

19. EL HUMANISMO Y EL ANTI-HUMANISMO ATEOS

Para terminar, debemos decir algo referente al fenómeno antropológico configurado por el ateísmo.

La idea cristiana del hombre como “imagen y semejanza de Dios”, fundamentó durante siglos la valoración de la dignidad de la persona humana. Tenemos que llegar a la edad moderna para constatar un extraño fenómeno: este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a reconocer el sello de su propia grandeza, comienza a aparecérselo como antagonista, como el adversario de su dignidad.

Primero el hombre rompió con la Iglesia, luego, con el ser trascendente del cual la tradición cristiana le hacía depender. Así se llega a un humanismo absoluto, para el cual el humanismo cristiano no es más que un objeto de burla. (H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, p. 17-25).

“No es sólo la inteligencia lo que está empeñada en esta lucha. El problema planteado es un problema humano —el problema humano—, y la solución que recibe es una solución que quiere ser positiva. El hombre elimina a Dios para quedar de nuevo en posesión de la grandeza humana que considera arrebatada indebidamente por otro. Con Dios, derriba un obstáculo para conquistar su libertad.” (H. de Lubac, *o.c.*, p. 24).

De este modo, en el ateísmo contemporáneo llegan a configurarse y adquirir vigencia, bajo distintos aspectos, dos formas principales del humanismo ateo: el marxismo y el existencialismo sartreano, a los cuales hay que añadir el “anti-humanismo ateo”

de las corrientes estructuralistas más recientes, que no sólo niegan a Dios, sino también al hombre como sujeto personal.

Como en el presente Curso hemos estudiado al hombre, constatando que es un ser personal, espiritual, esencialmente abierto al mundo, a los demás hombres y a una realidad trascendente que es Dios, no se trata aquí de presentar una refutación exhaustiva del ateísmo, sino simplemente de reflexionar, teniendo en cuenta todo lo dicho en el Curso, sobre lo infundado de esa pretendida oposición entre el hombre y Dios. La respuesta completa al ateísmo, hay que darla en una fundamentación de la Metafísica desde el hombre. Si es verdadero lo que hemos dicho, no puede ser verdad la negación sostenida por el ateísmo.

a) La Religión como superestructura ilusoria del hombre alienado

Como afirma el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, n. 20), el marxismo pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social, y ve toda religión como un obstáculo para este proceso, porque al orientar al espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por construir este mundo real de la existencia.

Presentemos, en primer lugar, algunas informaciones biográficas de Marx, para que nos ayuden a comprender mejor la génesis inicial de sus ideas respecto a los valores religiosos.

Los padres y la familia de Karl Marx (1818-1883) eran de rancio abolengo judío: el abuelo y un tío habían sido rabinos de Tréveris. Pero el padre de Karl, Hirsche Marx, que era abogado, tenía ya pocas vinculaciones con la sinagoga. Más bien era un judío liberal, ferviente admirador de la filosofía francesa de la Ilustración, en suma, un "deísta" al modo de Voltaire. De aquí, los grandes ideales del culto a la razón, a la libertad, igualdad y

fraternidad, junto con la idea de Dios como fundamento del orden moral.

Advirtamos que Karl Marx nace, no sólo en el seno de una familia burguesa, sino en un ambiente estrechamente relacionado con la aristocracia de Tréveris.

Ahora bien, Hirsche Marx, el padre, decide un día convertirse al luteranismo, haciendo bautizar a toda la familia. Parece que la madre de Karl opuso cierta resistencia, por estar más vinculada a la sinagoga, y así los hijos fueron bautizados cuando ella se convirtió. A Karl le tocó el turno a los seis años de edad.

Todo parece indicar que esta "conversión" no fue auténtica, sino una maniobra de oportunismo. En efecto, el estado prusiano había anexado la Renania, y sus leyes discriminatorias respecto a los judíos y sus pautas valorativas del "status" social, favorecían la conveniencia de adscribirse a la Iglesia oficial luterana. (Se prohibía el acceso a los cargos públicos a todos los judíos, discriminación que en 1822 alcanzó al mismo ejercicio de las carreras liberales).

Karl Marx vivió pues, desde niño, en una familia donde la Religión era un útil expediente social, fruto de las presiones de las circunstancias, en definitiva, de los factores económico-sociales.

Además, cuando Marx se enamora de Jenny Westphalen (hija del Barón de Westphalen, hombre de gran cultura y que pertenecía a la nobleza), como es natural, surgen muchas dificultades para concretar el matrimonio; pero al fin Marx se casó, y lo hizo en una ceremonia religiosa. Él ya era públicamente ateo, revolucionario y comunista. Esto debió vivirlo como una opresión más de la estructura religiosa.

También Marx aspira a una cátedra en la Universidad de Bonn, pero es eliminado por sus ideas ateas. Tuvo al fin que emigrar, y así, vivió todo el resto de su vida en el destierro: París; Bruselas ("Manifiesto comunista", 1847); París; Alemania; Polonia; Londres († 1883).

“Lo que Marx vivió en su propia vida es que la Religión es aliada del trono, de la monarquía y del Estado; es una estructura social y una especie de expediente que oprime, persigue y destruye. Siempre que Marx haya de situar a la Religión, la tiene ya catalogada entre sus enemigos.” (G. Rodríguez de Yurre, *El ateísmo de Karl Marx*, p. 131).

No es de extrañar que un conocido psicólogo exprese una interpretación semejante a la anterior: “No se comprende nada de la psicología del ateísmo moderno si se olvida que tiene origen en la voluntad de los hombres, llevados a un elevado grado de la conciencia de su individualidad, de romper todas las cadenas que parecen trabar su libertad y su dignidad. (...) Progresivamente, el ateísmo marxista se hará más explícitamente político y pretenderá ser rigurosamente ‘científico’, pero mirándolo más de cerca se reconoce en él la continuidad con la rebelión prometeana del joven discípulo de Hegel.” Éste, y sobre todo Feuerbach “lo ayudarán simplemente a justificar y formular racionalmente su rebelión contra los dioses, sobre todo contra el Dios cristiano, una rebelión cuyas raíces se ocultan en el psiquismo inconsciente profundo del hijo de un judío renano liberal, que se hizo cristiano por oportunismo, en la esperanza falaz de despojarse así de su condición de judío.” (I. Lepp, *Psicoanálisis del ateísmo moderno*, p. 67-68).

Recordemos algunos datos sobre la génesis del pensamiento de Marx. (I. Bochenski, *El materialismo dialéctico*, p. 39-41).

Karl Marx fue el fundador del llamado socialismo “científico”, y así, prevaleció ante todo como sociólogo y economista. Su pensamiento filosófico procede de la izquierda de Hegel (1770-1831).

Hegel se declara cristiano y pretende encuadrar la Religión en su sistema, como una fase de desarrollo del espíritu progresivo. Pero es evidente que su racionalismo y su monismo excluyen lo esencial del Cristianismo: el ser la Religión sobrenatural de un Dios trascendente.

Marx fue influenciado notablemente por L. Feuerbach (1804-1872), discípulo también de Hegel, cuya doctrina criticó como una “teología enmascarada”.

Feuerbach inició la interpretación atea de Hegel y el materialismo histórico de la izquierda hegeliana. Declarando que el ser sensible particular es lo propiamente real, llega a una reducción puramente antropológica de la religión. Dios es solamente la aspiración del hombre proyectada en un más allá. La religión del futuro será la política. (Para ampliar sobre Feuerbach, ver: H. De Lubac, *o.c.*, p. 26-44).

En su crítica de la religión Marx toma de Feuerbach las ideas, pero insistiendo en los tres puntos claves de su doctrina: un materialismo histórico; una teoría de la evolución necesaria de la sociedad; y una doble significación de la práctica (“praxis”).

Materialismo histórico: según Marx, son las relaciones económicas las que determinan en definitiva el contenido de la conciencia social (ciencia, arte, política, derecho, religión). Dicha conciencia social es solamente un “reflejo”, la “superestructura” de las circunstancias económicas de la vida. Notemos que lo de “super” no significa una valoración mayor, sino por el contrario, un debilitamiento, una derivación de la verdadera realidad, que está constituida por las relaciones de tipo económico.

Evolución de la sociedad: el hombre debe liberarse de la esclavitud mediante la lucha de clases, que llevará necesariamente al comunismo. Esta liberación es competencia y misión del proletariado, que es el único que posee la vocación mesiánica de realizar el comunismo a través de la revolución.

Significado de la “praxis”: sólo la práctica llega a un conocimiento legítimo y verdadero. La misión del filósofo no consiste en interpretar el mundo, sino en cambiarlo.

Sobre esta base, la religión para Marx se convierte en la “autoconciencia y el auto-sentimiento del hombre que aún no se ha

adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse.” (K. Marx, *En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. C. Fernández, *Los filósofos modernos*. T. 2; p. 1359-1360).

En efecto, siendo la sociedad, el Estado, los verdaderos factores determinantes de lo que es el hombre (“el hombre es el mundo de los hombres”, dice Marx), como constituyen un “mundo invertido” (a causa de las relaciones económicas alienantes), reflejan, proyectan, producen la “teoría general de este mundo”, o sea, la Religión, que es una conciencia del mundo, pero invertida.

Entonces, estando la esencia humana como despojada de su substancia real (debido a las condiciones económicas alienantes) se produce esa realización fantástica (la Religión), que es el “aroma espiritual” de ese mundo alienado.

Es decir que la miseria real, se expresa en la miseria religiosa. En este sentido la religión es “el opio del pueblo”.

En consecuencia, la lucha contra la Religión, es, indirectamente, la lucha contra aquel mundo alienante que la produce. Engels dirá que el reflejo religioso desaparecerá cuando no haya nada que reflejar. Y esto sucederá cuando el hombre se libere de la servidumbre de sus propios medios de producción. (F. Engels, *Anti-Dühring* - Citado por R. Vernaux, *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, p. 49).

Por todo esto se ve que, para Marx, la Religión es solamente un fenómeno derivado, no originario, de una humanidad enferma por razones fundamentalmente materiales y económicas. Lo que hay que hacer es “desengañar” a este hombre para que “gire alrededor de sí mismo” y deje de girar alrededor del sol “ilusorio de la Religión”. Porque el valor supremo para el hombre, es el hombre mismo. Un hombre herméticamente encerrado en lo puramente natural, reducido a agotarse totalmente en sus relaciones económico-sociales. La dimensión de la persona humana como ser espiritual abierto a un Dios Creador trascendente, escapa a la capacidad de comprensión expresada por Marx.

b) La Religión como muerte de la libertad

Por su parte, el existencialismo ateo lleva el afán de autonomía humana hasta el punto de negar toda dependencia del hombre respecto de Dios: el hombre es el único creador de su propia historia. El hombre es el fin de sí mismo. De este modo, la libertad se eleva a categoría absoluta. (*Gaudium et Spes*, n. 20).

Es decir que, para Sartre, la existencia de un Dios llevaría a la muerte del hombre como libertad. Como el hombre es libre, luego, no puede haber ningún Dios. Si hubiera Dios el hombre no podría ser libre. Hay que poner y asentar sobre el hombre la total responsabilidad de su existencia. Hay que devolverle la posesión de lo que es. Por otra parte, mi ser-para-mí (donde constato mi libertad) es más real que el ser un objeto-cosa para un Dios artesano-creador.

Para comprender mejor esta opción de Sartre, es conveniente tener en cuenta sus propias confesiones tal como aparecen en su obra autobiográfica titulada *Las palabras*. Si bien sería ingenuo creer demasiado en un testimonio redactado en un tono brillantemente irónico y a veces hasta cínico, con todo, no dejan de ser reveladoras de la génesis de un pensamiento.

Luego de narrar cómo a los siete años de edad se encontraba el niño Sartre con la Muerte, lo cual lo hacía vivir en el terror, luego de deslizar la valoración del Sartre adulto: “cuanto más absurda es la vida, tanto más soportable es la muerte”, llega a decirnos lo siguiente: “Dios me habría sacado de la pena: habría sido una obra maestra firmada. Con la seguridad de tener mi lugar en el concierto universal, habría esperado pacientemente a que Él me revelase sus deseos y mi necesidad. Yo presentía la religión, la esperaba, era el remedio. Si me la hubieran negado, la habría inventado yo mismo. No me la negaron: me habían educado en la fe católica y supe que el Todopoderoso me había hecho para gloria suya: era más de lo que me atrevía a esperar.

Pero después, en el Dios al uso que me enseñaron, no encontré al que esperaba mi alma. Necesitaba un Creador y me daban un Gran Patrón. Los dos eran uno, pero yo lo ignoraba, yo servía sin calor al ídolo farisaico, y la doctrina oficial hacía que se me quitasen las ganas de buscar mi propia fe. ¡Qué suerte! La confianza y la desolación hacían que mi alma fuese un terreno elegido para sembrar el cielo en él. Sin ese equívoco, yo habría sido fraile”.

Un poco más adelante prosigue: “Aún mantuve, durante varios años, relaciones públicas con el Todopoderoso, pero en privado, dejé de visitarle. Sólo una vez tuve el sentimiento de que existía. Había jugado con unos fósforos y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo, cuando, de pronto, Dios me vio. Sentí su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible. Me salvó la indignación, me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé como el abuelo. (...) No me volvió a mirar nunca más. (...)”

Acabo de contar la historia de una vocación fallida: necesitaba a Dios, me lo dieron, pero lo recibí sin comprender lo que buscaba. Al no poder enraizar en mi corazón, vegetó en mí durante algún tiempo y después se murió. Hoy, cuando me hablan de Él, digo, con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: Hace cincuenta años, sin ese malentendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber algo entre nosotros. No hubo nada.” (J. P. Sartre, *Las palabras*, p. 65-69).

Lo que hubo fue un rechazo de Dios, que Sartre expresa de variadas maneras. Por ejemplo: “El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia; un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre. (...)”

El hombre, tal como lo concibe el existencialista (ateo), si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho.

Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. (...) El primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia.” (J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 14-17) (Ver: W. Luypen, *o.c.*, p. 299-315; 335-338).

c) ¿Oposición entre Dios y el hombre?

Ahora bien, la concepción del hombre que hemos tratado de lograr a lo largo del Curso, no implica, evidentemente, ninguna oposición entre el hombre y Dios, en el plano del ser del hombre.

En cuanto a la pretendida oposición de la concepción marxista, no tiene en cuenta que la esperanza en una vida futura apartaría al hombre de su esfuerzo mundano, si nuestra existencia en el mundo nada tuviera que ver con esa vida futura. Pero precisamente es por el amor eficaz en este mundo por lo que esperamos la vida definitiva. Por tanto, la Religión, lejos de ser un obstáculo, debe ser el motivo más poderoso para trabajar en este mundo: es lo que efectivamente hagamos bien en este mundo lo que se llevará y se transfigurará en el otro.

Por cierto que ha habido y hay formas concretas de vivir la religión que se desentienden del mundo. Pero esto es una deformación de la verdadera religión. Por lo menos, no es lo que debe enseñar la religión cristiana. En la crítica de la Religión, no hay que tener en cuenta sólo las formas alienantes, que son degradaciones, sino las formas más auténticas. No hay que suprimir a Dios para que progrese el hombre. El hombre no necesita despojarse de nada suyo para darlo a un Dios imaginario, ni tiene que empobrecerse para fabricarse un Dios rico. La Reli-

gión no es un vampiro de la humanidad que chupa su sangre, como se dice que afirmaba Feuerbach, el maestro de Marx en crítica religiosa. Tampoco es el opio del pueblo.

Y un Dios Creador, no se opone a nuestra libertad bien entendida. El error está en concebir al hombre y su mundo en competencia con Dios. "Si Dios existe, el hombre no puede ser libre." Tal disyuntiva es falsa. La religiosidad auténtica no es una cosa que choca con la otra cosa separada que sería el hombre, sino que consiste en una relación, un estar referido a su último fundamento en el ser.

Tampoco Dios puede destruir mi libertad personal, porque Dios no me "mira" desde fuera y me "cosifica", como un Gran Patrón o Artesano, como imagina Sartre, sino que me fundamenta desde lo más íntimo de mi ser libre. Porque la relación personal con los hombres y con Dios, no se establece al modo de las causas y efectos de las ciencias naturales: el Amor crea al otro precisamente en la libertad.

d) El anti-humanismo ateo

La muerte de Dios proclamada por los defensores del hombre sin Dios, ha llevado a la muerte del hombre. En efecto, en las corrientes más recientes del "estructuralismo" ideológico, se ha llegado a un ateísmo más radical y desolador que los anteriores. Decimos "ideológico", o sea, concebido como doctrina filosófica y no como método, pues como método científico es legítimo y puede resultar fecundo.

El estructuralismo pretende reducir todo el sentido real de lo que es el hombre, a las estructuras objetivas e impersonales que determinan su conducta. Por "estructuras" entienden: conjunto o sistema de elementos diferenciados que son dependientes unos de otros y forman una totalidad unificada.

Hay que notar que el "estructuralista" se interesa por las estructuras consideradas tan sólo en sus relaciones, en su "sintaxis". Ahora bien, tal búsqueda se da en diversos campos del saber: lingüística, psicoanálisis, etnología, sociología, filosofía.

El estructuralismo ideológico, es decir, elaborado como doctrina filosófica, parte de la persuasión de que la Filosofía y las Ciencias humanas han de adoptar el método de las ciencias exactas, si quieren escapar al palabrerío de la mera retórica. Es el axioma positivista: sólo hay un tipo de verdad porque solamente hay un tipo de realidad, que es la que pueden alcanzar las ciencias experimentales. Únicamente es real lo contante y sonante, lo mensurable y ponderable, lo empíricamente verificable. "La realidad es una constelación de objetos, un conjunto de estructuras. Lo que llamamos 'hombre' es un simple nudo en la trama objetiva, un elemento infinitesimal de la estructura, soporte de las relaciones (y no 'sujeto' de relaciones, como pensaban los existencialistas)." (J. Ruiz de la Peña, *Las nuevas Antropologías*, p. 35).

Por consiguiente, vemos que el concepto de estructura es aquí fundamental. Esta noción no es nueva en el campo filosófico, pero el estructuralismo la radicaliza en el sentido de centrar el peso, no en el contenido, sino en la estructura en sí misma. ¿Qué significa esto? Significa que, en el conjunto de elementos que forman un todo, no se especifica ni el contenido de dichos elementos, ni la naturaleza de sus relaciones. Se trata solamente de un conjunto formal de notas, que permite conocer y crear la realidad. O sea que la realidad es concebida como producida por la causalidad estructural. "Para la metafísica estructuralista, el ser queda reducido a la estructura, y su categoría fundamental es la relación. De este modo, el estructuralismo viene a sustituir la fundación del ser en el hombre —como hacía el existencialismo—, por la fundación del ser en la estructura." (A. Aróstegui, *Iniciación al estudio del pensamiento actual*, p. 234). Notemos que esta preponderancia de la estructura, trasladada al orden so-

cial, encaja muy bien con la planificación propia de una sociedad tecnocrática.

En lingüística, el análisis estructural distingue (F. de Saussure), la "lengua" ("langue"), de la "palabra" ("parole"). La "lengua", constituye el aspecto social, codificado e institucionalizado del lenguaje. La "palabra", en cambio, pertenece al sujeto que habla, y es un acto individual que refleja en sus modalidades, las particularidades del sujeto.

Ahora bien, la lengua precede a la palabra, es ella quien dirige al sujeto que habla, y es ella, la lengua, la que se expresa a través del sujeto. Es decir, que la lengua concebida como un sistema objetivo de signos, como una estructura, utiliza al sujeto que habla. No soy "yo" propiamente quien hablo, sino que "eso", la lengua, habla a través mío. De este modo, el sujeto humano como persona desaparece detrás de una realidad impersonal científicamente captable.

El psicoanálisis llamado "estructuralista", por ejemplo de Lacan, se refiere a un inconsciente totalmente despersonalizado. Las leyes del lenguaje no sólo son inconscientes, sino que constituyen el inconsciente. Así la cura psicoanalítica consiste en llevar al hombre, hasta entonces esclavo de las leyes de este "Otro" (el lenguaje), a comprender el orden simbólico del lenguaje, a fin de liberar la verdad sobre sí mismo.

En etnología, pasa algo semejante: el estructuralista, al estudiar las culturas de los pueblos, busca detectar las estructuras que se repiten, por ejemplo, en los mitos y en los ritos religiosos, o sea, busca los arquetipos inconscientes que se han configurado en sistemas objetivos. Pero entonces, no cabrían interpretaciones del "sentido" religioso de los mismos. Sólo sería legítima y científica una hermenéutica "formalista": captar las relaciones lógicas entre los elementos que componen los mitos, relaciones que vendrían como a entretejer el enrejado objetivo uniforme, que es revestido diversamente por las diferentes civilizaciones.

Por lo tanto, no se trata de buscar al "hombre" detrás del mito, ni mucho menos a Dios, sino simplemente de mostrar cómo los mitos "se piensan entre ellos". Las ciencias humanas deben tratar al hombre solamente como "objeto" (C. Lévi-Strauss).

Claudio Lévi-Strauss (1908), es un antropólogo belga de nacionalidad francesa. Estudió derecho en la Sorbona de París, y se doctoró en Filosofía. Realizó varias expediciones etnológicas, estudiando civilizaciones primitiva por las selvas brasileñas (estuvo en la Universidad de San Pablo en el período 1935-1939). Profesor de Antropología social en el Colegio de Francia, es el creador de la llamada "Antropología estructural".

Para Lévi-Strauss, "el fin primordial de las Ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo (...) reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente la vida en sus condiciones físico-químicas. (...) El mundo ha comenzado sin el hombre y acabará sin él. Por eso, mejor que hablar de 'Antropología' sería preciso llamar 'Entropología' a la disciplina destinada a estudiar en sus más altas manifestaciones este proceso de desintegración." (Citado por J. Ruiz de la Peña, *o.c.*, p. 45).

Notemos que "entropía", en Física, significa la degradación de la energía, que deja de ser utilizable, al irse degradando. Así, el término "Entropología" sugiere claramente, tomándolo de las Ciencias naturales, un proceso de disolución del hombre.

Ahora bien, esta voluntad de aniquilación del "sujeto" (hombre) en favor del objeto, resulta infundada y demasiado provocativa. Se cae en una peor retórica de la que se quería evitar. Como sensatamente observa J. Ruiz de la Peña: "¿Es bastante 'querer' acabar con el sujeto de nuestros discursos para 'poder' liquidarlo de verdad? El hecho de querer aquello ¿no muestra ya la imposibilidad de esto? En efecto, para declarar que no hay hombre hace falta un hombre que se haga cargo de la declaración; no resulta pues, tan sencillo, eliminarlo limpiamente." (*O.c.*, p. 46).



En el campo socio económico, está el marxismo estructuralista de L. Althusser que considera la realidad social como una totalidad estructurada. El papel del hombre que actúa en la historia, es para él secundario. Lo principal es la estructura objetiva de dominante económica. Así, para conocer algo de los hombres, tenemos que reducir a cenizas "el mito filosófico del hombre".

Luis Althusser es un marxista que intenta recuperar al auténtico Marx, que, para él, es el "científico". En efecto, según Althusser, llega un momento en que Marx rompe con las filosofías humanistas-idealistas de su tiempo, para crear un nuevo sistema, el materialismo histórico-dialéctico, que se expresa en los conceptos de: fuerzas de producción, relaciones de producción, infra-estructura y super-estructuras. De este modo, Marx habría establecido un anti-humanismo, desechando las viejas categorías de sujeto, esencia humana y humanismo. Entonces, para Althusser, el "hombre" es un mito forjado por la ideología burguesa del siglo XVIII, con sus lemas de libertad, igualdad, fraternidad.

"El concepto de 'hombre' —nos dice Althusser— no es científico" y lo mismo hay que decir de la idea de "personalidad". "Para ser materialista-dialéctico, la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista de 'sujeto' como Origen, Esencia y Causa responsable." (Citado por J. Ruiz de la Peña, *o.c.*, p. 47-48).

Resulta interesante comparar esta posición con la de otro marxista, Roger Garaudy, quien rechaza categóricamente la interpretación althusseriana, afirmando que el pensamiento de Marx es coherentemente humanista. Garaudy no puede admitir la lectura "estructuralista" que hace Althusser de Marx, ya que así se elimina al hombre como sujeto de la historia: el hombre, la clase obrera, no serían en tal caso más que efectos de la estructura, pero no verdaderos agentes del cambio social. (Ver: *o.c.*, p. 58).

M. Foucault es el que ha llevado más lejos el anti-humanismo de esta corriente estructuralista. En su obra titulada *Las pala-*

bras y las cosas (1966), estudia las edades sucesivas de la cultura, pero no en función de las concepciones del mundo de cada época, sino en función de las categorías fundamentales que las han hecho posibles. Estas categorías son objetivas e inconscientes, y forman una estructura coherente. Así, en la edad moderna, puede constatarse que el lenguaje se dispersa en la superficie de "las cosas". El orden pertenece a las cosas y a su estructura interna. Entonces resulta que el hombre como sujeto, como persona, está en vías de desaparecer, y acabará "borrándose, como a la orilla del mar, desaparece un rostro de arena."

Es evidente que en la concepción estructuralista como doctrina filosófica, no hay lugar ninguno para el hombre como persona, interioridad y libertad. Y, con mayor razón, tampoco hay lugar para Dios. En efecto, la idea de un mundo puramente objetivo, sin ningún "sentido" ni justificación posible de "sentido", es la filosofía más rigurosamente atea de nuestro tiempo. (J. Lacroix).

La muerte de Dios, que era postulada como la liberación del hombre, ha arrastrado consigo la muerte del hombre. Dios y el hombre van juntos. (Ver: P. Masset, *Comment croire?*, p. 57-65).

Notemos que el mismo Foucault es quien establece tal relación, y lo hace refiriéndose a Nietzsche. En efecto, advierte que en realidad fue Nietzsche quien se dio cuenta de la próxima muerte del hombre, al encontrar el punto en que hombre y Dios se pertenecen mutuamente. Dice Foucault: "La promesa del super-hombre significa primero y antes que nada, la inminencia de la muerte del hombre." (Citado por J. Ruiz de la Peña, *o.c.*, p. 43).

Prosigue Foucault: "Se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios? (...) Más que la muerte de Dios, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es la desintegración del rostro humano y el retorno de las máscaras."

Si el siglo XIX pudo extender el certificado de defunción de Dios, el siglo XX se dispone a hacer otro tanto con el hombre, quien ya "está en vías de extinción".

La obra *Las palabras y las cosas* concluye con este último párrafo, que da por finiquitada la causa del hombre: "En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. (...) El hombre es una invención reciente. (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones (del saber) desaparecieran tal como aparecieron (...) entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar, un rostro de arena." (Citado por J. Ruiz de la Peña, *o.c.*, p. 44-45).

Por fin, teniendo en cuenta que la religión histórica que de hecho es rechazada por el ateísmo occidental es la religión cristiana, podemos hacer un honesto examen de conciencia y repartirnos la responsabilidad: entre los que "voluntariamente pretenden apartar a Dios de su corazón y soslayar las cuestiones religiosas", y también entre los que quizás no supimos transparentar "el genuino rostro de Dios y de la Religión." (*Gaudium et Spes*, n. 19).

Sumario 19. El humanismo y el anti-humanismo ateos

El ateísmo en contexto antropológico; antecedentes históricos; planteo de la cuestión.

a) *La Religión como superestructura del hombre alienado:* La liberación del hombre según Marx; datos biográficos de Marx; consecuencias conjeturables sobre la génesis de su pensamiento religioso; el paso del idealismo al materialismo; mediación de Feuerbach; la Religión como alienación del hombre; la Religión como fenómeno "derivado".

b) *La Religión como muerte de la libertad:* El hombre como fin de sí mismo; oposición irreductible entre "libertad" y "Dios"; algunos datos autobiográficos de Sartre; consecuencias conjeturables respecto a su ateísmo; la doctrina existencialista atea.

c) *¿Oposición entre Dios y el hombre?:* Reflexiones sobre lo infundado de tal oposición en las dos líneas ateas consideradas en a) y b).

d) *El anti-humanismo ateo:* El estructuralismo como método y como doctrina; noción de "estructura"; referencia previa a los diversos campos de aplicación del método estructural: lingüístico, psicológico, etnológico, sociológico, y filosófico; invitación a un honesto examen de conciencia para los cristianos, y también para los ateos.

CITAS

1. El pensamiento "débil" de la posmodernidad

"En la conclusión posmoderna nos hallamos ante el final de la estructura estable del ser. Este, no 'es'; a-caece (de 'ac-cade-re'), esto es, 'cae junto a', 'caduca', acompaña en cuanto caducidad a todas nuestras representaciones. El acaecer del ser 'hace explícita su constitutiva caducidad y mortalidad', su carácter in-fundado o des-fundado; tal sería el programa de una ontología débil (citando a G. Vattimo).

Del axioma de la debilidad del ser se sigue el de la debilidad del pensamiento. No puede ser de otro modo; puesto que su papel es captar el ser tal cual es (¡débil!), habrá de encontrarse afectado por ese mismo coeficiente de debilidad, que importa el 'im-passe' en que ha desembocado 'al final de su aventura metafísica'. (...)

El hombre del pensamiento débil se sitúa, en suma, a medio camino entre 'la razón fuerte que dice la verdad' y 'la impotencia refleja del que contempla la propia nada'.

El descubrimiento de la debilidad del ser y la correlativa proclamación de la debilidad del pensamiento se acompañan del 'oscurecimiento de la verdad'. También ella es una 'verdad débil', a saber, un 'valor que se diluye', pues se apoyaba en la convicción —hoy abrogada, mas tan triunfalmente blandida ayer por el cientismo— de que 'podemos conocer las cosas en sí mismas'. Si no hay ningún fundamento (recuérdese que hemos convenido en que la realidad es infundada), 'tampoco lo habrá para creer en el fundamento'. La disolución de la verdad es mero corolario

de la muerte de Dios (La Verdad, a secas), de la debilidad del ser y de la debilidad del pensamiento." (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 48-49).

2. Función crítica del pensamiento débil

"El pensamiento fuerte, con su creencia en la existencia de una verdad objetiva y universal, era un generador de violencia, de imposición a todos de esa verdad una e idéntica. 'La violencia de la Teología, de la Metafísica, del racionalismo y de la ciencia impregna, del principio al fin, toda nuestra historia'. Ese 'descomedimiento' horroriza a la razón contemporánea, que 'rechaza la posibilidad de imponerse a la realidad' (citando a: G. Vattimo). En el extremo opuesto, el pensamiento débil (que abdica de toda verdad asegurada), abre nuevas posibilidades vitales, se opone al poder establecido, se configura, pura y simplemente, como un 'pensamiento de la fruición'. La ontología y la gnoseología 'débiles' se despiden sin nostalgia —incluso con no disimulado alivio— de los 'grandes relatos' y sus ofertas globales de valor y sentido, desvelan las falacias de las grandes promesas (liberación universal, salvación integral, utopía escatológica, etc.) y se declaran beligerantes frente a cualquier 'tentación de formular un proyecto total de transformación de la realidad social'. (...)

La vida cotidiana nos impone 'la experiencia de la falta de fundamento', experiencia que, a su vez, 'nos invita a aceptar, como condición normal de la existencia, su carácter insostenible'. No se haga de todo esto, sin embargo, una tragedia. Al contrario, en esa percepción se emplaza el último reducto contra el rigor impositivo de los detentadores del pensamiento fuerte, con su séquito de verdades y certezas; es así como se alumbraba la posibilidad de un modelo de sociedad en la que conviviera una 'pluralidad de juegos distintos' sugeridos por una 'concepción iluminista débil'." (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 50-51).

3. Sobre el hombre, según el pensamiento débil

"Queda por decir todavía una palabra sobre el hombre. Los humanismos se obstinaron en definirlo como 'subjectum', como 'lo que está debajo' (fundando o sustentando) o 'lo que permanece a través del cambio'.

Pero ya los vieneses decían que 'el todo no es otra cosa que superficie'; el pensamiento posmoderno nos confirma que, efectivamente, no hay 'hipokeímenon', no hay nada debajo, no hay substrato. De suerte que lo que conviene al hombre, ser-para-la-muerte, es una 'cura de adelgazamiento del sujeto', equivalente a su desaparición del mapa ontológico, postulada por el reduccionismo positivista y la Antropología Estructural. (...)

Como ya hiciera Foucault en su día, también Vattimo está convencido de que 'subsiste una conexión' entre la crisis de las posiciones humanistas y la muerte de Dios: 'el humanismo está en crisis porque Dios está muerto'; 'la verdadera substancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche'." (J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 51).

COMENTARIO: ANTECEDENTES DEL PENSAMIENTO NIHILISTA

Habiendo pasado, del humanismo ateo de Marx y Sartre, al anti-humanismo de los estructuralistas, consideramos ahora pertinente tratar más de cerca la mediación realizada por Nietzsche, pues él plantea la primera crisis importante del humanismo sin Dios, y así podremos comprender mejor el nihilismo y el pensamiento "débil" de los posmodernos (por ejemplo, Vattimo y sus seguidores). Esto lo habíamos sugerido en el texto, pero ahora lo ampliamos en este Comentario.

El ateísmo actual hunde sus raíces en el siglo XIX, principalmente por influencia de tres pensadores: Comte, Feuerbach y Nietzsche.

Según Comte (1798-1857), el estadio teológico y el estadio metafísico ya han agotado su ciclo en la evolución del saber, llevando al hombre hasta el último y definitivo tramo que es el estadio "positivo". "Positivo" significa que ninguna proposición puede ofrecer un sentido real e inteligible si no es finalmente reducible a la constatación de un "hecho empírico". No importa "qué" son las cosas sino "cómo" suceden. El espíritu científico ha superado definitivamente al espíritu metafísico y religioso. El neopositivismo del siglo XX aplicará estos supuestos, sobre todo, en el análisis del lenguaje.

Sin embargo, Comte acabará su sistema reemplazando la religión cristiana por la religión de la Humanidad. Para él, el verdadero Ser Supremo será, no el Dios cristiano, sino la Humanidad, a la cual el rendirá culto en la "única religión real y completa".

Por su parte, Feuerbach (1804-1872), a diferencia de Comte, insistirá en el discurso filosófico, no en el "científico", pero también

negará a Dios para afirmar al hombre. Se prosigue afirmando un "humanismo" ateo.

Para Feuerbach, todos los atributos que las religiones han endosado a la divinidad, no son más que los atributos de la esencia del hombre, proyectados en el espacio infinito de la eternidad. Por consiguiente, la tarea consiste en recuperar esta riqueza humana alienada en un Dios ilusorio. Hay que devolver al hombre a su destino dentro del mundo y no más allá del mundo. Hay que construir la vida real aquí abajo. Marx, en su crítica de la Religión, se apoyará en estas ideas como en algo ya definitivamente logrado.

Ahora bien, con Nietzsche (1844-1900), se manifiesta una primera y honda crisis en este optimismo humanista.

Comte y Feuerbach habían eliminado a Dios como el principal obstáculo que se oponía al progreso de la humanidad. Para ellos, el futuro aparecía cargado de promesas. Pero ahora Nietzsche presenta un Dios que muere, sí, mas no por agotamiento o muerte natural, sino por muerte violenta: porque el hombre lo mata. Y además, ahora (Nietzsche) el mensajero de la muerte de Dios, no es la Humanidad (Comte), ni la Especie Humana (Feuerbach), sino un individuo humano singular y concreto, que precisamente por esto, cae en una profunda crisis de sentido.

Nietzsche reconoce que, aunque Dios haya muerto, su sombra seguirá proyectándose. Y para intentar vencer hasta esa sombra, el hombre convertido en "superhombre", habrá de empuñar la "voluntad de poder." En adelante, nada será fácil. Entonces comienza la tragedia, porque ese vencedor de Dios y de la Nada, regresa inexorablemente, arrastrado por el "Eterno Retorno". El pequeño hombre retorna eternamente. ¡Asco, asco, asco! (Nietzsche).

Así, Nietzsche llega al nihilismo de sus últimos escritos, o sea, al convencimiento de la absoluta inconsistencia de la vida humana. Nietzsche ha minado el compacto humanismo de Comte y

de Feuerbach. A la negación de Dios no se sigue la afirmación del hombre, sino la sospecha de que todo ha sido en vano. Por primera vez se insinúa aquí el nihilismo antihumanista que penetrará en nuestros días.

Recapitulando, podemos decir que en el humanismo ateo de Comte y de Feuerbach, la negación de Dios es necesaria para la afirmación del hombre. El ser humano (genérico) es el único y verdadero Ser Supremo. Entonces, la esperanza de la historia descansa sobre la fe en la humanidad. El proceso histórico se encamina necesariamente hacia un final feliz, lo cual está garantizado por los éxitos de la racionalidad científica (Comte) y del materialismo histórico (Feuerbach, Marx). Dios ha muerto, porque ahora el hombre sabe que la Religión y la metafísica lo enajenan, al proyectar sus aspiraciones más allá de mundo (transcendencia).

Ahora bien, después de Nietzsche, ya nada será igual en el pensamiento ateo del siglo XX. A pesar de que los continuadores respectivos de Comte y de Feuerbach (neopositivismos y utopías neomarxistas), intentan persistir en cierta esperanza laica, o mejor, inmanente a este mundo, con todo, en el pensamiento actual se está produciendo una involución hacia el pesimismo: con una violencia verbal enorme en un Cioran, por ejemplo, pero que acaba normalizándose en la actitud posmoderna, que se asienta plácidamente en el nihilismo, y que profiere las tesis siguientes: debilidad del ser; debilidad del pensamiento; oscurecimiento de la verdad; desaparición del sujeto; fin de los grandes relatos; superfluidad de los valores últimos.

Así las cosas, de las tres propuestas (Comte, Feuerbach y Nietzsche), sobrevive la tercera (Nietzsche), pero con una variación muy importante: un nihilismo revestido de debilidad, sin voluntad de poder; un nihilismo sin tragedia, sin drama, sin esperanza alguna y, podemos agregar, sin convicciones y sin compromisos estables. Tal es el desafío más radical para la cultura y para el Cristianismo que debemos afrontar en el presente.

Una pregunta resulta interesante: ¿Por qué ha sido precisamente el nihilismo la ideología que ha sobrevivido en esta bancarrota de la esperanza laica?

Es obvio que los factores que han influido son variados y complejos. Los más importantes pueden ser: la crisis de la "razón" en general; la crisis del "progreso indefinido"; la crisis de la paz social.

En efecto, el prestigio de la razón ha sido seriamente erosionado. En los ambientes intelectuales, por la tesis del pensamiento débil frente a la pretensión del cientismo de disponer de un pensamiento "fuerte". Pero también en la opinión común del hombre de la calle corren potentes ráfagas de irracionalidad: astrólogos, gurúes y pitonisas exóticos no cesan de crecer.

El ideal del "científico", o escritor, o intelectual calificado disminuye, y los modelos que se ponen de moda, se ubican más bien en función de los éxitos promovidos por los medios de comunicación, asociados al criterio del enriquecimiento rápido y a la publicidad.

Además, la confianza antes otorgada a los "científicos", ahora se ve cuestionada sobre todo por la doble amenaza del posible holocausto nuclear y de un colapso ecológico. En consecuencia, el futuro de la humanidad no es ya obvio ni seguro. No es lo que llegará apaciblemente con el tiempo, sino algo que puede no llegar nunca si el hombre no lo hace viable. Y, por otra parte, se trata de un hombre que no ofrece muchas garantías...

Todo lo cual genera desequilibrios sociales y económicos entre los mundos primeros, segundos, terceros y cuartos.

Ahora bien, la razón más profunda del fracaso de las utopías seculares, profanas o laicas, radica en la pretensión del orgullo humano de "querer ser como Dios", más allá del bien y del mal. Porque el hombre, sin el verdadero Dios, acaba destruyéndose.

A pesar de todo, la realidad de la situación que vivimos no se agota considerando las sombras y aspectos negativos. En la

realidad del momento actual dormitan virtualidades positivas que permiten seguir dándole crédito. La sensatez del buen sentido y la buena voluntad de muchos, una sana reflexión filosófica y la experiencia secular del Cristianismo y de las grandes Religiones mundiales, tienen todavía grandes recursos sapienciales que aportar en favor de un nuevo proyecto-esperanza más sólido y duradero. Ciertamente, la última palabra no la ha dado el pensamiento nihilista. Donde está el peligro, allí crece la salvación (Hölderlin). (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 17-84).

Conclusión

EL HOMBRE, PERSONA ABIERTA A LA TRASCENDENCIA

La última palabra del Curso no la tiene el ateísmo. Se supone que llegando al término de nuestra excursión por la Antropología filosófica, hemos comprendido la posibilidad de una auténtica experiencia religiosa, abierta a Dios, a partir del estudio filosófico del hombre.

Recapitulemos las etapas principales. El hombre se halla necesariamente abierto al mundo y a los demás. El hombre necesita del mundo que lo rodea para su propia subsistencia. Esta es una experiencia fundamental; pero en esta misma relación de dependencia frente al mundo, se abre ya el sentido de su trascendencia: con el hombre y su capacidad de transformar la realidad que lo circunda, emerge una novedad, el hecho de que por el esfuerzo humano se crean en la naturaleza posibilidades nuevas que de otro modo nunca se hubieran alcanzado.

“El trabajo humano es, pues, un fenómeno nuevo en el ámbito cósmico; por ello puede ser calificado de ‘creador’. Estas posibilidades de la naturaleza se convierten a su vez en posibilidades nuevas para el hombre mismo, para su libertad. Inserto en el mundo, en su misma acción el ser humano muestra que lo trasciende, que no es una simple pieza de un mecanismo.” (*Diccionario de Teología Fundamental = DTF*, p. 98).

Al mismo tiempo, la dimensión festiva de la vida, al conducir más allá del mundo rutinario del trabajo, manifiesta a su vez en el gozo y en el verdadero descanso, la orientación trascendente del dinamismo humano.

Pero sobre todo, "la comunión entre personas es un fenómeno nuevo respecto a la relación hombre-mundo. Sólo en el otro ser humano encuentra el hombre la 'ayuda adecuada', según la antigua sabiduría bíblica. Solamente el hombre es digno del hombre. Únicamente en el ejercicio de sus dimensiones sociales, y en particular con la comunión y donación interpersonal, puede el hombre ser él mismo. (...)

La noción de persona, ya en sus profundas raíces teológicas, lleva consigo esta dimensión. En el encuentro con el otro en tanto que persona, nos hallamos ante un valor absoluto que no hemos creado nosotros, porque también nuestro propio ser personal, es valor absoluto ante los demás. La relación interpersonal, por tanto, nos abre también al misterio de la trascendencia del hombre a cuanto nos rodea." (DTF, p. 98).

"A la condición del hombre, persona y sujeto irrepetible, va unida necesariamente su libertad. Esta no significa sólo, aunque incluya necesariamente este aspecto, la posibilidad de elegir entre diversos bienes o posibilidades concretas, sino que es ante todo, la capacidad de configurarse a sí mismo de acuerdo con las propias opciones. Por ello se ha podido decir que el hombre no tiene libertad, sino que lo 'es', porque a pesar de los evidentes condicionamientos a los que se halla sometido, tiene una auténtica capacidad de autodeterminarse. (...)

En el ejercicio de su libertad, el hombre opta primariamente sobre sí mismo. No se debe hablar, por tanto, sólo de libertad 'de' las trabas o impedimentos internos o externos, sino de libertad 'para' el proyecto humano que se ha de realizar. Nada tiene que ver la libertad con el capricho. De ahí que la libertad alcance únicamente su plenitud en la opción por el bien." (DTF, p. 97).

Y el carácter incondicional y absoluto con que se percibe este bien moral, es un indicio que nos conduce a la norma suprema, en el mismo Dios.

"La limitación e indigencia humanas, que se manifiestan sobre todo en la muerte; la sensación de truncamiento que de modo casi inevitable se experimenta cuando se piensa en ella, nos colocan también ante la cuestión del sentido de la existencia humana y de la dificultad de hallarlo, si queremos permanecer en los límites de lo que vemos." (DTF, p. 98).

"El máximo enigma de la vida humana es la muerte." (*Gaudium et Spes*, n. 18).

"En efecto, la muerte es la angustia inscripta en el horizonte de la conciencia contemporánea. Por razones históricas (campos de exterminio, guerra permanente, amenaza atómica, accidentes de carretera y de aviones), por razones culturales (tema de la muerte que invade la novela, el teatro, la televisión, el cine, la prensa), por razones filosóficas (definición del ser humano como ser-para-la-muerte) y por una razón eterna, a saber: la angustia animal, humana y espiritual ante la muerte, el hombre —grandeza y miseria a la vez— se debate ante la muerte como ante un enigma insoluble e insoportable." (DTF, p. 497).

"Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte." (*Gaudium et Spes*, n. 18).

"De este modo el hombre se siente hecho a la vez para morir y para no morir, dentro de una existencia abocada a la disolución. A este abismo sólo puede responder otro abismo: el del misterio cristiano. Dios no ha hecho el hombre para la muerte, sino para la resurrección; así se afirma y se supera al mismo tiempo la muerte. La muerte es un paso que abre a la comunión eterna con Dios." (DTF, p. 497).

1. Heidegger y el problema del "otro".

(4, b: *El hombre en la filosofía existencialista*)

G. Marcel ya reprochaba a Heidegger el solipsismo de sus análisis de la existencia humana. También su carácter demasiado abstracto o neutro, excesivamente alejado de la vivencia personal. En fin, su carencia de verdadera apertura al "otro", unida al "olvido del cuerpo", en cuanto el cuerpo es la viva expresión de la alteridad. (Ver: M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 398).

M. Buber, a su vez, ha insistido en una crítica semejante, aun reconociendo los indiscutibles méritos del pensamiento heideggeriano en otros aspectos. Así, llega a decir: "En el mundo de Heidegger no existe un tú verdadero que habla de ser a ser, con toda el alma. A los hombres con los que no se tiene más relación que la mera solicitud, no se les habla realmente de tú." (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 100-101).

"La situación del hombre no puede ser despojada ni del mundo de las cosas, ni del mundo de los demás hombres y de la comunidad, ni tampoco del misterio que apunta más allá de un mundo y de otro, pero también más allá de uno mismo. El hombre puede llegar a su propia Existencia, únicamente si la relación total con su situación, se tiñe de carácter existencial, es decir, si todos los modos de sus relaciones en la vida, se hacen esenciales." (M. Buber, *o.c.*, p. 112). Y precisamente, en ese capítulo de su obra (p. 86-113), Buber hace ver cómo la única preocupación de Heidegger consiste en en-simismarse en la propia Existencia, sin importarle que todas las demás relaciones sean realmente "esenciales".

Por otra parte, es verdad que Heidegger entiende al hombre ("ser-ahí"), como "ser-en-el-mundo", y como siendo esencialmente "con-los-otros"; sin embargo, estos análisis sólo describen una situación fija y estática del hombre, "sin llegar a ahondar en la función genética u originante del ser-con, de modo especial, del ser-con-el-tú personal, en el surgimiento existencial y real del yo." (M. Cabada, *o.c.*, p. 134).

Digamos que en el sistema de Heidegger, el verdadero "otro" es el "ser" (Ontología), no el "tú" (Antropología) personal e individual.

Así, la voz de la conciencia surge en Heidegger como el soliloquio obsesivo de la finitud. El "llamado", la sensibilidad moral, no surgen del "otro", sino del sentirse uno mismo arrojado en la propia individualidad. El origen de la "llamada", es lo inquietante de la individualidad arrojada en el mundo. La llamada viene de mí mismo, en cuanto arrojado en un mundo angustioso. Y la "angustia" sirve como prueba de tal situación. En definitiva, termina por faltar una exigencia ética incondicionada y absoluta que sea capaz de des-centrar el "sí-mismo" y de poner en cuestión todo su mundo.

No debe extrañarnos, en conclusión, que Heidegger haya mantenido una actitud distante y cautelosa respecto a la afirmación de Dios, a diferencia de los pensadores que, como Marcel, Buber, Lévinas y tantos otros, han profundizado en la experiencia y en la vivencia del "otro", como imponiéndose absolutamente a la subjetividad del yo.

"El verdadero origen de la experiencia moral humana radica, no en una serie de principios abstractos, sino en una íntima y profunda vivencia primaria del amor." Por la bondad de un amor que se le entrega incondicionalmente, y que es experimentado como fuente eficaz de existencia y de vida. (G. Siewerth, citado por M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, p. 183).

2. Gustavo Siewerth y su metafísica de la infancia.

(5, d: *Hacia nuestros días*)

La nueva Antropología filosófica, en el campo de la tradición clásica del pensamiento cristiano, se manifiesta también a través de G. Siewerth, sobre todo por su esfuerzo de llegar a una valoración metafísica del ser del hombre.

Su libro titulado *Metafísica de la infancia* (1957), es considerado por muchos como su mejor obra, que recapitula todo su pensamiento anterior. Los escritos filosóficos de Siewerth, libros y artículos, intentan una profunda renovación de la filosofía de Santo Tomás, asimilando a su vez, perspectivas de Heidegger. Los dos títulos más importantes de esta obra anterior, no existen más que en su idioma original, que es un alemán muy exigente.

Esto significa que, con la *Metafísica de la infancia*, disponemos de una hermosa síntesis, representativa, como dice un autor, "de una de las más altas catedrales de pensamiento que hayan sido edificadas en el siglo XX, en el mundo católico, frente a las inmensas construcciones de la reflexión alemana moderna." (E. Tourpe, *Considérations préliminaires* a la traducción francesa de la obra que estamos presentado, p. 7).

G. Siewerth (1903-1963), comenzó su carrera filosófica bajo la autoridad de M. Heidegger. Doctor desde 1931 con una tesis sobre "La metafísica del conocimiento según Santo Tomás de Aquino", sostuvo en 1936 su habilitación para al profesorado con una segunda tesis con un tema similar. Heidegger, miembro del jurado, se opuso a este proyecto de una filosofía de inspiración cristiana, y así Siewerth nunca pudo obtener en el futuro ninguna cátedra universitaria de filosofía.

A partir de entonces, y desde 1945, lo vemos dedicado a la Pedagogía, hasta llegar a ser Rector de la Escuela Superior de Pedagogía en Friburgo (Alemania).

H. von Balthasar, amigo y admirador suyo, concluyó su elogio fúnebre con estas palabras: “¡Ojalá que un mundo futuro pueda aprovecharse de aquello que sus contemporáneos han dejado pasar!” (E. Tourpe, *o.c.*, p. 9).

Ahora bien, la línea seguida por este hermoso librito se apoya sobre un descubrimiento mayor: “el niño experimenta el ser en su plenitud. Todo lo que el hombre maduro, el pensador y el metafísico podrán teorizar ulteriormente en términos de substancia, de ser, de analogía, de caminos hacia Dios, encuentra en la experiencia ontológica del niño, su raíz y su regla. Las malas metafísicas (las abstractas, por ejemplo), son aquellas que no son guiadas por el mundo metafísico del niño, en el cual el ser es lo más clara y abiertamente manifestado. Siewerth muestra esto por medio de una auténtica ‘analítica existencial’ de la infancia, es decir, de su reino ontológico de amor y de confianza.” (E. Tourpe, *o.c.*, p. 11).

Notemos también que este fascinante sondaje metafísico en el mundo de la infancia, obtiene su apoyo analítico y empírico de la pedagogía de María Montessori (1870-1952). Puede decirse que ha sido estimulado y guiado por una pedagogía montessoriana. Y este enfoque lo ha confirmado en que la naturaleza, “lejos de contradecir al espíritu, por el contrario le está sólidamente unida a través de la libertad; este enfoque le ha revelado que la primera experiencia del ser es la del amor de los padres, imagen de la caridad divina por nosotros, y aguijón poderoso del pensamiento hacia Dios.” (*Idem*, *o.c.*, p. 14-15).

3. El mundo originario del niño.

(6, c: *El mundo del hombre*)

Las ciencias humanas actuales, al ocuparse del surgimiento del hombre, van a insistir en que el niño no es ya algo esencialmente constituido al que sólo le faltara la maduración de sus propias

estructuras o cualidades internas. Por el contrario, constatarán que tal desarrollo exige un “entorno”, un “mundo” que lo estimule a realizar sus potencialidades.

En efecto, el niño, en la fase embrionaria posnatal de la relación primigenia, sigue en cierto modo contenido en vinculación muy estrecha con la madre. En esta fase se da una primaria unidad de madre-hijo, de la cual irá surgiendo la individualidad del niño, en el troquelamiento progresivo de su persona.

Así, la experiencia del “mundo del niño” resulta ser originariamente, la experiencia que tiene de la madre. El niño y su madre, de manera similar a lo ocurrido en la fase embrionaria intrauterina, están unido de tal modo que, para el niño, “la madre es el yo, el tú y el mundo, todo en una pieza. (...) Ahora bien, tal relación primaria es el inicio y fundamento de todas las relaciones y dependencias posteriores de la existencia humana individual.” (M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 67).

El hecho de convertirse en hombre, no se acaba ni con el acto de procreación, ni con el nacimiento. “Ya el reposo del embrión en el seno de la madre, en el calor espiritual del seno de la vida, no es un mero proceso vegetativo inconsciente, sino un desarrollo —en el sentido de una realidad que avanza— que tiene una interioridad que se enraiza profundamente. La vida respira, se nutre y goza dulcemente de una larga noche de reposo, llena de bendiciones, en un fondo asegurado.

En la profundidad de su enraizamiento, la vida es apaciguada en un sueño agradablemente cálido. El pequeño niño, posteriormente, se sumergirá siempre en el ámbito de reposo de la vida apaciguada de toda angustia, en el espacio maternal del corazón y de la noche, cuando él renueve y construya su vida en el sueño revigorizante. (...) Así, la madre y el niño forman, no sólo físicamente, sino hasta el fondo del alma (...) una comunión de vida y de amor.” (G. Siewerth, *Aux sources de l'amour*, p. 45-48).

J. Rof Carballo lo expresa del siguiente modo, refiriéndose a lo que él llama "urdimbre" (tomando el término de la práctica textil: los hilos que, al comienzo, constituyen y orientan la trama inicial de una tela). "La urdimbre es algo que deja constituido al ser vivo. Es constituyente, cuasiherencia quizás por activar, dentro de un repertorio genético ya casi a punto, unos rasgos o facetas con inhibición de otras. Se trata, pues, de una segunda herencia con fuerza y tenacidad tan intensas como la herencia genética. De aquí también, el carácter programatorio de la urdimbre primigenia, en un sentido similar al de los programas del cerebro electrónico, que están preparados para recoger y ordenar, de un modo concreto, una determinada información y no otra." (Citado por M. Cabada, *o.c.*, p. 68).

Se produce entonces un como vaivén biológico-existencial entre el niño y la madre (o quien ejerza las funciones de atención amorosa). En tal relación, ambos se influyen y afectan recíprocamente: el niño es constituido, como vimos, a través de la urdimbre, y a su vez la madre, en su actuación sobre el niño, está reactivando su propia urdimbre constitutiva, regresando en cierto modo a la etapa en que ella misma fue troquelada por la relación con su propia madre.

Así se puede conjeturar que la identidad cultural de cada grupo humano concreto tienda a afirmarse a través de las sucesivas generaciones.

Notemos que este troquelamiento, a pesar de su carácter limitante, lejos de inmovilizar, posibilita e incita hacia una liberación más allá de tales elementos condicionantes. Porque la libertad humana surge siempre de una contextura previa que la hace posible. (M. Cabada, *o.c.*, p. 69). La madre vincula, da seguridad, y por esto mismo, permite y hace posible la primera exploración del niño, su juego y su poder ocuparse de los objetos, más allá del entorno o de la zona de seguridad afectiva.

Por último, resulta interesante constatar una extensión de este mundo-madre-modelador, hacia la vivencia vinculadora con la

madre-tierra. La "tierra" en la cual se ha nacido y donde han transcurrido los primeros años, el "terruño" benigno y acogedor, se hace "madre". Y el yo queda para siempre afectado y marcado por la realidad de la "tierra", la que nos vio nacer, consubstanciada con nuestra propia existencia.

Nunca es el hombre, hombre "en general", sino el ser concreto que surge en el ámbito creador de otras personas concretas capaces de amar.

4. El rostro del otro.

(9, c: *Significado progresivo del amor*)

Se trata de hacer del amor algo lo más concreto posible, alejado de las bellas abstracciones. "Basta de retórica. Yo no amo a la humanidad. Yo no trabajo por la humanidad. Yo amo a algunos seres humanos, y la experiencia de ello es tan generosa que, por esa experiencia, me siento comprometido con cada prójimo que pueda atravesarse en mi camino. Es como una esperanza que doy al amor, una fe en su superabundancia. Para los demás yo soy de carne: sólo la presencia física conmueve al encuentro humano, e incluso no siempre basta. Poca gente siente a la humanidad, y los humanitarios a menudo mucho menos que otros." (E. Mounier, citado por M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 384).

"El otro va a ser en sí mismo el extraño portador de una misteriosa realidad que provoca y obliga, que no deja indiferente a quien se le acerca, que está ahí y que con su presencia puede hacer surgir la entrega personal y el amor." (M. Cabada, *o.c.*, p. 385).

Ahora bien, el primer plano del encuentro con el otro, lo constituye el rostro del otro (E. Lévinas). "El rostro de la persona que se ofrece a mi mirada, es la verdadera categoría ontológica

ca que hace salir de sí mismo al yo hacia el exterior, y con ello destruye el moderno engreimiento de la subjetividad.” (*Ibid.*, p. 386).

Este nuevo modo de ver la realidad, presenta sus características propias. El rostro del otro impugna siempre la mirada que yo echo sobre él. Es algo que se escapa permanentemente. Se substrahe a la definición. Se diferencia en relación a lo que yo creo saber de él. No se deja asimilar. No llega a ser mío. No lo puedo absorber. Por eso me obliga a perder el poder sobre él, me provoca a salir de mí mismo. Pese a su debilidad e indignancia, tiene la energía suficiente para invertir la simetría entre el yo y el tú (M. Buber), en favor del tú (E. Lévinas). De este modo hace posible el surgir de la exigencia ética y del amor.

“Es el rostro en su desnudez lo que me hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba. El rostro del otro me intima al amor, o por lo menos, me prohíbe la indiferencia respecto de él. El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda amarlo.” (A. Finkielkraut, citado por M. Cabada, *o.c.*, p. 387).

Entonces, podemos pensar que “empieza el día”. “Un gurú preguntó a sus discípulos si sabían decir cuando acababa la noche y empezada el día. Uno de ellos dijo: ‘Cuando ves a un animal a distancia y puedes distinguir si es una vaca o un caballo’. ‘No’, dijo el gurú. ‘Cuando miras un árbol a distancia y puedes distinguir si es un algarrobo o una palmera’. ‘Tampoco’, dijo el gurú. ‘Está bien, —dijeron los discípulos— dínos cuándo es’. ‘Cuando miras a un hombre al rostro y reconoces en él a tu hermano; cuando miras a la cara a una mujer y reconoces en ella a tu hermana. Si no eres capaz de ello, entonces, sea la hora que sea, aún es de noche.’” (A. de Mello, *La oración de la rana*: 1, p. 227).

5. El amor como “impulso secundario” en Freud.

(9, c: *Significado progresivo del amor*)

El estrecho vínculo que une al niño con su madre, fue apreciado por Freud de manera relativamente tardía. Sólo durante sus diez últimos años le atribuyó la importancia que, al presente, resulta indudable.

Pero, sea de esto lo que fuere, aquí nos interesa comenzar por lo básico. Sus estrechos esquemas fisiológicos no le permitieron a Freud separar adecuadamente, por una parte, la necesidad de afecto, de la otra parte, la necesidad de alimento. Según Freud, el primer objeto “erótico” del niño (amor), es el pecho materno (alimento), o sea que el amor aparece primordialmente en competencia con la satisfacción de las necesidades nutricias. Entonces surge el amor como “impulso secundario”. Y tal objeto se complementará más tarde, hasta formar la imagen total de la madre, que no sólo alimenta, sino que también cuida afectuosamente del niño. (Ver: M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 82-83).

Y en este horizonte biológico, no debe extrañarnos tampoco pasar a con-fundir amor y sexualidad. Así, para Freud, el amor es una forma secundaria, debilitada y difusa de la sexualidad. Es, en el fondo, un dinamismo sexual coartado en su fin (sexual), que sigue siendo sexual en el inconsciente humano. Está claro, por tanto, que se trata de una concepción “reducida” del amor, re-conducida a la dimensión estrictamente biologicista del fenómeno humano.

Ahora bien, pensamos nosotros que lo sexual representa ciertamente un aspecto importante del amor, pero puede también estar ausente, sin que por eso se impida un amor realmente grande y hondo. La capacidad de amar de los seres humanos va más allá, es más amplia, pudiendo integrar con o sin lo sexual, una vasta unidad interna.

Y en cuanto a la hipótesis freudiana de la sexualidad infantil inconsciente, puede decirse que la actual valoración de la recepción de amor en el comienzo del existir humano, la ha puesto en cuestión.

“En cualquier caso, no hay pruebas suficientes de tal sexualidad. Lo que la naciente persona humana ansía y necesita es sentirse protegida y querida de manera absoluta y total. Y sólo si ello ocurre podrá surgir posteriormente un comportamiento sexual adecuado o normal. De aquí que, a diferencia de Freud, se tienda hoy día más bien a ver la sexualidad desde la antropología o la psicología, como dependiente de una previa recepción de afecto y cariño, es decir en definitiva, de un amor respecto del cual no se ve en modo alguno que deba ya entrañar en sí mismo un determinado tipo de sexualidad, sea esta inconsciente o como se la quiera denominar (a no ser que se eche mano de un tipo de razonamiento meramente ‘a priori’ y gratuito). Nos referimos naturalmente a la sexualidad tal como es concebida, de manera reduccionista (en su sentido y función meramente fisiológicos), por el propio Freud. Ya que la sexualidad puede ser entendida también en un sentido más amplio y general.” (M. Cabada, *o.c.*, p. 173-174).

Sobre estas bases, es conocida la reducción del amor realizada por Freud, esta vez, a la dimensión de los meros intereses del yo, entendido este yo como cerrado en sí mismo y celoso de su presunta riqueza interior.

El amor es concebido entonces como necesariamente “centrípeto” y “egocéntrico”. Por eso resulta imposible, para este amor freudiano, el precepto de “amar al prójimo como a uno mismo”. En efecto, Freud considera que sólo se puede amar a otro, si éste “lo merece”, y solamente “lo merece” si este otro es tan semejante a mí “que me pueda amar, yo, a mí mismo, en él”; más aún, “si yo puedo amar en él, al ideal de mi propia persona”.

Como bien dice E. Fromm refiriéndose a estos textos: “(Freud) concebía por entero al amor (...) dentro del marco del principio

patriarcal, en contraste con el principio matriarcal del amor, sin condiciones ni merecimientos; y además, dentro del marco del principio narcisista, de que el otro merece mi amor, sólo en tanto es como yo en cosas importantes.” (Citados por M. Cabada, *o.c.*, p. 358-359).

En conclusión, el amor es, para Freud, algo así como una dotación biológica, limitada y casi cuantificable, dependiente del mismo hombre, y que no se ha de malgastar de modo irresponsable, si no quiere uno perderse a sí mismo.

“El amor ha dejado de ser aquel poder misterioso que moviliza o impulsa —de manera suave, libre y natural— a la persona hacia el otro, y a través de este aparente extravío, la conduce, sin embargo, a lo más interior de sí misma.” El amor, considerado en su verdadera dimensión antropológica, “es una energía en cierto modo superior al hombre mismo y de la que éste participa y vive en su dinámica existencial, una fuerza que se agranda en sí misma, en la medida de su autodonación.” (M. Cabada, *o.c.*, p. 360-361).

6. Sobre la agresividad humana.

(11, b: *El hombre, ser social por naturaleza*)

En la actualidad, un grupo de conocidos escritores afirman que los seres humanos son “agresivos” inevitablemente, dado que, por su herencia animal, son genética e instintivamente violentos, y no pueden ser de otro modo.

Entre los más famosos se encuentran Konrad Lorenz y Niko Tinbergen, que en 1973 compartieron el premio Nobel por sus trabajos en “Etología”, la nueva ciencia sobre el comportamiento animal.

Además ciertos científicos, antropólogos, novelistas y cineastas, han apoyado y difundido con entusiasmo estas ideas de la

“agresividad innata en el hombre”, concluyendo uno de ellos, por ejemplo, con estas significativas palabras: “Si el hombre es básicamente agresivo, la continua expresión de banalidades sobre el amor fraterno, no constituye claramente solución alguna.” (H. Evans, Profesor de Zoología en la Universidad del Estado de Colorado, Estados Unidos, citado por A. Montagu, *La naturaleza de la agresividad humana*, p. 33).

A nadie escapa la gravedad de esta apreciación, que ha llegado a ser, como dijimos, una opinión muy difundida.

“Si el hombre fuera necesariamente agresivo...” Todo el asunto depende de la verdad de esta condicional. Pero precisamente aquí está el fondo del problema.

Por el contrario, A. Montagu y otros muchos, sostienen una posición diferente, apoyada en sólidos y convincentes argumentos científicos y filosóficos.

Su tesis dice: “Ninguna conducta humana específica está genéticamente determinada; los seres humanos son capaces de cualquier tipo de conducta, incluyendo la conducta agresiva, pero también incluyendo la conducta bondadosa; la crueldad y la sensibilidad; el egoísmo y la nobleza; la cobardía y la travesura. La conducta agresiva no es sino una conducta entre otras muchas, y cualquier explicación del comportamiento humano, ha de explicar todo el comportamiento, no sólo un tipo. Y el tipo de conducta que despliega un ser humano en cualquier circunstancia, no está determinado por sus genes —aunque haya, por supuesto, alguna contribución genética—, sino básicamente, por la experiencia vivida en interacción con esos genes.” (*O.c.*, p. 15-16).

La teoría de la “agresividad innata en el hombre”, está suponiendo que la conducta agresiva es idéntica en humanos y animales, negando así la inmensa brecha que existe entre los “instintos” animales, y las “pulsiones” propias del ser humano.

En efecto, un “instinto” es una pauta fija de acción, determinada para reaccionar ante un estímulo específico, de un modo característico de una cierta especie del mundo biológico.

La “pulsión”, en cambio, es una tendencia a hacerse susceptible a ciertos estímulos, y para responder con una cualquiera de los diversos modos encaminados al logro de cierta finalidad.

Un instinto “reacciona” automáticamente; en cambio, una pulsión “responde” calculadamente para resolver el problema.

Además, en los seres humanos no se dan propiamente instintos, por la sencilla razón de que serían absolutamente inútiles para una criatura como el hombre, que ha de responder a los desafíos de un medio ambiente modificado y “fabricado” por él mismo a lo largo de millones de años. Más bien, los instintos habrían sido obstáculos, porque la exigencia era de “respuestas” y no de “reacciones”. Y si la especie humana ha podido sobrevivir y no extinguirse, es porque supo dar “respuestas” adaptadas y, por eso, verdaderas.

Además, los seres humanos crecen, se desarrollan y funcionan como organismo de conducta, ciertamente, pero dentro de la dimensión de la cultura, que es la parte del mundo hecha y aprendida por el hombre. Y es precisamente el medio cultural “lo que ha ejercido mayor presión selectiva a la hora de moldear a los humanos, no sólo cultural sino físicamente” (*o.c.*, p. 73). Sin formas culturales, no habría hombres.

Otra constatación importante radica en caer en la cuenta de que el niño bien cuidado y saludable, no es espontáneamente agresivo. No se puede negar que existen bases neuronales para la agresión y que se dan diferencias constitucionales en la disposición a expresar actitudes violentas. Sin embargo, para que esas bases funcionen, tienen que ser movilizadas por una cierta proporción de estímulos. La conducta agresiva ha de ser provocada, y su desarrollo posterior dependerá en gran parte del tipo de educación que esos niños vayan recibiendo.

“Existe un proceso de organización gradual de las tendencias agresivas, dentro de un concepto socialmente aceptado, donde la actitud del ambiente posee una importancia primordial. La situación psicológica del niño conduce a la cristalización final de sus tendencias agresivas.” (*Idem, o.c.*, p. 89).

En conclusión, “entre los seres humanos, donde las influencias innatas sobre muchas formas de conducta son susceptibles de un control o modificación total o casi total mediante influencias ambientales, la agresión expresa la interacción entre potenciales genéticos y experiencias socio-ambientales. Por eso, porque éstos son los hechos, podemos abrigar grandes esperanzas de que con una comprensión adecuada de aquéllos, podremos manejar certeramente el problema de la agresión humana.” (*O.c.*, p. 94).

Luego de suministrar abundantes datos tomados de la Antropología cultural, referente a diversos pueblos, Montagu añade: “El hecho de que haya una variabilidad tan grande en la expresión de la agresión por parte de diferentes sociedades, desde la completa falta de agresividad hasta niveles bastante altos de agresión, constituye una prueba del papel sustantivo que las condiciones culturales juegan en esa expresión. No hay ninguna ‘naturaleza humana’ omnipotente, no hay ningún imperativo biológico que determine instintivamente los senderos de agresión que seguirá un individuo o un pueblo. Puesto que no hay estereotipo de conducta agresiva humana, y puesto que no es consistente en su aspecto, ni invariable en su expresión, no puede ser innata.” (*O.c.*, p. 155).

“Dentro de cada cual, hay potencialidades para una conducta solícita, y hay potencialidades para una conducta violenta. Pero la tesis de nuestro argumento es que los impulsos cooperativos han ejercido una función mucha más importante, durante los cinco millones de años comprendidos en la evolución desde el simio al ser humano, que nuestras potencialidades para la violencia.” (*O.c.*, p. 158).

Por lo tanto, como el hombre no es necesariamente agresivo, consideramos que es razonable, seguir diciendo “banalidades” sobre la fraternidad, la solidaridad, la justicia, y el amor.

Lo dicho hasta aquí por un representante cualificado de las ciencias antropológicas (A. Montagu), abre el camino hacia una mejor comprensión de la naturaleza humana que la común en esos medios “científicos”. Concluyamos nosotros, desde el campo de la Antropología filosófica: el hombre tampoco está determinado por el conjunto “sumado” de los factores genéticos “y” de los ambientales, sino que, por su espíritu, es un ser abierto al servicio de los objetivos que él quiera proponerse.

7. La presencia del inconsciente.

(13, f: *La objeción del determinismo*)

La consideración del “inconsciente” plantea una cuestión importante, en una libertad situada como la nuestra, entre los condicionamientos que la limitan y la hacen posible.

La humanidad siempre ha conocido o al menos sentido que una parte de nuestro psiquismo está sumergido en la oscuridad. Pero fue S. Freud (1856-1939) quien puso de manifiesto por primera vez la presencia del inconsciente en el sentido preciso de una zona oscura totalmente desconectada del flujo luminoso de la conciencia.

En efecto, hay otros “involuntarios”, como la vida biológica o el temperamento, que, si bien también se nos escapan, afloran a nuestra conciencia sordamente, de tal modo que los podemos manejar; pero el “inconsciente”, en el sentido propio del término, es rebelde por definición a la luz directa de la conciencia.

Otra diferencia: puedo hacer consciente algo en lo que, hasta este momento no pensaba; pero aquí no sucede lo mismo: “Puedo estrujarme la cabeza, cerrar los ojos y entregarme a la in-

trospcción: jamás tendré acceso a él de esta manera. A causa de esa resistencia radical a toda aclaración inmediata, el inconsciente representa la forma de necesidad más onerosa para nuestro comportamiento voluntario." (A. Léonard, *El fundamento de la moral*, p. 46).

J. Lacan (1901-1981), aplica al inconsciente el método estructural, y así refuerza la necesidad del inconsciente. Nos dice: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje." En consecuencia, no sería un conjunto caótico de pulsiones, como en Freud, sino un todo estructurado en el que, independientemente del sujeto, se organizan cadenas de significantes.

"La idea general de Lacan es, pues, que, por una especie de retórica inconsciente, los deseos inconfesados y rechazados se filtran en el lenguaje y en él instauran secuencias simbólicas que escapan a la intención del sujeto. El inconsciente se convierte así en el 'otro escenario', el de los deseos prohibidos que, a pesar de todo, se dicen en los intervalos del discurso lúcido, y cuyas reglas de sustitución simbólica obedecen a leyes comparables a las de la lingüística estructural. De este modo viene a redoblarse la opacidad del inconsciente, ya que no solamente hay un anverso de la conciencia, sino que por añadidura todo sucede como si otro hubiera ya organizado sin nosotros, en este inconsciente, cadenas simbólicas predeterminadas. En suma, Lacan retoma la óptica general de Freud, pero la radicaliza, entendiendo el inconsciente a partir del lenguaje y aplicándole ciertos aspectos de la lingüística estructural." (A. Léonard, *o.c.*, p. 51).

Ahora bien, en esta cuestión se dan dos posiciones extremas, ambas inaceptables: definir al hombre exclusivamente por la conciencia, o, por el contrario, definirlo también exclusivamente por su inconsciente. Podemos designarlas como "dogmatismo de la conciencia" y "dogmatismo del inconsciente", respectivamente.

El dogmatismo de la conciencia fracasa desde el momento que se reconoce la validez del inconsciente descubierto por Freud, es

decir, que existe una como "materia" oscura del pensamiento, la cual es impenetrable o inaccesible a la forma lúcida del "yo pienso" o de la introspección.

Pero las consecuencias antropológicas de este hecho son muy importantes, dándose una situación comparable a la del cuerpo humano. En efecto, nuestro cuerpo, además de ser nuestro cuerpo "vivido" fenomenológicamente, es también el cuerpo-objeto que es susceptible de ser diagnosticado por el médico o el cirujano, quienes, para ser eficaces, tienen que analizarlo con métodos previos científico-empíricos, aunque sin olvidar después de que se trata del cuerpo de una "persona".

Y algo semejante ocurre con el psiquismo. Hay un cierto psiquismo-objeto que puede ser tratado de una manera objetiva, incluso estructural, como cadenas de configuraciones anónimas, al modo del código lingüístico interior al lenguaje.

Pero así como la legitimidad de la anatomía o fisiología no autoriza a reducir la realidad humana a lo que estas ciencias descubren, así tampoco la justificación y validez del método psicoanalítico autoriza para "reducir" al hombre sólo a lo que este enfoque es capaz de captar.

En confirmación de esto, veamos ahora cómo el dogmatismo del inconsciente es implícitamente negado por la práctica del mismo psicoanálisis. Porque en el proceso terapéutico se trata de liberar a una persona cuya vida consciente está perturbada por la invasión de fenómenos aberrantes, alteración que el paciente no consigue superar por sus solos esfuerzos voluntarios. Por lo tanto, el método será indirecto: la curación, si tiene éxito, se irá logrando en las fases finales, haciendo intervenir al sujeto de una manera cada vez más activa, integrando personalmente la interpretación que el analista le propone acerca de su perturbación. Vemos así que, en la práctica, el psicoanálisis apuesta en favor de la libertad responsable del sujeto, lo que no puede hacerse sin apostar al mismo tiempo en favor de la conciencia so-

bre el inconsciente. Para tener éxito, el analista, y tras él, el paciente, han de llegar a contar con el valor del pensamiento lúcido de la conciencia.

Concluyendo, digamos que el inconsciente, aunque desmitificado, "sigue estando ahí, y que tenemos que aceptar humildemente esta necesidad oscura que nos habita. Sin embargo, esta aceptación no ha de convertirse en una abdicación. Puesto que el inconsciente no es algo en sí, y puesto que el destino que él constituye no alcanza un sentido acabado más que cuando la conciencia levanta su velo, por más que sea a través de mil rodeos, es indudable que la zona luminosa del 'yo pienso' sigue siendo el corazón de la existencia humana, aunque no sea su todo. Por limitada que esté, es la luz por la cual todo el resto cobra sentido, incluso la oscuridad persistente del inconsciente. En la medida en que se aparta de su abdicación, la aceptación sigue siendo, pues, el correlato de un espíritu decidido y resuelto que apuesta por el 'yo pienso'." (A. Léonard, *El fundamento de la moral*, p. 77).

"Un hombre acudió a un psiquiatra y le dijo que todas las noches se le aparecía un dragón con doce patas y tres cabezas, que vivía en una tremenda tensión nerviosa, que no podía conciliar el sueño y que se encontraba al borde del colapso. Que incluso había pensado en suicidarse. 'Creo que puedo ayudarlo', le dijo el psiquiatra, 'pero debo advertirle que nos va a llevar un año o dos y que le va a costar a usted tres mil dólares'. '¿Tres mil dólares?', exclamó el otro. '¡Olvídelo!, Me iré a mi casa y me haré amigo del dragón'." (A. de Mello, *La oración de la rana*, T. 1, p. 29).

8. Un contrapunto kantiano.

(16, c: *Diversas respuestas sobre el bien moral*)

Los cuidados "primarios" (normalmente "maternales") ordenados al surgimiento adecuado de la persona humana, han tenido

que estar siempre presentes, de alguna manera, a lo largo de toda la historia. De lo contrario, la especie *homo sapiens* no habría podido sobrevivir, ni mucho menos prosperar, como lo ha venido haciendo hasta ahora.

Esto parece muy obvio; sin embargo, no deja de sorprender la lentitud con que esta verdad ha penetrado en el pensamiento científico o filosófico moderno y contemporáneo.

En efecto, puede decirse que la importancia real de estos cuidados primarios en el surgimiento de la persona humana, han sido puestos sobre el tapete sólo recientemente, con los aportes de las ciencias humanas (Antropología, Psicología, Pedagogía...); de las ciencias naturales (Biología, Etología...); y con las reflexiones de la Filosofía, especialmente en su vertiente personalista y dialógica.

Aún así, un autor confiesa: "Ni los gobiernos, ni las instituciones sociales, ni el público en general están tan convencidos como debieran de que el amor maternal en la infancia y la niñez es de tanta importancia para la salud mental, como lo son las vitaminas y las proteínas para la salud física." (J. Bowlby, citado por M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 48).

Ahora bien, en esta nota queremos presentar un aspecto del pensamiento de Kant que, como contrapunto autorizado, nos puede ayudar a comprender mejor tal vigencia del amor, en los orígenes fundantes de la persona humana.

Kant vio bien la necesidad de la educación para el desarrollo adecuado del ser humano. Pero cuando nos aclara qué entiende por "educación", se limita a insistir exclusivamente en tres aspectos centrales: la "alimentación", la "disciplina", y la "instrucción". El "amor", o algo equivalente, brilla por su ausencia. (Ver: M. Cabada, *o.c.*, p. 49).

En su obra sobre Pedagogía, Kant intenta hacer del niño "un constructo perfecto de sus rigurosas ideas sobre la ética, que

poco o nada tienen que ver con el modo real del surgimiento del hombre. Quizá sea el propio Kant, reflejo inconsciente también de una época y de una situación cultural poco propicias para la práctica del afecto.”

“Kant comienza diciendo que el llorar o chillar es `saludable para los niños´. En cambio, es perjudicial acudir entonces a ellos, intentando apaciguarlos con canciones, `como suele hacer la niñera´. Pero es más explícito todavía, cuando escribe a continuación, en directo contraste con la importancia de la recepción de afecto por parte del niño: `Se puede afirmar con verdad que se educan mucho peor los hijos de la gente vulgar, que los de la gente distinguida. Porque la gente vulgar juega con los niños, como los monos. Les cantan canciones, los acarician, los besan, bailan con ellos. Piensan, por tanto, que le hacen bien al niño, cuando, tan pronto como llora, corren hacia él y juegan con él, etc. Pero tanto más frecuentemente lloran ellos. Si por el contrario, no se hace caso de sus llores, acaban finalmente dejando de llorar. Dado que ningún ser hace a gusto un trabajo inútil´.” (M. Cabada, *o.c.*, p. 65).

En todo esto, Kant es coherente con su filosofía teórica y práctica, acentuadora, como sabemos, de la subjetividad y de la autonomía formal del hombre.

Además, hijo de su época, no le interesa el problema de cómo va surgiendo en concreto la personalidad del hombre. La considera ya constituida y asentada en sí misma, a la que sólo le falta el despliegue de sus propias virtualidades internas.

Ahora bien, ahora, en la actualidad, sabemos que tal concepción no responde al proceso real que acontece en el surgir de cada ser humano.

En efecto, la “subjetividad” no está “hecha en sí”, sino que es un don. El yo surge del encuentro con el otro, en especial, del encuentro personal con el “tú”. La subjetividad humana emerge y se despliega mediante el influjo resultante de la reciproci-

dad con otras subjetividades que reciben y cuidan, que estimulan y aman.

Kant insiste en la “autonomía de la voluntad moral” (adulta), por la cual la voluntad es ley para sí misma, independientemente de los objetos, extrínsecos a la razón misma. Y como el amor, al ser un dinamismo esencialmente relacional, no puede gozar de tal autonomía, queda excluido sin más del circuito moral.

“Con estos presupuestos está ya claro que el amor, que es experiencia, materia, concreción, impureza..., queda necesariamente expulsado de la dimensión moral kantiana. Su lugar lo va a ocupar una categoría o principio muy diverso: el deber, `nombre sublime y grandioso´. No sólo se ha de ser fiel al deber, sino que las acciones solamente son morales si se realizan `por deber´.” (M. Cabada, *o.c.*, p. 188).

Ni siquiera cuando Kant establece que los hombres siempre constituyen “fines en sí mismos” y nunca simples “medios”, y cuando admite que los “fines de los demás”, han de ser también, en lo posible, “mis fines”, y que, por lo tanto, la felicidad de los otros, ha de ser preocupación “mía”, ni siquiera en este contexto se atreve Kant a hablar de “amor”.

Dice Kant: Se ha de procurar la felicidad ajena por el deber mismo y “no como si a mí me importase algo la existencia de dicha felicidad (ya sea por una inclinación inmediata o por cualquier complacencia indirecta a través de la razón).” (*Ibidem*).

“El amor se ha convertido en él, de hecho, en un apéndice irrelevante del comportamiento humano, un mero accidente cualitativo, con el cual no es necesario o imprescindible contar. Y ello aparece claramente, por ejemplo, en la reducción operada por Kant en su interpretación del amor bíblico: `Amar a Dios quiere decir, en este sentido, realizar gustosamente sus mandamientos; amar al prójimo quiere decir, cumplir gustosamente todos los deberes con él.´ Indudablemente, Kant se ha cerrado el ca-

mino para comprender la posibilidad de una existencia anclada en el amor, y que al mismo tiempo se sienta plenamente realizada éticamente. Sus propios principios aprióricos se lo impiden.” (M. Cabada, *o.c.*, p. 189-190).

9. El origen de la experiencia religiosa en Freud.

(18, a: *La inquietud fundamental*)

En el lenguaje de las religiones es común y general la atribución a la divinidad de caracteres personales: paternos, o maternos. En todas las religiones el acto religioso se realiza en diálogo responsivo.

La apelación personal a la divinidad de padre o madre, no pertenece solamente a la cultura semita. “La historia comparada de las religiones nos enseña que tal apelación se vuelve a encontrar en la India, China, Australia, África, y entre los griegos y los romanos. Todos los hombres hacían llamar padre a su Dios. Ese es el dato inicial.” (P. Ricoeur, citado por M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 266).

“Padre y madre son indudablemente originarios símbolos religiosos de la humanidad, de tal manera que según la prevalencia de uno u otro símbolo, se pueden diferenciar, desde un punto de vista estructural, religiones paternas y religiones maternas.” (G. Mensching, *ibid*, p. 269).

Ahora bien, en este contexto, el pensamiento de Freud sobre el origen de la religión adquiere especial interés. Esto escribía Freud en sus últimos años: “Las vivencias de los primeros cinco años de la infancia, ejercen una influencia determinante sobre la vida, a lo que nada de lo que sucede ulteriormente puede oponerse.” (En: *Moisés y la religión monoteísta*, *ibid*, p. 275). Por lo tanto, como es sabido, Freud vio también la experiencia humana religiosa como especialmente ligada a tales vivencias.

Así, sobre todo el “padre”, es siempre para él un punto de referencia constante de su teoría sobre la génesis de las ideas religiosas.

Dios vendría entonces a ser algo así como una potenciación de la idea del propio padre, realizada en la conciencia infantil por un mecanismo psicológico de tipo proyectivo. En el fondo, Dios no sería otra cosa, sino un padre agrandado.

Afirma Freud: “Sabemos ya que la horrible impresión de desamparo infantil despertó la necesidad de protección —protección por el amor—, satisfecha por el padre, y que el conocimiento de la persistencia de este desamparo a través de toda la vida, motivó el que uno se agarrara a la existencia de un padre más poderoso.” (*Ibid*, p. 277).

En cambio, la visión freudiana de la madre a este respecto es distinta, en cuanto menos importante, que la del padre. En efecto, la madre es pensada más bien en continuación con la naturaleza; más precisamente, con la bondad de la naturaleza.

Pero Freud saca poco partido de la figura materna, que él ya ha puesto como primer objeto de amor erótico y tierno del hijo, o sea, como polo privilegiado del “amor” infantil. A pesar de esto, la función protectora de la madre es considerada sólo como la “primera” en el tiempo, “provisional”: pronto es sustituida en esta tarea por el padre, más fuerte, y que la desempeña ya a través de toda la infancia.

Sin embargo, Freud va evolucionando en este tipo de valoraciones. En su última época, aprecia más directamente el papel de la madre frente a la anterior preponderancia de la relación con el padre, aún manteniéndose un fuerte influjo de la “sexualidad”.

Ahora bien —y con esto llegamos al meollo de este escrito—, pensamos que se dan en Freud ciertas constataciones realmente valiosas, las cuales, interpretadas de un modo más “filosófico”,

pueden conducir a un planteo del origen de la religiosidad humana más positivo de lo que ocurre con la interpretación freudiana.

En efecto, el problema básico de la experiencia religiosa en su génesis, y, teniendo en cuenta las contribuciones freudianas, “es justamente discernir si aquello a lo que hace referencia fundamentalmente el acto religioso, es o no es mero agrandamiento o proyección subjetiva (al estilo Feuerbach) de previas vivencias inferiores, por denominarlas de alguna manera.” (M. Cabada, *o.c.*, p. 285).

Hay un texto, que pertenece a *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, donde Freud hace importantes precisiones, que podrían indicar el camino hacia una interpretación menos condicionada que la suya por determinados presupuestos ideológicos. El texto dice así: “En el complejo del padre y de la madre reconocemos de este modo la raíz de la necesidad religiosa; el Dios poderoso y justo y la bondadosa naturaleza, se nos presentan como grandiosas sublimaciones del padre y de la madre, o más bien, como renovaciones y reconstrucciones de las representaciones infantiles de ambos.” (*Ibid*, p. 284).

Reflexionando sobre estas expresiones, puede afirmarse que Freud no parece encontrarse aquí muy satisfecho con la calificación de Dios como simple “sublimación” de representaciones infantiles. En efecto —decimos nosotros—, el término “sublimación” sugiere un plus o añadido categorial, más allá de las mismas representaciones previamente experimentadas. Por eso, parece corregirse, e inmediatamente con más exactitud habla de “renovaciones y reconstrucciones” de las representaciones infantiles, las cuales expresiones no implican por sí mismas “agrandamiento” o “exaltación”, sino “actualización o toma de conciencia explícita de una previa experiencia, que de una forma o de otra sigue vigente y presente en la conciencia humana. Experiencia, por tanto, que no necesita propiamente ser agrandada o elevada a un mayor o máximo grado de entidad o calidad, sino

que fundamentalmente está ya ella misma, toda entera, presente y actuante en el hombre desde el comienzo del existir o de su sentirse acogido y protegido.” (*Ibid*, p. 285).

Por consiguiente, no se trataría de una mera “proyección subjetiva” (a la manera de Feuerbach), sino de una experiencia de la realidad, colmada, saturada, que el niño en cierto modo ya es capaz de captar como persona que surge, acontecimiento que hace posible la verdad de toda su posterior reflexión sobre Dios.

Para terminar esta nota, es muy saludable recordar que el mismo Freud aludió, en diversas oportunidades, a las limitaciones de su crítica a la religión. Por ejemplo, en *Totem y Tabú*, cuando subraya la importancia del padre en la formación de la idea de Dios, indica que tal constatación está hecha “sin perjuicio de todos los otros orígenes y significaciones de Dios, sobre los cuales el psicoanálisis no puede arrojar luz ninguna.”

Por otra parte, Freud hace constar que el psicoanálisis no es sino “un método de investigación, utilizado, por lo demás, también por personas que tienen una opinión distinta de la suya respecto de la religión”. Freud dice textualmente: “Algunos de mis colaboradores no comparten en absoluto mi postura respecto de los problemas religiosos.” (*O.c.*, p. 286).

Por esto se puede entender por qué Freud, en su obra *El porvenir de una ilusión*, aclara el sentido de tal “ilusión”: “Cuando digo que todo esto son ilusiones, debo delimitar el significado de la palabra. Una ilusión no es lo mismo que un error.” De aquí que escriba sólo dos páginas después: “No entra en los propósitos de esta investigación pronunciarse sobre la verdad de las teorías religiosas. Nos es suficiente haberlas reconocido como ilusiones en su naturaleza psicológica.” (*O.c.*, p. 287).

Podemos concluir que es legítimo y conveniente repensar las cuestiones de fondo aquí implicadas, teniendo en cuenta las valiosas constataciones freudianas.

10. El primer sentimiento religioso del niño.

(18, a: *La inquietud fundamental*)

Dos años antes de que Freud publicara *El porvenir de una ilusión*, P. Bovet, analizando testimonios concretos, insiste en afirmar el modo espontáneo cómo el niño pequeño percibe a sus padres como sobre-humanos o "divinos". Notemos que esta concepción de Bovet va a influir poderosamente en las ideas de J. Piaget sobre el mismo tema.

En efecto, según Bovet, para el niño, los padres existen en todo tiempo y lugar: han existido siempre, y lo saben todo. "El padre y la madre son los dioses del niño: tienen todas las perfecciones divinas." (Citado por M. Cabada, *La vigencia del amor*, p. 289).

Ahora bien, ¿qué significa esta "divinización" de los padres? No significa ciertamente una transferencia a los padres de alguna enseñanza religiosa previa, sino que tal proceso surge con anterioridad a cualquier tipo de adoctrinamiento religioso, en una vivencia plenamente espontánea. Se trata, más bien, de una "paternización" de Dios mismo, y no de una "divinización" de los padres.

De este modo, la experiencia religiosa, desde un punto de vista fundamental constitutivo, no se inicia meramente por un proceso cultural venido de fuera, sino que está engarzada en la misma ontogenia humana. Y esta vivencia o experiencia previa es la condición que hace posible toda la posterior culturización religiosa.

La idea de Dios no surge, como piensa Freud, por el "agrandamiento" del padre o de la madre, sino porque el niño percibe directamente a sus padres como unos seres que ya, en sí mismos, son "grandes". Es decir: se da cierta "infinitud" vivencial (no propiamente "conceptual"), en el centro de la experiencia que el niño tiene de sus padres. "Como si la divinidad, renunciando a toda personalidad exterior, hubiera querido sumergirse,

diluirse o hacerse presente de algún modo misterioso, en las personas que constituyen para el niño el punto de referencia, obligado y necesario, de su propio surgimiento como persona." (*Ibid*, p. 291).

J. Piaget, por su parte, nos dice: "Nuestros materiales confirman de una manera muy clara la tesis de Bovet. No solamente la omnipotencia que los niños más pequeños que hemos examinado atribuyen a los hombres en general debe evidentemente derivar de los poderes ilimitados que los pequeños atribuyen a sus padres, sino que con frecuencia hemos encontrado hechos más precisos. Con frecuencia hemos preguntado a los niños si su papá hubiera podido hacer el sol, el lago, la tierra y los cielos. Los pequeños no dudaban en decir que sí." (*Ibid*, p. 291).

Esto explica también la crisis que sufre el niño cuando descubre la verdadera limitación e ignorancia de sus padres. Cuando normalmente se desmorona la primera creencia, entonces se advierte que ya existía implícitamente. Pero notemos que en esta crisis, sólo se produce un cambio de los "portadores" inmediatos de las cualidades "infinitas", que el niño atribuía inicialmente a sus padres; estas cualidades infinitas no desaparecen de la vivencia infantil, como tampoco del horizonte humano posterior de la vida. El horizonte "infinito" constituirá para siempre el ámbito espiritual del hombre en cuanto tal. (Ver: M. Cabada, *o.c.*, p. 318-320).

Precisamente la importancia de la niñez estriba en que es allí donde la persona humana debe experimentar un "amor ejemplar infinito" (G. Siewerth).

"De este modo se puede decir que el pequeño ser humano, en su finitud, es capacitado por la infinitud, para poder ya así acceder a esta misma. Aquí radicaría, en definitiva, el secreto de la fundamental y originaria religiosidad del hombre. (...) La posterior explicitación conceptual humana de la religión del hombre

con lo absoluto o infinito, es decir, con la divinidad, no sería posible sin esta previa recepción de un amor desmesurado, que hace presente de alguna manera la infinitud al hombre, en los mismos albores de su existir. (...)

La unidad ejemplar de prototipo e imagen, en virtud de la cual se refleja en la imagen el fundamento originario, no puede ser dissociada, en la vida originaria del espíritu infantil, en dos entidades, entre las que se podría hacer una deducción de tipo analógico. Por esta razón el niño ni conoce a Dios ni al hombre, puesto que no distingue al uno del otro; pero conoce en cambio una realidad, que le hace a él presente Dios y hombre en indisoluble unidad. El niño vive cognoscitivamente y de manera intuitiva en la profundidad, prototípicamente estructurada e iluminada, del ser. (...)

La divinidad se hace presente secretamente al hombre, no en la elucubración abstracta de los pensamientos, sino al calor del encuentro amoroso humano, en el corazón. Solamente en las figuras primigenias del amor y en su figura terrena humana aparece como en su imagen la divinidad y su amor, y sólo aquí es éste conocido. Si Dios apareciera únicamente como 'realidad pura', como 'voluntad pura', y no como 'amor paternal y personal', no podría ser amado como el hombre ama a su hijo, como el hombre ama a su madre. De aquí que Siewerth llegue incluso a decir que nadie puede acceder a Dios, si ha olvidado al padre o a la madre y ha roto la conexión con su amor infantil. Tal es la premisa del conocimiento vivo de Dios. (M. Cabada, citando y comentando a G. Siewerth, *o.c.*, p. 301-303).

"Tú creaste mis entrañas; me tejiste en el seno de mi madre; te doy gracias porque fui formado de manera tan admirable. ¡Qué maravillosas son tus obras! Tú conocías hasta el fondo de mi alma y nada de mi ser se te ocultaba, cuando yo era formado en lo secreto, cuando yo era tejido en lo profundo de la tierra." (Salmo 138, 13-15).

Este *Escrito Breve* cierra la serie seleccionada, y también, por ahora, todo el presente libro.

A modo de Epílogo, quisiéramos concretar algo que ya dijimos en el Prólogo: mirando hacia el futuro de una búsqueda siempre abierta sobre el misterio del hombre, si nos preguntaran qué proyecciones habría que seguir, sugeriríamos la de una fenomenología de la donación, pero de tal calidad, que alcanzara al verdadero amor.

Bibliografía

- ALFARO, J. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Sígueme, Salamanca, 1989.
- ALLPORT, G. *Psicología del amor y del odio*. Leviatán, Bs. As., 1984.
- ARISTÓTELES. *El alma*. (Edición utilizada: *Obras*. Aguilar, Madrid, 1973).
- . *Ética a Nicómaco*. (Edición utilizada: I.E.P., Madrid, 1970).
- . *Política*. (Edición utilizada: I.E.P., Madrid, 1970).
- ARNÁIZ, J. *Antropología del obrar humano*. Ediciones Paulinas, Santiago de Chile, 1984.
- ARÓSTEGUI, A. *Iniciación al estudio del pensamiento actual*. Marsiega, Madrid, 1975.
- BEORLEGUI, C. *Lecturas de antropología filosófica*. Desclée, Bilbao, 1995.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Sudamericana, Bs. As., 1962.
- Biblia de América*. La Casa de la Biblia, Madrid, 1994.
- BOCHENSKI, I. *El materialismo dialéctico*. Rialp, Madrid, 1976.
- . *La filosofía actual*. F.C.E., México, 1975.
- BRIEN, A. *Anthropologie pastorale*. I.S.P.C. (mimeo), Francia, 1966-67.
- . *El maestro de la felicidad*. Mensajero, Bilbao, 1975.
- BRUGAROLA, M. *Sociología y teología de la técnica*. BAC, Madrid, 1967.
- BRUGGER, W. *Diccionario de filosofía*. Herder, Barcelona, 1972.
- BRUGGER, W. y OTROS. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Herder, Barcelona, 1979.
- BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* F.C.E., México-Bs. As., 1990.

- CABADA, M. *El Dios que da que pensar*. BAC, Madrid, 1999.
- . *La vigencia del amor*. San Pablo, Madrid, 1994.
- CARRIER, H., *Misión futura de la universidad*. El Ateneo, Bs. As., 1977.
- Catecismo Holandés*. Herder, Barcelona, 1969.
- CHAUCHARD, P. *Alma o cerebro*. Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1971.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA. *Frente a una Nueva Era*. C.E.A., Bs. As., 1993.
- COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-LUTERANA. "Martín Lutero", en: *Criterio*, 11-VIII-1983.
- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones - Decretos - Declaraciones*. BAC, Madrid, 1975.
- CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. *Decretos*. Curia S.J., Roma, 1995.
- COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*. Ariel, Barcelona, 1969-1980.
- CORETH, E. *¿Qué es el hombre?* Herder, Barcelona, 1976.
- CUÉNOT, Cl. *Teilhard de Chardin*. Seuil, Paris, 1963.
- DARWIN, Ch. *El origen de las especies*. Bruguera, Barcelona, 1978.
- DE FINANCE, J. *Ensayo sobre el obrar humano*. Gredos, Madrid, 1966.
- . *Ethica Generalis*. Universidad Gregoriana, Roma, 1966.
- DE LUBAC, H. *El drama del humanismo ateo*. Epesa, Madrid, 1967.
- . *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Aubier, France, 1962.
- DE MELLO, A. *La oración de la rana*. Sal Terrae, Santander, 1988.
- DENZINGER, E. *El magisterio de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1963.
- DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. (Edición utilizada: Aguilar, Bs. As., 1970).
- Diccionario de teología fundamental*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1992.
- DONCEEL, J. *Antropología filosófica*. Lohlé, Bs. As., 1975.
- EYT, P. "On n'en a pas fini avec le droit naturel", en *Nouvelle Revue Théologique*, enero-febrero 1983.

- FELDMANN, Ch. *Edith Stein*. Herder, Barcelona, 1999.
- FERNÁNDEZ, C. *Los filósofos modernos*. BAC, Madrid, 1970.
- FLICK, M. y Z. ALSZEGHY. *Antropología teológica*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- FODOR, J. "El problema cuerpo-mente", en: *Investigación y ciencia* (54) III - 1981.
- FRAILE, G. *Historia de la filosofía*. T. III. BAC, Madrid, 1978.
- FRANKL, V. *Ante el vacío existencial*. Herder, Barcelona, 1980.
- FROMM, E. *El arte de amar*. Paidós, Bs. As., 1972.
- GASTALDI, I. *El hombre, un misterio*. Don Bosco, Bs. As., 1996.
- . "Azar y evolución", en: *Criterio*, Bs. As. (14-X-1982).
- GEHLEN, A. *El hombre*. Sígueme, Salamanca, 1980.
- GEVAERT, J. *El problema del hombre*. Sígueme, Salamanca, 1993.
- GILSON, E. *El espíritu de la filosofía medieval*. Emecé, Bs. As., 1952.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. "Copérnico y el pensamiento moderno", en: *Razón y Fe*, Madrid. Tomo 228 (Diciembre 1993).
- GRANERIS, G. *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. Eudeba, Bs. As., 1973.
- GRENET, P. *Ontología*. Herder, Barcelona, 1973.
- GUARDINI, R. *Obras - Tomo I: El ocaso de la Edad Moderna*. Cristianidad, Madrid, 1981.
- . *Religión y revelación*. Guadarrama, Madrid, 1964.
- GUIX, J., *El trabajo. Curso de Doctrina Social Católica*. BAC, Madrid, 1967.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. F.C.E., México, 1971.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. (Edición utilizada: Aguilar, Bs. As., 1973).
- HERSKOVITS, M. *El hombre y sus obras*. F.C.E., México, 1964.
- HERVADA, J. *Lecciones de filosofía del derecho*. U. de Navarra, Pamplona, 1989.
- HIRSCHBERGER, J. *Historia de la filosofía*. Herder, Barcelona, 1979.
- HOEBEL, A. *Antropología*. Omega, Barcelona, 1973.
- HUIZINGA, K. *Homo ludens*. Emecé, Bs. As., 1968.

- JAEGER, W. *Humanismo y teología*. Rialp, Madrid, 1964.
- . *La alabanza de la ley*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.
- JIMÉNEZ, A. *Antropología cultural*. I.N.C.E., Madrid, 1979.
- JOLIF, J. *Comprender al hombre*. Sígueme, Salamanca, 1969.
- JUAN PABLO II. *Dies Domini*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1998.
- . *Dives in Misericordia*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1980.
- . *Fides et Ratio*. C.E.A., Bs. As., 1998.
- . *Mulieris Dignitatem*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1988.
- . *Laborem Exercens*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1981.
- . *Sollicitudo Rei Socialis*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1991.
- . *Ut Unum Sint*. San Pablo, Bs. As., 1995.
- . *Veritatis Splendor*. Claretiana, Bs. As., 1993.
- . *Discurso a los miembros de la Academia de Ciencias*, en: *L'Osservatore Romano*, 25-X-1996.
- . *Redemptoris Missio*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1990.
- Juan XXIII, *Mater et Magistra*. BAC, Madrid, 1973.
- . *Pacem in Terris*, en: *Ocho grandes mensajes*, BAC, Madrid, 1973.
- LA METTRIE, J. *El hombre máquina*. Eudeba, Bs. As., 1962.
- LADRIÈRE, J. "La concepción cristiana del hombre", en: *Criterio*, Bs. As. (24-IX-1987).
- LAÍN ENTRALGO, P. *Cuerpo y alma*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- . *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- LANG, A. *Introducción a la filosofía de la religión*. Club de Lectores, Bs. As., 1967.
- LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*. Documentos políticos. BAC, Madrid, 1958.
- LÉONARD, A. *El fundamento de la moral*. BAC, Madrid, 1997.
- . *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*. Encuentro, Madrid, 1997.
- LEPP, I. *Psicoanálisis del ateísmo moderno*. Lohlé, Bs. As., 1972.

- LERSCH, Ph. *El hombre en la actualidad*. Gredos, Madrid, 1979.
- . *La estructura de la personalidad*. Scientia, Barcelona, 1974.
- . *Psicología social*. Scientia, Barcelona, 1967.
- LLAMBIAS DE ACEVEDO, J. *Max Scheler*. Nova, Bs. As., 1966.
- LONERGAN, B. *Insight*. Sígueme, Salamanca, 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Rialp, Madrid, 1990.
- . *El poder del diálogo y del encuentro*. BAC, Madrid, 1997.
- LORDA, J. *Antropología*. Ediciones Palabra, Madrid, 1996.
- LUYPEN, W. *Fenomenología existencial*. Lohlé, Bs. As., 1967.
- MARCEL, G. *Los hombres contra lo humano*. Hachette, Bs. As., 1955.
- MARCOZZI, V. *Sentido y valor de la vida*. San Pablo, Bs. As., 1993.
- MARÍAS, J. *Antropología metafísica*. Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- MARROU, H. *Historia de la educación en la antigüedad*. Eudeba, Bs. As., 1970.
- MARTÍN, S. "Ecología. Algo más que una ciencia", en *Razón y Fe*, Madrid, febrero 1989.
- MASSET, P. *Comment croire?* Le Centurión, París, 1973.
- MASSINI, C. *Filosofía del derecho*. Abeledo-Perrot, Bs. As., 1994.
- . *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*. Abeledo-Perrot, Bs. As., 1980.
- . *Los derechos humanos*. Abeledo-Perrot, Bs. As., 1994.
- MOLTMANN, J. "La fiesta liberadora", en: *Concilium* (92), II-1974.
- MONTAGU, A. *La naturaleza de la agresividad humana*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- MÜLLER, M. y A. HALDER. *Breve diccionario de filosofía*. Herder, Barcelona, 1976.
- OESTERREICHER, J. *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*. Aguilar, Madrid, 1961.
- ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es la filosofía?* Revista de Occidente, Madrid, 1969.
- PABLO VI. *Gaudete in Domino*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1976.

- PABLO VI. *Octogésima Adveniens*. BAC, Madrid, 1973.
- . *Populorum Progressio*. BAC, Madrid, 1973.
- . *Alocución de clausura del Concilio Vaticano II* (1965). BAC, Madrid, 1975.
- PASCAL, B. *Pensamientos*. (Edición utilizada: Aguilar, Bs. As., 1966-1967).
- Pieper, J. *El ocio y la vida intelectual*. Rialp, Madrid, 1962.
- . *Las virtudes fundamentales*. Rialp, Madrid, 1976.
- . *Muerte e inmortalidad*. Herder, Barcelona, 1977.
- . *Una teoría de la fiesta*. Rialp, Madrid, 1974.
- PINTOR RAMOS, A. *El humanismo de Max Scheler*. BAC, Madrid, 1978.
- PIO XI. *Divini Redemptoris*, en: *Documentos Sociales*. BAC, Madrid, 1959.
- PLATÓN. *Obras Completas*. (Edición utilizada: Aguilar, Madrid, 1974).
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. San Pablo, Bs. As., 1993.
- POPPER, K. y J. ECCLES. *El yo y su cerebro*. Labor, Barcelona, 1982.
- RAHNER, K. *Escritos de teología*. T. II. Taurus, Madrid, 1961.
- . *Escritos de teología*. T. III. Taurus, Madrid, 1961.
- . *Escritos de teología*. T. IV. Taurus, Madrid, 1962.
- . *Escritos de teología*. T. VI. Taurus, Madrid, 1969.
- RAHNER, K. y P. OVERHAGE. *El problema de la hominización*. Cristianidad, Madrid, 1973.
- RAHNER, K. y P. IMHOF. *Ignacio de Loyola*. Sal Terrae, Santander, 1979.
- RODRÍGUEZ DE YURRE, G. *El ateísmo de Karl Marx*. Sígueme, Salamanca, 1967.
- ROGERS, C. y OTROS. *Psicología existencial*. Paidós, Bs. As., 1963.
- ROMMEN, H. *La teoría del Estado en Francisco Suárez*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. *Crisis y apología de la fe*. Sal Terrae, Santander, 1995.
- . *Imagen de Dios*. Sal Terrae, Santander, 1988.

- RUIZ DE LA PEÑA, J. *Las nuevas antropologías*. Sal Terrae, Santander, 1983.
- . *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander, 1986.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*. Ediciones Don Bosco, La Plata, 1976.
- . *Declaración sobre el aborto provocado*. Ediciones Paulinas, Bs. As., 1979.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. (Edición utilizada: BAC, Madrid, 1968).
- SÁNCHEZ MECA, D. *Martin Buber*. Herder, Barcelona, 1984.
- SANTO TOMÁS. *Suma contra los Gentiles*. (Edición utilizada: BAC, Madrid, 1967).
- . *Suma Teológica*. (Edición utilizada: B.A.C., Madrid, 1959).
- SARTRE, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. Huascar, Bs. As., 1972.
- . *Las palabras*. Losada, Bs. As., 1968.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Bs. As., 1972.
- . *El santo, el genio, el héroe*. Nova, Bs. As., 1961.
- . *Esencia y formas de la simpatía*. Losada, Bs. As., 1957.
- . *La idea del hombre y la historia*. La Pléyade, Bs. As., 1980.
- SIEWERTH, G. *Aux sources de l'amour*. Parole et Silence, Langres, 2001.
- SÓFOCLES. *Tragedias completas*. (Edición utilizada: Aguilar, Madrid, 1964).
- STEIN, E. *Estrellas amarillas*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1992.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. *El fenómeno humano*. Taurus, Madrid, 1971.
- TOYNBEE, A. *La gran aventura de la humanidad*. Emecé, Bs. As., 1985.
- TRESMONTANT, Cl. *Ciencias del universo y problemas metafísicos*. Herder, Barcelona, 1978.
- . *El problema del alma*. Herder, Barcelona, 1974.
- UNAMUNO, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Losada, Bs. As., 1971.

- URDÁNOZ, T. *Historia de la filosofía*. T. VI. BAC, Madrid, 1978.
- . *Obras de Francisco de Vitoria*. BAC, Madrid, 1960.
- UTZ, A. *Ética social*. T. I. Herder, Barcelona, 1961.
- VAN PEURSEN, C. *Orientación filosófica*. Herder, Barcelona, 1975.
- VV. AA. *Nuevo diccionario de teología moral*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1993.
- VATICANO II, *Constitución Sacrosantum Concilium*. BAC, Madrid, 1975.
- . *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. BAC, Madrid, 1975.
- . *Declaración Dignitatis Humanæ*. BAC, Madrid, 1975.
- . *Declaración Nostra Ætate*. BAC, Madrid, 1975.
- VÉLEZ CORREA, J. *El hombre, un enigma*. C.E.L., Bogotá, 1995.
- VERNEAUX, R. *Historia de la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona, 1977.
- . *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*. Gredos, Madrid, 1971.
- VILLEY, M. *Compendio de filosofía del derecho*. U. N., Pamplona, 1979.
- WEGER, K. *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*. Herder, Barcelona, 1986.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo	7
Tabla de Contenidos	11
INTRODUCCIÓN: UBICACIÓN Y PLAN DEL CURSO	13
a) Antropología física	14
b) Antropología cultural	15
c) Antropología filosófica	19
d) Antropología teológica	25
e) Importancia del problema antropológico	27
f) División del Curso	28
Sumario	30
Citas	31
Comentario: Sobre el método "hermenéutico"	35
I. EL TRASFONDO HISTÓRICO	
1. El hombre en el pensamiento griego y en el Cristianismo	39
a) En los presocráticos	40
b) En los Sofistas y Sócrates	42
c) En Platón y Aristóteles	43
d) Conciencia histórica y destino	44
e) En el pensamiento cristiano	49
Sumario	54
Citas	55
Comentario: Algo más sobre la "Nueva Era"	58
2. El hombre en el pensamiento de la edad moderna ...	63
a) Factores de ruptura	64

b) El hombre en el racionalismo cartesiano	70
c) Hacia el materialismo y hacia el idealismo	71
d) El intento de Kant y del idealismo	73
Sumario	77
Citas	78
Comentario: Los descubrimientos geográficos y su impacto antropológico	80
3. Corrientes materialistas y evolucionistas	89
a) El hombre en el materialismo "científico"	89
b) El hombre en las doctrinas evolucionistas	91
c) El hombre según el materialismo dialéctico	96
Sumario	98
Citas	99
Comentario: De Darwin a Teilhard de Chardin	103
4. Corrientes humanistas	109
a) El hombre en la filosofía vitalista	109
b) El hombre en la filosofía existencialista	112
c) El hombre en la filosofía dialógica	116
Sumario	119
Citas	120
Comentario: Algo más sobre Henri Bergson	124
5. La nueva Antropología Filosófica	129
a) Max Scheler: datos biográficos y obras principales ...	130
b) Influencias filosóficas importantes	132
c) Concepción de la Antropología Filosófica y la "apertura al mundo"	136
d) Hacia nuestros días	139
Sumario	141
Citas	142
Comentario: Edith Stein	145
II. EL HOMBRE EN RELACIÓN CON EL MUNDO	
6. El fenómeno originario	153
a) Sobre el punto de partida	154

b) Hombre y mundo	155
c) El mundo del hombre	157
Sumario	162
Citas	163
Comentario: Ciencia ecológica y "ecologismo"	166
7. El hombre en relación activa con el mundo	171
a) Las condiciones fundamentales	171
b) El mundo del trabajo originario	173
c) Notas características del trabajo humano	178
d) El mundo del trabajo en la <i>Laborem Exercens</i>	182
e) El mundo de la fiesta	186
f) El carácter religioso de la fiesta	189
Sumario	192
Citas	193
Comentario: "Homo ludens"	197
8. El mundo de la técnica y su impacto antropológico ..	203
a) Una consideración de orden general	203
b) La "explosión del saber" y sus repercusiones culturales	207
c) Repercusiones en el ser personal y religioso del hombre	210
Sumario	214
Citas	215
Comentario: Pérdida y recuperación de la interioridad	218

III. EL HOMBRE EN RELACIÓN CON LOS DEMÁS

9. El hombre en la relación propia del amor	225
a) El encuentro con el otro	226
b) La indiferencia y el amor virtual	230
c) Significado progresivo del amor	232
d) El dinamismo del amor	234
e) Más allá de las formas del amor humano	236
Sumario	241

Citas	242
Comentario: El amor y el odio	245
10. El hombre en la relación propia de la justicia	249
a) El hombre, sujeto del derecho	250
b) Ordenación del hombre en la "alteridad"	252
c) Cómo definir la "virtud" de la justicia	255
d) El amor y la justicia	256
e) El derecho y las normas morales	258
Sumario	262
Citas	263
Comentario: Los "derechos humanos"	266
11. El hombre en el origen de la sociedad civil	269
a) Planteo de la cuestión y posiciones contrarias	270
b) El hombre, ser social por naturaleza	273
c) La comunidad política surge de una tendencia natural del hombre	275
d) Individualismo y colectivismo	280
Sumario	284
Citas	285
Comentario: El "contrato social" según Francisco Suárez	288
IV. EL HOMBRE COMO SER PERSONAL	
12. El hombre como sujeto espiritual	293
a) La experiencia del "sí mismo": el yo como cen- tro y como totalidad	293
b) El conocimiento espiritual: conocimiento sensible y pensamiento conceptual	295
c) El pensamiento iudicativo	300
Sumario	302
Citas	303
Comentario: El razonamiento	306
13. El libre albedrío	309
a) Noción del libre albedrío	310

b) El trasfondo histórico: materialismo, idealismo, existencialismo	312
c) La experiencia fundamental de la libertad	314
d) La esencia de la libertad	315
e) La motivación y las "opciones previas"	318
f) La objeción del determinismo	320
Sumario	323
Citas	324
Comentario: El determinismo "cientista"	327
14. La esencia del hombre	331
a) El problema alma-cuerpo	332
b) El hombre como "micro-cosmos"	335
c) El alma como "forma del cuerpo"	338
d) La ambivalencia del cuerpo	341
Sumario	343
Citas	344
Comentario: Una esencia histórica	347
15. La totalidad personal	351
a) El concepto de "persona"	352
b) La "consistencia" de la persona	354
c) ¿"Substancialismo" o "relacionismo"?	356
d) La dignidad de la persona humana	361
Sumario	364
Citas	365
Comentario: La reencarnación	368

V. EL HOMBRE COMO SER MORAL Y RELIGIOSO

16. El hombre como ser moral	375
a) Limitación y vinculación de la libertad	376
b) Características del fenómeno ético o moral	377
c) Diversas respuestas sobre el bien moral	378
d) Breve crítica a las "diversas respuestas"	381
e) La ordenación moral	384
f) Norma y fundamento de la ordenación moral	386

Sumario	389
Citas	390
Comentario: Sobre la ética "civil" o sin religión	394
17. El sentido de la existencia y la dimensión religiosa del hombre	401
a) Urgencia de la pregunta por el "sentido"	401
b) Actitud de vida y la respuesta religiosa	404
c) Noción y caracteres originarios de lo religioso	405
d) La responsabilidad del hombre frente a la experiencia religiosa	408
e) El sentido de la vida y las religiones no cristianas	410
Sumario	413
Citas	414
Comentario: El diálogo interreligioso	417
18. La experiencia religiosa	421
a) La inquietud fundamental	421
b) La insuficiencia de todo conocimiento	423
c) La experiencia de la contingencia del ser	425
d) Una definición descriptiva	426
Sumario	430
Citas	431
Comentario: La admiración ante el misterio del ser	434
19. El humanismo y el anti-humanismo ateos	439
a) La Religión como superestructura ilusoria del hombre alienado	440
b) La Religión como muerte de la libertad	445
c) ¿Oposición entre Dios y el hombre?	447
d) El anti-humanismo ateo	448
Sumario	455
Citas	456
Comentario: Antecedentes del pensamiento nihilista	459

CONCLUSIÓN

El hombre, persona abierta a la trascendencia	465
--	------------

VI. ESCRITOS BREVES

1. Heidegger y el problema del "otro"	469
2. Gustavo Siewerth y su metafísica de la infancia	471
3. El mundo originario del niño	472
4. El rostro del otro	475
5. El amor como "impulso secundario" en Freud	477
6. Sobre la agresividad humana	479
7. La presencia del inconsciente	483
8. Un contrapunto kantiano	486
9. El origen de la experiencia religiosa en Freud	490
10. El primer sentimiento religioso del niño	494

BIBLIOGRAFÍA	499
---------------------------	------------