

8. EL MUNDO DE LA TÉCNICA Y SU IMPACTO ANTROPOLÓGICO

Recordemos lo que entendíamos por “mundo”. Se trata, no directamente del conjunto de cosas que nos rodean, como si no estuvieran en relación real con nosotros, sino de lo que experimentamos en concreto como la totalidad de nuestro espacio vital. Además, vimos cómo se daba una estructura dinámica del mundo humano constituida por el par trabajo-fiesta.

Ahora bien, en ese ámbito se presenta un aspecto especial que quisiéramos considerar más detenidamente: el mundo de la técnica y su repercusión sobre el hombre mismo.

a) Una consideración de orden general

Previamente conviene distinguir qué se entiende por “trabajo tradicional” para después poder caracterizar el trabajo técnico moderno.

El denominado “trabajo tradicional” pertenece al período pre-industrial y presenta principalmente cinco características.

1. Aplicación a dominios limitados: como vimos, se trabaja lo menos posible, y se prefiere consumir poco, antes que trabajar para consumir más. Las técnicas se aplican solamente para satisfacer a las necesidades vitales fundamentales, quedando libre la vida de relación social, que es la dimensión que prevalece. La técnica, pues, ocupa un lugar muy limitado.

2. Utilización de medios técnicos también limitados: el trabajo de tipo tradicional no busca crear nuevos instrumentos, sino aplicar mejor los medios que ya posee. Así, lo que le importa es el hombre hábil en obtener el máximo de eficacia en el utensilio que maneja. (Pero esta eficacia no es buscada por sí misma).

3. Un fuerte localismo: las técnicas quedaban encerradas geográficamente en los grupos sociales, que estaban estrechamente cohesionados (familia patriarcal, tribu, clan, clase dominante), corriendo la suerte de la civilización particular a la que estaban integradas. Como estas culturas o civilizaciones no podían intercambiarse, tampoco las técnicas podían universalizarse. De este modo, se desarrollaban técnicas diversas para solucionar los mismos problemas.

4. Evolución muy lenta: la razón de fondo está en que el trabajo tradicional se basa en la práctica y no en la ciencia teórica. En efecto, durante miles y miles de años la curva del progreso en este campo se mantiene horizontal. Pero esta lentitud implica una consecuencia antropológica muy interesante: el hombre conserva el dominio sobre su técnica, porque no es superado por ella. El hombre no tiene que sufrirla o adaptarse a ella, porque ella evoluciona tan lentamente como el hombre mismo. Aquí la técnica no constituye un factor de desequilibrio, porque el hombre queda todavía libre para prescindir de ella, o bien para señalarle un lugar proporcionado en el conjunto de la existencia.

5. No invasión de la totalidad de la vida humana: por lo tanto, el trabajo tradicional, al estar limitado en su aplicación y en los medios que utiliza, al permanecer localizado en determinadas culturas particulares y al evolucionar muy lentamente, constituía un simple medio para vivir, un sector parcial de la cultura, y no un factor de preocupación ni de crisis.

Ahora bien, estas características cambiarán esencialmente en el mundo técnico moderno. (Ver: M. Brugarola, *Sociología y teología de la técnica*, p. 35-39).

En cambio, en el trabajo técnico moderno, todas estas características variarán de signo. La acumulación cuantitativa de los descubrimientos ha permitido que el hombre salte un umbral cualitativo. La Ciencia y la Técnica han engendrado un espíritu, y éste ha formado un universo nuevo. Los simples "medios" se han convertido en "fines" autónomos. Utilizando la categoría biológica de "Umwelt" (= mundo circundante) podemos decir que el mundo de la técnica se ha convertido en una dimensión constitutiva del hombre actual, en cuanto éste no puede explicarse sino en referencia y en dependencia polar respecto de aquél.

Por eso la técnica participa íntimamente de la ambigüedad de la libertad del hombre, y se compromete en el bien o en el mal como el hombre mismo.

En otras palabras, lo que antes, en el trabajo tradicional significaba un simple medio para vivir, ahora, en la sociedad de tipo industrial o post-industrial en que existimos, significa una invasión de la totalidad del campo de la vida humana, personal y social, configurando un paisaje nuevo, una red en la que estamos prendidos y en la que nos agitamos y tratamos de avanzar. Podemos decir que el "mundo" de la técnica, en el sentido arriba indicado, constituye una dimensión del mundo del hombre actual, que no puede pasarse por alto en una reflexión antropológica.

En efecto, la técnica no es ya solamente un "sector parcial" dentro de la cultura, como lo era todavía la técnica artesanal de la Antigüedad o de la Edad Media, sino que, cada vez más, es la actitud frente al mundo que determina la cultura moderna, invadiendo progresivamente todos los campos de la vida humana, no sólo el del trabajo en todas las profesiones, sino también el de la vida política, social y pública.

La técnica moderna se desliga de la armonía proporcionada por una valoración ética integrada en lo religioso, y queda entrega-

da desnuda e indigentemente a sí misma en su afán de dominio del mundo. Ya no "resulta" simplemente de la aplicación práctica de conocimientos teóricos, sino que más bien ella misma tiende a ser el fundamento del desarrollo de las Ciencias naturales, obteniendo su eficacia por la fuerza del "experimento" previamente planificado en función de la voluntad de dominio y de poder. (Ver: M. Müller - A. Halder, *Breve Diccionario de Filosofía*, p. 417). (Para el debatido tema de la Ciencia como poder e ideología, y sobre las denuncias contra el poder científico, ver: H. Carrier, *Misión futura de la Universidad*, p. 1-36: La Ciencia, una institución en crisis).

De este modo, el peligro de la técnica moderna radica sobre todo, en que siendo una relación del hombre con el mundo, en la cual lo que prevalece es una voluntad de dominio de carácter incondicional, se niega a reconocer su limitación y su relatividad histórica, pretendiendo "redimir" al hombre del mismo modo que ella supera las resistencias puramente materiales. Pero ni ella, ni la Ciencia son suficientes para salvar al hombre, si bien son valiosas conquistas del hombre. También la técnica tiene que ser redimida y salvada.

La técnica moderna ha incrementado prodigiosamente las potencialidades humanas en los campos más variados: ha ampliado la industria y la economía, ha satisfecho necesidades primordiales en el campo de la obtención de recursos y en la curación de enfermedades; ha acortado las distancias; nos ha unificado materialmente en un mismo planeta. Con todo, al mismo tiempo, se han puesto de manifiesto los peligros: la creciente "explosión del saber" con pérdida del sentido de la universalidad, que el individuo, desorientado, ya no entiende; la aglomeración de masas humanas en el proceso de urbanización; el impacto sobre la familia como célula de la sociedad, y sobre la persona como sujeto espiritual de deberes y de derechos. Describamos y juzguemos lo esencial de tales repercusiones.

b) La "explosión del saber" y sus repercusiones culturales

En la actualidad, la Ciencia ya no es simplemente el objeto de estudio para el profesor o el investigador: se ha convertido en un "mundo" con características propias. El mundo científico tiene sus reglas de conducta, sus intereses, sus valores, su poder. Los sociólogos reconocen cada vez más a la Ciencia como una de las grandes instituciones sociales del mundo. En otros términos, la Ciencia, como actividad organizada, hace posible la sociedad posindustrial, fundada sobre la tecnología y las comunicaciones modernas. Y por Ciencia entendemos el saber en un sentido amplio, que abarque tanto las Ciencias naturales y las exactas, como también las Ciencias de la cultura o humanas.

Ahora bien, como lo señala H. Carrier (*o.c.*, p. 2 ss.), la Ciencia como institución se encuentra actualmente en crisis, y son los mismos científicos los que se muestran preocupados por ello.

El primer elemento de tal crisis, se manifiesta como un trauma cultural: el hombre moderno se siente aplastado por la acumulación de conocimientos que él mismo ha puesto en circulación. Los inventos y los descubrimientos se suceden a un ritmo siempre creciente. Cada individuo en particular experimenta su impotencia para una tentativa de síntesis. Está condenado a quedarse encerrado en el campo estrecho de su especialidad, cada vez más fragmentada. Por ejemplo, en los Estados Unidos, la National Science Foundation distinguía por 1945 alrededor de 54 especializaciones en las Ciencias. Hoy ha extendido su lista a más de 900 especialidades científicas. Una de ellas, la de Física solamente, comprende unas 154 especializaciones. Recordar estos hechos pone de manifiesto una vez más que "la ciencia se ha convertido en la gran empresa de nuestras sociedades modernas, cuyo principal recurso es el manejo de los conocimientos". (H. Carrier, *o.c.*, p. 5).

Ahora bien, tales hechos producen una situación socio-cultural que influye en el tipo de hombre que somos.

En primer lugar, en el mismo ambiente científico, la creciente especialización crea una dificultad de "comunicación", de verdadero diálogo con los interlocutores situados fuera del propio sector. Esto conduce al aislamiento. La profesión se envuelve en el misterio. Puede surgir la soledad y la frustración.

Además, el ritmo de los descubrimientos es tan rápido, que el sabio toma conciencia de lo precario de su saber de hoy. Tiene que renovarse constantemente para estar al día y no quedar atrás en una competencia que se muestra implacable. Tendrá que ser "estudiante" permanentemente. La Ciencia no se presenta así como una adquisición definitiva. Exigirá una constante creatividad.

En un sentido más amplio, podemos también constatar en este mundo de la cultura científica, un doble sentimiento en el ánimo de existencia: por una parte, admiración, por otra, ansiedad. Admiración y asombro ante las realizaciones de la técnica; ansiedad y angustia frente a un poder difícilmente controlable. Entonces se plantean cuestiones fundamentales: ¿A dónde vamos con todo esto? ¿Nos hacemos mejores hombres, más honestos, más justos, más humanos, de modo que nuestros medios técnicos ayuden a superar las miserias de la humanidad como el hambre, las enfermedades, las guerras, y esto, para todos, para servicio del bien común? ¿De qué sirven, de hecho, la Ciencia y la Técnica en relación con un mundo más justo y más humano?

Hay dos presupuestos que habían parecido inamovibles desde la mentalidad positivista surgida en el siglo XIX, y que ahora son cuestionados por la opinión pública. El primero dice: el progreso de la Ciencia contiene en sí mismo un progreso continuo del hombre y de la sociedad. El segundo afirma: la Ciencia siempre va a lograr el apoyo incondicional de la opinión pública.

Pues bien, actualmente los dos principios son citados a juicio, y no sólo por sectores que podrían calificarse de retrógrados, sino por el mismo mundo de los científicos. Por ejemplo, los físicos atómicos fueron los primeros en manifestar su preocupación cuando J. Franck y sus colegas pidieron a los gobernantes no utilizar las armas nucleares que se acababan de inventar. Esto ocurría antes de las tragedias de Hiroshima y Nagasaki. "La angustia del mundo científico se hizo sentir tanto entre los científicos de Occidente como del Este. En Estados Unidos, un grupo de científicos atómicos, preocupados por el aspecto moral de sus investigaciones, publica desde 1947 el "Bulletin of the Atomic Scientist". En su portada se encuentra la imagen de un "reloj de la catástrofe". La hora del apocalipsis está representada por la medianoche; la aguja de los minutos se aproxima más o menos a la hora fatídica según los peligros que corre la paz: difusión de la tecnología atómica, situación de los tratados de no proliferación o limitación de las armas nucleares, peligros de sabotaje o terrorismo nuclear, etc. La crisis de conciencia llega a los investigadores por encima de las fronteras: soviéticos y norteamericanos comparten las mismas inquietudes." (H. Carrier, *o.c.*, p. 12).

Por consiguiente, nos encontramos ante un cambio fundamental en la "valorización" de la Ciencia y Tecnología. Estas no tienen a su favor una confianza sin reservas como ocurría con un A. Comte, un Saint Simon o un E. Renán.

Ciertamente, no se trata de negar o rechazar los extraordinarios beneficios que puede brindarnos la técnica moderna. Tal actitud sería absurda, sobre todo para el cristiano, quien cree que la conquistas del hombre son un signo y una prolongación del poder Creador de Dios, confiados a la responsabilidad del mismo hombre.

Lo que se plantea es más bien una sospecha grave y fundada acerca de los objetivos de la actividad científica y de su manejo por ideologías y por poderes políticos que buscan su propia hegemonía, y no precisamente el bien de la humanidad.

Todos estos factores constituyen componentes estructurales de nuestro mundo de la técnica, y nos interesan precisamente en una Antropología en que consideramos al hombre, no aislado y cerrado en sí, sino situado en relación real con su "mundo", en su mundo de hoy que inicia el de mañana, en su circunstancia histórica concreta.

c) Repercusiones en el ser personal y religioso del hombre

Al estrecharse cada vez más la red de relaciones puramente "funcionales" de la era técnica, el yo personal es víctima, a menudo inconsciente, de una organización anónima que condiciona y a veces determina las decisiones del individuo. Aumentan las relaciones sociales "secundarias", es decir, las que se entrelazan, no en el plano profundo de la intimidad, sino en el nivel superficial del papel que se representa o de la función que se desempeña. Se hacen más difíciles las relaciones "primarias", o sea, las que se dan de persona a persona, como debe ser en la familia, en la verdadera amistad, en el amor auténtico. Cada persona es valorada más por lo que tiene, o por lo que aparenta, que por lo que realmente es.

Cada uno de nosotros se convierte en una "ficha" llena de datos "objetivos": edad, condición civil, profesión, ocupaciones. Son nuestros atributos funcionales, los papeles que representamos en la sociedad, que no siempre corresponden a nuestras verdaderas cualidades, ni son la expresión auténtica de nuestra personalidad.

Nuestro centro de gravedad y base de equilibrio están colocados en las cosas exteriores, en las mecánicas de los aparatos de los que dependemos para existir. (G. Marcel, *Los hombres contra lo humano*, p. 47-51). De este modo perdemos conciencia de nuestra realidad íntima y profunda. Cuanto más el hombre "en general" consigue el dominio de la naturaleza, tanto más el hombre

"en particular" se ha hecho esclavo de esa misma conquista. (*Idem*, p. 47-51).

Ahora bien, el síntoma de malestar no se manifiesta generalmente a nivel racional, sino en la dimensión más profunda de lo que Heidegger llama el "ánimo de existencia". En otras palabras, en un primer momento, creemos sentirnos bien, y lo decimos; pero en el fondo está latente el vacío de la existencia. No nos sentimos cómodos en una sociedad tecnocrática. Un mundo construido en base al cálculo matemático, tiene que sonar a hueco.

En lo más profundo del ser humano dormita una repulsa, que aflora volcánicamente en la violencia irracional o en la huida a los paraísos artificiales que proporcionan las drogas.

Lo que está envilecido es la noción misma de la vida, y todo el resto viene por añadidura. El hombre intervendrá entonces en el curso de la vida, haciendo sus cálculos antes de saber si se puede "encargar" un niño, como se calcula antes de comprar un automóvil. "Se hará la cuenta lo más exacta posible del costo anual; en un caso habrá que prever las enfermedades y los honorarios médicos; y en el otro, las averías y las cuentas del taller. Uno se volverá hacia el perrito, que cuesta menos caro; si los gastos del veterinario aumentan excesivamente, siempre quedará el recurso de envenenar a Sultán o a Coqueta. No se ha contemplado todavía esa solución para Juanita o Jorgito." (G. Marcel, *o.c.*, p. 51).

Por último, como ser religioso, el hombre es un ser orientado fundamentalmente hacia Dios. Esto significa que todo lo que existe es vivido por el hombre religioso como un "don", como un regalo, como una "gracia", pues todo proviene de Dios, es sustentado por Dios, y se encamina hacia Dios.

Ahora bien, en la sociedad tecnocrática, por el contrario, todo lo que existe tiende a ser considerado como un puro objeto de dominio y de utilización. No se piensa en el "bien" integral del

hombre y de la humanidad. Si algo puede ser hecho por la técnica, debe hacerse. Si es posible fabricar bombas atómicas, deben fabricarse, aun cuando nos destruyan a todos. Sin embargo, ya vimos en el punto anterior, cómo se está dando una reacción responsable en el campo científico. Con todo, los enfoques no dejan de ser antagónicos: lo que existe no se vive como un regalo de Dios, sino como un objeto de dominio independiente de cualquier instancia religiosa.

Es cierto que existe una justa "autonomía" de la realidad terrestre, en el sentido que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, utilizar y ordenar progresivamente. "Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte." (*Gaudium et Spes*, 36).

Pero esto de ninguna manera significa que la realidad creada sea independiente de Dios, y que pueda ser usada sin referencia al Creador. La criatura sin el Creador, desaparece. Precisamente por el olvido de Dios corremos el tremendo riesgo de usar en contra nuestra los mismos dones que Dios nos ha dado.

¿Cómo llegamos a considerar aquí la dimensión religiosa del hombre? Reflexionando sobre la situación de riesgo que vivimos, la cual desafía nuestra responsabilidad en una opción de carácter último y supremo. Y cuando se llega a lo último, supremo o absoluto, es porque entramos en el nivel religioso.

En efecto, en el mundo actual, hemos tomado conciencia que lo existente corre riesgos, que nos encontramos en peligro. Y así nace un nuevo sentido de preocupación que interpela la responsabilidad.

Sobre todo que ahora, en la sociedad tecnificada, el hombre se ha dado cuenta que la técnica se encamina al logro del poder. ¿Poder sobre qué? Sobre la naturaleza y sobre el mismo hom-

bre. Y cuando ese poder formidable es ejercido desde el Estado, inmenso aparato anónimo, entonces la sensación de riesgo aumenta considerablemente. Es el momento en que surge ese llamado perentorio: o el hombre consigue llevar a cabo con acierto su obra de dominación, o todo toca a su fin. Por eso la opción nueva reviste un carácter supremo, pues se ha llegado a las últimas alternativas. Y cuando se alcanza este punto el hombre puede comprender que todo es en vano sin la garantía absoluta e incondicional que solamente la relación con Dios puede dar. Por eso afirmamos que el hombre sin Dios, se autodestruye.

K. Rahner expresa vigorosamente esta responsabilidad del hombre actual refiriéndose a los sabios académicos: "Cuando los Profesores ilustrados no dedican bastante tiempo y atención a las primeras cuestiones de su existencia meditando, rezando y cumpliendo las exigencias de la moral con ascesis, renuncia y sacrificio, si se dejan seducir por la multitud de su saber y por la aplicabilidad práctica de sus conocimientos, cuando dejan de ser hombres y se convierten en estúpidos robots de su ciencia, creyendo ciegamente que ella conduce de por sí a la dicha terrena y a la solución de todos los problemas de la existencia, entonces la ciencia y todo el estilizado montaje de su imagen científica del mundo, se les convierten en maldición. Saben muchas cosas, incalculablemente muchas. Pueden mil cosas que antes no podían. Pero no se saben a sí mismos, ni saben la verdad absoluta ni saben ya para qué sirve todo lo que pueden." (*Escritos de Teología*, Tomo III, p. 442).

Sumario 8. El mundo de la técnica y su impacto antropológico

Planteo del problema: el concepto de "mundo" aplicado a los componentes estructurales de la tecno-ciencia.

a) Una consideración de orden general: Trabajo tradicional y trabajo técnico moderno: la invasión de la totalidad de la vida humana; función de la voluntad de dominio y de poder; valores positivos de la tecno-ciencia actual; ejemplos concretos.

b) La "explosión del saber" y sus repercusiones culturales: El mundo científico como "institución"; crisis actual de la institución científica; implicancias antropológicas del fenómeno de la creciente "especialización"; la ideología del "Progreso" del siglo XIX juzgada por el ánimo existencial común hoy en día.

c) Repercusiones en el ser personal y religioso del hombre: Relaciones "primarias" y relaciones "secundarias"; el envilecimiento de la concepción de la vida; contraposición entre el hombre tecnócrata y el hombre religioso; la situación límite de riesgo, que plantea necesariamente el problema del sentido de la vida.

CITAS

1. Pérdida de la unidad psíquica

"Nos encontramos, pues, ante una nueva pérdida que tenemos que añadir a la pérdida que supone para el hombre, la despoe-tización del mundo, la desinteriorización del hombre y la desaparición del contacto inmediato con la vida; y esa nueva pérdida es la de la unidad interior. Bajo la fuerza de la división del trabajo, cada día resulta más difícil al hombre sentirse y desarrollarse en su actividad como aquel todo orgánico que integra la esencia de la personalidad. En efecto, la personalidad es siempre unidad viva que se articula y concreta en la multiplicidad de las realizaciones anímicas del pensar, del sentir y del querer; y lo hace precisamente de manera que las partes sólo reciben su sentido y determinación en el todo y por el todo. Y como la vida psíquica es, por naturaleza, un todo que se articula en la variedad de las facultades psíquicas, esta unidad queda rota tan pronto como la ocupación unilateral y exclusiva de las esferas y fuerzas psíquicas particulares deja las otras en un ocio enervante y en paro forzoso. (...)

Se degustan las cosas superficialmente, pero no las profundizamos ni asimilamos. Y cuanto más el alma humana se deja ganar por la sugestión de este encuentro con el mundo que la técnica y su aparato de organización le ponen al alcance de la mano, tanto más decae en ella y se debilita y anquilosa el sentido de la totalidad del mundo.

Está fuera de duda que la pérdida de la integridad del ser humano en la actualidad, encuentra justamente su expresión más

pregnante en la carencia de una concepción del mundo." (Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad*, p. 61-62; p. 67).

2. Situación actual de la idea del "progreso"

"Pero, sobre todo, la fe en el progreso se ha visto sacudida por las dos grandes amenazas que se ciernen actualmente sobre la humanidad y su entorno natural: el holocausto nuclear y el creciente desequilibrio ecológico. Ambas son fruto de un proceso de crecimiento canceroso, de una mala utilización de los avances científico-técnicos y, a la postre, de una concepción sesgada y parcial de la idea misma de progreso.

La única alternativa válida es, pues, la consistente en redefinir el concepto de progreso. Tal redefinición requiere, ante todo, un cambio de acento; si hasta el momento se privilegió la dimensión científico-técnica, es hora ya de ir hacia una comprensión más equilibrada, global y complexiva de la idea. 'Por progreso, habría que entender el proceso de enriquecimiento armónico del hombre y la naturaleza', tal, que facilite 'el desarrollo integral del hombre y de todos los hombres' (*Populorum Progressio*, 14)." (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 238-240).

3. El desarrollo auténtico

"El desarrollo no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado, como si, en ciertas condiciones, el género humano marchara seguro hacia una especie de perfección indefinida.

Esta concepción —unida a una noción de 'progreso' de connotaciones filosóficas de tipo iluminista, más bien que a la de 'desarrollo', usada en sentido específico económico-social— parece ahora puesta seriamente en duda, sobre todo después de la trágica experiencia de las dos guerras mundiales, de la destrucción

planeada y en parte realizada, de poblaciones enteras, y del peligro atómico que amenaza. A un ingenuo 'optimismo mecanicista' lo reemplaza una fundada inquietud por el destino de la humanidad." (Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*: n. 27).

"Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas." (Pablo VI, *Populorum Progressio*: n. 20).

COMENTARIO: PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DE LA INTERIORIDAD

Este comentario insiste en los aspectos de la pérdida de la interioridad en la persona del hombre actual, por causa de la invasión de la techno-ciencia.

En efecto, se da una fuerte presencia "racionalista" del mundo en un sentido cientista. Esto quiere decir un empobrecimiento del mundo del hombre al perder su riqueza de imágenes vitales concretas, al quedar absorbidos el saber y los conocimientos en lo genérico y abstracto de cantidades y números, cuyo caso típico particular lo constituye el pensamiento en dinero y en la sumisión a los engendros y aparatos que fabricamos.

Comencemos reconociendo los aspectos positivos de la cuestión. Es indudable que nuestro espacio vital se ha ampliado enormemente. La técnica, puesta al servicio de las comunicaciones y del transporte, nos permite entrar en contacto con todo lo que hay y acontece en el planeta, si bien seleccionado y filtrado por las empresas que han logrado dominarla.

La televisión y la "ciber navegación" de Internet, los telescopios y microscopios, ensanchan en forma insospechada el horizonte del macro y del microcosmos.

Ahora bien, vista desde el hombre mismo, esta magnífica ampliación objetiva del mundo, significa un cúmulo correlativamente acrecentado de posibilidades existenciales, un ensanchamiento ilimitado del horizonte vital antropológico. Todo esto habla de posibles verdaderos progresos en la realización del hombre.

Sin embargo, también es cierto que tal enriquecimiento envuelve el peligro de una pérdida: una creciente y progresiva desinteriorización de la persona humana.

Aquí es necesario entender antes qué significa "interioridad". La interioridad anímica no se define por nada extenso; carece de la dimensión cuantitativa de la extensión derivada de la materia; en cambio posee la dimensión cualitativa de lo "intenso", de la profundidad espiritual. Al decir "interioridad", nos referimos a aquel centro íntimo que constituye el núcleo de nuestra persona.

Cuando algo nos admira, asombra o impresiona, experimentamos que nuestra interioridad está viva.

Tal sucede en la admiración que es el principio del amor a la sabiduría ("filosofía"), en el amor simplemente, que es el principio de la ética, en la experiencia estética y religiosa que abren el camino a la trascendencia.

Ahora bien, el ensanchamiento del horizonte vital impulsado por la tecnociencia empuja a los hombres en el sentido de la extensión, a lo largo y a lo ancho más que en el sentido de lo intenso y de lo profundo interior. Y esta ansia de extensión, renovándose siempre, puede llegar a convertirse en insaciable adicción. Es una tentación que seduce al hombre anestesiando y haciendo perder su gusto por la interioridad.

No sólo se trata del "espacio" sino también del "tiempo". El ritmo temporal apresurado que vivimos contribuye a lo mismo. Un paisaje que es sobrevolado en pocos instantes, un museo que es recorrido a marchas forzadas por los guías turísticos, no siempre competentes, rebasan el ritmo natural que las impresiones necesitan fisiológica y psicológicamente para sedimentarse en lo hondo y madurar en la interioridad personal. La misma incongruencia se repite cuando en la radio o televisión nos dejamos invadir por torrentes de palabras, informaciones e imágenes, imposibles de ser asimiladas sensatamente.

Vemos demasiadas cosas, oímos demasiados ruidos, pero pensamos por nosotros mismos demasiado poco. Así comienza y avanza el proceso de la pérdida de interioridad.

La actitud de dominio y posesión del mundo para someterlo a nuestro servicio crece, en desmedro del gusto por la contemplación admirativa y adolgazando el sentimiento de participación de lo que nos trasciende y es ofrecido como un regalo. Todo se ha convertido en "medio" para otra cosa. Desaparecen los fines valiosos en sí mismos. Y este mundo así mediatizado, resulta un mundo superficial, vacío de interioridad, un mundo perdido.

"El hombre moderno, montado en el engranaje de la organización racionalizada de la vida, vive cuantitativamente, no cualitativamente; mide los contenidos de su vida por masas y extensiones expresables en números, no por profundidades en las que el hombre se siente tocado y que están más allá de lo mensurable. Este culto de la cantidad acarrea forzosamente la desinteriorización del hombre. En efecto, todo lo cuantitativo es algo externo; la voluntad orientada hacia lo cuantitativo, que es en definitiva voluntad de dominio, sigue un camino diametralmente opuesto al de la interioridad. En el culto de la cantidad, el hombre se extravía y derrama sobre la amplitud del mundo en vez de traer inmediatamente el mundo a lo hondo de su propia interioridad." (Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad*, p. 54; ver p. 42-54).

Sin embargo, como afirma Lersch, habría que "traer inmediatamente el mundo a lo hondo de su propia interioridad".

Volvamos entonces a los aspectos positivos posibles en la realización del hombre que habíamos planteado en los comienzos de este comentario.

En efecto, admitida la tendencia actual a una excesiva "cuantificación" orientada hacia el dominio del mundo que nos rodea, cosas y personas, y que produce un vaciamiento de la interioridad personal, todavía hemos de preguntarnos si es verdad que el hombre de la tecnociencia "tenga que" perder por esto mismo los valores esenciales de su interioridad personal. Porque el remedio a esta pérdida no puede consistir en una huída hacia la subjetividad individualista, abandonando a su propia suerte a

ese "mundo perdido". ¿No corresponde precisamente a la visión cristiana del mundo una "encarnación" continuada que permita liberarlo y conducirlo a la plenitud de sus posibilidades?

Pensemos en la dimensión religiosa que abarca y penetra todas las demás. Es cierto que, a primera vista, y en su vivencia inicial, se produce un empeoramiento de la relación del hombre con Dios. Dios parece más lejano, desde que la naturaleza, dominada por la ciencia y la técnica, ha sido desacralizada, y así, lo que acontece en ella ya no se experimenta, al menos de una manera inmediata y masiva, como una acción divina. El avance científico hace retroceder a la abundancia demasiado fácil de milagros.

Con todo, siendo el hecho de la tecno-ciencia un valor en sí e inevitable, y habiendo surgido por inspiración cristiana ("dominad la tierra"), deberá tener un sentido positivo que es necesario esclarecer.

Por de pronto, puede ayudar a despertar un sentido más universal de la responsabilidad solidaria de la libertad. En efecto, a pesar del dominio creciente sobre el mundo, el hombre, hoy más que nunca, se siente preso de una inédita angustia existencial, ante un futuro imprevisible y oscuro. El poder de la libertad que planifica racionalmente, se abre ante algo que está por venir, que nadie conoció. El mundo que el hombre ha hecho, termina por ser más amenazador que la naturaleza virgen; su libertad creadora se encuentra como arriesgada en un horizonte de tinieblas imprevisibles.

Ahora bien, si el hombre ha de confiar esa disposición de su libertad a Alguien distinto del absurdo o de la nada, si alguna instancia trascendente ha de saber lo que nadie sabe, entonces el hombre de la tecnociencia puede comprender que le salga al encuentro el misterio personal absoluto e infinito al que todos llamamos Dios, no ya desde su mundo natural, sino irrumpiendo desde su propio ser humano, desde su propia interioridad.

Así, cuanto más poderoso se hace el hombre, cuanto más somete a la naturaleza, tanto más puede crecer su responsabilidad solidaria, abarcando la suerte de mayor número de personas, hasta sentirse responsable y solidario de cada cual.

"Ya se ha repetido bastante que el progreso moral de la humanidad no va a la par con su progreso técnico, científico y civilizador, que el hombre es cada vez más un bárbaro que no extrae de sus posibilidades existenciales sino destrucción, amenaza y superficialidad. Se ha repetido con frecuencia, ¿pero es por eso ya verdad? El hombre vigilante y sapiente puede sacar de esa situación de su creatividad frente a una naturaleza sometida, puede sacar de su real conversión en sujeto, experiencias completamente nuevas acerca del 'peso' de la responsabilidad y de la 'seriedad' de la existencia. No es verdad que el hombre de la moderna ciencia de la naturaleza y de la técnica tenga que ser necesariamente menos humano y menos moral." (K. Rahner, *Escritos de Teología*, Tomo VI, p. 26-27).

III. EL HOMBRE EN RELACIÓN CON LOS DEMÁS

9. EL HOMBRE EN LA RELACIÓN PROPIA DEL AMOR

Iniciamos una nueva Sección del Curso. Si bien las relaciones de los hombres entre sí no han estado ausentes de nuestra consideración, ha sido ocasionalmente y no en forma explícita, en un primer plano.

El hombre, en relación con el "mundo", está sobre todo vinculado con sus semejantes. Lo más importante en el contenido del mundo, no son las cosas, sino las personas. Todo esto nos ocupará bajo diversos enfoques, hasta el fin del presente Curso.

En primer lugar, aquí habrá que dilucidar la posibilidad real del encuentro personal con el otro, y después, los modos de esta relación, como la indiferencia y el amor, y la implicación en esto de la referencia religiosa a un Dios personal.

Ya hemos visto que existimos en el mundo, que formamos parte del mundo y que tenemos que transformarlo por el trabajo y la fiesta.

En el Tema que ahora iniciamos tenemos que considerar otro aspecto íntimamente vinculado al anterior: toda esta situación no está conformada en el aislamiento de cada hombre, sino en la relación interhumana. En efecto, procedemos de un padre y de una madre en una familia, hemos sufrido la influencia, buena o mala, de innumerables personas, grupos y comunidades. Nuestra existencia está tejida por los hilos de nuestras relaciones humanas.

"No vivimos aislados unos de otros, sino juntos. Pocas verdades hay tan honda e incommoviblemente ancladas en nuestro ser.

Una vida sin semejantes es imposible; un hombre solo no podría hablar, ni pensar, ni amar; es más, ni siquiera haber nacido. Nos necesitamos mutuamente". Toda la sociedad es una trama de relaciones.

"La convivencia es una respuesta importante a la pregunta sobre el sentido de nuestra vida y sobre la felicidad. Todo un largo día de oficina puede tener para una persona un único objeto, una finalidad: estar por la noche en casa con su mujer y sus hijos. Conviviendo con las personas a quienes ama." (*Catecismo Holandés*, p. 5-6).

a) El encuentro con el otro

Nuestro punto de partida es realista. Conocemos a las personas como ellas son en sí mismas, y no lo que existe en nuestra mente como representación o idea del otro.

Rechazamos todo "solipsismo", o sea el punto de vista del idealismo extremo según el cual, sólo el propio yo y sus estados anímicos tienen existencia real, y todo lo demás solamente existe en su representación. ("Solus" = solo; "ipse" = yo mismo: "sol-ipsismo").

Hay también un solipsismo práctico que consiste en la imposición, sin restricciones, del propio yo como única realidad normativa y verdadera.

Históricamente, Max Stirner (1806-1856), por ejemplo, sostuvo en su obra *El único y su propiedad* (1845) un solipsismo materialista que implicó un anarquismo práctico. En efecto, el yo autosuficiente (el "único"), no reconoce nada por encima de sí, rechaza, por tanto, toda autoridad. Así intenta establecer una sociedad sin poder coercitivo del Estado, o sea, pretende la utopía de una sociedad absolutamente libre, sin coerción y sin leyes.

Lo interesante en este caso es notar cómo una actitud ético-política surge de una concepción gnoseológica. Lo que se realiza en la vida práctica es consecuencia de ideas de fondo sobre lo que podemos conocer. Si algo sólo es real en cuanto está referido a una conciencia solipsista, es lógico que el hombre busque solamente aquello que su egoísmo juzgue ventajoso. (Ver: *Breve Diccionario de Filosofía*, *passim*).

Tampoco admitimos el enfoque de Descartes, quien, si bien quiere demostrar la realidad del otro apelando a todos los recursos de su racionalismo, lo hace a través de un camino ("método") artificioso e indirecto, interpretando el lenguaje y las acciones externas de nuestros semejantes, como que denotan algún centro de reflexión interna.

En efecto, para Descartes, el yo del otro está encerrado en su cuerpo, así como mi yo está clausurado en el mío. Para él, la esencia del hombre es ser "una cosa que piensa". Cuerpo y alma serían pues, dos cosas que están unidas más o menos estrechamente (dualismo cartesiano).

En esta perspectiva, ¿qué pasa en el encuentro con el otro? Cuando veo la expresión del otro, diría Descartes, lo que percibo es sólo una serie de movimientos mecánicos: músculos que se contraen, ojos que se dilatan..., pero lo único que "indubitablemente" percibo es mi yo que piensa. ("Pienso, luego existo"). (Ver: R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 108-109).

En tal situación, para abrir la puerta hacia el otro, tengo que hacer un razonamiento por analogía: así como yo cuando temo algo, por ejemplo, me pongo pálido, así, esa palidez material que percibo me indica que el otro también tiene miedo.

Es decir que el estado anímico del otro no me es accesible directamente. Me será ontológicamente imposible encontrarme inmediatamente con la subjetividad del otro como otro.

Por nuestra parte, poseemos la convicción de que no es necesario abrir ninguna puerta, porque el hombre, esencialmente, está abierto al otro como otro. Un problema distinto será hasta dónde el hombre quiere o puede de hecho franquear esa puerta que, en principio, está abierta.

También esto tiene sus repercusiones ético-políticas. No en vano Descartes ha sido llamado, además de otras muchas paternidades, "padre del individualismo moderno". Y no olvidemos que un individualismo que niegue la esencial vinculación del hombre a la sociedad conduce, en Filosofía, al nominalismo; en Religión, al subjetivismo; en ética, al utilitarismo; en Sociología, a la disolución de la sociedad o a una asociación arbitraria con vistas al equilibrio de los intereses individuales; y en Economía, conduce al capitalismo liberal. (Ver: *Breve Diccionario de Filosofía*, p. 239-240).

Los neopositivistas, por su parte, siguiendo a L. Wittgenstein y analizando el lenguaje (pues tal es su enfoque filosófico), distinguen dos formas de lenguaje: el lenguaje privado del mundo interno, y el lenguaje del mundo público del comportamiento. Si digo "yo tengo dolor", se trata del ámbito privado de mi vivencia del dolor; en cambio si digo "el otro tiene dolor", se trata del mundo público, que se expresa en alaridos, muecas, etc.

Según Wittgenstein, el lenguaje privado no es adecuado para la comunicación, pues no posee carácter comunicativo. A. Ayer, a su vez, piensa que a pesar de esto, podemos conocer el interior del otro, si nos situamos en esos síntomas del comportamiento exterior (alaridos, muecas...) para tratar de averiguar qué experiencia interna correspondería en mí a tal comportamiento. Con todo, para este autor, nunca se puede superar por completo la duda acerca de la vida espiritual de los otros.

Ahora bien, todos estos razonamientos parten del hecho de que sólo conocemos inmediatamente el comportamiento del cuerpo del otro, y suponen que lo dado primariamente es el "yo", ya

sea el "yo pienso" cartesiano, ya sea una serie de datos coherentes en la lógica del lenguaje. Pensamos sencillamente que la realidad es menos complicada y más profunda. (Ver: C. Van Peursen, *Orientación filosófica*, p. 303-307).

En efecto, volvamos a la pregunta que nos interesa: el otro ser humano que encuentro en mi mundo, ¿me es o no inmediatamente accesible? Respondemos por la afirmativa, fundamentando nuestra respuesta en la convicción de que la reflexión filosófica tiene que respetar la realidad sencillamente como se constata que es.

Nos basamos en la experiencia que todos, sin prejuicios, podemos tener. Por ejemplo, cuando veo un rostro sereno que me escucha con atención benévola, ¿qué "veo" propiamente? ¿Una suma de rasgos corporales, una contracción de músculos, unos puntos brillantes en los ojos, o bien, a través de la totalidad viviente de la expresión, veo el mismo estado anímico de un sujeto que me atiende con benevolencia? En otras palabras, ¿me encuentro con una máscara o con un rostro humano? ¿Acaso no puedo decir, con verdad, que accedo a lo otro personal, que es, al mismo tiempo, distinto realmente de mí, y también profundamente semejante? Ciertamente, el alma espiritual no se ve por sí sola, pero se hace visible en palabras, gestos y ademanes. La expresividad corporal hace presente lo que en sí no es presente.

Toda la corporalidad del hombre, en particular su rostro, sus ojos, es alma que se hace visible, espíritu que se hace observable. (Ver: R. Guardini, *Religión y Revelación*, p. 39-40). (Como fuente de esta renovación del problema acerca de "la percepción del prójimo", ver: M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 312-341).

Martín Buber (1878-1965) va aún más allá en la valoración de la relación yo-tú. Para él, el otro no sólo es accesible, sino que esta relación viva del hombre con su semejante, constituye la dimensión fundamental de la Antropología. En la vinculación

dia-lógica radicaría la esencia peculiar del hombre, el comienzo de la verdadera respuesta a la pregunta primordial ¿Qué es el hombre? (Ver: M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 141-151).

Para terminar, notemos que al afirmar la accesibilidad inmediata del otro, no pretendemos identificarla con la total transparencia. Ni yo mismo me capto enteramente, ¿cómo vamos a comprender el fondo del otro?

El cuerpo, que sirve de intermediario por la expresividad, también permite que el otro se esconda de mí: puede simular, puede fingir, puede mentir. Sin embargo, esto no contradice su accesibilidad originaria. En efecto, sólo podemos saber lo que es esconderse, porque sabemos lo que es “estar descubierto”. Así como sabemos que estamos a oscuras, en base a nuestro conocimiento de la luz. Si nunca hubiésemos captado la luz, nunca sabríamos qué cosa sea estar en la oscuridad.

En conclusión, el otro es accesible directa e inmediatamente, pero no enteramente transparente.

b) La indiferencia y el amor virtual

Estando el hombre abierto fundamentalmente al encuentro con el otro en el sentido explicado en el punto anterior, veamos ahora cómo caracterizar dos modos típicos de relación entre personas: la indiferencia, y el amor. Al tratar anteriormente del “mundo” antropológico propio de la sociedad tecnocrática, habíamos ya insinuado y adelantado algo sobre el tipo de relación inter-humana que allí predomina. Ahora podríamos llamarlo la indiferencia. ¿Qué significa esto?

El “nosotros de la indiferencia” se caracteriza por estar vacío de contenido humano verdadero; por ser insensible a las alegrías o a los sufrimientos del prójimo; en suma, por estar hastiado de su propia inconsistencia. No es el mundo del “tú”

personal, sino el mundo de la tercera persona, del “él”, del “fulano” sobre el cual se habla, habiendo tenido el conveniente cuidado de poner la suficiente distancia, como se hace con los objetos o las cosas.

Cuando los demás nos son “indiferentes” hablamos de ellos como llenando un formulario con una suma de datos para meter en las casillas de un fichero.

El nosotros de la indiferencia es también el mundo de la eficacia y de la funcionalidad. Lo que allí importa es que cada cual cumpla exactamente su papel, y deje que los demás también lo cumplan. Que cada cual haga lo más posible, en el menor tiempo y a menos costo. Todo esto será bueno si se lo mediatiza hacia una realización integral del hombre. Lo malo está en “reducir” a lo cuantitativo las dimensiones reales de lo humano. En el mundo de la indiferencia, nadie es alguien, porque nadie se preocupa de ninguno.

Pero surge una objeción: ¿acaso no tiene que ser así? ¿Acaso no es bueno y conveniente para todos que la máquina funcione eficazmente?

A esto respondemos: lo inhumano de la indiferencia no está en que sea funcional, sino en que sea “meramente” funcional. Puedo vender boletos, o ensamblar chasis o dirigir el sindicato, considerando a los demás “únicamente” como ejecutores de un papel o de una función, y no como seres humanos. Ahora bien, existe otra alternativa. Por cierto que no es posible conversar largamente con el empleado que vende los pasajes, sobre sus problemas personales o familiares. Con todo, también puedo tratarlo como persona, aunque sea “virtualmente”. Este “virtualmente” significa que ya estoy en verdad “dispuesto” a comprender, a participar, a ayudar, a sacrificarme por el bien de esa persona, si bien las circunstancias impidan en ese momento el ejercicio actual de estas disposiciones, y a pesar de que, aparentemente todo quede lo mismo.

Notemos que no se trata de esas puras buenas intenciones de las cuales está lleno el infierno. Se trata de lo único posible en el mundo, tal como lo hemos construido los hombres. Se trata de un "amor virtual", es decir, una disposición real, un germen, una energía interior eficaz y creativa que tiende a realizarse y encarnarse en el mundo exterior, personal y social. El amor virtual tiene en sí la exigencia de expandirse en el amor actual. ¿Qué significa, entonces "amar"?

c) Significado progresivo del amor

Amar a otra persona consiste fundamentalmente, en querer la existencia del otro, por ser él quien es. Es querer que esa persona viva, se desarrolle, llegue a su plena perfección humana. Es continuar, en cierto modo, la acción creadora del amor de Dios.

Ahora bien, sabemos que el hombre no es un ente aislado sino un sujeto espiritual en relación con el mundo, un ser personal abierto al universo, a los demás, y a Dios. Por tanto, amar al hombre es querer también el mundo del hombre, es promover su libre proyecto de vida. Todo lo cual implica colaborar positivamente en la construcción del mundo del hombre. Por eso, amar, no es un bello sentimiento veleidoso, sino es construir hospitales, escuelas, iglesias, abrir caminos, establecer leyes justas, gobiernos justos. El hombre no es una abstracción idealista, pero tampoco es una "cosa" materialista. Es una existencia espiritual encarnada en un mundo histórico, real y consistente.

Por consiguiente, el amor del cual aquí tratamos, no consiste en un fácil sentimentalismo, sino que es una actitud integral, no tanto "afectiva", sino eminentemente "efectiva" y realista. Se abusa mucho de esta palabra "amor", por eso queremos seguir insistiendo. No tenemos "sentimientos" en nuestra alma como cosas guardadas, como bombones en el cajón del escritorio que no están referidos a nadie en particular. Nuestros sentimientos

auténticos se refieren siempre intencionalmente a alguien, quien, a su vez, me "llama" desde su subjetividad personal.

Detengámonos un momento en este llamado. ¿Cómo es el llamado, la apelación que proviene de la otra persona? En general, no es estridente ni explícito. Es discreto. Existe un pudor al mismo tiempo que una necesidad de ser amado. Por lo tanto, tengo que descubrir tal necesidad del otro.

Ahora bien, para poder descubrirlo, tengo que estar desocupado de mí mismo. Esta es la primera condición que exige el amor: la ruptura de nuestro "egocentrismo".

Ciertamente, si estamos centrados y obsesionados por nuestro "ego" y sus intereses exclusivos, de tal manera que todo el mundo tenga que girar alrededor de nuestro "yo" como centro, si permanecemos instalados en nuestro aislamiento individual, si en la esfera de nuestra conciencia no existen puertas ni ventanas que realmente se abran y comuniquen, no podremos amar al otro, por la sencilla razón de no poder "salir" hacia el otro.

Por ejemplo, los psicólogos suelen hablar de las formas neuróticas de quedar encerrados. Un caso bastante común es el de aquellos hombres que en su desarrollo emocional han permanecido fijados en una relación infantil con la madre. (Lo mismo, análogamente, podría decirse de mujeres respecto a su padre). Nos informa E. Fromm (*El arte de amar*, p. 113 ss.), que se trata de hombres que nunca fueron destetados, que siguen sintiendo como niños. Entonces, cuando se enamoran de una mujer, buscan un amor de madre, un amor incondicional como sólo una madre lo puede dar. Ellos necesitan ese amor, y por lo tanto lo exigen de su novia o esposa. No ven las necesidades de la otra persona, porque en realidad no han salido de sí mismos. Su relación con la mujer —y con toda la gente— es superficial e irresponsable. Lo que pretenden no es "amar", sino "ser amados".

Esto nos lleva a preguntarnos ahora: ¿Hasta dónde llega este "salir" de nosotros mismos hacia el otro? ¿Puede darse un amor

totalmente “desinteresado”? En otras palabras, el ideal perfecto del amor ¿consistirá en buscar el bien del otro sin que refluya de alguna manera hacia mí?

Para aclarar la respuesta a este problema clásico sobre el amor desinteresado, conviene distinguir dos aspectos: el motivo del amor, de lo que podríamos llamar sus consecuencias. El motivo, lo que me pro-voca a amar, ya vimos que no puede ser mi propio bien. Por ejemplo, si una enfermera cuidase muy bien a un enfermo nada más que porque sabe que así logrará un ascenso y un aumento de sueldo, en tal caso no se trata de un verdadero amor al prójimo. El motivo no es el bien del otro, sino “su” propio bien. La otra persona ha sido instrumentada como un medio para el provecho egoísta.

En este sentido pues, en cuanto el motivo del amor no puede ser el propio interés, podemos decir que el amor auténtico es “desinteresado”.

Ahora bien, en virtud precisamente de que la tendencia hacia el otro es constitutiva del ser del hombre, ese dinamismo que parte de mí desinteresadamente hacia la realización del otro, como coincide con lo que el hombre debe ser, al mismo tiempo me realiza también a mí, me perfecciona ontológicamente. De modo que en la medida en que mi bien es irrenunciable, mi amor no puede ser “totalmente” desinteresado.

Se da aquí una especie de paradoja: el hombre que pierde su yo egocéntrico, por el amor, es el que se encuentra verdaderamente a sí mismo. El que pierde su vida la encontrará, dice el Evangelio.

d) El dinamismo del amor

Volvamos a preguntarnos: ¿Qué es amar? ¿En qué consiste la “actividad” del amor, su dinamismo antropológico? ¿Qué tiene que hacer el amor con la persona amada?

Es importante darse cuenta que el amor, como tendencia activa, no actúa al modo de las fuerzas físico-químicas, o sea, que no es una influencia de tipo material ya que el hombre no es una “cosa”. La influencia del amor no “causa” necesariamente un “efecto”, sino que invita al libre consentimiento del otro. Si los alumnos, por ejemplo, hacen todo lo que manda el Profesor nada más que porque éste puede sancionarlos y hacerles perder el Curso, no han correspondido al requerimiento del Profesor, y por tanto, al no elegir por sí mismos en favor de su formación, han hecho imposible el amor.

La definición clásica del amor dice: “Amare est velle alicui bonum” (Amar es querer para alguien el bien). Santo Tomás (*Suma Teológica*, 1-2 q. 26 a. 4), quien cita aquí a Aristóteles (*II Retórica*, cap. 4).

Es decir que el dinamismo del amor tiende hacia dos cosas: hacia el bien que se quiere, y hacia aquel para quien se quiere. Pero el bien debe ser querido en un acto plenamente humano, a saber, libremente, y de modo tal que la otra persona lo asuma también libremente.

Por consiguiente, podemos decir que amar, es hacer libremente que el otro sea lo que “debe” ser. Esto implica la dimensión moral del hombre. No podemos querer cualquier cosa para la persona amada. Esa libertad no ha de ser entendida en el sentido de una indulgencia sentimental que se sintiera “más allá del bien y del mal”. El amor sabe que no todos los caminos son buenos para el ser amado. Por eso ha de cerrar ciertas puertas, y debe poder pronunciar firmemente un “no” antes que ceder a la arbitrariedad de los caprichos.

Con todo, aquí tendrá que defenderse de otra tentación: la de imponer el bien por la fuerza. Si el otro es un ser adulto normal, y en la medida en que lo sea, habrá de ayudarlo a que vea y asuma por sí mismo la elección de su camino.

Lo que acabamos de decir supone que el amor no es “ciego”, en cierto sentido. El amor abre una posibilidad de ver y de experi-

mentar. "Ubi amor, ibi oculus" (donde hay amor hay visión), dice Santo Tomás citando a Ricardo de San Víctor (*Comentario a las Sentencias*, 3d, 35, 1, 21). En efecto, existe una perspicacia propia del amor. El respeto, el cuidado y la responsabilidad exigidos por el amor, hacen surgir un cierto tipo de conocimiento. Quizás sea la única forma de descubrir lo que es el hombre. El amor puede ser ciego en el sentido pasional y vulgar de la palabra, pero en el sentido genuino del término, el que ama es el que "ve". El que no ama, no puede ver. Permanece ciego para ciertas realidades que sólo son patentes a la correspondiente creatividad del amor. Porque uno puede comprender mejor aquello que ha contribuido a crear.

Por todo esto, ninguna Ciencia, en el sentido positivista, puede llegar a comprender ni siquiera una simple relación personal, y mucho menos aún, una relación personal trascendente, como se da en la dimensión religiosa del hombre. (Ver: W. Luypen, *o.c.*, p. 199-222).

e) Más allá de las formas del amor humano

Hemos tratado de la actitud esencial del amor, sobre todo en su dinamismo perspicaz hacia la otra persona. Ahora bien, todo esto es común a las distintas configuraciones que presenta el fenómeno del amor humano. Podemos enumerar las principales: el amor de amistad, el amor maternal y paternal, el amor de la pareja hombre-mujer.

El amor de amistad se caracteriza, no por la intimidad, sino por la unión que surge del interesarse por las mismas cosas o tareas. Los amigos, como dice J. Pieper (*Las virtudes fundamentales*, p. 542 y ss.), no se miran a los ojos como los amantes, ni hablan apenas de su amistad: su mirada está dirigida a las cosas que a los dos interesan, pues la amistad supone estar previamente interesado por algo. Y así, solamente con los amigos se habla

sinceramente y se piensa en voz alta. Quizás por esto es tan difícil encontrar verdaderos amigos. (Ver: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: Libros VIII y IX).

El amor maternal está profundamente enraizado en el fondo vital del ser humano. Siempre se ha dicho de la madre, que no piensa tanto en ser amada como en amar (Matres, quae maxime amant, plus quaerunt amare quam amari: Santo Tomás, *ST*, 2 - 2 q. 27 a. 1).

Su amor a los hijos es incondicional, es decir, se mantiene, pase lo que pase. No hay que ganarse el amor materno. Está ya dado, y no hay nada que lo haga perder. Por esto es tan necesario para todo ser humano.

En cambio, el amor de tipo "paterno" pone condiciones, pues quiere que su amor sea merecido. En realidad, el auténtico amor de la persona madura tendría que poseer ambas cualidades: ser incondicionado como el de la madre, y exigente como el del padre. Al distinguirlos, hemos separado un poco artificialmente lo que debe integrarse en una unidad.

El amor de la pareja, por su parte, tiende con fuerza siempre misteriosa a la unión de los sexos. Está al servicio de la propagación de la vida y de la perfección de cada persona, a través del amor mutuo dado y recibido entre el varón y la mujer. Su gran problema es la facilidad que encierra en su dinamismo, de "separarse" del amor como un todo corporal-espiritual, buscando el placer sexual solamente, y dejando de lado las responsabilidades del amor.

La potencia sexual es un bien, pues pertenece a la naturaleza creada por Dios. Y por tanto, querida por Dios. Pero es un bien, en cuanto está integrada jerárquicamente en el ser corporal-anímico-espiritual del hombre.

El error está en hacer de la sexualidad algo "ab-soluto" (desligado), concediéndole el máximo valor, en la práctica, aunque en teoría se "diga" lo contrario.

Siempre ha existido tal tentación, no sólo como cosa practicada de hecho, sino aun como programa de vida. Con todo, en la actualidad el tema ha adquirido una virulencia especial. El dominio sobre las cosas propio de la era técnica, ha sido aplicado con fruición a la cosa "sexo". Se difunde por todos los medios comerciales de comunicación, un artículo de consumo que resulta fácilmente accesible para todos: el sexo, separado del amor personal. Lo antihumano y pernicioso de tal consumo está en que hace fracasar precisamente lo que constituye el sentido del encuentro amoroso, en la totalidad de la existencia: ese salir de la propia limitación personal por la unificación con la "otra persona".

En el consumo del sexo, como dice J. Pieper (*Las virtudes fundamentales*, p. 534), "la compañera en la relación sexual ni siquiera es tomada en consideración como ser personal, es decir como un alguien viviente, con un alma y una individualidad específica, con un rostro elocuente y comunicativo". En el fondo no importaría que la compañera no tuviese ningún rostro de mujer, porque el que busca sólo el deleite sexual, no desea propiamente a una "mujer". No busca un "tú" sino un "ello". Busca "eso", la cosa. No es un auténtico ser humano diferenciado como varón, sino un ente manipulado por el ambiente, la propaganda, y por sus propios instintos.

Además, la unión exclusivamente sexual es una trampa engañosa. En un primer momento se tiene la ilusión de que los dos, hombre y mujer, se harán "uno", pero esa unión de dos, cuando no hay verdadero amor, fruto de una auténtica relación personal, es una yuxtaposición de cuerpos extraños entre sí, que los hace todavía más extraños de lo que antes eran.

Notemos de paso, que estas consideraciones no son suficientes aún para responder a situaciones donde no se busque exclusivamente lo sexual, como suele afirmarse en el caso, por ejemplo, de las relaciones prematrimoniales. Una respuesta completa en el campo filosófico requiere entrar en una fundamentación ética.

Aquí sólo tratamos de la relación personal "ausente" en el amor de la pareja humana.

Algunos autores serios hacen intervenir aquí lo "demoníaco". "Coito sin coexistencia —dice K. Barth— es un caso diabólico". En efecto, lo propio de un poder diabólico está en no presentarse en su verdadera figura, sino con el disfraz mentiroso de lo que parece ser encantador, fascinante, bárbaro, moderno. Así alcanza eficacia destructora este poder. El enemigo de Dios y de la naturaleza humana busca así la destrucción.

Por su parte, médicos y psicólogos insisten en convergencia con el mismo hecho declarando que en el fondo de una sexualidad desarraigada del amor personal, hay una tendencia a la autodestrucción del individuo.

Lo cual viene a significar, que en este dominio de la sexualidad, el ser humano necesita una limpieza y una purificación tales, que sólo son posibles con la ayuda de un poder que está por encima de lo meramente humano. (Ver: J. Pieper, *o.c.*, p. 538-541).

Ahora bien, todas las configuraciones del amor humano que podemos detectar como realizaciones de la relación personal, constituyen la base natural de lo que se llama la "caridad" cristiana ("agape").

Es nuestra capacidad humana de amar la que es elevada a una participación en el querer creador de Dios. No sólo la naturaleza no se destruye, sino que es "perfeccionada". Pero, ¿qué significa "perfeccionar"? Perfección implica siempre una "transformación", y transformación lleva forzosamente consigo el decir adiós a lo que hay que abandonar, para poder superarlo. El amor humano tiene que transformarse desde sus raíces. Lo cual equivale a pasar por una especie de muerte. (Ver: J. Pieper, *o.c.*, p. 549-551).

El amor mismo nos hace pasar más allá de las formas humanas del amor natural, y para hacerlo, hace morir, en cierto modo, lo

que fuimos, para que seamos lo que no éramos (San Agustín, Enarraciones sobre los Salmos 121, 12). Pues el amor es fuerte como la muerte, y acaba siendo más fuerte que la muerte. "Flechas de fuego son sus fuegos, sus llamas, son llamas de Yavé. Aguas inmensas no podrían apagar el amor ni los ríos ahogarlo." (*Cantar de los Cantares*, 3 8, 6-7).

Sumario 9. El hombre en la relación propia del amor

Plan de una nueva Sección del Curso; nexos con los temas anteriormente estudiados; importancia de estas cuestiones en relación con la Ética y la Religión.

a) El encuentro con el otro: Planteo inicial; el enfoque cartesiano; el "solipsismo"; la posición del neopositivismo; la propuesta del personalismo dialógico; nuestra tesis sobre la "accesibilidad" del otro.

b) La indiferencia y el amor virtual: Caracterización de la actitud de "indiferencia" en el mundo actual; ejemplos concretos; el paso a lo posible del amor virtual.

c) Significado progresivo del amor: Una primera definición del amor; la intencionalidad del amor; el llamado del amor; la ruptura del egocentrismo, como condición previa necesaria; formas neuróticas del egocentrismo; la cuestión del amor "desinteresado".

d) El dinamismo del amor: El amor como tendencia activa; segunda definición; la perspicacia del amor.

e) Más allá de las formas del amor humano: Principales configuraciones del amor: la amistad; amor maternal y paternal; el amor del varón y la mujer como culminación humana; el amor cristiano como perfeccionamiento de las "dilecciones" naturales; el amor, más fuerte que la muerte.

CITAS

1. El conocimiento de las otras personas

"En general, no conocemos a las otras personas como objetos, sino como sujetos, como seres dotados de auto-conciencia y elección libre. ¿Cómo podemos conocer esto? Tenemos conciencia de las actividades que realizan, pero no tenemos conciencia de su conciencia, de su reflexión, y esto parece excluir todo conocimiento de su objetividad. (...)

El principio de que no hay nada en el intelecto que antes no haya estado, o mejor, que no esté simultáneamente en los sentidos, se aplica también a la auto-conciencia. Esto significa que para alcanzar el conocimiento de sí mismo, tenemos que contemplar el sí mismo en el 'otro'. Pero, ¿cómo puede la auto-conciencia descubrirse a sí misma en el otro, sin que el otro se revele a sí mismo como un sí mismo, sin que presente cierto contenido que corresponda adecuadamente al de la auto-conciencia? ¿Cómo puede el ser humano lograr el conocimiento objetivo de sí mismo, si este ser él mismo no le es presentado como un espectáculo visible de otro sí mismo?

Una persona es para otra el espejo viviente en el cual puede mirarse. No un espejo que refleja la imagen de un modo pasivo, sino un espejo que mira, en el que la reflexión se produce con una mirada que vuelve sobre sí misma. Todo esto es recíproco." "Los seres humanos pueden reconocerse como seres humanos y tomar conciencia de su propia humanidad, sólo si, reconociendo el ser humano ajeno, llegan a su propia auto-conciencia." "La reciprocidad pertenece a la esencia del hombre, que existe so-

lamente como 'prójimo'. El 'hombre solo' es una contradicción ontológica, es algo impensable e imposible." (J. Donceel, *Antropología Filosófica*, p. 314; p. 316-317).

2. Respeto y amor

"Respeto y amor se implican mutuamente como aspectos complementarios de la misma actitud de cada uno a los otros. El 'respeto' subraya el matiz de reconocimiento de la inviolabilidad del otro; el 'amor' pone de relieve la gratuidad desinteresada para con el otro. (...) Cada uno busca el bien del otro: ésta es la esencia del amor. El amor no se exige, no se impone, no se manda: se inspira y se ofrece amando. Un amor impuesto sería precisamente su negación, su contradicción. La ley del amor es paradójicamente, la ley de la gratuidad y de la libertad. Quien ama de veras a otra persona, la respeta, dejándola intacta en su autonomía, en su unicidad inviolable, en su alteridad insuprimible. (...) Solamente en esta vinculación cada uno es para el otro persona; solamente en el auténtico amor (y no es auténtico si no es recíproco), puede realizarse la liberación de la libertad: amor quiere decir 'libertad liberada.'" (J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 228-229).

3. El amor maternal

"Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más profunda en la mujer, especialmente en el período prenatal. La mujer es 'la que paga' directamente por este engendrar común, que absorbe literalmente las energías de su cuerpo y de su alma. Por consiguiente, es necesario que el hombre sea plenamente consciente de que en este ser padres en común, él contrae una deuda especial con la mujer. Ningún programa de 'igualdad de derechos' del hombre y de la mujer

es válido, si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial.

La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuición singular 'comprende' lo que lleva en su interior. La madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona.

Este modo único de contacto con el nuevo ser humano que se está formando, crea a su vez una actitud hacia el hombre —no sólo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general—, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. (...)

La educación del hijo —entendida globalmente— debería abarcar en sí la doble aportación de los padres: la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana." (Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*: n. 18; p. 60-61).

4. Significados humanos de la sexualidad: Introducción

"La sexualidad es otra de las coordenadas del ser y del quehacer de la persona, demasiado olvidada por la Filosofía aún reciente. Sin embargo, a la luz de las antropologías actuales que insisten sobre la centralidad de la dimensión interpersonal y corpórea del hombre, adquiere gran importancia el significado humano de la sexualidad. Aquí entendemos la sexualidad en un sentido amplio, que va mucho más allá de la 'genitalidad'; abarca todas las expresiones del ser humano como varón o como mujer: se refiere a ese colorido masculino o femenino, teñido de afectividad, con que nos acercamos al otro sexo (...) en todos los niveles de convivencia, comunicación e intimidad. Una reflexión sobre la sexualidad sólo puede elaborarse a partir de una concepción integral de la persona. A la luz de este criterio nos preguntaremos: ¿Qué representa la sexualidad dentro del conjunto de la persona humana?" (I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p. 122-123; ver p. 123-135).

COMENTARIO: EL AMOR Y EL ODIO

Ph. Lersch, en su tratado sobre la personalidad humana, distingue varias clases de tendencias: las estrechas tendencias del para-sí individual, las meramente asociativas del estar-con otro, y las tendencias del ser-para-otro o asistenciales.

Aquí insiste en que estas tendencias del ser-para-otro llaman a la responsabilidad ética del individuo frente a los demás, para integrar las comunidades vitales como la familia, la nación, la humanidad, en cuyo desarrollo el individuo ha de colaborar.

Más en concreto, lo que llamamos "amor humano", se dirige al otro atendiendo a su apelación, para ayudarlo a realizarse integralmente en su mundo. Por esto, sus actitudes propias son la solicitud, el cuidado, la fidelidad y la entrega llevada hasta el propio sacrificio.

Pero la experiencia nos enseña que las tendencias del ser-para-otro, lejos de actuar en todos los hombres, son tareas difíciles. Entonces hablamos de actitudes "asociales", cuando los hombres se hallan desprovistos de la preocupación por los demás, por su bienestar o sufrimiento. Podemos mencionar la desconsideración, la grosería, la brutalidad, como algunas de sus formas especiales.

Existe otra variante de actitud asocial, cuando se busca perjudicar en algo a los demás, cuando se intenta causar daño a otros. "Nos encontramos, pues, no sólo con una falla de las tendencias del ser-para-otro, como en la desconsideración, sino con sus directamente opuestas: la hostilidad y la malevolencia. El hombre que presenta esta malevolencia no es ciego para las obligacio-

nes cuyo cumplimiento aceptamos en las tendencias de la comunidad; más bien se conduce de modo contrario a ellas." (Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, p. 156).

También el "odio" es una actitud asocial, pero considerado como tendencia, "no es realmente lo opuesto a la benevolencia y a la bondad, como lo es el deseo de hacer daño que se oculta tras la inclinación del rencor, sino que el odio es lo opuesto al amor al prójimo. En el odio la tendencia no se dirige realmente a hacer daño al otro y a recrearse con ello, sino a exterminar al otro. Del mismo modo que en el amor nos sentimos solicitados a colaborar en la vida del sujeto amado y nos sabemos corresponsables de su desarrollo y conservación, en el odio la tendencia se invierte hasta el deseo de borrar totalmente al ser odiado del reino de lo existente. El odio es la protesta, no formulada de un modo meramente teórico, sino efectuada con 'toda el alma' contra el hecho de que sea posible una realidad en la que existe el ser odiado. Por eso, es un rasgo esencial del odio que la aspiración que en él alienta a privar al odiado de la merced de la existencia, vaya hasta la exposición de la propia vida del que odia." (Ph. Lersch, *o.c.*, p. 156-157).

Ahora bien, la moderna ciencia psicológica, a excepción de Lersch y de los autores humanistas del psicoanálisis, no ha considerado suficientemente las relaciones propias del ser-paratiro en el amor. Se encuentra más a gusto estudiando la agresión, la discordia, el odio. Pareciera que los hombres de ciencia temieran ser juzgados como "sentimentales", si tratan las tendencias de asociación, si hablan de amor y de afectos personales. Por lo cual prefieren dejar todo eso a los poetas, los santos o los teólogos. (Ver: G. Allport, *Psicología del amor y del odio*, p. 112).

Pero además de su reacción contra la Teología, hay otra razón para que los psicólogos "huyan de la ternura", según la feliz expresión de un autor (I. Suttie, Londres - 1935).

En efecto, generalmente se tiende a pasar por alto lo que está al fondo, haciendo posible y dando sentido a lo que percibimos. No interesa la blancura de la hoja escrita, sino las letras negras que veo. El remolino de las aguas nos llama más la atención que la tranquila superficie del mar en calma. Así, las actitudes y emociones agresivas son más visibles e impactantes que la amistad, la confianza y la concordia. Las manifestaciones de intolerancia y odio son más fáciles de identificar que las de amor y tolerancia.

Sin embargo, a pesar de estas reticencias, el fundamento ineludible de la vida humana no es la agresividad ni el odio, sino el deseo de asociación y el amor en sus diferentes formas. No se puede entender qué es el odio, si antes no se ha comprendido qué es el amor; como no se puede entender qué es la oscuridad, si antes no se ha experimentado la luz. El odio es una reacción de protesta contra los obstáculos que impiden el amor. El odio sólo existe cuando se halla amenazado el amor. Por consiguiente, la tendencia primordial y originaria es el amor.

Es evidente que la vida humana exige adhesión y relaciones mutuas armoniosas desde su misma iniciación. En el útero materno la forma de vida es simbiótica, imperando la soberana asociación sin que haya señales de instintos destructores. Y después del nacimiento, "el apego del niño a la asociación con su medio, sigue dominando en la crianza, el juego y el descanso. La sonrisa social simboliza, a temprana edad, la satisfacción que la gente produce a la criatura. El niño es afirmativo con todo el mundo circundante, y se acerca a toda clase de estímulos y a toda clase de personas. No se aparta instintivamente de ningún ser humano. Su vida tiene el signo de una ansiosa adhesión. (...) Lo más exacto que se puede decir de una persona normal es que siempre es poco cuanto ama o es amada. Quiere constantemente que haya más amor en su vida. Una de las razones de que haya en la humanidad un apego casi universal a la religión es que la religión mantiene la relación amorosa fundamen-

tal del individuo, con algún principio comprensivo. Las principales religiones representan, no sólo una adhesión libre, indestructible, al Creador sino también el inalcanzado ideal de la fraternidad humana. Cuando pensamos en un estado de perfección, nos imaginamos invariablemente, el triunfo incondicional del amor." (G. Allport, *o.c.*, p. 125; p. 127).

Cuando Sartre se complace en describir fenomenológicamente la "mirada del otro", siempre como mirada de odio, y nunca otra cosa que una mirada de odio, lo que está haciendo es un análisis brillante de una sociedad degenerada. En esta forma, todas las relaciones humanas concretas están pervertidas por el odio. Su esencia no consiste en ser-con-otros o para-otros, sino que se alimenta del "conflicto". El Infierno "son los demás". Pero por suerte, y gracias a Dios, "hay más cosas en el cielo y en la tierra que las que supone tu filosofía" (Shakespeare).