

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Orientaciones para un Curso

Gustavo Casas

Edición completa
(integra las *Citas*, los *Comentarios*, y los
Escritos Breves)



Editorial de la Universidad Católica de Córdoba - EDUCC

128
CAS

Casas, Gustavo
Antropología filosófica. - 1ª ed. - Córdoba : Uni-
versidad Católica de Córdoba, 2003.
513 p. ; 22x15 cm.

ISBN 987-20846-3-7

I. Título - 1. Antropología Filosófica

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA - Orientaciones para un Curso

Edición completa

Integra: *Orientaciones para un Curso, Citas, Comentarios y Escritos Breves.*

Copyright © 2003 by Gustavo Casas S.L.

De la presente edición:

Copyright © 2003 by EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Director Editorial: Nelson-Gustavo Specchia.

Diseño de tapa: Adrián Manavella.

Está prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método: fotográfico, fotocopia, mecánico, reprográfico, óptico, magnético o electrónico, sin la autorización expresa y por escrito de los propietarios del copyright.

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Todos los derechos reservados - Queda hecho el depósito que prevé la ley 11.723

I.S.B.N.: 987-20846-3-7



Universidad Católica de Córdoba
Obispo Trejo 323. X5000IYG Córdoba. República Argentina
Tel./Fax: +(54-351) 493-8000 / 493-8011
sipas@uccor.edu.ar - www.uccor.edu.ar

Prólogo

La **Editorial de la Universidad Católica de Córdoba - EDUCC** publica, en un solo volumen, la *Antropología filosófica* que, hasta ahora, y durante muchos años, había circulado en formato "oficio", y repartida en cuadernos sucesivos.

Se trata de un libro que no fue elaborado simplemente para ser leído, sino más bien como base fecunda de una explicación personalizada en diálogo profesor-alumno.

Tal oferta configura una totalidad orgánica que puede facilitar y fomentar tres niveles de utilización: un primer plano de cuestiones básicas sistematizadas (cuerpo de los *Temas*); un segundo nivel de *Citas*, que abren a la comprensión de textos selectos de autores más recientes; y una tercera invitación sobre problemas más concretos y actuales, condensados en los *Comentarios*, que se proyectan en perspectiva de futuro. Continuando estos *Comentarios* e ingresando en tal futuro, hemos seleccionado diez *Escritos Breves*, que insisten en aspectos centrales del Curso.

En suma, se propone un avance gradual donde sólo el primer nivel es, en cierto modo, autosuficiente; pues si, al revés, se comienza desde los *Comentarios*, por ejemplo, se ve que estos requieren ser referidos al cuerpo de los *Temas* correspondientes para su comprensión adecuada.

Además, conviene advertir que, siendo este Curso correlativo de Introducción a la Filosofía, de primer año, supone asimilada la comprensión de las grandes líneas de las corrientes, problemas y autores filosóficos principales, permitiéndonos ahora dedicarnos más directamente a las cuestiones antropológicas.

Como es sabido, desde los comienzos de esta Universidad (1956-57), y hasta el presente, se dieron y se dan cursos de formación “humanista y cristiana” en cada año de la totalidad de las Carreras.

La denominación de “Antropología” para la asignatura correspondiente al segundo año del Plan de Formación, se fue imponiendo paulatinamente, como un modo de concretar los contenidos de la previa Introducción a la Filosofía, para abrirse, desde el hombre, a la Ética y a las Teologías subsiguientes.

En una etapa inicial, estas *Orientaciones* se propusieron estudiar los “problemas humanos”, a través de las grandes obras clásicas de la literatura universal (*La Ilíada*, *La Eneida*, *La Divina Comedia*, *Hamlet*, *Fausto*). Algunos escritos quedan por ahí de tales ensayos, quizás demasiado pretenciosos. Esto ocurría cuando era Delegado Rectoral en las Facultades de Ingeniería y de Arquitectura (1958-1959-1960).

Cuando pasé a la Facultad de Derecho (1964), se vio la conveniencia de adecuar esta Antropología, integrándola más sistemáticamente a las materias específicas de las ciencias sociales: Derecho Natural, Sociología, Filosofía del Derecho.

Entonces dio comienzo una segunda etapa, cuando entraron en escena las corrientes fenomenológicas y personalistas, con autores que oxigenaban y enriquecían nuestras ideas clásicas. Obras como la *Fenomenología existencial* de W. Luyppen, nos ayudaron fecundamente en los planteos básicos de una Antropología “relacional”.

Por el año 1976, la publicación en castellano del libro del padre E. Coreth, *¿Qué es el hombre?*, señaló el rumbo definitivo de estas *Orientaciones*, porque en esta obra descubrimos un tratamiento específicamente “antropológico” y “filosófico” de casi todos los contenidos anteriores. De aquí en adelante, fue posible ir enriqueciendo los temas, sin abandonar la síntesis ya lograda. Se fue incorporando la contribución de autores más cercanos,

como la del excelente manual del padre Ítalo Gastaldi, de una notable claridad pedagógica y permanentemente actualizado: *El hombre, un misterio*. Con todo, la continuidad de fondo se mantenía, siempre inspirada por obras fundamentales como las de K. Rahner, J. Pieper, Ph. Lersch, J. Ruiz de la Peña, y tantos otros.

Para los *Escritos Breves* del final, tuvimos la suerte de conocer los recientes y hermosos libros de M. Cabada Castro y de A. Léonard, los cuales, confirmándonos en el planteo general del Curso, nos invitaron a vislumbrar promisorios horizontes.

Además, al mismo tiempo y en estrecha vinculación con la *Antropología*, surgieron otras Guías: la *Introducción a la Vida Universitaria (IVU)*, diseñada para el Curso de Ingreso, y la *Introducción a la Filosofía*, y la *Ética General*, para primero y quinto año, respectivamente.

Ahora bien, esta línea de textos nunca quiso representar algo así como una orientación “oficial” de la formación filosófica general, sino que era una de las tantas iniciativas personales que se iban gestando. Otra cosa no se puede esperar si se admite la legitimidad de la libertad de cátedra.

En conclusión, creemos que el valor que puedan tener estos escritos no radica ni en la originalidad, ni en su contribución al rigor “científico” de la Antropología, ya que su autor no es un “especialista” en la materia de este campo, sino que, simplemente, se trata de un jesuita común, el cual, durante 47 años ininterrumpidos hasta ahora, ha intentado reflexionar sobre temas humanos importantes para comunicar a los jóvenes universitarios del segundo año (más especialmente en la Facultad de Derecho), lo que había “sentido y gustado” como bueno para su formación.

Para terminar, quiero agradecer a los responsables de la EDUCC y a mis colegas, jesuitas y laicos, que han tenido la audacia de animarme a publicar este libro. Gracias por su generosa colaboración.

Muchas veces, a lo largo de la historia, se ha acusado a los jesuitas de practicar una especie de "eclecticismo de ocasión". "Y algo de verdad hay en ello, naturalmente. Pero si Dios es 'el Dios siempre más grande', al que le viene pequeño cualquier sistema con el cual el ser humano pretenda dominar la realidad, entonces, nuestro eclecticismo puede perfectamente expresar también el hecho de que el hombre se ve superado por la verdad de Dios y lo acepta con docilidad. A fin de cuentas, no hay ningún sistema en el que se pueda encerrar toda la realidad exclusivamente desde el punto de vista en que uno se halla. Nuestra teología no debe, por causa de una desidia para la reflexión, caer en fáciles compromisos. Pero sería falso un sistema cuya estructuración tuviera la transparencia del cristal. También en el terreno de la teología somos peregrinos que, a través de un éxodo siempre nuevo, andamos en búsqueda de la patria eterna de la verdad." (K. Rahner, *Ignacio de Loyola*, 31).

Por nuestra parte, pensamos que estas consideraciones de Rahner pueden analógicamente aplicarse también al misterio del hombre, "imagen de Dios". Por eso, en este libro no vendemos "frutos", sino que ofrecemos tan sólo "semillas".

Gustavo Casas

Universidad Católica de Córdoba, julio 2003.

TABLA DE CONTENIDOS

Prólogo

Introducción: Ubicación y plan del curso

I. El trasfondo histórico

1. El hombre en el pensamiento griego y en el Cristianismo
2. El hombre en el pensamiento de la edad moderna
3. Corrientes materialistas y evolucionistas
4. Corrientes humanistas
5. La nueva Antropología Filosófica

II. El hombre en relación con el mundo

6. El fenómeno originario
7. El hombre en relación activa con el mundo
8. El mundo de la técnica y su impacto antropológico

III. El hombre en relación con los demás

9. El hombre en la relación propia del amor
10. El hombre en la relación propia de la justicia
11. El hombre en el origen de la sociedad civil

IV. El hombre como ser personal

12. El hombre como sujeto espiritual
13. El libre albedrío
14. La esencia del hombre
15. La totalidad personal

V. El hombre como ser moral y religioso

16. El hombre como ser moral
17. El sentido de la existencia y la dimensión religiosa del hombre

18. La experiencia religiosa

19. El humanismo y el anti-humanismo ateos

Conclusión: El hombre, persona abierta a la trascendencia

VI. Escritos Breves

Bibliografía

Índice general

Introducción

Ubicación y plan del curso

Para empezar conviene distinguir en qué sentido nos preguntamos por el hombre mismo. Lo cual equivale a situar nuestro Curso, en la Antropología filosófica.

Existen diversas Ciencias particulares cuyo objeto material de estudio es el hombre. No corresponde aquí entrar en el complicado problema de enumerar todas las Ciencias humanas; nos basta distinguirlas globalmente de la Filosofía. Por ejemplo, mencionemos dos denominaciones muy amplias, comúnmente utilizadas en el ambiente anglosajón: "Antropología física" y "Antropología cultural".

Veamos cómo un autor contemporáneo caracteriza la "Antropología": "El hombre forma parte de la Naturaleza: el universo con todos sus fenómenos. El estudio del hombre, llamado Antropología (del griego "anthropos", hombre, + "logos": estudio), cuando se lleva a cabo de acuerdo con los principios y métodos de la ciencia, es consecuentemente una ciencia natural. Una de sus ramas se ocupa de la estructura física y de la naturaleza del hombre y de sus procesos fisiológicos (Antropología física o Biología humana). Pero la Antropología abarca mucho más que este estudio exclusivo de la naturaleza física del hombre. Incluye todas las obras y actividades del hombre (sociales, artísticas y tecnológicas). La Antropología es también, por lo tanto, la ciencia del hombre y de la cultura." (A. Hoebel, *Antropología*, p. 4).

a) Antropología física

Admitiendo lo ya establecido en el Curso de Introducción a la Filosofía que existen por lo menos tres niveles sistemáticos de conocimiento de la realidad, a saber, el científico positivo, el filosófico y el teológico, como ahora nos proponemos el estudio del hombre, nos corresponde caracterizar tres tipos de antropologías: dos de índole científica (la Antropología física y la Antropología cultural), la propiamente filosófica (donde intentamos ubicar nuestro Curso), y la Teológica, que se estudiará en Cursos siguientes.

La Antropología física constituye el aspecto más especializado del estudio del hombre. El antropólogo físico, como que es biólogo de lo humano, se interesa particularmente por una de las innumerables formas vivientes que pueblan la tierra. Investiga el cuerpo humano en su estructura y crecimiento; se preocupa por el proceso de la evolución de ese cuerpo, mediante la comparación con los restos fósiles de los otros seres vivientes, desde el pasado más remoto, y ha de tener en cuenta los conocimientos de la genética humana.

La Antropología física, habiendo surgido a partir de las Ciencias naturales y exactas, es obvio que mantenga una relación estrecha con las diversas disciplinas empírico-positivas, sobre todo con la Biología.

De este modo se comprende que, para el análisis de la evolución del cuerpo humano, resulte importante su vinculación con la Paleontología, ciencia que investiga los fósiles, es decir, los fragmentos de plantas o animales petrificados, que se encuentran "excavando" (del latín: "fodere" = excavar) en terrenos geológicos, generalmente muy antiguos.

Sin duda que también es esencial la relación con la Anatomía, que estudia las diferentes partes de los cuerpos orgánicos (del griego: "ana-temno" = cortar, disecar).

A su vez resulta imprescindible, para la comprensión de la génesis del fenómeno humano, la Genética, que es la rama de la Biología que se ocupa de la herencia de los caracteres anatómicos, citológicos y funcionales, entre los progenitores y sus descendientes.

Además, el antropólogo físico ha de estar también capacitado para aplicar las matemáticas en la Biometría, o sea, en el análisis estadístico de los datos sobre los seres vivientes, y por otra parte, ha de poder interpretar las informaciones cronológicas que le suministra la Geología respecto a la "edad" de las capas donde son descubiertos los restos fósiles.

Por último, es evidente que con el avance de las Ciencias, los ejemplos aducidos se pueden ampliar constantemente, al ritmo de ese mismo progreso. Pero no hay que olvidar que siempre la Antropología física quedará ubicada en su nivel propio de disciplina científica positiva, con todas las ventajas y limitaciones que esto supone.

Recientemente ha alcanzado gran importancia el estudio comparado del comportamiento del animal y del hombre (Etología y Etología humana). Estas nuevas investigaciones surgieron de la Biología, pero su influencia ha penetrado en la Pedagogía, Sociología y Filosofía.

b) Antropología cultural

La Antropología cultural, por su parte, constituye el aspecto científico más amplio del estudio del hombre. En efecto, por "cultura" se entiende aquí una constelación de significado muy vasto, puesto que incluye todas las obras específicas del hombre: el conocimiento, las creencias, la moral, las costumbres, las leyes y cualquier otra facultad o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad (esta es la primera definición de "cultura" formulada por un antropólogo: E. Tylor. Ver: A. Jiménez,

Antropología Cultural, p. 86). En pocas palabras, “cultura” significa aquí “comportamiento aprendido”.

En este sentido, la Antropología cultural tiene por objeto el estudio del origen, desarrollo, diversidad y naturaleza del comportamiento aprendido del hombre.

Es evidente, por tanto, que en este contexto no hay ni puede haber hombres o pueblos “incultos”, pues esta característica es esencial a todo hombre en cuanto tal, y negarla, sería negar la naturaleza humana. Todo hombre es un ser “cultural”. De lo contrario, no es hombre.

Ahora bien, el origen de la cultura y la pluralidad de culturas radican en la existencia misma del hombre. Es la vida misma la que plantea al ser humano idénticos problemas esenciales, pero las respuestas resultan necesariamente variadas. Han existido, existen y existirán diversas culturas, una pluralidad de culturas.

Por ejemplo, todo hombre necesita comer, vestirse, habitar, relacionarse, expresarse, defenderse, asumir alguna actitud ante la muerte. Pero los sistemas grupales e individuales de respuestas, son diferentes. Pensemos sucesivamente en los hombres prehistóricos; en los hombres de las civilizaciones egipcia, griega, romana, medieval, moderna, contemporánea. Actualmente, pensemos en los comportamientos “aprendidos” en Argentina, Japón, Estados Unidos, Rusia, una isla del Pacífico..., por dar algunas pistas que nos sugieran la casi infinita variedad de “culturas” como respuestas globales al problema de la existencia en un mundo determinado.

Veamos cómo se expresan al respecto dos antropólogos contemporáneos: “Hasta en las sociedades más simples, sus miembros saben y aprenden muchas cosas que también son ‘cultura’. En la mayoría de los casos lo que separa una cultura de otra es la mayor o menor efectividad o complejidad de sus tecnologías, pero el individuo que sabe edificar su choza, cazar con sus rudimentarias armas, etc., no es inculto en absoluto; simplemente

posee una cultura distinta que en otros aspectos como la organización familiar o sus creencias, puede ser mucho mas compleja que la cultura de quien aprende a construir viviendas en una Escuela de Arquitectura. Asimismo, las formas de actuar y pensar de un caballero del Renacimiento, no eran más que una subcultura o sector de la cultura total de una época y de un país o área cultural. También el miembro de la naciente burguesía de aquella época, el artesano y el campesino, poseían cultura y participación de la cultura europea del siglo XVI, que no era patrimonio exclusivo de un estamento. Si componer versos, montar a caballo y manejar las armas eran manifestaciones culturales, también lo son para la Antropología, el fabricar los tejidos que vestían aquellos caballeros, asistir a la pequeña Iglesia del pueblo, formar una familia, trabajar los campos y hablar a su manera una lengua que quizás nunca aprendieran a escribir. Pero no por eso dejaban aquellos estamentos de la sociedad de ser cultos, es decir, de poseer cultura.” (A. Jiménez, *o.c.*, p. 116).

Por su parte, M. J. Herskovits nos dice: “Los antropólogos culturales estudian los procedimientos ideados por el hombre para enfrentarse a su medio natural y a su ambiente social; y cómo se aprende, conserva y transmite un cuerpo de costumbres. Se interesan por comprender cómo una cierta manera de conseguir un fin determinado (organizar relaciones familiares, hacer una red para pescar, o narrar la creación del mundo), puede variar ampliamente de un pueblo a otro y, sin embargo, servir a cada uno para lograr su adaptación frente a la vida. Tratan de especificar cómo las formas establecidas de tradición cambian al correr del tiempo, sea por razón de desarrollos internos o a causa del contacto con modos extraños, y cómo un individuo nacido en una sociedad dada absorbe, usa e influye las costumbres que constituyen su herencia cultural.” (*El hombre y sus obras*, p. 15).

Aquí surge un problema. En efecto, existiendo tantas otras disciplinas en el área de las Humanidades y de las Ciencias sociales que también se ocupan del hombre y de su cultura, ¿qué di-

ferencia hay entre ellas y la Antropología cultural? La diferencia está en el grado de amplitud de miras y objetivos. Porque la Antropología cultural va más allá de los aspectos aislados, interesándose por la integración en un todo del sistema funcional de cultura que adapta un pueblo a su medio ambiente natural y social. Y en su horizonte atisba ir comprendiendo el papel de la cultura en la humanidad toda, en el espacio y en el tiempo.

La Sociología, por ejemplo, se plantea el análisis total de la sociedad, pero tal estudio deja fuera de su campo los factores biológicos y evolutivos de las llamadas sociedades primitivas, dedicándose más de lleno a la sociedad actual o bien a áreas más limitadas todavía.

La Sociología es más bien la ciencia que se ocupa de los sistemas sociales, es decir, del funcionamiento de las instituciones por medio de las cuales y dentro de las cuales los individuos realizan sus relaciones mutuas, según el papel que estas instituciones les asignan. Pero como estos individuos pueden actuar gracias a la existencia de una cultura común, la Sociología ha de entrar en diálogo con los enfoques de la Antropología cultural, más amplios en el espacio y en el tiempo, y referidos al "homo sapiens" que se adapta al mundo transformándolo en "cultura".

Algo semejante puede decirse de las demás disciplinas humanas: Economía, Política, Literatura, Arte, Historia. Dice M. J. Herskovits: "La Antropología cultural tiene un punto de vista más amplio que las disciplinas afines en el campo de las Ciencias sociales y de las Humanidades, que no se ocupan más que de algún segmento de la actividad humana. El antropólogo cultural estudia en general pueblos que se hallan fuera de la corriente de la historia cultural europea, y procura abarcar, como un todo, un determinado cuerpo de costumbres. O, si se concentra sobre algún aspecto de esa cultura, su objetivo principal es el análisis de la interrelación de ese aspecto con las otras fases de la vida del pueblo. Al mirar una cultura en su conjunto, estudia la tecnología y la vida económica, las instituciones

sociales y políticas, la religión, el folklore y el arte. Además, no se limita a analizar cada uno de esos aspectos para distinguirlos de los demás, sino que los considera como formando un sistema funcional que adapta al pueblo a su medio.

Aquí vemos cómo el antropólogo difiere del economista, del político teórico, del sociólogo, del dedicado al estudio comparado de las religiones, del arte o de la literatura." (O.c., p. 16-17).

En conclusión, la Antropología cultural amplía, ensancha el horizonte, proyectando nuestra mirada hasta el fondo de los orígenes, mas allá de la historia escrita; nos compenetra de modos de vida jamás soñados, que nos permiten volver a nuestras costumbres con los ojos renovados, para conocer y valorar un poco más la maravilla insondable que es el hombre. Aquí nos parece que radica el valor educativo de esta disciplina, en orden a la apertura de nuestro espíritu.

c) Antropología filosófica

Hemos caracterizado la Antropología física y la Antropología cultural. Podemos ahora preguntarnos: ¿Quedará agotado con estas disciplinas el campo de conocimientos acerca del hombre? Para quien admite la legitimidad, consistencia y autonomía de la Filosofía, la respuesta es evidentemente negativa. O sea, para nosotros hay una Antropología filosófica. En cambio, para la ideología del "Cientismo", según la cual el único conocimiento válido es el de las Ciencias positivas, la respuesta tiene que ser afirmativa: lo que podemos saber sobre el hombre queda agotado por el método científico. Todo lo demás es sentimiento, poesía o mística.

Reconocemos que los conocimientos ciertos y comprobados de las Ciencias positivas sobre el hombre, son muy valiosos, interesantes y útiles. Más aún, una auténtica Filosofía no debe ignorarlos o pasarlos por alto. Sin embargo, son conocimientos par-

ciales, y están necesariamente limitados por el método propio de cada ciencia empírica.

Por ejemplo, la información que se puede obtener investigando la estructura del cuerpo humano, es indispensable para la comprensión física del hombre, y gracias a ella la Medicina ha progresado portentosamente, pero no nos puede responder adecuadamente a la pregunta sobre la esencia de todo lo que es el hombre, sobre su espiritualidad y su libre albedrío, si bien puede suministrar indicios en esa línea.

Respecto a lo que puede enseñarnos la Antropología cultural, toda esa vastísima información resulta muy interesante para abrirse de un modo universal a las realizaciones de las diversas comunidades humanas, pero todavía no nos responde a las preguntas últimas sobre qué significa ese hombre capaz de hacer todo eso; por qué experimenta que algo “debe” ser realizado y otro algo “debe” ser evitado absolutamente; qué dimensiones supone en el hombre estar remitido a semejantes exigencias, absolutas y trascendentes.

Es decir que hay muchas cuestiones, y son precisamente las más propiamente “humanas”, que están situadas mas allá de los límites puramente empíricos, pero que han de integrarse coherentemente con la información científica. Estas cuestiones constituyen la reflexión última sobre el ser del hombre, en su sentido más profundo y radical. Sin una “filosofía” del hombre nos quedaríamos encerrados y parcializados en sectores estancos, riquísimos en datos y teorías de detalle, pero estériles para la verdadera vida del espíritu, sedienta de “amor a la sabiduría”.

La Antropología filosófica no es, pues, una mera elaboración más alta de los resultados de las Antropologías científicas. Si bien su objeto “material” (el hombre) es el mismo, su objeto “formal” es esencialmente distinto: enfoca el ser del hombre en sus últimas explicaciones y lo hace a partir de la experiencia

común y previa que todos tenemos en nuestra propia vida o existencia.

En efecto, la pregunta filosófica ¿qué es el hombre?, incluye necesariamente la otra cuestión complementaria ¿qué soy yo mismo, qué somos nosotros, capaces de hacernos tales preguntas? Entonces, además de tener en cuenta el enfoque “formalmente” filosófico, hay que considerar lo especial que resulta este caso único, en el cual, el mismo que formula la pregunta (sujeto) es el objeto buscado.

La cuestión se presenta, no como un simple objeto todo entero ante mí, que me cierra el paso, y que puede ser superado por un saber cosificante, sino como una “magna quæstio” (“gran cuestión” de San Agustín), que me envuelve desde el misterio del ser, y que se abre hasta más allá del saber humano.

La cuestión antropológica, en su nivel filosófico, atañe directamente al autor de la pregunta, porque su objeto no es todo exterior a nosotros. Aquí no podemos evadirnos de nosotros mismos. No podemos saltar sobre nuestra propia sombra. No para quedarnos encerrados en la prisión de nuestra subjetividad, sino para descubrirnos en relación con lo “otro” de la realidad objetiva del mundo que nos rodea y nos penetra.

Por eso resulta tan apasionante y comprometedor, tan difícil y arriesgado el intento siempre renovado y nunca terminado de responderla.

J. Jolif, en su obra *Comprender al hombre*, en el capítulo titulado “La multiplicidad de los discursos antropológicos” (p. 117-148), expone interesantes reflexiones sobre el tema de la relación entre las Ciencias del hombre y la Antropología filosófica.

El autor distingue dos tesis extremas frente al problema de dicha relación: o tomando partido por las Ciencias, o poniéndose de parte de la Filosofía. Pero así no se llega a ninguna solución verdadera. Ambas posiciones antagónicas son pueriles y estériles.

En efecto, para la primera postura (que habíamos denominado “cientismo”), la única filosofía posible acerca del hombre sería la constituida por la suma de los resultados obtenidos por las múltiples Ciencias particulares. Ahora bien, el autor hace ver cómo es ésta una idea contradictoria, pues “la suma que se pretende sólo tiene sentido si los múltiples puntos de vista que representan las diversas ciencias son reductibles a un punto de vista único; querer llevar a cabo esta adición unificadora es presuponer que, en realidad sólo existe una única Ciencia, es negar la idea misma de suma... Sabemos muy bien a qué dificultades ha llevado ese imperialismo injustificado. Ni la psicología, ni la sociología, ni ninguna otra de las ciencias humanas dan acceso a la totalidad del hombre; o más bien, cada una de ellas es conocimiento del hombre en su totalidad, pero a partir de un punto de vista determinado, y por tanto, ‘aliquatenus’ (en cierto modo). Ninguna puede pretender agotar su objeto, ni a reemplazar a las otras. Todos los puntos de vista son legítimos y necesarios; cuanto más se diferencian los modos, más se multiplican los modos de acercamiento. Pero la unidad de esos múltiples conocimientos no puede encontrarse a nivel de los mismos conocimientos, ni por su simple adición, ni por su reducción a una Ciencia superior y englobante.” (*O.c.*, p. 125).

La segunda posición, por el contrario, pretende “negar o minimizar la utilidad e interés de los datos que nos proporcionan las diversas formas de conocimiento que se llaman habitualmente ciencias del hombre”.

Pero es igualmente absurdo caer en este vacío: “Un determinado desprecio por las ciencias humanas, una excesiva apología de lo puro vivido que caracterizan esta o aquella tendencia del pensamiento contemporáneo, son, en realidad, una confesión de impotencia. Tal vez no fuéramos demasiado injustos queriendo ver en ello el signo de un resentimiento respecto al discurso racional y un dejarse llevar por las seducciones de la mística. Un hecho hay que reconocer al menos, cualquiera que sea el modo de

juzgarlo: el hombre no se contenta ya con vivir; quiere comprender su existencia sometiéndola a las normas objetivas del conocimiento científico. Toda tentativa de marcha atrás es señal de un alma cándida, y revela una falta de realismo fatal. Añadamos que implica igualmente un desconocimiento del hombre, pues el hecho patente que evocamos es asimismo legítimo en derecho y no puede tenerse como satisfactoria una antropología que no fundamente sólidamente, en el ser mismo del hombre, la posibilidad de una comprensión racional, que descubra en él una posibilidad real de la esencia humana.” (*O.c.*, p. 124). “La paz no reinará mientras los contendientes renuncien a encontrarse y se ignoren mutuamente, es decir, si se niegan recíprocamente.” (*O.c.*, p. 132).

¿Qué “método” seguiremos? Las consideraciones anteriores nos orientan ya en la cuestión del camino que corresponde a tales objetos de estudio. Si bien no haremos muchas disquisiciones previas, algo básico diremos, propio de una Introducción. Porque el problema del “método” se descubre y se resuelve “andando”, haciendo efectivamente el camino, y no complicando las cosas desde el comienzo.

Antes de reflexionar filosóficamente sobre el hombre, ya sabemos muchas cosas de él, por toda la experiencia de la vida que nos ha tocado en suerte y nos concierne. Ahora bien, no se trata de hacer tabla rasa de tales conocimientos al modo racionalista de querer encontrar principios “a priori” que nos permitan “deducir” las sucesivas verdades sobre el hombre, a la manera de una geometría. Lo que haremos es, partiendo de esos conocimientos espontáneos, y teniendo en cuenta las conclusiones de las Ciencias del hombre, en cuanto es posible, evaluarlos críticamente, verificarlos desde la comprensión global del hombre, interior y exterior, personal y comunitario, immanente y trascendente al mundo.

Digamos, entonces, que nuestro punto de partida consistirá en la realidad que nos suministra la experiencia de la vida, y que

nuestro método será tal, que nos permita “reflexionar” sobre el hombre así captado, “interpretando” globalmente sus diversas dimensiones, considerándolas en el ámbito del “ser”, más allá del mero aparecer.

O sea, que nuestro método será: reflexivo, hermenéutico, y metafísico.

“Reflexivo”, porque, como ya vimos, el objeto de la indagación atañe también al autor de la pregunta, y reflexionar implica volver sobre sí mismo; y además, porque el hombre no puede captar de un solo golpe de intuición definitiva sus dimensiones fundamentales, sino que tiene que ir comprendiendo progresivamente, todo lo que va siendo a lo largo del tiempo, en el mundo de su existencia.

“Hermenéutico”, porque la Hermenéutica es la ciencia de la interpretación de los sentidos de un texto, y aquí se intenta comprender lo que se aprende en la “lectura de la vida humana”.

Así como para comprender un texto es necesario conocer el significado de cada palabra, pero no aisladamente sino en el contexto de todas las frases, así también para conocer las dimensiones del hombre hay que interpretar su sentido como aspectos distintos, pero siempre integrados en el contexto de su significación global.

Por ejemplo, empezamos por descubrir que el hombre está íntimamente vinculado al mundo de su entorno físico, y entonces esta dimensión nos abre el horizonte para considerar interesantes cuestiones, como el trabajo, la técnica, la ecología, etc. Pero resulta que estos aspectos aparecen integrados en otras “frases” más amplias y comprensivas: las relaciones personales, las comunidades, las sociedades, etc. todo lo cual, a su vez, postula y recibe su sentido último de la dimensión moral y religiosa del hombre.

“Metafísico”, porque tal reflexión e interpretación, ha de realizarse en el ámbito del “ser”, en constante contacto con la reali-

dad que se va manifestando ante nosotros, desde lo material y sensible, hasta lo espiritual y trascendente. Y decimos. “realidad” del ser, no apariencias de construcciones arbitrarias, porque la norma de la verdad es la realidad del ser, y no la subjetividad creadora de la conciencia.

d) Antropología teológica

Para aquellos que admiten una Revelación de Dios en la Historia, y que por la Fe prestan asentimiento a tal testimonio divino, existe otra Antropología, la “teológica”, que precisamente toma sus datos de las fuentes de la Revelación: Sagrada Escritura y Tradición, interpretadas auténticamente por el Magisterio de la Iglesia.

Recordemos que Dios no nos revela información “científica” ni “filosófica” sobre el hombre. Para enseñar al hombre el camino concreto de la salvación, utiliza el lenguaje y los símbolos propios de cada época histórica, los cuales han de ser correctamente interpretados. Así también se vale de las concepciones antropológicas vigentes en las culturas correspondientes al lugar y tiempo de su Revelación, las cuales, por consiguiente, no son reveladas por sí mismas sino que son simples vehículos de lo que Dios quiere enseñarnos.

A medida que progresa la Antropología como ciencia humana, puede actualmente ayudar a abrir y profundizar la comprensión de las respuestas ya dadas en la Revelación de una manera definitiva en cuanto a la substancia de la cosa, pero que tiene que irse asimilando subjetivamente más y más a medida que el hombre avanza en la comprensión de sí mismo. Por esto, las Antropologías científicas y filosóficas, conservando su propia autonomía, se integran en el plan total de Dios.

Precisamente, en un reciente documento de la Iglesia se menciona y se explica el “acercamiento por la Antropología cultu-

ral” para una mejor comprensión de la Biblia, por ejemplo, en las “concepciones del parentesco en el Antiguo Testamento, en la posición de la mujer en la sociedad israelita, el influjo de los ritos agrarios, etc. En los textos que presentan la enseñanza de Jesús, por ejemplo las parábolas, muchos detalles pueden ser clarificados gracias a este acercamiento.” (Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 56).

En cierto sentido, puede afirmarse que toda la Teología cristiana tiene que ver con el hombre, y por tanto, con la Antropología. En efecto, es verdad que el objeto de la Teología es Dios en su vida íntima, pero esa vida divina ha sido revelada en cuanto se manifiesta al hombre. En consecuencia, la Antropología teológica no se referirá sólo a una parte de la Revelación, sino que estudiará un aspecto de toda la Revelación. Dios sigue siendo el objeto de la Teología, pero en cada caso se pregunta: ¿a qué problema antropológico se refiere esta verdad de fe? ¿Qué tiene que ver con el hombre? Pues al fin y al cabo lo que Dios nos quiere manifestar es el sentido de la vida.

Con todo, en un sentido más estricto, la Antropología teológica tendrá que ocuparse de los problemas que más de cerca y más directamente atañen al hombre. Así, la Antropología teológica estudia la realidad humana por entero, a la luz de la autocomunicación libre e irrepetible de Dios, hecha en Cristo Jesús. Es decir que es ella la que confiere el último sentido de todas las demás Antropologías, física, cultural y filosófica, sentido que “depende del designio de Dios creador, de la fuerza del pecado que ha entrado en el mundo y, sobre todo, del don sobreabundante del Verbo, que se ha encarnado en nuestra humanidad. Por eso, la Antropología teológica, aunque respeta la autonomía de todas las demás antropologías, las asume y les da a todas la inteligibilidad última y radical.” (M. Flick y Z. Alszeghy, *Antropología teológica*, p. 615).

e) Importancia del problema antropológico

Siempre el hombre ha tenido necesidad de preguntar por sí mismo. Pero sobre todo en los períodos de crisis su pregunta parece agudizarse y adquirir nueva importancia y urgencia. Crisis en la vida particular de las personas; crisis en la historia común de la humanidad. Mejor dicho, crisis en las dos dimensiones íntimamente entrelazadas.

Sin embargo, las condiciones de la vida en la actualidad, ¿no favorecen más bien, de hecho, un “olvido de sí”, un volverse a todo lo externo y material del mundo, dejando de lado la auténtica preocupación por el hombre? Ya San Agustín notaba en su tiempo, que era también de crisis: “Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos.” (*Confesiones* X, 8).

Ciertamente, la urgencia del problema surge en este punto preciso: si el hombre actual, de hecho, tiende a olvidar lo que “debería ser” más importante para él, a saber, quién es y de dónde viene y para qué está en este mundo, entonces tanto más interesa ocuparse en recordarlo. Y no se trata de un recuerdo, de una reminiscencia platónica proveniente de otro mundo: se trata de ocuparse del hombre tal cual hoy en realidad se presenta. Como magníficamente lo expresó Pablo VI en su *Alocución de clausura del Concilio Vaticano II*, el 7 de diciembre de 1965: “La Iglesia del Concilio, sí, se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta: del hombre viviente, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. (...) Se ha levantado ante la Asamblea, el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y, por lo mismo, frágil y falso,

egoísta y feroz; luego, el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo; el hombre sagrado por la inocencia de la infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre que alaba los tiempos pasados, y el hombre que sueña en el porvenir, el hombre pecador y el hombre santo. (...) La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios.” (Pablo VI, *o.c.*, N° 8 ss.; Concilio Vaticano II, *Constituciones - Decretos - Declaraciones*).

La Filosofía ayuda a comprender lo que es el hombre, permitiendo el diálogo con la máxima universalidad sobre la base común de las realidades humanas, abriéndonos por último el horizonte para dejar oír la Palabra de Dios que se hace Hombre y que habita entre nosotros.

Si servimos con amor a nuestro prójimo, especialmente al más necesitado, allí está Cristo. Y si reconocemos al Padre en el rostro de Cristo, allí está Dios.

Es decir, que para conocer a Dios, es también necesario conocer al hombre en el amor que es servicio efectivo.

Así, en la reflexión teológica se completa, en cuanto nos es dado por la Revelación de la fe, lo que nos conviene saber sobre el acuciante problema del hombre.

f) División del Curso

En consecuencia, nuestro Curso no es ni una Antropología física, ni una Antropología cultural, ni una Antropología teológica, si bien trata de tener en cuenta los aportes de la Ciencia y de

estar abierto hacia la reflexión teológica. Modestamente se ubica en el campo de la Filosofía.

Lo dividiremos en Secciones, y éstas en Temas.

Se comenzará por recorrer el trasfondo histórico del problema del hombre, lo cual nos orientará y nos arraigará en la realidad que hace posible nuestro estudio actual sobre el hombre.

A continuación se planteará el punto de partida originario más general, relacionando al hombre con su mundo.

Luego concretaremos la dimensión de relación con los demás hombres en la comunidad, para concentrarnos después en los problemas centrales del libre albedrío, la esencia del hombre y el hombre como persona. Por último, trataremos de la actuación moral y de lo religioso como respuesta al “sentido” de la existencia humana, lo que puede abrirnos el camino hacia la aceptación por la fe a una eventual Revelación de Dios en la historia.

Aquí comienza la Teología.

Sumario 0. Ubicación y Plan del Curso

Niveles sistemáticos de conocimiento; denominaciones respecto al estudio del hombre.

a) Antropología física: Concepto; relación de la Antropología física con las diversas disciplinas empírico-positivas; nuevas influencias provenientes de la Etología.

b) Antropología cultural: Concepto; ejemplos concretos; "cultura"; "pluralismo cultural"; comparación con la Sociología; valor educativo de la Antropología cultural.

c) Antropología filosófica: Noción y posición del "cientismo"; valoración crítica de las antropologías científicas comparadas con la Antropología filosófica; la pregunta sobre el hombre como cuestión privilegiada; las dos propuestas extremas; características de nuestro método: reflexivo; hermenéutico; metafísico.

d) Antropología teológica: Noción; relaciones con la Antropología cultural y sobre todo, con la filosófica; centralidad de la Antropología teológica en el conjunto de la Revelación cristiana.

e) Importancia del problema antropológico: Descripción del hombre actual en el Discurso de clausura del Concilio Vaticano II.

f) División del Curso: Estructura general del Plan del Curso; Secciones, Temas y Apartados; Trasfondo histórico y Parte sistemática.

CITAS

1. El peligro del "Cientismo"

"Otro peligro considerable es el "cientificismo". Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del cientificismo. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico." (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*: n 88; p. 135-136).

2. Concepto de "Cientismo"

"No se trata de negar que las ciencias puedan decir algo sobre todas las manifestaciones del hombre. En efecto, el hombre expresa y realiza toda la riqueza de su ser en el mundo material, y como tal lo hace también accesible a consideraciones e investigaciones de orden científico. El problema decisivo es más bien el hecho de que 'a priori' y dogmáticamente se toma un aspecto (verdadero y real) como si fuera el todo. Se afirma (...) que no hay más realidad que la realidad que alcanzan las ciencias, ni

hay más verdad que la verdad de orden científico. La misma Filosofía no sería otra cosa sino la síntesis de los principios más generales y universales de las ciencias. (...)

Las ciencias ofrecen necesariamente una imagen empobrecida de la naturaleza: una naturaleza que es una red de relaciones causales objetivas, sin significados humanos concretos (ya que abstraen metodológicamente de ellos). El agua se convierte en H₂O, la luz y la música se convierten en vibraciones, etc. Matar a uno con un revólver significa perforar un cerebro con un trozo de metal... Se pierde totalmente de vista que antes de toda investigación científica y al lado de ella, la naturaleza tiene un significado riquísimo para el hombre. Esto vale sobre todo de la riqueza subjetiva y personal del hombre, de la que las ciencias prescinden escrupulosamente." (J. Gevaert, *El problema del hombre*, p. 134).

3. Sobre el "método"

El método que sigamos será "un método reflexivo, que vuelve sobre la multiplicidad de las expresiones para captar las dimensiones fundamentales del hombre. Este método puede llamarse también 'interpretativo' o «hermenéutico». En efecto, se trata de hacer una lectura de la existencia humana, para captar su significado fundamental. No es posible vaciar la conciencia de todo el bagaje de experiencias y de conocimientos que contiene. Antes de empezar a hacer una reflexión filosófica, el hombre vive ya desde hace mucho tiempo y ha reflexionado sobre su propia existencia." (J. Gevaert, *El problema del hombre*, p. 25).

4. Importancia de la "Metafísica"

"No quiero hablar aquí de la Metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo

afirmar que la verdad y la realidad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la Metafísica no se ha de considerar como alternativa a la Antropología, ya que la Metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica."

"Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la Filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad." (Juan Pablo II, *Fides et Ratio*: n 83; p. 128-130).

5. La fase "metafísica" del método

"Para ahondar más se recurre a la fase que podríamos llamar "metafísica", ya que estudia al hombre a la luz del ser y de sus leyes.

La Filosofía, convencida de que el fenómeno no se puede entender separadamente del ser, trata de bucear en la profundidad de los fenómenos, para descubrir sus raíces últimas, 'las condiciones que hacen posibles' esos mismos fenómenos. En el trasfondo de este método hay un principio filosófico innegable: 'El obrar sigue al ser', se obra como se es; la operación, la actividad, deriva de la naturaleza del ser y la manifiesta; en una palabra, 'tiene que haber proporción entre causa y efecto'. Por este camino (metá-odós) se trata de ir a la raíz de todo lo que es monopolio específico, efecto y obra del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las artes, los instrumentos, el mito, la religión, la ciencia,

la sociedad, etc., se trata de rastrear lo permanente que hace posible lo dinámico del hombre. (Este método, por supuesto, supone la posibilidad de la meta-física)." (I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p 34).

6. La Teología necesita de la Antropología filosófica

"Es la Teología misma la que impone la cuestión del hombre para poder comprenderlo como destinatario de la gracia y de la revelación de Cristo. (...) Si la Teología ha necesitado siempre del auxilio de la Filosofía, hoy esta Filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana, las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico, es decir, como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana." (Juan Pablo II, *Discurso en Salamanca* - 1982; citado por: J. Lorda, *Antropología*, p. 142-143).

COMENTARIO: SOBRE EL MÉTODO "HERMENÉUTICO"

Pensamos que ya en esta Introducción es útil comentar un aspecto del método o camino que seguiremos a lo largo de nuestro Curso.

En efecto, si recorremos todo el Programa en su estructura global, la primera impresión que produce es la de apartarse del Plan tradicional, que comúnmente comienza por la persona y lo que a ella se refiere, para luego considerar sus relaciones, con el mundo, con los demás, con Dios. En cambio, este Curso ha empezado por el hombre en relación con el mundo, para culminar en su consistencia personal abierta a Dios.

Creemos que ambos Planes son perfectamente legítimos, pero hemos preferido tomar como punto de partida la "relación", no porque ésta sea ontológicamente lo más importante, sino porque respeta mejor el proceso humano-cognoscitivo, tanto del niño como de la Humanidad.

Lo primero que el ser humano capta no es el yo o su conciencia personal, sino el "mundo de su madre" o lo que haga sus veces; luego irá consolidando las connotaciones personales de su realidad interior. Y algo semejante ocurre con el desarrollo de los mitos en las culturas primitivas de la Humanidad.

De este modo, se va tendiendo desde lo relacional a lo substancial, desde el mundo circundante a lo interno del hombre, desde lo menos valioso a lo más valioso, buscando seguir un movimiento interiorizante y cada vez más abierto a lo trascendente.

Pasemos ahora a lo "hermenéutico" del método. "Hermenéutica" significa algo así como traducción, interpretación, sobre todo de

un texto. Si interpretamos, por ejemplo, el Código Civil, estaremos haciendo una hermenéutica "jurídica".

Conviene advertir que para interpretar correctamente el sentido de un texto, no es suficiente conocer el significado aislado de cada palabra (como podríamos averiguar en un diccionario), sino que es necesario integrarlo en la totalidad significativa de la frase, y ésta a su vez, ha de tener en cuenta el capítulo, y éste, la obra en su conjunto, incluido su género literario.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos intentar aclarar el sentido de nuestro método.

En nuestro Curso, los elementos de la sintaxis antropológica, son, análogamente a las palabras de un texto, las distintas dimensiones del hombre: el "homo faber", el "homo festivus", el "homo socialis", el "homo ethicus", el "homo religiosus".

Ahora bien, en cada Tema se trata, de una dimensión en particular, pero siempre referida al contexto integral. Por ejemplo, al manifestarse la dimensión laboral del hombre en su relación activa con el mundo, aparecen al mismo tiempo implicados otros aspectos: la libertad de la acción humana, la dignidad de la persona, la trascendencia del trabajo, etc. En el Tema de la relación propia del amor, aparece con fuerza la exigencia ética y religiosa. En el Tema del derecho y la justicia, la importancia del amor, etc.

La lectura de la existencia humana, interpretada según las categorías antropológicas, se va desplegando gradualmente desde el hombre en relación, hasta el hombre substancialmente personal, que puede abrirse a Dios, precisamente porque antes ha estado abierto al mundo y a los demás hombres. El que no ama al hombre a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quién no ve?

I. EL TRASFONDO HISTÓRICO

1. EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y EN EL CRISTIANISMO

En general, el pensamiento filosófico, tanto por su origen como por su finalidad ha estado siempre en la historia condicionado antropológicamente. Desde el momento en que el hombre se distancia de las cosas del mundo mediante la luz de su razón, por primitiva que ésta sea, tiene que enfrentar la realidad preguntándose de alguna manera por el fundamento y el sentido del mundo en que vive. Ahora bien, esta preocupación por los fundamentos, aunque se formule acerca del mundo externo, siempre constituye una afirmación sobre el mismo hombre, y sobre el modo como se entiende a sí mismo.

Otra cosa es la expresión "explícita" del tema antropológico. Hasta la edad contemporánea podemos decir que no existe una antropología filosófica que considere al hombre integral como objeto de su estudio.

En efecto, si bien en la filosofía antigua era clásica la división en "Física", "Lógica" y "Ética", donde se estudiaba respectivamente, la posición del hombre en la naturaleza (Física), el pensamiento humano (Lógica), y la actuación moral del hombre (Ética), lo que caracterizaba la esencia propia del hombre es únicamente su alma. Primordialmente se trata del alma, no del hombre como un todo. Se trata de una Psicología, y no de una Antropología como se la entiende actualmente.

Por consiguiente, en este breve resumen histórico, tendremos que recorrer las sucesivas manifestaciones del problema del

hombre, desde los presocráticos, pasando por la fragua del pensamiento cristiano, hasta llegar al decisivo giro antropológico de los tiempos modernos. (Ver: E. Coreth, *¿Qué es el hombre?*, p. 44-46).

a) En los presocráticos

Ya en el mito arcaico es el hombre el que se proyecta en los relatos, desde el fondo de su inconsciente y de su afectividad, buscando responder de alguna manera a los interrogantes de su existencia: los orígenes de todo, la lucha entre el bien y el mal, el más allá de la muerte. Cuando el mito se degrada en leyendas y en cuentos, es siempre el hombre el que los purifica y critica, a medida que progresa en el ejercicio del pensamiento conceptual.

En Grecia con Homero y Hesíodo se expresa todo un ideal de vida que va a influir por siglos en la educación de los jóvenes de la Antigüedad. Como lo dijo Platón (*República X*), Homero fue el educador de Grecia, y lo fue desde los orígenes, y lo seguirá siendo porque la ética caballeresca perduró como centro de la vida griega, siendo Homero el intérprete eminente de este ideal. Ya Hesíodo enriqueció tal ideal moral con sus conceptos tan valiosos de Verdad, Justicia, Derecho. La continuidad de esta tradición mantuvo viva durante siglos, la ética feudal de la hazaña. (Ver: H. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, p. 10-125).

En la escuela pitagórica, es central el tema del alma y de su destino, y la preparación del alma para su destino. Los pitagóricos enseñaban que el alma es el hombre. El alma conserva así todo su vigor más allá de la muerte, pero, en esta vida, el alma es como la prisionera del cuerpo. El hombre tiene la responsabilidad de "purificar" su alma para llegar a lo divino y a su perfección definitiva, haciéndolo a través de sucesivas reencarnaciones.

Como elemento antropológico importante, notemos que aquí arranca un "dualismo" fundamental entre alma espiritual y cuerpo material, que penetrará en el pensamiento occidental por la influencia sobre todo de Platón.

Respecto a los primeros cosmólogos (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), es cierto que la pregunta acerca del hombre parece quedar relegada a un segundo plano, pues ellos buscaban el principio primordial de donde derivan todos los seres y todos los cambios. Parece una preocupación más "cosmológica" que "antropológica". Con todo, Anaximandro, por ejemplo, entiende cualquier mutación o acción de un elemento sobre otro, como si fuera una injusticia: el elemento cálido comete una injusticia en verano, y el elemento frío en invierno. Estos elementos reparan sus injusticias al ser reabsorbidos en el seno de lo indeterminado. Por tanto, se trata de una explicación antropomórfica.

Además, los Milesios sostenían una ley que debe regir el universo, tomando como punto de partida la necesidad que tiene la ciudad y el individuo de que haya una ley para lograr la conservación de un equilibrio que impida el caos y la anarquía. Todo lo cual supone un toque antropológico.

En Heráclito aparece un pensamiento antropológico más claro. Según él, el hombre se caracteriza por la percepción del "logos". El "pensamiento" es la prerrogativa suprema del hombre. (*Fragmentos* 112-116).

Esto le permite entender el sentido de los acontecimientos del mundo, que consiste en la lucha constante de los contrarios. (*Fragmentos* 51-53).

También para Parménides el hombre se caracteriza por la facultad de pensar ("noein"). Esta facultad le permite trascender la mera apariencia del mundo cambiante, hasta adentrarse en la verdad absoluta del Ser.

Ya aquí, el "logos" y el "nous", a través de Anaxágoras y más tarde de Platón y Aristóteles, pasan a ser los conceptos funda-

mentales de la idea sobre el hombre. (ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 46-47).

b) En los Sofistas y Sócrates

Con los sofistas se llega, en un período de crisis, a la primera reflexión crítico-escéptica.

El apogeo del siglo de oro de Pericles había sido acompañado por la desintegración de los fundamentos tradicionales de la sociedad griega.

Fue un período de crisis, donde el interés del pensamiento se dirige hacia el hombre mismo. La filosofía anterior no había construido nada sólido y coherente. Ya no interesa el “cosmos” y sus teorías. Es el “hombre la medida de todas las cosas” como dirá el sofista Protágoras.

El clima es escéptico: ¿Somos capaces, nosotros los hombres, de conocer la verdad? ¿Existen normas morales objetivas que vinculen nuestra conducta, afirmándonos con certeza: esto es bueno, debes hacerlo; esto es malo, debes evitarlo? ¿No es todo subjetivo y relativo, de modo que cada uno construya y posea su propia verdad?

Fue Sócrates quien, con el testimonio de su palabra y de su vida, buscó valientemente poner fundamentos sólidos al actuar moral del hombre. En su pensamiento y enseñanza, Sócrates procura elaborar correctamente las definiciones de los conceptos universales, lo cual le permitirá proponer un asidero firme para la conducta de todos los hombres. Así descubre la fundamentación racional de la ética. Y sobre todo, por el carácter incondicional —y por lo tanto religioso— con que experimenta su misión, Sócrates se convierte en uno de los maestros del vivir que más influencia han ejercido a lo largo de la historia del pensamiento. El hombre aparece, en la doctrina socrática, como un

ser racional, con neto predominio del aspecto práctico y ético, que está ligado a la verdad eterna e inmutable por encima de todos los cambios del mundo sensible.

c) En Platón y Aristóteles

De acuerdo con su teoría de las Ideas, donde se da un dualismo metafísico (mundo sensible - mundo inteligible), también se da en Platón un dualismo antropológico: el “alma” es distinguida netamente del “cuerpo”, el cual constituye como su cárcel.

Siendo la verdadera realidad el mundo “inteligible” (“kosmos noetós”), el hombre está ordenado a él por su espíritu. Por ello el alma del hombre es esencialmente inmortal, perteneciendo al mundo inmutable de las Ideas. Platón es el primer filósofo que intenta demostrar la inmortalidad del alma (Fedón y República). Según este dualismo, la perfección del hombre consiste en el mayor alejamiento posible de la materia; para retomar así a su existencia específica que es la puramente espiritual.

Ahora bien, ¿qué se entiende aquí por “espíritu”? Al espíritu se lo entiende sobre todo como conocimiento intelectual. El espíritu es “razón” (“nous”), de tal forma que el espiritualismo va ligado al “intelectualismo” en la imagen platónica del hombre.

Aristóteles se propone superar el dualismo platónico tanto en el orden del ser como en la concepción del hombre.

Él entiende al alma como “forma” del cuerpo, es decir, como el principio esencial constitutivo que determina internamente a la materia, convirtiéndola en un cuerpo humano viviente. Con esto queda metafísicamente reforzada la “unión” de cuerpo y alma: ya no serán dos sustancias que se unen accidentalmente, sino dos principios de ser que se fusionan “substancialmente”.

Además, la materia es el principio potencial (“potencia”) que, por una parte, recibe la determinación por medio de la forma

esencial ("acto"), mientras que por otra, la materia confiere la "individuación" para constituir un ser individual y único, determinado en el espacio y en el tiempo. En definitiva Aristóteles, con las afirmaciones clásicas de la "anima forma corporis" (el alma forma del cuerpo), y de la "unio substantialis" (unión substancial entre alma y cuerpo), establece la doctrina básica del hombre que, a través de la escolástica aristotélica de la Edad Media, influirá profundamente en el pensamiento cristiano. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 48-49).

d) Conciencia histórica y destino

Llegados a este punto, nos interesa subrayar la "novedad" que el Cristianismo trajo al mundo, en relación con la culminación de la filosofía griega, y en función de la concepción nueva del hombre que se va adquiriendo.

Suele atribuirse al pensamiento helénico en general, una manera "cíclica" de concebir el tiempo y la historia del hombre, en contraste con la imagen "lineal" propia del Cristianismo.

Concepción "cíclica", significa que los hechos y acontecimientos se repiten indefinidamente, como un punto que gira sin cesar en una circunferencia.

En cambio, la imagen de la línea recta, nos sugiere la existencia de un transcurrir único, a partir de un principio y tendiendo a un fin, sin repetirse nunca.

Siendo así que los griegos no llegaron a concebir un comienzo absoluto, por "creación" desde la nada, tampoco parece que pensaron en una finalización definitiva de la historia. El retorno rítmico de los mismos procesos naturales: día-noche, verano-invierno, vida-muerte, facilitaba la propensión a este tipo de pensamiento.

Sea lo que fuere de esta diferencia entre la concepción griega y la cristiana, acerca de la historia y del hombre, lo verdadera-

mente opuesto entre una y otra pensamos que radica en el par "Destino-Providencia", o bien, para decirlo más antropológicamente, en la oposición entre la "fatalidad" y el "libre albedrío".

En efecto, los griegos creían en el "Destino" (la "Moirá"), que lo predetermina todo por la férrea "necesidad" ("ananke"). No sólo los hombres sino también los dioses están sujetos a los decretos del "Destino inexorable".

Desde la épica homérica hasta el culmen del siglo de oro (V antes de Cristo), es el Destino el trasfondo impersonal que rige la existencia de los hombres.

Basta recordar la figura del gran héroe Aquiles, a quien el Destino cruel le ha marcado una vida breve, y el mismo Padre de los dioses, Zeus, quien tiene que averiguar del Destino, cuál es la suerte que les toca a los combatientes en la guerra de Troya.

Tal es también el motivo fundamental de la tragedia griega, como puede constatarse sobre todo en el Edipo Rey de Sófocles, quien trata inútilmente de evadirse del Destino trágico que le ha comunicado el dios Apolo.

Recordemos que Homero es el primero y el más grande educador de toda la Grecia. En sus dos monumentales obras épicas, la *Ilíada* y la *Odisea*, están ya contenidas las bases de la sabiduría de los helenos.

Ahora bien, Homero trata de expresar la totalidad de la vida humana, y lo hace mostrando al hombre en lucha con el Destino. Por ejemplo, Aquiles, el héroe de la *Ilíada*, sin dejarse embriagar por sus triunfos y su gloria, sabe sobre todo una cosa: que el Destino le ha marcado una vida corta. Por eso puede decir en una de las últimas Rapsodias, en la batalla junto al río: "También me aguardan la muerte y el Destino cruel. Vendrá una mañana, una tarde o un mediodía en que alguien me quitará la vida en el combate hiriéndome con la lanza o con una flecha despedida con el arco." (*Ilíada* XXI, 100 ss.).

Esta fuerza obscura, cruel, implacable, es la "Moirá", de la cual dependen absolutamente, no sólo los hombres, sino también las decisiones de los Dioses inmortales. En efecto, Zeus, el Padre supremo del Olimpo, no decide por sí cuál ha de ser el resultado de la lucha, sino que tiene que averiguar, mediante la balanza de oro, hacia dónde se inclina el Hado fatal. Así, mientras contempla una batalla entre griegos y troyanos, Zeus toma la balanza, pone en ella las "dos suertes, para saber a quiénes estaba reservada la dolorosa muerte, la desplegó y ... tuvo más peso el día fatal de los aqueos." (= de los griegos) (*Ilíada*, VIII, 41 ss.). (Pero recordemos que al final de la guerra los griegos serán los definitivos vencedores).

Sófocles, el gran dramaturgo ateniense, siguiendo el mismo trasfondo, ha fusionado el hombre y su Destino fatal, en el más grande y famoso de sus personajes: Edipo.

Layo, rey de Tebas, habiendo sido destronado violentamente, huye al reino de Pélope, donde es muy bien recibido, hasta el punto que el Rey le encarga la educación de su hijo Crisipo. Pero Layo, en un acto infame, rapta al joven y se lo lleva en una carroza. Entonces el Rey, no pudiendo detenerlos, los maldice: "Si tienes un hijo, que sea tu asesino".

Layo recupera su trono de Tebas y se casa con Yocasta. Preocupado por aquella maldición, Layo consulta al dios Apolo si va a tener un hijo. El dios le comunica que sí, pero que será ese hijo el que le dará muerte. Por eso, nacido Edipo, lo abandonan en la montaña, para intentar librarse del oráculo.

El niño es recogido y llevado a la corte de los reyes de Corinto, donde es adoptado y crece como el futuro heredero. Un día, un campesino borracho lo insulta, llamándolo hijo sólo adoptivo de los reyes, a quienes trata como padres. Edipo consulta al dios Apolo, quien le transmite el decreto de Zeus. En efecto, Zeus ha decretado, dando curso a aquella maldición contra Layo (y ya sabemos cómo decide Zeus, obedeciendo al Destino), que Edi-

po sea el asesino de su padre y que se case con su madre. Espantado por tal vaticinio, Edipo trata de huir tan lejos como puede de aquellos que cree son sus padres, y se dirige a Tebas.

En el camino se produce un incidente con un caminante desconocido. Luchan, y Edipo le da muerte (en realidad, se trata de su verdadero padre).

Ya en Tebas, como premio a la resolución del enigma de la Esfinge (¿Cuál es el ser que anda sucesivamente a cuatro pies, a dos, y a tres? = el hombre), Edipo se casa con la reina viuda, Yocasta (que es su madre). Viven felices, hasta que una serie de calamidades se abate sobre Tebas: la peste, la sequía y el hambre. Entonces Edipo rey consulta al oráculo de Apolo. Aquí comienza la acción de la tragedia.

Edipo está angustiado y quiere librar otra vez al pueblo tebano. No se trata ahora del enigma de la Esfinge, sino del misterio de la verdad sobre sí mismo, porque la causa de los padecimientos de Tebas radica en que la muerte de Layo no ha sido esclarecida: hay que descubrir al asesino. (Notemos que el centro del problema no está en la culpabilidad que pudo tener Edipo al matar a su padre, pues él no lo sabía. Él es substancialmente inocente. La cuestión que importa, porque surge de la condición trágica de este hombre, es precisamente, el que Edipo es objeto de un Destino inapelable que lo arrastra a la desdicha, haga él lo que haga).

Entonces, a través de la acción del drama, la fatal verdad se va abriendo paso con un rigor implacable. Cuando todo se sabe, Edipo exclama en el paroxismo del dolor: "¡Ay, ay, ay! La verdad ha quedado desnuda. ¡Oh luz!, por última vez te vean mis ojos! Ya se ha descubierto: nací de quienes no debiera; con quien no debiera me casé, y he matado a quien menos debía." (Sófocles, *Tragedias Completas*, p. 82).

Hacía tiempo que el oráculo se había cumplido cruel, inexorablemente, pero Edipo recién ahora lo sabe. Entonces entra precipi-

tadamente en el palacio y se desgarró los ojos, quedando ciego, pues no puede ya ver nada que al mismo tiempo pueda amar.

Al final, el Coro concluye: "Ciudadanos de nuestra patria Tebas; mirad el ejemplo de Edipo; él resolvía las misteriosas adivinanzas, él estaba en la cumbre del poder ... mirad en qué abismo lo ha hundido la desdicha." (Sófocles, *o.c.*, p. 97).

En definitiva, Edipo ha pasado de una grandeza ilusoria a la conciencia verídica de lo que él es: el que había sido el conductor del pueblo, ahora, sin luz en los ojos, en medio de la obscuridad de la noche, se dejará conducir por el poder que lo arrasará: su Destino inexorable.

Aquí sí, los acontecimientos históricos carecen de verdadera importancia, pero no por venir dados "cíclicamente", sino por venir predeterminados por el Destino, de un modo necesario. "El hombre se sabe bajo un destino absoluto, ciego e impersonal, y no frente a un Dios vivo y personal, que según el Cristianismo, se revela en la historia como Dios del amor y de la salvación. Aquí es donde radica la oposición más profunda entre las concepciones griega y cristiana relativas al hombre." (E. Coreth, *o.c.*, p. 51).

En nuestros días es interesante constatar que se da un resurgir de creencias paganas, análogas a las de los griegos, incluida la sujeción a un Destino o Fatalidad, que en cierto modo se podría conocer y manipular por medio de la Astrología, la Magia, y los distintos tipos de "mancias" o artes adivinatorias.

Por ejemplo, según las bases doctrinales del movimiento denominado "Nueva Era" ("New Age"), el destino de cada hombre particular está indisolublemente unido hasta con las determinaciones de la más alejada de las estrellas. O sea que las aventuras de nuestras vidas están escritas en las estrellas, y algunos de la Nueva Era dicen saberlo.

"Por esto afirmarán que la astrología y las demás mancias, no son supersticiones o creencias sin fundamento, sino que son cien-

cias fundadas en la causalidad universal. Este supuesto se traduce en un cerrado determinismo, aunque siempre se reivindique la existencia del libre albedrío de cada uno, albedrío que nunca llega a clarificarse, en cuanto a la función que cumple en el desarrollo de la historia. (...) De este modo, la responsabilidad personal en la construcción del bien común, es inexistente; el progreso del hombre no está relacionado con el desarrollo libre de las potencialidades que Dios ha depositado, sino con un poder o fuerza impersonal e intrínseca a la creación, que la conduce necesariamente en un sentido que dicen ser de unidad creciente. (...)

"Por lo tanto, el hombre ha dejado de ser el artífice o responsable de la propia cultura y de la propia historia, para pasar a ser un elemento anónimo más, parte de una red infinita, pasivo ante el devenir social, que debe dejar de lado toda preocupación real por lo socio-cultural, para ocuparse simplemente de cultivar una espiritualidad de introspección, a la medida del propio gusto, cuyo solo propósito es la comunión en 'un plano vibracional más elevado', pero no con el otro, con la imagen de Dios presente en el prójimo, sino con una impersonal e indefinible onda de energía." (Comisión Episcopal de Fe y Cultura, *Frente a una Nueva Era*, p. 34-35).

e) En el pensamiento cristiano

La Revelación bíblica del Antiguo y Nuevo testamento presenta algo muy distinto de una filosofía de lo universal y necesario. Presenta un mensaje de salvación religiosa para el hombre concreto, de parte de un Dios personal que ha creado todo de la nada por un acto libre de su Voluntad, y que se compadece del hombre pecador, actuando por la encarnación redentora de su Hijo Jesucristo.

En consecuencia, el cristiano sabe por la fe, que el mundo no procede necesariamente de una materia eterna increada, y sabe que el hombre fue creado a "imagen y semejanza de Dios".

También sabe que el mal que existe en el mundo, no tiene su origen en un "principio" malo en sí, sino en el desorden que implica el pecado del hombre: la rebelión de su libertad contra lo mandado por Dios.

La encarnación del Hijo de Dios, para el cristiano, tampoco responde a la "necesidad" de una ley metafísica o una "emanación" divina, sino que única y exclusivamente obedece a la libre voluntad de Dios que quiere seriamente salvarnos, hasta la muerte en cruz de Jesucristo.

Dios, para el cristiano, no es un principio rígido, cerrado en sí mismo, sino que es la vida desbordante de tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, una vida en comunión personal, un dar y recibir eternamente renovado de la plenitud infinita.

Evidentemente, tales características esenciales del mensaje cristiano configuran un cambio notable y original frente a la concepción del hombre propia de los griegos.

Se constituye pues, una nueva imagen del hombre, la cristiana, que progresivamente, a través de siglos de vida y de meditación, encontrará su formulación explícita y reflexiva. Para esta tarea son muchos, ciertamente los elementos tomados de la filosofía griega, pero se elaboran de una forma nueva y dentro de un contexto de sentido también nuevo.

Por ejemplo, se acentúa el valor y dignidad de la persona humana, concepto que tiene un origen teológico, ya que deriva de las disputas cristológicas y trinitarias de los siglos IV y V.

El alma del hombre ya no se concibe como preexistente, al modo pitagórico o platónico, sino que ha sido creada inmediatamente por Dios.

Tampoco el alma es entendida como pura "razón", sino que al mismo tiempo es voluntad y facultad de libertad y amor.

En conclusión, lo "nuevo" de la concepción cristiana del hombre frente a la propia de los griegos, puede expresarse más di-

recta y concretamente, de la siguiente manera: ¿Qué le dice a cada hombre esta nueva doctrina?

Le dice algo así como esto: Tú, hombre, en todo lo que eres y puedes, eres imagen del Dios creador de todas las cosas. Por lo tanto, estás dotado de un espíritu razonable y libre, y eres responsable de tus obras, para bien o para mal. De hecho, tú necesitas ser liberado del mal, y para poder salvarte, debes creer, de alguna manera, en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Con toda la sinceridad que puedas, escucha lo que Él te enseña y llévalo a la práctica a lo largo de toda tu vida. Entonces acabarás gozando, junto con todos los hombres de buena voluntad, de esa comunicación de Dios mismo que ya te ha acompañado, y que te saciará, cara a cara, para siempre.

Notemos que no hay aquí un Destino cruel, sino la voluntad de un Dios amante y benevolente que nos hace libres y nos respeta como personas. Este Dios ha asumido para siempre, en su Misterio absoluto, la naturaleza humana, lo que revela una valoración inaudita del ser del hombre. Y esto, no se refiere a la "humanidad" en abstracto, sino a cada uno en particular: este pobre hombre, este niño, esta mujer, en su vocación propia, intransferible e irrepetible.

Ahora bien, esto era lo que constituía una "novedad" absoluta frente a cualquier concepción pagana sobre el hombre, novedad que aún no se ha agotado, y que estamos siempre en trance de descubrir.

En otras palabras, "cada ser humano es portador por sí mismo de un destino que le es propio, destino ('destinée'), que no significa de ningún modo Destino ('destin'). No se trata de una especie de necesidad que sería como la ley interna de un ser. Se trata, por el contrario, de un llamado, que no toma todo su sentido sino en relación con una libertad. El ser humano está llamado a una realización personal, en virtud de una iniciativa tomada por sí mismo, y que le propone un encuentro. Este llamado

es una vocación.” (...) “Pero si es llamado y vocación, presupone necesariamente la libertad, que es el poder en virtud del cual el ser humano es capaz de poner en juego su existencia a partir de sí mismo. (...) Y la decisión más radical es la que responde al llamado que define la vocación constitutiva del hombre. Y la capacidad de responder, es la responsabilidad.” (J. Ladrière, *La concepción cristiana del hombre*, p. 514-515).

Ahora bien, dentro del campo cristiano se han dado dos corrientes principales, que sin ser contradictorias (ni podrían serlo en el ámbito de la fe), se pueden distinguir por la diferente acentuación de ciertos aspectos: nos referimos a las amplias corrientes de pensamiento que surgen de San Agustín y de Santo Tomás, o sea, el agustinismo y el tomismo.

San Agustín, cuyo pensamiento filosófico está hondamente influido por Platón y el neoplatonismo, ve en el alma y en el cuerpo dos sustancias separadas que no constituye una unidad substancial, sino que simplemente están unidas por la acción recíproca.

Tal concepción dualista penetra en la primitiva Edad Media y es defendida luego por un San Buenaventura, franciscano contemporáneo de Santo Tomás (siglo XIII).

En la edad moderna, Descartes llevará aún más lejos esa doctrina dualista, con las importantes consecuencias que veremos en el Tema siguiente.

Santo Tomás, en cambio, al adoptar la doctrina aristotélica del “alma forma del cuerpo”, supera el dualismo, ya que la unión de los dos principios de ser, materia y forma, constituye una unión substancial.

E. Gilson, en su obra *El espíritu de la Filosofía medieval*, expone ampliamente este punto, haciendo ver la influencia renovadora del mensaje evangélico, en cuanto doctrina de salvación que se refiere al “hombre entero” y que se fundamenta en la creen-

cia en la “resurrección” de la carne. Luego Gilson recorre las peripecias de aceptar la solución platónica o la aristotélica respecto del problema del hombre. Por fin, cita las expresiones exactas de Santo Tomás: “El principio intelectual es la forma del hombre” (p. 191), y concluye con esta acertada expresión: “El hombre es la unidad de, un alma que substancializa a su cuerpo, y del cuerpo en que esta alma subsiste” (p. 194). (Ver: *o.c.*, p. 177-194).

En otro punto también se da una diferente acentuación entre las dos corrientes: San Agustín ve la facultad suprema del hombre en el libre albedrío que se perfecciona en el amor, teniendo el conocimiento sólo la función de mediación o de servicio. Santo Tomás, por su parte, piensa, con Aristóteles, que la facultad suprema del hombre es la inteligencia (“intellectus”), en tanto que la libertad y el amor son sus secuencias naturales.

Pese a tales diferencias, en el marco general del pensamiento medieval cristiano, se mantiene al hombre como centro del universo, en quien se reúnen todos los grados del ser. El hombre es un “microcosmos”, en el que está presente y como contraído, todo el universo. Y, lo que es más importante, el hombre, por su espíritu, está abierto a un orden que se fundamenta en Dios, el Ser absoluto e infinito. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 52-55).

Sumario 1. El hombre en el pensamiento griego y en el Cristianismo

El tema del hombre como horizonte implícito; la división tripartita de la filosofía antigua; Psicología, más que Antropología.

a) *En los presocráticos*: En el mito arcaico; en Homero y Hesíodo; pitagóricos y cosmólogos; aparición del "logos" y del "nus" como los conceptos fundamentales sobre el hombre.

b) *En los sofistas y Sócrates*: La reflexión crítico-escéptica de los sofistas; el testimonio y la enseñanza de Sócrates.

c) *En Platón y Aristóteles*: Concepción dualista; superación aristotélica.

d) *Conciencia histórica y destino*: Proyección "cíclica" de los griegos comparada con el esquema "lineal" del Cristianismo; la verdadera oposición dada por el par Destino-Providencia; expresión del Destino en la *Iliada* y en Edipo Rey; reviviscencia del Destino en el movimiento actual de la "Nueva Era".

e) *En el pensamiento cristiano*: Datos esenciales respecto al hombre que revelan la novedad del Cristianismo; contraposiciones frente a la concepción griega; penetración en la historia occidental a través de las dos corrientes principales: agustinismo y tomismo.

CITAS

1. *Ideal del hombre en los poemas homéricos*

"En los poemas homéricos, que constituyen los documentos más antiguos de la civilización griega, encontramos muchas referencias a la administración de justicia, que entonces estaba todavía en manos de los reyes. En la *Iliada* y la *Odisea* el aspecto técnico de la justicia prevalece sobre la reflexión general acerca de su naturaleza. (...)

En el escudo de armas de Aquiles, decorado con escenas que representan la actividad humana con una plenitud realmente filosófica, brindaba la 'polis' el marco que abarcaba la vida griega en todos sus pormenores. En la ciudad que goza de paz vemos reproducida, en el centro del cuadro, la solemnidad de un pleito judicial. Los ancianos de la ciudad, sentados sobre pulidas piedras en la plaza, actúan como jueces en una causa de homicidio (*Iliada* XVIII). No podríamos encontrar expresión más elocuente de la concepción homérica de la sociedad humana fundada en la justicia. Porque el poeta no se propuso describir una simple causa, sino simbolizar la justicia como principio general. Esta idea informa toda su obra épica. (...)

Cuando Ulises desembarca en un país desconocido, se pregunta con cierta ansiedad: '¿Quiénes morarán en esta tierra?' '¿Serán malhechores y salvajes sin justicia, o gente que honra al forastero y teme a los dioses?' (*Odisea* VI). En el pensamiento homérico, pues, era la justicia la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización. Dondequiera que la justicia impere, pisa el hombre tierra firme, gozando de seguridad y protección

en su persona y sus bienes, a salvo incluso como peregrino en tierra extraña." (W. Jaeger, *La alabanza de la Ley*, p. 6-8).

2. Hesíodo crea una nueva diosa: la Justicia

"Su concepción de Zeus difiere de la idea homérica, pues si Zeus aparece en Homero como garante de la justicia o vengador de la 'hybris', muchos de sus actos y dichos lo presentan bajo una luz diferente, mientras que en Hesíodo, Zeus es exclusivamente la encarnación divina de la majestad de la justicia. Vemos aquí cómo el pensamiento jurídico va transformando la idea tradicional del dios supremo y, con ella, la esencia de la religión griega. Como símbolo de esta nueva fe, que en el curso de unos siglos trasformaría radicalmente la sociedad griega, creó Hesíodo una nueva diosa, Dike, hija de Zeus, que, sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda (*Los trabajos y los días*, p. 259 ss.)" (W. Jaeger, *La alabanza de la Ley*, p. 11-12).

3. Destino y libertad

"La imagen bíblica de Dios y su consiguiente doctrina de la creación sustituye la necesidad por la libertad. En el origen de lo real está el ser personal, paternal y trascendente de Dios, así como su libérrima voluntad de comunicación. Nada es necesario, salvo esa suprema liberalidad del Ser que confiere existencia a los seres por la pura gratuidad del amor. (...)

A partir de ahí, cambia radicalmente la imagen del mundo, la lectura de la realidad. Esta se comprende ya, 'por primera vez en la historia', no como teatro de unos poderes cósmicos anónimos e inexorables, ni como escenario de un monólogo por parte de un dios que acciona unilateralmente los hilos de la trama.

Los ciclos recurrentes de las viejas cosmogonías orientales y la fatídica 'ananke' de la tragedia griega se quiebran ante la irrupción de un designio libre: entre la necesidad absoluta y el azar o la arbitrariedad absolutos, reinantes en un mundo concebido como pura naturaleza, se abre paso una tercera posibilidad, la del 'amor', que no se compadece ni con la necesidad forzada ni con la arbitrariedad azarosa, sino que implica la libertad responsable." Cuando el hombre entre en escena, "se encontrará alojado en el reino dispuesto por aquella libertad fontal, creativa y productora de libertades creadas." (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 151-152).

COMENTARIO: ALGO MÁS SOBRE LA "NUEVA ERA"

Habíamos considerado la concepción fatalista del destino propia de los griegos como una característica central de la cultura antigua y al Cristianismo como la "novedad" absoluta que la trasciende y supera. Y a propósito de esta coyuntura, hacíamos una mención doctrinal de la "Nueva Era":

Pero ¿qué es la "Nueva Era" más precisamente? ¿Cuáles son sus características, y qué valoración corresponde hacer sobre ella?

Como primera aproximación, podemos decir que la "Nueva Era" ("New Age"), es un movimiento religioso, muy difícil de definir en pocas palabras.

En los últimos decenios han surgido variadas formas de "religiosidad", que, si bien contienen algunos elementos cristianos, se remiten en gran parte a tradiciones culturales no cristianas —especialmente orientales—, aprovechando filones de espiritualidad muy alejados del Cristianismo o incluso hostiles a él, como son el gnosticismo y el espiritismo.

¿Por qué se habla de una nueva "era"?

Entramos en una cuestión astrológica: el sol está pasando de un signo del zodiaco a otro, de "Piscis" a "Acuario" (el "zodiaco" es la zona del cielo que se sitúa a ambos lados de la eclíptica y dentro de la cual se mueven el sol, la luna y los planetas. Los "signos" son: Aries, Taurus, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpión, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis).

Ahora bien, según los astrólogos, siempre que el sol cambia de signo suceden cambios radicales en la marcha de la civilización, sobre todo en el ámbito religioso.

Así, por ejemplo, en 4320 antes de Cristo el sol entró en Taurus y en este tiempo surgieron las religiones de Egipto y Mesopotamia, que adoptaron el "toro" como emblema divino.

En 2160 a.C., el sol penetró en Aries, y surgió la religión mosaica, que tomó el carnero como símbolo de la divinidad.

El año 1 de nuestra era, el sol entró en Piscis, y apareció la religión cristiana (notemos que "piscis" = pez, se dice en griego "ixzús", que corresponde a las letras iniciales griegas de: Jesús-Cristo-Hijo de Dios-Salvador).

Ahora bien, el ciclo de Piscis toca a su fin, porque alrededor del 2160 el sol entrará en Acuario, apuntando hacia una nueva "era", la era de "Acuario" (se ve que cada uno de estos ciclos dura aproximadamente unos 2000 años).

¿Qué pasará entonces? En la era de Acuario, el campo de la conciencia se ampliará, habrá abundancia de productos de la tierra y de la industria, y sobre todo, florecerá una nueva religión. El Cristianismo acabará por desaparecer. En efecto, la era de Piscis (el Cristianismo), se había caracterizado por la división, el conflicto y el enfrentamiento; en contraposición, la Nueva Era de Acuario se presenta como un tiempo de unificación y de armonía.

La nueva religión se implantará a nivel mundial, reconciliando a todas las religiones entre sí y estableciendo una moral común, universal. Será una era de amor, de concordia y de luz: será el tiempo de la verdadera liberación del espíritu.

La NE será realizada, no por revoluciones violentas, sino "por una dulce conspiración" ("cons-piración" = respirar juntos el mismo espíritu). Los "conspiradores" son las personas que co-inspiran este mismo aliento o impulso en diversos ambientes de la sociedad. Son las muchas personas que ya están sufriendo la estrechez de los viejos dogmas y de la moral anticuada de las grandes religiones.

Este movimiento está en acción, a pesar de que no existe ni fundador, ni sede social, ni libro sagrado, ni sistema de verdades aceptado por sus seguidores institucionalmente.

A continuación de este recorrido por ideas tan lindas y prometedoras, veamos cómo y dónde surgió la NE.

La NE nació en California, Estado Unidos, al comienzo de la década de 1970. Diversos factores contribuyeron a su aparición: el fracaso del mito del "progreso" científico-técnico; la atracción ejercida por la religiosidad oriental; y el sentimiento de rechazo hacia las Iglesias cristianas tradicionales, consideradas fosilizadas y obsoletas.

Recordemos que en ese tiempo habían emigrado desde la India y Japón a Estados Unidos, maestros espirituales de tradición hindú y budista, no sólo para atender a los emigrados asiáticos en California, sino también para difundir entre los americanos las prácticas de religiosidad oriental ("Yoga", "Zen", artes marciales, etc.). Fue también la época de los movimientos de la cultura "hippy".

Por consiguiente, la NE es el punto de convergencia de múltiples ideas, aspiraciones y actitudes diversas; por eso se da la dificultad de definirla con exactitud. En todo caso, podemos decir que se presenta como la "nueva religiosidad" del hombre de hoy.

Señalemos varias características distintivas de la NE.

Pretensión científica: La NE asume el cambio de paradigma acaecido en la ciencia moderna. Sobre todo el paso, en la Física, del modelo "mecanicista" al modelo "holístico", que interpreta al Universo como una "totalidad" (del griego: "olos" = todo, entero).

Así, el Universo se concibe como un organismo unitario, como una red de relaciones, donde el sujeto se confunde con el objeto, donde se convierte en una única e inmensa vibración energética.

Dios y el mundo, espíritu y materia, inteligencia y sentimiento, lo de dentro y lo de fuera, todo constituye una totalidad única, en la cual las diferencias se esfuman.

Privilegio de las religiones orientales (Budismo, Hinduismo, Taoismo, etc.): La NE ve en ellas la confirmación de sus propias convicciones, por ejemplo, que la multiplicidad de las cosas es una ilusión y que en lo más profundo, la realidad es una, experimentándose el "yo" como divino. Y, para esto, hay que andar el camino espiritual que conduce al "yo" a perderse en el Absoluto impersonal.

Recurso a la Psicología: Los adeptos de la NE no se contentan con las prácticas de las religiones orientales, sino que recurren a otras muchas vías de realización del "sí mismo". Por ejemplo, buscan llegar a sentir las "experiencias límite", por las cuales tratan de revivir el proceso del nacimiento, o bien hacer viajes (psicológicos) hasta las puertas de la muerte. En estas experiencias "transpersonales", pues en ellas el "yo" se dilata hasta sentirse una sola cosa con la energía cósmica, el hombre puede entrar en contacto con personas muy distantes, incluso ya "difuntas" o "ultraterrenas".

Advirtamos que tales experiencias, que provocan estados de felicidad y de paz interior, pueden ser inducidas por estimulaciones eléctricas directas al cerebro, o por la ingestión de drogas, "vías permanentes de iluminación".

Recurso al espiritismo: La NE recurre al "channeling" (de "channel" = canal), que es la forma moderna del antiguo espiritismo. Aquí el "medium", que hace de "canal", recibe las revelaciones de entidades superiores, cuya naturaleza no se conoce con exactitud. En el fondo, todos los hombres son subpersonalidades de la única Mente y pueden hacer de "canales", por los cuales cada parte del único Ser puede conocer el resto de Sí mismo.

Re-encantamiento del Cosmos: Aquí se ubica la atención especial que la NE dedica a la Ecología. No se trata de una Ecología común de respeto a la naturaleza, sino de una ecología "profunda" ("deep"), basada en un bio-centrismo absoluto, o sea, en

la convicción de que la Tierra es un organismo viviente de carácter divino y que todos los seres vivos poseen el mismo valor e idéntica dignidad. (¡Incluido el hombre!).

Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿Cómo valorar la NE?

Hay que advertir que la NE se opone radicalmente al Cristianismo, ya que rechaza las verdades cristianas esenciales: la trascendencia y la índole personal de Dios; su distinción del mundo, puesto que no sería su Creador, sino su alma immanente; la distinción entre espíritu y materia; la personalidad y la libertad del hombre; la verdadera encarnación del Hijo de Dios en el Jesús histórico de Nazaret; la redención del pecado operada con su muerte y resurrección.

Además, la NE pretende erigirse en la Religión universal y así, suplantarse a todas las otras religiones, al asumir todo lo que hay en ellas de verdadero y bueno.

Frente a tamaño desafío, ¿qué actitud tomar? Ante todo, una actitud de alerta, escucha y vigilancia. Porque detrás de movimientos que proponen tantas cosas mezcladas —atravesadas, buenas, erradas, hasta absurdas—, se esconden siempre personas que pueden estar buscando sinceramente a Dios y que anhelan dar sentido a sus propias vidas.

Pero a esto es necesario acompañar con un discernimiento crítico que permita distinguir lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo probable, lo bueno de lo malo y degradante.

Y sobre todo, de una manera positiva, tendríamos que poder responder a estas nuevas expectativas y necesidades religiosas de nuestro tiempo, desde el inmenso tesoro de nuestras propias tradiciones cristianas, que están muy lejos de haber sido agotadas, presentando la auténtica divinización del hombre en la participación de la naturaleza divina, como Hijos de Dios en Cristo. Pero aquí el desafío estaría en hacerlo de un modo tan atractivo, por lo menos, como el de la Nueva Era.

2. EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE LA EDAD MODERNA

Cuando se produce el paso desde la Edad Media a la Edad Moderna, se inicia un proceso de cambio en la concepción que el hombre tiene de sí mismo.

Puede decirse, en general, que se pasa, de una imagen objetiva, centrada, segura de sí, a una visión más subjetiva, des-centrada en la escala del ser, y atomizada en la individualidad.

La forma medieval del mundo y la actitud humana que ella supone, comienzan a disolverse en el siglo XIV, continuando el proceso en los siglos siguientes, a partir sobre todo del racionalismo de Descartes, pasando por Kant, hasta culminar en el idealismo alemán.

Suponemos ya estudiado y asimilado el Curso de Introducción a la Filosofía, donde hemos tratado de éstos y otros autores, por lo tanto aquí sólo se insistirá en los aspectos antropológicos.

Notemos además que, al usar el término de "ruptura" ("factores de ruptura"), no queremos expresar una discontinuidad total con la época de la Edad Media. En realidad, el Renacimiento, por ejemplo, es el resultado de una lenta evolución que hunde sus raíces en la cultura medieval. Por eso, algunos autores como Burkhardt sitúan el principio del Renacimiento en el despertar de la vida urbana durante el siglo XIII, o sea, en plena Edad Media.

a) Factores de ruptura

Son varios los factores que intervienen en esta quiebra del mundo antiguo y medieval. Simplificando mucho la cuestión, mencionemos: el humanismo del renacimiento; la reforma religiosa; y la "revolución copernicana".

El humanismo del renacimiento se preocupa ante todo del hombre natural de este mundo, no del más allá sobrenatural, resucitando a una nueva vida una concepción propia de la antigüedad clásica greco-romana. Este movimiento provoca pues un viraje de la sobrenaturaleza a la naturaleza, de la trascendencia a la immanencia.

En realidad la Edad Media, y en especial Santo Tomás ya habían elaborado otro "renacimiento" más profundo de la cultura griega. No como poetas enamorados de sí mismos y de las "formas" estéticas, sino como hombres que habían redescubierto los frutos auténticos del desarrollo integral de la Filosofía griega en su apertura a lo espiritual y a lo trascendente. No olvidemos que la palabra "teología" aparece por primera vez en la República de Platón. (Ver: W. Jaeger, *Humanismo y Teología*, p. 110 ss.).

El término "renacimiento" era empleado por los teólogos del siglo XV en el sentido de "renacimiento del alma a la vida de la gracia" mediante el perdón de los pecados. En acepción profana, parece que fue usado por primera vez por el arquitecto italiano Vasari, quien en 1550 habla del "renacimiento de las Artes", entendiendo su sentido al renacimiento de toda la civilización.

Sin embargo, a fines del siglo XV ya se tenía conciencia de la realidad de este cambio, sobre todo en Italia, donde el Renacimiento pretende ser un retorno al pensamiento y a las formas de expresión de la antigüedad greco-latina.

A su vez, la palabra "humanismo" quiere situar al "hombre" en el centro de sus preocupaciones y estudios, intentando crear un elevado tipo de humanidad.

Notemos que el humanismo no se opuso necesariamente al cristianismo. Para el "humanista", en el fondo del alma humana está Dios. Por eso el hombre conociéndose a sí mismo, puede empezar a conocer a Dios. Así Erasmo, el gran humanista († 1536) pudo escribir: "San Sócrates, ruega por nosotros".

Con la llamada "reforma" se rompe, además, la unidad de la fe religiosa. Durante más de mil años la enseñanza cristiana de la Iglesia había sido la norma de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo. Ahora bien, la única Iglesia sufre graves crisis al final de la Edad Media, para llegar a desmembrarse en comunidades separadas, que a veces son presas fáciles de los poderes políticos en lucha. Así nace el "protestantismo", que designa el conjunto de comunidades confesionales procedentes de la reforma del siglo XVI y su doctrina teológica. El rasgo común fundamental a todas ellas es la "protesta" contra la Iglesia católica, cuyo origen histórico data de la segunda dieta luterana de Espira, en el año 1529.

Su drama interior resulta ser el mismo que el de muchos otros hombres, y así, cuando en el año 1517 exhibe en Wittenberg sus 95 tesis denunciando la falsa seguridad procurada por las Indulgencias, su rebelión se propaga con éxito.

Los príncipes de la pequeña nobleza apoyan el programa práctico de Lutero, porque les conviene políticamente para independizarse del Emperador y del Papa. De este modo Lutero es empujado a la ruptura con Roma, que se consuma en 1520, cuando reduce a cenizas la Bula papal que lo condena.

Notemos que el término de "protestantes" deriva de 1529 (segunda Dieta de Espira), cuando los príncipes luteranos "protestan" contra el mantenimiento de las medidas tomadas contra Lutero. Desde entonces se llaman "protestantes" todos los partidarios de la Reforma.

El luteranismo acaba ganando dos tercios de Alemania, y desde allí se extiende por Suecia, Finlandia y Dinamarca, pero en otros países choca con la resistencia de los católicos, o se ve suplantado por el calvinismo (Francia, Suiza). En cuanto a la Reforma en Inglaterra, podemos decir que reviste un carácter original, llevando en 1563 al llamado "Anglicanismo".

Durante siglos Lutero fue juzgado en formas diametralmente opuestas. Para los católicos, fue el hereje por excelencia; para los protestantes, fue como el héroe de la fe y a veces fue exaltado como héroe nacional.

Actualmente las dos imágenes polémicas se han ido desdibujando por ambos lados. Tanto entre católicos como entre protestantes se lo comienza a reconocer, en una expresión más equilibrada, como un testigo del Evangelio, como un maestro de la fe y como un heraldo de la renovación espiritual.

Al comienzo, el reclamo de Lutero estaba de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia y él rechazaba la idea de separarse de ella. Por lo tanto, este "factor de ruptura" no es querido como tal inicialmente por Lutero. Sin embargo, luego de 1517 las discusiones se fueron envenenando, llegando al final a la división de la Iglesia, pero no a causa de la comprensión luterana del Evangelio, sino por las repercusiones políticas que se produjeron en el movimiento de la Reforma.

Por su parte, las mismas Iglesias luteranas son hoy conscientes de algunas consecuencias negativas de la actividad de Lutero. En efecto, ellas no pueden aprobar sus ataques polémicos, ni los escritos antisemitas de su vejez, ni las condenas al Papado. Es decir que actualmente el "ecumenismo" busca encontrar el camino que va del conflicto a la reconciliación, pero no tratando de borrar ingenuamente las diferencias, como si en la Historia nada hubiera ocurrido, sino trabajando para disminuir las consecuencias negativas, profundizando la búsqueda de sus causas y reconociendo las carencias culpables. (Ver: Declara-

ción de la Comisión Mixta Católico-Luterana: *Martín Lutero*, p. 417-420).

La expresión "revolución copernicana" tiene su origen en la referencia al astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543).

Copérnico, luego de estudiar matemáticas en Cracovia (Polonia), se marchó a Italia donde continuó sus estudios de astronomía, medicina y derecho canónico, vinculándose a la Universidad de Padua, donde fermentaban las nuevas ideas del humanismo renacentista.

Respecto al sistema del Universo, pensó Copérnico que si se consideraba al sol y no a la tierra como el centro de referencia, se podrían explicar más simple y científicamente los movimientos de los planetas que en los sistemas antiguos de Hiparco y Tolomeo, en los que los cuerpos celestes se consideraban girando alrededor de la tierra.

La idea no era nueva, pues ya Aristarco en la Antigüedad (s. IV-III a.C.), y recientemente Nicolás de Cusa habían hecho sugerencias similares. Pero lo importante de Copérnico está en que trabajó sobre un sistema matemático completo para demostrar cómo las posiciones de los planetas podían calcularse mejor sobre la nueva base.

Copérnico volvió a Polonia en 1505, actuando como canónigo con su tío, que era Obispo. Entre tanto, preparó un sumario con sus ideas que circuló entre los sabios de Europa, suscitando gran interés y entusiasmo. Por fin, permitió la publicación completa de su libro, el cual apareció el mismo año de su muerte.

Con Copérnico comienza la revolución científica que proseguirá con Kepler, Galileo y Newton, y que constituye uno de los factores más importantes en la visión que el hombre va teniendo de sí mismo en los comienzos de la Edad Moderna.

En el orden de los descubrimientos científicos, se produce una verdadera revolución, que afecta la concepción que se tenía so-

bre el puesto del hombre en el universo: la tierra, reino del hombre, ya no es más el centro del cosmos.

Resulta que es un simple planeta que, como los otros, gira alrededor del sol, que por su parte, llegará a ser sólo una de tantísimas estrellas. El hombre siente como el vértigo de haber perdido la garantía objetiva de su existencia. Arrojado a un universo infinito que lo abruma con su inmensidad, se repliega cada vez más sobre sí mismo, sobre el único punto aparentemente seguro que le queda, sobre su propia subjetividad. Tal situación es la evocada por Pascal, en el siglo XVII: "Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y en la eternidad siguiente, el pequeño espacio que yo lleno, y aún que yo veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que yo ignoro y que me ignora, me espanto y me asombro de verme aquí más bien que allí. (...) ¡Cuántos reinos nos ignoran! El silencio eternal de estos espacios infinitos me aterra." (*Pensamientos*, 88-91).

En un reciente artículo, el profesor Arsenio Ginzó Fernández nos dice: "Aun cuando Copérnico no parezca haber mantenido ningún sistema filosófico claramente delimitado, la visión del cosmos iniciada por su revolución astronómica, ha tenido claras implicaciones filosóficas, y más en concreto antropológicas, en la medida en que ha servido de referente simbólico de metáfora, cuando el hombre moderno ha tratado de perfilar su identidad en el nuevo horizonte ideológico. Pocos hechos científicos han tenido repercusiones extracientíficas comparables a las provocadas por la revolución copernicana. Es preciso esperar hasta la formulación de la teoría de la evolución por Darwin para encontrar algo parecido." (A. Ginzó Fernández, *Copérnico y el pensamiento moderno*, p. 430).

Por un lado, después de Copérnico, resulta evidente la insignificancia material del hombre; pero por otro, hemos aprendido a valorar mejor la importancia de la dimensión espiritual del hombre, capaz de abrirse y comprender, en cierta manera, tales magnitudes del universo.

Y quizás, como escriben K. Popper y J. Eccles: "Después de Copérnico, hemos aprendido a apreciar cuán maravillosa y rara, incluso tal vez única, es nuestra pequeña tierra en este gran universo." (Citados por A. Ginzó Fernández, *o.c.*, p. 445).

"Simultáneamente aparece la conciencia de la personalidad, que es propia de la Edad Moderna. El individuo se convierte en algo importante para sí mismo. La observación y el análisis psicológico se centran sobre él. Despierta la tendencia hacia lo que es extraordinario dentro de la categoría de lo humano. El concepto de genio alcanza una importancia decisiva. Este concepto se une al sentimiento de la ilimitación del mundo y de la historia, que se va abriendo paso, y constituye el patrón por el que se mide el valor del hombre." (...) El hombre "pierde el punto de apoyo objetivo del que gozaba su existencia en la imagen antigua del mundo, y sobreviene un sentimiento de estar desamparado, incluso amenazado. Se despierta la 'angustia del hombre de la Edad Moderna, que es distinta de la angustia del hombre medieval. También éste sentía angustia, porque sentirla es algo que pertenece al hombre en cuanto tal, y el hombre la sentirá siempre, aun cuando parezca que la ciencia y la técnica le pueden dar todavía una seguridad mucho mayor. Sin embargo, la causa y el carácter de la angustia son distintos en cada época. La angustia del hombre medieval nacía, sin duda, del peso de la limitación cósmica frente al ímpetu expansivo del alma, que encontraba la calma en ese trascender constante a un mundo superior. Por el contrario, la angustia de la Edad Moderna procede, en no pequeña parte, de la conciencia de no tener ni un punto de apoyo simbólico, ni refugio que le ofrezca seguridad inmediata; de la experiencia renovada constantemente de que el mundo no proporciona al hombre un lugar de existencia que satisfaga de modo convincente las exigencias de su espíritu." (R. Guardini, *El Ocaso de la Edad Moderna*, p. 57-58).

Ahora bien, a pesar de las crisis y rupturas experimentadas, que favorecen una puesta en cuestión y una reflexión sobre el "pro-

blema del hombre”, no se puede decir que se llegue a elaborar una auténtica “Antropología” filosófica. Es cierto que la palabra “antropología”, como título de un libro, proviene de 1594 (en la obra de O. Casmann titulada: *Anthropologia psychologica*), pero esa palabra tardará mucho tiempo en realizarse en una temática propia y autónoma. En realidad, el viraje del pensamiento filosófico de esa época se hace hacia el “sujeto” más que hacia el hombre integral. El hombre pasa a ocupar el puesto principal, no como el centro de un orden objetivo del ser, sino como conciencia subjetiva. Una conciencia subjetiva que, por una parte, se exalta cada vez más como autónoma y libre frente y contra Dios, y por otra se deprime hasta considerarse un fragmento cualquiera del mundo, un átomo irrisorio perdido en la inmensidad del cosmos. Es decir, que en la ruptura de la imagen del hombre, propia de los tiempos modernos se dan ya los gérmenes de las concepciones antropológicas, racionalistas, idealistas o materialistas, que estamos viviendo. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 55-57).

b) El hombre en el racionalismo cartesiano

R. Descartes (1596-1650) es el filósofo que más clara y distintamente va a expresar esta tendencia hacia la conciencia subjetiva. Dudando metódicamente de todas las verdades adquiridas hasta entonces, Descartes busca establecer un nuevo punto de partida seguro e indubitable que le permita rehacer racionalmente todo el pensamiento filosófico. Este seguro punto de partida lo encuentra en el “yo pienso”, o sea, en la pura autocerteza de la conciencia.

Ahora bien, este yo que piensa, y que no puede dudar que piensa, no significa el hombre íntegro (que tal tendría que ser para constituir una Antropología), sino únicamente significa la “razón” (“ratio”), que se posee a sí misma en forma autónoma y que puede alcanzar toda la verdad desde sí misma, es decir, desde unas “ideas innatas”.

Aquí nace el llamado “dualismo cartesiano”, dualismo entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia, mucho más acentuado que el de Platón y de San Agustín. En efecto, Descartes escribe en sus *Meditaciones metafísicas*: “Puesto que advierto que ninguna otra cosa en absoluto atañe a mi naturaleza o a mi esencia, excepto el ser una cosa que piensa, concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser una cosa que piensa. Y aunque... tengo un cuerpo que me está unido estrechamente, puesto que de una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo en tanto que soy sólo una cosa que piensa e inextensa, y de otra parte tengo una idea precisa de cuerpo en tanto que es tan sólo una cosa extensa y que no piensa, es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo, y que puedo existir sin él.” (*O.c.*, p. 108-109).

Con todo esto, no sólo desaparece la unidad substancial del alma y cuerpo, sino que se elimina hasta la posibilidad de una acción mutua entre el alma y el cuerpo. El mismo Descartes se vio obligado a contradecir su dualismo en cuanto reconoció, por la experiencia, la existencia de una acción recíproca entre alma y cuerpo.

Ahora bien, en el racionalismo cartesiano, entonces, ¿cómo comprender la unidad y totalidad viviente del hombre, habiendo escindido la realidad humana en una “cosa que piensa” y en una “cosa extensa”? ¿Cómo realizar una Antropología? A lo sumo lo que se puede montar es una psicología pura, como la de Chr. Wolff, formando parte de la metafísica especial, al lado de la cosmología y de la teología natural. Notemos que el mismo Kant, con sus “ideas” de la razón pura: alma-mundo-Dios, se inspira en la clasificación wolffiana. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 57-58).

c) Hacia el materialismo y hacia el idealismo

Con la ruptura racionalista entre alma y cuerpo practicada por Descartes, se abre un doble camino para la reflexión filosófica

del futuro: o bien se reduce el ser del hombre a la razón autónoma del sujeto pensante, que más tarde, en el idealismo, se erigirá en la "razón absoluta", o bien se reduce el ser del hombre a la realidad empírico-material propia del materialismo. En otras palabras: ya que se divide a la realidad del hombre no hay que extrañarse que cada "parte" siga su camino autónomo y llegue a negar la contraria, absolutizando la propia. "La ruptura de la unidad del hombre en Descartes inicia también el desgarrón de la edad moderna entre un pensamiento espiritual e idealístico, y otro material y mecanicista." (E. Coreth, *o.c.*, p. 58).

Así el empirismo inglés reduce el conocimiento humano a las percepciones de los sentidos, apoyándose exclusivamente en la experiencia sensible. El entendimiento (o razón), sólo "combina" los datos que le presentan los sentidos. Sobre todo D. Hume (1711-1776), quería emular el método experimental que tan magníficos resultados había logrado en las Ciencias de la naturaleza.

De este modo se prepara el camino a un materialismo que hará eclosión en la ilustración francesa del siglo XVIII. El ejemplo más característico es el médico y filósofo francés J. de la Mettrie (1709-1751). La Mettrie fue bastante revolucionario. En 1745 publica su *Historia natural del alma*, y al año siguiente fue desterrado de Francia; en 1748 publicó *El hombre máquina*, y el mismo año fue desterrado de Holanda. Entonces se refugió en la corte de Federico II de Prusia, donde dio a luz *El hombre planta*. La Mettrie profesaba un agnosticismo completo en materia de religión, pero todos lo consideraban ateo. Para él, la religión era enemiga de la moralidad. (Ver: F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Tomo 6, p. 55-56).

Dice La Mettrie en *El hombre máquina* (p. 66; p. 85-86; p. 101-102): "El hombre no está formado de un barro más precioso (que los animales). La Naturaleza no ha empleado más que una sola y única pasta, en la cual ha variado solamente la levadura. ¿Haría falta más (...) para probar que el hombre no es más que un animal o un conjunto de resortes que se mueven

todos entre sí sin que pueda decirse por qué punto del círculo humano ha comenzado la Naturaleza? Si estos resortes difieren entre sí, ello no se debe pues, sino a su situación y a algunos grados de fuerza, y nunca a su naturaleza, de donde resulta que el alma no es sino un principio de movimiento o una parte material sensible del cerebro, el cual se puede considerar, sin temor a equivocarse, como el resorte principal de toda la máquina, que tiene influencia evidente sobre todos los otros y que aún parece haberse hecho primero, de manera que todos los demás no serían sino una emanación de él. (...) Concluyamos pues, osadamente, que el hombre es una máquina, y que no hay en el Universo más que una sola substancia con diversas modificaciones".

"Con el concepto de 'hombre máquina' quiere La Mettrie oponerse al dualismo de cuerpo y alma. El dualismo de materia y espíritu, que Descartes mantuvo todavía, lo elimina en favor de la materia. Llega así a negar el alma, que 'sólo es un principio motor o una parte material sensible del cerebro'. Depende 'esencialmente de los órganos del cuerpo, con los que se forma, crece y desaparece', muere al morir el cuerpo. (...)

Cierto que La Mettrie no quiere poner en tela de juicio la existencia de un ser supremo, pero ésta 'no pasa de ser una verdad teórica sin utilidad para la práctica: para nuestro descanso es indiferente saber si Dios existe o no'. (...) Sólo el desconocimiento de las fuerzas naturales nos ha impulsado a buscar un refugio en un Dios. El ateísmo no sólo es posible, sino que es bueno: El mundo nunca será feliz mientras no sea ateo." (K. Weger, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, p. 235-236).

d) El intento de Kant y del idealismo

E. Kant (1724-1804), intenta superar la oposición entre racionalismo y empirismo. Su planteo trascendental de buscar la condi-

ción de posibilidad de un conocimiento objetivo, tendrá una importancia extraordinaria para toda la filosofía posterior.

Ahora bien, ¿llegaremos con el filósofo alemán a ver por fin elaborada una "Antropología"? Tampoco Kant realiza una imagen filosófica que abarque la unidad y la totalidad del ser humano. En efecto, Kant toma del racionalismo de Chr. Wolff los tres sectores de la "metafísica especial" (cosmología-psicología-teología natural), y al comprender al mundo, al alma y a Dios como "ideas" de la razón pura, sigue entendiendo al hombre bajo el rubro de "alma". O sea, que en este esquema, sigue no habiendo lugar para el hombre total y concreto.

Es cierto que Kant escribió una obra que tituló *Antropología en sentido pragmático*, y que aquí trata de "qué hace el hombre de sí mismo".

Con todo, esta obra tiene escasa importancia comparada con sus grandes obras críticas: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*, y apenas si se relaciona con ellas. Es una obra de segundo orden.

Donde encontramos un planteo más interesante es en la Introducción a su *Lógica* (que no fue editada por él mismo, pero que sí aprobó expresamente). Allí Kant formula las preguntas fundamentales de una "filosofía de intención cosmopolita". Son las conocidas cuatro preguntas: ¿Qué puedo yo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre? Y Kant agrega: "A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda, la moral, a la tercera la religión, y a la cuarta la antropología, ya que las tres primeras preguntas están relacionadas con la última." (Citado por E. Coreth, *o.c.*, p. 59).

M. Buber ha señalado con claridad cómo, ni la Antropología que publicó el mismo Kant, ni las lecciones que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él exigía de una Antropología filosófica: "Para nada se ocupa de qué sea el hombre, ni toca seriamente ninguno de los

problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida. En esa antropología, no entra la 'totalidad' del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental." (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 13-14).

Pasemos de Kant al idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel. Para Kant el conocimiento está limitado a la experiencia posible y al simple fenómeno. Ahora bien, parece que ni el hombre común, ni el pensamiento filosófico se resignan nunca a tal limitación. En efecto, después de Kant el idealismo alemán luchará por derribar otra vez las barreras y por recuperar un horizonte absoluto de conocimiento. Sin embargo, esto no se hará saltando hacia atrás. Luego del viraje "trascendental" que se ha operado con Kant, esto sólo será posible si el sujeto se establece a sí mismo como algo absoluto. Pues el conocimiento referido a un sujeto absoluto, adquiere valores absolutos.

O sea que, después de Kant, los sucesores pensaron que la "crítica" debía ser superada y que había llegado el momento de elaborar una metafísica "científica"; ahora bien, esta nueva metafísica sólo podía ser "idealista", porque razonan del siguiente modo: ya que no podemos conocer esa "cosa en sí", ¿por qué no eliminarla absolutamente? Por lo tanto, construyamos la realidad a partir solamente del pensamiento y de sus principios inmanentes.

En otras palabras, los sucesores de Kant (el idealismo alemán), ingresaron en serio en la subjetividad, no para toparse con ideas limitantes y condicionantes como en Kant, sino para descubrir en ella lo absoluto mismo.

Por eso, para Fichte (1762-1814), el sujeto "trascendental" se convierte en un sujeto "absoluto". Y para Hegel (1770-1831), el

sujeto "finito" se convierte en el lugar de la manifestación y en un elemento de desarrollo del Espíritu absoluto. ¿Cómo aparece el hombre? Para los dos, "aparece primordialmente, aunque no exclusivamente, como un puro ser racional, y la razón finita del hombre absorbida en un proceso infinito en el que la individualidad del sujeto finito acaba por sucumbir." (E. Coreth, *o.c.*, p. 60).

Sin embargo, podemos preguntar: en el idealismo, ¿no afloran otras dimensiones del hombre distintas del conocimiento teórico? Ciertamente que sí; por ejemplo, la conducta moral práctica (Fichte); la creación y vivencia estética (Schelling); la realidad histórica y la totalidad de las experiencias de la conciencia (Hegel).

Ahora bien, pese a todo esto, la totalidad concreta del hombre en el mundo y en la historia, vuelve a quedar siempre absorbida en un "saber absoluto". O sea que en el fondo, la singularidad personal del hombre en su libertad y responsabilidad, no adquiere su pleno valor. Esto es precisamente lo que, históricamente, va a exigir a toda costa un giro sobre el pensamiento antropológico. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 58-60).

Sumario 2. El hombre en el pensamiento de la edad moderna

Características generales de la nueva concepción del hombre; sentido de la expresión "factores de ruptura".

a) **Factores de ruptura:** Breve descripción de los cambios más significativos; el "humanismo del Renacimiento": ubicación histórica; su relación con el Cristianismo; Lutero y la Reforma protestante: expansión y causas del movimiento reformador; el "ecumenismo" actual; la Revolución copernicana: concepto y circunstancias históricas; implicancias filosóficas respecto a la Antropología.

b) **El hombre en el racionalismo cartesiano:** El "dualismo" de Descartes; posibilidades fallidas de una Antropología integral.

c) **Hacia el materialismo y hacia el idealismo:** La encrucijada del doble camino para la reflexión del futuro; el empirismo inglés y el materialismo de la Ilustración.

d) **El intento de Kant y del idealismo:** Las preguntas de Kant; observaciones críticas; recuperación de un horizonte absoluto; Hegel y la totalidad de las experiencias de la conciencia; incidencias sobre el valor concreto de la "persona" humana.

CITAS

1. Que todos sean uno

"Además de las divergencias doctrinales que hay que resolver, los cristianos no pueden minusvalorar el peso de las incomprendiciones ancestrales que han heredado del pasado, de los mal entendidos y prejuicios de los unos contra los otros. No pocas veces, además, la inercia, la indiferencia y un insuficiente conocimiento recíproco agravan estas situaciones. Por este motivo, el compromiso ecuménico debe basarse en la conversión de los corazones y en la oración, lo cual llevará incluso a la necesaria purificación de la memoria histórica." (...)

Los discípulos del Señor "están invitados por la energía siempre nueva del Evangelio a reconocer juntos con sincera y total objetividad los errores cometidos y los factores contingentes que intervinieron en el origen de sus lamentables separaciones. Es necesaria una sosegada y limpia mirada de verdad, vivificada por la misericordia divina, capaz de liberar los espíritus y suscitar en cada uno una renovada disponibilidad, precisamente para anunciar el Evangelio a los hombres de todo pueblo y nación." (Juan Pablo II, *Ut Unum Sint*: n. 2, p. 5).

2. El racionalismo cartesiano

"En el campo del Derecho, esto condujo necesariamente al intento de elaborar conceptos y categorías jurídicas mediante procedimientos deductivos y de pura abstracción. Las matemáticas, consideradas como modelos metódicos, trabajan sólo con abstraccio-

nes. (...) Este método deductivo, sumado a la pretensión cartesiana de un conocimiento claro y distinto, va a dar lugar a una doctrina del derecho puramente abstracta y ahistórica, elaborada deductivamente a partir de un dato tenido como postulado. (...) El móvil del racionalismo jurídico moderno parece ser, paralelamente a la filosofía cartesiana, encarar en forma metódica la construcción del edificio jurídico, probando con cuidado todos los eslabones del razonamiento para llegar a resultados seguros; el método de deducción a partir de principios racionales, concluye en una construcción rígida e inmutable hasta en las aplicaciones más detalladas, es decir, de una inflexibilidad contraria a toda evolución." (C. Massini, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, p. 18-19).

3. Un derecho inservible para el hombre

"No sólo con la revelación es que va a cortar amarras el mundo jurídico; también los datos de la realidad empírica van a ser dejados de lado como fuentes del conocimiento del derecho. Partiendo de la premisa cartesiana de que los sentidos nos engañan, Grocio escribirá que del mismo modo 'como los matemáticos consideran las figuras haciendo abstracción de los cuerpos, así yo, al tratar el derecho, he separado mi pensamiento de cualquier hecho particular'. Así fue abierta una brecha entre la normatividad jurídica y lo real que, en nuestros días, tendrá su canto del cisne en el formalismo kelseniano. (...)

Es evidente que un derecho que ha cortado los vínculos con la experiencia de los hombres y de la vida, para recluirse en un mundo de abstracciones intemporales, no podía terminar sino en un esquematismo enjuto, en un perfeccionamiento teórico, totalmente ineficaz en la práctica; en suma, en un derecho incapaz de cumplir con su función esencial de servir al hombre. La razón autosuficiente, desgajada de sus raíces en la experiencia y en la revelación, cortados sus soportes por arriba y por debajo, construyó un derecho fuera de la medida de los hombres a los que debía servir." (C. Massini, *La desintegración...*, p. 23-24).

COMENTARIO: LOS DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS Y SU IMPACTO ANTROPOLÓGICO

No sólo el Renacimiento, la Reforma y la Revolución Copernicana contribuyeron a forjar una nueva concepción del hombre, sino también los grandes descubrimientos geográficos de esa época abrieron perspectivas insospechadas en todos los órdenes de la cultura humana.

Vuelven a plantearse todos los problemas relativos al hombre: acerca de la personalidad humana con sus derechos individuales y sociales, sobre la constitución del Estado y los límites de la potestad civil y eclesiástica.

En efecto, los descubrimientos de finales del siglo XV ampliaron extraordinariamente el mundo conocido hasta entonces por los europeos. Y otras cuestiones más precisamente antropológicas se presentan por primera vez en su urgencia universal: el puesto del hombre en el mundo ampliado, la legitimidad de otras civilizaciones, la libertad de conciencia y de religión en los nuevos pueblos descubiertos.

Después de Copérnico se sabía que la Tierra era como un granito de polvo que giraba en un cosmos de estrellas cuyo número podía extenderse al infinito; pero la importancia de esa pequeña Tierra se vió reivindicada cuando Magallanes, navegando por sus aguas, dio por primera vez la vuelta completa al globo (1519-1522).

Ahora bien, este tipo de grandes empresas descubridoras había comenzado un poco antes, impulsada por España (Castilla) y Portugal. Anteriormente, era Venecia el gran imperio comercial, que se extendía en Europa y el Oriente, a través de los puertos del Mediterráneo.

Hacia Occidente, Venecia llegaba sólo hasta poco más allá del estrecho de Gibraltar, para comerciar a lo largo de la costa occidental europea.

Así, España y Portugal, dos estados atlánticos con monarquías ya consolidadas y en expansión contra los musulmanes, se convirtieron en potencias que dominaron el nuevo centro de gravedad del Océano Atlántico y de buena parte del planeta.

Portugal, bajo el impulso de Enrique el Navegante (1394-1460) y de los reyes Alfonso V y Juan II, recopiló conocimientos geográficos y probó nuevos sistemas de navegación, con el objetivo de llegar hasta el Africa negra, y, sobre todo, hasta la India.

La ruta más importante para los portugueses fue la que seguía hacia el sur la costa occidental africana, por el cabo de Buena Esperanza y que enfilaba después en dirección a la India, a donde llegó por fin Vasco de Gama en 1498.

En lo que respecta a España y a nuestra América, recordemos que Cristóbal Colón, un marino genovés, tuvo la idea de llegar a la India por el oeste, sin necesidad de rodear Africa. En su tiempo, se sabía que la Tierra era redonda, aunque la mayoría de la gente pensara otra cosa. Pero Colón estaba convencido de que las distancias eran mucho más pequeñas de lo que en realidad son, y quizás por este error se animó a lanzarse a la inmensidad del Océano, y luego, persistir siempre en la idea de haber llegado a las Indias y no a otra parte.

Su proyecto, presentado inicialmente a Juan II de Portugal, no fue tenido en cuenta, y entonces Colón acudió a los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, quienes, luego de muchas dudas, accedieron a ayudarlo. Como sabemos, Colón llegó a las Antillas el 12 de octubre de 1492 creyendo que había llegado a Asia.

A partir del descubrimiento, se inicia el proceso de la conquista y de la colonización. Nos limitaremos aquí a evocar los hechos más significativos para nuestro tema.

Los españoles se fueron estableciendo firmemente en América, empezando por las Antillas (Santo Domingo, Cuba...), Yucatán, el istmo de Panamá (Balboa descubre el Océano Pacífico, 1513).

Hernán Cortés conquista México (1519-1521), y Francisco Pizarro logra someter el Imperio de los Incas (1532-1535).

A su vez, desde México se inició la conquista del sur de los Estados Unidos y de la América Central, y desde el Perú, la conquista de Ecuador y Chile. Solamente la zona del Río de la Plata fue alcanzada por expediciones procedentes directamente de España (Solís, 1516).

En general, puede decirse que se avanzó en dirección sudoeste, hasta el estrecho de Magallanes y la Patagonia, y no hacia Nueva York o los grandes lagos norteamericanos. Se conquistó Paraguay antes que Florida, y Chile antes que California. En gran parte la conquista se hizo "por la espalda" del continente americano: Perú, antes que Venezuela; Chile, antes que el Río de la Plata; la cuenca del Amazonas, desde Los Andes... Mientras tanto, por el Atlántico, los españoles permitieron que los ingleses se establecieran en las costas del este norteamericano, justo a la altura de España. Lo que más favoreció a los conquistadores, además de la evidente superioridad de sus medios técnicos, fueron las supersticiones de esos pueblos, y sus divisiones internas, unos contra otros. Así, Cortés consiguió la alianza de los totonecas, que odiaban a los aztecas, y Pizarro aprovechó la lucha entre los partidarios de Atahualpa y los de Huáscar. En cambio, cuando los indígenas lograron unirse —como por ejemplo los araucanos en el sur— llevó cien años el someterlos. (Ver: A. Toynbee, *La gran aventura de la humanidad*, p. 492-502).

Ahora bien, como hemos dicho al comienzo, nos interesa subrayar el impacto antropológico producido por este cambio histórico del descubrimiento y conquista de un "nuevo mundo". Y dado que el campo que se abre es inmenso y complejo, sólo

consideraremos algunas cuestiones de fondo, referentes a la dimensión ética, jurídica y religiosa del hombre. En suma: una extensión y profundización de lo que significa la dignidad de la persona humana. Hablando en términos concretos y actuales: el descubrimiento enfrentó a España y al mundo de entonces, a lo que Lévinas llamaría "la epifanía del rostro" del hombre, lo que esta coyuntura de la historia hizo posible a través del rostro "del indio".

La ocupación de América se inició bajo el amparo de una mentalidad influida por los antiguos conceptos del "ius belli" ("derecho de guerra") y del derecho de conquista, con los cuales se mezclaban otras ideas procedentes de las controversias medievales sobre las atribuciones del Emperador y del Papa.

De este modo, los títulos con los que los reyes españoles tomaban posesión del nuevo mundo, radican en la "invención" (descubrimiento), por un lado, y "donación" del Papa, por otro. (Alejandro VI, 1493-1494: dividió el nuevo mundo entre España y Portugal).

El panorama cambia por completo cuando entra en escena el teólogo y jurista español Francisco de Vitoria (1492-1546), considerado el fundador del moderno Derecho Internacional.

Su doctrina jurídica es una ampliación práctica de los principios cristianos elaborados anteriormente por Santo Tomás sobre el concepto del hombre. Todo hombre, simplemente por el hecho de serlo, sea o no cristiano, posee un conjunto de derechos fundamentales, inherentes a su carácter de persona.

Los derechos naturales no se pierden por el pecado original, ni por los pecados personales. La autoridad civil es verdadera y legítima, y tampoco se pierde por tratarse de "infieles". Y a nadie se le puede obligar por la fuerza a creer en una religión determinada.

"A Vitoria le bastará plantear los problemas suscitados por la conquista americana sobre la base de estos conceptos funda-

mentales, para desvirtuar los argumentos de sus contrarios. Era suficiente afirmar que los indios eran hombres lo mismo que los españoles para atribuirles sin más discusión todos los derechos individuales, sociales y políticos inherentes a la persona humana: de libertad, de propiedad, de constituir Estados libres bajo sus legítimos señores, de los que no era lícito desposeerles si antes no hubiera mediado por su parte alguna injuria grave que pudiera justificar la sanción de la guerra." (G. Fraile, *Historia de la Filosofía*. T. III, p. 327).

Particularmente son dos las obras de Vitoria referentes a nuestro tema: *De los indios recientemente descubiertos*, y *De los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros*. (Ver: T. Urdániz, *Obras de Francisco de Vitoria*, p. 641-726; p. 811-858). Estas dos obras forman un todo, y fueron leídas y explicadas desde la cátedra por los años 1538-1539 constituyendo el genial inicio del moderno Derecho Internacional.

Tratemos de sintetizar las "Conclusiones" principales de la Relección de Vitoria sobre "Los indios recientemente descubiertos".

Los indios deben ser tenidos por verdaderos señores de sus cosas, y no se les debe despojar de su posesión, puesto que ellos estaban, pública y privadamente, en posesión pacífica de ellas (o.c., p. 651).

Ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los indios sean verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título (o.c., p. 660).

Tampoco la demencia impide a los indios ser verdaderos dueños (o.c., p. 664).

Antes de la llegada de los españoles eran ellos verdaderos señores, pública y privadamente (o.c., p. 666).

"Títulos no legítimos por los cuales los indios del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles" (o.c., p. 666).

El emperador no es señor de todo el orbe; y aunque lo fuese, no por eso podría ocupar las provincias de los indios y establecer nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar los tributos (o.c., p. 675).

El Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, en sentido propio (o.c., p. 687).

El Papa no tiene ninguna potestad temporal sobre los indios, ni sobre los demás infieles. Por eso, aunque los indios no quieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni ocuparles sus bienes (o.c., p. 682).

Aunque la fe haya sido comunicada a los indios de un modo probable y suficiente, y éstos no la hayan querido recibir, no es lícito, por esta razón, hacerles la guerra ni despojarlos de sus bienes (o.c., p. 695).

Tampoco es legítimo el título de la "elección voluntaria", o sea, cuando los españoles se acercan a los indios, les dan a entender cómo son enviados por el rey de España para su propio bien, y los exhortan a aceptarlo como rey y señor, contestando ellos que les place. (Porque, ¿están ausentes el miedo y la ignorancia, que vician toda decisión libre?) (o.c., p. 701).

"Títulos legítimos por los cuales los indios pudieron venir a poder de los españoles" (o.c., p. 704).

Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias, de permanecer allá, sin que puedan prohibírselo los indios, pero sin daño alguno de ellos (o.c., p. 705).

Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin daño alguno de nadie (o.c., p. 708).

Si los indios quieren negar a los españoles las facultades declaradas de "derecho de gentes", los españoles deben, con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren residir allí amigablemente. Pero si, dada razón de todo, los indios no quie-

ren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que necesiten para su seguridad, porque es lícito rechazar la fuerza con la fuerza; y si padecen injuria, pueden, con la autoridad del príncipe, vengarla con la guerra, y llevar adelante los demás derechos de la guerra (o.c., p. 712).

Otro título puede ser la tiranía de los mismos señores de los indios o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o el matar a hombres inculpables para comer sus carnes (o.c., p. 720).

Otro título puede surgir de una verdadera y voluntaria elección, a saber: si los indios, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir por príncipe al rey de España. Esto podría hacerse, y sería título legítimo y de ley natural (o.c., p. 721).

Por último, otro título podría ponerse a estudio y parecer a algunos legítimo. "Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: Esos indios, aunque, como se ha dicho, no sean del todo faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencias y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de muchas otras cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana." (O.c., p. 723-724).

Ahora bien, esta línea trazada por Vitoria, será seguida por los grandes teólogos españoles del siglo XVI: Domingo de Soto, los Salmanticenses, Domingo Báñez y, en el siglo siguiente, por Francisco Suárez (1548-1617).

La famosa polémica oratoria de una semana mantenida por Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) con Sepúlveda, en presencia del emperador Carlos V (1500-1558), por los años 1550, se inscribe en este contexto de ideas. Las Casas sostenía las tesis de Vitoria, y Sepúlveda defendía que los españoles tenían causa justa de guerra contra los indios para someterlos y hacerlos aceptar el derecho por medio de la fuerza. Terminó prevaleciendo la posición de Vitoria y de las Casas. Todo lo cual influyó benéficamente en las disposiciones legales recopiladas en las Leyes de Indias, publicadas en 1552.

Como era de esperar, los territorios americanos no se abandonaron, pero Felipe II (1527-1598) prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos, y los nuevos procedimientos pacíficos fueron aplicados en la evangelización de las islas Filipinas. (Ver: G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, p. 313-335).