, pero aquí nos interesa más profundizar en el corazón como realidad responsable de la afectividad espiritual, del núcleo de vivencias más profundo de la persona. En este segundo sentido, el corazón lo debemos entender como uno de los centros espirituales de la persona (junto a la inteligencia y a la libertad), un centro que, en ocasiones, se constituye como el elemento último y decisivo del yo.

Esto sucede, por ejemplo, en el *amor*. Nos enamoramos con el corazón, un proceso en el que la inteligencia y la voluntad no son decisivas. No hay razones para explicar por qué nos enamoramos de una persona en vez de otra y tampoco es posible enamorarse mediante un esfuerzo de voluntad. El amor sigue otras vías, ocultas y poderosas, que más bien arrastran a la voluntad, porque podemos enamorarnos de la persona inadecuada y podemos también ser incapaces de dejar de quererla. Ahí radica la fuerza incendiaria de la pasión.

El corazón también resulta decisivo en la *felicidad*. Josemaría Escrivá lo ha dicho de manera muy hermosa: «Lo que se necesita para conseguir la felicidad no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado». Con una voluntad férrea se puede conseguir riquezas, poder, prestigio, pero todo ello no da necesariamente la felicidad; esa es una prerrogativa del corazón.

¿Esta preeminencia del corazón significa que se sitúa por encima de la inteligencia y de la libertad? Sí y no. En el hombre existen tres centros espirituales, inteligencia, voluntad-libertad y corazón, que configuran o conforman simultáneamente el centro radical que es el yo. Esos tres centros están siempre presentes en cualquier experiencia plenamente humana, pero esto no impide, sin embargo, que, dependiendo del tipo de acción o vivencia que se trate, uno pueda primar sobre otro. En la dimensión ética, la primacía corresponde a la libertad porque, como veremos más adelante, allí radica la capacidad de la autodeterminación (cfr. cap. 6.2). Pero en otros casos, como el amor o la amistad, lo decisivo es el corazón. Él tiene la última palabra. Quizá puede parecer una afirmación arriesgada pero es algo que no debería sorprendernos puesto que el cristianismo lo ha sostenido desde hace milenios. San Pablo afirma sin dudar: «ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad; estas tres; pero la mayor de ellas es la caridad» (1 Co-13, 13). Y, todavía más allá, se yergue impresionante la afirmación de S. Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 16).

5. LA INTELIGENCIA

1. En qué consiste conocer

La inteligencia y el correlativo conocimiento intelectual es una de las grandes maravillas que anida en el interior de la persona. Esencial para nuestra vida, cotidiano, habitual, es, como todas las realidades radicales y primarias, algo difícil de explicar. Ya lo comentaba san Agustín hablando del tiempo: «si no me preguntas qué es el tiempo, sé lo que es; pero, si me lo preguntas, no lo sé». En una primera aproximación, podemos definirla como la capacidad que tiene la persona de salir de sí misma, trascendiéndose, acceder al mundo que la rodea, comprenderlo y poseerlo de modo inmaterial. Mediante el conocimiento, en efecto, de modo misterioso pero real, el hombre sale de sí mismo y «llega a ser otras cosas»... sin serlo. «Soy» la calle que veo frente a mí con sus árboles, sus ruidos y sus coches, sus contraluces y sus claroscuros. La comprendo, la conozco, accedo a ella y en ese sentido la poseo. La calle está dentro de mí pues, si no, ¿cómo podría saber de su existencia, si está más allá y yo no estoy allí? Pero la poseo solo intencionalmente, inmaterialmente, pues, a pesar de todo, yo no soy ni la calle ni el azul del cielo ni el verde de los árboles. Soy solo una persona que contemplo y conozco. Este es el misterio del conocimiento.

El conocimiento no es una cualidad exclusiva de la inteligencia; ya hemos visto que existe un conocimiento sensible. Pero, con la inteligencia, el conocimiento humano adquiere su plenitud y alcanza el máximo de su perfección. ¿Cuáles son las características principales que lo diferencian y lo colocan por encima de la sensibilidad? Esencialmente, dos.

La primera podemos denominarla *inmaterialidad*. Para conocer algo sensiblemente, tenemos que estar en contacto físico con la realidad en cuestión y, además, solo captamos sus aspectos sensibles: olor, color, figura, etc. La inteligencia, sin embargo, no necesita el contacto físico para comprender algo; además, llega a las realidades externas de manera mucho más profunda porque nos permite acceder a lo que las cosas son, a su *esencia*, su ser fundamental y primario. Si no tengo cerca de mí una rosa, jamás podré aspirar su perfume; tengo que acercarme lo suficiente para que el aroma llegue hasta mí. Pero la inteligencia no tiene este problema. Sabría lo que es una rosa, aunque desaparecieran todas las rosas del mundo. Además, ni el olor ni el color ni la figura me permiten *comprender* que estoy delante de un determinado tipo de flor, que es una rosa. A la esencia de las cosas llego solo mediante la inteligencia.

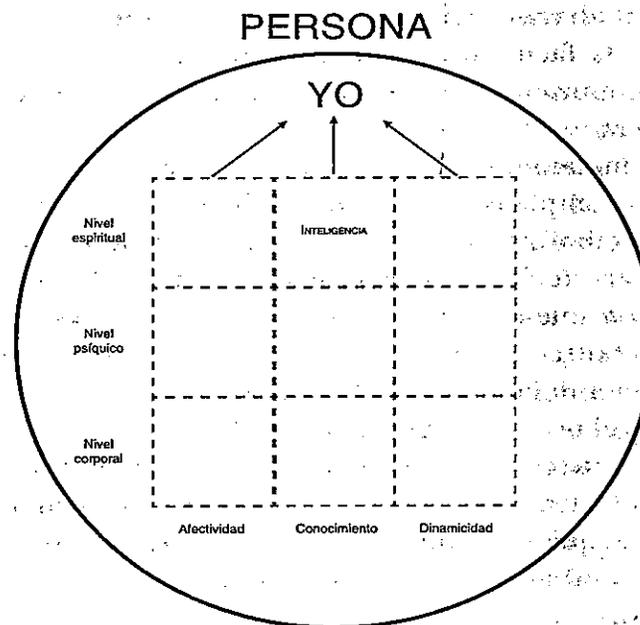
La segunda característica de la inteligencia es la *reflexividad*. Gracias a su carácter inmaterial (independencia relativa de la materia) puede volverse sobre sí misma; es decir, actuar sobre su misma acción: Pensamos que pensamos, o podemos hacerlo, mientras que nunca sentimos que sentimos. No huelo el olor, ni veo la vista. Pero sí pienso que pienso. Para Aristóteles, esta característica es tan relevante que definió a Dios como pensamiento de pensamiento.

La inmaterialidad y la reflexividad conducen a afirmar la *espiritualidad* de la inteligencia y de la persona que la sustenta, que hay que entender como un modo de ser superior a la corporalidad o a la materialidad. Por la inteligencia soy capaz de salir de mí mismo y acceder al mundo; de introducirlo dentro de mí sin transformarme en él. Entiendo, aunque no

tenga nada ante mis ojos; me vuelvo sobre mí mismo enfrentándome contra las leyes de la extensión y abarco el mundo con mi intelecto, que puede ir a donde yo quiera, aunque sea finito. Esta espiritualidad, sin embargo, no implica una independencia total de la materia puesto que el hombre es un ser esencialmente corporal y la inteligencia utiliza y necesita una base orgánica-corporal para activarse. Sin cerebro no hay inteligencia. Pero la inteligencia es más que el cerebro porque este no se vuelve sobre sí mismo, mientras que la inteligencia sí lo hace. Por eso es superior, es espiritual.

a) El conocimiento como luz

Tradicionalmente, y de modo especial en el racionalismo y en la Ilustración, se ha usado el simbolismo de la luz para explicar el conocimiento. *La inteligencia es como una luz es-*



piritual. De igual modo que la luz nos permite ver físicamente el mundo con una perfección extraordinaria que incluye los matices de los colores, las luces y las sombras, los volúmenes y las distancias, la inteligencia cumple el mismo papel en otra dimensión: nos permite comprender la complejidad del mundo con sus riquezas y misterios, objetos y personas, hechos elementales y culturas sofisticadas.

La inteligencia, además, se asemeja a la luz en que *no afecta al objeto de conocimiento*. La luz ilumina los objetos pero no los deforma ni los modifica, es como una transparencia que permite ver pero que deja intacta la realidad; su tarea es resaltarla e iluminarla para que los ojos puedan captarla y admirarse. Algo similar ocurre con la inteligencia: no modifica al objeto porque lo abarca y posee de modo inmaterial. Cuando yo conozco algo, no establezco ningún contacto físico, simplemente me abro a él de tal modo que pasa a formar parte de mí pero sin alterarlo. Desde la perspectiva de la luz, por último, ha sido habitual considerar a la inteligencia como una facultad fundamentalmente *pasiva* (en contraposición a la voluntad que sería la facultad activa) mediante la cual el sujeto, al abrirse al mundo, recibe lo que el mundo es y lo que en el mundo hay.

La metáfora de la luz es correcta pero incompleta. Es necesario complementarla con otra imagen: la de la interacción. El simbolismo de la luz pone perfectamente de relieve algunas características de la inteligencia pero *olvida la presencia del sujeto que conoce*. El hombre sería como una superficie reflectante sin subjetividad: un espejo que absorbería perfectamente la realidad. Ahora bien, el problema es que este no es el proceso cognoscitivo real. No conoce un espejo, sino un sujeto al que le afecta lo que conoce, interactúa con la realidad a través de ese conocimiento y con frecuencia decide lo que quiere conocer y el modo en que quiere hacerlo. Por eso resulta necesario introducir el simbolismo de la interacción.

b) El conocimiento como interacción

El paradigma del conocimiento como interacción pone de relieve, en primer lugar, que mediante el conocimiento el sujeto sale de sí mismo y se abre al mundo. Es decir, realiza una actividad que involucra a *toda la persona*. No conozco por un automatismo de la naturaleza, sino porque necesito, ansío y deseo conocer ya que soy un ser incompleto que necesita del mundo que le rodea —personas y cosas— para desarrollarme, perfeccionarme y enriquecerme. En el conocimiento está en juego mi destino y, por tanto, aunque pueda tener aspectos de pasividad puesto que yo no creo el mundo, sino que me lo encuentro, es también *un proceso activo, complejo y costoso* en el que hay que invertir energías vitales y poner en marcha estrategias sofisticadas (estudio, trabajo, investigación, orientación, desplazamientos, dinero) para realizarlo del modo más perfecto posible. Este proceso; por otra parte, nunca se realiza de modo independiente e individual, sino mediado socialmente por las personas, culturas e instituciones que constituyen el medio vital en el que la persona crece y vive.

Además, aunque el proceso de conocimiento es inmaterial, *los objetos conocidos modifican el mundo interior de la persona* que debe activar ante ellos algún tipo de respuesta. Hay conocimientos que apenas requieren adaptación interior (por ejemplo, los de tipo cuantitativo), pero, en otras ocasiones, lo que se conoce (una verdad, una persona, un hecho) puede afectar de manera profunda o incluso decisiva a la vida. Entonces hace falta un tiempo de asimilación, de sedimentación. Por ejemplo; vivir en un nuevo país, con costumbres y mentalidad diversas a las de la patria, puede abrir un sinfín de interrogantes y posibilidades que hay que sopesar, ponderar y calibrar para poder integrarlas en el entramado existencial. Y una afirmación, una teoría que aparece como verdadera pero que, al mismo tiempo, contraría las convicciones más profundas, puede crear un grave conflicto interior. Y, en los casos extre-

mos, si falta la capacidad o la flexibilidad para modificar la estructura interior y adaptarla a esos nuevos datos, puede llevar incluso a rechazar su misma existencia como un mecanismo de supervivencia del sujeto.

Estos ejemplos, y otros que podrían añadirse, reflejan justamente lo que queríamos poner de relieve: el proceso cognoscitivo no opera solo al modo de la luz, sino también al modo de la interacción. Y la razón principal es que *quien conoce no es una facultad espiritual, sino un sujeto concreto a través de una facultad*, un sujeto que está empeñado vitalmente en esa actividad y tiene que integrarla en el conjunto de sus acciones, objetivos y deseos.

c) Objetividad y subjetividad del conocimiento

La presencia del sujeto en la actividad cognoscitiva plantea numerosas cuestiones pero quizá la más interesante es la siguiente: si el sujeto interviene en este proceso, ¿no se pone en peligro automáticamente la objetividad del conocimiento? O en otros términos, ¿no dependerá lo que se conoce del sujeto que lo conoce?

Que el sujeto interviene en el conocimiento es, ante todo, un hecho. *Quien conoce es el yo, la persona*. Y este hecho introduce inevitablemente un factor subjetivo en el conocimiento: los sujetos son distintos, ven el mundo con distintos ojos y desde distintas perspectivas. ¿Cómo salvaguardar entonces la objetividad del conocimiento? Se trata de un problema muy complejo que ha dado quebraderos de cabeza a los filósofos durante siglos y cuyo tratamiento detallado es más propio de un tratado de gnoseología. Por eso, aquí nos limitaremos a indicar algunos puntos clave que permiten entrever cómo se debe abordar el problema y que consisten fundamentalmente en lograr un equilibrio entre dos posibles extremos: el subjetivismo y el objetivismo radicales.

En el proceso del conocimiento encontramos, por un lado, *el hecho de la objetividad*. Con esto queremos decir que las realidades del mundo tienen una entidad propia independiente del hombre y las podemos conocer en sus aspectos fundamentales sin deformarlas por nuestra subjetividad. Que esta objetividad es un hecho y no una mera opinión; lo podemos deducir, por ejemplo, de la *posibilidad de la comunicación interpersonal*. Cuando hablamos, cuando nos comunicamos, lo que hacemos es transmitir a otros sujetos información sobre cosas o personas (objetos intencionales de nuestro conocimiento) que hemos adquirido y elaborado. Que las personas con las que establecemos esa comunicación sean capaces de comprendernos y de respondernos de modo significativo implica que están entendiendo, en sus aspectos esenciales, lo mismo que nosotros, lo cual, a su vez, implica que el conocimiento no es meramente subjetivo (yo entiendo algo pero desde una perspectiva única), sino inter-subjetivo (los demás entienden básicamente lo mismo que yo) y, por lo tanto, objetivo (las cosas son, objetivamente, tal y como las conocemos).

Ahora bien, que exista objetividad en el conocimiento *no quiere decir que el conocimiento sea completamente objetivo* o, dicho de otro modo, que sea *exactamente igual* en todos los sujetos. Y esto por muchas razones:

— cada sujeto conoce un aspecto *parcial* de la realidad, que no coincide completamente con el de los otros, empezando por algo tan simple como la perspectiva de una silla o de una persona en el aula de una clase;

— tenemos *diferente capacidad intelectual* con lo que la captación de la misma realidad es distinta y no solo en lo que se refiere a la profundidad de la comprensión, sino al contenido. Una persona con sensibilidad musical puede percibir en una melodía aspectos que otra persona ni siquiera se plantea que existan, mientras que, a su vez, esta persona puede descubrir en un problema matemático relaciones y virtualidades inimaginables para otros;

— existen *realidades muy complejas* y con múltiples facetas (personas, teorías, etc.) en las que no se puede aplicar de manera simple un criterio de objetividad y que, por lo tanto, están abiertas a ser comprendidas desde puntos de vista muy diversos;

— se conoce en un *contexto social* determinado y, más en concreto, como ha insistido McIntyre, en una *tradición epistemológica* específica, lo que implica que cada sujeto elabora unas pautas determinadas de acceso a la realidad concordes con esa tradición.

Todo esto nos lleva a concluir, en definitiva, que el conocimiento es un proceso *objetivo* porque nos presenta las cosas como realmente son, pero, a su vez, tiene una dimensión *subjetiva* porque es el sujeto quien conoce y quien interviene en cuestiones tan importantes como la elección del campo de conocimiento, la selección de algunos aspectos frente a otros, el nivel de comprensión, etc. Expresándolo de manera paradójica podríamos decir que es necesario mantener una cierta dosis de subjetivismo en el proceso cognoscitivo humano para dar cuenta de él de manera objetiva.

2. Cómo conocemos

El proceso por el que el hombre llega a conocer lo que existe es muy complejo, por lo que aquí daremos simplemente algunas indicaciones esquemáticas de tres aspectos fundamentales.

a) Conocimiento primario y secundario

El punto de partida es la *actividad cognoscitiva básica o primaria*. Mediante una acción sensitivo-intelectual, el sujeto se pone en contacto con la realidad (externa e interna) y capta el

mundo que le circunda llenando de contenidos su interior y su memoria: experiencias, personas, historias, tradiciones, teorías, paisajes, animales, situaciones, sentimientos y sensaciones, etc. Este es el material que va llenando poco a poco la interioridad del sujeto, conformando su estructura mental, y le obliga, en un segundo momento, a realizar una actividad intelectual *secundaria*, consistente en ordenar, asimilar, profundizar y coordinar todo ese contenido.

De esta actividad nos parece interesante remarcar especialmente dos cuestiones. En primer lugar que, como ha señalado Piaget en sus investigaciones sobre epistemología evolutiva, *los patrones de conocimiento evolucionan con la edad* y necesitan un largo período de tiempo hasta que se desarrollan con la plenitud correspondiente al hombre adulto. Pero, quizá más importante que todo esto, es insistir en que *el conocimiento real del hombre es simultáneamente sensitivo e intelectual*, es decir, que la persona no conoce *primero* lo sensible con la sensibilidad y *después* la esencia de las cosas con el *intelecto*; sino que conoce simultánea y unitariamente a través de su inteligencia y de su sensibilidad. Otra cosa es que después podamos destripar las dimensiones de nuestro acto cognoscitivo real y analizarlas por separado, o que podamos incluso realizar actividades cognoscitivas en las que predomine de manera muy notable una de esas dimensiones, pero en el conocimiento habitual, cotidiano y primario están presente siempre y de modo simultáneo y unitario ambos aspectos.

b) Operaciones de la inteligencia

La tradición aristotélica ha distinguido con agudeza tres operaciones intelectuales básicas: la abstracción, el juicio y el razonamiento.

1) La *abstracción* es el proceso mediante el que la inteligencia elimina los aspectos sensibles de las realidades conoci-

das y se queda con el núcleo central significativo común de aquellas que tienen la misma naturaleza. A dicho núcleo se le denomina *concepto* y su carácter esencial es la universalidad. Cuando digo «perro» no estoy pensando en ningún perro concreto, sino en las características esenciales comunes a todos los perros que están recogidas intelectualmente en esa noción, elaborada a partir del conocimiento de muchos animales o de uno solo. Los conceptos son, por lo tanto, «unidades de significado» que superan la multiplicidad de lo real y que desempeñan un papel clave en la comunicación, puesto que solo podemos entendernos en la medida en que disponemos de esquemas cognoscitivos inter-subjetivos; y el concepto, por su universalidad y objetividad, es el que mejor cumple esa función.

2) El *juicio* es el momento de la verdad. Acontece cuando el sujeto relaciona sus conocimientos (o conceptos) mediante proposiciones y determina, comparándolos con la realidad, su verdad o su falsedad. El perro es blanco; la persona está sentada, son ejemplos de juicios simples en los que se asienta la verdad.

3) El *razonamiento* es el proceso por el que establecemos relaciones complejas entre nuestros conocimientos y encadenamos deducciones que nos permiten avanzar y establecer nuevas verdades. El silogismo es una de las formas emblemáticas de razonamiento, pero la capacidad de razonar de la persona es muy superior a la del mero silogismo. Uno de los resultados más espectaculares de la actividad cognoscitiva es la *ciencia* en todas sus versiones: científico-experimental, filosófica, social, matemática, etc. La ciencia se puede adscribir fundamentalmente a la actividad razonadora del hombre pero teniendo presente que no se trata de una simple construcción lógico-formal, sino de una actividad muy compleja que implica todas las facetas cognoscitivas: intuición, juicio, elaboración de conceptos, comprobación experimental, etc.

3: La verdad

a) ¿Qué es la verdad?

«¿Qué es la verdad?». La pregunta que hizo Pilato a Jesús en el Pretorio se la han formulado los hombres de todos los tiempos porque su respuesta resulta esencial. La verdad es nuestro punto de referencia y, si no existiera o no fuéramos capaces de conocerla, nos veríamos cuestionados en nuestras propias raíces. No sabríamos qué hacer ni cómo actuar. Pilato no esperó la respuesta de Jesús y se fue. Pero Cristo ya había contestado en otra ocasión: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». La verdad era él mismo, una persona, aunque divina. Se trata de una respuesta que puede orientar la entera existencia pero, evidentemente, no es una respuesta filosófica, que es lo que aquí estamos buscando.

¿Qué es, pues, la verdad desde un punto de vista filosófico o antropológico? La definición más precisa hasta el momento la ha dado la escolástica: la verdad es *la adecuación entre la mente y la realidad*. Se da la verdad cuando la idea que nuestra inteligencia tiene de un aspecto de la realidad y ese aspecto de la realidad coinciden, o, en otras palabras, cuando nuestro conocimiento coincide con lo que las cosas realmente son. Este es el núcleo de la cuestión de la verdad y el elemento clave para fundamentar la objetividad del conocimiento. El conocimiento humano es objetivo porque podemos conocer con verdad, es decir, podemos y llegamos realmente a saber cómo las cosas son.

Siendo esto esencialmente cierto, la simplicidad y belleza de esta definición escolástica no nos debe llevar a engaño. La verdad no es algo tan simple o, por lo menos, no lo es en muchas ocasiones. Si fuera tan evidente o directa, no plantearía los problemas que de hecho despierta. Bastaría con constatarla y asumirla. Pero sabemos que ese no es el caso. La verdad es, en muchas ocasiones, difícil de alcanzar y de esta-

blecer: es un ideal al que aspiramos. Por eso resulta necesario profundizar en esta cuestión para no quedarnos limitados por una solución excesivamente sencilla.

b) La complejidad de la verdad

La primera dificultad que debemos solventar es su unicidad. ¿La verdad es única o no? La respuesta correcta parece ser la positiva. Si la realidad es única, la verdad también tiene que serlo: las cosas son de un modo determinado o no lo son. Por tanto, estaremos conociendo con verdad, si las conocemos del modo concreto en el que son, que es único. La verdad, por tanto, es única.

Esta afirmación tan contundente es cierta en un sentido ideal, pero debemos matizarla para no caer en un simplismo que puede ser contraproducente. Las cosas, para bien o para mal, no son tan sencillas, como refleja, de modo ciertamente exagerado, el conocido verso: «nada es verdad ni es mentira, todo es según el color del cristal con que se mira». ¿Qué significa esto desde un punto de vista filosófico? Significa que la verdad es una realidad compleja, ideal y, en un determinado sentido, plural. Veámoslo con algo de detalle.

Ante todo es necesario profundizar en el concepto de realidad. De una manera instintiva, cuando aplicamos la definición escolástica, tendemos a imaginárnosla compuesta por *objetos físicos simples* que no plantean inicialmente excesivas dificultades. Si aquí hay una mesa y me planteo si hay o no hay una mesa, existe, evidentemente, una única respuesta verdadera: sí. No caben matices. Pero el problema es que la realidad no siempre es tan agradecida. Puede que ya no sea tan sencillo determinar su color exacto, su origen o su composición química. Y, si de una mesa pasamos a *realidades complejas*, como personas o teorías, la cuestión se enreda todavía más. ¿Es cierta la teoría de la gran unificación de las fuerzas físicas? ¿Es correcta la política exterior de los Estados Unidos?

Ante preguntas de tal envergadura no es posible hacer siempre afirmaciones categóricas y unívocas: es necesario deslindar y precisar. En palabras de Austin: «En la vida real en cuanto opuesta a las situaciones simples afrontadas en la teoría lógica, no puede responderse siempre de modo simple si un enunciado es verdadero o falso». Y es que la «realidad» no es una pared de color blanco que solo ofrece dos alternativas a la mente de modo que, si digo que es blanca, acierto y, si no, me equivoco. Es compleja y pluridimensional; y podríamos asimilarla a Internet: un fluido de mundos con infinitas conexiones en el que no siempre resulta claro en qué nivel nos encontramos y donde siempre se puede profundizar más activando un nuevo hipervínculo. Esto no elimina la objetividad pero sí se opone a un objetivismo simple.

Otro aspecto que hay que tener en cuenta al hablar de la verdad es la diferencia que plantean *los hechos y las acciones*. Los hechos son, en su esencia, irrefutables. Que el Real Madrid ganó la novena Copa de Europa es incontestable. Una verdad palmaria. Pero lo que ya no es tan claro es lo que tiene que *hacer* para ganar la siguiente: ¿Debe contratar defensas o delanteros? ¿Debe mantener al entrenador o sustituirlo? ¿Debe utilizar el rombo o el doble pivote en su esquema de juego? Responder bien a estas preguntas es complicado. Para empezar hay que saber de fútbol, pero, en realidad, esto no es lo crucial. Lo decisivo es darse cuenta de que, propiamente hablando, *no existe una única respuesta verdadera* porque puede haber muchos caminos que conduzcan al objetivo deseado. Lo mismo sucede si nos preguntamos: ¿cómo se va a Compostela desde Madrid? Tampoco hay una única respuesta verdadera, sino muchas.

Lo que está en juego es *la diferencia entre verdad práctica y especulativa*, un asunto que ya planteó Tomás de Aquino y que, entre otros, fue desarrollado por Maritain: «Para el conocimiento especulativo, explica, la verdad es la adecuación o la conformidad del intelecto con el ser, con aquello que las cosas son. Pero ¿cómo podría ser así para el conocimiento práctico?

Para el conocimiento práctico o creador no hay cosa preexistente a la que el intelecto se pueda conformar. La cosa no existe todavía, hay que ponerla en existencia». Esta distinción afecta también a la *diferencia entre un principio y sus aplicaciones*. Un principio moral o teórico puede ser único, pero probablemente existan diversas posibilidades de aplicarlo correctamente y, desde un punto de vista práctico, son todas verdaderas.

En resumen y para concluir: la verdad es única y consiste en la adecuación a la realidad. Esta adecuación es, en algunos casos, simple y, en otros, muchos más, compleja, por lo que se presenta como un ideal a alcanzar. Por otro lado, esta caracterización se refiere solo a la verdad teórica, ya que la verdad práctica, que nos dice cómo hacer las cosas, puede ser plural.

c) Objeciones contra la verdad

Mantener una postura equilibrada sobre la verdad no siempre es sencillo y, de hecho, a lo largo de la historia no han faltado quienes se han opuesto a ella desde diversos puntos de vista.

El *escepticismo* es la postura que niega que se pueda conocer la verdad. El escepticismo total es una teoría fácilmente criticable puesto que resulta muy difícil negar las verdades sobre hechos, especialmente sobre hechos elementales. Si alguien niega, por ejemplo, que no se puede conocer con verdad la existencia de determinados objetos materiales, es probable que empeemos a cuestionarnos el estado de su salud mental. Pero la cuestión es muy diferente si nos enfrentamos con un escepticismo más sutil y sofisticado que no niega la existencia de la verdad sobre hechos elementales pero rechaza la posibilidad de alcanzarla en cuestiones como el sentido de la vida humana, las verdades morales, la interpretación de la historia, etc.

El escepticismo aplicado a las verdades religiosas y, en particular, a Dios se llama *agnosticismo*. El agnóstico se diferen-

cia del ateo en que no niega la existencia de Dios, sino que afirma que no se puede saber si existe o no. Si esta afirmación se realiza con honestidad, es una postura respetable puesto que se trata de un tema no banal.

El *relativismo* es una modalidad del escepticismo que se aplica, sobre todo, a las verdades prácticas y éticas. En la actualidad existe un relativismo muy fuerte a nivel moral. No es infrecuente considerar la moral como algo meramente personal donde no cabe universalidad u objetividad: cada persona tendría derecho a actuar, sobre todo en el terreno de la sexualidad, según sus propias reglas éticas y de comportamiento. Se trata de una postura equivocada porque se opone a la noción de una naturaleza humana común a todos los hombres, que implica a su vez la existencia de unas reglas de comportamiento comunes.

d) La búsqueda de la verdad

El conocimiento de la verdad forma parte del proyecto que cada persona quiere forjar de sí mismo. Por eso nunca es algo neutro que implique solo a la inteligencia, es una *actividad de la persona* que requiere actitudes específicas para que se culmine con éxito: disposición de aprender, esfuerzo y perseverancia, atención, etc. Estas actitudes, que operan en todo proceso cognoscitivo, son especialmente necesarias cuando está en juego algo particularmente relevante.

Ante todo, para que la persona llegue a conocer realmente la verdad es necesario que *esté dispuesta a aceptarla libremente* pues, de otro modo, acabará interrumpiendo el proceso de conocimiento o deformándolo. Una verdad demasiado dura o que nos compromete es como la luz del sol que nos ciega. Instintivamente nos tapamos los ojos para protegernos o miramos para otro lado. «¿Por qué la verdad genera el odio?, se preguntaba san Agustín, ¿por qué el hombre que proclama

la verdad viene a ser para ellos un enemigo, amando como aman la felicidad que no es más que el gozo de la verdad? No hay más respuesta que esta: (...) no quieren que nadie les engañe, pero quieren engañar. Por eso aman la verdad cuando se descubre y la odian cuando les descubre. La paga que ella les dará será descubrirlos contra su voluntad». De todos modos, *la verdad nunca puede imponerse* porque la dignidad de la persona implica que solo puede ser asumida libremente. La verdad debe mostrarse en su esplendor para que la persona se dé cuenta de que le compensa asumirla porque ese es el camino correcto para orientar su vida.

Un obstáculo frecuente en el proceso de búsqueda de la verdad son los *prejuicios*, que podemos definir como convicciones erróneas e injustificadas que nos impiden acercarnos a la realidad de manera objetiva. El psicólogo Allport los definió como «una antipatía basada en una generalización defectuosa e inflexible dirigida a un grupo o individuo por ser miembro de ese grupo». Ahora bien, es importante no confundir prejuicio (en el sentido negativo que acabamos de definir) con *prejuicio* (una visión previa o precomprensión de un determinado problema): Todos juzgamos lo nuevo a partir de saberes adquiridos, pero esto no perjudica necesariamente a la inteligencia. Al contrario, es una ayuda imprescindible. De otro modo deberíamos empezar siempre de cero, con lo cual nunca podríamos avanzar. La hermenéutica contemporánea (Heidegger y, sobre todo, Gadamer) y también la posmodernidad han insistido mucho en este punto remarcando, frente al racionalismo, que no es posible afrontar los problemas desde una perspectiva absolutamente fría, independiente y sin presupuestos, porque el hombre comprende siempre las cosas desde la particular tradición en la que se ha formado y desde las estructuras mentales que ha ido forjando a lo largo de su vida. «Mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, explica Gadamer, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la socie-

dad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa de la corriente cerrada de la historia. *Por eso, los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*». En definitiva, el problema no lo plantea la presencia previa de estructuras y conocimientos, sino su posible deformación; es entonces cuando se convierten en prejuicios que obstaculizan la consecución de la verdad.

Para superar los prejuicios es importante poseer *espíritu crítico*, es decir, una mentalidad que nos lleve a profundizar y a pasar por encima de opiniones consolidadas pero incorrectas o de ambientes de opinión que critican hechos, personas o instituciones sin fundamentar sus afirmaciones. También es importante tener una actitud *abierta* que permita captar los aspectos positivos que se encuentran en todas las doctrinas y actitudes. Una postura sistemáticamente cerrada y cautelosa ante lo nuevo o lo distinto perjudica el desarrollo personal ya que conduce de modo lento pero inexorable a una clausura ante el mundo exterior resultado del rechazo de toda información que pudiera alterar el propio sistema de creencias. Apertura, de todos modos, tampoco significa ingenuidad o indefensión. Existen doctrinas falsas y hay profesionales de la confusión ajena en beneficio propio. Por eso resulta necesaria una actitud atenta que lleve a distinguir lo verdadero de lo falso o de lo deforme y al hipócrita del equivocado. En esta difícil tarea siempre es útil contar con personas de confianza que nos puedan simplificar el trabajo.

Por último, en el camino de búsqueda de la verdad es especialmente importante nuestra *verdad personal*; a la que también podemos llamar *vocación*. Dentro de las múltiples verdades que existen en el mundo, algunas marcan nuestra orientación en algún aspecto esencial: la profesión, el matrimonio, una decisión de tipo religioso, etc. Es particularmente importante encontrarlas, aceptarlas y ponerlas por obra puesto que nos jugamos nuestro destino. Rechazar una voca-

ción conocida puede suponer una rotura irreparable en el tejido de nuestra vida y una carga para el resto de nuestros días. Aceptarla puede ser, por el contrario, incoar un camino de plenitud.

6. LA LIBERTAD

1. ¿Qué significa ser libre?

La libertad es una palabra mágica que convoca los corazones. ¿Quién no siente una vibración interior cuando se la menciona? o ¿quién no se rebela interiormente ante la posibilidad —aunque sea solo pensada— de que el país en el que vive pueda ser sometido por una potencia extranjera? La libertad parece tocar el núcleo de la persona de un modo más decisivo que el de la inteligencia. Por eso, desentrañar su sentido profundo es una tarea ineludible para comprender al hombre de manera radical.

Pero ¿qué significa exactamente ser libre?, ¿cuál es el misterio humano que se esconde bajo esa palabra tan valorada? A primera vista no parece sencillo establecerlo, ya que la fenomenología de la libertad es muy amplia. Libertad sugiere independencia, apertura, autonomía, capacidad de elección, poder, querer, amor, voluntad. Soy libre cuando elijo y cuando puedo elegir; soy libre porque mi voluntad lo es; por ser libre puedo amar y por ser libre soy responsable. Libertad es también apertura ante lo nuevo y falta de constricción: no estar ligado por vínculos ni por cadenas materiales, por supuesto, pero tampoco espirituales.

¿Qué es, pues, la libertad? ¿Cuál es lo accesorio y lo esencial en este marco tan amplio de posibilidades? ¿Cuál es el núcleo que nos puede permitir afirmar que en la libertad está la centralidad de lo humano?

Una primera aproximación a la idea de la libertad nos da la noción de *apertura*. Ser libre es ser abierto y capaz de interaccionar con el mundo de una manera quasi-infinita en coherencia con la espiritualidad del hombre. Frente al fijismo de lo material, la persona está abierta a la multiplicidad de lo real. Incluso, como hemos visto, su cuerpo está preparado para esta posibilidad. Pero esta explicación, sin ser falsa, es demasiado genérica. No llega al fondo de la cuestión ni satisface nuestras expectativas. Nadie entrega su vida por una genérica apertura. Para comprender a fondo el enigma de la libertad, resulta imprescindible ir más allá.

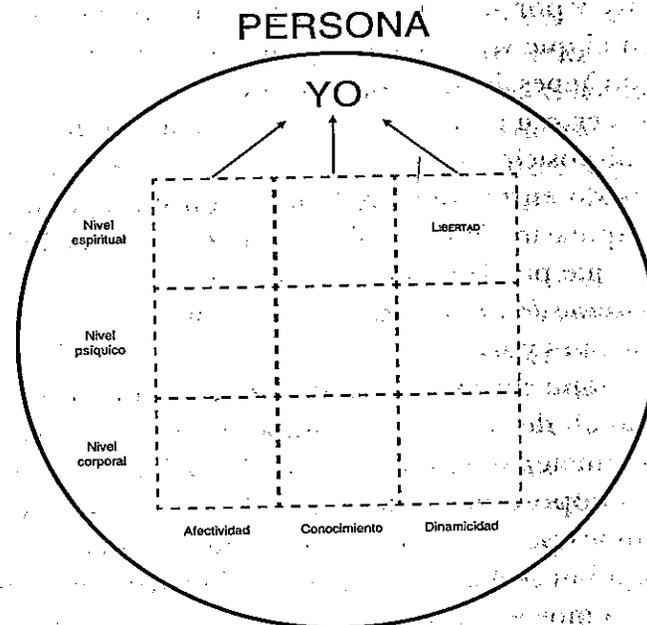
Un paso más lo proporciona la idea de *elección*. Libertad es elegir. Soy libre porque puedo elegir de entre todas las posibilidades que se me presentan la que deseo, la que quiero porque yo, como última instancia absoluta, lo establezco. ¿No está aquí la esencia de la libertad? A primera vista parecería que así es; libertad es, ciertamente, elegir y, a mayor capacidad de elección, mayor libertad. Además, dejo de ser libre justo cuando no puedo elegir, cuando alguien me impone sus opciones o me confina en un espacio cerrado del que no puedo salir. Pero, aunque pueda parecer sorprendente, la libertad no consiste fundamentalmente en elegir. Identificar libertad con elección supone aceptar implícitamente que la libertad se refiere *solamente a las acciones* y no a la persona en cuanto tal. Pero esto es un error, como ya señaló Max Scheler: «'libre' es originariamente un atributo de la persona, no de ciertos actos (como querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre nunca pueden ser más libres que él mismo».

La libertad, pues, es apertura, pero no solo; es elección, pero es más que elección. ¿Cuál es, entonces, el núcleo de la libertad? Karol Wojtyła, en *Persona y acción*, lo ha señalado de

modo certero y profundo: la libertad es, sobre todo y fundamentalmente, autodeterminación y, más precisamente, *autodeterminación a través de las acciones*. La libertad es la capacidad que tiene la persona de disponer de sí misma y de decidir su destino a través de sus acciones. Este es el núcleo de la libertad, su estructura esencial.

2. «Yo quiero algo»: la estructura esencial de la libertad

La estructura esencial de la libertad la encontramos en una experiencia muy común que podemos expresar del siguiente modo: «yo quiero algo». En esta experiencia tan corriente como profunda anidan todas las dimensiones de la libertad. Si reflexionamos sobre ella, lo primero que salta a la vista es que yo elijo un objeto, un «algo» de los muchos que existen en el mundo. Pero, si no nos detenemos ahí y miramos



con más atención, descubrimos que ese «algo» no queda fuera de mí, sino que repercute sobre mí «yo» y lo modifica. Es más, en realidad, soy yo quien me modifico a mí mismo cuando realizo la acción de querer, cuando pongo en el mundo la acción «yo quiero». La experiencia «yo quiero algo» nos muestra, por tanto, que la libertad consta de elección y de autodeterminación, siendo este último el aspecto más esencial.

a) La libertad como autodeterminación

Para comprender la autodeterminación, resulta necesario partir de una serie de conceptos previos, como el de *autoposesión*. Autoposesión significa que la persona es dueña de sí, independiente y autónoma, y no está radicalmente a disposición de otro, sino de sí misma. La autoposesión da lugar al *autodominio* —entendido no en sentido psicológico, sino estructural— y ambos, de manera conjunta, hacen posible la *intimidad*: yo soy mío, y por serlo y para poder serlo tengo un espacio propio en el que vivo y habito, y en el que decido de mi destino. Según Yepes, la intimidad es «un *espacio interior* que nadie puede poseer si uno no quiere, y en el cual yo estoy, de algún modo, a disposición de mí mismo. Soy independiente, autónomo, puedo entrar dentro de mí, y ahí nadie puede aprehenderme, ni quitarme la libertad. Se trata de un espacio interior inviolable, que puede definirse entonces como un *poseerse en el origen, ser dueño de uno mismo, y, en consecuencia, de las propias manifestaciones y acciones*».

La *tortura* consiste precisamente en el intento de violar esa intimidad, de romper este autodominio y esta autoposesión para someter al hombre a otra voluntad, la del torturador. Pero esa autoposesión es tan radical que, estrictamente hablando, nunca puede romperse. Ya lo dijo Cervantes por boca de Don Quijote: «Bien sé que no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la voluntad, como algunos simples

piensan; que es libre nuestro albedrío, y no hay yerba ni encanto que le fuerce». Pero sí que es posible, sin embargo, someter a la persona a tal grado de violencia que o bien no sea capaz de resistirla y ceda a los deseos del torturador o quebrante de tal modo su estructura psicológica que pierda, desde el punto de vista ejecutivo, el autodominio y la responsabilidad. Lo que se rompe entonces no es la estructura constitutiva por la cual la persona se autoposee, sino los niveles físicos o psicológicos mediante los cuales esa estructura se manifiesta y expresa.

Pues bien, es precisamente este dominio de la persona sobre sí misma el que hace posible la dimensión esencial de la libertad: la autodeterminación. «Todo 'querer' verdaderamente humano, indica Wojtyła, es precisamente autodeterminación (...) y presupone estructuralmente la autoposesión. En efecto, se puede decidir solo de lo que realmente se posee. Y puede decidir solo quien posee. El hombre decide de sí mediante la voluntad puesto que se posee a sí mismo». En este decidir sobre sí mismo consiste esencialmente la libertad, pero hay que tener en cuenta que esa decisión se activa en las acciones *concretas*. Cuando quiero algo, elijo una opción, pero lo que hago fundamentalmente es tomar una decisión sobre mí: ser profesor o periodista, trabajar, descansar, jugar, amar u odiar, son decisiones sobre el mundo pero son, sobre todo, decisiones sobre mí y sobre mi destino.

Curiosamente, el aspecto autorreferencial de la libertad, que es el principal, ha sido, sin embargo, el más descuidado. La libertad se ha entendido, sobre todo, como elección. La literatura también ha seguido la misma tendencia, aunque no siempre. *El Señor de los anillos*, por ejemplo, es un maravilloso canto a la libertad; y también a la libertad autorreferencial. El anillo de Sauron, que simboliza y encarna el poder al que aspiran todos los seres, impone siempre una elección radical: por o contra el anillo. Pero todos saben o intuyen que no están eligiendo simplemente un objeto, sino que se enfrentan a algo

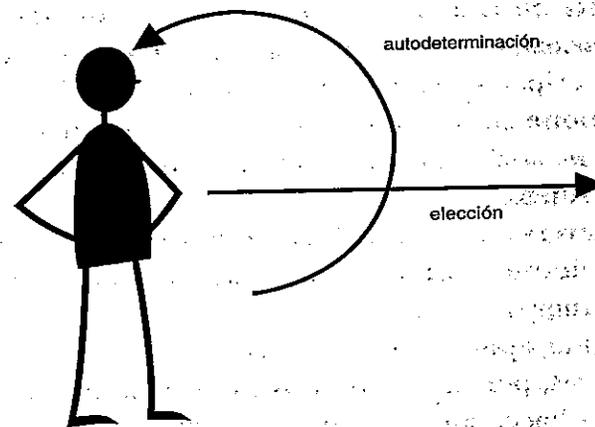
mucho más profundo, la decisión sobre su destino: las sombras de Mordor o la luz de Rivendel. Optar por la posesión del anillo es optar por la oscuridad, pero no solo por la externa sino también por la interna porque el anillo cambia la identidad personal como saber perfectamente. Góllum, la criatura deforme y desdichada que, antes de optar por el anillo y ligarla a él su existencia, respondía al nombre de Smeagle. Y optar por la destrucción del anillo significa, al contrario, decidir que se quiere seguir en la luz, que se quiere ser verdadero luchando en el lado de la verdad a pesar de los sufrimientos o de las dificultades que ello pueda comportar.

Una última cuestión que conviene indicar es que *la capacidad de autodeterminación humana es limitada*. El hombre no puede rehacerse completamente a su voluntad porque la naturaleza humana no es modificable: no puedo volar, no puedo vivir doscientos años, no puedo dejar de ser hombre. A veces se piensa que estos límites no tienen su origen en la libertad, sino en la corporalidad, que es la que restringe la potencialidad de la voluntad. Pero esto no es completamente cierto. La corporeidad no es un peso para la libertad, sino, al contrario, el medio imprescindible para que esta pueda expresarse. Nado, corro, pienso y vivo gracias a mi cuerpo, que es, por tanto, la condición de posibilidad de mi libertad. Otra cuestión es que mi estructura corporal sea limitada y me constriña a un abanico de posibilidades que no puedo traspasar; pero, sin ese cuerpo, la libertad simplemente no existiría. En definitiva, mi libertad es autodeterminación posibilitada por mi estructura personal (corpórea, psíquica y espiritual) y, al mismo tiempo, limitada por ella.

b) La libertad como elección

La autodeterminación se puede definir como la dimensión vertical de la libertad. El «quiero» vertido sobre uno

mismo que profundiza y eleva mi ser es, en ese sentido, vertical. Ahora hemos de considerar el otro aspecto de la libertad que, por contraste, lo podemos identificar con la dimensión horizontal: quiero «algo», un objeto, cosa o persona que está delante de mí, enfrente y fuera. Es decir, la elección.



La dimensión electiva de la libertad, aunque es inseparable de la autodeterminación, tiene una estructura prácticamente opuesta. Ante todo, es siempre *intencional*, es decir, se ejercita sobre un objeto concreto. Siempre que elijo, elijo algo; no tiene sentido una elección que no elija nada. Además, aunque también es libre, lo es en un sentido muy diferente al de la autodeterminación. La libertad de la autodeterminación consistía en la dependencia de sí; la libertad de la elección, por el contrario, consiste en la *independencia del objeto*. Soy libre porque ningún objeto, por muy elevado o hermoso que sea, me determina a elegirlo. Elijo lo que quiero. Wojtyła lo ha sintetizado de manera muy gráfica en una frase que refleja la experiencia interior que todos poseemos y que nos dice: «puedo, pero no estoy obligado». Ningún objeto me obliga a actuar.

Por contraposición, la efectiva elección de un objeto pone de relieve otra característica de la libertad: *su procedencia*

causal del yo. Una elección implica la generación de una acción por la que el sujeto, libremente, se dirige hacia el objeto y se apropia de él de una u otra forma. Y solo si tenemos conciencia de que la acción se produce en nuestro interior de que somos su origen porque la hemos causado nosotros hablamos de una acción libre. Por eso resulta mucho más adecuado describir la acción voluntaria como *respuesta* que como mera *tendencia* a un bien o valor* porque, aunque esta segunda descripción refleja un aspecto real del dinamismo voluntario, pone en sordina el aspecto esencial: que se trata de una tendencia *libre*, es decir, causada por la voluntad y procedente del sujeto.

El reverso de la causalidad es la *responsabilidad*. Soy responsable de mis acciones por el simple hecho de que son mías, porque yo las he puesto en la existencia. Sin mí no habrían surgido y por eso soy responsable de ellas. Libertad y responsabilidad, por tanto, son dos caras de la misma moneda. Ser libre es hacer surgir acciones a partir del yo, y ser responsable es constatar que esas acciones han surgido de mi interior, es decir, que son mías.

c) La libertad como decisión

La autodeterminación y la elección no se dan separadamente, no existen como acciones aisladas. Ambas son aspectos necesarios de un único momento o acción al que, siguiendo a Wojtyla, denominaremos *decisión*.

El proceso *completo* de una acción libre es el siguiente. Cuando yo decidí realizar una determinada acción:

1) elijo una opción posible entre muchas otras (elección, dimensión intencional);

* Para la distinción entre bien y valor cfr. *Antropología: una guía para la existencia*.

2) al elegir, dispongo de mí mismo en relación a esa opción concreta y me autodetermino en una dirección determinada.

Si, por ejemplo, decido algo tan simple como comer una manzana, estoy eligiendo una opción entre otras posibles. La primera de ella sería comer o no comer, o bien comer una pera en vez de una manzana. Esta es la dimensión intencional-horizonta. Pero, aunque a primera vista no lo parezca, también estoy decidiendo sobre mí mismo. He elegido una manzana porque me gustan las manzanas y he decidido darme un capricho, o lo he decidido porque me conviene por motivos intestinales o, simplemente, porque tenía hambre y es lo que me caía a mano. En cualquier caso, el hecho esencial es que he decidido sobre mí decidiendo sobre el objeto. Y lo mismo acontece en decisiones más trascendentes. Al elegir una profesión, opto entre el conjunto de trabajos posibles pero, simultáneamente, estoy disponiendo de mí mismo en relación al futuro y estableciendo lo que voy a ser: profesor, ingeniero o dibujante.

Por último, es importante advertir que la existencia de las dos dimensiones de la libertad no es accidental en el sentido de que, de hecho, existen, pero podrían no darse. *La libertad real, por el contrario, solo es posible gracias a la existencia simultánea de ambas, ya que cada una de ellas hace posible a la otra.* La autodeterminación es posible porque existe la libertad de elección, es decir, porque mi voluntad es independiente de los objetos. Si mi voluntad dependiera totalmente del objeto, no podría ejercitar mi autodominio. Si, volviendo a los ejemplos que hemos empleado, estuviera completamente determinado a comer peras, el ámbito de la comida estaría excluido de mi autodominio. Siempre tendría que comer peras independientemente de mis deseos. De igual modo, si estuviera determinado a ser arquitecto, nunca podría determinar libremente mi futuro profesional. No podría decidir lo que yo quiero ser en el ámbito del trabajo. A su vez, la independencia de los objetos

del querer es posible gracias a la autoposesión. Yo no dependo necesariamente de ningún objeto porque dependo fundamentalmente de mí. Al poseerme a mí mismo no soy poseído por nada, no dependo radicalmente de nada, soy independiente y por eso, puedo elegir aquello que yo decido.

3. La autorrealización de la persona a través de su libertad

Hasta ahora hemos visto la libertad en su esencia, en su estructura antropológica de autodeterminación y elección, una estructura que nadie puede modificar de manera esencial ya que viene dada con el mero hecho de ser persona. Pero la libertad tiene un marco concreto de realización y unas condiciones personales que la favorecen o la entorpecen. Si estoy en la cárcel, mi libertad esencial no cambia, pero soy menos libre: necesito espacio, aire, luz, sol y, por tanto, ansío la libertad. Si soy drogadicto, tampoco dejo de ser libre pero de hecho dependo de una droga, mi libertad está erosionada, carcomida y soy menos libre. Si soy eficiente o virtuoso, por el contrario, puedo hacer más cosas, llegar a más, lo cual implica que, de algún modo, mi libertad crece. En definitiva, mi libertad afecta a mi vida y las condiciones en las que vivo afectan a mi libertad. Podemos distinguir dos aspectos principales en el camino de realización de la libertad.

a) La autorrealización existencial

La libertad, al ser disposición de nosotros mismos —autodeterminación—, nos va modificando a lo largo de nuestra existencia, o, más bien, nos modificamos a nosotros mismos a través de la libertad. Como dice S. Gregorio de Nisa, «cada uno de nosotros se hace por propia decisión... y somos en cierta forma nuestros propios padres, puesto que nos hacemos a nosotros tal cual deseamos».

Ante todo, las elecciones conforman nuestra *identidad personal*: elegimos una profesión u otra, nos empeñamos en una u otra tarea, viajamos a este o aquel país, trabajamos con esfuerzo o no lo hacemos. Todo esto nos conforma poco a poco a partir de dos elementos: lo que somos al nacer y recibimos del ambiente, y el *proyecto de vida* que hemos elaborado y que constituye nuestro punto de referencia en la toma de decisiones. Somos algo, pero queremos ser más y ser mejores y ese es el camino que recorreremos gracias a la libertad.

Las elecciones conforman también nuestro *ámbito vital*. La profesión configura nuestro entorno de trabajo y nuestras relaciones sociales. La ciudad (y el país) en la que vivimos también nos afecta en múltiples aspectos (desplazamientos, cansancio, posibilidades de progresar o, por el contrario, limitaciones). El grupo de amigos es esencial en nuestra vida y lo elegimos nosotros, al igual que la familia que hemos creado. Todo este cúmulo de circunstancias depende, al menos en cierta medida, de las decisiones que tomamos, y éstas, una vez adoptadas, condicionan a su vez las decisiones futuras al configurar nuestro marco de relaciones. Si una persona se casa y se convierte en padre, será distinto de como era antes y las decisiones que tome en el futuro estarán condicionadas por este hecho. De igual manera, depende de cada uno elegir profesión, pero esa decisión le condicionará. Ahora bien, no hay que caer en el error de identificar decisión y compromiso con limitación de posibilidades. *La esencia del compromiso no es la limitación de la libertad, sino el posicionamiento vital*: cierra unos caminos, pero abre otros. En el ejemplo anterior, si alguien se ha casado y se compromete en la creación de una familia, se impone, evidentemente, una serie de limitaciones pero al mismo tiempo crea un nuevo ámbito de libertad y de desarrollo imposible para quien no ha tomado esa decisión.

Elegir, por otro lado, significa *apostar, correr un riesgo*. Nadie me asegura que mis elecciones sean adecuadas o correctas, o que lleven de hecho a la meta prefijada. Por eso, el desplie-

que existencial de la libertad está siempre ligado a la felicidad o a la frustración en la medida en que me acerco o me alejo de mi proyecto vital: tengo la casa que quiero o no la tengo; me he casado con la persona adecuada o me he equivocado; ahora me encuentro en una situación dramática; quiero ascender profesionalmente y lo consigo o bien no soy capaz. Aquí está la parte dramática de la vida, el riesgo y la inevitabilidad de la libertad que los existencialistas remarcaron con tanta fuerza. Soy libre aunque no lo quiera y estoy condenado a elegir porque mi destino depende de unas decisiones que, inexorablemente, tengo que tomar, ya que no decidir es también una decisión.

b) La autorrealización ética

Dentro del despliegue existencial de la libertad hay una parte especialmente importante que es la *dimensión moral*. El hombre, al actuar, se plantea el dilema de la elección entre el bien y el mal, y esa decisión, por el carácter autorreferencial de la libertad, recae también sobre el sujeto. En efecto, al elegir el bien o el mal, la persona no solo actúa bien o mal, sino que *se hace buena o mala*, modifica su ser moral mediante el ejercicio de la libertad.

Ante todo modifica su ser a través de *acciones concretas*. Si elijo robar sabiendo que no debo hacerlo, actúo contra mi conciencia y, por lo tanto, hago el mal. Pero el mal no queda fuera de mí como un vestido que me puedo poner o quitar, sino que entra a formar parte de mí, haciéndome, de algún modo, malo. Ciertamente, no me hago malo de modo absoluto; puedo anular esa decisión, devolver lo robado y pedir perdón; entonces, la libertad actúa en mí de modo contrario; deshaciendo la deformación que había forjado en mí mismo.

Pero ¿qué sucede cuando tomo muchas decisiones en una misma dirección? Lo que ocurre es que me autodeter-

mino de manera *estable* para actuar en un determinado sentido, bueno o malo; es decir, desarrollo lo que clásicamente se denomina *virtudes* (hábitos operativos buenos) o *vicios* (hábitos operativos malos). Si, en vez de robar una vez, lo hago de manera habitual, me convierto en ladrón y eso significa que mi estructura ética se deforma establemente (vicio) y tiendo a robar de manera «natural». ¿Se pierde aquí la libertad? En sentido estricto, no. El ladrón roba porque quiere, es decir, es libre, de otro modo no sería culpable; pero tiene, por decirlo de algún modo, una *libertad deformada o disminuida* que le impulsa a obrar mal y que le dificulta obrar bien. Hay una pérdida de libertad ligada a una disminución del dominio de sí, lo que normalmente se conoce como ser «esclavo de las pasiones». Una persona que actúa mal de manera habitual acaba disminuyendo el control de sí mismo y siendo «esclavo» de aquello que desea.

También aquí podemos recurrir a Tolkien. El anillo mágico constituye el punto de inflexión de la libertad. Si no cedo a su atracción, mantengo mi autodomínio y mi capacidad de decisión intactos. En cambio, si cedo y me rindo a su poder, acabo siendo esclavo del anillo y, por tanto, de Sauron. A partir de entonces, el anillo (es decir, Sauron) me dictará lo que debo hacer. Teóricamente, siempre tengo la posibilidad de rebelarme, pero en la práctica cada vez será más difícil porque la permanencia en el lado oscuro me debilita y me esclaviza. La criatura Gollum representa quizá el ejemplo por excelencia. Cuando Gollum encontró al anillo pudo decidir y lo hizo: optó por el anillo. Pero, poco a poco, el anillo consumió su voluntad y su ser hasta que la vida de Gollum se identificó con la búsqueda y posesión del anillo: «mi vida, mi tesoro».

Algo similar, aunque de modo especular, sucede cuando una persona desarrolla una virtud. Si ayudo habitualmente a los demás, me convierto en una persona solidaria y entonces me resulta más fácil actuar con generosidad porque mi ser se encuentra orientado ya en esa dirección. Y, al igual que en el

caso anterior, no hay pérdida de libertad. Siempre se actúa porque se quiere. Aquí, al contrario, se debe hablar más bien de crecimiento y potenciamiento de la libertad, que me lleve a disponer de mí mismo de tal modo que me perfecciono éticamente y ayudo a los demás de modo constante y habitual.

7. EL YO PERSONAL

Cuando llamamos al portal de nuestra casa y una voz familiar pregunta: ¿quién es?, probablemente habremos respondido muchas veces simplemente: yo. En cierto sentido, esta respuesta es totalmente superflua. Todos somos un yo. Pero, desde otra perspectiva, es la respuesta más correcta y radical a una voz conocida y familiar porque con ella hago referencia a lo más profundo de mi ser, a mi raíz ontológica y a mi identidad personal. Tocamos aquí el núcleo central y último de la persona, la realidad a la que llamamos «yo». Hemos visto que somos cuerpo, libertad, inteligencia, pero con ninguno de esos aspectos nos hemos podido identificar completamente porque en ninguno de ellos late lo más esencial de la persona. Aparece solo de modo oculto, como presupuesto y fundamento, porque, cuando hablamos del cuerpo o de la libertad, lo que en realidad estamos pensando es: «Yo soy corporal», «yo soy libre». Y ese yo, núcleo último con el que realmente nos identificamos, es el que debemos considerar a continuación.

Pero, antes de hablar del yo, debemos tratar de la conciencia porque es ella la que crea el «espacio filosófico» que permite poder entender y expresar adecuadamente el «yo».

1. La conciencia y el inconsciente

a) Las dimensiones de la conciencia*

El sentido más evidente y más directo de conciencia es el de *ser consciente*. Cuando actúo, por ejemplo, soy consciente de que estoy actuando; no realizo una acción de modo irreflexivo y oscuro, sino que, al ponerla en acto, de un modo misterioso me doy cuenta de que estoy efectuando esa acción, de que está surgiendo de mi interior y de que está allí existiendo. En cierto sentido, como dice Wojtyła, esta dimensión de la conciencia es como poner los objetos (las acciones, las experiencias, las vivencias) en la luz; la conciencia los ilumina y puedo verlos y decir: están ahí, están sucediendo y yo soy consciente de ello.

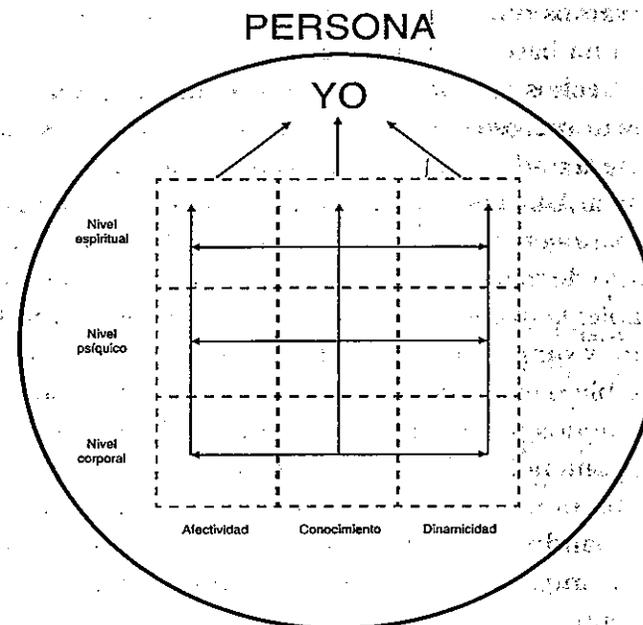
La conciencia entendida de este modo no es intencional ni cognoscitiva. Es decir, en sentido estricto, *la conciencia no conoce* el objeto (esto es misión de la inteligencia), sino que lo que hace es iluminarlo para que la persona se dé cuenta de lo que está conociendo, experimentando o viviendo. Dicho de otro modo, puedo llorar o reír, gozar o sufrir, conocer o querer, pero la conciencia no hace nada de eso. Su misión es permitirme *darme cuenta* de que río o de que lloro, de que estoy conociendo o de que estoy amando, es decir, permitirme ser consciente de mi propia vida.

La conciencia como «ser consciente de» es el aspecto que consideró principalmente la filosofía medieval: la conciencia del acto. Soy consciente de que actúo y por eso, entre otras cosas, soy moralmente responsable. Pero esta dimen-

* La conciencia la entendemos aquí como mundo interior, como ser consciente de, como vivencia. No debe confundirse, por tanto, con la *conciencia moral*. A pesar de la semejanza del nombre, se trata de algo muy distinto. La conciencia de la que nos vamos a ocupar conecta con la subjetividad, con la vida interior de las personas, la conciencia moral es una actividad del intelecto práctico que juzga acerca de lo bueno y de lo malo.

sión, aun siendo importante, no es la fundamental. La segunda dimensión de la conciencia, que es la esencial, consiste en constituir *el lugar del yo y de la subjetividad*. ¿Qué significa esto exactamente? Significa que somos personas no solo porque seamos conscientes de nuestra actividad, sino por algo mucho más profundo que posibilita ese darse cuenta, por la existencia de un *espacio interior* en el que vivimos y habitamos, en el que introducimos y arraigamos nuestras experiencias, del que surgen nuestros sentimientos, nuestros amores y nuestros odios y al que vuelven una vez mezclados y enfrentados con el mundo. Ese espacio interior, de donde proceden y a donde retornan los fenómenos psíquicos particulares, es el lugar antropológico de la subjetividad y es, por eso mismo, la puerta filosófica del yo, que no puede existir si no es amparado y acogido por la subjetividad.

La conciencia tiene, pues, dos dimensiones: Una por la que nos damos cuenta de nuestros actos y, otra, la más funda-



mental, por la que los vivimos interiormente. Ambas se implican mutuamente en la existencia real, por lo que puede ser difícil distinguirlas, pero un análisis atento nos muestra con claridad la línea sutil que las separa, como sucede cuando, al contemplar un paisaje, somos conscientes (1) de que estamos contemplándolo y (2) vivimos interiormente esa contemplación.

b) El inconsciente

La conciencia remite, por contraposición, al inconsciente, una categoría moderna que pretende reflejar las *estructuras de tipo psíquico que, formando parte de la persona, no están bajo su control*. A primera vista, el inconsciente puede parecer una categoría exótica o misteriosa y, si bien en parte lo es, también es un *dato de experiencia*. La afirmación puede parecer chocante porque: ¿cómo se puede tener experiencia, es decir, conciencia, de algo que es inconsciente? Pero la dificultad se desvanece rápidamente si consideramos que no todos nuestros conocimientos tienen que tener una base directa, algunos los podemos deducir con certeza de hechos probados. Y esto es lo que pasa con el inconsciente; hay numerosos hechos de experiencia que nos manifiestan sin lugar a dudas su existencia, aunque de manera indirecta. La creación artística es uno de ellos. El artista puede trabajar con denuedo para «crear en la belleza», como diría Maritain, pero para lograrlo de manera eficaz necesita un impulso decisivo pero incontrolable: la inspiración, que se oculta en las profundidades del espíritu, y surge y se manifiesta de modo inesperado, lo cual solo es posible si existe dentro de nosotros una vida psíquica que escapa, al menos parcialmente, al dominio de nuestra conciencia. Los fenómenos de hipnosis apuntan en la misma dirección. Un sujeto hipnotizado puede realizar acciones que luego no recuerda o, cuando ha vuelto al estado consciente, cumplir órdenes que se le impartieron durante el estado de hipnosis sin darse cuenta de ello.

Pero, para mostrar la existencia del inconsciente, no hace falta recurrir a experiencias especiales. Hay situaciones corrientes en las que este se pone fácilmente de manifiesto, como el nacimiento de una idea o la comprensión de un problema. Podemos dar vueltas a las cosas, reflexionar y pensar sin llegar a comprender una situación hasta que, de pronto, sin que contemos ese proceso de una manera precisa, logramos entenderlo o surge una idea que ilumina llamativamente un complejo problema que no conseguíamos resolver (el *insight* de la Gestalt). La idea es, evidentemente, consciente, pero no lo es el proceso interior que la ha producido. De igual modo, los sueños, como intuyera Freud, también nos hablan de un mundo inconsciente, y la actividad de la memoria, cuando, por ejemplo, buscamos un nombre que no recordamos, no es otra cosa que el tentativo de iluminar un fondo oscuro en el que se halla depositado nuestro saber y nuestra identidad. De ahí que Jung haya llamado a la memoria «una facultad de reproducción de los contenidos inconscientes». En definitiva, todos estos ejemplos, y otros que se podrían añadir, sirven para asentar un hecho: la existencia de una dimensión psíquica inconsciente.

El inconsciente ha sido muy estudiado por la psicología analítica y el psicoanálisis, si bien con acierto diverso. Aquí nos vamos a limitar a apuntar una descripción «topográfica» sin entrar en mayores profundidades*. En general, actualmente se considera que el inconsciente está formado por tres capas o estratos:

— *Subconsciente*: lo comprenden todos los aspectos de la realidad de los que nos damos apenas cuenta por estar centrados en otras cuestiones, pero que, volviendo sobre ellos, podemos fácilmente identificar. Por ejemplo, si paseamos ensimismados en nuestros pensamientos, podemos «no darnos

* Cfr. *Antropología: una guía para la existencia*, para un análisis de la posición de Freud y Jung.

cuenta» de lo que hacemos, pero, si resulta necesario, podemos volver sobre ese paseo y recordar muchas cosas que hemos hecho casi sin prestarles atención. Esta dimensión del inconsciente se puede identificar con la de conciencia baja, o poco clara y está constituida en buena medida por procesos que realizamos de manera automatizada.

— *Preconsciente*: lo constituyen todos los procesos o contenidos psíquicos que habitualmente existen de manera inconsciente y que solo con un gran esfuerzo o mediante procedimientos sofisticados (terapias, hipnosis) se pueden elevar a la conciencia como recuerdos olvidados que se despiertan por algún acontecimiento imprevisto e intenso o mediante hipnosis.

— *Inconsciente profundo*: lo constituye la actividad psíquica de la persona que nunca sale a la superficie y que, por tanto, solo conocemos de modo muy indirecto.

2. El yo como núcleo último de la persona

La conciencia, decíamos, es la que abre el camino al yo a través de la subjetividad. En ese espacio interior es donde radica el centro de nuestra persona: el yo sustancial, la raíz de nuestro ser, el punto de convergencia de nuestra vida.

a) Propiedades del yo

No es fácil definir al yo, del que, sin embargo, tenemos una experiencia cotidiana y esencial ya que somos nosotros mismos. ¿Qué hay más radical que el yo? ¿Qué más profundo o decisivo? Por el yo somos sujetos y entramos en la categoría de los seres espirituales que trascienden a la caducidad de las cosas; pero aferrar su esencia y sus características es tarea harto difícil.

La primera propiedad que se puede asignar al yo es la *autoconciencia*. El yo se caracteriza por ser consciente de sí mismo, lo cual le permite vivir su propia vida. Las experiencias, los sucesos, las acciones, no son algo que acontece en el exterior, sino en el propio yo, que toma por ello conciencia de sí y las asume.

Otra propiedad esencial del yo es la *autoposesión*. El yo personal se posee a sí mismo. El espacio de la autoconciencia es su espacio, del que es dueño y señor y al que nadie puede acceder desde fuera en sentido radical. Por eso, decir yo es decir también *intimidad*. En relación con la autoposesión encontramos el *autodominio*, del que ya tratamos al hablar de la libertad. Por ser dueño de mí, puedo disponer de mí y decidir mi destino tanto desde un punto de vista moral como existencial.

b) Funciones personales del yo

La descripción anterior podría quizá llevar a la conclusión de que el yo es como una especie de entidad autónoma que subsiste por sí misma, pero esto sería una equivocación. El yo no es un punto aislado en el espacio ontológico; es un yo personal o, en otros términos, el yo de una persona, y solo tiene sentido como tal. Un «yo puro», independiente y autónomo se asimilaría a la autoconciencia absoluta hegeliana, pero tal realidad es una abstracción, una mera idea. Lo que existe es el yo de una persona concreta que posee un cuerpo, una mente, unos sentimientos y es libre. Y, aunque el yo es en cierto sentido toda la persona: «Yo soy mi cuerpo y mis manos y mis sentimientos», también se distingue de ella con claridad. Mis manos son mías, son parte de mí, pero no son mi yo, sino una parte de mi ser situada bajo su influjo. Por eso tiene sentido plantearse cuáles son las funciones personales del yo o, dicho de otro modo, cuál es la función del yo en el conjunto de la actividad personal.

Inspirándonos en el filósofo y psiquiatra existencialista Karl Jaspers, apuntamos las siguientes:

1) *Fuente de actividad*: el yo es la fuente más radical de la actividad de la persona, algo que se pone especialmente de manifiesto en las acciones libres. Soy yo quien actúo y quien decido libremente qué es lo que quiero hacer y qué quiero ser. Cuando, por el contrario, el yo duda, la persona también se paraliza.

2) *Unicidad*: la persona humana está compuesta por muchos elementos y el centro que los unifica es el yo. Mis manos, mis pies, mis sentimientos, mis acciones, mi inteligencia responden y están coordinadas e integradas por una dimensión última central y única: el yo.

3) *Permanencia en el tiempo*: la persona es siempre la misma, aunque el tiempo la afecte y pueda cambiar de forma significativa. Pero hay un elemento central que no cambia sino que permanece, el yo. «Mas he aquí que ha tiempo que mi infancia murió no obstante que yo vivo», afirma san Agustín expresando una experiencia general.

4) *Ser sujeto*: gracias al yo también somos sujetos. Al tener una actividad unificada y unitaria, y al ser, mediante el yo, dueño de mí mismo y responsable de mis acciones, tomo conciencia de mí como una entidad diversa del mundo y enfrentada a él. Yo soy sujeto frente al mundo, que es objeto (*objectum*), es decir, que está frente a mí como algo radicalmente distinto y exterior, aunque pueda tratarse de otro sujeto, de otro yo.

5) *Personalidad e identidad*: yo soy sujeto, permanezco en el tiempo, soy fuente de actividad, etc., pero lo soy de un modo concreto y único. No hay otra persona ni otro yo idéntico al mío. Soy un ser único porque lo es mi subjetividad y porque lo son todas las decisiones que he tomado acerca de mí.

c) *La búsqueda de la identidad personal*

El yo es el centro de la persona y es, por eso, también el lugar radical de la identidad, de *mi* identidad. La identidad es lo que soy en concreto, como persona específica y única. Todos los

hombres y mujeres tenemos las mismas características esenciales pero, al mismo tiempo, todos somos distintos, y esa especificidad es lo que constituye nuestra identidad. Somos únicos por nuestro carácter, por nuestras cualidades, por nuestros objetivos, por nuestros sueños, por la capacidad o incapacidad de relación, por nuestra sensibilidad, por nuestra edad, por nuestro sexo o por nuestra inteligencia. Cada persona es un mundo único, insondable y maravilloso, forjado segundo a segundo, a lo largo de años, de décadas y, al final, de toda una vida.

Al principio, la diferenciación entre las personas es escasa y, de hecho, es fácil comprobar que todos los niños pequeños se parecen; entre los jóvenes también hay muchas similitudes de carácter, pero poco a poco las personas se hacen cada vez más distintas y sus mundos interiores, más fuertes y peculiares. La identidad personal es, por eso, una realidad y un proceso, algo dado y algo por conseguir, un punto de llegada y un objetivo siempre en el horizonte. Por el hecho de ser persona tengo siempre una identidad, lo que soy ahora, en este momento, y que es el resultado de mi vida pasada. Pero como soy un ser temporal, distendido en el tiempo, futurizo, como diría Julián Marías, mi identidad es siempre cambiante porque el tiempo no se detiene y pone frente a mí nuevos obstáculos y situaciones.

Hay momentos en la vida en los que nuestra identidad se encuentra firme y estabilizada. Sabemos quiénes somos, cómo somos y lo que queremos. Son generalmente tiempos de bonanza interior, de serenidad: los años de la madurez, algunos años de la infancia o una vejez asumida. Y hay otras épocas, por el contrario, en las que la identidad se encuentra cuestionada, en crisis: no sabemos lo que somos o no sabemos lo que queremos ser. La persona se enfrenta con cambios radicales que la dejan desconcertada y perpleja y la obligan a tomar decisiones importantes. Un momento clave es la adolescencia, pero hay también otras épocas de la vida en las que la identidad es particularmente cuestionada o sufrí cambios profundos. El momento inicial, la infancia, como han mostrado entre

otros Freud, Erikson y Piaget, es particularmente importante porque en esos años se forma la identidad básica del sujeto que luego será difícil cambiar. Pero también hay modificaciones muy relevantes en fases posteriores. El período en torno a los 40 años es particularmente significativo porque supone el cambio de pendiente en el horizonte de la existencia. El final de la vida ya se ve; de manera lejana, pero real; por eso lleva consigo un profundo examen y valoración de todo lo hecho anteriormente y también impregna de una particular trascendencia a las decisiones que se adopten porque ya no se podrán revocar como en la juventud. Y, poco a poco, llega el período último, que ha sido tan brillantemente tratado por Guardini en *Las etapas de la vida*. La vejez no es simplemente el cambio de vertiente de la vida; la vejez significa el fin y por eso afecta de manera radical a la identidad del sujeto, reforzándola si se ve como la consumación de la vida o, por el contrario, quebrándola y fragmentándola si no se acepta el final.

* * *

Volveremos sobre estos temas últimos más adelante, pero ahora vamos a dar un giro sustancial a nuestra reflexión considerando las relaciones del hombre con los demás. El hombre, en efecto, no es un ser aislado. Nadie vive ni muere solo. Ya dijo Aristóteles hace muchos siglos que, quien fuera capaz de hacerlo, sería o superior a los hombres: un Dios, por lo tanto; o inferior, un animal. Pero, en ninguno de los casos, podría ser un simple hombre. El tema es amplísimo, pero en este libro solo vamos a poder considerar brevemente las relaciones inter-personales y la relación de la persona individual con el conjunto de la sociedad*.

* En *Antropología: una guía para la existencia*, además de la acción humana, el lenguaje y el trabajo, consideramos con detalle la amistad, el enamoramiento, la familia, los procesos de socialización y el papel de la tradición.

8. LAS RELACIONES INTERPERSONALES

1. Persona y personas

a) «No es bueno que el hombre esté solo»

Una excelente introducción a la necesidad humana de relación y a sus principales características la encontramos en las primeras páginas del *Génesis*, un texto particularmente rico y profundo que ha sido materia constante de reflexión para filósofos y teólogos. Dice así:

«Entonces dijo el Señor Dios:

—No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda adecuada a él.

El Señor Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, de modo que cada ser vivo tuviera el nombre que él le hubiera impuesto. Y el hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todas las fieras del campo; pero para él no encontró una ayuda adecuada. Entonces el Señor Dios infundió un profundo sueño al hombre y este se durmió; tomó luego una de sus costillas y cerró el hueco con carne. Y el Señor Dios, de la costilla que había to-

mado del hombre, formó una mujer y la presentó al hombre. Entonces dijo el hombre:

—Esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Se la llamará mujer porque del varón fue hecha.

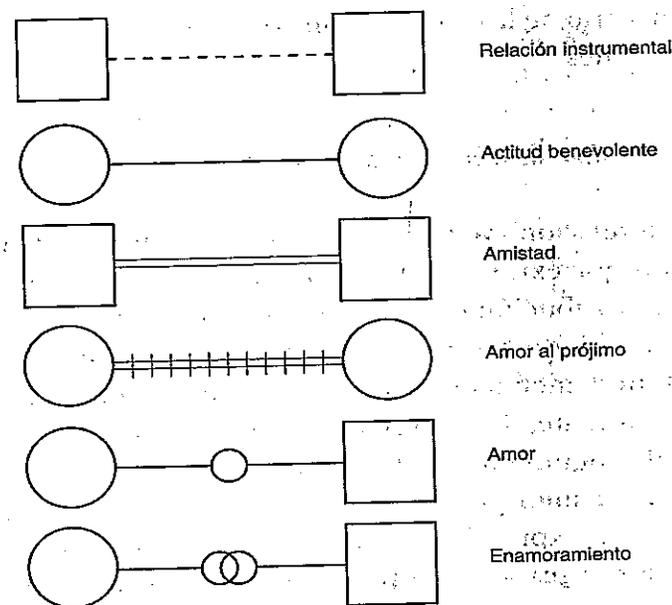
Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne» (Gn 2, 18-24).

Es difícil decir más con menos palabras. Adán (el hombre) se encuentra rodeado de cosas y animales y tiene incluso una tarea importante por realizar: dar nombre a lo creado, es decir, conocer y poseer a todo lo existente ya que, como dice Jaspers, «el nombre se coloca en torno a las cosas como un velo o como una cadena». Pero esa tarea, por apasionante que parezca, acaba resultando insuficiente, insatisfactoria. Adán, hombre la realiza pero no le satisface porque hay algo esencial que no encuentra en ese mundo tan variado («no encuentro ayuda adecuada para él») y cuya carencia implica la soledad.

Nos enfrentamos aquí a una de las constantes de la existencia humana: la tensión entre el obrar, con la realización personal y el dominio que lleva consigo, y su insuficiencia como meta radical de las aspiraciones humanas. Las simples cosas nunca satisfacen plenamente al hombre porque no responden a las necesidades más elevadas de su interior, una inquietud que quizá se advierte particularmente en nuestra época urbana y tecnológica en la que se confrontan una desmesurada capacidad de posesión junto a un empobrecimiento de las relaciones personales.

La soledad solo desaparece con la aparición del otro. Eva aparece ante Adán como algo radicalmente distinto de todo lo que había previamente contemplado; no es una cosa ni un animal, sino otra persona, es decir, otro yo: «hueso de mis huesos y carne de mi carne». Es similar a él y eso implica que puede compartir con ella su vida. No está, no estamos solos. Existe frente a mí un interlocutor, otro «yo» con quien establecer un diálogo, con quien articular la relación «yo-tú» que libera al hombre del monólogo ontológico y le coloca en una relación existencial.

La relación interpersonal solo ha sido abordada por la filosofía en épocas recientes, con los filósofos del diálogo. «Hasta entonces, explica Lorda, el espíritu humano venía definido especialmente por su relación con objetos: relación de conocimiento (el objeto ante la conciencia) y de voluntad (el objeto como bien querido). La aportación de Kierkegaard pone en primer término la relación con un ser personal; Dios. El espíritu humano se define mucho más por sus relaciones personales, que por sus relaciones con objetos. Tras el inmenso monólogo hegeliano del Espíritu Absoluto, iban a surgir las filosofías del diálogo». Posteriormente, mediante trabajos como los de Nédoncelle y Lévinas, se ha profundizado mucho en la importancia y trascendencia de las relaciones intersubjetivas hasta el punto de que este último, en *Totalidad e infinito*, ha intentado, quizá de modo excesivamente unilateral, repensar toda la filosofía partiendo de la relación con el otro.



Tipos de relación interpersonal

Pero Eva no es solamente una persona, es una *mujer*. La admiración de Adán es también admiración ante alguien igual que él y, al mismo tiempo, profundamente distinto. Es la admiración eterna del hombre por la mujer en su primera manifestación y es también la constatación primordial de que, en realidad, no existe «la persona humana» en abstracto, sino dos tipos distintos de personas humanas: el hombre y la mujer, que, además, están marcados desde el origen por un destino común corporal y existencial: «Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne».

La dualidad varón-mujer, tan evidente por otra parte, también es un tema relativamente nuevo desde un punto de vista filosófico. La antropología se ha centrado durante muchos siglos en el estudio exclusivo del «hombre» en general, olvidando la diferencia entre los dos tipos de «personas humanas». Solo a partir del romanticismo se ha empezado a afrontar el misterio de la diversidad antropológica y de sus múltiples implicaciones.

b) Niveles y tipos de relación interpersonal

La relación «yo-tú» es especialmente rica y difícil de clasificar porque existe una gama prácticamente infinita de registros. La distribución que propongo (que no pretende ser exhaustiva) divide las relaciones interpersonales en cuatro grupos fundamentales: 1) la relación instrumental; 2) la actitud benevolente; 3) la amistad y 4) el amor. En este último, a su vez, distinguiremos cuatro clases: 1) el amor como acto genérico; 2) el amor propio; 3) el amor al prójimo y 4) el que se recoge en la expresión «te quiero». Trataremos ahora brevemente las tres primeras relaciones interpersonales y nos extenderemos después en el importante tema del amor en sus múltiples manifestaciones.

1) *Relación instrumental*: Es el tipo de relación que *tiene lugar cuando el otro nos sirve para conseguir un servicio o lograr un objetivo*. Por ejemplo, si voy a una farmacia a comprar unas medicinas, mi relación con el farmacéutico será de tipo instrumental, porque no me interesa la persona en cuanto tal, sino lo que puedo conseguir en la farmacia. Este tipo de relación es frecuente, necesaria y posible, aunque evidentemente es la más superficial. De todos modos, conviene señalar que, aunque mi interés en estos casos resida fundamentalmente en el objetivo que quiero conseguir, no me autoriza, sin embargo, a tratar al otro de modo meramente instrumental. Tengo que respetarle y valorarle. Las normas sociales de educación tienen, en parte, esta función. Me obligan a darme cuenta de que el servicio no me la va a prestar un ser sin rostro, sino «otro alguien» al que debo respetar.

2) *Actitud benevolente*: Es un nivel de relación personal más elevado que se puede describir como *una actitud positiva pero no excesivamente comprometida con un grupo de personas* con el que tenemos un trato más habitual pero sin que nos ligen relaciones especialmente fuertes. Es, por ejemplo, el tipo de relación que podemos tener con compañeros del trabajo, con conocidos, con personas que frecuentamos de manera habitual en un bar, en una tienda, etc. La frecuencia de trato en este caso inhibe la relación instrumental, que solo es posible, en sentido estricto, con desconocidos, pero no llega a generar una vinculación relevante. De hecho, si esas personas desaparecen de nuestro entorno vital, este solo resulta afectado de manera muy superficial.

2. La amistad

Dando un paso más, llegamos a la amistad, una de las relaciones interpersonales más importantes. Necesitamos tener amigos, personas con quien compartir nuestra vida, que se

preocupen por nosotros y nos quieran. Esta necesidad, y la belleza y el valor que esconde, es algo que los hombres y también los filósofos han valorado desde siempre. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, afirma que «es una de las necesidades más apremiantes de la vida; nadie aceptaría estar sin amigos, aun cuando poseyera todos los demás bienes. Cuanto más rico es uno y más poder y más autoridad ejerce, tanto más experimenta la necesidad de tener amigos en torno suyo». Y Cicerón, en *De la amistad*, comenta: «No sé si, con excepción de la sabiduría, los dioses inmortales han otorgado al hombre algo mejor que ella».

Pero ¿qué es exactamente la amistad? ¿Cuáles son las características de esta relación interpersonal que la hacen tan valiosa? En una primera aproximación puede describirse como una relación especialmente profunda entre dos personas que comporta las siguientes características:

— una *comunicación* fluida de los proyectos, intereses, sentimientos, etc., es decir, de la vida;

— querer el *bien del otro por el otro*, no porque su amistad me proporcione servicios, compañía o cualquier otro tipo de utilidad, sino por su bien. Esto significa, en otras palabras, que la amistad es un *bien en sí mismo* (un *bonum honestum*), algo que vale por sí y que no se debe buscar con otro fin ni instrumentalizar en vista de otro objetivo. Esta actitud supondría degradarla y depreciarla;

— exige *reciprocidad*. No se puede ser amigo de alguien que no lo desea porque resulta imposible compartir la vida. En esto, la amistad se diferencia del *amor* que, aunque puede ser más profundo, no necesita la correspondencia, como se pone de relieve en los casos de amor no correspondido.

Por último, es importante señalar que *la amistad no es un término totalmente unívoco*. Existen muchos niveles y modalidades y es especialmente importante distinguir dos:

1) La *actitud amistosa* reúne los rasgos que acabamos de indicar, pero solo en un nivel superficial, por lo que se asemeja

a lo que antes hemos denominado actitud benevolente. Este tipo de relación se puede mantener con bastantes personas que son, en realidad, conocidos o compañeros más que auténticos amigos ya que no compartimos con ellos nuestra intimidad.

2) Esto sucede solamente en la *amistad en sentido estricto*, en la que ponemos en juego nuestra subjetividad y nuestra intimidad de modo profundo y que, por eso mismo, solo es posible con pocas personas.

3. El amor

Lo primero que se impone al hablar del amor es *una discriminación de sus significados*. Esta palabra siempre ha significado muchas cosas pero hoy, especialmente, hemos llegado a un grado de confusión extremo a causa de la inflación de sucedáneos amorosos a la que estamos sometidos. Consideremos, por ejemplo, estas cuatro frases: querer un helado, tener amor propio, hacer el amor, estar enamorado. Todas utilizan la palabra amor (o querer) pero cada una de ellas posee unas implicaciones antropológicas muy distintas. Para evitar esta dificultad vamos a distinguir cuatro significados fundamentales que estudiaremos por separado: 1) el amor como acto genérico de la voluntad que desea el bien; 2) el amor propio; 3) el amor al prójimo; 4) la experiencia que podemos encerrar en las palabras: «Te quiero».

a) El amor como acto genérico de la voluntad

Una primera manera de entender el amor es concebirlo como el acto genérico de la voluntad que se dirige hacia cualquier tipo de bien. Tomás de Aquino tiene un texto muy claro en este sentido: «Todo el que obra, obra por un fin. El fin es el bien que cada uno ama y desea, por lo que resulta manifiesto

que todo agente obra cualquier acción por algún tipo de amor». Esta definición tiene la gran ventaja de la precisión además de su vinculación a la experiencia ya que coincide con el uso genérico de la palabra «amor». Sin embargo, tiene un inconveniente importante: su excesiva generalidad. Según esta definición, querer comprarse un coche o estar enamorado serían simplemente dos modalidades distintas de amor, pero todos somos plenamente conscientes de que estamos hablando de experiencias humanas radicalmente distintas. Quizá la clave del problema estriba en que esta definición no distingue adecuadamente entre la relación persona-objeto y la relación persona-persona. Ahora bien, solo en este último ámbito es donde se puede emplear de manera adecuada y plena la palabra amor. Por eso, de esta definición retendremos la relación del amor con la voluntad y su tendencia hacia el bien, pero, en lo que sigue, restringiremos el uso de esta palabra a las relaciones interpersonales.

b) El amor propio

La primera persona con la que nos relacionamos somos, evidentemente, nosotros mismos y esta relación da lugar al amor de sí mismo o amor propio. ¿Cuáles son sus características?

Lo primero que hay que decir es que, en contra de su imagen tradicional, el amor propio es *esencialmente bueno* por muchos motivos. En primer lugar, porque cada uno de nosotros somos seres dignos y valiosos ya que somos personas. No son personas solo los otros, también nosotros lo somos y, en consecuencia, somos dignos de ser amados. Sería absurdo amar a los demás y no hacerlo con uno mismo, como si nos diferenciáramos radicalmente y fuéramos otra cosa. Tenemos, por tanto, que cuidarnos y preocuparnos de nosotros mismos. Además, aunque somos responsables de los demás, lo somos

principalmente de nosotros mismos porque nuestra capacidad de autodeterminación se limita a nuestro ser. Podemos decidir lo que nosotros queremos ser, no lo que quieren ser los demás. Por eso estamos obligados a prestarnos una atención especial ya que somos la persona en quien más podemos influir y a quien más podemos ayudar.

Además, el amor propio no solamente es bueno, sino totalmente *necesario* porque es el *motor* de nuestra actividad. En cualquier tipo de actuación (hacer deporte, estudiar, maquillarse) buscamos de un modo u otro nuestro bien hasta el punto de que, si no nos quisiéramos, no actuaríamos. No haríamos nada. Esto es lo que sucede en los casos de depresión. La persona deja de actuar porque nada le interesa ni le merece la pena el esfuerzo. Por el contrario, el amor propio entendido como autoestima o valoración de sí es un muelle imprescindible de la acción. Un muelle que, cuanto más poderoso, más empuja a la persona a la conquista de metas importantes a nivel personal o profesional. Esto es algo tan cierto que, incluso cuando alguien se está esforzando por ayudar a los demás, siempre está presente el amor propio, la búsqueda de su bien, porque sería ilógico esforzarse por los demás y traicionarse a uno mismo. «El que ama, dice santo Tomás, sale de sí en la medida en que quiere el bien del amigo y obra. Pero no quiere el bien del amigo más que el suyo, por lo que no se sigue que quiera a los demás más que a él». Y Cristo, como es conocido, pone el amor propio como criterio del amor a los demás: «Amarás al prójimo como a ti mismo».

¿Por qué, entonces, tiene el amor propio tan mala fama o, en otras palabras, por qué se suele identificar con el egoísmo? Porque el hombre posee una especial facilidad para centrarse en uno mismo, en el propio mundo y en las propias actividades, aislándose y olvidándose de las personas que le rodean. En otras palabras, *amarse demasiado es demasiado fácil*, y de ahí, por ejemplo, que en la terminología ascética se empleen expresiones como «olvidarse del propio yo»; «negarse a

sí mismo», cuyo auténtico significado es el de impulsar a las personas a salir de un reconcentramiento egoísta en los propios intereses. Llegamos así al núcleo de una de las estructuras antropológicas más profundas y, en cierto modo, paradójicas de la persona. El amor de sí necesita, para realizarse plenamente, el olvido de sí, porque, solo si amamos a los demás de manera profunda y sacrificada, nos amamos realmente a nosotros mismos. En otras palabras, *amarse demasiado en el sentido de estar centrado en la propia vida es amarse poco* porque, en frase brillante del Concilio Vaticano II, «el hombre no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»; o, en versos de Machado:

«Moneda que está en la mano
quizá se deba guardar,
la monedita del alma
se pierde si no se da».

c) El amor al prójimo (al otro)

El amor de sí nos lleva de la mano al amor al otro, que puede adquirir modalidades muy diversas. La primera es el «amor al prójimo», que vamos a definir como la *voluntad de querer el bien de las personas que nos rodean*. Por prójimo entendemos aquí el conjunto de personas con las que nos relacionamos sin que medie un vínculo especial. *Prójimo es el «próximo», el que está cercano y es persona*. Con eso basta. Y por amor al otro entendemos una voluntad de trascendencia por parte del sujeto. La persona sale hacia fuera, deja el yo para relacionarse con los demás con el objetivo de lograr el bien del otro, aunque eso significa que alcanzará también el suyo.

¿Qué implica más exactamente este amor?

El amor al otro implica ante todo su *afirmación*, el asentimiento ante su existencia. Amar, según Pieper, equivale a decir: «¡Es bueno que tú existas!». Pero no basta con una afirma-

ción meramente verbal, la afirmación del amor es existencial y, por eso, lleva implícito un *cuidado* y un *compromiso* con la persona que se ama. Hay que proteger al otro, valorarlo, atenderlo, custodiarlo en la medida en la que lo necesite. Lo cual significa a su vez esfuerzo y sacrificio. La parábola del buen samaritano, el ejemplo por excelencia del amor al prójimo, es muy clara en este sentido. De todos aquellos que han manifestado teóricamente su amor al prójimo (el sacerdote, el levita), solo hay uno que lo pone realmente de manifiesto: el samaritano, que se sacrifica y renuncia de hecho a sus planes, a su tiempo y a su dinero en pro del bien de otra persona necesitada a la que no conoce. De este modo, la parábola muestra también que el amor es imposible sin el don, sin desprenderse de algo propio, que quizá luego recobremos transformado, pero que inicialmente significa una renuncia y una desposesión.

Pero el amor no es solo sacrificio, es también *unión*. Amar al prójimo supone *admitirlo* en nuestro entorno y aceptarlo haciéndose cargo de quien es, de lo que es y, por tanto, de lo que necesita. Se ama también cuando se acoge: físicamente, ofreciendo un lugar donde vivir, o moralmente, haciendo partícipe al otro de nuestro mundo, sin excluirlo ni relegarlo. Y amar al otro es también celebrar su existencia mediante la fiesta y el regalo: ese objeto material que damos como prenda de nuestra amistad, de nuestra alegría ante su existencia. Pero, como lo material solo tiene sentido en el contexto de lo personal, resulta, como indica santo Tomás, que «el amor es el regalo esencial. Todo lo demás que se nos da sin merecerlo se convierte en regalo en virtud del amor».

El amor al otro tal como lo estamos considerando aquí es *cercano a la amistad y a la benevolencia pero no se identifica con ellas*. Coincide con la amistad en la búsqueda del bienestar del otro pero se distingue en que, generalmente, a los amigos se les quiere de manera más profunda y, sobre todo, en que no se dirige a personas con las que tenemos una relación

especial. Podemos amar a los enfermos, a los necesitados, a los compañeros, pero no son personas esenciales en nuestra vida. Pueden desaparecer de nuestra existencia y nuestro mundo interior no se conmociona. La amistad, por el contrario, no tiene sentido fuera de la intimidad y del conocimiento. De la benevolencia le separa, sobre todo, el grado de implicación. El amor implica grandes sacrificios si es necesario mientras que la benevolencia no va más allá de una actitud general positiva.

d) «Te quiero»

El amor al prójimo se dirige a los demás, pero no de forma específica. Hay, sin embargo, un grupo de personas, generalmente muy reducido, con el que establecemos una relación *especialísima y única* que nos permite decirle: «Te quiero», con todo lo que ello significa y conlleva. Es el nivel más elevado del amor y generalmente se limita a: 1) alguna amistad particularmente profunda; 2) las relaciones familiares, sobre todo, entre padres, hijos y hermanos; 3) el amor entre el hombre y la mujer. Esta modalidad del amor reúne todas las cualidades del amor al prójimo en un grado especialmente elevado pero, además, posee unos rasgos exclusivos y peculiares.

Es *tremendamente desprendido*. Por la persona que se ama de verdad se está dispuesto a dar todo, incluso la vida: bien de golpe o poco a poco, en una entrega diaria y cotidiana, como la madre que piensa en sus hijos día y noche o el marido que vela constantemente a su mujer enferma. Pero, paradójica y simultáneamente, es un amor *tremendamente necesitante*. Las personas que se aman desean estar juntas porque se necesitan. Hace falta la presencia: verse, oírse, acariciarse, rozarse. Y la ausencia supone el mayor dolor, aunque no elimina el amor; sino que lo refuerza, si este es verdadero.

Además, las personas a las que amamos realmente son *irreemplazables*, insustituibles; es como si hubiera un hueco en el corazón que es solo suyo y que nadie más puede colmar. Por eso, su desaparición constituye una *tragedia* en el sentido estricto del término, es decir, una desgracia que no tiene solución. La muerte de una madre, de un padre es irreparable. Nadie puede sustituirles. Nadie nos amará con el amor con que ellos nos amaban; por eso solo cabe llorar su pérdida, admirados, como dice san Agustín, por la indiferencia del mundo ante su desaparición. «Me maravillaba que la gente siguiera viviendo, muerto mi amigo, como si nunca tuviera que morir; y más me maravillaba que, muerto aquel a quien tanto había querido, siguiera yo viviendo. Bien dijo el poeta Horacio de su amigo que era la mitad de su alma, porque yo sentí también como Ovidio, que mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos, y por eso me producía tedio vivir, porque no quería vivir a medias, y a la vez temía quizá mi propia muerte para que no muriese del todo aquel a quien yo tanto amaba».

Los que amamos son, además, parte de nuestra *identidad*, están dentro de nosotros, somos ellos en alguna medida. Por eso se es tan feliz en su presencia, y la ruptura o la desaparición puede resultar tan dolorosa ya que significa romper con una parte de uno mismo. Los padres están en nuestros genes y en nuestra alma, los amigos, en nuestra vida, y el amor conyugal es el núcleo de la existencia. El amor, por otro lado, es parte *esencial de la felicidad*. Nadie puede ser feliz sin amar y ser amado, como nos recuerdan infinidad de poesías y canciones. Pero, curiosamente, el amor es un don ya que a nadie se le puede pedir y menos exigir que nos ame.

El amor conlleva también *sufrimiento*. Debemos renunciar en parte a lo personal para ser capaces de adentrarnos en las vidas de otros y, cuando ya no hemos introducidos por ese camino, nos duele la separación, la enfermedad o la desgracia de aquel que amamos, o su desamor, porque el amor también

nos hace *vulnerables*. Si amamos, no gestionamos la vida de modo solitario, sino en compañía y renunciando a las barreras y a la separación, al aislamiento. Dependemos de otros y por eso podemos ser atacados y heridos ya que no controlamos todas las compuertas de nuestra existencia. La única alternativa válida es cerrarse y no amar para evitar ser débiles. Pero esto supone optar también por la sequedad y la tristeza, por una especie de suicidio sentimental. Por eso, los poetas siempre han optado por el dolor del amor antes que por la tranquilidad de una existencia rutinaria. «Más vale trocar placer por dolor que estar sin amor», nos dice Juan del Encina en sus famosos versos.

4. El enamoramiento

El amor entre el hombre y la mujer, el «amor» por antonomasia, es el referente indiscutible de las palabras «te quiero» y surge de un hecho básico y primario: *la atracción y la complementariedad*. El hombre y la mujer se atraen, se gustan, se necesitan y se complementan no solo desde un punto de vista biológico-sexual, sino mucho más profundamente, como personas, es decir, emocional, psicológica y espiritualmente. Esto hace que las relaciones entre los dos sexos siempre estén teñidas de un colorido distinto al que marca las relaciones entre hombres y mujeres por separado. Ese matiz peculiar no tiene habitualmente una relevancia muy significativa. Sin embargo, hay algunas ocasiones, pocas, en las que salta una chispa especial entre un hombre y una mujer, un destello que parece indicar que esa persona es alguien trascendental en nuestra vida. Ese destello, esa química, si se desarrolla de un modo específico, conduce al enamoramiento, al proceso por el que un hombre y una mujer se convierten en seres decisivos e irremplazables para el resto de la vida. Veamos cuáles son las características de este proceso.

Ante todo, *el enamoramiento es algo que sucede*, lo que significa que está ligado al corazón y no a la voluntad. Enamorarse no es una decisión ni una elección, sino un proceso, algo que acontece, a veces incluso en contra de la propia voluntad. No se decide enamorarse de una persona, sino que un hombre o una mujer se destacan de manera inconfundible en medio de las encrucijadas del mundo y surge el amor. Eso no significa que la voluntad no tenga un papel en este proceso pero es siempre secundario. Podemos, por ejemplo, prever que nos vamos a enamorar y evitar la relación; también podemos intentar conquistar a otra persona y enamorarla, pero el núcleo del proceso, la esencia del enamoramiento no está en la voluntad ni en la inteligencia, sino en el corazón, es una cuestión *afectivo-sentimental*, es uno de los tipos de sentimiento-espiritual que hemos considerado.

En el enamoramiento *atrae la persona del otro como hombre o como mujer, pero en su globalidad*, no solo en su aspecto sexual. Julián Marías ha distinguido con acierto entre lo sexuado (lo masculino o femenino en todos sus aspectos) y lo sexual (lo más específicamente físico y genital). Pues bien, el enamoramiento real solo es posible cuando el hombre ó la mujer, junto a la atracción propiamente sexual, que es imprescindible, se siente atraído por el otro en su globalidad, es decir, por su personalidad, su risa, su aspecto, su carácter, su mirada, su inteligencia, etc., aunque todo ello matizado por una tonalidad sexual. El hombre se enamora de la mirada femenina, de su personalidad y de su gracia y la mujer, por el contrario, se enamora de la persona del hombre en su masculinidad.

Pero enamorarse no equivale a atraerse. El enamoramiento va mucho más allá. Implica que, poco a poco, la persona del otro comienza a resultar esencial en la vida. Cada uno de los detalles de su existencia, que pueden ser incluso irrelevantes para otras personas, adquieren un valor trascendental: el modo de andar, de mirar, lo que hace en un determinado momento, lo que piensa, lo que desea. Y, gradual-

mente, se da el paso trascendental: el sujeto empieza a darse cuenta de que *deja de ser uno, para ser yo-con, es decir, nosotros*. Comienza a surgir un nuevo núcleo de vida que antes no existía hecho de símbolos, sobreentendidos, aniversarios, lugares privilegiados. Un mundo exclusivamente privado al que solo tienen acceso los enamorados y que va creciendo de forma absorbente y expansiva. El amor borra los contornos de los demás y agranda el rostro de quien se ama que se hace omnipresente y enorme hasta ocupar todo el tiempo y el espacio.

El amor adquiere así su carácter central, decisivo y arrebatador, su fuerza terrible y hermosa, casi divina, que modela la realidad y decide el destino de los hombres porque, a partir de ese momento, la vida solo tiene sentido en presencia y junto a la persona amada. Fernando de Rojas ha recreado en *La Celestina* esta experiencia de forma memorable. Cuando Calixto, el protagonista de la novela, descubre a Melibea, su vida queda alterada para siempre porque advierte que en esa mujer está su felicidad y su destino hasta el punto que afirma ante quien lo quiera oír que prefiere la belleza de Melibea a la felicidad del cielo. Y, cuando su criado, alarmado ante sus afirmaciones, le pregunta: «¿Tú no eres cristiano?», Calixto responde: «Yo? Melibea soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo».

¿Qué significan estas expresiones tan fuertes? Para Marías significa el descubrimiento del *amor personal* en la literatura occidental, es decir, el descubrimiento de que existe una experiencia por la que un hombre y una mujer se reconocen como absolutamente únicos e insustituibles el uno para el otro y, por tanto, ligados para siempre. Esta es la culminación del amor, su tendencia a la *permanencia*: «hasta que la muerte nos separe». Si el amor es real, si no es un espejismo de mis sentidos o de mi inteligencia, si el otro o la otra existen realmente y son únicos, y mi vida no tiene sentido más que junto a ellos, lo lógico es desear su presencia para siempre, una presencia que

es similar a la eternidad porque el tiempo pasa deprisa junto a la persona amada porque se vive la plenitud de la felicidad. «Te querré siempre porque eres mi amor», aun en la vejez o en la enfermedad, ya que siempre serás la misma persona con la que he ligado mi vida.

9. LA PERSONA EN LA SOCIEDAD

Que el hombre es naturalmente social es algo manifiesto y ha sido puesto de relieve desde muy antiguo, comenzando por Aristóteles. La vida del hombre fuera de una sociedad, la que sea, no tiene sentido ni es pensable más que como caso excepcional o extremo. No es, por tanto, un asunto en el que valga la pena insistir. Lo que realmente interesa es determinar *cuál es la relación adecuada* entre persona y sociedad, es decir, el modelo antropológico y social correcto mediante el que el hombre da y recibe de la sociedad lo que debe dar y recibir. Como es fácil de adivinar se trata de una cuestión compleja a la que, por otra parte, no es posible dar una respuesta totalmente independiente de la historia ni del contexto cultural. Por eso, vamos a colocarnos en nuestro específico contexto, la sociedad occidental de los siglos XX y XXI, y, en ese marco, vamos a describir sumariamente tres modelos especialmente importantes: el colectivismo, el individualismo y el personalismo. Trataremos este tema de modo particularmente conciso pues, en cierta medida, supone introducirse en cuestiones que no son ya estrictamente antropológicas, sino de filosofía social y política.

1. El colectivismo

El colectivismo es uno de los grandes modelos sociales que ha imperado en la reciente historia europea con resultados generalmente muy funestos. Su tesis principal es *la primacía de la sociedad sobre el individuo*. A partir de diferentes bases teóricas (organicismo, hegelianismo, etc.), los diferentes tipos de colectivismo (marxismo, nazismo, fascismo) mantienen que el individuo debe estar al servicio de la sociedad porque esta es la entidad realmente importante y trascendente frente a la precariedad del individuo. La sociedad permanece y es insustituible mientras que el individuo perece y es intercambiable. Excepto egregias singularidades, un individuo puede ser sustituido por otro en el mecanismo social sin que nada cambie de manera significativa.

Dentro de este marco conceptual, el colectivismo tiene, además, las siguientes características: 1) realiza una propuesta de construcción de la sociedad que incorpora valores ideales que se proponen a los individuos que la componen: la primacía de la raza, la revolución del proletariado, la conquista de un Imperio, etc. Se trata de un punto decisivo para el colectivismo ya que es el que «justifica» su existencia y su primacía ontológica frente a los individuos; 2) apela al altruismo y al sacrificio para la consecución y realización de esos valores o proyectos; en este sentido tiene una dimensión moral e incluso «religiosa» ya que los objetivos del colectivo se presentan de modo mesiánico, como único medio de resolver los problemas del mundo o de la sociedad en la que se vive; 3) se propone a la persona que sustituya su pequeñez individual por la identificación con un proyecto colectivo. «Tú, como individuo, no eres más que un ente anónimo igual a muchos otros, pero idealmente te puedes hacer tan grande como el proyecto al que te entregas».

A partir de estos presupuestos, el colectivismo logró la movilización de enormes masas humanas, pero los graves erro-

res antropológicos en los que se funda acabaron transformando esas energías en un cúmulo enorme de tragedias y dolor: el nazismo, la Segunda Guerra Mundial, las dictaduras marxistas, algunas de las cuales todavía perviven, etc.

Su principal error antropológico es la primacía absoluta de la colectividad y de sus valores sobre el individuo, lo que significa que todo sirve y se justifica si se dirige a la consecución del objetivo de la colectividad, se trate este de la dictadura del proletariado o la construcción del tercer Reich. La persona se convierte en un instrumento al servicio de la sociedad, por lo que puede ser maltratada o desechada si el interés supremo lo aconseja. Los ejemplos, lamentablemente, abundan: las eliminaciones de judíos para asegurar la pureza de la raza, la anexión forzada de países enteros para extender el imperio o la revolución, el fomento de la violencia para acelerar la lucha de clases, las emigraciones forzosas por imperativos demográficos o económicos, etc. Un efecto secundario, pero de terribles consecuencias, es la degradación moral de muchos individuos que iniciaron su colaboración con el sistema colectivista por un motivo altruista. Cuando advierten que el sistema por el que han luchado es intrínsecamente inmoral, puesto que el fin justifica los medios, solo les cabe un enfrentamiento heroico, pero muy difícil, contra ese poderoso sistema o una asimilación triste y cínica de las consecuencias sociales de los presupuestos colectivistas.

2. El individualismo

El segundo gran modelo occidental de relación entre la persona y la sociedad es el individualismo, que se basa en presupuestos opuestos al colectivismo. Para el individualismo, *el hombre está al servicio de sí mismo y de sus intereses y no de la sociedad* que, con frecuencia, se entiende como una estructura arbitraria y externa que tiende a aprovecharse de los ciudada-

nos. Por eso, estos deben pagarle con la misma moneda, aprovecharse de ella en beneficio propio, una actitud que encuentra soporte moral en las teorías económicas que sostienen que la búsqueda egoísta del propio beneficio conduce, de modo misterioso pero real, al bien común. Un ejemplo extremo de individualismo lo encontramos en las primeras fases de la Revolución industrial que tuvo lugar en Inglaterra en el paso del siglo XIX al XX. El descubrimiento del sistema capitalista y de los grandes beneficios económicos que comportaba, unido a la ausencia de leyes reguladoras, generó una sociedad terriblemente injusta e insolidaria en la que cada uno buscaba su propio beneficio con independencia de que se lograra al precio del sufrimiento y la pobreza de muchos otros.

Las características básicas del individualismo se pueden sintetizar del siguiente modo: 1) se basa en la autonomía, independencia, capacidad y valor del sujeto individual; 2) estimula a la persona a la laboriosidad e iniciativa, a solventar sus dificultades de manera autónoma y a desarrollar al máximo sus capacidades para alcanzar el máximo bienestar pero sin preocuparse de las dificultades ajenas; 3) tiende a separar de forma abrupta la esfera privada y la esfera pública, evitando en la medida de lo posible las interferencias que coarten la libertad o la autonomía individual.

Frente al colectivismo, el individualismo tiene de positivo que valora a la persona por encima de la sociedad y le impulsa a desarrollar sus cualidades con esfuerzo e iniciativa para que reviertan en beneficio propio. Para el individualismo, en efecto, el hombre no es una parte informe de la colectividad, sino, al contrario, un ser independiente y autónomo. Donde el individualismo falla, como constata Yepes, es en su tendencia hacia la *insolidaridad y el egoísmo*. «Si por egoísmo entendemos la actitud de no dar cuando se puede dar, el individualismo es una conducta que no comparte, que no dialoga ni acepta ayudar, ni realizar tareas comunes, porque considera que *el hombre es autosuficiente, y no necesita de los demás*. Ambas cosas no son

exactamente lo mismo, pero en ambos casos el resultado es que *cada uno tiene que arreglárselas por sí mismo, solo*. Una mentalidad individualista puede incurrir fácilmente en egoísmo sin sentir ningún remordimiento». Por esta razón, el individualismo produce también una cierta *desarticulación social* ya que entiende la sociedad principalmente como un medio de conseguir beneficios y que interesa solo y exclusivamente en la medida en que los proporciona, no como un medio en el que habitar y convivir con los demás.

Las sociedades occidentales actuales tienen unos rasgos individualistas acusados pero tampoco faltan las actitudes solidarias. Junto a una búsqueda intensa del beneficio personal hay controles sociales y personales que contrarrestan esa tendencia y personas e instituciones privadas y públicas que buscan la difusión social del bienestar: la Seguridad Social, las ONG, etc.

3. El personalismo comunitario

El personalismo comunitario, el tercer modelo posible de relación entre la persona y la sociedad, surgió como una alternativa al colectivismo y al individualismo, cuando, en el intermedio entre las dos guerras mundiales, estas eran las ideologías dominantes. El personalismo comunitario*, la versión política del personalismo, buscó ofrecer una opción práctica que permitiera evitar los errores de las otras posturas y recoger algunos de sus elementos positivos. Su influencia ha sido importante y ha quedado recogida, entre otros lugares, en las Constituciones de diversos Estados europeos y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por la ONU en 1946.

* También se entiende por personalismo comunitario la corriente personalista que se basa principalmente en las teorías de Mounier.

El personalismo comunitario fue desarrollado principalmente por Emmanuel Mounier y Jacques Maritain. En la versión muy simplificada que estamos exponiendo podemos resumir sus características principales en dos grandes principios:

1) *Primacía social de la persona.* Es el principio básico del personalismo filosófico aplicado a la relación persona-sociedad. Si la persona es el ser digno y valioso por excelencia, esto significa, ante todo, que la sociedad está al servicio de la persona y no al revés, es decir, que el Estado con sus organismos de gobierno, las empresas y demás instituciones sociales alcanzan su sentido en la medida en que sirven de un modo o de otro al bien de la persona, que es quien tiene el rango ontológico más elevado. Esto significa también que la persona tiene unos derechos inviolables (Derechos humanos) que el Estado no puede nunca traspasar porque significaría violar su dignidad y alterar el orden adecuado de las cosas que va de la persona a la sociedad.

2) *Deber de solidaridad por parte de la persona.* La primacía social de la persona se compensa con el desarrollo de otro principio antropológico: la necesidad de darse a los demás para lograr la plenitud personal. Ya hemos analizado esta cuestión desde el punto de vista de las relaciones interpersonales. En su vertiente social, este principio impone la obligación moral a cada hombre y a cada mujer de esforzarse para aportar su contribución a la sociedad y lograr así un incremento del bien común. Este deber puede llegar a ser en ocasiones muy grave hasta el punto de imponer a las personas sacrificios onerosos en situaciones de emergencia o de crisis social, pero esta exigencia nunca puede cobrarse a costa de los derechos fundamentales de la persona y especialmente de su dignidad. Si esto ocurriera, significaría que la sociedad se estaría imponiendo por encima de la persona dando al traste con el orden adecuado que debe privilegiar siempre al sujeto.

Con este planteamiento, el personalismo logra —en el nivel de los principios generales— superar los problemas del colectivismo y del individualismo, y recoger parte de sus elementos positivos.

Del colectivismo rechaza su visión reductiva de la persona al afirmar que esta prevalece siempre sobre cualquier idea abstracta (Nación, raza, revolución del proletariado, etc.), pero al mismo tiempo recoge la idea de que las propuestas altruistas y las ideas colectivas sirven para aunar y compactar a la sociedad. El deber de solidaridad social, en efecto, impone el deber de construir la sociedad dedicando buena parte de las ilusiones, recursos y esfuerzos.

Y, por lo que respecta al individualismo, sucede algo similar, si bien en una dirección opuesta. Se recogen parte de sus elementos positivos, en concreto, la primacía del individuo sobre la sociedad y la intuición de que las estructuras sociales deben revertir, sobre todo, a favor de las personas concretas e individuales, pero se rechaza su actitud insolidaria cercana al egoísmo. La persona no puede enrocarse en su habilidad e independencia para olvidarse de los débiles, de los necesitados, de los infelices o, simplemente, de las personas que nos rodean y con los que convivimos. La persona, en cuanto ciudadano, debe ayudar a aquellos que le rodean poniendo en práctica, en diversos modos y medidas, el principio antropológico del amor al prójimo.

El personalismo comunitario o social se completa con otros principios también importantes: la reivindicación de las comunidades intermedias, en línea con la reciente filosofía comunitarista; la aceptación de la libertad como principio supremo del orden social con la consiguiente aceptación positiva del principio pluralista que, a su vez, debe estar regulado por los derechos humanos expresados en las constituciones; la necesidad del bien común para la construcción armónica de la ciudad, etc.

10. TIEMPO, MUERTE E INMORTALIDAD

1. El carácter temporal de la vida humana

Retomamos de nuevo la reflexión más estrictamente antropológica con el tema de la temporalidad. El misterio del tiempo, en palabras de S. Agustín. Y lo primero que debemos subrayar es su carácter esencial. El hombre es, constitutivamente, un ser temporal: habita en el tiempo y se mueve en el marco y en el horizonte de la temporalidad. Nuestra existencia, sin una referencia temporal, sería completamente diversa. La filosofía ha ido tomando cada vez más conciencia de este hecho, pero no siempre ha sido así y se han dado con cierta frecuencia dos errores. El primero ha consistido en pensar al hombre como un ser estático e introducir el tiempo desde fuera, como una dimensión que existe, pero cuya importancia es accidental. El hombre sería, de algún modo, como un muñeco mecánico, al que, si se le da cuerda, se mueve pero cuya estructura no cambia esencialmente por estar parado o en movimiento. El segundo error es limitar la influencia del tiempo a la corporalidad, es decir, entender la temporalidad como un proceso biológico y corporal: el cambio y modificación de nuestro organismo que lleva al envejecimiento y, finalmente, a la muerte. Pero, siendo esto cierto,

el tiempo o, más bien, la temporalidad del ser humano es mucho más que eso, es un *modo de ser*, su modo específico de estar en el mundo, y afecta, por tanto, a todos los niveles: cuerpo, psique y espíritu.

¿Qué significa esto más concretamente?

Significa, en primer lugar, que *la persona es un ser sucesivo*. No estamos dados de manera definitiva en un momento y para siempre, sino que somos seres en movimiento, que vivimos de un pasado que ya no somos mientras pensamos y actuamos en vista de un futuro que seremos más adelante. «El nacimiento, explica Julián Marías, es el absoluto pasado; quiero decir que, mientras todos los contenidos de mi vida pretérita han sido presentes alguna vez, el nacimiento no lo fue nunca: nunca *me* fue presente, no asistí a él. El pasado se recuerda en la memoria y el futuro se anticipa en el proyecto imaginario; pero, de un modo más inmediato, la vida es retención y protención». El hombre es, pues, un diálogo de pasado y futuro que se realiza en el presente. Lo que soy y lo que hago depende de lo que he sido y de lo que quiero ser.

El tiempo de la vida humana, además, está *estructurado* o, en otras palabras, no es homogéneo. El tiempo como cualidad física, como medida del movimiento de los cuerpos; el tiempo objetivado en los relojes; sí lo es, y fluye de manera constante. Pero el tiempo de la vida humana, el desarrollo temporal de la vida personal, no. Existen, en primer lugar, *estructuraciones externas*: los días y las noches, las estaciones y los años. La sucesión de la vida no se articula automáticamente en torno al secundero del reloj, sino ante períodos y sucesos que tienen una extensión y una profundidad determinada. Cuando se llega al final de la jornada, la actividad no continúa igual, sino que el mundo se detiene y reposa hasta que empieza un nuevo día. De modo similar, al inicio de un nuevo curso, la estructuración temporal es muy diferente de cuando acaba. Al inicio está lleno de proyectos, de ideas, volcado en el futuro, en lo que se desea desarrollar; al acabarlo, por el con-

tario, se aspira al reposo y a la tranquilidad, a disfrutar del presente sin preocuparme ni por el futuro ni por el pasado. Hay también una estructuración *cultural* que depende del modo de entender el tiempo y de relacionarnos con él; y que cambia con las sociedades y las épocas. En el Occidente medieval, el tiempo se consideraba algo dado que llenaba de sentido la vida del hombre; en la modernidad es el hombre quien debe dar sentido a su tiempo, que, de otra manera, resulta vacío e insoportable.

El tiempo, por último, *es finito y limitado*: No dispongo de todo el tiempo que quiero y cuando quiero, sino que me viene dado; es un caudal que no puedo aumentar ni disminuir. Existe una *finitud cotidiana y domesticable*: tener o no tener tiempo en un contexto específico. Quiero hacer esto y me falta tiempo, pero puedo intentar ir más deprisa para que me «dé» tiempo, o dejarlo para mañana. Y también puede suceder lo contrario, me puede sobrar el tiempo hasta el punto de tener que dedicarme a «matarlo». Pero hay una finitud mucho más profunda y radical que viene dada porque mi tiempo global está contado. Tengo un tiempo finito de vida, aunque no sé cuánto es; y este hecho es tan decisivo que estructura *internamente* la temporalidad forjando lo que se suele denominar etapas de la vida: infancia, juventud, madurez, vejez.

2. ¿Qué es morir?

a) El hecho de la muerte

La muerte es, ante todo, un hecho inevitable con el que nos topamos. Nadie duda de la muerte: *mors certa, hora incerta*. Todos los hombres que nos han precedido han muerto y todos los hombres que actualmente vivimos en la tierra moriremos. De todos modos, cabría plantearse desde un punto de

vista teórico —y algunos lo han hecho— si podemos estar tan seguros de esa certeza de la muerte. Al fin y al cabo, hay muchos hombres que no han muerto —todos los que ahora viven— y también podría suceder en el futuro algún acontecimiento que modificara la vida de los hombres de tal modo que la muerte ya no tuviera lugar. Esa posibilidad, sin embargo, no logra penetrar en nuestra inteligencia porque la certeza de la muerte no procede solamente de lo que constatamos en el mundo, sino de nuestro interior. Sabemos que vamos a morir porque constatamos que *nuestra estructura como personas está abocada a la muerte*.

En primer lugar, *nuestro cuerpo envejece*, lo que nos indica con plena seguridad que, en algún momento, llegará el final. Pero, además, *es nuestra propia estructura psíquica la que nos produce la conciencia de la muerte*. Scheler, en *Muerte y supervivencia*, lo ha expresado diciendo que todas las personas poseen un flujo vital cuyo horizonte se va reduciendo con la edad. El horizonte del joven es casi infinito e intuye que tiene todo el tiempo del mundo para hacer lo que quiera. Pero esto no sucede en la persona madura y mucho menos en el anciano, que siente que su tiempo se acaba. La muerte, por tanto, se presenta como un hecho no solo por una constatación externa, sino por una experiencia personal e interior, lo que nos conduce a la pregunta por el significado: ¿Qué es morir? ¿En qué consiste?

Podemos distinguir dos posiciones.

La postura clásica ha insistido en la muerte como separación del alma del cuerpo, y, sobre esta base, se ha centrado en las pruebas de la inmortalidad y en el estatuto del alma después de la muerte. Esta postura es muy válida pero no está exenta de dificultades. La primera es que parece limitar la muerte al cuerpo; él sería principalmente quien sufriría en la muerte mientras que el alma quedaría libre. Cicerón lo sintetiza de manera certera: «Tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo». La muerte afectaría exclusivamente al cuerpo entendido este, además, de un modo biológico, como mero soporte

material del alma. Otro problema, ligado frecuentemente a una consideración insuficiente de la temporalidad, es que se piensa en la muerte como algo que acontece solo al final de la vida. No se suele plantear qué papel desempeña *durante* la vida del hombre.

Algunas filosofías más recientes —el personalismo entre ellas— han procurado orientar esta cuestión de un modo algo distinto. En primer lugar remarcando que la muerte no es algo que suceda solo al final de la vida, sino que está presente *en* la vida y hay que estudiar en qué consiste esa presencia. En segundo lugar insistiendo, como dice García Cuadrado, en que «en la muerte no muere, en sentido estricto, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir, la persona». Analicemos, a continuación, esos dos aspectos.

b) La muerte como dimensión esencial de la vida

¿Cómo está presente la muerte en la vida del hombre? Ante esta pregunta quizá estaríamos tentados de contestar a bote pronto que su presencia es escasa y poco relevante. Pero la realidad no es esta, sino justamente la contraria. La muerte juega un papel esencial en nuestra vida hasta el punto de que esta sería radicalmente distinta, si no existiera la certeza de la muerte. Veámoslo con un poco más de detalle.

La muerte se hace presente en la vida primero como *posibilidad*. Sabemos que, teóricamente, podemos morir en cualquier momento. La vida humana es frágil. Un accidente, una enfermedad repentina, pueden acabar con la vida de cualquiera, incluso con la del más fuerte. Pero esta posibilidad teórica, el hecho de que me pueda morir ahora o dentro de una semana, influye en nuestra vida de modo más bien anecdótico. Es posible, pero es altamente improbable y, por otra parte, no es algo que dependa en absoluto de nosotros.

Por eso, vivimos dejando de lado esta posibilidad, que, sin embargo, es real.

Diferente peso tiene la *certeza* de la muerte, es decir, el hecho de que sabemos con seguridad que nos vamos a morir aunque no cuándo. Este conocimiento, a diferencia de la posibilidad teórica de una muerte cercana, dice Scheler, «acompaña la vida entera como un elemento de *todos* sus momentos». El hecho de que me vaya a morir, de que tenga un tiempo contado, estructura toda mi existencia porque impone un carácter único e irreversible a cada uno de mis actos. Si no fuera a morir, si no tuviera el tiempo contado, quizá, por ejemplo, dejaría la redacción de estas páginas para otro momento que me requiriera menos esfuerzo. O quizá no las escribiría nunca porque siempre tendría un tiempo posterior para hacerlo.

Y esto lleva a una consideración paradójica pero cierta: *la necesidad de la muerte como elemento esencial de una vida humanamente seria y valiosa*. La muerte, curiosamente, es la que da valor a la vida. Borges lo ha relatado de modo magnífico en el cuento de *El inmortal*. Los inmortales eran hombres que habían bebido de un río que les concedía la inmortalidad, pero ese don se convirtió, con el paso del tiempo, en una maldición. Habían dejado de ser activos, brillantes y poderosos, para convertirse en seres prácticamente inmóviles y casi primarios ya que carecían completamente de motivación. Todo lo que podían hacer ya lo habían hecho o tenían un tiempo infinito para hacerlo.

«La muerte (o su alusión), dice el protagonista, hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como un sueño. *Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso*. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté

como perdida entre infatigables espejos. *Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario*».

La muerte, por tanto, es parte de la vida en el sentido de que el hombre sabe que va a morir y vive de acuerdo con ese conocimiento. Por eso, a veces, a los hombres se les llama simplemente mortales. «Los mortales, dice Heidegger, son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaces de la muerte en cuanto muerte. Solo el hombre muere. El animal simplemente perece». Y desde esta perspectiva resulta banal la antigua tesis que se esconde de la muerte negando su existencia. «Solo existe lo que se siente, dice Epicuro, y, como la muerte no se siente, la muerte no existe». O en la versión de Schelling: «Oh muerte, no debo temerte, porque, cuando estás tú, no estoy yo y, cuando estoy yo, no estás tú». Pero, como acabamos de ver, la muerte no está solo al final, sino en cada acto de la vida.

Que la muerte no esté solo al final no quiere decir, sin embargo, que sea algo natural; lo es, en cuanto realidad con la que convivimos pero, al mismo tiempo, es profundamente antinatural; es más, es lo más contrario a la naturaleza humana porque significa su destrucción. Tomás de Aquino lo ha sintetizado con su habitual brillantez: «La muerte es de algún modo natural, pero también de algún modo antinatural». Por eso, aunque convivimos con la idea de la muerte y aunque esa idea determina nuestro modo de actuar, nuestra actitud normal es de rechazo y expulsión de nuestro horizonte vital. En otras palabras, sabemos que nos vamos a morir y ese conocimiento influye en nuestra vida pero no podemos radicarnos de una manera excesivamente profunda en ese pensamiento porque nos sacaría de la vida. Todo resultaría banal y excesivamente pasajero. La experiencia de un entierro es clara en este sentido. Podemos asistir con dolor y convicción a esa ceremonia, especialmente si se trata de un ser querido, pero al final nos sentimos obligados a volver a la vida, a nuestra vida, por-

que nosotros no hemos muerto y nuestro ser querido ha entrado en un mundo al que no le podemos seguir.

c) La muerte como destrucción de la persona

Las reflexiones anteriores nos conducen ya ante la cuestión esencial: ¿En qué consiste morir? Porque, si la muerte tiene una parte importante en la vida, es por aquello en que consiste, por lo que es. Y ¿qué es la muerte? Esta pregunta, tan importante, plantea, además y por primera vez, una dificultad que hasta el momento no se había planteado en nuestras reflexiones sobre el cuerpo, la inteligencia o la afectividad. La carencia de experiencia directa sobre esta materia ya que *los que mueren son siempre los otros*. «Mi relación con mi muerte, afirma Lévinas, consiste en no saber sobre el hecho de morir».

Esta falta de experiencia, además de ser un obstáculo insuperable —solo tendremos experiencia directa cuando nos muramos y entonces ya no nos será de ninguna utilidad—, nos indica que comenzamos a adentrarnos en los *terrenos límite de la filosofía*, es decir, en aquellas zonas en las que el intelecto humano empieza a perder pie y a enfrentarse con problemas que le superan de forma radical. Porque existen cuestiones que hoy no conocemos pero que, con esfuerzo y quizá suerte, podremos desentrañar el día de mañana. Pero hay otros problemas que la inteligencia nunca va a poder resolver porque se sitúan en un terreno que supera esencialmente su capacidad. La muerte es uno de ellos.

De todos modos, y a pesar de que seamos consciente de estos límites, la filosofía no puede (ni debe) cejar en sus preguntas. Debe intentar responder a la cuestión sobre la esencia de la muerte. Y, sobre este hecho, *la experiencia externa* que poseemos nos muestra fundamentalmente tres cosas. En primer lugar, la muerte es *desvanecimiento y desaparición del mundo*. La persona desaparece y el cadáver está ahí para mos-

trarlo. Su presencia física es dramática precisamente porque muestra una no-presencia, una desaparición, la de la persona que estaba ahí, pero ya no está y no sabemos qué ha sido de ella.

La muerte supone, además, la *pérdida de la corporeidad*. El hombre muere por el deterioro de su cuerpo, que interrumpe sus funciones vitales e impide a la persona seguir viviendo. El cuerpo se convierte entonces en un cadáver, una realidad extraña y dolorosa porque fue humana pero ya no lo es, o solo de manera residual. La pérdida del cuerpo significa, por lo tanto, la *destrucción de la persona en cuanto tal*. No muere solamente el cuerpo, muere el sujeto completo, el hombre o la mujer. «No se trata, dice Marías, de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario; la condición de la existencia de la muerte es que esta acontezca, es decir, que le pase a *alguien*, y este alguien —yo, tú— se muera efectivamente».

De ahí el drama y el horror de la muerte porque se opone a todo lo que el hombre es, y de ahí la fuerza del instinto de supervivencia. Vivir es ser y morir es desaparecer, abandonar todo lo conocido y amado, interrumpir bruscamente nuestra estructura temporal impidiendo con ello todo nuevo proyecto, toda nueva experiencia. Morir es pasar a las regiones oscuras y desconocidas del no-ser, de donde nadie ha vuelto para explicarnos cómo se vive allí si es que se vive. La muerte es, por tanto, horrible, y su dureza exige una respuesta. El hombre necesita saber qué pasa después de la muerte para que su vida y su muerte tengan sentido.

3. El misterio de la inmortalidad

El rechazo humano a la muerte se manifiesta en el anhelo de inmortalidad, en el deseo de permanecer, de durar para siempre, de no hundirse en el pantano que parece con-

ducir a la nada y a la oscuridad, y en el deseo de saber si existe algo más allá de la muerte que garantice la supervivencia.

a) *Anhelo y convicción*

Una primera manifestación de la inmortalidad es el *deseo de permanecer de algún modo entre los hombres después de la muerte*. Deseamos que nuestra presencia no se extinga rápidamente. Queremos ser recordados cuando pase el tiempo porque, de otro modo, nos daría la impresión de que, en realidad, no hemos existido, de que nuestro peregrinar terrestre ha sido como el recorrido del agua por entre las rocas, que no deja huella ni traza.

Ese deseo se manifiesta de muchas maneras pero todas tienen un denominador común: dejar algo que permanezca tras nuestro paso: hijos, personas a las que hemos formado de acuerdo con nuestros ideales, obras o acciones. Algunas de las grandes empresas arquitectónicas de los reyes y emperadores del pasado –pirámides, basílicas, mausoleos– tenían en parte este objetivo: constituir como una muralla que detuviera el flujo del tiempo, de modo que, con el paso de los siglos, su presencia desafiara al pasado y recordara –y de algún modo reviviera– a los hombres que la hicieron posible. Quizá nunca nadie haya dicho esto mejor que el poeta romano Horacio:

He terminado ya mi monumento
más perenne que el bronce (de palabras),
más alto e inmortal que las pirámides...
Resistirá las lluvias y los vientos,
el sucesivo curso de los años
resistirá, veloces, y yo mientras
no moriré del todo pues mis odas,
la parte más lograda de mí mismo
vencerán a la muerte destructora.

El deseo de permanecer en el recuerdo de los hombres, de todos modos, no es suficiente. No lo es, ante todo, porque solo está al alcance de unos pocos. De la inmensa mayoría de nosotros nadie se acordará al cabo de un lapso de tiempo relativamente muy breve. Y, de la mayor parte de los hombres que hoy son famosos, ese recuerdo resistirá solo un período de tiempo muy breve para lo que constituye la historia de la humanidad. Pero, en realidad, aunque todo el mundo se acordara de mí, ese recuerdo sería anecdótico frente a la cuestión central y decisiva: *la pervivencia personal y real*. Una cosa es que mi influencia perdure de algún modo en el mundo y otra, muy distinta, es que *yo* perdure después de la muerte. ¿Qué es posible decir sobre este hecho central para el sentido de la vida humana?

Ante todo, que es una *convicción generalizada de la humanidad*. La creencia en la existencia de algún tipo de vida después de la muerte aparece prácticamente en todas las épocas y culturas y se manifiesta de múltiples formas. El culto a los muertos es una de ellas. ¿En qué se basa esta creencia en la supervivencia? Por un lado, en las doctrinas religiosas que lo afirman y proponen un contenido específico sobre lo que ocurre en el más allá, en el mundo de los muertos. Pero esa afirmación de las religiones no podría tener una acogida tan general, si no se apoyase a su vez en algo que, de un modo u otro, los hombres pudieran experimentar. Si, por poner un ejemplo banal, una doctrina religiosa afirmara que el hombre puede volar, seguramente encontraría algunos fanáticos que lo creyeran, pero la mayor parte de los hombres constataría que se trataba de una doctrina absurda e imposible. Pero esto no sucede con la inmortalidad. La mayor parte de las religiones la afirman y el hombre la acepta sin problemas, lo cual significa que intuye que se trata de algo coherente y verdadero.

¿En qué consiste esa intuición? Se trata, evidentemente, de una cuestión difícil, pero se funda en la constatación de que, en cada uno de nosotros, parece haber algo que no debe

ni puede morir, que existe un núcleo de inmortalidad. Goethe lo ha expresado de manera rotunda: «Este pensamiento (de la muerte) me deja absolutamente tranquilo, porque tengo la persuasión firme de que nuestro espíritu es una esencia de naturaleza absolutamente indestructible, es algo que continúa actuando por una eternidad de eternidades, semejante al sol, que parece ponerse solamente ante nuestros ojos terrestres, pero que, en realidad, no se pone nunca, sino que continúa brillando incesantemente».

b) *Las pruebas filosóficas de la inmortalidad*

Esta intuición interior de que existe en nosotros algo indestructible, una capacidad última de vencer a la muerte a pesar de que aparentemente somos vencidos por ella, junto al mensaje de la inmortalidad de las diferentes religiones, ha sido suficiente para la mayoría de los hombres que han muerto pensando que, de un modo u otro, sobrevivirían. Pero aquí debemos plantearnos la cuestión desde un punto de vista filosófico. ¿Existen pruebas filosóficas de la inmortalidad?

El tema es muy complejo y no lo podemos tratar con la profundidad necesaria, pero sí podemos indicar lo que, a nuestro parecer, constituye la clave para fundamentar la pervivencia después de la muerte: *la existencia en el hombre de un núcleo espiritual, al que clásicamente se denomina alma, que trasciende a la corporalidad y al tiempo*. Hemos visto que el hombre tiene una dimensión corporal, otra psíquica y otra espiritual, y hemos visto también que esa dimensión espiritual, aunque depende para su ejercicio de la base corporal, la trasciende y está por encima de ella. Pues bien, aquí está la clave de la cuestión. Si lo espiritual trasciende a lo corporal y no depende enteramente de ello, cuando el cuerpo desaparezca, la dimensión espiritual de la persona no tiene por qué desaparecer, posee capacidad para seguir existiendo de un modo o de otro con entidad propia.

Esta trascendencia del espíritu humano sobre el cuerpo es la intuición básica que todo hombre tiene acerca de sí mismo y que, aunque no sepa formularla técnicamente, le hace intuir que no desaparecerá completamente después de la muerte. Y esa intuición básica desarrollada filosóficamente es lo que constituye la prueba radical y contundente de la *inmortalidad del alma*. Santo Tomás ha desarrollado esta tesis desde una perspectiva metafísica a través de su descripción del alma como forma sustancial del cuerpo. Cuando el cuerpo desaparece y se corrompe, el alma permanece como sustancia separada. El personalismo y la fenomenología han planteado esta cuestión desde una perspectiva más antropológica: la existencia de un núcleo espiritual en el hombre que trasciende a la corporalidad. Pero la base de la demostración es la misma.

11. LAS CUESTIONES ÚLTIMAS Y LA RELIGIÓN

1. Las cuestiones últimas

La muerte nos ha planteado interrogantes de muy difícil resolución en el marco estricto de una reflexión filosófica, pero no es la única cuestión profunda y decisiva para la que resulta muy difícil encontrar respuesta. Existen otras preguntas esenciales difíciles de contestar. Son las *cuestiones últimas*, y las podemos agrupar en dos categorías: las preguntas sobre el sentido de la vida y la pregunta sobre Dios.

a) *Las preguntas sobre el sentido de la vida*

El dolor y el sufrimiento son cuestiones últimas que se plantea el hombre de todos los tiempos. El mundo está lleno de dolor que, además, en determinadas ocasiones, parece especialmente absurdo y cruel: la muerte de inocentes, las torturas, las muertes por accidente o por casualidad, las guerras, los fracasos, etc. Y ese dolor se alza como un enigma porque no estamos hechos para sufrir, sino, por el contrario, para ser felices. La reflexión humana, y dentro de ella la filosofía, quizá puede dar razón de algún dolor en particular, pero de los grandes

dramas que asolan a individuos y a pueblos resulta muy difícil, por no decir imposible, encontrar una justificación racional. ¿Qué sentido es posible dar, por ejemplo, a los dramas inmensos e inabarcables de la Segunda Guerra Mundial o a los destinos frustrados de generaciones enteras en países gobernados por dictadores: Cuba, Irak, Corea del Norte?

Por contraposición al dolor, aunque no solo, la *felicidad* se convierte también en una cuestión última. Es última por su radicalidad. Lo que buscamos de modo definitivo es la felicidad. Y es última también por su dificultad en alcanzarla —el dolor siempre acecha— y por la dificultad de determinar exactamente en qué consiste o dónde está. Por eso, Marías la ha llamado el imposible necesario.

Ya hemos hablado de la *muerte* y del más allá y de los problemas irresolubles que plantean. Podemos añadir los relativos al *origen*. Por un lado está el misterio del *inicio del género humano* que los antropólogos intentan desentrañar con muchas dificultades. Por otro, el *misterio sobre nuestro propio origen*. ¿De dónde hemos surgido? ¿De dónde venimos? Y, en consecuencia, ¿quiénes somos? Ciertamente somos conscientes de no habernos puesto a nosotros mismos en la existencia y, puesto que poseemos un núcleo espiritual no corruptible, podemos intuir que Alguien ha debido crearnos tal como somos. Pero ¿hasta qué punto podemos estar seguros de ello? Y ¿quién y cómo es ese Alguien?

Los límites del hombre, que podemos agrupar alrededor del término *finitud*, abren otro campo de interrogantes de difícil respuesta. Tenemos grandes aspiraciones y nuestra ansia de saber, de querer y de poder es inmensa. Pero nuestros límites también lo son. Una pequeña enfermedad y caemos postrados y sin fuerzas. Y ello sin contar con el paso inexorable del tiempo que nos impide volver atrás, cambiar lo que ya hicimos o recuperar el tiempo perdido.

Todas estas cuestiones, y otras que se podrían añadir, son las que, reunidas, dan lugar a la pregunta esencial: ¿por

qué y para qué vivimos? ¿Cuál es el *sentido último de nuestra existencia*? Es importante recalcar aquí la palabra 'último'. Lo que se plantea el hombre con esta cuestión no es su existencia en tal o cual momento, sino el sentido global y radical, el porqué de la vida en cuanto tal. ¿Qué busco yo con mi vida, con toda mi vida? ¿Tiene sentido y en qué medida?

b) La pregunta sobre Dios

La otra pregunta radical que todo hombre se hace es la pregunta sobre Dios, en la que podemos distinguir dos niveles. El primero es la pregunta sobre su *existencia*. Es el famoso «an Deus sit» con el que Tomás de Aquino comienza la *Summa*. ¿Existe Dios? En realidad, y aunque, por el medio cultural secularizado que nos rodea, estemos inclinados a pensar lo contrario, la respuesta es poco problemática. La abrumadora mayoría de los hombres a lo largo de todas las épocas —incluyendo a muchas de las inteligencias más eminentes— la ha contestado de manera afirmativa. Y lo mismo sucede en la nuestra. El porcentaje de personas que se declaran ateas es bajísimo y la razón es muy simple: la necesidad de algún ser superior que justifique de algún modo tanto la existencia del hombre como del mundo parece casi evidente y necesaria. Hay tantas cosas en el mundo que no se explican ni se justifican por sí mismas que la existencia de un Ser que sea responsable de ellas se impone con rotundidad a la inteligencia. S. Agustín lo ha expresado por la vía estética, aunque se puede formular de muchas otras maneras: «Entonces me dirigí a todas las cosas que rodean las puertas de mi carne: 'Habladme de mi Dios, ya que vosotras no lo sois. Decidme algo de él'. Y me gritaron con voz poderosa: 'Él es quien nos hizo'. Mi pregunta era mi mirada; su respuesta era su belleza».

Por eso, aunque la existencia de Dios no sea evidente y abra el interesante y complejo apartado sobre las demost-

ciones de su existencia, la cuestión habitualmente más importante desde el punto de vista personal es otra: ¿Cómo es Dios? o, mejor, ¿Quién es Dios? Lo fundamental, lo decisivo, no es saber si existe algún tipo de ser superior porque esto parece relativamente claro, sino saber cómo es ese Ser (o seres): ¿es uno o múltiple?, ¿es amable o cruel?, ¿se interesa por los hombres o se desentiende de su destino?, ¿tiene algún plan para los hombres ahora o cuando mueran? Y el problema es que, como en el resto de las cuestiones que estamos tratando ahora, el hombre, por sí solo, apenas puede esbozar una respuesta. Si la inteligencia puede llegar de modo más o menos claro a afirmar la existencia de Dios, está vedado por completo a nuestras fuerzas el conocimiento concreto de las características de la divinidad.

c) Actitudes y respuestas

Los dos grupos de cuestiones que acabamos de considerar coinciden en dos rasgos generales. El primero es su *centralidad*. La respuesta a cualquiera de ellas, de un modo o de otro, afecta a la orientación global que cada persona puede dar a su existencia. Que, por ejemplo, exista un más allá gobernado por un Dios amable conduce a una postura vital muy distinta de quien piense que no existe un más allá o que está gobernado por un Dios anárquico o indiferente. Si Dios me ama, puedo sentir la tendencia, el impulso o la obligación de amar a los demás. Si Dios no cuida de mí, puedo, por el contrario, pensar que tampoco tengo por qué dedicarme a cuidar de los demás y adoptar la lógica vital de la prepotencia. La segunda característica que poseen estas cuestiones y que, en cierto modo, se opone a la primera, es *la dificultad para darles una respuesta adecuada*. Todos esos interrogantes plantean temas que se colocan en el límite o, más bien, fuera del campo de posibilidades de respuesta de la inteligencia humana, generando un poderoso sentimiento de incertidumbre, indignancia y fragilidad.

Jaspers ha recogido un dicho de la Edad Media que sintetiza con lúcida ironía esa dificultad.

«Vengo, mas no sé de dónde.

Soy, mas no sé quién.

Moriré, mas no sé cuándo.

Camino, mas no sé hacia dónde.

Me extraña que esté contento».

La datación medieval de este dicho nos informa, además, sobre otra cuestión: *la escasa influencia que tiene el tiempo en la capacidad humana de respuesta a estos problemas*. Mientras que en otros ámbitos, como los tecnológicos y prácticos, los avances del hombre son increíbles y espectaculares, en el terreno de las preguntas esenciales nos encontramos prácticamente en el mismo lugar que nuestros predecesores. Los enigmas son los mismos y la dificultad para responderlos, muy similar.

Nos encontramos así con una situación muy peculiar y paradójica. La persona sabe que existen una serie de asuntos clave para orientar su vida y, sin embargo, es incapaz de resolverlos. Y esto no solo de manera coyuntural, sino, por decirlo así, estructural, es decir, no se trata de que yo, ahora, en este momento, no sepa responderlas, sino de que, probablemente, ningún hombre será capaz de responderlas nunca. ¿Cuál es la actitud razonable frente a esta situación?

Analicemos cuatro posibles respuestas.

El materialismo cientificista se ha enfrentado con el problema *negando su existencia*: El dilema, simplemente, no existiría. El hombre no es más que un conjunto de materia por lo que no tiene sentido hacerse preguntas de tipo 'metafísico' que vayan más allá de lo puramente fáctico, de los datos empíricos con los que nos encontramos. Tienen sentido las preguntas concretas que pueden aumentar nuestro conocimiento, pero las preguntas sobre «el sentido» son irracionales porque el hombre es un mero producto de la naturaleza. Relativamente cercana a esta actitud, pero desde una perspectiva mu-

cho más hedonista, se sitúa la postura que opta por *disfrutar del momento (carpe diem)*, de lo que se tiene. Esas cuestiones, responden los que se sitúan en esta línea, son demasiado complejas, lejanas e irresolubles. Enfrentarse a ellas no lleva a ninguna parte más que a un esfuerzo estéril y baldío. Por eso, lo sensato y lo razonable es disfrutar de lo que se tiene y vivir al día. Una tercera postura, especialmente difundida en el siglo XX por Heidegger, consiste en considerar al hombre *como un ser para la muerte*. Para esta posición, y a diferencia del cientificismo; el hombre no es pura materialidad y, por lo tanto, no puede evitar las cuestiones fundamentales ni esquivarlas de manera superficial con una frívola referencia al disfrute momentáneo. Pero esta mayor seriedad se trastoca, finalmente, en frustración y en fracaso porque, desde esta perspectiva, se sostiene que el destino propio y peculiar del hombre es la muerte. Y no se trata solo de que sea propio del hombre morir—estó, como hemos visto, también se puede afirmar desde otras antropologías—, sino que con la muerte acaba todo. Ahí está el final más allá del cual no se puede ir.

Estas tres respuestas, hay que añadir, son posibles pero también minoritarias y débiles. Que el hombre sea un mero conjunto de materia es algo radicalmente insostenible frente a un análisis mínimamente atento de la realidad personal, y la muerte como final absoluto se opone a la existencia de un núcleo espiritual. Por último, el *carpe diem* solo tiene un valor existencial para determinadas épocas de la vida en la que todo nos puede sonreír: la juventud, determinada madurez. Pero resulta insuficiente ante sus aspectos dramáticos y, en particular, ante la muerte. ¿Podemos disfrutar del momento cuando sufrimos, cuando ha muerto un ser querido o nos acercamos a la muerte?

Existe, por último, una cuarta y última postura, que es la que han adoptado la inmensa mayoría de los hombres y de las culturas: *la religiosa*. Podríamos formularla del siguiente modo. Si existen una serie de enigmas en mi vida a los cuales yo no

puedo responder por mi finitud y por mi limitación pero existe, al mismo tiempo, un Ser superior responsable en una u otra medida de mi existencia y de la del mundo, es a él, lógicamente, a quien tengo que recurrir para encontrar las respuestas que me faltan. La religión aparece así como la respuesta más convincente a las preguntas fundamentales sobre la existencia humana.

2. ¿Qué es la religión?

La religión se entiende normalmente como la relación con Dios, la ordenación a Dios, y este es, evidentemente, su sentido básico. Pero las reflexiones que acabamos de hacer nos remiten a una comprensión previa y original que da a esta definición su engarce antropológico, su conexión con el tejido vital de la persona. La religión, entendida de este modo, es *el lugar donde se decide la existencia humana en su radicalidad*, o, en otros términos, el ámbito en el que el hombre se pregunta y recibe la respuesta al sentido global de su vida y de la existencia de las cosas. Giussani lo ha explicado así: «El factor religioso representa la naturaleza de nuestro yo en cuanto se expresa en ciertas preguntas: ¿Cuál es el significado último de la existencia? ¿Por qué existe el dolor, la muerte? ¿Por qué vale la pena vivir realmente? O, desde otro punto de vista: ¿De qué y para qué está hecha la realidad? El sentido religioso se sitúa, pues, dentro de la realidad de nuestro yo al nivel de estas preguntas: coincide con el compromiso radical de nuestro yo con la vida que se manifiesta en estas preguntas». Y el psiquiatra Viktor Frankl, que experimentó de manera terrible la falta de sentido en los campos de concentración nazi, afirma, de modo similar, que «puede justificarse definir la religión como la búsqueda del hombre del significado último».

Esta búsqueda del sentido último es la que conduce a Dios y, en cierta manera, lo «justifica», en el sentido de que

crea un espacio adecuado para él en la vida humana. De otro modo, Dios podría aparecer como una entidad que gravita molestando a mi alrededor, intentando introducirse en mi vida para imponerme normas, modos de comportamiento e interpretaciones de la realidad que yo no necesito ni quiero cuando, en realidad, la situación es precisamente la contraria: Dios y la religión constituyen la respuesta a los interrogantes cruciales que me habitan y que claman por una solución. Por eso, *en cierto sentido, se puede afirmar que todo hombre es necesariamente religioso ya que, inevitablemente, tiene que situarse ante las cuestiones últimas y dar una respuesta.* «Pasar» o prescindir de la religión significa, en realidad, dar a esos interrogantes una respuesta específica: la frívola e insuficiente actitud vital del *carpe diem* o la frívola e insuficiente respuesta intelectual del cientificismo.

Esta perspectiva, por otra parte, también permite explicar por qué existen algunas religiones sin Dios, como el sintoísmo o el confucianismo. Estas doctrinas son religiones porque responden a las cuestiones últimas pero tienen la peculiaridad de que lo hacen sin una referencia explícita a la divinidad. Son conjuntos de prácticas morales para lograr la perfección (Confucio) o modos de participar en ceremonias rituales que establecen la conexión con los antepasados (sintoísmo), pero no hay una doctrina específica sobre Dios. Este planteamiento, de todos modos, es excepcional porque el hecho religioso se identifica de modo abrumador con una concreta concepción de Dios o de la divinidad.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- AGUSTÍN, S., *Las confesiones*
ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*
BUBER, M., *Yo y tú* (3ª ed.), Caparrós, Madrid 1998
BURGOS, J. M., *El personalismo* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2003
— *Antropología: una guía para la existencia* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2009
GUARDINI, R., *Las etapas de la vida* (3ª ed.), Palabra, Madrid 2000
HILDEBRAND, D. VON, *El corazón* (4ª ed.), Palabra, Madrid 2001
MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1987
— *La educación sentimental*, Alianza, Madrid 1993
MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Palabra, Madrid 1999
MCINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992
MOUNIER, E., *El personalismo*, ACC, Madrid 1997
SCHELER, M., *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001
TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*
WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009
— *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2001
— *Persona e atto*, LEV, Roma 1980
YEPES, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1996.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
INTRODUCCIÓN.....	7
1. LA PERSONA: DIGNIDAD Y MISTERIO	11
1. ¿Es posible definir a la persona?	11
2. Principales características de la persona	13
3. La dignidad de la persona	16
4. La naturaleza humana	20
5. La estructura de la persona	22
2. EL CUERPO	26
1. La persona: alguien corporal	26
2. Otras visiones	27
3. Cómo es el cuerpo humano	31
4. La dimensión antropológica del cuerpo	33
3. SENSIBILIDAD Y TENDENCIAS	37
1. Sensación y percepción	37
2. La memoria	39
3. La imaginación	42
4. Las tendencias	44
4. LA AFECTIVIDAD	49
1. La afectividad corporal	50
2. La afectividad psíquica	53
3. El corazón y la afectividad espiritual	60

5. LA INTELIGENCIA	63
1. En qué consiste conocer	63
2. Cómo conocemos	70
3. La verdad	73
6. LA LIBERTAD	81
1. ¿Qué significa ser libre?	81
2. «Yo quiero algo»: la estructura esencial de la libertad	83
3. La autorrealización de la persona a través de su libertad	90
7. EL YO PERSONAL	95
1. La conciencia y el inconsciente	96
2. El yo como núcleo último de la persona	100
8. LAS RELACIONES INTERPERSONALES	105
1. Persona y personas	105
2. La amistad	109
3. El amor	111
4. El enamoramiento	118
9. LA PERSONA EN LA SOCIEDAD	121
1. El colectivismo	122
2. El individualismo	123
3. El personalismo comunitario	125
10. TIEMPO, MUERTE E INMORTALIDAD	129
1. El carácter temporal de la vida humana	129
2. ¿Qué es morir?	131
3. El misterio de la inmortalidad	137
11. LAS CUESTIONES ÚLTIMAS Y LA RELIGIÓN	141
1. Las cuestiones últimas	141
2. ¿Qué es la religión?	147
BIBLIOGRAFÍA BÁSICA	149
ÍNDICE	151

[colección  albatros]

*Manuales de filosofía que ponen al alcance de todos,
y especialmente de los universitarios,
los elementos centrales de la cultura filosófica.*

- | | |
|--|--|
| 1. ESTÉTICA DE BOLSILLO
Pablo Blanco
2ª edición | 9. PENSAR EL DERECHO
<i>Curso de filosofía jurídica</i>
Javier Barraca Mairal |
| 2. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN
Joaquín Ferrer | 10. EL CONOCIMIENTO HUMANO:
UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA
Juan José Sanguinetti |
| 3. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. I.
FILOSOFÍA ANTIGUA
Carlos Goñi | 11. INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA
<i>Historia y fundamentos</i>
José Ramón Ayllón |
| 4. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. II.
FILOSOFÍA MEDIEVAL
Eudaldo Forment | 12. EL AMOR: DE PLATÓN A HOY
Alfredo Álvarez |
| 5. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. III.
FILOSOFÍA MODERNA
Mariano Fazio y Daniel Gamarra | 13. FILOSOFÍA DE LA MENTE
<i>Un enfoque ontológico
y antropológico</i>
Juan José Sanguinetti |
| 6. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. IV.
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
Mariano Fazio y Francisco González Labastida
2ª edición revisada | 14. EL HOMBRE ANTE
EL MISTERIO DE DIOS
<i>Curso de Teología Natural</i>
Luis Romera |
| 7. ANTROPOLOGÍA: UNA GUÍA
PARA LA EXISTENCIA
Juan Manuel Burgos
4ª edición actualizada | 15. METAFÍSICA
Eudaldo Forment |
| 8. EL SECRETO
DE UNA VIDA LOGRADA
<i>Curso de pedagogía del amor
y la familia</i>
Alfonso López Quintás
2ª edición | 16. BREVE HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA
Carlos Goñi Zubieta |
| | 17. ANTROPOLOGÍA BREVE
Juan Manuel Burgos |