

5. LA NUEVA ANTROPOLÓGICA FILOSÓFICA

La nueva antropología filosófica, en cuanto no es una antropología científica particular, ni una psicología empírica, se debe fundamentalmente a M. Scheler (1874-1928). Su obra *El puesto del hombre en el cosmos* dio un impulso decisivo para poner sobre el tapete, de modo filosófico, el problema antropológico tal como se lo entiende en la actualidad.

Esta obra presenta un resumen de las ideas que Scheler tenía entre manos desde hacía años y que pensaba publicar más tarde en una gran obra que se titularía *Antropología filosófica*, y que proyectaba hacer editar en 1929. Al final del Prólogo, expresa el autor: "Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haber alojado en él un nuevo denuedo de veracidad; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente —o sólo a medias o a cuartas partes consciente— a una tradición teológica, filosófica y científica, como era usual hasta aquí; el denuedo de desenvolver una nueva forma de la conciencia y de la intuición de sí mismo, aprovechando a la vez los ricos tesoros de saber especializado que han labrado las distintas ciencias del hombre." (M. Scheler, *o.c.*, p. 21).

El autor, comparando la conducta humana con el comportamiento animal, destaca en el hombre la "apertura al mundo", y en el

animal, la "vinculación al entorno". Al mismo tiempo fundamenta "el puesto singular e incomparable del hombre en el cosmos", por el espíritu y sus relaciones espirituales. Lástima que, sobre todo en su última fase, Scheler entiende al espíritu de un modo inaceptable. El espíritu sería únicamente factor de determinación, pero no factor de realización de la cultura. El espíritu es impotente. El verdadero impulso y la tendencia son atributos de lo divino. En definitiva, estamos en una forma de panteísmo evolucionista.

a) Max Scheler: Datos biográficos y obras principales

Max Scheler nace en Munich (Alemania) en 1874. Su padre era un campesino bávaro y su madre era judía. Entre sus antepasados paternos se cuentan pastores protestantes y juristas con altos cargos, desde 1600. La familia pertenecía a lo que hoy llamaríamos clase media acomodada.

A los 13 años de edad, Max se hace bautizar en el catolicismo bajo la influencia del Capellán del Colegio.

Comienza sus estudios universitarios en la misma ciudad de Munich (Filosofía y Ciencias Naturales). Su inquietud de apertura a nuevos horizontes lo lleva a Berlín, centro intelectual del pensamiento idealista y de la Escuela histórica. En la Universidad, sigue estudiando Filosofía y Ciencias. Oye las clases de Dilthey y Simmel.

Al año siguiente (1896) lo encontramos en la Universidad de Jena, pequeña ciudad alemana donde se había puesto en marcha el neo-kantismo y donde el joven Max va a encontrar un Profesor que lo dirige hasta obtener el grado de Doctor en Filosofía: R. Eucken.

En 1907 Scheler es trasladado a Munich como docente, y allí se adhiere al grupo de fenomenólogos.

A causa de su divorcio matrimonial, tiene que abandonar su cargo en la Universidad, quedando en la precaria situación de Profesor particular y de escritor lleno de dificultades.

En 1916 se produce su segunda conversión al catolicismo. Contrae matrimonio católico, confesando más tarde que estos años son los más serenos de su agitada vida.

Finalizada la primera guerra mundial, pasa a la Universidad de Colonia como Profesor ordinario de Filosofía y Sociología.

A partir de 1921 se va alejando del catolicismo. Se divorcia y contrae matrimonio civil con su alumna María Scheu.

En 1928, último año de su vida, se traslada a la Universidad de Frankfurt. Allí muere inesperadamente de un ataque cardíaco a los 54 años de edad. (Estos datos han sido tomados de las obras: J. Llambías de Acevedo, *Max Scheler*, p. 11-12; A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler*, p. 28 y *passim*).

La obra filosófica de Max Scheler es abundante y valiosa. El proyecto de sus obras completas (aún en curso de publicación), abarca unos 13 volúmenes en formato mayor, con un promedio de 500 páginas por volumen (o sea, unas 6.500 páginas en total) (A. Pintor Ramos, *o.c.*, p. XV-XVII, ofrece un catálogo de los 13 volúmenes. Allí se pueden ir ubicando las diversas ediciones dispersas que es posible conseguir en castellano, lo cual nos hace caer en la cuenta de lo fragmentario de nuestro conocimiento del autor, a nivel común, y de lo necesario de conocer al menos buenos estudios de conjunto. Entre otros, nos apoyaremos especialmente en los trabajos ya citados de Llambías de Acevedo y de Pintor Ramos).

Toda la obra de Max Scheler, a pesar de su variedad y riqueza de contenido, está penetrada de una profunda unidad, iluminada por una manera muy personal de ver las cosas. Scheler recibió, ciertamente influencias, pero las transformó de tal manera, que resulta difícil detectarlas a lo largo de su vida.

Su primer período creador se extiende desde 1911 hasta 1920. Está dominado por dos grandes obras: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y *De lo eterno en el hombre*.

La primera es una de las obras clásicas y decisivas del siglo XX. Scheler mismo la consideraba como su obra central. La segunda trata sobre todo, del problema filosófico de la religión.

Un momento de transición significa su escrito titulado *Esencia y formas de la simpatía* terminado en 1922, que va abriendo el camino hacia el último período. Este comprende principalmente: *Las formas del saber y la sociedad*, y por fin, *El puesto del hombre en el cosmos*.

b) Influencias filosóficas importantes

Siguiendo la orientación de los datos biográficos ya consignados, destacaremos las influencias de Dilthey, Eucken, y la proveniente de la fenomenología.

W. Dilthey (1833-1911), a partir de una ciencia histórica llegada a su madurez, distinguía entre "Ciencias de la naturaleza" y "Ciencias del espíritu". Así como aquellas han logrado establecer sus propios principios y métodos, así también las nuevas Ciencias humanas o del espíritu, tienen que llegar a implantarlos dentro de su propio campo.

Ahora bien, ¿cómo elaborar un concepto básico y común que unificase desde el fondo los distintos contenidos de las diversas Ciencias humanas? Dilthey, en contraposición al idealismo, busca una realidad inmediata y concreta de donde surjan todas las demás realidades humanas. Entonces encuentra el concepto de "vida", entendiéndolo como todo lo que la vida humana tiene de específico frente a la vida vegetal y animal. Por tanto, el "espíritu" queda incluido, en cuanto se manifiesta en las

obras culturales del hombre (lo que Hegel llamaba "espíritu objetivo").

En consecuencia, para comprender las nuevas Ciencias del espíritu, habrá que ver cómo nacen desde la "vida" humana, lo cual va exigiendo una disciplina que estudie al hombre con un enfoque especial, como el ser capaz de crear tales obras.

El positivismo había desarrollado una Psicología de tipo experimental, que, partiendo de un concepto atómico de sensación, pretendía explicar al hombre según el modelo de las Ciencias naturales. Pero Dilthey no puede encontrar aquí lo que buscaba. Califica a esta Psicología de meramente "explicativa" en cuanto trata de dar razón de hechos superficiales, por pura adición de elementos, lo cual le impide realmente "comprender" la vida del hombre en toda la riqueza de sus contenidos. Entonces Dilthey elabora otra distinción fecunda, pues nos dice: "la naturaleza, la explicamos, en cambio, la vida anímica, la comprendemos". Esta nueva Psicología "comprensiva" está fundada en la "vivencia" y "debe arraigar en ella si quiere mantenerse sana y fecunda." (W. Dilthey, citado por A. Pintor Ramos, *o.c.*, p. 39).

Es decir que en la "vivencia", las distintas Ciencias del espíritu van adquiriendo su "conexión" (otro concepto fundamental en toda la obra de Dilthey).

De tal manera, la Psicología "comprensiva", que capta la "vida" a través de la "vivencia" unificadora, es como la Ciencia básica en el edificio de las Ciencias humanas.

Además, Dilthey explicitará nuevas categorías que permitan buscar el "sentido" que transmiten las obras del espíritu, abriéndose así a una "hermenéutica" (interpretación) del material histórico.

En definitiva, todo apunta hacia la búsqueda de una nueva disciplina de lo humano capaz de fundamentar radicalmente la constitución de las ciencias del espíritu, frente a la insuficiencia

del positivismo y del idealismo. Scheler dirá más tarde: "De gran importancia fue el que Dilthey (...) rechazase la psicología naturalista como fundamento de las Ciencias del espíritu. De este modo opuso a una psicología sintética y explicativa, una psicología analítico-descriptiva." (Citado por A. Pintor Ramos, *o.c.*, p. 40).

En cuanto a su profesor Eucken, Scheler siempre lo recordará con afecto y le dedicará reseñas que denotan una esencial comunidad de ideas.

Eucken también toma como punto de partida el concepto de "vida", distinguiendo el grado inferior o "biológico", del grado superior o "noológico". En el primero, la vida está ligada a la naturaleza; en el segundo, alcanza la independencia y la posesión de sí misma. Se trata, por tanto, de una filosofía comprensiva, donde se jerarquizan las regiones de la vida.

Respecto a la vida en el hombre, Eucken piensa que en la época moderna se hace necesaria una revolución, una "nueva relación fundamental del hombre con el mundo". Para no caer en el subjetivismo individualista, ve urgente la necesidad de "conciliar la libertad con la verdad (...) colmando el abismo que separa al hombre del mundo." (A. Pintor Ramos, *o.c.*, p. 43-44).

El hombre tiene como tarea específica de su vida la realización de su libertad, pero sin perder su enraizamiento en el mundo.

Tales ideas tenían que entusiasmar a un joven apasionado como Scheler. Con todo, en esta primera etapa de su trayectoria intelectual, las soluciones que adopta son provisionales, pero parecen orientarlo desde ya a un fecundo encuentro con la fenomenología, que sería asumida por él de una manera que es preciso determinar más de cerca.

En efecto, el encuentro de Scheler con la fenomenología marca una etapa decisiva en el desarrollo de su vida intelectual.

Este movimiento filosófico, "el más significativo y poderoso desde el cambio de siglo", según Scheler, nace en la filosofía alemana de comienzos de nuestro siglo, encabezado por E. Husserl, matemático ganado para la filosofía por F. Brentano.

Scheler y Husserl se conocieron y anudaron lazos de amistad, pero Scheler nunca llegó a ser discípulo de Husserl. Poseían temperamentos demasiado opuestos: Husserl, formado en las matemáticas, quería ser exclusivamente riguroso, y resultaba cauteloso. Scheler más bien buscaba un método que le resultase fecundo para transmitir la riqueza de pensamiento que le bullía en la cabeza. Por eso, no debe extrañar que las divergencias los separasen luego por caminos diferentes.

Hay sobre todo un punto que tiene importancia básica: su distinto enfoque de la "intencionalidad".

"Intencionalidad" significa aquí que toda conciencia es conciencia de algo, que no es cerrada (como en el idealismo), sino "abierta" a lo otro. Ahora bien, para Husserl, el "sujeto" intencionante, si bien no es creador de la objetividad en el conocimiento, la "constituye" en cierta manera, donando el sentido que hace que las cosas sean "objetos". Es decir, sigue moviéndose en la temática del kantismo: el sujeto es un sujeto trascendental.

Pero Scheler, como la mayoría de los fenomenólogos, no acepta esto. "Intencionalidad", para él, es inter-relación entre sujeto-objeto, pero sin que el sujeto influya para nada en la constitución ontológica del objeto, que es independiente de la relación cognoscitiva. En este sentido, haciendo de la intencionalidad un concepto descriptivo, Scheler se ponía del lado de Brentano y del mismo Aristóteles. Entonces, el punto de partida es la vivencia, pero definida esencialmente como intencional. La fenomenología es concebida como un método que lleva a una postura realista.

c) Concepción de la Antropología Filosófica y la "apertura al mundo"

En sus primeros escritos importantes, Max Scheler estaba centrado en el interés por la ética. El primer campo antropológico que exploró sistemáticamente fue el de las emociones, pero siempre guiado por sus preocupaciones de índole moral (por ejemplo, en su obra *Esencia y formas de la simpatía*).

Un planteo explícitamente antropológico se encuentra ya en un ensayo que data de 1915 y que se titula *Sobre la idea del hombre*. Allí nos dice el autor: "En un sólido juicio, todos los problemas filosóficos centrales se pueden reducir a la cuestión de qué sea el hombre y qué puesto y lugar ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios. (...) La totalidad de la filosofía del presente se encuentra prácticamente imbuida del contenido material de tal cuestión." (Citado por A. Pintor Ramos, o.c., p. 69-70).

Ahora bien, ¿Cuáles son los contenidos esenciales que deberá elaborar tal Antropología filosófica?

En un escrito de 1926, *La idea del hombre y la historia*, Scheler nos adelanta lo que debería ser un capítulo de la proyectada Antropología filosófica, que por otra parte, nunca llegó a escribir.

En la Introducción nos expresa claramente qué entiende por Antropología filosófica: "No hay problema filosófico cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre, de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direccio-

nes y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hallanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto 'hombre': ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología." (O.c., p. 9-10).

El mérito de Scheler consiste en haber captado muy vigorosamente todo junto, en un plan global nuevo, que responde en principio a la preocupación por esa Antropología filosófica completa que nunca llegó a escribir, porque quizás nadie pueda nunca hacerlo.

Ahora bien, una categoría básica y muy propia de Scheler para caracterizar al hombre, es la de "apertura al mundo". Veamos cómo la explica en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*.

En el capítulo titulado "Diferencia esencial entre el hombre y el animal", Scheler nos dice: "Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser 'espiritual' es su independencia, libertad o autonomía existencial —o la del centro de su existencia— frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la 'vida', de todo lo que pertenece a la 'vida' y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser 'espiritual' ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es 'libre frente al mundo circundante', está 'abierto al mundo', según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene 'mundo'. Puede elevar a la dignidad de 'objetos' los centros de 'resistencia' y reacción de su mundo ambiente, que también a él son dados primitivamente y en los

que el animal se pierde, extático. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos 'objetos', sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda.

Espíritu es, por tanto, objetividad; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Y diremos que es 'sujeto' o portador de espíritu, aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal.

En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción, toda reacción llevada a cabo, incluso la 'inteligente', procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que no sea interesante para estos impulsos, no es dado; y lo que es dado, es dado sólo como centro de resistencia a sus apetitos y repulsiones. Del estado fisiológico-psíquico parte siempre el primer acto en el drama de toda conducta animal, en relación con su medio. La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfológica; y además, a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forman una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el animal puede aprehender y retener de su medio, se halla dentro de los seguros límites e hitos que rodean la estructura de su medio." (O.c., p. 55-56).

"Ahora bien, un ser dotado de 'espíritu' es capaz de una conducta cuyo curso tiene una forma exactamente opuesta. El primer acto de este nuevo drama, el drama del hombre, consiste en que la conducta es motivada por la pura manera de ser de un complejo intuitivo, elevado a la dignidad de objeto; y es motivada, en principio, prescindiendo del estado fisiológico del organismo humano, prescindiendo de sus impulsos y de las partes sensibles del medio, que aparecen justamente en esos impulsos

y están determinadas siempre modalmente, esto es, ópticamente, o acústicamente, etc. El segundo acto del drama consiste en reprimir libremente —o sea, partiendo del centro de la persona— un impulso, o en dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio. Y el tercer acto es una modificación de la objetividad de una cosa, modificación que el hombre vive como valiosa en sí y definitiva (...)

Esta conducta, una vez que existe, es por naturaleza susceptible de una expansión ilimitada: hasta donde alcanza el 'mundo' de las cosas existentes (...) El hombre se abre al mundo en medida ilimitada." (O.c., p. 57).

d) Hacia nuestros días

Desde entonces, la antropología filosófica se encuentra por lo general ante esta alternativa; o bien parte del amplio material de la investigación científica particular para intentar reducirlo a una síntesis, o bien establece un punto de partida originariamente filosófico, con una relativa independencia de las ciencias particulares. El primer camino es el seguido, por ejemplo, por A. Gehlen, especialmente en su gran obra *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo*. Su tesis fundamental es que el hombre se presenta biológicamente como un "ser deficiente" frente a la seguridad instintiva del animal, por su falta de especialización, su inmadurez y su pobreza instintiva. Para compensar esa deficiencia, el hombre debe actuar, y de ahí surgen sus más elevadas realizaciones espirituales y culturales.

Ahora bien, tal concepción ha encontrado numerosas y fundadas críticas, ya que no se pueden explicar las realizaciones superiores, por el elemento negativo de una mera "deficiencia". Así, por ejemplo, A. Portmann, partiendo también de la Biología y de la conducta comparada, "demuestra que la peculiaridad del hombre afecta a su propia constitución biológica, a todo su comporta-

miento, al proceso de sus fases vitales, etc.; prueba asimismo que el hombre está ya biológicamente preparado para unas relaciones espirituales y culturales, para las relaciones personales y sociales, y por consiguiente, para lo específicamente humano, y que se halla especializado en alto grado." (E. Coreth, *o.c.*, p. 77).

El segundo camino es el seguido, por ejemplo, por H. Plessner quien, adoptando una base estrictamente filosófica, integra conocimientos científicos particulares. Su tesis fundamental defiende que el hombre es un ser "excéntrico", por lo cual se distingue de la posición "céntrica" del animal, queriendo significar con ello la dimensión espiritual del hombre, por la cual trasciende su "centro" vital. Desde aquí, intenta dar una concepción esencial del hombre, analizando los fenómenos de la autoexperiencia humana. Así Plessner junto con Scheler, se ha convertido en uno de los fundadores de la nueva antropología filosófica.

"Desde hace algunas décadas se manifiesta con no menor fuerza en el campo de la tradición clásica del pensamiento cristiano —arrancando especialmente de Tomás de Aquino, pero admitiendo también, en mayor o menor grado, los planteamientos y puntos de vista de la filosofía actual— el esfuerzo por llegar a una valoración metafísica del ser del hombre. Las líneas más notables de dicha antropología las han elaborado K. Rahner, J. Lotz, M. Müller, G. Siewerth y otros." (E. Coreth, *o.c.*, p. 79). La obra del Padre Coreth pertenece a esta última orientación.

Dentro de la nueva Antropología filosófica, en el ámbito del pensamiento español, merecen una mención especial, X. Zubiri y el médico y filósofo Pedro Laín Entralgo.

De Zubiri, es fundamental para el tema antropológico, su obra titulada *Sobre el hombre* (1986). Y por su parte, Laín acaba de publicar un valioso trabajo: *Cuerpo y alma* (1991), de carácter científico-filosófico, que abarca un amplísimo panorama, desde la materia de las partículas elementales, hasta el cerebro y nuestro cuerpo humano.

Sumario 5. La nueva Antropología Filosófica

Importancia de M. Scheler en orden a una antropología filosófica integral: planteo del Tema.

a) Max Scheler: Datos biográficos y obras principales: Reseña de sus estudios y antecedentes universitarios; vaivenes de sus convicciones religiosas; preferencias, desde los problemas de la Ética a la tarea antropológica.

b) Influencias filosóficas importantes: A la escucha de Dilthey y de Eucken; su encuentro con la fenomenología; sus diferencias con Husserl.

c) Concepción de la Antropología filosófica y la "apertura al mundo": Hacia una categoría originaria y fundamental; comparación del hombre con el animal; la "apertura" ilimitada del hombre; constatación del comportamiento espiritual y libre del hombre.

d) Hacia nuestros días: Alternativa actual de la Antropología filosófica en relación con las ciencias biológicas; nuestra orientación a partir de la tradición clásica.

CITAS

1. El problema Scheler

"La defección de este hombre, a quien tanto debe el pensamiento moderno, sobre todo la Filosofía de la Religión, sumió en la consternación a los católicos alemanes. ¿A qué obedeció este viraje exabrupto? Las teorías se sucedieron en torbellino. Haecker se decidió por una tesis desconsoladora: Scheler no fue nunca cristiano, por falta de verdadera humildad para aceptar debidamente los dogmas. 'A decir verdad, nunca lo he considerado como filósofo cristiano, ni siquiera en el tiempo en que pasaba como católico, e incluso, en cierto modo, como el guía espiritual de los católicos; porque nunca había encontrado en él lo que todo católico debe poseer: la fe, la obediencia de la fe, la aceptación incondicional de la Revelación; ni había entrevisto jamás en él la vida callada, invisible de la gracia, el hábito de la vida de oración' (T. Haecker) (...)

Este vacío interior impidió a Scheler afirmar su pensamiento en la analogía cristiana, que es doctrina de amor y de sumisión reverente, es decir, de piedad. Por eso, sus espléndidas dotes intuitivas, que tanto lo habían acercado, en el estudio sobre todo de los valores, al espíritu católico, no lograron evitar su caída en el Monismo. Hay el presentimiento, sin embargo, de que Scheler, en el fondo, no se entregó nunca del todo a las teorías de su segunda época, a juzgar por la lucha interna que se trabó en su espíritu y llenó sus últimos años, según afirman testigos oculares, de una sobrecogedora amargura. 'Scheler es uno de los fenómenos más trágicos de los últimos tiempos' (T. Haecker)." (A. López Quintás, *El poder del diálogo y del encuentro*, p. 125-126).

2. Encuentro con la Fenomenología

"M. Scheler ha tenido un impacto enorme en el replanteamiento de la ética moderna, aunque requiere algunas correcciones desde el punto de vista cristiano. Precisamente uno de los trabajos más importantes del futuro Juan Pablo II consistió en valorar el pensamiento ético de Scheler, en una tesis titulada 'Max Scheler y la Ética cristiana', donde hace algunas observaciones críticas (...) A Scheler se debe que el nombre de 'Antropología Filosófica' se introdujera formalmente entre las disciplinas filosóficas. La idea scheleriana de que la persona se concreta y manifiesta en cualquier acto, porque se ofrece como un ser unitario, encuentra eco en la obra del cardenal Wojtyla, *Persona y acción* (...)

Wojtyla entró en contacto con la Fenomenología al hacer su tesis sobre M. Scheler. Llegó a la conclusión de que la ética material de los valores de Max Scheler no era del todo compatible con la moral cristiana. Pero se dio cuenta de las valiosas perspectivas que podía ofrecer. Sobre todo, quedó fascinado con la eficacia del método fenomenológico para mostrar en todo su esplendor las profundidades del espíritu humano, para analizar la conciencia, el juicio moral, el misterio de la libertad y la responsabilidad, y para obtener, a través de sus manifestaciones, un acceso inductivo a lo que es la persona." (J. Lorda, *Antropología*, p. 61-62; p. 115-116).

3. Inspiración profunda que está ya en Santo Tomás

"En Santo Tomás, el hombre no es un elemento de la naturaleza que se capta a través de ella, como ocurre en el pensamiento griego. Está en el centro del mundo, en una plenitud de ser que desarrolla y ejercita su libertad ontológica. Por él y en él, el mundo recibe un sentido. Es sujeto, y al serlo, pasa al primer plano de la realidad (...) Esta nueva concepción del ser se ha

desarrollado con especial vigor en nuestros días. En realidad la Antropología ha llegado en el momento oportuno, cuando ya existía una Ontología —la trascendental—, capaz de darle un fundamento apropiado. (...)

La Filosofía actual ofrece una complementariedad que Lonergan acepta e incorpora en su obra *Insight*. Por la integración de lo existencial y el aporte del personalismo, se pueden destacar temas que la Filosofía tradicional no había desarrollado suficientemente. Por eso, al establecer la estructura fundamental del hombre, no se puede prescindir, ni de S. Tomás, ni del pensamiento actual. Sólo así lograremos colocar al hombre en su puesto." (J. Arnáiz, *Antropología del obrar humano*, p. 212-213).

COMENTARIO: EDITH STEIN

Así como Bergson significó un impulso renovador para la Filosofía a partir de Francia, la corriente fenomenológica iniciada por Husserl y asumida por Max Scheler y otros, gravitó fecundamente en el pensamiento filosófico alemán, sobre todo a favor de la naciente Antropología Filosófica.

La Filosofía de comienzos del siglo XX se sentía agobiada por las estrecheces y reduccionismos del positivismo cientista, por un lado, y del criticismo kantiano, por otro. La Fenomenología como método abrió las ventanas a la totalidad de la experiencia del mundo real y facilitó la descripción de las riquezas del espíritu humano.

Entre los jóvenes de aquella época que, entusiasmados por este desafío de liberación espiritual se agruparon en el denominado "Círculo de Gotinga", se encontraba Edith Stein, discípula predilecta de Husserl.

El presente comentario quisiera hacer conocer a esta persona excepcional surgida en el centro más conflictivo de la historia reciente, que constituye un elocuente ejemplo como mujer, como judía convertida al catolicismo y como filósofa perteneciente al ámbito de la nueva Antropología que tratamos en este Tema del Curso, y que culmina como Santa hace poco canonizada por Juan Pablo II (1998).

Edith Stein pertenecía a una familia judía. Nació en Breslau, el 12 de octubre de 1891. Era la hermanita menor de 11 hijos. A partir de 1913 cursa cuatro semestres sobre Fenomenología en la Universidad de Gotinga con el Profesor Husserl. Allí conoce a Scheler, y sigue sus cursos de Ética.

La influencia de Scheler fue algo que iba más allá del campo estricto de la Filosofía, confiesa ella misma en sus escritos; el Scheler católico de esa época hacía propaganda de sus ideas con toda la brillantez de su espíritu y la fuerza de su palabra. Este fue el primer contacto que tuvo Edith con ese "mundo de los valores" hasta entonces desconocido, que le abrió la mente a realidades nuevas.

"Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí. Personas con las que trataba diariamente y a las que admiraba, vivían en él. Tenían que ser, por lo menos, dignos de ser considerados en serio. Por el momento no pasé a una dedicación sistemática sobre las cuestiones de la fe. Estaba demasiado saturada de otras cosas para hacerlo. Me conformé con recoger sin resistencia las incitaciones de mi entorno, y casi sin notarlo, fui transformada poco a poco." (E. Stein, *Estrellas amarillas*, p. 241).

Edith Stein, desde una situación agnóstica, halló en los pioneros del movimiento fenomenológico Husserl, Scheler, Reinach una fuente de luz para disponer el espíritu a iniciar un camino de búsqueda de una verdad que progresivamente la irá transformando hasta recibir el bautismo (1922) y vivir auténticamente la experiencia religiosa hasta ingresar en el Carmelo (1933).

En realidad, Edith no se convirtió del judaísmo al catolicismo, sino que fue el paso desde una cierta increencia, a la religión. Ella era una extraña al judaísmo práctico, a pesar de que sobre todo su madre, era una fervorosa creyente judía, al modo de la mujer fuerte del Antiguo Testamento.

El caso de Edith nos ayuda a descubrir la fecundidad que presentan ciertas orientaciones filosóficas para entender la vida espiritual como respuesta plena a la pregunta por el sentido de la existencia. Por esto encuentra su lugar en este Curso. (Ver: A. López Quintás, *Cuatro filósofos en búsqueda de Dios*, p. 117-150).

Retomemos su trayectoria intelectual. Un biógrafo suyo llega a expresar: "Era el 'ethos' de la pureza objetiva (...) Edith había nacido para dedicarse a la Fenomenología. Su espíritu sobrio, claro, objetivo; su mirada no deformada, su objetividad absoluta la predestinaban para tal quehacer." (Ch. Feldmann, *Edith Stein*, p. 21).

El mismo Husserl no consideró su conversión al catolicismo como una falta de fidelidad a la Fenomenología, "sino que justamente llegó a ver en la filosofía católica de Edith Stein, la más pura encarnación de sus propias doctrinas." (Ch. Feldmann, *o.c.*, p. 26).

Ella confesará, en años posteriores, llena de agradecimiento, que la significación de Scheler radica "en la rehabilitación del mundo de los valores. Edith llegará a decir que él expuso de forma convincente cuán importante es lo bello, lo verdadero, lo moralmente bueno, para la estructuración de la personalidad. Ideas como 'virtud', 'arrepentimiento', 'humildad', para las que el mundo de la incredulidad no tenía la menor comprensión, fueron redescubiertas por él para que bastantes estudiosos que las despreciaban, percibieran de nuevo en ellas su sentido primitivo (...)

Esto fue, sin duda, para ella, el encuentro con un mundo completamente desconocido. 'En un principio no me llevó a la fe —confiesa Edith— pero me abrió a un ámbito de fenómenos ante los cuales ya no podía pasar haciendo que no los vea.'" (Ch. Feldmann, *o.c.*, p. 28).

Su camino de realización espiritual prosigue paso a paso. En 1915, durante la primera guerra mundial, presta servicios de enfermera voluntaria de la Cruz Roja en un hospital del frente, recibiendo luego la medalla al valor por los servicios prestados.

Era un hospital de enfermedades infecciosas: cuatro mil camas para soldados del frente de los Cárpatos.

Allí se atendía a los afectados de tífus, cólera y disentería. Además, a muchos soldados se les habían helado los pies durante aquel terrible invierno en los Cárpatos. (Ver: Ch. Feldmann, *o.c.*, p. 30-34).

En 1916 se traslada a Friburgo como asistente del Profesor Husserl, obteniendo el doctorado en Filosofía con su tesis sobre *El problema de la empatía* (1917). Fue calificada con la nota máxima: "Summa cum laude".

Cuatro años más tarde (1921), habiendo leído la vida de Santa Teresa de Jesús, se convierte al catolicismo, recibiendo el bautismo en 1922. Había tomado al azar dicho libro de una biblioteca, empezó a leer, y fue cautivada de tal manera, que no pudo dejar de leer hasta el final. Cuando cerró el libro se dijo: "Esta es la verdad".

Desde entonces, transcurren unos diez años de fecunda labor como docente en un Liceo femenino de la ciudad de Espira, y como autora de diversos tratados filosóficos y pedagógicos. También se dedica a dar conferencias y participa en congresos y convenciones de estudios. Es considerada, además, como una pionera del movimiento que aboga por los derechos y la dignidad de la mujer. Pero a pesar de todo esto, y de las sinceras recomendaciones de Husserl, fracasa en su intento de conseguir la habilitación docente a nivel universitario en Friburgo y en Breslau, por su condición de "mujer" y de "judía".

Llegamos a la etapa final. Ingresamos en el Carmelo de Colonia, eligiendo el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz (1933). Hará la profesión de votos perpetuos en 1938, el mismo año en que muere Husserl, su "venerado Maestro". Unos meses más tarde, en noviembre, comienzan las violentas persecuciones de los nazis contra los judíos. Sor Teresa abandona entonces Colonia y se traslada al Carmelo de Echt en Holanda.

Ya en pleno desarrollo de la segunda guerra mundial, mientras se halla en oración, es arrestada por la Gestapo e internada en un

campo de concentración en Holanda (2 de agosto, 1942). A los cinco días, es transportada al campo de exterminio de Auschwitz, donde es ejecutada en la cámara de gas, junto con su hermana Rosa, el mismo día de su llegada.

Sus cuerpos son enterrados en la fosa común (9 de agosto, 1942).

El Papa Juan Pablo II la canonizó en Roma, el 11 de octubre de 1998. En la homilía de la Misa de canonización, Juan Pablo II aludía a la trayectoria de esta vida excepcional. Nos recuerda cómo había recorrido el arduo camino de la Filosofía con entusiasmo apasionado, y cómo había llegado a la verdad, y sobre todo, cómo la Verdad la había conquistado a ella, cuando descubrió que la Verdad tenía un nombre: Jesucristo. Porque "quien busca la verdad, lo sepa o no, busca a Dios", según dice una frase que a Edith le gustaba repetir.

Sor Teresa Benedicta de la Cruz nos dice a todos prosigue el Papa "no acepten nunca como verdad lo que está privado de amor y no acepten nunca como amor lo que carezca de verdad. Pues el amor sin la verdad, se convierte en una mentira destructora." (Revista Criterio, "Edith Stein", 22-X-1998; p. 559-565). (Ver: T. Urdániz, *Historia de la Filosofía* T. VI, p. 406-407).

**II. EL HOMBRE EN RELACIÓN CON
EL MUNDO**



6. EL FENÓMENO ORIGINARIO

La sumaria excursión histórica de la Sección anterior nos permite ahora preguntarnos por nosotros mismos ¿qué es el hombre?

Es esta una pregunta muy especial, pues atañe directamente al autor de la pregunta. Cuando interrogamos sobre todo lo que no somos nosotros mismos, por ejemplo, qué son las cosas, qué son los planetas, qué es el oro, cuál es la capital de Nigeria, podemos adoptar una actitud más "objetiva", pues el "objeto" del conocimiento que buscamos es, en cierto modo, exterior a nosotros; pero cuando preguntamos ¿qué es el hombre?, no podemos prescindir así nomás de lo que sabemos que somos, no podemos saltar sin más sobre nosotros mismos.

Además, pese a la impresión espontánea de facilidad, esta pregunta resulta difícil de responder, pues se presta a lo arbitrario de todas nuestras componendas subjetivas. Y la prueba está en la diversidad de concepciones que hemos considerado en el trasfondo histórico.

Con todo, de los muchos aspectos que nos han permitido conocer dicho trasfondo, hay uno que nos indica cómo debemos comenzar nuestro estudio sistemático sobre el hombre: el de la relación del hombre con el mundo.

En efecto, ya no podemos concebir al hombre como una conciencia aislada (Descartes), ni como una razón pura (Kant), ni como un yo absoluto (Idealismo). Por consiguiente, lo primero que tendremos que fundamentar es el punto de partida, el fenómeno originario: el hombre está abierto a lo otro, está en rela-

ción con el mundo. Por último, dado que tal relación dinámica refluye sobre el hombre mismo, tendremos que considerar las graves consecuencias que de aquí se derivan, principalmente en el mundo actual, penetrado por la técnica.

a) Sobre el punto de partida

Cuando preguntamos sobre qué es el hombre, algo sabemos ya, pero al mismo tiempo, reconocemos que ignoramos mucho. En esta tensión de saber y no saber brota precisamente la pregunta, que nace esperanzada de obtener una respuesta, la cual no se anticipa como ya dada toda de antemano, sino como una tarea de búsqueda inagotable.

Ahora bien, esa respuesta que se espera ir alcanzando, tiene que arrancar de algo, tiene que tener su punto de partida. No es el caso de entrar aquí en una investigación de carácter epistemológico. Nos preguntaremos sencillamente por las condiciones que ha de poseer tal punto de partida. Proponemos esta caracterización: el punto de partida ha de ser "primordial", "unificador" y "fecundo".

"Primordial": queremos decir que no ha de presuponer otro fundamento anterior de donde se deduzca, lo cual implica que tiene que ser directo, inmediato, en suma, un hecho de "experiencia". Pero "experiencia", no en el sentido restringido de una "experiencia sensible", sino en la que captamos nuestro existir primordialmente. Por tanto, al comenzar, sólo podemos invitar a nuestro interlocutor o lector a que dirija su atención en la dirección concreta donde puede encontrar ese punto central de referencia.

"Unificador": cuando hacemos el esfuerzo de pensar filosóficamente, buscamos movernos dentro de cierta coherencia, cierta "unidad" en la diversidad de datos que se presentan. Por ejemplo, en una novela policial, cuando empieza a vislumbrarse "la" pista adecuada, este solo dato arroja una luz que promete ilumi-

nar la comprensión de toda la trama, si es que está bien escrita. En este sentido, podemos decir que la Filosofía no es un cuento de locos contado por un idiota. La Filosofía busca sus grandes focos iluminadores y unificadores que la hacen coherente, respetuosa del ser real y del pensar sobre el ser real.

"Fecundo": un acertado punto de partida se revela como grávido de consecuencias que son capaces de dar vida a sucesivos ámbitos que antes permanecían clausurados o incomunicados. Por ejemplo, un método basado en puros conceptos matemáticos y constataciones empíricas, puede resultar fecundo —y de hecho lo ha sido— para explicar y dominar los fenómenos del mundo material, pero es completamente estéril para describir la más simple vivencia humana (¿De qué color es el amor?) En cambio una descripción de tipo fenomenológico de la experiencia vivida, puede resultar fecunda en el sentido indicado.

Estas dos últimas características de "unidad" y de "fecundidad" van muy relacionadas entre sí, y solamente se pueden verificar "andando", es decir, avanzando desde el punto de partida y probándolo en el "camino". En efecto, el mejor método no consiste en empezar a teorizar sobre la metodología, sino en cumplir la etimología de la palabra: andar el "odós", el camino.

También es siempre saludable recordar a dónde han conducido, de hecho, ciertos puntos de partida, como el de Descartes, por ejemplo.

b) Hombre y mundo

Cuando formulamos la pregunta esencial ¿qué es el hombre? ponemos sobre el tapete lo que somos cada uno de nosotros, y al mismo tiempo, lo que es el hombre en general.

Ahora bien, si presto atención sin prejuicios, el hecho primario aparece ser, es decir, se manifiesta, en que yo no soy "antes",

no estoy constituido "primero", y sólo "después", en "segundo lugar" entro en relación con lo que me rodea, con el mundo, sino que desde el primer instante en que tomo conciencia de mí, lo hago en referencia a lo "otro", en referencia a mi mundo.

Notemos que esta relación del hombre con el mundo, es una relación "real", es decir, que está realmente en el hombre mismo y en el mundo mismo, en el sentido en que Santo Tomás define la relación real "Ciertas relaciones son cosas de la naturaleza ("res naturae") en cuanto a los dos extremos de la relación, como sucede cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra, como se ve en todas las relaciones que se derivan de la cantidad, por ejemplo, grande y pequeño, doble y mitad, etc., pues en cada uno de los extremos se encuentra la cantidad. Y lo mismo se ha de decir de las que se fundamentan en la acción y en la pasión, como las que hay entre motor y móvil, padre e hijo y casos semejantes." (*Suma Teológica*, 1 q. 13 a. 7). En los Temas siguientes, al tratar la relación "activa" con el mundo y su repercusión en el hombre, se continuará suponiendo esta concepción realista.

Por tanto, el individuo no es en su origen un puro yo aislado de todo lo demás, tal que se complete a sí mismo hacia dentro en la inmanencia de la propia conciencia. Originariamente, el hombre no es un mero sujeto sin mundo y sin historia. Más bien nos descubrimos a nosotros mismos en lo otro, en una unidad de relación activa con el mundo, en un movimiento de condicionamiento mutuo.

En efecto, nuestra vida corporal biológica pertenece al mundo físico-químico, como todo lo material, y por ende, está sometida a sus leyes. Sin las cosas del mundo que nos proporcionan alimento, vestido y habitación, no podríamos vivir y progresar como hombres.

Aun nuestra vida íntima espiritual, si bien sabemos que está abierta al ser y a Dios, también sabemos que está condicionada

por el mundo de la cultura, del lenguaje, de la historia concreta que nos ha tocado vivir. Sin embargo, tal condicionamiento no nos inmoviliza en la pasividad de lo meramente recibido. Somos objetos activos en el mundo. Realizamos y ganamos nuestro mundo.

Todo esto supone que no sólo "conocemos" el mundo, sino que también intervenimos en la realidad exterior conformándola, imprimiéndole nuestro sello. Queremos y actuamos en acciones transitivas. De este modo, el hombre es un ser "cultural" en la más amplia acepción de la palabra. Una punta de flecha labrada en piedra, una computadora electrónica, un código jurídico, un rito religioso, son, en este amplísimo sentido, objetos "culturales".

Ahora bien, al actuar el hombre sobre el mundo, éste "rebota" en cierto modo sobre el hombre, influyendo en toda su existencia, material y espiritual. Esta doble relación dinámica entre hombre y mundo nunca debe perderse de vista, pues constituye nuestro horizonte general antropológico.

Tal sería nuestro punto de partida, originario y unificador, que esperamos sea también fecundo. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 81-86).

c) El mundo del hombre

Veamos ahora más exactamente, qué entendemos por "mundo". No se trata del mundo concebido como el conjunto de seres del cosmos o de la naturaleza. Tampoco, como el conjunto de todos los seres "finitos" (incluidos los espirituales) creados por Dios, en oposición al Creador.

En efecto, si el fenómeno fundamental era la "relación" con el mundo, en esas formas de entender, tal relación no está elaborada (aunque pudiera estar implícita), pues allí el "mundo" se entiende como realidad "objetiva", tal como subsiste en sí mis-

ma, y no como la experimentamos desde nosotros mismos, cuando se convierte en nuestro horizonte de comprensión.

¿De qué mundo se trata entonces? Del "mundo" como la totalidad de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectual concreto. En este sentido, el mundo no es el objeto que estudian las Ciencias naturales, sino que pre-existe a todas ellas. Solamente una reflexión filosófica puede tratar de exponerlo y explicarlo.

Es obvio que cada individuo humano tiene su propio mundo; por tanto es imposible pretender atrapar todo el contenido concreto de la experiencia "mundo" en particular. Pero también es evidente que se dan estructuras generales en el mundo humano, en las cuales coincidimos, y que nos permiten entendernos al hablar de ellas. Son estos elementos constantes antropológicos los que nos interesan. Por ejemplo, cuando decimos en nuestro lenguaje ordinario: "el mundo del niño", "el mundo de los negocios", "el mundo del abogado", etc., nos estamos refiriendo a horizontes concretos y generales a la vez, que todos podemos comprender en base a nuestra experiencia de los hombres. Ahora bien, los elementos fundamentales serían los que penetran el mundo del hombre, no en cuando a "niño" o "abogado", sino al hombre en cuanto hombre.

Insistamos en que, por "experiencia", no entendemos aquí la pura experiencia "sensible", sino que se trata de una experiencia humana general, donde se incluyen las experiencias espirituales. En efecto, no podemos describir este mundo en base a solas percepciones sensibles, pues aun éstas siempre están penetradas por la inteligencia del espíritu. La experiencia humana del mundo solamente surge con la vivencia concreta y consciente que capta el sentido y el valor de los hombres y de las cosas: teoría y práctica, inteligencia y voluntad. Todo esto constituye nuestro mundo, poseído en la certeza, comunicada irresistiblemente por la presencia de lo experimentado.

Ahora bien, lo más importante y decisivo en el mundo del hombre, no son las relaciones con las cosas materiales, sino la relación con los otros hombres: la relación personal y social.

Somos lo que somos, gracias a lo que hemos recibido de nuestros padres y comunidad familiar desde que dimos el primer grito fuera del seno materno, y aun desde nueve meses antes. Cada vez actuando más personalmente, hemos tenido que realizar un mundo, recibiendo y dando, a través de múltiples influjos personales y sociales: lo que nos han transmitido y enseñado, en juego con nuestras decisiones de aceptación o de rechazo.

Desde un ámbito más amplio, las situaciones históricas, sociales y políticas, han condicionado nuestro desarrollo humano. ¿Qué sería de nosotros, si desde muy pequeños hubiésemos sido abandonados entre animales, sin ningún otro contacto humano, supuesto que hubiéramos podido sobrevivir? En este ejemplo se vislumbra la importancia del lenguaje humano. Porque por mediación del lenguaje nos comprendemos a nosotros mismos al tiempo que comprendemos al mundo. A través del diálogo con los demás formamos, no sólo las convicciones teóricas, sino también los principios que nos orientan en la vida práctica.

Este lenguaje, que tan íntimamente nos conforma y nos comunica, ha sido acuñado por innumerables personas que históricamente lo han ido sedimentando y transmitiendo. Constatamos así una vez más que el mundo del hombre es un tejido de relaciones personales y sociales enraizado en el tiempo histórico.

Veamos cómo las consecuencias de una situación extrema de aislamiento llegan a afectar íntimamente, no sólo el nivel de cultura mínimo requerido en una persona, lo cual es obvio, sino hasta la estructura funcional del cerebro mismo.

En efecto, recientemente (Curtiss y otros, 1974) han llevado a cabo un estudio notable en una niña, Genie, que había sido mantenida aislada y sin ninguna experiencia lingüística hasta que la descubrieron y rescataron a la edad de 13 años y medio. Enton-

ces, carecía totalmente de lenguaje. Durante un período de dos años fue desarrollando una considerable capacidad lingüística y cognitiva. Sin embargo, su lenguaje era aún muy defectuoso: se manejaba con monosílabos y con una gramática de sólo dos palabras.

Ahora bien, por método experimental (test de audición dicótica) pudo comprobarse que el desarrollo retrasado de Genie estaba localizado en el hemisferio derecho del cerebro, lo que sugiere que había una atrofia funcional del hemisferio izquierdo, debido a la ausencia prolongada de uso lingüístico. Por eso, el desarrollo posterior fue dirigido por el hemisferio derecho, siendo así que en el desarrollo normal habría sido dirigido, casi con toda certeza, por el hemisferio izquierdo.

Pero, ¿en qué consiste ese test de "audición dicótica"? Es una reciente técnica poderosa para el estudio de la asimetría cerebral. En ella, el sujeto (que es una persona normal), recibe simultáneamente dos estímulos auditivos diferentes, uno para el oído derecho y otro para el oído izquierdo. Entonces se comprueba una asimetría en el reconocimiento normal: el oído derecho resulta superior, y esto se explica porque tiene acceso al hemisferio izquierdo del cerebro (cruzamiento) en forma más directa, y este hemisferio izquierdo es el hemisferio del lenguaje. Ahora bien, en el caso de Genie, se había producido una atrofia funcional del hemisferio izquierdo, y la compensación posterior a cargo del hemisferio derecho no fue suficiente para devolverle su capacidad humana normal. Y la causa de todo fue la ausencia prolongada de contacto con el mundo de los demás hombres.

O sea que el trágico aislamiento que tuvo que sufrir esta pobre criatura, con la consiguiente carencia de lenguaje, trastornó la estructura funcional de su cerebro, si bien no le hizo perder del todo su capacidad originaria de adquirir un lenguaje, aunque con muchas dificultades y deficiencias. Esto hace ver hasta qué punto nos "hacemos" y realizamos a nosotros mismos en contacto o no con los demás, a través, sobre todo, del lenguaje. (Ver: K.

Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, p. 340-341; p. 347-348; p. 397-398).

Para informarse de los extraños casos de los "niños salvajes": niños-lobo, niños-oso. etc., ver: J. Maestre Alfonso, *Introducción a la Antropología social*, p. 170-185 y P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Tomo II, p. 141-145. Este último autor, refiriéndose a la deficiencia que experimenta el niño en soledad, concluye: tal deficiencia es "una manquedad que afecta a todo su ser, comprendida las estructuras y las funciones de apariencia más puramente biológica. Sin que el niño lo advierta, su realidad entera —su cuerpo y su alma— es ahora una pretensión fallida de humanidad plenaria." (*O.c.*, p. 143-144).

Todo lo cual constituye una importante enseñanza antropológica, porque a primera vista parecería que para subsanar tales deficiencias basta una reeducación adecuada por un cierto tiempo, pero el problema es más profundo. En el caso de la niña Genie, el informe final consigna que nadie puede predecir hasta qué punto progresará lingüística y cognitivamente. Lo cierto es que hasta ahora lo ha hecho en forma muy inadecuada y con muchas dificultades.

Por último, el mundo del hombre tiene que ser valorado frente a Dios. O bien se lo concebirá como cerrado absolutamente a lo trascendente (ateísmo), o como abierto y fundamentado en el Absoluto personal de un Dios, que para la fe cristiana, es un Dios personal que ha creado y redimido al hombre por amor.

Así, el ateísmo definirá al hombre como un ser "exclusivamente" en el mundo, cerrando de antemano la puerta a toda verdadera trascendencia.

En cambio, nuestro punto de partida, al "abrirnos" hacia lo otro personal, nos prepara el camino hacia las verdaderas relaciones con Dios. Para conocer a Dios, es en cierto modo necesario conocer al hombre. Y el que no ama a su hermano a quien ve, mal puede decir que ama a Dios, a quien no ve. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 86-98).

Sumario 6. El fenómeno originario

Introducción a la parte sistemática del Curso; nexos con la parte histórica.

a) Sobre el punto de partida: Propuesta y elaboración de las condiciones para un buen punto de partida; hacia un método unificador, coherente y fecundo.

b) Hombre y mundo: El hecho primario; concepto y ejemplos de "relación real"; aplicación al mundo corporal del hombre; aplicación a su mundo cultural; efecto "rebote" del mundo en el hombre.

c) El mundo del hombre: Concepto de mundo como "horizontal" vital; noción de experiencia "ampliada"; importancia decisiva de lo que cada uno ha recibido desde su concepción; el caso límite de los llamados "niños lobo"; el caso clínico de la niña Genie; enseñanza antropológica de todos estos casos.

CITAS

1. La función "unificadora"

"En la novela policíaca ideal, el lector cuenta con todas las pistas pero no logra dar con el criminal. Bien puede percatarse de cada pista cuando se presenta. No necesita más pistas para resolver el misterio. Con todo, puede quedar a oscuras por la simple razón de que llegar a la solución no es la mera aprehensión de alguna pista, ni el simple recuerdo de todas ellas, sino una actividad muy distinta de la inteligencia organizadora que ordena el conjunto íntegro de pistas en una perspectiva única (...)

Por acto de intelección, pues, se entiende no cualquier acto de atención o advertencia o memoria, sino el acto de comprensión que sobreviene inesperadamente. No es una intuición recóndita, sino el evento familiar que ocurre con facilidad y frecuencia en alguien medianamente inteligente, rara vez y con dificultad sólo en alguien de veras estúpido. De por sí es tan sencillo y obvio que parece merecer la poca atención que suele recibir. A la vez, su función en la actividad cognoscitiva es tan capital, que aprehenderlo en sus condiciones, su procedimiento y sus resultados habrá de conferir una sorprendente unidad básica a todo el campo de la indagación humana." (B. Lonergan, *Insight*, p. 11).

2. Ubicación del punto de partida

"Tratándose de un proceso del conocimiento humano, habrá que decir globalmente que el punto de partida será la experiencia: concretamente, la experiencia existencial, a saber, la experien-

cia que el hombre vive de sí mismo en el acto de existir, la comprensión de la existencia implícita en la existencia misma.

No se trata, pues, de una experiencia personal privilegiada, sino de la experiencia constitutiva y común a todo hombre. Esta experiencia implica varios aspectos fundamentales, pues afecta las dimensiones de la existencia humana y se refleja en ellas. Por eso hay que tomar como punto de partida, todas las dimensiones fundamentales de la existencia: a saber, la relación del hombre al mundo ('ser en el mundo'); su relación a los otros y a la comunidad humana (dimensión interpersonal y comunitaria); su relación a la muerte (evento singular, del que no se puede prescindir ante la cuestión del sentido último de la vida); y, finalmente, la relación del hombre a la historia. Estos aspectos de la experiencia existencial total son mutuamente inmanentes: cada uno implica los demás y está implicado en ellos: es, pues, necesario considerarlos todos (cada uno distintamente: distinguir no es separar). No se puede omitir ninguno porque en cada uno la experiencia existencial proyecta una luz nueva que contribuirá a la clarificación de su totalidad.

Partir de la experiencia humana total es de importancia decisiva para la reflexión sobre el sentido de la vida: la parcialidad del punto de partida pondría una grave hipoteca sobre la validez del intento de responder a la cuestión 'qué es el hombre'." (J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 23-24).

3. Fondo vital y medio ambiente

"Está demostrado que por intermedio de nuestro fondo vital nos hallamos en una relación con el medio mucho más profunda, íntima y amplia que a través de lo que llamamos nuestra conciencia, a pesar de que en ella no nos es dado oscuramente, sino en su máxima objetividad.

Nuestro fondo vital se halla permanentemente bajo la acción del ambiente. Sabemos que nuestro organismo se halla en simbiosis con las condiciones atmosféricas, con el clima, con las características del suelo y con la vegetación del paisaje; que también el ritmo de las estaciones penetra en nuestro organismo y que esta convivencia de todo con el fondo vital, irradia también hacia lo anímico (...)

Así, pues, el fondo vital del individuo se halla enlazado con la vida del mundo exterior próximo y remoto, y esta relación aparece también en el estado vigil propio de la vida psíquica. 'El que analice fenómenos como la nostalgia o la añoranza al separarse de un ambiente al que nos habíamos habituado, pero que hemos de dejar, los dolorosos sentimientos de todo desarraigamiento, de toda despedida profundamente sentida, de toda partida de una ciudad en la que habíamos puesto cariño entrañable' (Rothacker), no puede engañarse pensando que esos procesos se desarrollan en la esfera abstracta del pensamiento o son actos puramente espirituales, sino que percibe que es primariamente nuestro propio organismo el que proyecta raíces hacia capas profundas de su 'ambiente', que sólo por medio de dolores pueden 'arrancarse'." (Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, p. 87-88).

COMENTARIO: CIENCIA ECOLÓGICA Y "ECOLOGISMO"

En nuestro Curso, al tratar del punto de partida adecuado para elaborar una Antropología filosófica, presentamos el tópico "hombre y mundo", haciendo ver cómo nuestra vida corporal biológica está injertada en el entorno ambiental, que nos constituye y nos condiciona.

El presente comentario quisiera retomar esto mismo, considerando esta vez bajo la luz de lo que actualmente se entiende por "ecología".

La palabra "ecología" proviene del griego y se compone de: "oikos" (casa) y "logos" (palabra, ciencia, tratado). Es la rama de la Biología que estudia las relaciones de los organismos con el medio ambiente.

Dada la situación actual donde se confunden muchas cosas, conviene distinguir bien lo que es "ciencia" ecológica, de lo que podemos llamar "ecologismo" o movimiento ecológico.

La primera, como hemos dicho, es estudiada hoy como una disciplina biológica, mientras que el segundo nace de cierto amor a la naturaleza, derivando cada vez más hacia un movimiento de opinión pública politizado, que, como tal, es manipulado a veces en función de intereses ideológicos ajenos a lo que se pretende defender.

Algunos autores distinguen además entre "ecologismo" y "movimientos conservacionistas". Estos últimos se limitarían a pedir la no destrucción de lo que todavía está intacto, como por ejemplo, fomentando la creación de "parques" o "reservas" naturales, que hoy existen en casi todas las naciones del mundo.

Ahora bien, en nuestro Curso nos interesa ante todo el primer sentido, avalado por una disciplina científica seria, pues nos confirma, desde la ciencia empírica, en la importancia que tiene la "situación" del hombre injertado en el mundo físico, para el punto de partida de una Antropología Filosófica.

Sin embargo, también debemos tener en cuenta, más críticamente, el segundo sentido, en la medida que canalice exigencias realmente valiosas y justas respecto al medio ambiente.

Esto no se cumple, por ejemplo, en ciertas actitudes de algunos movimientos "ecologistas." Si bien es simpático y razonable amar la naturaleza, los ríos, las montañas, las flores, las crías de focas y de ballenas —¡ojalá fuera para encontrar y alabar a Dios!—, resulta incomprensible el silencio de los ecologistas frente al durísimo fenómeno del aborto, como si esos niños que no van a nacer, no fueran seres vivos. Les duele que se maten las crías de foca, pero se quedan indiferentes cuando se mata a las crías de hombre. Es algo demasiado extraño para ser comprendido, cuando lo absolutamente importante es amar al hombre y su mundo.

La "ecología", más exactamente puede definirse como la biología de los ecosistemas, o sea, que estudia las relaciones de los organismos (plantas, animales, hombres), con su mundo circundante, es decir, con el conjunto de factores físicos externos que inter-actúan sobre los seres vivientes.

En otras palabras, los seres vivos y no vivos están compenetrados entre sí, de modo que la alteración de uno de los sistemas, repercute siempre sobre los demás elementos como un todo.

En efecto, todos los organismos obtienen de su medio ambiente la materia y la energía que necesitan para conservar y desarrollar su propia existencia. Y para esto, deben compartir su mundo circundante con otros miembros de su misma especie y con los de otras, tanto amigos como enemigos.

Por su parte el hombre, perteneciendo a este biosistema planetario, ejerce de hecho sobre él, la acción más significativa de todas, impactando para bien o para mal, su "habitat" natural, que es toda la "aldea global" de la Tierra.

¿Cuáles son, entonces, las características ecológicas más importantes de la especie humana? Sin pretender ser exhaustivos, podemos señalar las siguientes: la contaminación ambiental, la superpoblación y la extenuación de las reservas naturales.

La contaminación constituye el aspecto más llamativo y el que en mayor grado sensibiliza a la población en contra de los abusos que los mismos hombres cometen.

Como dicen algunos autores, la civilización industrial está convirtiendo a nuestro planeta en un "vertedero de desperdicios" (A. Feenberg), en un tacho de basura. Si bien la naturaleza tiene cierta capacidad de digerir los desechos de la actividad humana, tal capacidad es limitada, y a partir de cierta cantidad, se satura y deteriora. El asunto se agrava cuando llegamos a los residuos radioactivos, por ejemplo, de efectos muy nocivos y persistentes. A niveles locales, todo indica que tal umbral crítico ha sido ya sobrepasado, y que la amenaza se cierne sobre regiones más amplias y lejanas.

Es comprensible que lo que más vitalmente impacta a la opinión pública, es la contaminación de elementos tan necesarios como el aire que respiramos y el agua que bebemos.

Estadísticas dignas de fe muestran que la cifra global de contaminación se duplica cada 14 años (Ch. Birch), y que sus responsables se reparten muy desigualmente: un habitante del primer mundo es muchas veces más contaminante que uno del tercer mundo. No es, por lo tanto extraño, que el conocimiento de tales injusticias, suscite intensas y a veces violentas reacciones de protesta. Tanto más que estas injusticias ecológicas son reveladoras de injusticias aún más profundas.

El horizonte se oscurece otro poco al constatar que los factores ecológicos mencionados (contaminación, superpoblación, extenuación de recursos) se entrecruzan y realimentan mutuamente: si la población crece aumenta el consumo y se incrementa el índice de contaminación. (Pero no hay que olvidar que en los países ricos y "consumistas" menos gente contamina mucho más).

Se podría agregar que este triple aumento induce al crecimiento de un cuarto factor: el armamentismo. Así, la degradación ecológica es el producto resultante de estos cuatro factores. (Ran-dere Meadows).

Está claro que la tecnología sola no es suficiente para solucionar tamaño problema. Se afirma cada vez más la convicción de que la catástrofe ecológica puede ser atajada únicamente a partir de una instancia ética capaz de controlar los programas técnico-científicos, capaz de movilizar la opinión pública mundial y de suministrar motivos operantes para tomar las decisiones que la situación exija. Es obvio que las medidas políticas son imprescindibles, y que dependen precisamente de valores morales universalmente aceptados para hacer frente a la crisis.

Podemos esperar que se afiance una moralidad solidaria de la especie humana: los bienes de la Tierra son propiedad común de todos sus habitantes, y, como son limitados, hay que administrarlos con criterios de amor y justicia, no sólo en el presente, sino también para las generaciones futuras. (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, p. 175-199; ver: S. Martín, *Ecología. Algo más que una ciencia*, p. 184-191).

7. EL HOMBRE EN RELACIÓN ACTIVA CON EL MUNDO

Tenemos que avanzar en esta comprensión del hombre en relación con su mundo. No somos seres cerrados, sino abiertos. Ahora agregamos: no somos seres estáticos, sino dinámicos. Somos sujetos activos de nuestro mundo. ¿Qué significa esto?

Conviene aquí señalar que la actividad propia del hombre como dotado de libre albedrío y como sujeto moral y personal, serán estudiadas más adelante, en los Temas correspondientes. Conviene también notar que no trataremos aspectos particulares, cuyo desarrollo pertenece a otras asignaturas como Economía y Sociología, y cuya valoración ética y religiosa está previsto elaborar en "Doctrina social de la Iglesia", que, en nuestro Plan de estudios, cierra el ciclo de la correlatividad de estas materias formativas. Con todo, si es oportuno, se indicarán las conexiones necesarias.

a) Las condiciones fundamentales

En primer lugar, hay muchas cosas que recibimos "ya" dadas, "ya" hechas. Podemos llamarlas nuestra "facticidad" ("factum" = lo ya hecho). Por ejemplo, en nuestra vida misma, variados factores están ya dados: mis caracteres biológicos, mi fondo psíquico-vital. En otro plano, los múltiples condicionamientos culturales, sociales y religiosos que se me han transmitido.

Ahora bien, tal facticidad implica, de suyo, pasividad. Es lo que limita, lo que inmoviliza. Una persona gorda, lisiada, con un

bajo coeficiente de inteligencia, tiene un campo muy estrecho, muy limitado para actuar. Vemos, por tanto, que la facticidad es como la condición material de nuestra relación activa, pero no es suficiente para entender nuestro dinamismo. Porque siempre podemos hacer algo con la facticidad. En la medida en que somos seres humanos, siempre tenemos "potencialidades". No somos "ya" todo lo que podemos ser y que "aún" no somos. Todo presente entraña un futuro. Por más que aumente la facticidad, siempre queda algo que se "puede" hacer. Por ejemplo, un paralítico postrado en su silla de ruedas, pese a su gran limitación, siempre puede hacer algo a partir de su situación: puede amargarse y tiranizar a los demás que lo cuidan, o puede asumir su cruz con alegría y bendecir a los otros. Es decir que, en el orden humano, no hay facticidad sin potencialidad. En este sentido, el hombre siempre hace algo, aunque decida no hacer nada, pues si decide no hacer nada o lo menos posible, ya ha optado por construir un tipo de mundo: el mundo inhumano de la pasividad, la omisión y la indolencia.

Estamos embarcados de antemano. Nos despertamos ya inyectados en una vida, en una familia, en un país, en un mundo cultural determinado. Somos un proyecto que tiene que ser de alguna manera, pero no a partir de cualquier condición, sino precisamente a partir de la facticidad propia, la de cada uno, esa que quizás nos cuesta tanto aceptar.

En definitiva, todo ser es un ser activo, porque es imperfecto y tiende a realizarse. En cuanto al hombre, actúa no porque esté determinado por la facticidad, como lo estaría el animal, por ejemplo, sino porque "sabe" de algún modo lo que está haciendo. La luz de su razón le permite al hombre tomar distancia de la situación y responder por sí mismo, esto es responsablemente. Volveremos sobre este punto tan importante en Temas posteriores.

Nos quedaría por considerar una última pregunta: ¿actúa siempre el hombre en este nivel "personal"? Evidentemente, el hom-

bre, con frecuencia, no actúa en este plano. Tenemos, por tanto, que distinguir. Hay un actuar "personal", y se da también un actuar del "ello impersonal".

Cuando pensamos lo que "se" piensa, y hacemos lo que "se" hace, y abdicamos así el dirigir por nosotros mismos nuestra existencia, caemos en el automatismo de los robots manipulados desde fuera. La acción se convierte en un proceso mecánico. El único responsable es el "ello" impersonal, es decir, nadie.

Con todo, no siempre podemos estar preocupados por ser conscientes totalmente de lo que hacemos. Sería agobiante. Al contrario, el hábito que adquirimos por la repetición de la experiencia nos es muy útil en la vida ordinaria. Si tuviéramos que "decidir" personalmente cada movimiento del escribir a máquina, o de tocar un instrumento, o de manejar un automóvil, lo haríamos desastrosamente. Por eso, no todo lo impersonal ha de valorarse tan negativamente. Lo cual no obsta que el peligro subsista en las opciones importantes, sobre todo con la intensificación de la atmósfera deshumanizante propia de la sociedad tecnocrática. Como bien dice M. Heidegger: "Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y de arte como se ve y se juzga; incluso nos apartamos del montón como se apartan de él; encontramos sublevante lo que se encuentra sublevante. El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la vida cotidiana" (*El ser y el tiempo*, p. 143). (Ver: W. Luyten, *Fenomenología existencial*, p. 46-48).

b) El mundo del trabajo originario

En el punto anterior veíamos las condiciones generales de toda relación activa con el mundo, llegando a constatar que la acción humana, si bien está condicionada por la facticidad, es siempre espiritual y abierta en su potencialidad.

Ahora nos toca considerar un aspecto más limitado: las estructuras esenciales de lo que podemos llamar, de acuerdo con lo anterior, el "mundo" del trabajo, y de su correlativo, el "mundo" de la fiesta.

Situémonos en una experiencia elemental: cuando el hombre se enfrenta con el mundo natural tal cual le es dado, se encuentra en la necesidad de transformarlo para conseguir de él los "bienes" indispensables a fin de vivir y desarrollarse. En tanto que el animal tiene que arreglárselas con lo que ahí encuentra, y si no lo halla, no sabe qué hacer, el hombre puede trascender la situación concreta dada ("facticidad"), mediante su capacidad racional ("potencialidad"), que le abre progresivamente nuevas posibilidades. Así nace el "trabajo", en sentido originario, por el cual el hombre transforma el entorno natural para subvenir a sus necesidades vitales.

Estableciendo las diferencias, podemos decir que el comportamiento animal está "vinculado al entorno", mientras que la conducta humana está "libre del entorno", y por tanto es una actividad abierta al mundo.

En las condiciones del hombre primitivo es relativamente fácil comprender qué se entiende por "trabajo". La pura conservación de la vida exigía entonces determinadas actividades que ocupaban gran parte del tiempo y de las fuerzas disponibles: recolectar, cazar, pescar; defenderse de las inclemencias del clima (habitación, vestidos...); preparar los alimentos; elaborar los utensilios y armas que se van haciendo necesarios, etc.

Cuando se agotaban las fuerzas, o era de noche o cuando por cualquier causa se podía vivir sin hacer uso de la propia actividad, estaba dado sin más que no había que trabajar, y no se trabajaba. Entonces la actividad se dirigía a satisfacer otras necesidades que contrastaban con el trabajo: primeros esbozos artísticos y religiosos, que iban más allá de lo estrictamente inmediato y utilitario. Es decir que en esta situación originaria,

trabajo y descanso, trabajo y actividades culturales embrionarias estaban íntimamente compenetrados en función sobre todo de la supervivencia biológica.

Por lo tanto, en estas condiciones del hombre primitivo, el trabajo, en sentido antropológico originario, es la actividad por la cual el hombre transforma su entorno natural para subvenir a sus necesidades vitales.

Ahora bien, en la situación del hombre actual, es difícil delimitar el concepto de trabajo. Por eso conviene hacer algunas distinciones que nos resulten orientadoras.

Podemos considerar los siguientes sentidos del trabajo: sentido económico, sentido médico, y sentido antropológico del trabajo. De este modo podremos comprender mejor qué significa "trabajo" en un Curso de Antropología, haciendo ver que, cuando se considera actuando al hombre en su totalidad en relación activa con su mundo, en realidad se dan siempre, pero en distintas proporciones, elementos "laborales" y momentos "festivos" que luego, debido a diversos factores históricos (especialmente por el desarrollo de la técnica), tienden a separarse en dos ámbitos: el "mundo del trabajo" y el "mundo de la fiesta." (Ver: K. Rahner, *Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo libre. Escritos de Teología: Tomo IV*, p. 467-494).

Sentido económico del trabajo: es toda actividad remunerada, o sea, toda relación activa con el mundo mediante la cual el hombre gana dinero, (por el contrario, el tiempo no remunerado, sería el tiempo libre). Notemos que esta noción plantea muchos problemas, los cuales pertenecen a otras disciplinas, y por lo tanto no nos corresponde tratarlos aquí. En este Curso lo que nos interesa es la dimensión propiamente humana y esencial de esta característica del hombre de ser "trabajador".

Sentido médico del trabajo: es toda actividad del hombre, en cuanto reduce su capacidad fisiológica de rendimiento. Y,

“descanso”, por el otro lado, sería todo lo que restaura o aumenta dicha capacidad de rendimiento.

Sentido antropológico del trabajo: no se refiere directamente ni a la utilidad económica expresable en dinero, ni a la capacidad fisiológica de rendimiento (ni tampoco al tiempo libre y al descanso físico correspondientes). Aquí trabajo significa la dimensión originaria y existencial de la relación activa del hombre con el mundo.

En efecto, en la vida de todo hombre hay algo así como dos fases esenciales que se conjugan constantemente, y que podemos llamar “trabajo” y “fiesta” (Rahner las denomina: trabajo y “Muse” = musa; de allí, lo “laboral” y lo “músico”, en la terminología empleada por él).

Para entender mejor cómo este par (trabajo-fiesta) no se corresponde con los conceptos dobles (trabajo-tiempo libre y trabajo-descanso) mencionados anteriormente, notemos que en sentido antropológico, trabajo significa lo planeado y calculado, la tarea que lucha por llevar a cabo el proyecto previo; y que, por otra parte lo festivo es lo no-atado y lo no-planeado: es la espera de que ocurra lo incalculable y regalado; es la libre entrega a lo pleno de sentido, sin la pretensión de un fin útil determinado.

Ahora bien, porque en la existencia de cada hombre tiene que haber ambas cosas: trabajo y fiesta, no es preciso separarlas en dos períodos temporales yuxtapuestos, uno a continuación del otro, sino que conviene tratar de verlas en primer lugar como momentos unificados que están ordenados entre sí, que, en concreto, están relacionados el uno con el otro. Por consiguiente, toda actividad humana, cuando se la considera poniendo en juego al hombre entero, es trabajo y fiesta simultáneamente. La razón está en que toda actividad humana contiene ambos elementos: libertad, disposición, entrega, acción creadora (= elementos “festivos”); y, al mismo tiempo, concepción en orden a un fin,

pasividad de lo ya dado, proyectos sobre la facticidad (= momentos “laborales” de la acción).

Por ejemplo, el deporte es una combinación muy especial de lo festivo y lo laboral en la actividad del hombre entero. El cultivo de la ciencia pura puede ser predominantemente trabajo o fiesta, según domine el espíritu calculador y proyectivo o la entrega gozosa y creadora.

Ahora bien, que el trabajo se separe más o menos, temporalmente, de la fiesta, está condicionado por la evolución histórica, que puede presentar casos muy diversos. Volviendo a las situaciones originarias, cuando el trabajo mismo contenía lo creativo e inesperado, cuando el trabajo mismo estaba abierto a las nuevas ocurrencias, no imponía al hombre un tiempo separado. En efecto, en las tareas de la época preindustrial, se podía cantar, charlar, aligerar la tarea con pausas de rituales civiles o religiosos (pensemos en la recolección de frutos, en la agricultura tradicional, en la artesanía, etc.). Pero cuando llega la organización que impone la técnica moderna, el trabajo llega a ser mucho menos festivo en su esencia. “Su ritmo lo determina y lo dirige la física de la máquina, no la psicología del hombre. Es en gran medida un trabajo absolutamente planeado que no puede causar ninguna sorpresa, que discurre rigurosamente según las instrucciones,... y que, en todo caso, hace que el sentido humano total de su trabajo —que hoy evidentemente sigue teniendo— sólo pueda experimentarlo él inmediatamente, de forma muy limitada.” (K. Rahner, *o.c.*, p. 483).

En tales condiciones, surge la necesidad de más tiempo para lo festivo y en consecuencia, los respectivos “mundos” tienden más a separarse. La técnica ha creado otro tipo de equilibrio entre lo laboral y lo festivo. Pero en la actualidad se está dando una nueva perspectiva: el uso creciente de las computadoras y la consiguiente automatización de las tareas, está abriendo la posibilidad de que ambos elementos vuelvan a integrarse más humanamente en la actividad del hombre.

c) Notas características del trabajo humano

Ahora bien, además de este carácter primario, podemos indicar cuatro características para delimitar el trabajo humano, y al mismo tiempo para extender el concepto de manera que recubra todo tipo de trabajo. Los aspectos que describiremos son: la transitividad, la finalidad, el esfuerzo, la perseverancia.

La "transitividad": el trabajo apunta siempre a un cierto resultado situado "hacia fuera", es decir, tiende a producir un efecto que vaya más allá del mero placer de ejercitar las fuerzas. Por que actuar solamente por la pura satisfacción inmanente de ejercitar las energías, no sería propiamente "trabajar". En cambio, la actuación de un actor o cantor que se dirige a satisfacer o a divertir a un público real, sería un trabajo en el sentido indicado.

La "finalidad": la realización de este resultado transitivo está "finalizada" por algo, por la necesidad o por el servicio a algún valor superior. O sea, que hay un poder o un ideal que nos pone a su "servicio". De este modo, un esclavo trabaja bajo el dominio del látigo y, en el otro extremo, un escritor, por ejemplo, que se apasiona por la búsqueda de la verdad, está bajo el dominio de un "ideal" superior al cual sirve. Evidentemente, la diferencia entre ambos es tremenda, pero lo interesante es que podemos decir que tanto uno como otro "trabajan". En este sentido el trabajo es todo lo contrario a un "pasatiempo" que dejase las tendencias a su libre juego sin pretender servir a nada ni a nadie.

El "esfuerzo": el trabajo implica cierta renuncia, abnegación y a veces, sufrimiento. Es victoria sobre la pereza, la distracción, la anarquía y también es triunfo sobre la materia exterior a la cual ennoblece imprimiéndole el sello de lo humano. Aún la etimología de la palabra en las distintas lenguas revela este aspecto de esfuerzo y hasta pena. Por ejemplo, en castellano, provendría de la voz latina "tripalium", que designaba un instrumento compuesto por tres palos entrecruzados, el cual servía para sujetar

los caballos al herrarlos, y que luego pasó a ser instrumento de tortura. (Ver: J. Guix, *El trabajo*, p. 395-402).

La "perseverancia": un esfuerzo esporádico de algunos instantes no constituye un trabajo. Este requiere continuidad en el tiempo, cierta duración, lo cual supone un querer perseverante de la voluntad que se afirma por sobre la dispersión y la fatiga. Por esto se comprende cómo el trabajo, al comprometer seriamente la responsabilidad del hombre, lo forma y lo forja en su humanidad. (Ver: J. de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, p. 410-413).

Por consiguiente, podemos concluir que no toda actividad humana es "trabajo". En efecto, hay ocupaciones que no están referidas a un fin transitivo, que no son "útiles" en sentido estricto (o restringido), y que, lejos de implicar un esfuerzo especial y duradero, se ejercen por sí mismas. En otras palabras, el trabajo no es la "única" actividad que caracteriza al hombre en sus relaciones activas con el mundo. Es sólo una de ellas.

Sin embargo, la cuestión no es tan simple. El problema está en conocer su valor relativo frente a lo que se suele llamar "tiempo libre", "ocio", o bien, "fiesta".

El tiempo libre, es una categoría de tipo económico, más que antropológico. Se refiere al tiempo del reloj más que al tiempo integral que es el realmente vivido. Si se lo considera sólo como una pausa restauradora de fuerzas, como una válvula de escape cuya verdadera finalidad fuera la de volver renovados al trabajo, y nada más, entonces no saldríamos fuera del ámbito del trabajo, quedaríamos prisioneros del mundo totalitario del trabajo. Y lo que nos interesa precisamente es ver de trascender más allá de ese mundo.

Por otro lado, hay una manera de entender el trabajo, que lo considera solamente en función de la "ociosidad". Por ejemplo, como un puro medio que en el fondo se rechaza vitalmente ("Si encontrás al inventor del laburo, lo fajás..." como decía la letra

de un tango). En este caso es una desgracia verse obligado a trabajar por la fuerza de la necesidad, y es muy lógico que en esta actitud se trate de escapar a la responsabilidad lo más posible. Señalemos de paso, que esto no es exclusivo de las clases llamadas populares, pues hay privilegiados que se pueden dar el lujo de gozar de la ociosidad de una vida fácil, a costa del trabajo ajeno. Lo que nos interesa hacer notar es que, en el fondo, se da el mismo tipo de relación activa con el mundo: el ideal del "dolce far niente", o de la "dolce vita".

Ahora bien, todo esto nos lleva a elaborar mejor qué es el trabajo auténtico y qué debe ser la "fiesta" genuina como trascendencia del verdadero trabajo.

Está claro que el trabajo no debe ser un valor totalitario que absorba al hombre, como lo expresaría la frase "vivir para trabajar". Pero tampoco es una carga maldita que nos provoque a trabajar lo menos posible, como un puro medio para vivir.

Ni vivir para trabajar, ni trabajar meramente para vivir. El trabajo auténtico ha de ser tal que realice el ser del hombre, que lo haga más hombre en el mismo trabajo, no simplemente más allá del trabajo. Del mismo modo, no vivimos para comer y beber, pero tampoco comemos y bebemos meramente para vivir, como se llena el tanque de nafta con una manguera; también queremos que el mismo acto de comer y de beber sea un acto plenamente humano. (Ver: W: Luypen, *o.c.*, p. 49, quien cita a E. Levinas).

El trabajo, de suyo, ha de ennoblecer al hombre que trabaja. Por esto, cuando destruye al hombre en cualquiera de sus dimensiones, física o espiritual, es decir, cuando el trabajo es "inhumano", no es el auténtico relacionarse con el mundo que exige el ser del hombre. Y precisamente "sabemos" que un trabajo determinado es inhumano, en la medida en que reconocemos otras dimensiones y valores en función de los cuales resulta destructivo. Cualquier concepción "unidimensional" del hombre, no tie-

ne derecho de hablar de trabajos inhumanos: si el hombre es definido solo como "trabajador", quedan borradas de antemano todas las instancias donde ir a quejarse.

Además, el trabajo procede de la persona, de aquí surge su peculiar dignidad frente a la mera posesión de cosas materiales. El trabajo pertenece al orden del ser (activo) y no al orden del simple "tener".

Ahora bien, como el ser del hombre es también social por naturaleza, el auténtico trabajo ha de contribuir a la edificación del bien común, revirtiendo sus beneficios en favor de todos y de cada uno. Ha de ser personal y comunitario a la vez, como lo es el hombre mismo de quien procede.

El Concilio Vaticano II declara en la Constitución *Gaudium et Spes*: "La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse. El hombre vale más por lo que es, que por lo que tiene." (*GS*, 35).

En cuanto a la dimensión personal creadora y libre del trabajo humano, Pablo VI dijo en la Encíclica *Populorum Progressio*: "Dios, que ha dotado al hombre de inteligencia, le ha dado también el modo de acabar de alguna manera su obra: ya sea artista o artesano, patrono, obrero o campesino, todo trabajador es un creador. Aplicándose a una materia que se le resiste, el trabajador le imprime su sello, mientras él adquiere tenacidad, ingenio y espíritu de invención. (...) El trabajo, sin duda ambivalente, porque promete el dinero, la alegría y el poder, invita a los unos al egoísmo y a los otros a la revuelta; desarrolla también la conciencia profesional, el sentido del deber y la caridad para con el prójimo.

Más científico y mejor organizado, tiene el peligro de deshumanizar a quien lo realiza, convertido en siervo suyo, porque el trabajo no es humano si no permanece inteligente y libre". (PP, 27-28).

d) El mundo del trabajo en la *Laborem Exercens*

Juan Pablo II ha dedicado una Encíclica al tema del trabajo humano y sus problemas actuales, al cumplirse 90 años de la publicación de la *Rerum Novarum* de León XIII (1891).

El Documento se titula *Laborem Exercens* (1981), y se divide en cinco partes: I. Introducción; II. El trabajo y el hombre; III. Conflicto entre trabajo y capital en la presente fase histórica; IV. Derechos de los hombres del trabajo; V. Elementos para una espiritualidad del trabajo.

Ya desde el Prólogo el Papa nos describe el trabajo de una manera amplia: "Trabajo significa toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a las que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad. Hecho a imagen y semejanza de Dios en el mundo visible y puesto en él para que dominase la tierra, el hombre está por ello, desde el principio, llamado al trabajo. El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse trabajo; solamente el hombre es capaz de trabajar, solamente él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. De este modo el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas; este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza." (O.c., Prólogo).

Más adelante califica al trabajo de "dimensión fundamental de la existencia humana, de la que la vida del hombre está hecha cada día, de la que deriva la propia dignidad específica y en la que a la vez está contenida la medida incesante de la fatiga humana, del sufrimiento y también del daño y de la injusticia que invaden profundamente la vida social dentro de cada nación y a escala internacional." (O.c., N. 1).

Haciendo mención de la dirección del desarrollo de las enseñanzas de la Iglesia en este campo, e insistiendo en la amplitud del problema tal como se plantea actualmente, observa que "Si en el pasado, como centro de tal cuestión se ponía de relieve ante todo 'el problema de la clase', en época más reciente se coloca en primer plano 'el problema del mundo'. Por lo tanto, se considera no sólo el ámbito de la clase, sino también el ámbito mundial de la desigualdad y de la injusticia; y, en consecuencia, no sólo la dimensión de clase, sino la dimensión mundial de las tareas que llevan a la realización de la justicia en el mundo contemporáneo." (O.c., N. 2).

Explicando luego el texto bíblico de "someter la tierra", nos dice: "El trabajo entendido como una actividad transitiva, es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo, supone un dominio específico del hombre sobre la tierra y a la vez confirma y desarrolla este dominio." (O.c., N. 4).

A continuación aparece una distinción clave en toda la Encíclica: el trabajo en sentido objetivo (la técnica), y el trabajo en sentido subjetivo (el hombre). De aquí se deducen las consecuencias más importantes para la ética social.

Juan Pablo II recorre el progreso de la técnica según las varias épocas de la civilización: domesticación de los animales, agricultura, industria; y en el momento actual, la denominada industria de los servicios, y el campo de la investigación pura o aplicada. Constata que, en conjunto, el hombre ha logrado ayudarse

cada vez más por mecanismos en continuo perfeccionamiento, hasta las nuevas técnicas de la electrónica o de los microprocesadores de los últimos años.

Ahora bien, el Papa insiste en que, a pesar de tal avance de las máquinas, "el sujeto propio del trabajo sigue siendo el hombre". La técnica, ese maravilloso conjunto de instrumentos creados por el cerebro humano (trabajo en sentido "objetivo"), es en principio una aliada del hombre, pero de hecho, puede transformarse en su enemiga cuando lo suplanta "quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y a la responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo." (*O.c.*, N. 5).

Por lo tanto, se va viendo que el centro vital de la Encíclica es el trabajo en sentido "subjetivo", es decir, el hombre como sujeto del trabajo. En efecto, el hombre, como imagen de Dios, es persona, o sea, "un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad." El "dominio" que estamos analizando, "se refiere en cierto sentido a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona la misma esencia ética del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo."

Por lo tanto, "el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta, es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva."

La conclusión es clara: "El trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo." (*O.c.*, N. 6).

Más adelante Juan Pablo II nos recuerda el aspecto de fatiga o esfuerzo que implica todo trabajo: "Esta fatiga es un hecho universalmente conocido, porque es universalmente experimentado. Lo saben los hombres del trabajo manual, realizado a veces en condiciones excepcionalmente pesadas. Lo saben no sólo los agricultores, que consumen largas jornadas en cultivar la tierra, la cual a veces 'produce abrojos y espinas', sino también los mineros en las minas o en las canteras de piedra, los siderúrgicos junto a sus altos hornos, los hombres que trabajan en obras de albañilería y en el sector de la construcción con frecuente peligro de vida o de invalidez. Lo saben a su vez, los hombres vinculados a la mesa de trabajo intelectual; lo saben los científicos; lo saben los hombres sobre quienes pesa la gran responsabilidad de decisiones destinadas a tener una vasta repercusión social. Lo saben los médicos y los enfermeros, que velan día y noche junto a los enfermos. Lo saben las mujeres, que a veces sin adecuado reconocimiento por parte de la sociedad y de sus mismos familiares, soportan cada día la fatiga y la responsabilidad de la casa y de la educación de los hijos. 'Lo saben todos los hombres del trabajo' y, puesto que es verdad que el trabajo es una vocación universal, lo saben todos los hombres." (*O.c.*, N. 9).

Ahora bien, todo esto no quita que el trabajo sea un "bien" del hombre ("Bonum arduum" = un bien arduo, según Santo Tomás). Y no sólo un bien útil, sino "digno", es decir, tal que expresa y aumenta la dignidad del hombre.

Y concluye: "El trabajo es un bien del hombre —es un bien de su humanidad— porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido se hace más hombre". (*O.c.*, N. 9).

e) El mundo de la fiesta

Como ya lo habíamos adelantado, sólo entendiendo correctamente el trabajo podemos comprender la verdadera fiesta. En efecto, únicamente el hombre que trabaja con seriedad puede dar sentido a una fiesta auténtica.

Parece que “ambas cosas, trabajar y celebrar una fiesta, viven de la misma raíz, de manera que si una se apaga, es porque la otra se seca.” (J. Pieper, *Una teoría de la fiesta*, p. 13).

Por eso no puede haber auténtica fiesta en una clase social ociosa y dada al lujo.

Y tampoco en gente que, pudiendo trabajar, se resigna a la miseria, si es fruto de una desidia culpable. Las “fiestas del palacio” han sido casi siempre, modos elegantes de llenar el tedio de un tiempo vacío. Los regocijos populares quizás tengan más sentido, al menos de querer vivir.

Pero tampoco puede haber “fiesta” en un Estado totalitario de trabajadores, porque nada hay allí “más allá del trabajo”: la fiesta sería el trabajo mismo. Todos tienen que alegrarse forzosamente de cumplir el plan quinquenal. Con todo, J. Pieper advierte (*o.c.*, p. 18): “Frente a una civilización de la diversión, está mil veces más legitimado el régimen de trabajo de los planes totalitarios de aprovechamiento, pues trabajar, no es sólo socialmente más importante, sino incluso humanamente más noble que matar el tiempo”. Todo depende, claro está, de hasta dónde lleguen esos “planes totalitarios”.

¿Cómo podemos caracterizar ahora los ingredientes de la fiesta?

En primer lugar, la fiesta se presenta como algo extra-ordinario. El trabajo es lo cotidiano, mientras que el día de “fiesta” es lo “distinto” que constituye una interrupción del paso gris del tiempo. (Ver: J. Pieper, *o.c.*, p. 11 ss.). Este contraste con la vida ordinaria se expresa en todo el marco exterior: vestidos

distintos, adornos, lugares especiales. Tal ruptura, parece apuntar en el mismo sentido que la trascendencia propia del lenguaje simbólico poético o religioso.

En segundo lugar, todo este ambiente se vive con una voluntad de cierto “exceso”, de cierta abundancia expresiva de un querer ser generosos, aun en medio de la indigencia. “La fiesta es esencialmente una manifestación de riqueza, no precisamente de dinero, sino de riqueza existencial. Entre sus elementos se cuenta la carencia de cálculo, incluso la dilapidación.” (J. Pieper, *o.c.*, p. 28). Por supuesto que aquí se evidencia al mismo tiempo el peligro y la posibilidad de una degeneración de la fiesta como sería el derroche absurdo de lo que no se tiene o de lo que otros necesitan, o el caer en los más degradantes excesos de la inmoralidad sensual. Pero este riesgo no caracteriza positivamente a la auténtica fiesta, sino que, como todo lo humano, revela su limitación y capacidad de corrupción. Por tanto, la fiesta no es el “paroxismo de la sociedad” ni una inmersión en el caos creador como proponen algunos autores, y como quisieron realizar ciertos movimientos juveniles de los países superdesarrollados.

En tercer lugar, quisiéramos llegar más a fondo del asunto. Para poder celebrar realmente una fiesta, es necesario decir sí a la vida, afirmar la existencia aún después de las peores catástrofes, es menester alegrarse de que exista algo en vez de nada. Un nihilista es incapaz de una verdadera celebración, ni siquiera del nacimiento de su propio hijo, pues tiene que pensar que “es absurdo haber nacido.” (J. Pieper, *o.c.*, p. 35).

La fiesta es la energía que reconcilia radicalmente con la condición humana. Es el rey David, según cuenta la Biblia, danzando delante del Arca de la Alianza. Y cuando su mujer Micol lo “despreció en su corazón al ver que saltaba y danzaba ante Yavé”, David le responde: “Yo he danzado ante Yavé... y ante Yavé yo danzaré.” (II Libro de Samuel 6, 14-21).

Conviene notar, para evitar equívocos, que este decir sí a la vida y al ser y a Dios, no equivale a un optimismo superficial o a la cómoda aprobación de los hechos, cualesquiera que sean. No volvemos la espalda a todo lo terrible que pasa en el mundo. Más bien la profundidad de tal aceptación se manifiesta precisamente en su confrontación con la perversión histórica. El mártir cristiano, en su último silencio ante el golpe asesino de la violencia, todavía es capaz de encontrar muy bien todo lo que existe, y por tanto, de prepararse a una "fiesta". "Por el contrario, quien siempre, aunque le vaya bien, rehúsa aceptar la realidad como un todo, es incapaz de ambas cosas. Cuanto más dinero tenga y, sobre todo, cuanto de más tiempo libre disponga, más angustiadamente se pondrá esto de manifiesto." (J. Pieper, *o.c.* p. 37).

Además de la actitud extrema del martirio, hay otras formas más próximas de confrontación con la perversidad o injusticia de lo que acontece en el mundo: la función crítica y liberadora que puede ejercer una auténtica fiesta. Función crítica, porque permite "juzgar" al mundo ordinario de todos los días. En efecto, siendo la fiesta un contraste y una cierta trascendencia, hace posible un tomar distancia del mundo esclavizante y de las condiciones que nos oprimen, un presentir "otro" mundo distinto.

Pero, para que la fiesta realice esta función crítica y no degenerar en una utopía sentimental, es necesario que ofrezca una verdadera alternativa, clara y eficaz, un contra-ambiente fuera de lo ordinario, capaz de hacer surgir la libertad creadora y no un libertinaje disolvente.

En tal caso no se trataría de favorecer una fantasía pasiva, para olvidar el trabajo y el mundo real, sino que se fortalecería la imaginación activa que anticipa y produce la libertad realmente posible del futuro.

De este modo, la fiesta sería un estímulo y un comienzo de la liberación de los males, no una mera válvula compensadora de tensiones, ni una pura suspensión del tiempo del trabajo, que

sólo sirven como factores estabilizantes. Podría convertirse en una concentración de energías liberadoras, las cuales, potenciadas por un sí rotundo a la existencia, serían capaces de romper la estrechez de la resignación y la apatía. Sería una actitud constructiva de la vida hacia la vida completamente opuesta a la destrucción propia de la violencia. (Ver: J. Moltmann, *La fiesta liberadora*, p. 237-248).

f) El carácter religioso de la fiesta

Por último, señalemos que toda fiesta posee originariamente un carácter religioso. El hombre, a lo largo de su historia, siempre ha celebrado el culto en el sagrado ocio festivo. Como dice J. Pieper: "No hay fiesta sin dioses, sea carnaval o fiesta de bodas. No hay fiesta que no haya vivido de] culto y en la que precisamente su carácter festivo no proceda de que vive del culto." (*El ocio y la vida intelectual*, p. 66-67).

En efecto, la fiesta, a causa de su "exceso", y de su afirmación de la existencia unida a la crítica de lo malo e injusto que acontece en el mundo, constituye un terreno apto para abrir al hombre a una experiencia religiosa. Así como el símbolo remite a la realidad simbolizada, así la fiesta apunta hacia un más allá del mundo, donde sólo es posible en plenitud. Cuando se logra vivir un "buen momento", quisiéramos que no acabara nunca, deseáramos detener el tiempo, quizás eternizarlo. Y precisamente la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable, como la definió Boecio. Ninguna otra experiencia humana excepto el amor, puede brindarnos con igual fuerza, la analogía existencial de una felicidad plena. Cuando el Evangelio quiere sugerir la vida eterna, nos habla de Vida, de Luz, de banquetes y de bodas.

¿Cuál es la fiesta cristiana por excelencia? El Día del Señor, el "Dics Domini", el Domingo. Porque Cristo resucitó, ese día de

la Resurrección pasó a ser la fiesta primordial. El Concilio Vaticano nos recuerda: "Por eso el Domingo es la fiesta primordial que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles, de modo que sea también un día de alegría y de liberación del trabajo." (*Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, 106).

Juan XXIII lo había recomendado: "Es un derecho y un poder de Dios exigir del hombre que dedique al culto divino un día a la semana, para que así su espíritu, liberado de las ocupaciones de la vida diaria, pueda elevarse a los bienes celestiales y examinar en la secreta intimidad de su conciencia en qué situación se hallan sus relaciones personales, obligatorias e inviolables, con Dios." (*Mater et Magistra*, 249).

Por su parte, Pablo VI ha escrito una hermosa Exhortación Apostólica sobre la alegría cristiana (9-V-1975). Al recordarnos la necesidad de la alegría en el corazón de todos los hombres, constata "la distancia inmensa que separa la realidad del deseo de infinito". Y al hablar de "realidad", Pablo VI se está refiriendo a nuestro tiempo: "La sociedad tecnológica ha logrado multiplicar las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar la alegría. Porque la alegría tiene otro origen. Es espiritual. El dinero, el confort, la higiene, la seguridad material no faltan con frecuencia; sin embargo, el tedio, la aflicción, la tristeza, forman parte, por desgracia, de la vida de muchos. Esto llega a veces hasta la angustia y la desesperación que ni la aparente despreocupación ni el frenesí del gozo presente, o los paraísos artificiales logran evitar. ¿Será que nos sentimos impotentes para dominar el progreso industrial y planificar la sociedad de una manera humana? ¿Será que el porvenir aparece demasiado incierto y la vida humana demasiado amenazada? ¿O no se trata más bien de soledad, de sed de amor y de compañía no satisfecha, de un vacío mal definido?" (*Gaudete in Domino*, p. 6-7).

A pesar de tantas dificultades, y por eso mismo, todos necesitamos conocer la verdadera alegría. Luego de esforzarnos por

llevar a la práctica lo que exige la Justicia y lo que inspira el Amor, "sería también necesario un esfuerzo paciente para aprender a gustar simplemente las múltiples alegrías humanas que el Creador pone en nuestro camino: la alegría exaltante de la existencia y de la vida, la alegría del amor honesto y santificado; la alegría tranquilizadora de la naturaleza y del silencio; la alegría a veces austera del trabajo esmerado; la alegría y satisfacción del deber cumplido; la alegría transparente de la pureza, del servicio, del saber compartir, la alegría exigente del sacrificio. El cristiano podrá purificarlas, completarlas, sublimarlas, no puede despreciarlas. La alegría cristiana supone un hombre capaz de alegrías naturales. Frecuentemente ha sido a partir de éstas como Cristo ha anunciado el Reino de los Cielos". (*Idem*, p. 8-9).

Sumario 7. El hombre en relación activa con el mundo

Planteo de la cuestión; referencia hacia su despliegue posterior en los temas sobre el libre albedrío y la Ética.

a) Las condiciones fundamentales: Conceptos de “facticidad” y “potencialidad”; lo “ya” dado y lo “todavía no” realizado; un “auto-proyecto” referido a los niveles de lo “personal” y de lo “im-personal”; condicionamientos de lo dado y dinamismo de lo posible; los “hábitos” comunes y las opciones importantes de la vida.

b) El mundo del trabajo originario: Aplicación de las categorías anteriores al mundo del trabajo; primera definición en las condiciones del hombre primitivo; lo “laboral” y lo “festivo”; evolución progresiva en sus relaciones mutuas.

c) Notas características del trabajo humano: Extensión del concepto originario del trabajo mediante los caracteres de “transitividad”, “finalidad”, “esfuerzo” y “perseverancia”; conclusiones antropológicas.

d) El mundo del trabajo en la *Laboren Exercens*: Comparación con los caracteres tratados en el apartado anterior; el trabajo en sentido “objetivo” y en sentido “subjetivo”; el centro vital de la Encíclica: el hombre como sujeto del trabajo.

e) El mundo de la fiesta: Polaridad de “trabajo” y “fiesta”; “ocio”, “tiempo libre” y “fiesta”; ingredientes de la fiesta; hacia una dimensión metafísica: decir sí a la vida; función crítica y liberadora de la fiesta.

f) El carácter religioso de la fiesta: La “trascendencia” de toda verdadera fiesta; la fiesta cristiana por excelencia: el Día del Señor; la alegría cristiana.

CITAS

1. *Facticidad, proyecto y trabajo*

“El cuerpo que soy explica mi ‘facticidad’ y mi ‘perspectivismo’. En primer lugar mi facticidad. Porque en razón de mi cuerpo, estoy siempre en una cierta condición o situación. Mi cuerpo me hace varón o mujer, joven o viejo, fuerte o débil, bajo o alto, enfermo o sano. Me coloca aquí o allí, en América o en Europa, me hace vivir en el tiempo presente. En segundo lugar, mi perspectivismo. En razón de mi cuerpo, no puedo al mismo tiempo estar en el norte y en el sur, ver la casa que tengo delante y la que tengo detrás, mirar al río desde ambas orillas a la vez. Todas estas restricciones me son impuestas, no puedo evitar vivir sin gran número de ellas, me rodean por todas partes. Constituyen mi facticidad y me imponen una cierta perspectiva. Pero esto no ha de impedir mi iniciativa y mi libertad. Aunque coloca un marco dentro del cual ha de ejercerse mi voluntad libre. Yo no puedo dejar de ser varón o mujer, joven o viejo, pero el modo como reacciono ante esta facticidad, depende de mí. Lo puedo aceptar o rebelarme frente a ella, recibirla de buen modo y sacarle el mayor provecho: todo esto depende de mí. Además, puedo proyectar, en cierto modo, yo soy un proyecto. El modo como vivo mis proyectos afecta mi facticidad, y mi facticidad afecta mis proyectos. En el hombre, hay una tensión dialéctica entre una situación que está ‘siempre aquí’ y un proyecto que está siempre ‘más allá de aquí’. Por medio de mis proyectos, trasciendo mi facticidad, y de este modo soy una combinación de facticidad y trascendencia. A causa de esta trascendencia, el hombre es el ser que da

sentido a la realidad, no sólo por el conocimiento sino también por su trabajo. Podemos y aun debemos decir que el hombre es 'luz natural' y 'trabajo'." (J. Donceel, *Antropología Filosófica*, p. 464-465).

2. Significado originario del trabajo

"El hombre está constituido de tal forma que el inacabamiento pertenece a su condición nativa. Es un ser 'desesperadamente inadaptado' (Gehlen) y de una mediocridad biológica sorprendente. Desde el punto de vista morfológico, y en comparación con los restantes mamíferos superiores, ostenta una serie de carencias espectaculares: no tiene medio propio, no está especializado, no posee instintos. Biológicamente, pues, se diría de él que es un animal inviable y que su supervivencia es un milagro altamente improbable.

Si, con todo, el milagro se ha producido, es porque este ser naturalmente inverosímil se resarce de sus severas limitaciones y su inacabamiento por la vía de la acción. Animal de carencias, tiene que elaborarse a sí mismo, ha de ser para sí su propia obra; su capacidad de trabajo, el don de la acción que le ha sido conferido, no sólo cubre su déficit originario, sino que lo despega y libera de los límites que hipotecan crónicamente la acción del resto de los seres vivos. (...)

Por otro lado, a la vez que se completa por la acción, el hombre produce un impacto en la realidad ambiente, toma posesión de ella y la modifica en su propio provecho. (...) Su 'praxis' tiende, por tanto, a crearse un mundo que ya no es, sin más, el mundo natural, sino que es el mundo cultural. La cultura es para el hombre su segunda naturaleza; el ser humano es más un producto 'cultural' que una hechura 'natural' (ver: *Gaudium et Spes*, 53)." (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 230-231).

3. Caracteres del trabajo

"El trabajo es sin duda la actividad que más y mejor contribuye a que conozcamos el misterio de las 'cosas', su resistencia, exterioridad, impermeabilidad, su querer seguir siendo lo mismo. No es un pasatiempo que deje las potencias y tendencias del hombre a su libre juego o las dirija a placer. Tiene como carácter esencial la seriedad e implica un esfuerzo continuado, ya que requiere constancia. (...)

Para que el trabajo sea humano, tiene que permitir al hombre realizarse en su triple dimensión: el trabajador deberá ser co-laborador; no hay trabajo aislado. Se hace en sociedad y para una sociedad. Al trabajar, se agudiza la conciencia de cooperación que todo hombre tiene. (...)

El trabajo pertenece a la esencia del hombre. Por él, transforma el cosmos como fabricante y co-creador, y la materia lo transforma a él, entrando a formar parte de su mundo. La fórmula de San Ireneo es especialmente expresiva: 'Dios, has hecho en el tiempo tus obras para que el hombre, haciéndose por ellas, dé frutos de eternidad'." (J. Arnáiz, *Antropología del obrar humano*, p. 239-241).

4. El día de fiesta del Señor

"Durante algunos siglos los cristianos han vivido el domingo sólo como día del culto, sin poder relacionarlo con el significado específico del descanso sabático. Solamente en el siglo IV, la ley civil del Imperio Romano reconoció el ritmo semanal, disponiendo que en el 'día del sol' los jueces, las poblaciones de las ciudades y las corporaciones de los diferentes oficios dejaran de trabajar. Los cristianos se alegraron de ver superados así los obstáculos que hasta entonces habían hecho heroica a veces la observancia del día del Señor. Ellos podían dedicarse ya a la oración en común sin impedimentos. (...)

Sería, pues, un error ver en la legislación respetuosa del ritmo semanal una simple circunstancia histórica sin valor para la Iglesia y que ella podría abandonar. Los Concilios han mantenido, incluso después de la caída del Imperio, las disposiciones relativas al descanso festivo. En los países donde los cristianos son un número reducido y donde los días festivos del calendario no se corresponden con el domingo, éste es siempre el día del Señor, el día en que los fieles se reúnen para la asamblea eucarística. Esto, sin embargo, cuesta sacrificios no pequeños. Para los cristianos no es normal que el domingo, día de fiesta y alegría, no sea también el día del descanso, y es ciertamente difícil para ellos 'santificar' el domingo, no disponiendo de tiempo libre suficiente. (...)

Vivido así, no sólo la Eucaristía dominical sino todo el domingo se convierte en una gran escuela de caridad, de justicia y de paz. (...) Lejos de ser evasión, el domingo cristiano es más bien 'profecía' inscrita en el tiempo; profecía que obliga a los creyentes a seguir las huellas de Aquel que vino 'a llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor' (Lucas 4, 18-19)." (Juan Pablo II, *Dies Domini*: n. 64; n. 73).

COMENTARIO: "HOMO LUDENS"

Lo distinto del trabajo como relación dinámica con el mundo, además del concepto de "fiesta", puede descubrirse indagando otras dimensiones que pertenecen al mismo sector de "trascendencia" del mundo laboral, como por ejemplo, el juego y las actividades artísticas.

En este comentario reflexionaremos sobre el "juego" como característica del hombre, quien entonces podría calificarse con la expresión "Homo ludens" ("Ludere", en latín: jugar), complementaria de las ya conocidas de "Homo sapiens" y "Homo faber". No nos movemos en el sentido caracterológico de establecer el índice lúdico de un sujeto particular, sino en el ámbito antropológico de caer en la cuenta de algo esencial que identifica a la especie humana.

Por "juego" se entiende, hablando muy en general, un ejercicio recreativo o festivo, sometido a reglas determinadas.

Si consultamos un libro de Etología, "juego" será una forma de comportamiento animal por el cual los individuos jóvenes exploran el ambiente y aprenden las pautas activas de los adultos de la misma especie. Notemos que ambas significaciones subrayan el ejercicio y realización del ser viviente en su mundo.

En el trabajo, veíamos que el hombre transforma su mundo para subvenir básicamente a sus necesidades vitales. Aquí, en el juego, el dinamismo vital se manifiesta más espontáneamente, como surgiendo de la misma función de la vida. Podemos decir que, en el juego, nos encontramos con una categoría absolutamente primera, evidente, sin más, para todos, como una totalidad.

Así, el niño siente la necesidad de "jugar", y lo hace con un sentido finalista, pues ejercita actividades que más tarde han de ser útiles para su vida. Es un desarrollo anticipado del yo, un apuntar hacia la acción futura. Por el juego, se libera del aquí y del ahora mediante sus fantasías representativas, que aparecen como fundamentalmente lúdicas. Más tarde el niño va separando su mundo de la fantasía de lo realmente percibido; sin embargo, necesita seguir jugando para trascender de algún modo su entorno inmediato: entonces surge el encanto de las narraciones y los cuentos.

Ahora bien, la cultura de la humanidad puede decirse que ha seguido un proceso semejante. De los mitos originarios, vividos como realidades, ha pasado al mundo de las leyendas literarias y los cuentos. Pensemos en el caso de las culturas griega, semita, indú o china.

J. Huizinga, distinguido profesor holandés de Historia y Humanidades, es un autor pionero en buscar el "juego" en la cultura, como una dimensión originaria que la acompaña y penetra desde su nacimiento hasta su extinción. En el Prólogo de su conocida obra titulada *Homo ludens* (1938), nos dice: "Lo que ocurre con el fabricar sucede con el jugar: muchos animales juegan. Sin embargo, me parece que el nombre de 'Homo ludens', el hombre que juega, expresa una función tan esencial como la de fabricar, y merece, por lo tanto, ocupar su lugar junto al de 'Homo faber'. (...) Hace tiempo que ha ido cuajando en mí la convicción de que la cultura humana brota del juego en cuanto juego, y de que en él se desarrolla." (O.c., p. 7).

En efecto, las grandes fuerzas que mueven la vida cultural: derecho, economía, artesanía y arte, poesía, erudición y ciencia, todo esto, hunde sus raíces en el terreno de la actividad lúdica. El juego auténtico, puro, constituye un fundamento y un factor de cultura. (Ver: J. Huizinga, o.c., p. 17).

¿Cuáles son los ingredientes, las características del juego auténtico, comprendidas allí mismo donde la Biología y la Psicología acaban su tarea?

Podemos definirlo descriptivamente de la siguiente manera: el juego es una ocupación o acción que tiene su fin en sí misma y que va acompañada de sentimientos de tensión y alegría, penetrados de la conciencia de ser diferentes de la vida ordinaria; tal actividad se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, y está sujeto a un orden regido por reglas absolutamente obligatorias aunque libremente aceptadas; tales actividades lúdicas tienen el poder de dar origen a asociaciones y "clubes" en cierto modo cerrados, que tienden a sobresalir del mundo habitual. (Ver: J. Huizinga, o.c., p. 29; p. 49).

Una acción diferente que tiene su fin en sí misma: En el mundo de la cultura el juego siempre aparece como una relación activa que es distinta porque trasciende la vida ordinaria o corriente. Más bien consiste en escaparse de ella a un ámbito de actividad provisional, que se halla fuera del proceso de la satisfacción directa y utilitaria de las necesidades básicas de la existencia. Y puede decirse que interrumpe este proceso, buscando un sentido propio, centrado en sí mismo. En efecto, originariamente el juego tiende a lograr la satisfacción que produce su mismo ejercicio; pero ya así, como diversión regularmente recurrente, se convierte en acompañamiento, en gratificación de la vida humana en general.

Una presencia de sentimientos de tensión y alegría: "Tensión" que implica un determinado esfuerzo, una pugna para que cierto resultado salga bien. Este aspecto dinámico tensionado va ganando en importancia a medida que el juego se hace más "agonal" o competitivo, alcanzando su máximo nivel en las pugnas y certámenes deportivos.

Esta tensión pone a prueba las facultades del jugador: su fuerza, resistencia, velocidad o habilidad corporales, y también sus cualidades espirituales de dominio de sí, de concentración y hasta de generosidad y nobleza, porque en medio de su ardor y entusiasmo para ganar, debe mantenerse dentro de las reglas

previamente establecidas y libremente aceptadas, llegando así a ejercitarse en importantes valores éticos.

Dentro de ciertos límites espaciales y temporales: El juego se aparta también de la vida ordinaria por su limitación a un lugar y a una duración determinados de antemano, pues el juego agota su curso y su sentido dentro de sí mismo. El "campo de juego", el estadio, la pista, el circuito, la mesa, son lugares acotados para la actividad lúdica; pero en sentido amplio y análogo también lo son: el círculo mágico de los ritos sagrados primitivos, el templo, el estrado judicial, el escenario, donde el lenguaje universal dice que se "juegan" las acciones religiosas del culto o los procesos jurídicos.

En cuanto al tiempo, digamos que todo juego comienza y acaba en forma precisa. Mientras se juega hay movimiento, un ir y venir, una serie de actuaciones, un nudo y desenlace; pero, después, el juego se acabó: "tiempo cumplido".

Sujeto a reglas absolutamente obligatorias: Porque el juego exige un orden; la más pequeña desviación estropea todo el juego, le hace perder su carácter y lo anula. En este sentido, el juego supera la oposición vulgar "en broma, no serio" y "serio", ya que hasta los niños juegan "en serio".

Factor de cierto modo de "socialización": Porque el sentimiento compartido de actuar juntos en una situación de excepción, de separarse de los demás y sustraerse a la vida ordinaria, mantiene su encanto más allá de la duración de cada juego. De este modo, el equipo de jugadores propende a perdurar, originando el "club" con sus características propias. Probablemente ya en las culturas arcaicas, las uniones de tipo duradero, como las denominadas "fratrías", hermandades, sociedades de varones, que estudia la Antropología cultural, hayan tenido su nacimiento en la actividad lúdica.

Ahora bien, todas estas consideraciones J. Huizinga las explica y fundamenta en todo su libro, apoyándose en abundantes ejem-

plos tomados de estudios sobre muy diversas culturas: de las islas de la Melanesia, Nueva Guinea, indios de América del Norte... tradiciones orientales de la China y de la India; costumbres de los pueblos germánicos y escandinavos; cultura semita, griega, romana, medieval, hasta desembocar en la cultura actual.

Así, podemos encontrar los siguientes temas: esencia y significación del juego como fenómeno cultural; expresiones en el lenguaje; la función lúdica como creadora de cultura; el juego y el derecho; el juego y la guerra; el juego y el saber; la poesía, la filosofía y el arte; el elemento lúdico en la cultura actual.

Para concluir este Comentario, citemos dos textos importantes: uno, de Platón, y el otro, de la Biblia.

"La divinidad merece, por su naturaleza, todo nuestro celo bienaventurado, mientras que el hombre, no ha sido hecho sino para ser un juguete en manos de la divinidad, y esto es lo mejor que hay en él. Por consiguiente, todo hombre y toda mujer, a lo largo de toda su vida, deben acomodarse lo mejor posible a este papel, jugando a los juegos más bellos que pueda haber, pero con pensamientos totalmente distintos de los que tienen hoy en día." (Platón, *Las Leyes: Obras Completas*, p. 1398).

Dice la Sabiduría personificada, cuando el Señor Dios creaba los cielos y la tierra: "A su lado estaba yo, como confidente; día tras día lo alegraba y jugaba sin cesar en su presencia; jugaba con el orbe de la tierra, y mi alegría era estar con los hombres." (Proverbios 8, 30-31).