







Antología de Antropología Fundamental

Índice

	Presentación	3
1	"Antropología"	4
	Ferrater Mora	
2	Antropología de la Donación: el don como principio de la acción humana	7
	Bayron León Osorio Herrera	
3	Mito de Prometeo. Creación de la mujer	20
	Hesiodo	
4	Discurso sobre la dignidad del hombre	27
	Pico della Mirandola	
5	Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres	33
	Immanuel Kant	
6	"Antropología: cuerpo y alma"	38
	Santo Tomás de Aquino	
7	Lo sentimental en el hombre	45
	Ricardo Yepes Stork & Javier Aranguren Echeverría	
8	Sobre la brevedad de la vida	58
	Séneca	
9	Palabras para una vida con sentido	67
	María de los Ángeles Noblejas	
0	Ética a Nicómaco	82
	Aristóteles	
1	"Los niveles de realidad"	95
	Alfonso López Quintás	
	Bibliografía	106

Presentación

Estimado estudiante de la Universidad Anáhuac México:

La materia de Antropología Fundamental te invita a un apasionante viaje de autoconocimiento. Desde la antigüedad, el ser humano se ha cuestionado sobre su lugar en el mundo, su origen y su destino. Esta búsqueda por comprender nuestra propia existencia nos ha llevado a explorar diversos caminos del saber. Somos seres dotados de una profunda curiosidad y un anhelo por trascender lo inmediato, lo que nos impulsa a buscar respuestas a aquello que nos inquieta o que consideramos un misterio.

Por ejemplo, la pregunta por el sentido de la vida sigue siendo relevante para todos. ¿Cuál es el propósito de nuestra existencia? ¿Qué nos hace humanos? ¿Cuál es nuestro lugar en el cosmos? Estas son interrogantes que cada uno de nosotros debe responder por uno mismo, con la ayuda de un legado que nos antecede y la propia reflexión.

Por lo anterior, este viaje no es un camino solitario. Contamos con las respuestas de grandes pensadores que han brindado su visión sobre la naturaleza humana y el significado de la vida. Sus obras nos ofrecen inspiración, guía y consuelo en esa constante búsqueda de respuestas.

Mediante lecturas cuidadosamente seleccionadas y actividades en clase, te proporcionaremos las herramientas necesarias para construir tu propia respuesta a esas preguntas trascendentales y comprenderás temas como: la unidad de la naturaleza de la persona humana y la integración de sus diferentes dimensiones. Asimismo, reconocerás las implicaciones y exigencias de la dignidad de la persona para ponerla en práctica en tu contexto social. Sin dejar de lado el sentido auténtico de la libertad para ejercerlo de manera responsable. Y, con todo esto, dirigirnos hacia la noción de sentido de vida y la auto determinación fincadas en el reconocimiento de la verdad, el amor y la apertura a la trascendencia.

Con base en lo anterior, Antropología Fundamental está diseñada para tu crecimiento personal y humano. Te invitamos a participar activamente, compartir tus ideas y experiencias, y embarcarte en un viaje de autodescubrimiento que nos enriquece a todos y nos ayuda a construir un mundo mejor.

Karla A. Hernández A.



"Antropología"

Ferrater Mora



ANTROPOLOGÍA

Ferrater Mora

Desde el punto de vista científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico o simplemente en cuanto entidad biológica dentro de los demás seres animados y, en última instancia, dentro de la Naturaleza. La antropología científica¹ es así, por una parte, un capítulo de la biología o, por lo menos, un capítulo de la ciencia natural, y, por otra, una ciencia que requiere el concurso de múltiples disciplinas, que no solamente se sirve de la biología, sino también de la psicología, de la sociología, de cuanto contribuya al esclarecimiento de la naturaleza del hombre. Sin embargo, en este último caso, la antropología, sin dejar de ser, por supuesto, "científica", es menos científico-natural que científico-cultural, e inclusive es llamada a veces antropología cultural para distinguirla de la antropología clásica. En cambio, la antropología filosófica, pese a la identidad formal de su pregunta -¿Qué es el hombre y cuál su puesto en el cosmos?— con respecto a la pregunta científica, sobrepasa a ésta por considerar al hombre no sólo en su ser natural, sino también en su ser esencial, no sólo en su puesto dentro de la Naturaleza, sino también dentro del espíritu. La antropología científica

¹Estudia la evolución de la especie humana a partir de su adaptación al ambiente, formas de organización e interacción social, la diversidad étnica, los procesos de identidad colectiva, las jerarquías y las relaciones de poder, la familia y el papel de los objetos en la reproducción social.

y la filosófica son, consiguientemente, dos disciplinas cuya coincidencia en la preocupación acerca del hombre no suprime su radical diferencia en el sentido de la pregunta que les da origen. Tampoco cabe confundir la antropología filosófica con el llamado conocimiento del hombre. Este último tiene en cuenta, ciertamente, el conjunto de saberes, entre ellos los psicológicos, que permiten aproximarnos a un conocimiento del ser humano que no sea únicamente un conocimiento de su ser natural o de su constitución psíguica, sino un saber de conjunto anterior muchas veces al saber especializado. El conocimiento del hombre recurre a la psicología, pero sólo en tanto que ésta puede ofrecerle un saber de lo que el hombre es en uno de sus aspectos fundamentales; más allá o más acá de la psicología, el conocimiento del hombre recurre a las experiencias de la vida cotidiana y es aquel saber de que, según Rickert, se vale el historiador para comprender los actos humanos aun sin tener ninguna noción de la psicología científica, aquello que le permite establecer el perfil biográfico y no simplemente biológico y psicobiológico de cada ser humano. En cambio, la antropología filosófica limita y a la vez extiende su problema a la cuestión de la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino, y constituye, por tanto, según Scheler, el puente que une las ciencias positivas con la metafísica. Aunque esta antropología es de creación reciente se hallan ya atisbos de ella en el pasado filosófico: la meditación de Pascal, por ejemplo, es de índole claramente filosófico-antropológica, y el propio Kant ha entendido con el nombre de antropología no

solamente ese conocimiento científico del hombre como ser psicofísico, sino también el conocimiento en general del hombre y de sus facultades (antropología teórica), del hombre y de sus habilidades (antropología pragmática), del hombre y de su conducta en la vida (antropología moral). Mas la antropología filosófica no puede ser tampoco un saber último y definitivo del hombre: requiere, por una parte, el concurso de los demás saberes (antropología científica, psicología, sociología, conocimiento del hombre, filosofía de la historia, etc.) y, por otra, depende de la pregunta sobre la estructura metafísica del hombre. Por eso la inclusión por Scheler de la antropología filosófica entre el saber positivo y el metafísico responde al papel con frecuencia intermedio -y mediadorde tal antropología. Pues "la misión de una antropología filosófica", escribe, es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano, entendida en la forma en que la hemos descrito brevemente (véase ESPÍRITU Y HOMBRE), "explica todos los monopolios, todas las funciones y obras especificas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad" (Die Stellung, etc., VI; usamos trad. esp. por J. Gaos). En un sentido análogo al de Scheler, P. L. Landsberg ha definido la antropología filosófica como la "explicación conceptual de la idea del hombre a partir de la concepción que éste tiene de sí mismo en una fase determinada de su existencia" (Einlei-tung, etc., I, 1). Con ello Landsberg da a entender:

primero, que la antropología filosófica es una antropología de la esencia y no una antropología de las características humanas; segundo, que la antropología filosófica se distingue de la antropología mítica, poética, teológica y científico-natural o evolucionista (op. cit., I, 4), y aun -podríamos agregarde la antropología de corte diltheyano, demasiado próxima a la "comprensión del hombre" y que B. Groethuysen, por ejemplo, ha definido como "la reflexión de sí mismo para comprenderse a sí mismo desde el punto de vista de la vida" (Phil. Anthr., pág. 1; usamos la trad. esp. de J. Rovira Armengol, sobre texto corregido y revisado por el autor). Según Landsberg, la antropología filosófica se sirve de los datos proporcionados por las otras formas de antropología - por ejemplo, los proporcionados por la "antropología de las características humanas". A diferencia de ellas, sin embargo, debe buscar la esencia "hombre", entendiendo 'esencia' en el sentido de la fenomenología de Husserl y no en el sentido tradicional. Por ejemplo, mientras antropología de las características humanas, que es una ciencia empírica, afirma 'el hombre tiene cuerpo', la antropología filosófica o antropología esencial debe responder a la pregunta: "¿Qué significa para el hombre 'tener cuerpo'?" Así, el método de la determinación de la esencia por medio de la descripción fenomenológica constituye para dicho autor -como para Scheler- la piedra angular de la "antropología esencial".



Antropología de la Donación: el don como principio de la acción humana

Bayron León Osorio Herrera



Introducción

El estudio de la Antropología tiene dos vías que necesariamente se deben abordar. Por un lado, el conocimiento integral del hombre a partir de estudiar aquello que lo constituye. De esta manera, la Antropología dialoga con la filosofía y sus diferentes ramas: la ontología, la metafísica la epistemología, entre otras disciplinas. Pero, por otro lado, estudiar Antropología nos lleva a mira de manera directa y amplia la realidad misma. Esta mirada nos invita a la reflexión por supuesto, pero sobre todo a la acción. Si estudiamos Antropología sin anhelar y buscar mejorar las condiciones de vida y la realización propia y de los otros, no seremos del todo congruentes con aquello que entendemos.

En este tenor, está escrita esta lectura. La Antropología de la Donación es una propuesta que parte de una base teórica reflexiva: cada persona es única, irrepetible e irremplazable. Esta máxima filosófica fue un descubrimiento de la Antropología cristiana, pero ha tenido un desarrollo sustancial y a veces conmovedor en la historia misma. Siempre acompañada de hitos que enmarcan el mundo, la vida. El autor pone de nuevo la propuesta inicial de esta concepción, no se puede entender la unicidad de la persona sin una serie de acciones que la hagan realidad en todos los estamentos de nuestra sociedad.

La tarea nos es fácil, Bayrón León Osorio devela algo que no es ignorado, pero si invisibilizado: todo problema de degradación de lo humano en las instituciones públicas es un problema humano, en otras palabras, detrás de toda institución o política hay un conjunto de personas que la realizan. Esta realidad es indiscutiblemente interpelante, todo aquello que no respeta a la persona proviene de las propias personas.

Ante esta realidad, el autor nos propone recuperar el principio de la diferencia: cada uno de nosotros estamos llamados a darnos a los demás para honrar esa diferencia. La igualdad conlleva que hemos logrado estandarizar atenciones y derechos, pero nos ha arrebatado la posibilidad de entender que cada uno de nosotros al ser único promueve y regala algo a los demás que nadie más daría.

La Antropología de la donación promueve el servicio a los demás, la hospitalidad, pero también permite entender que cada uno de nosotros está llamado a dar y al dar recibir aquello que auténticamente somos. Entender a la persona es asumir que los problemas humanos pueden ser atendidos por cada uno de nosotros, quizás no arreglaríamos el mundo, pero si pondríamos de nuestra parte para que pudiera ser posible.

Esta lectura nos invita a hacernos preguntas ¿qué valor tiene para mí el otro? ¿Cómo manifiesto el respeto a la dignidad en mis acciones? ¿Qué doy a los demás que es único? ¿Cómo acepto lo que los otros dan? ¿Con qué contribuyo para la decadencia de las instituciones políticas y sociales y con qué puedo contribuir para su funcionamiento y restauración? Que nuestras respuestas sean acciones que favorezcan la vida, el sano desarrollo y el encuentro del sentido. Seguramente al hacer esto encontraremos el sentido último de nuestra vida, ser quienes somos, auténticamente, que no es otra cosa que donar lo que tenemos y nos ha sido dado.



BAYRON LEÓN OSORIO HERRERA

La vida de los seres humanos no acontece aislamiento en cerrado desprovisto ٧ de interacciones. Tampoco sólo en un esquema conceptual o de definiciones. El acontecimiento vital sucede cada día y opera con una distancia abismal respecto a lo que comprendemos o creemos comprender del mundo. Hacemos intentos para definir la muerte, y nos seguimos muriendo; hablamos y reflexionamos sobre las perspectivas de la paz y nos seguimos matando; teorizamos sobre la violencia, sus modos y sus efectos y seguimos descuartizando niños; promovemos la ecología y realizamos foros y el deterioro de nuestra Madre Tierra avanza vertiginosamente sin ninguna posibilidad de recuperación; construimos leyes y debatimos sobre la justicia y la brecha cada vez es más grade entre las realidades sociales y económicas; debatimos y condenamos la corrupción y miles de personas mueren por falta de recursos para la salud; hablamos de calidad y nuestras relaciones son más

inmediatas y pasajeras...

La condición conceptual o teórica sobre la realidad, irrenunciable por sí misma, ha provocado en no pocas ocasiones la pérdida del sentido de esta realidad, colocando al margen la vida cotidiana de los seres humanos y sus circunstancias vitales del día a día.

Es en las calles donde los seres humanos, al lado de otros seres humanos, encuentran su acontecimiento vital y se enfrentan a la vida misma y en muchas ocasiones a situaciones desfavorables para su humanización. La violencia, el hambre, la desazón, la angustia, la infamia, la corrupción, la desigualdad, la injusticia... acontecen día a día en el escenario vital y, por des fortuna, en muchos casos, parece convertirse en la única posibilidad existencial. Cuando intentamos comprender estas situaciones nocivas para la vida de los seres humanos y tratamos de hacerle frente nos asalta a veces cierto olimpismo y hacemos una crítica a las instituciones v nos conformamos con atribuirle al sistema o a los sistemas la responsabilidad. Pero quienes hacen las instituciones y lo sistemas, quienes están detrás de ellas son seres humanos. Este es el mayor fracaso de nuestras revoluciones. Pretender cambiar las estructuras. instituciones o los sistemas sin trasformar el dato humano que las soporta. Ni los sistemas ni las instituciones tienen autonomía o voluntad para decidir si son corruptas o no, si patrocinan la miseria o no. Muchas veces pensamos los sistemas y las instituciones como entes dotados de razón, de autonomía o de capacidad de decidir.

sofisma Debemos percatarnos del de distracción del "sistema". La política, la economía, las formas religiosas, o cualquier otra actividad humana, son controladas por personas; son seres humanos quienes están detrás de todas estas configuraciones. Las relaciones políticas, por ejemplo, son en última instancia relaciones humanas: incluso las relaciones que tenemos con las cosas están determinadas por nuestro modo de relacionarnos con ellas. En la política, en la economía, en las formas religiosas... se dan constantes cambios y sus fuerzas siempre están en movimiento. Pero esas fuerzas son las propias personas, los individuos mismos; todas sus decisiones, acciones y las consecuencias de estas, afectan toda actividad y las relaciones establecidas en su interior. No podemos hacer un juicio de valor sobre los "sistemas" como aquellos sobre los cuales recae toda la responsabilidad de nuestros grandes males o que ellos por pura "voluntad" patrocinen o destruyan toda posibilidad de relaciones entre los seres humanos o sean los causantes de todas las miserias que nos acosan.

La economía, la política o la ética, por ejemplo, no existen en su estado puro, se adaptan a las configuraciones de las formas culturales donde se concretan y condicionan. En efecto, la economía o la política, al ser instrumentos, pueden ser mal utilizadas cuando sus garantes tienen sólo referencias egoístas. De esta forma se puede llegar a transformar medios de por sí buenos en perniciosos. Estas consecuencias son producto de una razón oscurecida en el hombre, no del medio en cuanto tal. Por eso, no se deben hacer

reproches al medio o al instrumento sino al hombre, a su conciencia moral y a su responsabilidad personal y social" (CV 36). Así cualquier configuración en términos positivos o negativos debe concederse a la acción humana que está en la base de estas relaciones.

Bajo cualquier esquema social, político, ético...quien atenta contra la vida del otro, quien lo margina y relega, quien abusa de sus posibilidades frente al poder, quien se apropia de los bienes para su propio provecho, es un ser humano. La tala indiscriminada de bosques y la contaminación de las aguas es responsabilidad de los seres humanos. La violencia perpetrada en las calles o en las casas por condiciones de diferencia es obrada por seres humanos. Son ellos quienes emprenden una carrera desmedida y salvaje por el acumular y el tener a cualquier costo.

Nos acontece entonces un problema antropológico presente tipo de en el relaciones que humanos los seres establecemos entre nosotros con realidades que nos asisten. Los esquemas mentales y los esquemas de acción por los cuales nos comportamos están mediados y regidos por dichas estructuras relacionales. Podemos establecer relaciones de todo tipo y de acuerdo a esta configuración decidimos v se decide nuestro obrar. Así las acciones humanas se realizan en un contexto de relaciones que dotan al ser humano de patrones de conducta y modelos para la consecución de sus fines.

Debemos preguntar entonces cuáles son las razones o los motivos que mueven el comportamiento de los seres humanos y por qué en muchas situaciones no son las más favorables para el contexto de la humanización. Si revisamos la calidad de nuestras relaciones y los efectos de nuestras acciones tenemos una pista para entender el problema. En muchas situaciones hemos establecido relaciones no muy saludables. Muy a menudo nuestra relación con el dinero es perniciosa, y recrea un mundo de depredación para obtener el máximo beneficio desatando toda clase codicia y patrocinando los esquemas más viles de violencia. La relación con las personas se convierte a veces solo en consideraciones útiles para alcanzar nuestros fines. La relación con el ambiente va de los usos a los abusos con pretensiones de posesión y dominio.

Debemos ser conscientes del tipo de relaciones que establecemos con los otros porque todos los efectos y las consecuencias de nuestras acciones recaen sobre un otro para ayudarle a su humanización o para hacer más reprobable su existencia.

Don y reconocimiento

Conscientes de los problemas antropológicos presentes día a día y de las dificultades cada vez más pronunciadas frente a la convivencia y la aceptación de un mundo habitado por los "otros", en repetidas ocasiones postulamos y reclamamos un esquema de igualdad y reconocimiento frente a las diferencias y a las múltiples perspectivas en las que se manifiesta la vida y las condiciones humanas.

Vivimos en un mundo diverso, un mundo plural, multi o pluricultural. Esta diversidad configura una realidad en términos de la diferencia. Concebimos la diferencia a partir de las notas características dadas por las condiciones de género, raza, color, credo, moda, origen, inclinación sexual... Como reconocemos la existencia de estas particularidades y las notas características que nos hacen diferentes, nos vemos obligados a establecer condiciones para anular o atenuar estas diferencias. Reclamamos un principio de igualdad entre los seres humanos o al menos la pretensión de considerarlos así.

Prescribimos la igualdad como una condición para permitir un reconocimiento efectivo y real. Si somos iguales ante la ley o ante Dios¹, estas diferencias se anulan. Concebimos entonces una visión de hombre bajo la óptica de la igualdad.

Se postula la necesidad de una "antropología de la igualdad" para permitir el reconocimiento de todos los seres humanos bajo las mismas condiciones y posibilidades. Este sería entonces el presupuesto para eliminar cualquier diferencia entre los seres humanos y poder reclamar derechos y condiciones iguales.

¹ En algunos ambientes religiosos la igualdad también esta prescrita desde la óptica divina: "todos los hombres son iguales ante Dios" y aquí fundamentan, además de una ética, un estatuto de reconocimiento para los otros.

Sin embargo, constantemente asistimos a situaciones de exclusión y violencia perpetuada por las diferencias de raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política, sexo, condiciones económicas...

Asistimos a totalitarismos vinculados a la pasividad uniforme y fanática de grandes masas. En muchas formas religiosas se han deslizado los arcaísmos, el colectivismo y el igualitarismo homogenizante, las tendencias no humanistas. El mismo deporte se ha convertido en algo polémico que produce violencia y extremismo: los hinchas, fans, tifos o hooligans aplican al fútbol, por ejemplo, grandes hostilidades y sectarismos (González 19).

Además, la diferencia no es solo una condición presente en la diversidad, nosotros también establecemos ciertos parámetros de diferencia entre "iguales" sumando a las particularidades visiones sesgadas o parciales de la realidad; en otras ocasiones patrocinando a nombre de un grupo particular la agresividad, la violencia y los crímenes más atroces.

"Te estoy hablando del genocidio de la república de Ruanda, ocurrido en la primavera y principios de verano de 1994. En sólo cien días se produjeron los asesinatos de al menos ochocientos mil personas, de una población original de unos siete millones y medio de habitantes. Estremecedor. Los ruandeses quizá tengan razón cuando hablan de un millón de muertos. El periodista y escritor Jean Hatzfeld explica que lo más sorprendente de los asesinos es que fueran personas normales y que se tomaron el hecho de matar como trabajo, con absoluta normalidad: 'Cuanto más rajábamos, más inocente nos parecía rajar'. Y eso es precisamente lo que causa auténtica estupefacción, que no mataron como guerrilleros, sino como trabajadores de un matadero, utilizando casi siempre machetes. La guerra se puede definir como la inclinación de los seres humanos a matarse unos a otros, o también como la lucha armada entre dos o más pueblos. Pero esta terrible inclinación a matar, a matarnos, alcanza la cota más alta de horror cuando se trata de un genocidio. Y lo de Ruanda lo fue, como el Holocausto judío. La injusticia, una vez más, se escribió en mayúscula" (Poch 32-33).

Este es solo uno de los ejemplos de las condiciones y los niveles que pueden alcanzar las circunstancias a nombre de las diferencias, su defensa y del reclamo de unos y otros. Hechos tan lamentables como estos no se pueden justificar desde ninguna perspectiva. Todo aquello que deshumaniza y vaya en contra del hombre no debe convertirse en un esquema regulador o condición por la cual podamos justificar estos crímenes. La condición humana aquí queda en entre dicho y la razón de ser hombre puesta bajo sospecha, porque al parecer todos nos vemos conducidos a procesos de deshumanización.

"Unos porque hemos nos deshumanizados y otros porque los hemos declarado inhumanos, excluidos, innecesarios, inexistentes. Humanidad inhumana por activa y por pasiva. Somos activamente ciegos y sordos. Por la ceguera y sordera eludimos. evitamos. excluimos los otros, las mayorías... El peligro mayor que nos acecha no es, pues, el relativismo respecto a verdades, valores, o diferencias sino la falta de un relación justa y fraterna. A nuestra sociedad le afecta en la raíz de su ser que crezcan individuos informados pero indiferentes, inteligentes pero crueles, sin entrañas" (Bennásar XII).

Todas estas situaciones suceden baio la lógica de pretender que somos lo suficientemente condescendientes para otorgarle valor al otro. Como si el valor del otro dependiera del reconocimiento que yo pueda hacerle o una institución o una estructura o un determinado esquema. El valor del otro no depende de los parámetros instaurados por nosotros para darle un supuesto reconocimiento en ese orden establecido. Además, porque en la situación de diferencia ¿quién se establece como referente para juzgar y considerar esta diferencia?

El otro no es un ser diferente al que debo guardar cierto protocolo de reconocimiento en una actitud de supuesta humildad para concederle algunos privilegios propios de mi condición, y así alcance el mismo nivel y poder considerarlo como igual. Esto es una condición perversa y morbosa, porque determina y favorece la idea de una tabla o un parámetro de medida y reconocimiento, con el agravante de que ese parámetro soy yo o lo he construido yo. No podemos pensar en un acto de generosidad por reconocer a otro sus derechos, o que una institución es cualquiera que sea supremamente generosa porque plantea una disposición para reconocer derechos. Tampoco como un gesto de nobleza aceptar la diferencia. Además. esto constituye un egoísmo disimulado, refinadamente camuflado bajo apariencias de amor y fidelidad a las normas, a las tradiciones, a las instituciones de todo tipo, a la ley. Los enemigos más radicales del bien del hombre son las mediaciones institucionales, en la medida en que tales mediaciones institucionales tienden, por su dinámica interna, a constituirse en absolutos, que ya no están al servicio del hombre, sino que, en la práctica, lo que hacen es someter y esclavizar al hombre. Esto es lo que pasa con las leyes, con las instituciones sociales, con las instituciones religiosas y políticas, con todo lo que no es directa e inmediatamente el bien del hombre. la felicidad del hombre, su desarrollo integral, su liberación total" (Jose María Castillo y Juan A. Estrada 28).

¿Será suficiente la pretensión de igualdad para hacer un ejercicio de reconocimiento y validez de la diferencia? ¿Podemos ensayar otro tipo de acontecimientos que no se fundamente en el hecho de la igualdad para otorgarle valor a la diferencia? ¿Tendremos necesidad de otro tipo de categorías y proponer la donación como principio de reconocimiento?

Se prescribe con urgencia unas condiciones de posibilidad de supervivencia de la humanidad. Una reflexión sobre nuevas condiciones antropológicas para la asistencia al mundo y su devenir histórico. No es el momento de exclusivismos, de separaciones, de élites y divisiones. No es el momento de cerrarnos en una actitud de pretensiones de "verdad" o condenar cualquier otra posibilidad existencial que no corresponda a la nuestra. Ya no es una raza, un pueblo, una etnia, una condición social o un credo... lo que está en peligro, es la humanidad entera.

"Estoy convencido, y encuentro confirmación tanto en los signos de los tiempos interpretados de forma casi unánime por los estudiosos como en la obra misma de los teólogos contemporáneos, de que el mundo se encuentra ante un dilema de proporciones planetarias: o tiene lugar un cambio radical de 'civilización', de sentido de lo humano, o tendrá lugar una catástrofe de proporciones cósmicas." (Panikkar 14)

Si bien es muy discutible afirmar la existencia de un modelo universal de hombre, sí se pueden identificar problemas comunes a todo el género humano de carácter inaplazable. Cuando ya no haya ningún bosque tropical, por ejemplo, cuando la Tierra esté poblada por 8.500 millones de personas, de las que 6.000 millones pasarán hambre, seguiremos hablando en términos del dogma, de verdades absolutas, de instituciones, de diferencias, o ahora sí nos daremos cuenta de que lo que está en juego es el mundo, el hombre,

la humanidad (Herbert Haag y Eugen Drewermann 33).

El mundo está sufriendo una crisis humana y una crisis ecológica de proporciones planetarias. El 75 por ciento de su población vive en condiciones infrahumanas, miles de niños mueren todos los días a consecuencia de las injusticias del hombre, desde 1945 las guerras matan a más de mil doscientas personas diariamente, las injusticias se multiplican, la intolerancia está todavía muy viva en todo el planeta del mismo modo que está todavía muy encendido el conflicto religioso2 (Panikkar 26), político, étnico...cada vez más crudo y sin solución. Estas consideraciones se agudizan en un mundo plural y cada vez las tensiones y confrontaciones se vuelven más radicales y agravan la crisis produciendo una pérdida de sentido y una fractura antropológica sobre el valor de la vida².

No podemos seguir patrocinando antropologías deshumanizantes o camufladas de humanidad.

Necesitamos con urgencia pensar otras posibilidades para el reconocimiento del otro. En estos términos, la preocupación por el hombre rebasa cualquier límite; no es un asunto de filantropía. Cada día de la semana de los años 80, exceptuando el tiempo de la

^{2 &}quot;Cada minuto gastan los países del mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar. Cada hora mueren 1.500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre.

Segunda Guerra Mundial, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más hombres que en cualquier época de la historia. Cada mes el sistema económico mundial añade 75.000 millones de dólares a la deuda del billón y medio de dólares que ya está agravado de un modo intolerable a los pueblos del Tercer Mundo. Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea". Datos tomados del documento preparatorio de la Asamblea mundial de las Iglesias cristianas, celebrada en Seúl en 1990: Justicia, paz y conservación de la creación ("Gerechtigkeit, Frienden und Bewahrung der Schôpfung"). Citado por KÜNG, Proyecto de una ética mundial. Madrid. Trotta. 1992, p.7. Probablemente muchos de estos datos no corresponden a la actualidad. Mantenemos estas cifras para mostrar que el problema y el reclamo que se hace ahora no es un capricho o simplemente una moda de ciertos 0 movimientos ecologistas altruistas. Tampoco es un asunto de algunos sectores que se han declarado a favor del hombre. Esta preocupación por el hombre es de carácter universal. "Toda llamada a una auténtica humanidad, incluso toda acción buena, tiene por naturaleza un significado universal (dado el inevitable pluralismo y la situación sociohistórica) en que ha de realizarse aquí y ahora lo 'auténticamente humano" (Schillebeeckx 572).

El don como principio de la acción humana

Es necesario repensar otros estatutos y parámetros para las relaciones de los seres humanos. No tienen por qué ser o estar en el orden de la depredación o el salvajismo como la posibilidad de guardar los nichos o las capillas particulares. Debemos restablecer la confianza en las relaciones humanas mediante una racionalidad que no descuide el aspecto de la intención y de las acciones de las personas. Se puede vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y reciprocidad, dentro de cualquier actividad humana y no solamente fuera o 'después' de ella. Ninguna de ellas, la política, la ciencia, el arte, las formas religiosas..., son éticamente neutras o inhumanas o antisociales por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe responder a criterios humanizantes (Cf. CV 36).

Hemos ensayado muchas definiciones, posibilidades y acercamientos antropológicos para intentar comprender la realidad humana, desde el animal racional...hasta la configuración de un hombre genéticamente diseñado en un laboratorio producto de la era tecno-científica.

Los griegos, en un intento por comprender el mundo y todo lo que sucede a su alrededor, intuían la gratuidad de la existencia y la configuración del mundo presente en el don otorgado por la divinidad, los mayores bienes son otorgados por los dioses afirma Platón en el Fedro (Cf. 244a). Define esta condición un evento de gratuidad para la existencia y todo

su acontecimiento. Es una lógica que opera en la consideración del don. Esta economía de la gratuidad permite pensar otras opciones a un nivel antropológico.

Reflexionar sobre esta lógica del don nos pone en otras circunstancias. Cuando hay un reconocimiento efectivo de la vida como un don, como pura gratuidad y que todo lo que acontece en ella está en la lógica de la gratuidad el ser humano puede pensarse bajo otras perspectivas.

El don solo puede ser asumido como don y en esta medida la respuesta solo puede darse de la misma manera. Nos acontece entonces una antropología de la donación como dimensión de la gratuidad presente en el ser humano. Solo cuando el hombre sale de sí en un acto soberano de donación es posible pensar en otras condiciones para la existencia. Esta soberanía es dada por el principio de gratuidad presente en el don otorgado a la existencia. La gratuidad se convierte en el fundamento y condición ontológica para el desasimiento. Hemos ensayado discursos en todos los órdenes. Reclamamos el derecho a la igualdad, hacemos una defensa férrea de la diferencia, defendemos los derechos, hablamos de dignidad, justicia, equidad, paz y aun así las condiciones humanas siguen siendo deshumanizantes. Por eso la antropología de la donación supone una redefinición de varios conceptos sobre el ser humano.

La condición humana se revalúa y adquiere otro significado. Según la antropología de la donación, el hombre es un ser, no para sí,

sino para los demás. Desde la perspectiva del don la plenitud humana es igual a vaciamiento total, libre y voluntario de sí para los demás. Nada se debe retener. Todo es para los otros. Aquí se pasa por alto, incluso se va más allá de un simple modelo de solidaridad o de igualdad; el otro, desde la perspectiva del don, no es igual a mí, el otro es más importante, es superior y a él me debo completamente (Cf. Flp 2, 1-11). Esto rompe todo el estatuto del compartimiento humano basado en el cumplimiento de unas reglas o leyes establecidas, como un supuesto de configuración social de convivencia y para establecer criterios en un esquema de buen comportamiento, en una lógica del actuar bien en todas las circunstancias.

La antropología de la donación elimina toda pretensión de la acción humana como cálculo, pauta de comportamiento o deber social en orden a un principio ético o moral establecido. En la antropología de la donación la pregunta no va dirigida a las acciones de los hombres en cuanto ellas solo son efectos y consecuencias, está dirigida a aquello que las motiva y produce. Desde esta perspectiva, no preguntamos sobre la base de una acción concreta; preguntamos por el principio de la acción humana. Es decir, no preguntamos si determinada acción está en los límites de la bondad o de la maldad, porque se presenta solo como un hecho consecuente con una dinámica existencial que tiene unas motivaciones y unas causas internas. Desde la perspectiva de la donación, el ser humano es puro gasto, exceso de don. El don fundamenta la ética y garantiza el sentido ético de la acción humana en consonancia

con la idea de bien. El estatuto de comportamiento del ser humano se cifra en la capacidad de gasto y desasimiento. Así el don no admite la pregunta por la bondad o maldad de una acción porque además de asumir la gratuidad de la existencia y el don presente en ella, reconoce al otro como don y en esta medida es exceso y sobreabundancia. Elimina también esa estructura de la reciprocidad en la medida en que el don es pura gratuidad y no entra en los términos de la compensación o la retribución. Si hay donación, si hay verdadera donación, aquello que se da no puede regresar al donante, no debe circular, no debe intercambiarse (Derrida 17).

Pero ¿qué se dona en la donación? La vida. Al otro donamos la vida y aceptamos la donación de su vida sin ningún reparo. Por eso la antropología de la donación prescribe como la praxis acontecimiento del don para cualquier "otro". Pero quién es el otro. Según la perspectiva del don el otro es "cualquiera" el que está en la calle, el que me encuentro todos los días y el de los encuentros fortuitos. Cuando hablamos del otro y no le ponemos carne y rostro, cuando no decimos quién es, sigue imperando una comprensión fuera de la realidad. Pero en las consideraciones de la antropología de la donación, el otro no es una abstracción bajo unas prescripciones legales o institucionales. "Se trata, pues, de unas relaciones con un otro en concreto, que tiene nombres y apellidos, que tiene un cuerpo, una mirada, un gesto, unas demandas, unas debilidades, que es mortal" (Lluís Duch y Joan Carles Mélich 188).

Ya no es solo un asunto de reconocimiento,

aceptación o respeto por el otro bajo la figura de una norma impuesta o legal que me limita en una sociedad para no alterar su estatuto de un pretendido orden. El otro es cualquier ser humano que sufre, que se desgarra, que está en opresión y en condiciones infrahumanas, producto de una sociedad legalista y clasista que excluye y margina. El don saca al hombre de sí para llevarlo al otro, la necesidad de la solicitud por el otro es el reclamo que elimina toda pretensión de obrar bajo un principio rector impuesto o convenido para regular las acciones. En estos términos la antropología de la donación me permite ser ofrenda para el otro.

En esta medida, la relación con los otros y mi comportamiento frente a ellos es la respuesta a una gratuidad que nos excede y que no puede más que desbordarse como don en el otro. Esta gratuidad demanda un cuidado explícito por cualquier ser humano. No es una aceptación porque en un esquema de ciudadanía le debo reconocer ciertos derechos y debo aceptar las obligaciones bajo una prescripción legal o religiosa. Aquí la gratuidad de la existencia y el don sobreabundante presente en ella, elimina cualquier condición bajo los parámetros de la norma. La acción bajo esta perspectiva nos pone en la línea no del beneficio propio o de la consecución desbordada bajo cualquier medio de nuestros fines o el propio provecho, nos pone en la línea del desasimiento, de la gratuidad de la vida y nos ayuda a comprender que nada nos pertenece y que la existencia es un don otorgado y por eso no tenemos derecho de propiedad sobre nada. Las personas, los tiempos, las instituciones, el

dinero común, los puestos, los recursos físicos y naturales...no son nuestros y no tenemos ningún derecho sobre ellos, esta condición impide los apegos causantes de la codicia y la corrupción, una situación generalizada en nuestra época y que es capaz de llevar a los seres humanos a la depredación y al salvajismo más cruento. El desapego, el desasimiento, sería la actitud fundamental del ser humano fruto del don como principio de su acción.

¿Qué significa entonces una antropología de la donación? Solo cuando el hombre es capaz de salir de sí y darse por completo realiza su tarea como hombre. El don instaura en los seres humanos la lógica de la gratuidad eliminando esquemas de codicia y apego. Según esta perspectiva, la relación con cualquier otro no se instaura ya según una normatividad o un esquema político o ético de igualdad y reconocimiento. Esta lógica trasmuta los criterios de comportamiento. Qué está detrás de las acciones de los hombres, el don. Y si los seres humanos somos capaces de reconocernos en esta lógica de la gratuidad, el otro ya no es el enemigo del que me debo cuidar, el otro es un don al que solo puedo responder con un ejercicio de donación en una soberanía gratuita y desasida.

Esta dinámica de la donación puede conducir al hombre a un verdadero encuentro donde se percibe la gratuidad de la vida donada a los demás, para alcanzar así la verdadera libertad, y llevarnos a ser ofrenda inagotable para los otros, porque ser hombre significa esencialmente pasar de ser para sí mismo a ser para los demás...supone esto dejar de girar en torno a uno mismo, alrededor del propio yo, y existir para los otros (Ratzinger 211).

El don perfecto es amor al otro en cuanto tal; por el acto de darse, el hombre constituye al otro como otro y se constituye en sí mismo frente al otro y en vinculación con él. La perfección del don es pura negatividad, total desprendimiento de sí mismo en provecho del otro, eclipse y retirada para acogerlo sin apropiárselo, exceso sobreabundante de prodigarse. El don no conoce los límites del ser ni del tiempo, no mide lo que da y mira quién lo da (Moingt 101-102). En este sentido el don precede a la existencia.

PREGUNTAS

Antropología de la Donación

1

¿Cuáles son las causas por las que hemos perdido el sentido de la realidad, según la lectura?

2

¿Por qué la corrupción, marginación social, el abuso y otras conductas nocivas son problemas antropológicos más que de otra índole?

3

¿Cuáles son los argumentos que presenta el autor para proponer la diferencia por encima de la igualdad sin trastocar los derechos humanos?

4

¿Cuáles son las características de la Antropología de la Donación?

5

¿Cuáles son las acciones que el autor propone para vivir la donación en comunidad?



Mito de Prometeo. Creación de la mujer

Hesiodo



Introducción

"Pero ¿cómo había comenzado todo?" Calasso, las Bodas de Cadmo y Harmonía

De acuerdo con Ferrater Mora, hay una serie de preguntas que catapultan la reflexión antropológica en clave filosófica: ¿Qué es el ser humano?, ¿cuál es nuestro lugar en el cosmos? y ¿cuál es nuestro destino?

Solemos pensar que en la historia del pensamiento occidental fueron los presocráticos quienes comenzaron a elaborar los argumentos correspondientes a estos cuestionamientos sobre lo propio, natural y específico del género humano. Tales de Mileto, por ejemplo, se jactaba de ser, gracias los dioses, un hombre y no una bestia. Es célebre, por otra parte, la frase de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas". Asimismo, podemos considerar a Demócrito, quien frente a la interrogante de qué es el ser humano afirmó: "El ser humano es aquello que todos sabemos." Había, pues, ya por entonces una insinuación e indicios de la preponderancia de lo humano en la cosmovisión occidental y autoconciencia de nuestra valía y dignidad. Pero vayamos un poco más atrás.

No cabe duda de que entre los antiguos griegos la antropología fue una inquietud particular. Ya en la época anterior a los fisiologoi, los relatos de dioses y héroes poblaban el imaginario de las comunidades cercanas al Egeo. Poetas como Homero y Hesiodo circularon con sus cantos sobre la genealogía de los dioses olímpicos y la guerra de Troya algunas asunciones sobre la naturaleza del ser humano: mortal, vulnerable y egoísta, pero al mismo tiempo inmortal, tenaz y benévola. La rica e ingente mitología griega, pese a no definir lo humano y fijarlo en un concepto, cifraba en lenguaje poético algunas pautas sobre nuestro origen, límites, tareas y constitución. ¿Qué leyes y fuerzas nos atraviesan? ¿Somos libres? ¿De qué estamos hechos? Si hay una jerarquía universal, ¿cuál es nuestro lugar en ella? ¿Cómo debemos actuar?

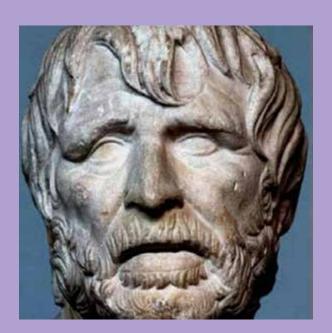
Hay un mito en particular que nos transmite todas esas interrogantes: el mito de Prometeo inscrito en la Teogonía de Hesiodo. No se sabe mucho sobre Hesiodo, salvo que fue un poeta de la antigua Grecia, vivo durante el siglo VIII a.C. Se cuenta del también autor de Los trabajos y los días que, mientras paseaba cerca del monte Helicón, tuvo un encuentro con las musas, quienes le revelaron la historia de los inicios y fundadores del cosmos. De ese relato se desprende la tragedia de

Prometeo, titán e hijo de Japeto, que fue castigado por Zeus después de entregarle el fuego a una prístina estirpe de humanos varones.

Preñado de símbolos, el mito de Prometeo nos aproxima una imagen de la humanidad como criatura vulnerable, frágil frente al destino e incapaz de sobrevivir sin civilización, tradición y, por su puesto, una comunidad.

Si la función principal del mito es revelar el sentido de la existencia humana a través de un modelo ejemplar, en el mito de Prometeo se asoma, como si se tratara de un espejo, nuestra propia fragilidad; pero también la tarea titánica de comprometernos con el otro, como, según Hesiodo, lo hiciera el japetonida pese a la cólera de Zeus.

Adrián García Morales



HESIODO

Y Yapeto desposó a la Oceánida de hermosos pies Climena, y compartió el mismo lecho que ella. Y ésta parió al magnánimo Atlas, y Amenetio, orgulloso de su gloria, y a Prometeo, sagaz y astuto, y al insensato Epimeteo, quien desde el origen fue funesto para los hombres industriosos, por ser el primero en casarse con una virgen imaginada por Zeus. Por lo que respecta al imperioso Menetio, el previsor Zeus le sumió en el Erebo, hiriéndole con la blanca centella, a causa de su maldad y de su insolencia orgullosa. Por una dura necesidad, Atlas sostiene el anchuroso Urano, en las extremidades de la tierra, enfrente de las sonoras Hesperides manteniéndose en pie y lo sostiene con su cabeza y con sus manos infatigables, porque el prudente Zeus le deparó este destino.

Y Zeus sujetó con cadenas sólidas al sagaz Prometeo, y le ató con duras ligaduras alrededor de una columna. Y le envió un

águila de majestuosas alas que le comía su hígado inmortal. Y durante la noche renacía la parte que le había comido durante todo el día el ave de alas desplegadas. Pero el hijo vigoroso de alemana la de hermosos pies, Heracles, mató al áquila, y ahuyentó este mal horrible lejos del Yapeteonida, y le libró de este suplicio. Y esto no fue contra la voluntad de Zeus Olímpico que reina en las alturas, sino a fin de que la gloria de Heracles, nacido en Tebas, fuese todavía mayor sobre la tierra sustentadora. Así, queriendo honrar a su ilustrísimo hijo, renunció a la cólera que concibiera en otro tiempo contra Prometeo, quien había luchado con astucias contra el poderoso Cronión. Y efectivamente, cuando los dioses y los hombres mortales disputaban en Mecona, Prometeo mostró un gran buey que adrede había repartido, queriendo engañar al espíritu de Zeus. De una parte, las carnes y las entrañas crasas la metió en la piel, recubriéndolas en el vientre del animal; y por otro lado, con una treta diestra, dispuso hábilmente los huesos blancos del buey y los recubrió con buena grasa. Y entonces le dijo el padre de los dioses y de los hombres: -¡Yapetionida, él más ilustre de los príncipes, oh, caro ¿qué has hecho de las partes desiguales? Así habló Zeus, siempre lleno de prudencia. Y el sagaz Prometeo le respondió, sonriendo para sí, pues no había olvidado su astucia: - Gloriosísimo Zeus, el más grande de los dioses eternos, escoge de estas partes la que tu corazón te persuada a escoger.

Habló así, con astutos pensamientos, pero Zeus, en la sabiduría eterna, no se menospreció y advirtió el fraude, y en su espíritu preparó calamidades a los hombres mortales, Y estas desdichas debían cumplirse. Con una y otro mano quitó la blanca grasa, y se irritó en su espíritu, y la cólera invadió su corazón en cuanto vio los huesos blancos del buey encubiertos mañosamente. Y de aquel tiempo data el que la raza de los hombres queme para los dioses los huesos blancos sobre los altares perfumados. Entonces, muy irritado, le dijo Zeus, el que amontona las nubes: - ¡Yapetionida, habilísimo entre todos, oh, caro! No has olvidado tus tretas diestras. Y habló así, lleno de cólera, Zeus, cuya sabiduría es eterna y desde aquel tiempo, acordándose siempre de este fraude, rehusó la fuerza del fuego inextinguible que brota del roce de los maderos de encina a los míseros hombres mortales que habitan sobre la tierra. Pero todavía le engañó el hijo excelente de Yapeto, robándole una porción espléndida del fuego inextinguible, que ocultó en una caña hueca. Y fue mordida en el fondo de su corazón Zeus. que truena en las alturas, Y la cólera conmovió todo su corazón en cuanto vio resplandecer entre los hombres el brillo del fuego. Y a causa de este fuego, los hirió con una pronta calamidad. Y el ilustre Cojo hizo con barro, por orden del Crónida, una forma semejante a una casta virgen. Y Atenea la de los ojos claros la adornó y la cubrió con una blanca túnica. Y la cabeza le puso un velo ingeniosamente hecho y admirable de ver; luego también le puso en la cabeza palas Atenea una guirnalda de variadas flores frescas. Y al rededor de la frente le fue puesta una corona de oro que había hecho por sí propio el ilustre cojo, quien le había labrado con sus manos por complacer al padre de Zeus. Y en esta corona esculpido numerosas estaba imágenes, admirable a la vista, de todos los animales a

quienes alimentaban la tierra firme y el mar. Y de estas imágenes brotaba una gracia admirable, resplandeciente. ٧ parecían vivas. Y cuando hubo formado esta hermosa calamidad, a cambio de una buena obra. condujo donde estaban reunido los dioses y los hombres a aquella virgen adornada por la diosa de los ojos claros, nacido de un padre poderoso. Y la admiración se apoderó de los dioses inmortales y de los hombres mortales, en cuanto vieron esta calamidad fatal para los hombres. Porque de ella es de guien procede la raza de las mujeres hembras, la más perniciosa raza de mujeres, el más cruel azote que existe entre los hombres mortales, porque no se adhieren a la pobreza sino a la riqueza.

Y lo mismo que las abejas, en sus colmenas cubiertas de techos, alimentan a los abejones, que no hacen más que daño y trabajan, madrugadoras durante todo el día hasta declinar Helios, y hacen sus blancas celdas, mientras los abejones penetran en las colmenas cubiertas de techos, llenándose el vientre con el fruto de un trabajo ajeno: así Zeus que truena en las alturas dio esas mujeres funestas a los hombres mortales, esas mujeres que no hacen más que daño. Y también les envío otra calamidad a cambio de una buena obra. Aquel que, rehuyendo el matrimonio y la preparación penosa de las mujeres, no tome esposa, si llega a la vejez abrumadora sin hijos, se verán privados de los cuidados que se tienen con los ancianos; y si no vivió pobre al menos, a su muerte sus bienes serán repartidos entre sus parientes lejanos. Por lo que respecta aquel a quien la Moira haya sometido al matrimonio, aunque tenga una mujer casta y adornada de

prudencia, no se mezclarán menos en su vida el bien y el mal; pero, por lo que respecta a quien se haya casado con una mujer mala por naturaleza tendrá en su pecho un dolor sin fin y su alma y su corazón serán presa de un mal irremediable; Porque no es lícito engañar a Zeus, y no se escapa a él. Así es que Prometeo y Apeteonida, que no era digno de ningún castigo, excitó la abrumadora cólera de Zeus, y a impulsos de la necesidad no obstante toda su ciencia, sufrió una cadena pesada.

PREGUNTAS

Mito de Prometeo. Creación de la mujer

¿Qué aportaciones hacen los mitos a la antropología filosófica?

¿Qué significan estos elementos del mito de Prometeo a la luz del problema de la fragilidad humana?

 I. Que los hombres reciban de Prometeo la parte comestible del buey, mientras que Zeus se queda solo con los huesos y la grasa del animal
 II. Que el fuego recibido de Prometeo necesite avivarse todos los días

¿Qué relación tiene con la idea de fragilidad humana, que los seres humanos deban hacer sacrificios a los dioses?

¿Cómo refleja el mito de Prometeo la vulnerabilidad y fragilidad inherentes a la condición humana, especialmente considerando la intervención de Prometeo en favor de los humanos?

¿Cómo se puede analizar la relación entre la fragilidad humana y el castigo que recibe Prometeo: que un águila le coma por la mañana el hígado y este se regenere cada noche?

2

3

4

5



Discurso sobre la dignidad del hombre

Pico della Mirandola



Introducción

El concepto de dignidad es uno de los más ricos en la historia intelectual de occidente por todas las fuentes que desembocan en él. En la Grecia Antigua, se dibujan sus primeros trazos y las épocas subsecuentes van aportando sus propias coordenadas. En este caso, nosotros vamos a situarnos en un punto muy particular de ese vasto mapa, que es la época renacentista (XV-XVI).

Hablar sobre la dignidad humana implica preguntarse por el valor de cada uno de nosotros, pero también sobre nuestro puesto y destino en el cosmos. La cosmovisión renacentista pone en el centro de la existencia al ser humano y ensalza su naturaleza. ¿Pero cómo es ésta?

Como señalamos líneas arriba, el concepto de dignidad se va preñando paulatinamente de elementos que la tradición recoge. Durante el Renacimiento, la idea de dignidad cosecha los frutos, por un lado, de la antigüedad grecorromana, y, por el otro, participa también del horizonte antropológico cristiano medieval. Es decir, recoge la idea griega de que lo propio del ser humano es su racionalidad, pero al mismo tiempo el perfeccionamiento de esta facultad y con la otra mano se sujeta del cristianismo y la imagen del hombre como criatura predilecta de Dios. Tan es así, que, se le considera semejante a su Creador. Estas raíces son notorias a la luz del arte renacentista, que centra su atención en la figura humana y persigue tanto retomar como recapturar la belleza con la que el arte griego representaba al hombre. Pensemos, por ejemplo, en el David de Miguel Ángel y el Perseo de Cellini. Ambas obras nos deslumbran por su armonía y proporción. Asimismo, nos hacen preguntarnos cómo puede ser tan bello y perfecto lo humano.

En esta constelación, que fulgura hasta el día de hoy por su arte y arquitectura, es en donde hay que ubicar el Discurso sobre la dignidad del hombre (1486) del florentino Pico della Mirandola (1463-1494).

El pensamiento de Pico condensa lo que hemos mencionado antes. Para él, el ser humano es, por designio divino, libre y puede, gracias a su racionalidad perfeccionarse o venir a menos. En eso consiste su singularidad, valor y belleza.

Adrián García Morales



PICO DELLA MIRANDOLA

He leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el Sarraceno, interrogado acerca de cuál era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre. Con esta afirmación coincide aquella famosa de Hermes: "Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre".

Sin embargo, al meditar sobre el significado de estas afirmaciones, no me parecieron del todo persuasivas las múltiples razones que son aducidas a propósito de la grandeza humana: que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula, y también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles. Cosas grandes, sin duda, pero no

tanto como para que el hombre reivindique el privilegio de una admiración ilimitada. Porque, en efecto, ¿no deberemos admirar más a los propios ángeles y a los beatísimos coros del cielo?

Pero. finalmente. me haber parece comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda admiración. Y comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado maravilloso?

Pero escuchen, oh padres, cuál sea tal condición de grandeza y presten, en su cortesía, oído benigno a este discurso mío.

Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad.

Había embellecido la región supraceleste con inteligencia, avivado los etéreos globos con almas eternas, poblado con una turba de animales de toda especie las partes viles y fermentantes del mundo inferior. Pero, consumada la obra, deseaba el artífice que hubiese alguien que comprendiera la razón de una obra tan grande, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo

testimonian) pensó por último en producir al hombre.

Entre los arquetipos, sin embargo, no quedaba ninguno sobre el cual modelar la nueva criatura, ni ninguno de los tesoros para conceder en herencia al nuevo hijo, ni sitio alguno en todo el mundo donde residiese este contemplador del universo. Todo estaba distribuido y lleno en los sumos, en los medios y en los ínfimos grados. Pero no hubiera sido digno de la potestad paterna el decaer ni aun casi exhausta, en su última creación, ni de su sabiduría el permanecer indecisa en una obra necesaria por falta de proyecto, ni de su benéfico amor que aquél que estaba destinado a elogiar la munificencia divina en los otros estuviese constreñido a lamentarla en sí mismo

Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquél a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre que así fue construido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera:

-Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el

arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas.

¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!

Las bestias en el momento mismo en que nacen, sacan consigo del vientre materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después. Los espíritus superiores, desde un principio o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre, desde su nacimiento, el padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Y si fueran vegetales, será planta; si sensibles, será bestia; si racionales, se elevará a animal celeste: si intelectuales. será ángel o hijo de Dios, y, si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformando en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del Padre, él, que fue colocado sobre todas las cosas, las sobrepujará a todas.

¿Quién no admirará a este camaleón nuestro? O, más bien, ¿quién admirará más cualquier otra cosa? No se equivoca Asclepio el Ateniense, en razón del aspecto cambiante y en razón de una naturaleza que se transforma hasta a sí misma, cuando dice que en los misterios el hombre era simbolizado por Proteo. De aquí las metamorfosis celebradas por los hebreos y por los pitagóricos. También la más secreta teología hebraica, en efecto, transforma a Henoch ya en aquel ángel de la divinidad, llamado "malakhha-shekhinah", ya, según otros en otros espíritus divinos. Y los pitagóricos transforman a los malvados en bestias y, de dar fe a Empédocles, hasta en plantas. A imitación de lo cual solía repetir Mahoma y con razón: "Quien se aleja de la ley divina acaba por volverse una bestia". No es, en efecto, la corteza lo que hace la planta, sino su naturaleza sorda e insensible; no es el cuero lo que hace la bestia de labor, sino el alma bruta y sensual; ni la forma circular del cielo, sino la recta razón, ni la separación del cuerpo hace el ángel, sino la inteligencia espiritual.

Por ello, si ves a alguno entregado al vientre arrastrarse por el suelo como una serpiente no es hombre ése que ves, sino planta. Si hay alguien esclavo de los sentidos, cegado como por Calipso por vanos espejismos de la fantasía y cebado por sensuales halagos, no es un hombre lo que ves, sino una bestia. Si hay un filósofo que con recta razón discierne todas las cosas, venéralo: es animal celeste, no terreno. Si hay un puro con templador ignorante del cuerpo, adentrado por completo en las honduras de la mente, éste no es un animal terreno ni tampoco celeste: es un espíritu más augusto, revestido de carne humana.

¿Quién, pues, no admirará al hombre? A ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es designado ya con el nombre de todo ser de carne, ya con el de todo criatura, precisamente porque se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura.

Por esta razón el persa Euanthes, allí donde expone la teología caldea, escribe: "El hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias". De aquí el dicho caldeo: "Enosh hushinnujim vekammah tebhaoth baal haj", esto es, el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante.

PREGUNTAS

Discurso sobre la dignidad del hombre

1

¿Cómo se concibe al ser humano en esta época? Es decir, ¿qué cualidades se le atribuyen?

2

¿Con base en el texto de Pico della Mirandola, cuál es la relación entre la dignidad y la libertad?

3

¿Qué similitudes hay entre Pico y los filósofos de épocas anteriores a él en relación con la idea de dignidad?

4

¿Qué ideas acerca de la dignidad humana hemos heredado de Pico della Mirandola?



Fundamentación para una Metafisica de las Costumbres

Immanuel Kant



Introducción

A pesar de que el tema de la dignidad ha sido tratado desde hace mucho tiempo en nuestra cultura occidental, se debe admitir, ahora más que nuca, que es una cuestión de suma importancia para toda la humanidad. En la materia de Antropología Fundamental, la categoría de dignidad humana será un hilo conductor que engarce varios de los temas de todo el semestre. Dicha categoría ha tenido una connotación que, generalmente, deviene en cualidad de valor. En la antigüedad, por ejemplo, era digno aquel que tenía un status social o político y se excluía de éste a aquellas personas que no tenían voz ni voto en el espacio público, como las mujeres o los esclavos. Posteriormente, con fuerte influencia del cristianismo, el concepto de dignidad dio un giro fundamental que nos sirve para entender con más claridad y precisión su significado.

La dignidad se entiende como una filiación entre la divinidad y los seres humanos. Este vínculo existente entre los seres creados, a imagen y semejanza del Creador, y Dios, se cristaliza en la dignidad. Somos dignos porque compartimos un origen como humanidad y una vocación de trascendencia, a partir de la dignidad que le fue dada al ser humano. Ahora bien, se puede dar cuenta que esta conceptualización nunca ha estado concluida o cerrada del todo, es una construcción que toma de su tiempo lo necesario para optimizar su configuración, más allá de cualquier consideración religiosa, pero sin anular su cimentación en ella. Con el paso del tiempo hubo un enfoque que recayó sobre la noción de persona, es decir, la dignidad es predicable de la persona humana, esto principalmente, en dos sentidos: primero, partiendo de la definición de Boecio que establece a la persona como un ser racional y, segundo, considerando a la persona como un ser dotado de facultades que le son propias como la libertad, la voluntad, el pensamiento y el juicio. Por tanto, la dignidad es el valor inherente que tiene toda persona humana con facultades propias que la llevan a su autodeterminación, a la autoconstrucción y, sobre todo, a la trascendencia en la plenitud.

Asumir la dignidad como característica inherente y predicable de la persona es también reconocer en el otro su condición, a partir de la libertad y de sus acciones, de artífice. Ahora, así como la dignidad no es perceptible, tampoco se puede cuantificar, es decir, es un valor invaluable, no se mide en parámetros de la utilidad o del valor monetario pues cuando algo tiene valor es porque ese algo puede ser remplazable, desechable o superfluo. Por el contrario, la dignidad asegura el valor de la persona en tanto ser que no puede ser remplazable, porque cada uno es único, irremplazable, necesario y, sobre todo, importante para la misión de la humanidad en este mundo. Quizás en este punto cabe la cuestión, ¿por qué pensar hoy la dignidad? Nuestra generación está marcada por la violencia a gran escala, es la era de los genocidios, las guerras mundiales, las dictaduras, los crímenes contra la humanidad, condiciones que evidencian la necesidad de insistir que las vidas humanas no puedes ser tomadas y desperdiciadas. Además, vivimos la violencia a corta escala, es decir, vivimos en una sociedad llena de peligro en la calle, en los lugares que frecuentamos, en las relaciones que entablamos, guardando proporciones, también en estos contextos vivimos la anulación o el rechazo de la dignidad de otras personas, la discriminación, los discursos de odio, el bullying, etc., son experiencias que nos obligan a seguir reflexionando sobre la importancia del reconocimiento de la dignidad humana.

En esta sección, encontrarás un fragmento de la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres del filósofo alemán Immanuel Kant, cuya filosofía ha permeado a todos los sistemas de pensamiento occidental y que rescatamos en esta antología para dar cuenta de que la dignidad está por encima de cualquier valor y es la condición por la cual toda persona debe ser tomada como un fin en sí mismo. Este texto nos ayuda a reflexionar sobre el imperativo de nunca pensar en cuantificar la dignidad de alguien porque eso nos llevaría a la cosificación, a tomar a la otra persona como un medio y, finalmente, concluir que rechazar la dignidad de otra persona es el primer paso para su futuro exterminio.

Víctor M. Ramírez Sánchez



IMMANUEL KANT

La moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines. Esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es éste: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima y al mismo tiempo como universalmente legisladora. Si las máximas no son ya necesariamente acordes por su naturaleza con este principio objetivo de los seres racionales, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se denomina apremio práctico, esto es, deber. El deber no le incumbe al jefe en el reino de los fines, pero

sí a cada miembro y ciertamente a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual, la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como legisladora, porque de lo contrario no podría pensarse como fin en sí mismo. Así la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente en él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.

Cuando universales se refiere las а necesidades inclinaciones humanas 6 tiene un precio de mercado; aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tiene un precio afectivo; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad.

PREGUNTAS

Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres

1

¿Cuáles son las acciones que debemos emprender para manifestar nuestro respeto a la dignidad humana?

2

¿Cuál es la diferencia entre lo que tiene "precio" y lo que tienen "dignidad"?

3

¿Cuál es la relación entre los Derechos Humanos y la dignidad humana?

4

¿Qué significa que la dignidad es un valor intrínseco?

5

¿Cómo se vincula la dignidad con la racionalidad del ser humano?



"Antropología: cuerpo y alma"

Santo Tomás de Aquino

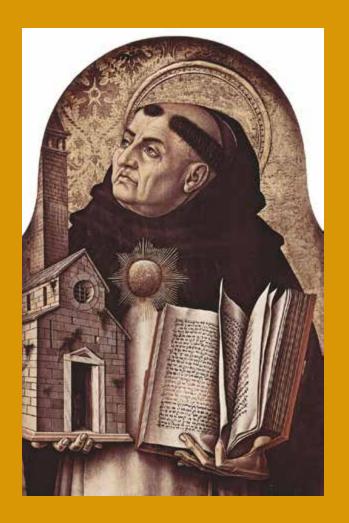


Introducción

La escolástica –del latín schola, que significa escuela – puede comprenderse, en un primer momento, como un periodo dentro del Medievo que transcurre del siglo IX al siglo XV, caracterizado por una intensa y enriquecedora actividad intelectual, en los campos de la filosofía, la teología, las ciencias, las artes, entre otras, y que posibilitó la enseñanza y propagación del conocimiento de la época; asimismo, en un segundo momento, puede entenderse como un sistema metódico-formal centrado en la preservación y estudio de los escritos del pasado – particularmente, los de la tradición grecolatina clásica –, el interés por el análisis riguroso, ordenado y crítico de los textos estudiados, así como por el impulso y el perfeccionamiento de la enseñanza docente. De esta manera, el esplendor del método escolástico se alcanza durante el siglo XIII con la consolidación de las universidades medievales –del latín universitas, que significa totalidad, universalidad –, centros educativos de aprendizaje, disputa e innovación pedagógica que asumen una labor humanística y académica esencial para la transmisión de los saberes, de tal manera, que su influencia permanece en la educación contemporánea.

Así, el filósofo escolástico más relevante de la Edad Media, a saber, Tomás de Aguino, desarrolla, precisamente, su propuesta filosófica-teológica en el contexto de libertad intelectual que caracteriza a las universidades del siglo XIII. El Aquinate, percatándose que filosofía y teología poseen un objetivo común, id., est., la búsqueda de la verdad, deben colaborar en conjunto, puesto que la filosofía proporciona un entramado conceptual a la razón natural para comprender el mundo, y la teología revela a la razón sobrenatural la verdad sobre lo que Dios es y su relación con la creación del ser humano y el mundo, sincretizando, de esta manera, la teología cristiana con el racionalismo aristotélico. Ahora bien, Tomás de Aguino, integrando el hilemorfismo aristotélico que afirma que todas las cosas están conformadas por materia y forma, enuncia una propuesta antropológica partiendo de la realidad concreta, es decir, definiendo lo que el ser humano concreto es, afirmando en la Quaestio 75, Articulus 6, de la Summa Theologica, que éste es unidad sustancial e integral que conjunta un principio corruptible -el cuerpo- y un principio incorruptible –el alma–. De esta manera, el Aquinate establece la definición de ser humano, en la Quaestio 76, Articulus 5, estipulando la relación mutua entre alma y cuerpo, puesto que el alma sólo puede definirse y comprenderse desde el cuerpo, en vista de que ésta requiere de aquel para la realización plena de sus todas funciones, por lo que, todo lo que el ser humano es, id., est., ser viviente, ser corpóreo, ser sensible y ser espiritual, lo es mediante la conjunción de ambos principios que conforman una unidad intrínseca y esencial.

Edmundo Cervantes Espino



SANTO TOMÁS DE AQUINO

Suma teológica mínima
ANTROPOLOGÍA: CUERPO Y ALMA

Cuestión 75

Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma

Artículo 6.

El alma humana, ¿es o no es corruptible?

Objeciones por las que parece que el alma humana es corruptible:

Las cosas de similar principio y desarrollo, parece que tienen similar fin. Pero el principio de generación del hombre y del asno es similar: ambos provienen de la tierra. Similar es también en ambos su desarrollo vital. Pues, como se dice en Ecl 3, 19: Respiran de forma parecida, y el hombre no es que tenga mucho más que el asno. Y como ahí se concluye: Uno es el destino del hombre y del amo. Igual en su condición. Pero el alma de los animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, el alma humana es corruptible.

[...]

Solución. Hay que decir. Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: una, sustancial [per se]; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por algo generado o corrompido. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponde el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que sustancialmente tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.

Quedó demostrado anteriormente que sólo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea sólo forma [sin materia]. [...] Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser.

Puede ser también señal de esto el que cada ser por naturaleza desea ser como debe ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser más que sometido al aquí y ahora, mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre.

Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así, pues, toda sustancia intelectual es incorruptible.

Respuesta a las objeciones: A la primera hay que decir. Salomón, tal como queda expresado en Sab 2.1.21, dice aquello pero referido a los necios. El que el hombre y los otros animales tengan un principio similar, es verdad en cuanto al cuerpo, pues todos los animales vienen de la tierra. Pero no es verdad en cuanto al alma, pues el alma de los irracionales es producida a partir de alguna fuerza corpórea, mientras que el alma humana es producida por Dios. Esto es lo que expresa lo dicho en Gen 1,24 en cuanto a los animales: Produzca la tierra alma viviente. En cuanto al hombre dice (Gén 2,7): Le inspiró en su rostro el aliento vital. De ahí que en Ecl 12, 17 concluya: Vuelva el polvo a la tierra de la que vino, retorne el espíritu al Dios que lo dio.

Igualmente, un similar desarrollo vital lo tiene en cuanto al cuerpo. A esto corresponde lo dicho: Respiran de forma parecida (Ecl 3.19). y en Sab 2.2: Humo y aliento hay en nuestras narices. Pero no es similar el desarrollo en cuanto al alma, porque el hombre entiende, no así el irracional. Por eso es falso aquello de No tiene mucho más el hombre que el asno. Así, similar es el destino en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma [...].

Cuestión 76 **Sobre la unión alma-cuerpo**

Artículo 5

¿Es o no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente?

Objeciones por las que parece que no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente:

La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Por lo tanto, no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

[...]

Por último. Cuanto más perfecta es la forma, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Así pues, comoquiera que los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con que protegerse, como pelo en lugar de vestido y pezuñas en lugar de

calzado, y además tienen armas dadas por la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece que el alma intelectiva no debería unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales ayudas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De* Anima: El alma es acto de un cuerpo físico, orgánico, que potencialmente tiene vida.

Solución. Hay que decir. Comoquiera que la forma no lo es por la materia, sino más bien la materia por la forma, a partir de la forma debe fundamentarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al revés. Pues el alma intelectiva, como dijimos anteriormente, en el orden de la naturaleza ocupa el más bajo lugar entre las sustancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como sí lo es en los ángeles, sino que se ve obligada a desgranarla a través de los sentidos tomándola de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio en el c.7 De Div. Nom. Por otra parte, en lo necesario la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso, sería necesario que el alma intelectiva no solamente tuviera la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero comoquiera que la acción de sentir no se puede llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso se precisa que el alma intelectiva se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Respuesta a las objeciones: A la primera hay que decir. Probablemente alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que, antes del pecado, el cuerpo del hombre era

incorruptible. Pero parece que esta respuesta no es suficiente. Porque, antes del pecado, el cuerpo del hombre fue inmortal no por naturaleza, sino por don de la gracia divina. De lo contrario, no habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

desde Por eso. otro planteamiento, sostenemos que en la materia encontramos una doble condición: una, elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; otra, que necesariamente se deduce de la primitiva condición de la materia. Ejemplo: un herrero, para hacer una sierra, elige un material de hierro apto para cortar objetos duros. Pero que los dientes de la sierra se partan o se oxiden es una consecuencia necesaria de la condición del mismo material. Igualmente. al alma intelectiva le corresponde tener un cuerpo de equilibrada complexión. Pero de ello se deduce, por condición propia de la materia, que sea corruptible. Si alguien dice que Dios pudo evitar tal necesidad, hay que decir que, en la constitución de los seres naturales, no hay que considerar lo que Dios pudo hacer, sino lo que le corresponde a la naturaleza de las cosas, como dice Agustín en IT Super Gen. ad litt. Sin embargo, Dios proveyó el remedio contra la muerte concediendo el don de la gracia.

A la cuarta hay que decir. El alma intelectiva, porque puede comprender lo universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso la naturaleza no podía imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o de abrigo como a los otros animales cuyas almas tienen capacidad de percepción y otras facultades

para cosas particulares. Pero en su lugar, el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son órgano de los órganos; por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.

PREGUNTAS

Antropología: cuerpo y alma

1

¿Cuál es la relación entre el hilemorfismo aristotélico con la antropología propuesta por Tomás de Aquino?

2

¿Cuál es la definición de ser humano concreto que ofrece Tomás de Aquino?

3

¿Cuáles son los argumentos expuestos por Tomás de Aquino para afirmar que el ser humano está conformado por un principio incorruptible y por un principio corruptible?

4

¿Cómo explica Tomás de Aquino que el alma intelectiva es un principio incorruptible?

5

¿Cómo desarrolla Tomás de Aquino que el alma intelectiva sólo puede definirse y comprenderse desde el cuerpo?



Lo sentimental en el hombre

Ricardo Yepes Stork & Javier Aranguren Echeverría



Introducción

Lo sentimental en el hombre, es una lectura que forma parte del capítulo 2 de la obra "Fundamentos de Antropología: Un ideal para la excelencia Humana", de los autores; Ricardo Yepes Stork (1953-1996), Doctor en Filosofía, Profesor de la Universidad Complutense y de la Universidad de Navarra y Javier Aranguren (Madrid, 1969), Doctor en Filosofía, actualmente trabaja en la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid.

En esta lectura, los autores nos clarifican cuál es la definición, dinámica, componentes y clasificación de los sentimientos.

Realizan una valoración de los sentimientos en su doble vertiente, positividad y negatividad, y nos acercan de manera clara y precisa a su entendimiento e importancia, ya que cuando se intensifican, movilizan tendencias, impulsos o deseos que se manifiestan en nuestros comportamientos y toma de decisiones.

Enfatizan el riesgo que hoy se corre si la valoración positiva de los sentimientos es excesiva, ya que caemos en el sentimentalismo, al grado de convertirlo en el criterio único para dirigir las acciones, puede incluso llegar a ser un hábito caracterológico que nos predispone a la búsqueda constante de su gratificación como fin en sí mismo. El sentimentalismo es hoy moneda corriente, sobre todo en lo referente al amor.

Por ello, destacan la importancia de dominar los sentimientos, colocarlos en su justa dimensión dentro de la dinámica humana para no caer en extremos y equivocar las decisiones o acciones, afirman en este sentido que: "(...) los sentimientos pueden ir a favor o en contra de lo que uno quiere; no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos. Esta posible desarmonía puede producir patologías psíquicas, morales o del comportamiento".

Otro riesgo que refieren, es el de valorar a las personas desde los sentimientos que, de ser negativos, comprometen la dignidad de los demás.

Finalmente, destacan la importancia de la razón y la voluntad para el autodominio personal de esta dimensión si es que queremos lograr armonía afectiva, tan necesaria hoy en día, ya que estamos presenciando una crisis de inteligencia emocional que se manifiesta en inadecuada autogestión de nuestros sentimientos, emociones, y pasiones, resultando al final inestabilidad o fragilidad emocional.

Terminan sus argumentos con una idea original, la ética es precisamente la educación de los sentimientos para conseguir el término medio entre la fuerza de nuestros deseos o impulsos y una conducta bella, basada en el bien planteado por la razón, finalmente para caminar hacia una plenitud humana.



RICARDO YEPES STORK

JAVIER ARANGUREN ECHEVERRÍA

Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana

Yepes Stork, Ricardo; Aranguren Echeverría, Javier 2001, Cap. VIII pp.45-59

1. EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

La afectividad humana es tan importante que los clásicos la tenían por «una, parte del alma»⁶⁸, distinta de la sensibilidad y de la razón. Es una zona intermedia en la que se unen lo sensible y lo intelectual, y en la cual se comprueba que el hombre es verdaderamente unidad de cuerpo y alma. En la afectividad habitan los sentimientos, los afectos, las emociones y las pasiones. Sin una atenta consideración de nuestra capacidad de tener sentimientos nos quedaríamos en una imagen del hombre incompleta, y por tanto falsa.

En primer lugar, delimitaremos la cuestión analizando los sentimientos y definiendo sus elementos. La ciencia psicológica actual ha llegado a un cierto consenso en el análisis de los sentimientos⁶⁹. Según ella, pueden descomponerse en cuatro elementos fundamentales:

1	2	3	4
Objeto desencade- nante y sus circunstancias	Emoción o perturbación anímica	Alteraciones orgánicas o síntomas físicos	Conducta o manifestación

La flecha que une los cuatro números indica que la relación entre los cuatro elementos es necesaria, es decir, forman una secuencia constante, de efecto a causa, que se da en la estructura del desencadenamiento de todo sentimiento. Por ejemplo: si vemos un león suelto por el pasillo de nuestra casa (1), sentiremos miedo (2), se nos acelerará el corazón (3), y saldremos huyendo (4). Si, de pronto, nos cruzamos con una persona hermosa (1), quizás nos venga la curiosidad de conocerla (2), pues al verla nos ponemos como tontos (3) y por eso nos hacemos los encontradizos (4). A veces el objeto desencadenante de la pasión no es localizable. Ocurre así con la angustia, un sentimiento cuyo objeto precisamente no es localizable, sino genérico, y por eso mismo no sabemos cómo evitarlo

Los cuatro componentes señalados son necesarios para definir un sentimiento: es preciso atender al contexto y al origen u objeto desencadenante, al tipo de

⁶⁸ Platón, República, 580d.

⁶⁹ Choza Javier, Filosofía del hombre, cit., 224 y ss.

perturbación anímica que se produce, a las alteraciones orgánicas consiguientes, y a la respuesta de conducta que generan.

Solamente después de analizar en cada caso todos estos elementos podremos llegar a identificar, definir y entender correctamente de qué sentimiento se trata. Aquí nos estamos permitiendo usar la palabra sentimiento de un modo muy genérico, equivalente a emoción (que en rigor es una perturbación más momentánea y orgánicamente más intensa que el sentimiento), afecto (que da nombre al mundo de la afectividad) e incluso pasión. Aunque técnicamente las diferencias entre ellos sean claras no importa para el carácter introductorio de nuestro propósito⁷⁰.

Los sentimientos podemos definirlos como «el modo de sentir las tendencias.»71 La tristeza, por ejemplo, sería la aversión o rechazo a un mal presente en cuanto sentido. Son la conciencia de la armonía o desarmonía entre la realidad y nuestras tendencias:72 si algo me produce tristeza es porque realmente lo experimento como obstáculo a lo que son mis fines propios. Entre la realidad percibida y nosotros puede existir acuerdo o conflicto; cuando tomamos conciencia de esto. surgen los sentimientos como la conciencia de la adecuación o inadecuación entre la realidad v nuestras tendencias. Es decir. los sentimientos son perturbaciones de la

Conviene tomar conciencia de aue castellano la palabra sentir puede aplicarse tanto a una sensación («siento las llaves en el bolsillo») como a un sentimiento («siento pena»). Es de la máxima importancia para empobrecer el mundo afectivo, no confundir la sensación con el sentimiento. Por ejemplo, una cosa la sensación de vivir, una plenitud biológica, un placer sensible o satisfacción corporal, y otra bien distinta es la satisfacción de los sentimientos, que es algo mucho más rico. La sensación sólo nos hace tomar conciencia de nuestro propio cuerpo. El sentimiento, en cambio, nos abre a la apreciación de lo que nos rodea. Además, los sentimientos generan una conducta mientras que la sensación termina en el «sentirla». Es algo que se da en presente. El sentimiento, en cambio, se entiende en el tiempo al generar una conducta.

¿Cómo calificarlos? Hemos señalado que hay dos grandes tendencias sensibles: deseo o apetito concupiscible (la inclinación a poseer un bien), e impulso o apetito irascible (la inclinación a vencer o apartar los obstáculos que permiten poseer el bien). Estas dos tendencias causan dos tipos de sentimientos, originados en cada una de ellas.

subjetividad. Precisamente porque son una conciencia sensible de las tendencias, tienen un valor cognoscitivo: «dicen» algo de la realidad que los provoca. Así, una madre se da cuenta de modo inmediato de las necesidades de su hijo, o de si se encuentra bien. Y también «dicen» algo del sujeto que siente: la manera de estar afectado por los objetos y por el mundo en general.

⁷⁰ Choza Javier, Manual de Antropología Filosófica, Rialp, Madrid, 1988,22 1. Cfr. también E. Rojas, El laberinto de la afectividad, EspasaCalpe, Madrid, 1987, 2177.

⁷¹ Choza Javier, Filosofía del hombre, cit., 233.

⁷² Choza Javier, Filosofía del hombre, cit., 232.

La inclinación del deseo a poseer el bien podemos llamarla amor, y la inclinación a rechazar el mal, odio. El amor puede serlo del bien futuro, y se llama deseo sin más, o del bien presente, y se llama placer. El odio puede ser la aversión a un mal futuro, provoca la inclinación a huir; o aversión a un mal presente, y se llama dolor o tristeza.

La inclinación o impulso de apartar o vencer los obstáculos que se interponen en el camino hacia el bien puede ser positiva o negativa. Cuando este apetito se mueve hacia un bien difícil o arduo, pero alcanzable, se llama esperanza; pero cuando se inclina hacia un bien que se toma inalcanzable se llama desesperación. Cuando se enfrenta con un mal que resulta inevitable se llama temor; pero cuando el mal se piensa que es evitable podríamos hablar de audacia o temeridad. Finalmente, si este apetito se enfrenta a un mal presente y lo rechaza (en vez de detenerse en la tristeza o el dolor), se llama ira.

Los sentimientos y pasiones son un mundo muy complejo, en el que intervienen, como en todo, el psiquismo humano, la razón y la voluntad, junto a las tendencias. Por eso, esta clasificación es simplemente orientativa. Desde ellos se puede caracterizar un mapa de la acción humana. Intentando resumirlos en una tabla podrían guedar del modo siguiente:

		INCLINACIÓN	SI NO LO TENEMOS	SI LO TENEMOS
Presente	Bien	Amor	Deseo	Gozo: Fin
(Concupiscible)	Mal	Odio	Huida	Dolor, tristeza, angustia, aburrimiento
				abullillielito
Futuro, Arduo	Bien	Esperanza:	Valentía,	Gozo: Fin
(Irascible)	Mal	posible	audacia	lra, venganza
		Desesperanza:	Temor,	
		imposible	paralización	

Los sentimientos parten siempre del amor. Lo que amo, lo deseo; lo que impide mi amor, lo odio. La positividad está por delante de los sentimientos negativos. Más aún: si éstos aparecen es porque tenemos cierta experiencia de lo que debería ser, es decir, porque estamos abiertos al amor. Del mismo modo, hemos resaltado la palabra fin porque es el modo en que se cumple la actividad sentimental: logrado el fin se tiene el gozo y basta. Si el fin faltara nos queda el dolor, quizás salte la ira y busquemos venganza, pero sin un fin por el que hacerlo al final ese ataque se verá reducido a un mero movimiento trágico⁷³. El motivo es claro: lo que desea todo hombre es la felicidad, que en el ámbito de los sentimientos se llama gozo. El gozo, la felicidad, es el fin de la acción, es el fin de la existencia humana.

⁷³ Así ocurre, en buena medida, en las exposiciones de la tragedia griega.

2. REFLEXIONES SOBRE LOS SENTIMIENTOS

El puesto de la afectividad y los sentimientos en la vida humana es central. Son ellos los que conforman la situación anímica íntima, los que impulsan o retraen de la acción, los que en definitiva juntan o separan a los hombres. Además, la posesión de los bienes más preciados y la presencia de los males más temidos significan que nos embargan aquellos sentimientos que dan o quitan la felicidad. La vivencia subjetiva de la felicidad está estrechamente relacionada con el modo de sentir nuestras tendencias: estar a gusto o a disgusto, sentirse existencialmente vacío o lleno, etc.

a. Por lo dicho hasta ahora debemos otorgar una valoración muy positiva los sentimientos: refuerzan las а tendencias. Esta valoración positiva en modo alguno es irrelevante, pues hay una escuela racionalista de ética, representada por Kant y Hegel, que concede a los sentimientos individuales un valor negativo, como si fuesen algo propio de seres débiles⁷⁴. Esta actitud procede de un cierto dualismo, que ve en lo sensible un rebajamiento de lo humano y olvida que anima forma corporis (el alma es la forma del cuerpo). Desear que el hombre no viva sus sentimientos es intentar que el hombre no sea humano, que no viva también desde un punto de vista corpóreo. Esto crea disfunciones.

⁷⁴ A. MillánPuelles, La libre afirmación de nuestro ser, Rialp, Madrid, 1993, 22924 1. Los sentimientos son importantes ya que intensifican las tendencias. Sin embargo, hoy se corre el peligro de que su valoración positiva sea excesiva, lo que conduciría a otorgarles la dirección de la conducta, tomándolos como criterio para la acción y buscándolos como fines en sí mismos. Esta actitud es lo que se llama sentimentalismo, y es hoy moneda corriente, sobre todo en lo referente al amor.

b. ¿Por qué el sentimentalismo no es una postura adecuada, prudente? dominio sobre Porque sentimientos no está asegurado: es una parte del alma que no siempre es dócil a la voluntad y a la razón, porque no pertenece plenamente a este ámbito. Esto es una característica principal de la afectividad. Es como un gato doméstico, al que hay que amaestrar, pero que también puede volverse contra nosotros (Platón). Aristóteles habla de «dominio político» de la razón sobre los sentimientos: son como ciudadanos libres que pueden ser enseñados a dirigir sus acciones hacia el fin de la ciudad, pero que necesitan aprender y, de vez en cuando, reaccionan a su aire. Mandar un sentimiento no es lo mismo que decir al brazo que se levante.

Así, los sentimientos pueden ir a favor o en contra de lo que uno quiere; no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos. Esta posible desarmonía puede producir patologías psíquicas, morales o del comportamiento. Por ejemplo: el miedo a equivocarse genera

inhibición, uno acaba por no actuar; el miedo a engordar puede generar anorexia, y mezclarse con problemas de autoestima. La aparición o desaparición de los sentimientos no es totalmente voluntaria: enamorarse es algo que, sin previsión, me pasa. Yo no puedo darme la orden de enamorarme. A la vez, debo administrar mi afectividad (si ya he dado mi amor a alguien, tengo que saber renunciar a algunos afectos hacia otras personas o, de lo contrario, serán los sentimientos quienes guíen mi vida, y no yo a ellos). Lo mismo ocurre con un desengaño amoroso: uno quisiera olvidar, pero no puede, y sufre. El dolor moral no es voluntario, hay que saber vivirlo sin dejarse dominar por él.

Una de las grandes enseñanzas de Platón fue la de mostrar cómo se consigue que los sentimientos colaboren con las tendencias y la voluntad:⁷⁵ los sentimientos son los grandes compañeros del hombre, aunque no tienen «la mayoría de edad»; pues cuando se les deja actuar solos pueden crecer desmesuradamente y causar anomalías y patologías. La virtud que los domina se llama (...), moderación, sosiego, autodominio, templanza. Los sentimientos son irracionales en su origen, pero armonizables con la razón, No pueden ser conceptualizados más que en parte, pero de hecho acompañan a los pensamientos y a los deseos racionales.

Este carácter irracional de los sentimientos es el causante de que en la vida humana no todo sea exacto y coherente: hay un ancho margen para la fantasía y el misterio, para lo imprevisto y la irracionalidad. Quien quiere tenerlo todo siempre bien atado, pierde esa espontaneidad llena de frescura de quienes se atreven a amar.

c. Por otro lado, los sentimientos producen valoraciones inmediatas, sobre todo de las personas. Evocan determinados bienes, males, recuerdos, etc. Esta valoración espontánea que el sentimiento provoca predispone la conducta en un sentido u otro. En conexión con esto, los sentimientos refuerzan las convicciones y les dan fuerza: cuando las cosas se sienten, son más nuestras. Quien quiere algo es mejor que lo quiera apasionadamente (si el objeto querido merece la pena: apasionarse por un coche o una marca de ropa señala actitudes superficiales). La diferencia entre un buen profesor y un mal profesor es si «está convencido» de lo que explica, es decir, si lo siente como suyo, o solamente «recita» la lección. El amante se cuida mucho de mostrar su amor, pues en ello le va lo mejor de su vida. Meter pasión a las cosas es llenarlas de sentido, al menos desde un punto de vista biográfico. Quien disfruta con lo que hace, quien lo hace ver, se convierte en alguien atractivo. La razón es que consigue que su vida tenga una unidad muy plena: lo que quiere

⁷⁵ Toda su filosofía práctica, especialmente en la República y las Leyes, es una reflexión sobre el mejor modo de educar al hombre, de manera que se consiga en él la armonía de las distintas partes de su alma. Y una buena parte de esta educación radica en saber encauzar y dominar los sentimientos. República, 587 a.

mi corazón lo quiere mi cuerpo, mi cabeza, todo mi yo. La indiferencia provoca la muerte de lo vivo.

d. (...) Por todo lo visto queda clara una conclusión: lo decisivo es que haya una proporción entre los sentimientos y la realidad, entre el desencadenante del sentimiento, éste mismo, y su manifestación. Es necesario evitar las disonancias por exceso (puro sentimiento) o por defecto (pura razón). Esto exige no engañarse en el conocimiento de la realidad. Ese engaño es el origen de las frustraciones: no saber aceptar los propios límites, quedarse en el nivel epidérmico al conocer a una persona y no saber quién es verdaderamente, decepcionarse por esperar demasiado de alguien de quien no cabía esperar tanto, etc. Si no se propicia esa proporción, el encuentro con la realidad será traumático, pues, aunque nosotros la percibamos de una manera, las cosas siguen siendo lo que son v acaban mostrándose con todo su realismo. (...)

e. (...) No todos los sentimientos tienen el mismo valor: son jerárquicos. El aprendizaje de su dominio incluye saber ordenarlos y ser objetivos, respecto de ellos: hay miedos tontos, temores infundados, apasionamientos irreflexivos y fugaces; es decir, hay sentimientos cuya importancia objetiva es muy pequeña. Alejarse un poco de ellos, ironizarlos, es importante.

f. La conducta no mediada por la reflexión y la voluntad, es decir, sentimentalismo. el produce insatisfacción. Adoptar como criterio para una determinada conducta la presencia o ausencia sentimientos que la iustifican genera una vida dependiente de los estados de ánimo, una cierta actitud esclavizada. Los ánimos son cíclicos v terriblemente cambiantes: las euforias y los desánimos se van sucediendo, sobre todo en los caracteres más sentimentales, desdibujando el dominio de la voluntad. La conducta deja de responder a un criterio racional y depende de cómo nos sintamos. Esto es lo que llamamos «las ganas» (de estudiar, de trabajar, de discutir, de dar explicaciones, etc.)

Las ganas como criterio de conducta no conducen a la excelencia, sino que nos subordinan a lo fácil, a lo que a la larga (y también pronto) decepciona. Una sociedad sentimental es una sociedad que queda (en) manos de la casualidad. En ella la gente quiere dejar de ser responsable, mientras navega en la turbia «tentación de la inocencia»⁷⁶, que consiste en responder que no se quería hacer mal cuando por seguir lo que se siente se hace una injusticia a la realidad del mundo. El infantilismo (el miedo a crecer, a tener responsabilidades) es la gran enfermedad de nuestro tiempo.

⁷⁶ Cfr. P. Bruckner, La tentación de la inocencia, Anagrama, Barcelona, 1996, cap. 1. 29. M. Heidegger, ser y tiempo, cit., &29, 15 1.

El estado de ánimo es importante, pero no lo más importante. Exagerar la importancia del estado de ánimo conduce a poner como instancia hegemónica de la vida humana el "cómo me encuentro", y esto indica ceder el dominio de uno mismo a un sentimiento u otro (así, en Heidegger, la angustia). En el terreno práctico tal actitud produce inseguridad, dependencia del juicio de los demás sobre nosotros, desarmonías psíquicas...

3. (...) DINÁMICA AFECTIVA Y ARMONÍA PSÍQUICA

(...) La dinámica vital humana, su desarrollo, plenitud y autorrealización, dependen de la armonía existente entre todas las dimensiones (...) (inteligencia, voluntad, sentimientos, etc.). Utilizamos aquí el término armonía en dos sentidos: como plenitud de desarrollo, y como equilibrio y proporción interior de las partes dentro de la unidad del todo⁷⁷.

Las dimensiones apetitivas y la voluntad, ayudadas por el sentimiento, se dirigen hacia los fines biológicos y extra biológicos (metafísicos y espirituales). El problema para su desarrollo proporcionado radica en conseguir una coordinación entre ellas que

esté dirigida por la razón: deben tender en la misma dirección, de modo que no haya conflictos entre ellas. La vida lograda, es decir, la plenitud de desarrollo de todas las dimensiones humanas, exige la armonía del alma. Se trata de un equilibrio dinámico, que potencia cada facultad al tiempo que la acompasa y une a las demás. Una vida centrada en lo racional y que olvida el sentimiento está falta de equilibrio. Una vida voluntarista, pero desconocedora de los porqués, también. Cerrarse en la dimensión sentimental conlleva la pérdida del mando sobre la propia existencia: equilibrio, armonía, claridad. Ésos son los rasgos definitorios de la belleza clásica, de la vida bella.

La mejor manera de lograr esta armonía es encargar a la razón el mando sobre el resto de las dimensiones humanas, puesto que la inteligencia es nuestra facultad superior y distintiva, la que se hace conscientemente con el fin, la que recubre, por tanto, todo el camino de la vida de sentido: «el hombre inteligente habla con autoridad cuando dirige su propia vida»⁷⁸. Si no es ella la que dirige la acción, las tendencias y los sentimientos exceso, hasta producir crecen en deseguilibrio. La medida de las tendencias la proporciona la razón, pues en el hombre ellas no se miden espontáneamente así mismas⁷⁹.

To segriegos concebían la belleza como armonía (7.5), en el sentido aquí indicado: cfr. W. Jaeger, Paideia. Los ideales de la cultura griega, FCE, México, 1971, 163. Es un concepto válido para aplicarlo al dinamismo humano, en cuanto es preciso alcanzar su unidad funcional y su coordinación. La antropología de K. Wojtyla, por ejemplo, utiliza para este propósito el concepto equivalente de integración: cfr. Persona y acción, BAC, Madrid, 1982, 334346.

⁷⁸ Platón, República, 583a.

(...) No obstante, el índice de enfermedades psíquicas que existe en nuestra sociedad demuestra que el mencionado proceso educativo muchas veces se quiebra, no se alcanza la armonía del alma, perdiéndose la salud. La armonía y la salud psíquicas dependen del adecuado control de las tendencias y de los sentimientos, de la adecuada integración del inconsciente en la vida consciente.

Sin embargo, el enorme poder de la medicina actual debe recurrir a procedimientos que están más allá de la pura técnica y que se dirigen a la persona80. Y es que la imagen de la (persona como si fuera una) máquina no hace justicia a esa compleja unidad que es el hombre. Hay problemas íntimos, o psicológicos, por los cuales la medicina no puede hacer demasiado: no todos los males se curan con pastillas, porque requieren la intervención de la voluntad, de la libertad, la disposición de las fuerzas propias del sujeto, no son manipulables con factores meramente externos. Para curar ahí hace falta (...), el cuidado o curación del alma, (...) cuya única receta fundamental es el diálogo. Los dolores del espíritu se curan (...) con los amigos, en el disfrute del amor, en la contemplación de la verdad (deslumbrándose ante la belleza de las cosas que lleva a agradecer por ellas), en el trato con Dios⁸¹. Hay que enseñar al ser humano a que se conozca y sea señor de su propio reino interior. La solución puramente técnica no es suficiente para lograr la armonía del alma.

(...) El humanismo clásico y el cristianismo han pensado desde hace muchos siglos que la educación de la voluntad, del sentimiento y de los apetitos es el modo de conseguir la armonía (...) y que esa educación se realiza mediante una adquisición de hábitos.

Sostiene que la armonía no está asegurada, es decir, la hegemonía de razón y voluntad puede no darse, y de hecho no se da del todo. El cristianismo añade a esto la siguiente tesis: la desarmonía interior en el hombre es un hecho. Este «desarreglo» tiene que ver con el origen del hombre y se llama pecado original. La existencia de ese «desarreglo» explica que el hombre, si se descuida, tienda al vicio, que siempre es un exceso o un defecto⁸². Esa armonía hay que conseguirla dirigiendo las diversas facultades hacia un objetivo común, que la razón es la encargada de señalar.

La razón nos dirige la mirada al fin. Es decir, en lo práctico lo determinante es el fin, «el fin es el principio de la acción», y a éste se llega por la razón; a base de acostumbrar a

⁷⁹ Ésta es la idea central de la visión clásica del hombre, y por tanto de su ética: «cuando el alma entera acepta la guía de la parte que ama la sabiduría (la razón) y no está llena de disensión interna, el resultado es que las demás partes, en todos los sentidos, realizan su obra propia, y así se hace justa, pues de sus placeres propios y mejores», Platón, República.

⁸⁰ J. Rof Carballo cultivó este enfoque durante muchos años y a él le debo estas ideas: «el enfermar humano está preparado, desde la infancia, además de por el caudal hereditario o la programación genética por su biografía personal», «La paradoja epistémica y el futuro de la Medicina», Atlántida, 14, 1993, 132.

⁸¹ Cfr. Tomás De Aguino, Suma Teológica, 111, g. 37, a. 5

⁸² Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, 400.

las tendencias, se logra esa armonía, aunque ésta se puede perder por el mismo procedimiento. Este planteamiento da una gran importancia a la costumbre, la virtud y el hábito. La armonía, en gran medida, está en manos de cada sujeto, de las cosas que haga, que adquiera; por tanto, para conseguir una vida lograda, lo fundamental es la educación de los sentimientos, las tendencias y de la persona en su conjunto. Y la educación es la tarea de poner objetivos comunes a todas las instancias humanas, acostumbrándolas a practicar aquello que conduce a esos fines.

¿Cuál es el camino hacia esta armonía? La ética, que consiste en alcanzar un punto medio de equilibrio respecto de los sentimientos: tener los sentimientos adecuados, respecto de los objetos adecuados, con la intensidad y el modo adecuados, evitando el defecto y el exceso^{83.} Y ese tener depende de las habilidades (virtudes, hábitos) que haya adquirido cada persona. Así, la cobardía es el miedo excesivo, exagerado, que lleva a no actuar; la temeridad es no temer nada, ni siquiera lo que se debe, la inconsciencia; la valentía es el punto medio: temer lo que se debe, cuando se debe, con la intensidad que se debe.

O bien, el carácter colérico es el de aquel que se enfada por todo; la indolencia es el carácter de aquel que todo le da igual, y no se enfada ni siquiera cuando debería; la justa indignación es enfadarse sólo cuando y como la ocasión lo merece. La desvergüenza es característica de quien es un sinvergüenza; la timidez es propia de quien se avergüenza de todo, incluso cuando no hay motivo (hablar en público, etc.); el pudor es avergonzarse del modo debido por aquello que es realmente vergonzoso.

La ética, según esta perspectiva, puede entenderse como la educación de los sentimientos⁸⁴. Cuando se consigue el término medio, los sentimientos entran en armonía con las tendencias, y las refuerzan haciendo que la conducta humana se vuelva hermosa, bella. Por eso admiramos los caracteres maduros, equilibrados, dueños de sí, ricos en sentimientos. No es demasiado frecuente presentar la ética como el modo de armonizar las tendencias humanas, para optimizarlas. El modelo racionalista y dualista la ha entendido como un conjunto de normas abstractas, generales y aburridas. La visión que aquí se propone es: el aprendizaje ético consiste en optimizar los sentimientos y las tendencias; es decir, ayudarles a que alcancen su máximo fortalecimiento e intensidad, y de ellos resulte la máxima armonía psíquica, la máxima riqueza y firmeza interiores.

Esta es una visión de la ética que da una gran importancia a la belleza de la conducta humana⁸⁵. Lo bello es lo equilibrado, lo armónico, aquello que está completo, sin que le falte nada, y cuyas

⁸³ La doctrina de la virtud ética como término medio entre el exceso y el defecto la desarrolló Aristóteles en Ética Eudemia, 11 20b 21 y ss. y 1227a 6 y ss.; y en el segundo libro de la Ética a Nicómaco. De él setoman los ejemplos que siguen.

⁸⁴ Platón, Leyes, 653 a-b

partes están ordenadas en el conjunto. Por eso aquí estamos en la puerta de entrada de la ética como camino hacia la plenitud humana. Por eso, podemos insistir en que tener equilibrio interior y armonía psíquica es el único modo de ser feliz. El método más eficaz para alcanzar la armonía psíquica es la educación de los sentimientos, y eso coincide con la ética. Por tanto, el único modo de ser feliz es vivir éticamente. La ética no son prohibiciones, sino la afirmación de la posibilidad del hombre de ser hombre.

Este camino hacia la plenitud humana (,) en que consiste la ética (,) necesita unas armas orientadoras, cuyo cumplimiento permite alcanzar los bienes y valores en los que radica esa plenitud. Así pues, la ética consiste en: adquirir unos hábitos llamados virtudes, mediante el respeto a unas normas que capacitan para poseer los bienes que hacen feliz al hombre. Lo que sucede es que la plenitud humana implica ya libertad, y al nombrarla tocamos el núcleo de la condición humana, la profundidad, siempre insondable, que culmina lo dicho hasta ahora (...).

⁸⁵ Platón, en República, 444e, define la virtud como «salud, belleza y buena constitución delura». nacida de su armonía interior.

PREGUNTAS

Lo sentimental en el hombre

¿Por qué resulta importante el entendimiento de los sentimientos en la dinámica humana?

Hoy predomina el sentimentalismo que se caracteriza por.

¿Cuál es la importancia de dominar los sentimientos?

¿Cuál es su principal riesgo en relación con los demás?

¿Cómo logramos el autodominio de los sentimientos?

¿Qué relación existe entre la educación de los sentimientos y la ética?



Sobre la brevedad de la vida

Séneca



Introducción

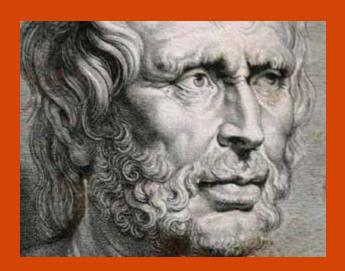
En años recientes, en las redes sociales se ha empezado a popularizar el término "estoicismo". En muchos sitios de la red, se encuentra algún video que dice "aprende a vivir como un estoico". Para que no te agarren desprevenido estos videos, me gustaría explicarte brevemente qué significa estoicismo y hablarte de uno de los filósofos estoicos más importantes: Lucio Anneo Séneca.

El estoicismo es una corriente filosófica que prosperó entre los siglos III a.C. y III d.C. El pensamiento estoico se puede sintetizar en una sola frase: "vivir de acuerdo con la naturaleza" (la expresión en latín es secundum vivere natura). Vivir de acuerdo con la naturaleza significa ajustarse a su ritmo: el nacimiento y la muerte. En la naturaleza, según los estoicos, todo nace en algún momento y todo perece de la misma manera, por esta razón, la sabiduría debe de ser la aceptación de esta ley del cosmos y el encaramiento de la vida sin perturbación (Schutz, 2021).

Séneca fue un filósofo que vivió en el siglo I d.C. en la Roma Imperial (Carrasco, 2022). Él escribió un libro llamado Sobre la brevedad de la vida, en el cual afirma que la vida humana tiene una duración adecuada para nosotros, no es más ni menos de lo que necesitamos; sin embargo, nosotros creemos que es breve porque la desperdiciamos. El mayor desperdicio de la vida es ignorar su ley fundamental: el nacimiento y la muerte. Séneca pensaba que las personas que se empecinan en hacer planes inacabables y tienen esperanzas desmedidas (como si la vida fuera muy larga, incluso, eterna) desperdician el presente y viven angustiados.

Las personas que desperdician la vida son como la campesina de la fábula de Esopo, la cual llevaba una jarra de leche a la ciudad con la esperanza de venderla y usar las ganancias. En su camino, sueña despierta sobre todo lo que hará con el dinero que obtenga de la venta de la leche: primero, comprará una vaca que luego dará leche todos los días; después, venderá sus terneros y comprará más vacas. Sin embargo, mientras está inmersa en sus pensamientos, da un paso en falso y derrama la leche. ¡Pobre lechera! Ahora no podrá ni vender su jarra de leche. ¡Pobre lechera! No vive de acuerdo con la naturaleza (Secundum vivere natura).

Ernesto Magaña García



SÉNECA

Capítulo VII. El arte de vivir

- 1. En primer lugar, sin embargo, pongo en la lista a aquellos¹ que no tienen tiempo para ninguna cosa que no sea el vino y la lascivia, pues no hay nadie que se emplee en nada más vergonzoso. Los otros, pese a que se dejan dominar por una vana imagen de honra, yerran sin embargo con lucimiento; aunque me menciones uno a uno los avaros, los iracundos o los que practican odios injustos y guerras, todos esos pecan muy virilmente: la podredumbre de los que se entregan al vientre y a la lascivia es deshonrosa.
- 2. Pasa revista a todos los momentos de esos, mira cuánto tiempo están haciendo

¹ A lo largo de todo el tratado el término occupatus es casi técnico y designa a los atareados en negocios comerciales, jurídicos o políticos (como entre nosotros ejecutivo, manager, agente).

cálculos, cuánto están acechando, cuánto temiendo, cuánto haciendo visitas, cuánto recibiéndolas, cuánto tiempo les ocupan las citaciones propias y las ajenas, cuánto los banquetes (que como tales son ya obligaciones): verás que no los dejan respirar ni sus asuntos malos ni tampoco los buenos.

- 3. En fin, todos están de acuerdo en que ninguna cosa se puede practicar por parte de un hombre ocupado, ni la elocuencia, ni los saberes liberales, ya que un espíritu agobiado no asimila nada con profundidad, sino que lo rechaza todo como impuesto. Nada concierne menos al hombre ajetreado que el vivir: en ningún otro asunto es el conocimiento más difícil. Los que profesan otras disciplinas son muchos y del montón; incluso en algunas de ellas hay niños que parecen aprenderlas de manera que hasta podrían enseñarlas: a vivir hay que estar aprendiendo toda la vida y, algo que te va a extrañar más, toda la vida hay que estar aprendiendo a morir.
- 4. Tantos hombres grandes, abandonando toda impedimenta, después de haber renunciado a riquezas, cargos, placeres, practicaron hasta el final de sus días eso tan solo de saber vivir; sin embargo, la mayoría de ellos salió de la vida admitiendo no saberlo todavía; así que mucho menos habrían de saber vivir esos otros hombres corrientes.
- 5. Créeme, es propio de un personaje grande y levantado por encima de los extravíos humanos no consentir en que le sorban ni una pizca de su tiempo, y su vida se hace larguísima justamente porque toda su abierta extensión queda disponible para él

solo. Nada por eso quedó tirado sin cultivar ni laborar, nada dependió de otro, pues no halló nada que mereciera tomarse a cambio de su propio tiempo un hombre que era su depositario más ahorrativo. De esta manera tuvo bastante: en cambio es forzoso que queden escasos aquellos de cuyas vidas la gente toma mucho.

- 6. Y no tienes por qué deducir de esto que alguna vez no vean sus pérdidas: a los más de esos que se ven gravados por una gran prosperidad, en medio de catervas de clientes o en trámites de pleitos y otras honrosas miserias, exclamar en ocasiones: «No se me permite vivir».
- 7. ¿Cómo que no se te permite? Todos esos que te llaman como asesor legal te despojan de tu propia persona. Aquel encausado ¿cuántos días se llevó? ¿Cuántos aquel candidato? ¿Cuántos aquella vieja cansada de enterrar herederos? ¿Cuántos aquel que para incomodar la avaricia de los caza-testamentos² se finge enfermo? ¿Cuántos aquel amigo más influyente de

la cuenta que no os tiene para ser amigos sino para exhibiros en su comitiva? Revisa y calcula, repito, los días de tu vida: verás que entre las manos te quedan bastante pocos y desechables.

- 8. El que logró los fasces³ ansiados quiere al punto dejarlos y anda diciendo: «¿Cuándo pasará el año?» Otro organiza unos juegos⁴ que él consideró en mucho que le tocara en suerte darlos. «¿Cuándo» dice— «escaparé de esta historia?» Otro como abogado defensor se desbarata por todo el foro y lo llena todo con tan gran concurrencia que no alcanza a que le oiga toda ella. «¿Cuándo» —dice— «se aplazarán estos asuntos?» Cada cual acelera su vida y padece añoranzas del futuro y hastío del presente.
- 9. En cambio, aquel otro que no hay momento que no aproveche para sus propias cosas, que organiza cada jornada como si fuera la última, ni anhela el mañana ni de él recela. Pues ¿qué nuevo deleite queda que pueda aportártelo ninguna hora? Todo ya se conoce, todo ya se ha experimentado hasta la saciedad; del resto, que la pura suerte disponga como quiera. La vida está ya en seguro; a ella se le puede añadir, no sustraer nada; y añadirle será como poner algo más de comida al harto y lleno: toma lo que ya no desea.
- 10. No tienes por qué pensar en razón de sus canas y arrugas que alguien ha vivido mucho tiempo: ése no ha vivido mucho, sino que ha estado ahí mucho tiempo. ¿Qué pasaría si pensaras que ha navegado mucho uno al que una tempestad muy dura al salir

² Prefiero este compuesto al término raro consagrado por el Diccionario de la Academia 'heredípeta'. El captator es figura frecuente en la sociología de la época (Horacio, Sat. 2, 5; Juvenal, 12, 93-130). Halaga servilmente a ancianos y ancianas sin hijos con el fi n de tener una parte grande en su herencia. Como era obligación social visitar y hacer regalos al enfermo, el anciano aprovecha para sacar algún fruto del codicioso adulador.

³ Insignias del poder consular, que se componía de una segur en un hacecillo de varas.

⁴ En época imperial se echaba en suerte a qué pretor le correspondía la organización de festivales (ludi) y espectáculos (munera).

del puerto lo arrastró de acá y para allá y con los tumbos de unos vientos que arremeten por puntos opuestos lo mueve en círculos dentro del mismo espacio? Ése no navegó mucho, sino que lo han zarandeado mucho.

Capítulo VIII. El desprecio del bien más preciado.

- 1. Suelo extrañarme cuando veo a los unos pedir tiempo y a los otros, los solicitados, dispuestos a dárselo. Unos y otros atienden a aquello por lo que se pide el tiempo, ninguno al tiempo en sí: se pide como si no fuera nada, como si no fuera nada se da. Se juega con el bien más valioso de todos, pero los engaña el que sea un bien incorpóreo, el que no esté a la vista, de manera que se considera muy barato, más todavía, que su precio es casi nada.
- 2. Las pensiones, los subsidios⁵ la gente las recibe con mucho cariño y en ellos invierte su esfuerzo, su trabajo o su empeño: nadie aprecia el tiempo; se le maneja con soltura, como si fuera gratuito. Ahora bien, ésos mismos ¡mira cómo cuando enferman, si hay de verdad peligro de muerte, se postran suplicantes ante los médicos, ¡cómo si temen la pena de muerte, están dispuestos a gastar todo lo que tienen con tal de seguir vivos! ¡Tan grande es en ellos la disparidad de sus sentimientos!
- 3. Y es que si, tal como el de los pasados, se le pudiera poner delante a cada

cual el número de sus años futuros, ¡cómo temblarían al ver que les quedaban pocos, ¡cómo mirarían por ellos! Como que es fácil administrar lo positivo, aunque sea escaso; hay que guardar con mayor cuidado aquello que no sabes cuándo habrá de faltarte.

- 4. Y no tienes por qué pensar sin embargo que ellos desconozcan lo mucho que vale esa cosa: suelen decir a los que quieren muchísimo que están dispuestos a darles una parte de sus años. Se los dan sin darse cuenta, y se los dan además de manera que se los restan a sí mismos sin añadírselos a los otros. Pero no se dan cuenta precisamente de que se los restan; por eso soportan ellos esa pérdida derivada de una resta inadvertida.
- 5. Nadie te restituirá esos años, nadie de nuevo te devolverá tu propia persona. Irá por donde antes solía la vida, sin echar atrás o retener su carrera; no armará jaleo ninguno, no te dará aviso ninguno de su velocidad: se deslizará callada. Ella no llegará más lejos por mandato de rey ni por aprobación del pueblo: tal como la dejaron salir el primer día habrá de correr, nunca hará etapa, nunca se entretendrá. ¿Qué pasará? Tú estás atareado, la vida se apresura; llegará entretanto la muerte, para la cual, lo quieras o no, habrás de tener tiempo de sobra.

Capítulo IX. Vivir el presente.

1. ¿Puede haber algo más estúpido que la actitud de algunos, me refiero a esos

⁵ Donativos institucionales llamados congiaria (porque al principio consistían en un congius, una medida, de aceite o trigo).

hombres que presumen de ser previsores? Andan empeñados en demasiadas tareas para poder vivir mejor, equipan la vida a base de gastar vida, sus pensamientos los dirigen a la lejanía. Pero, claro, el desperdicio mayor de vida es la dilación: ella anula cada día que se va presentando, ella escamotea lo presente en tanto promete lo de más allá. El mayor estorbo del vivir es la expectativa que depende del mañana y pierde lo de hoy. Dispones de lo que está puesto en manos de la suerte, abandonas lo que está en las tuyas. ¿Adónde miras? ¿Adónde te orientas? Todas las cosas venideras quedan en la incertidumbre: vive de inmediato.

2. Ahí tenemos al más grande poeta que vocea y, como acicateado por un espasmo divino, canta su verso saludable:

Cada día bueno que a los pobres mortales les llega en la vida es el primero que escapa⁶.

«¿Cómo es que vacilas?, dice, ¿cómo es que te paras? Si no te adelantas a tomarlo, escapa». Y aunque te adelantes, escapará. De modo que hay que combatir contra la celeridad del tiempo mediante la rapidez en hacer uso de él y, como de torrente raudo y que no va a correr siempre, hay que absorber rápido.

3. También es muy atinado para tachar toda idea difusa el que no diga «cada edad buena», sino «cada día». ¿Cómo es que despreocupado tú y perezoso ante la huida de tantos momentos te prometes en adelante meses y años en larga fila, según le parezca bien a tus deseos? Te está hablando de un día y de este que ya se te escapa.

- 4. Porque ¿acaso hay duda de que el día mejor es el primero que se les escapa a los pobres mortales, esto es, a los atareados? Sus actitudes infantiles las abruma una vejez a la que llegan desprevenidos e inermes, pues nada se ha previsto: se topan con ella de pronto y sin esperarlo, no se daban cuenta de que se les acercaba cada día.
- 5. Tal como una charla o una lectura o alguna reflexión más atenta engaña a los que van de viaje, y ven que han llegado antes de ver que les quedaba poco, así este viaje de la vida, continuo y aceleradísimo, que recorremos con el mismo paso despiertos y dormidos, no se les descubre a los atareados si no es cuando ya acaba.

Capítulo X. Recuerdos y esperanzas

1. En lo que vengo planteando, si quisiera desarrollarlo por partes y puntos es muy corta. Solía decir Fabiano⁷, un filósofo no de esos entronizados sino de los auténticos concretos, se me ocurrirían muchas cosas para demostrar que la vida de los atareados y

⁶ Virgilio, Geórgicas, 3, 66-67.

⁷ Papirio Fabiano (35 a.C.-ca. 35 d.C.), fue maestro de Séneca. Aunque se inclinaba por ciertos dogmas y prácticas radicales de pitagóricos y de cínicos, era un orador atractivo y hombre tímido que se ruborizaba cuando tenía que comparecer en pública asamblea (Cartas, 40, 12; 11, 4). Su obra, tan copiosa como la de Cicerón, versa sobre temas políticos y naturalistas. Su estilo es sencillo, aunque algo remilgado a decir del propio Séneca (Cartas, 58, 6; 100).

antiguos: «Contra las pasiones hay que luchar al asalto, no con añagazas ni con golpes menudos, sino que hay que rechazar sus líneas en un ataque general». No aprobaba las sutilezas, pues, según él, «había que aplastarlas, no que pellizcarlas».

A pesar de todo esto, para sacar a esta gente⁸ de su error, hay que instruirla no sólo criticarla.

- 2. La vida se divide en tres momentos: el que ha sido, el que es, el que será. De ellos, el que ahora recorremos es corto, el que vamos a recorrer es dudoso, el que hemos recorrido es seguro. En éste es justamente en el que la Fortuna pierde todo derecho, pues no puede ya someterse de nuevo al albedrío de nadie. Eso es lo que se pierden los atareados, pues ya no les queda tiempo para volver la vista al pasado y, si les queda, les es desagradable el recuerdo de cosas de las que deben arrepentirse.
- 3. A desgana, pues, dirigen su atención atrás hacia tiempos mal llevados, sin atreverse a tantear de nuevo momentos cuyos vicios (incluso los que merced a las alcahueterías del placer de entonces se les escamoteaban) se manifiestan ahora al repasarlos. Ninguno, si no es aquél que todo lo ha hecho a la vista de su propia censura, esa que nunca se deja engañar, se vuelve gustoso hacia el pasado.
- 4. Aquel otro que con ansias ambicionó muchas cosas, despreció con soberbia, venció con prepotencia, engañó con alevosía, sustrajo con avaricia, gastó con derroche, es forzoso que tenga miedo de sus propios recuerdos. Y es que esa es una parte de nuestro tiempo consagrada y santa, situada más allá de todos los avatares humanos, excluida del poder de la suerte, ya que ni la carestía, ni el miedo, ni el ataque de las enfermedades la trastorna; es imposible que la perturben o roben; su posesión es perdurable y sosegada. Los días sólo están presentes uno a uno y divididos en momentos; en cambio todos los días del tiempo pasado, no más deis la orden, se presentarán juntos, se dejarán examinar y retener a tu albedrío, cosa que los atareados no tienen tiempo de hacer.
- 5. Es propio de una mente tranquila y serena recorrer todas las etapas de su propia vida; los espíritus de los atareados, como puestos bajo un yugo, no pueden darse la vuelta y mirar atrás. Sus vidas se van, pues, a lo hondo y, así como no sirve de nada cualquier cosa que pese a todo eches dentro, si no hay debajo algo que lo recoja y retenga, así no importa nada el tiempo que se les quiera dar si no tiene donde asentarse: se escurre por unos espíritus rotos y agujereados⁹.

⁸ Los ocupados.

⁹ Como les pasaba a las Danaides, condenadas en el Infierno a llevar agua en cántaros rotos.

6. El tiempo presente es cortísimo, tanto que algunos creen que no es nada, toda vez que siempre está de camino, discurre y se acelera, deja de ser antes de llegar, y no se permite una parada tal como tampoco se la permiten el firmamento y los astros, cuyo paso siempre inquieto nunca permanece en un mismo sitio. De manera que a los atareados sólo les corresponde el tiempo presente, que es tan corto que no se puede agarrar, y ese mismo tiempo, puesto que están distraídos en tantas cosas, se les escamote.

PREGUNTAS

Sobre la brevedad de la vida

1

¿Cuáles son los planes o las esperanzas que más te causan angustia y te impiden disfrutar el presente?

2

¿Qué consejos podrías dar a alguien que tiende a soñar despierto sobre el futuro, para que pueda mantener un equilibrio entre sus aspiraciones y la realidad presente?

3

¿Cómo las redes sociales y los influencers hacen más breve nuestra existencia?

4

¿Crees que vivir de acuerdo con la naturaleza nos podría hacer perezosos y sin metas?

5

¿Cuál es el mayor fruto de la sabiduría estoica (secundum vivere natura)?



Palabras para una vida con sentido

María de los Ángeles Noblejas



Introducción

María de los Ángeles Noblejas es Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid, orientadora educativa, experta en Trastornos del Espectro Autista, Logoterapeuta, Psicoterapeuta, así como Directora de la Revista Nous.

Comienza su escrito Para una vida con sentido reflexionando sobre el reduccionismo del ser humano a un ser primordialmente natural cuya comprensión total puede provenir de la ciencia puesto que dicha concepción puede fácilmente ser medible y cuantificable, descrita y definida. Dicho reduccionismo puede concebir al ser humano desde tres perspectivas distintas: ya sea que el ser humano es producto de su herencia, efectos biológicos de su cuerpo, como las secreciones y procesos orgánicos y químicos; o si es producto de las decisiones que toma influenciado por su inconsciente psicológico condicionado por sus conductas; o bien, si actúa bajo los condicionamientos provenientes de su contexto, educación, costumbres, considerando la conciencia del hombre dependiente totalmente de las estructuras sociales, políticas o económicas así como sociológicas. Siendo esta última, la sociológica, la que puede llegar a concebir al hombre como medio para un fin que no es suyo, es decir, el hombre, como parte de una sociedad, se concibe como un colectivo, una herramienta para llegar a determinado fin convirtiéndose en una pieza más en el gran rompecabezas social reduciéndolo a la técnica poniendo en cuestionamiento el valor que tienen intrínsecamente.

La autora se da a la tarea de compartir con nosotros varios ejemplos en torno a estas ideas que sin duda nos interpelan y no nos son indiferentes por nuestro contexto. Así mismo, propone algunas vías de solución partiendo de una concepción de hombre mucho más abierta, integral y unificada.

Amira Litmanowicz



MARÍA DE LOS ÁNGELES NOBLEJAS

El comienzo de la era moderna trajo consigo el nacimiento de las ciencias naturales, surgiendo de su evolución una concepción "naturalista" del hombre y un planteamiento "utilitarista" respecto al mundo, con el desarrollo de la técnica.

En el siglo XIX avanza la concepción del ser humano como un ser "natural puro", por lo que la comprensión total del hombre pretende hacerse sólo desde los conocimientos de las ciencias, soslayándose su genuina naturaleza, su propio ser. Así, podemos hablar de visión reducida de la persona (reduccionismo antropológico) que proviene del planteamiento general del "naturalismo" y que se puede expresar de formas diferentes, según el punto de vista desde el que se esté considerando al ser humano.

En este sentido se habla de "biologismo", "psicologismo" o "sociologismo", como

formas sesgadas de concebir al ser humano al buscar una explicación de su esencia desde un prisma único y cerrado, sea desde las leyes biológicas, las psicológicas o las sociológicas

Estos planteamientos, herencia histórica del advenimiento de la ciencia y técnica actual, no son simples consideraciones teóricas, sino que están presentes, actualmente, en los comportamientos cotidianos de las personas y en las formas de organizar y estructurar la vida social, económica, laboral, cultural, etc. de la sociedad. Podemos considerar algunos ejemplos de estos reduccionismos.

La psicología es un campo en que es fácil ver reduccionismos al considerar al hombre. Por ejemplo, el psicoanálisis ve la conducta del hombre determinada por la satisfacción de impulsos para aliviar tensiones; toda la vida del hombre, incluso sus intereses y valores más profundos también son interpretados así. Lo ilustramos con una anécdota de Frankl.

"Después de que en el marco de una entrevista se me apostrofó que como 'Profesor de Neurología y Psiquiatría' debería estar informado sobre los condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos del hombre invité a reflexionar en el hecho de que no solamente era profesor en dos especialidades, sino también sobreviviente de cuatro campos de concentración y, como tal, testigo de la capacidad del hombre de resistir aún a las peores condiciones. Y si Sigmund Freud dijo una vez: 'trátese de exponer al hambre a un grupo de personas diversas y con el aumento de la necesidad apremiante de alimentos, todas las diferencias individuales

se borrarán y, en su lugar, aparecerán las manifestaciones uniformes de este instinto no gratificado (Gesammelte Werke, vol V, p. 209), lo que sucedió en realidad fue más bien todo lo contrario. En el campo de concentración la gente se volvió más diferenciada aún. Los cerdos se desenmascararon. Y también los santos. El hambre los descubrió. Ese hombre era el mismo en un caso y otro. Sin embargo, la gente se diferencia" (Frankl, 1988, pg. 150-151).

El conductismo ortodoxo, por su parte, entiende el ser humano como producto de su entorno, lo que induce al intento de "producir" seres humanos por medio de cambios en el medio ambiente. Es un reduccionismo interpretar toda conducta del hombre como fruto exclusivo de las leyes del aprendizaje (como vimos, por ejemplo, en la visión errónea esquematizada en la Figura 5).

No es lo mismo un impulso o condicionamiento que una decisión. Son fenómenos en esencia diferentes. No se pueden incluir en una misma categoría.

Los seres humanos somos algo más que meros productos de nuestros impulsos o del entorno. Como hemos visto, nos hacemos como "productos propios", contando entre otras cosas, con todas nuestras variables psicológicas. Incluso, en una línea de trabajo cognitivo-conductual, que en los últimos años se ha inclinado de forma creciente al esclarecimiento de los efectos del intercambio social, se está dando cada vez más importancia a los factores individuales. Por ejemplo, en el fenómeno de la drogadicción

se llega a incluir entre las múltiples variables con las que se intenta explicar, la variable decisional, es decir, la decisión de la persona de drogarse. No obstante, esta línea de trabajo tampoco toma como tema directo de su estudio este tipo de variables, las engloba en "la caja oscura" de variables del organismo.

Ejemplos de una visión reducida del hombre, desde un planteamiento biologicista se ven en los siguientes planteamientos y situaciones:

- Algunas líneas de estudio dentro de diversas disciplinas postulan: "el hombre es un mono que ha tenido éxito y la ética es secreción de la genética" (ej. en la sociobiología), "la mente es el cerebro y el cerebro es un robot" (ej. en materialismo fiscalista) ... Así, el hombre no existe más que como constructo especulativo.
- Un profesor de ciencias explicaba a sus alumnos que la vida no es más que un proceso de oxidación y combustión. A ello un alumno le preguntó: "entonces, ¿qué sentido tiene la vida?".
- En algunos ambientes actuales no es raro oír que "el amor no es más que cuestión de química". Se reducen la dimensión de encuentro y elección personal y la dimensión psicológica del enamoramiento a la biológica.

En medicina, una visión parcial, reducida, del enfermo, conduce a la despersonalización. La especialización del cirujano hace que se ocupe de operar órganos y miembros y pase por alto el estado anímico y lo que es peor,

el sufrimiento personal de quien tiene ante sí. Por ejemplo, ante un paciente, al que se le iba a practicar una operación leve, el cirujano (que no lo conocía ni se había leído la historia clínica) dijo "¿qué le tengo que hacer a éste?". Esta situación nos hace pensar que, aparte de la irresponsabilidad, se está viendo y tratando a la persona como un pedazo de carne. Se ignora su preocupación y sufrimiento al versólo el mal físico, lo que implica reducir la persona a su cuerpo. Una nueva forma de comprender el modo humano de enfermar considerando la totalidad del ser humano, frente a una concepción reduccionista, la podemos encontrar en las obras de Acevedo (1996, 1998).

Otra visión reduccionista es, por ejemplo, la que considera al hombre como una mera pieza del sistema económico y da lugar, entre otras muchas cosas, a la situación de paro estructural, el trabajo temporal o precario... y a su aceptación como elemento necesario en el sistema de producción. También lo es considerar que la conciencia del hombre depende unívoca e inequívocamente de las estructuras socioeconómicas. Por otra parte, con el desarrollo de la técnica el mundo es degradado por el abuso que se hace de la misma desde un planteamiento utilitarista, pasando por alto su objetivo final, posible y necesario, de hacer de la tierra un lugar cada vez más ajustado y adecuado para el desarrollo integral de todos los hombres. En palabras de Ruiz de la Peña (1997, pg. 20-21):

> "... la técnica es altamente perita en medios, pero absolutamente inepta e ignara en fines; que propende a

transmutar los medios en fines, o a presentar los medios como si fuesen fines: que esta transmutación es perversa y que, cuando tiene lugar, puede hacer de la técnica una máquina segregadora de inhumanidad. Según von Weizsäcker, hace unos años la pregunta que se hacía la gente sobre la ciencia y la técnica era: '¿hasta dónde podemos llegar todavía?'; hoy la pregunta es: '¿hasta dónde se nos quiere llevar todavía?'. La razón de esta nueva formulación probablemente tenga que ver con algo que Einstein constataba: vivimos en un tiempo de medios sofisticados y de fines embrollados, lo que hace que el ciudadano de a pie no las tenga todas consigo en lo que al progreso técnico se refiere ['la perfección de los medios y la confusión de los fines parece ser la característica de nuestro tiempo']. (...) Una cultura unidimensionalmente técnica, que se pretende cercana a los problemas cotidianos y concretos y, por ello, pragmática, utilitaria, conduce derechamente al teocratismo, con su visión distorsionada, deforme de lo real: termina siendo, en suma, anticultura".

Ante esta situación que tiene en su base una concepción reduccionista y utilitarista del hombre y del mundo, no es de extrañar que en nuestro siglo se sienta la necesidad de un giro hacia una reflexión sobre lo inmediato, en un doble sentido: volver en sí para tomar conciencia del propio ser (la reacción a la pérdida de conciencia de su ser), así como vuelta a encontrar el verdadero sentido

(la reacción a la pérdida de conciencia de la razón final de toda técnica). Estos son interrogantes existenciales que, en definitiva, se centran sobre la vida y su sentido.

Estos interrogantes son desvelados y difundidos con mayor profundidad y crudeza a raíz de las guerras mundiales y, en mayor grado, de la segunda (cfr. Frankl, 1988a): ésta no hace sino poner de manifiesto, de forma mucho más dramática, que el ser humano hacía tiempo que había olvidado la exigencia de Kant de que "cada cosa tiene un valor y sólo el hombre su dignidad".

La experiencia que los hombres y mujeres de cualquier edad y condición viven en esa situación la podemos ver reflejada en las siguientes palabras (Frankl, 1988a, pg. 90):

> "Bueno, en esa época, absolutamente todo se había vuelto dudoso: dinero, poder, fama, suerte, todo esto se había desvanecido para el hombre. Pero junto con ello, el hombre mismo había desaparecido, abrasado por el dolor y ardiendo en sufrimientos dejando sólo su ser. Todo lo desvanecido era lo que tenía: se tiene dinero, fama, poder, suerte; pero el hombre es hombre. Lo que quedaba, pues, era el hombre mismo, lo humano en él. En el horrible entrevero de las batallas, acorralado en los refugios antiaéreos y en los campos de concentración, al hombre se le reveló la verdad: lo decisivo en todo y cada uno es el hombre. Pero, ¿qué es el hombre? Él es el ser que siempre decide. Y él decide siempre de nuevo lo que es, lo que será el próximo momento. Existen

en él las posibilidades de ser ángel y de ser diablo. Pues el hombre, tal y como lo hemos conocido –y lo hemos conocido como en ninguna otra generación anterior–, es el ser que inventó las cámaras de gas, pero al mismo tiempo es aquel que penetró en ellas, erguido con la Marsellesa o con una oración en los labios".

Esta experiencia, que cuestiona la esencia del sentido de la existencia del hombre y de la humanidad, sigue hoy presente, en muchos lugares de la tierra de esta forma salvaje (con guerras, hambre, enfermedades y epidemias evitables, etc.) y en otros de una manera soterrada (manipulación de las conciencias, paro...). ¿Qué significa que el hombre está frente al interrogante existencial? Este cuestionamiento básico no es otra cosa que poner en duda al hombre mismo: ¿qué es el hombre y la humanidad?, ¿es, en alguna medida, diferente de los demás seres y elementos de la tierra? De ahí también se derivan las preguntas correspondientes a las formas de relación entre unos hombres y otros y con todos los demás seres: ¿por qué no tratar al hombre como un medio económico al servicio de los intereses del dinero?, ¿cómo podemos utilizar los elementos disponibles en la naturaleza?, etc.

Una tendencia de signo positivo que responde a los reduccionismos naturalistas y tecnocráticos va afrontando estas cuestiones hablando en términos tales como "el enigma del ser" y "la realidad velada" que es nuestro mundo. Así, podemos decir que diversos nombres de primera fila en el campo de la

física, la biología y la filosofía de la ciencia, se cuentan como científicos y pensadores sensibles a percibir la naturaleza sabiendo que no es completamente abarcable con sólo el utillaje tecnológico (cfr. Ruiz de la Peña, 1997, pg. 27).

Asimismo, nuestra experiencia personal y la reflexión sobre la experiencia de la historia de la humanidad, especialmente la de sus momentos más difíciles, evidencian que el hombre es un ser que decide sobre sí mismo y sobre el mundo, por lo que podríamos decir que su esencia comienza donde el "naturalista" dice que termina, en la decisión y la apertura.

La vida de cada persona y sociedad depende de la decisión de lucha de cada uno, y, si no queremos vernos convertidos en cómplices de los nuevos sacrificios de millones de hombres, nuestras decisiones nos llevarán al verdadero desarrollo de nuestra autotrascendencia, a dirigir voluntariamente, intencionalmente, nuestro esfuerzo, nuestra lucha, en definitiva, nuestro sacrificio, a la realización del verdadero progreso del género humano y del mundo en el que habita. En esta línea encontramos las palabras de Viktor Frankl (1988a, pg. 91-92):

"Y sería deseable que la humanidad alcanzara esta conciencia de mundo y mutua correspondencia de todas las personas de buena voluntad...

Antes, el activismo se hallaba unido a un optimismo, a la fe en el progreso. Hoy es así que, justamente la fe en un progreso automático en una evolución

automática, paralizaría nuestra actividad y adormecería nuestra conciencia. Hace mucho que estamos alejados de semejante fe en el progreso... pues sabemos de qué es capaz el hombre. Pero si decíamos que hemos visto y comprobado que todo depende del hombre, debemos agregar: depende de cada individuo... Y depende de su decisión de lucha, de su voluntad personal de sacrificio, si no quiere verse convertido en cómplice de la repetición sacrificio de grandes del masas humanas. De esa manera no temerá el sacrificio de su propia vida, pues ¿qué vida sería ésta, si significara un valor en sí y ese valor justamente no consistiera en que puede ser ofrendado por otra cosa? Justamente en el campo de concentración surgió esta trascendencia esencial de la vida, su "intencional" trascenderse a sí mismo".

La conducta del hombre es intencional, se dirige a algo o alguien y esto en cualquier situación en que se encuentre. Podemos preguntarnos cuál es la motivación fundamental por la que el ser humano orienta su forma de ser y estar en el mundo. Diferentes corrientes de pensamiento y formas culturales han sostenido que la búsqueda de placer (voluntad de placer) constituve la razón fundamental de la actuación del ser humano. Otros, en cambio, han dado este puesto a la búsqueda de poder (voluntad de poder).

Podemos observar los logros y el desarrollo personal y colectivo que se obtiene cuando

las motivaciones fundamentales de todo comportamiento se centran en la obtención de placer o poder.

Podemos reflexionar sobre cómo nos sentimos en la sociedad de la abundancia. Para ello, tomemos las experiencias que se recogen al final de este capítulo, en **Cuestiones para la reflexión,** primera pregunta.

En nuestras sociedades, el sentimiento de falta de sentido y la sensación de "vacío existencial" se extienden cada vez más. Podríamos hablar de una problemática originada en las condiciones sociales actuales. Vivimos en una sociedad de consumo que no sólo pretende la satisfacción de todas las necesidades, sino que también estimula la creación de necesidades nuevas; sin embargo, ignora, descuida y frustra la más humana de todas: la necesidad de sentido.

Podemos decir que la motivación más profunda en el hombre no son la voluntad de placer o poder sino su voluntad de sentido.

Por "voluntad de sentido" se entiende la tensión radical, tensión sana, del hombre para hallar y realizar un sentido y un fin y es expresión de la autotrascendencia. Tenemos la capacidad de salir de nosotros, ir al encuentro del mundo y de la trascendencia (de encontrarme con lo que no soy yo, de encontrarme con un tu). Tenemos la capacidad de salir de nosotros y la necesidad de encontrarnos con el otro y lo otro. Es la necesidad humana de encontrar un sentido a la vida y hacerlo realidad o encontrar sentido

a aquellas situaciones que obligan al hombre a enfrentarse consigo mismo; el esfuerzo del hombre por el mejor cumplimiento posible del sentido de su existencia.

El ser humano necesita experimentar que su vida tiene sentido y si no lo tiene puede caer hasta en depresión y enfermedad o al menos en una experiencia de vacío de su vida (se siente inútil, no sabe para qué vive, siente que está demás en esta vida).

La realización del sentido es lo que lleva al hombre a su autorrealización y a su felicidad. En definitiva, la búsqueda fundamental del ser humano no estriba en la búsqueda de felicidad, sino en la de un fundamento para ser feliz. Una vez establecido éste, la felicidad o el placer surgen espontáneamente.

El placer, por tanto, es un efecto secundario de la realización del sentido, así como el poder es un medio para alcanzar un fin. El deseo de placer y el de poder surgen cuando se ha frustrado el deseo de sentido. En esta línea consideramos que el principio de placer y el afán de prestigio constituyen un móvil neurótico.

El esquema de la Figura 7 representa esta concepción sobre el placer (cfr. Frankl, 1987a, 1987b).



Figura 7

Lo que el hombre necesita no es tanto el placer como una orientación válida y adecuada hacia valores que realizar y significados que encontrar. Es más, cuanto más se esfuerza el hombre en conseguir la felicidad más se incapacita a sí mismo para lograrla. Un ejemplo muy clarificador de esta idea puede estar representado por un tipo de casos de impotencia sexual en el que la causa identificada del problema radica en lo que se denomina "hiper intención" (búsqueda expresa y excesiva) de placer. Al centrarse la persona en el objetivo de obtener placer en la relación sexual, olvidando el verdadero sentido de encuentro interpersonal de la misma, centra en sí misma toda su atención en la realización del acto sexual y en observar si el placer llega o no. Este exceso de autoobservación y de intención de conseguir el placer es lo que hace que éste no llegue y se produce un círculo vicioso. Desde esta perspectiva no se niega el derecho a ser feliz.

Toda persona quiere ser feliz. El problema está en el cómo. En la raíz de la búsqueda de la felicidad ha de estar el descubrimiento de que ésta tiene sus cimientos en la capacidad humana de intencionalidad, de dirigirnos a nosotros mismos en el camino de nuestra vida, de establecer las metas y sentidos que queremos perseguir y que descubrimos, al mismo tiempo que asumimos la responsabilidad de lo elegido. Así, el buscar la felicidad no puede ser otra cosa que expresar nuestra capacidad de donación, de salir de nosotros mismos.

También para el poder vale la consideración hecha a propósito del placer: no debe

constituir el objetivo de la acción humana, sino la consecuencia de una vida dirigida más allá de sí misma. El deseo de poder situado por delante de la realización de un sentido se convierte en un dinamismo neurótico. En palabras de Fizzotti (1977):

"Es necesario entonces ver como un dinamismo neurótico la voluntad de poder y la tensión por ser superior, el esfuerzo por mostrarse y ser considerado distinto, el afán de ser valorado más y mejor. La necesidad de ser valorado positivamente no es más que la manifestación de una excesiva preocupación por la propia seguridad. Y esto lleva inevitablemente a olvidar y a descuidar a los otros, porque lo único que cuenta es uno mismo. (...). Sin embargo, tal tendencia es autodestructiva..." (pg. 138- 139).

Esto no quiere decir que el poder no sea un elemento necesario en la vida del hombre. Todo ser humano necesita contar con su espacio de poder, pero siempre ha de ser un medio para alcanzar un objetivo determinado y no un fin en sí mismo. Toda persona necesita cierta base de poder, tanto en el sentido de un resorte financiero como en el de una adecuada estima de sí para poder desenvolverse en su vida y relacionarse con los demás de forma adecuada.

Igualmente, podemos presentar el siguiente esquema (Figura 8) para representar esta concepción sobre el poder (cfr. Frankl, 1987a,1987b):



Figura 8

Si el hombre tiende a actualizar los significados de las situaciones en que se encuentra, utilizará el poder como medio, al igual que la estima de sí o el dinero y como consecuencia obtendrá placer, satisfacción de haber hecho algo constructivo y, en definitiva, felicidad.

Cuando el poder no se considera un medio sino un fin hacia el que tender, se opera una sustitución de fines: los significados y los valores ceden su puesto al poder, a la búsqueda de éxito y ambiciones personales. En tal caso, la motivación original se desvía de modo neurótico y el hombre queda encerrado sobre sí mismo (víctima de su hiper intención e hiperflexión), de tal forma que, por ejemplo, dentro de un contexto en que todo un grupo adula, alaba y enaltece a una persona, ésta puede centrarse en una mirada de un desconocido hacia ella que cree que no ha sido suficientemente positiva.

A nivel social, la búsqueda de poder da lugar a su acumulación en muy pocas manos, usurpando el poder legítimo de muchos ciudadanos que son privados de las esferas más elementales de decisión sobre su propia vida. Como el poder se ha convertido en un fin en sí mismo, todo, hasta la vida de los demás hombres, puede llegar a considerarse un medio a utilizar para conseguir tal poder perseguido y surgen las tiranías y dictaduras (bien confesadas y reconocibles, bien mitigadas y ocultas bajo formas aparentemente democráticas).

Por el contrario, si nos basamos en la concepción de que la voluntad de sentido es la fundamental en el ser humano, la existencia humana podría estar simbolizada por un "boomerang": al igual que este arma de caza está destinada a alcanzar una presa y sólo vuelve al cazador si no lo ha conseguido, ser hombre significa estar orientado hacia algo que nos trasciende y sólo se torna sobre sí mismo, se interesa exclusivamente por su propio ser, cuando ha errado su misión, cuando ha fallado su búsqueda para encontrar el significado de su vida.

Por tanto, la concepción de la voluntad de sentido nos presenta una jerarquía de valores en que el descubrimiento del sentido de la vida tiene la primacía sobre el placer, el poder, la autoafirmación y la satisfacción de los propios instintos, así como la autorrealización personal. El verdadero puesto de todo esto es el de ser efectos o consecuencias de una realización adecuada del significado de cada situación y de la propia existencia.

Asimismo, otra diferencia entre la voluntad de sentido y la de placer o poder es que la primera no es un impulso. No "empuja" al hombre a la búsqueda de un sentido para hallarse satisfecho y reestablecer su equilibrio interior. Por el contrario, la persona intenta realizar unos valores por lo que estos valen en sí mismos. Los valores atraen al hombre, pero

éste no es arrastrado hacia ellos, sino que, según hemos visto, tiene libertad para decir sí o no a esos valores. En otras palabras, es la persona la que tiende por sí misma hacia algo determinado; le atrae el significado, el sentido, ante el cual ha de tomar una decisión: la de realizarlo o no.

Cuando la voluntad de sentido se frustra aparece la frustración existencial, entendida como la sensación de la vaciedad o carencia del sentido de la propia existencia, es decir, el sentimiento de vacío existencial. Por tanto, podemos hablar no sólo de una frustración sexual (del instinto sexual o la voluntad de placer), o de complejos de inferioridad (por frustración de la voluntad de poder) sino también de una frustración existencial (cuando no se cubre la necesidad de sentido).

Ante el vacío existencial

Las manifestaciones primeras y más generalizadas del sentimiento de falta de sentido, son el aburrimiento y la indiferencia o apatía. Se puede definir el primero como una falta de interés por el mundo y la segunda como una falta de iniciativa para cambiar algo en éste (cfr. Fankl 1990).

En esta situación, el hombre se inclina a querer lo que quieren los demás o a hacer sólo aquello que los demás quieren que haga. En otras palabras, surgen el conformismo (en el primer caso) y el totalitarismo (en el segundo) como consecuencias del vacío existencial. Aquí volvemos a encontrarnos con la problemática generalizada de nuestra época, de una existencia impersonal y/o

fanática, que se deriva de la lógica nihilista que veíamos en el apartado sobre el hastío del espíritu. Ese temor a la libertad y dimisión de la responsabilidad y la conciencia personal de que hablábamos está directamente relacionada con la falta de objetivos y valores a realizar en la vida personal y colectiva.

Por otra parte, la frustración existencial puede ser la base de la aparición de un verdadero trastorno, la neurosis noógena (neurosis que surge por falta de sentido en la vida). La frustración existencial es el caldo de cultivo adecuado para esta enfermedad (se habla de que el 20% de las neurosis pueden ser consideradas neurosis noógenas).

Podemos encontrar diferentes problemáticas psicológicas relacionadas con el vacío existencial: las depresiones que dan los fines de semana cuando la actividad del día no es tan intensa como durante la semana: la depresión de los parados o de los jubilados; la llamada enfermedad del manager que se refiere al exceso de actividad, un vértigo por el trabajo (mezclado con la voluntad de poderío y dinero que desplaza a la voluntad de sentido); el dedicarse al juego o a la bebida al tener demasiado tiempo libre... La causa de estas afecciones estribaría en la sensación de inutilidad, insignificancia, absurdo; es decir, la sensación de falta de sentido, acompañada del sentimiento de vacío existencial. En todos estos casos se da una huida del hombre de sí mismo, un intento vano de superar la frustración existencial.

Al estar sin cubrir la necesidad de sentido, el hombre pone en marcha tentativas para cubrirla y puede ser fácil el intentar encontrar las respuestas en los caminos que ofrece el seguir la voluntad de placer y la voluntad de poder. Sin embargo, estas vías no hacen sino alejarlo del sentido, pues, como hemos dicho, la felicidad necesita una razón para ser feliz y el poder tampoco puede ser un fin en sí mismo.

La persona se introduce, así, en una espiral en la que, al intentar llenar su vacío, al margen del significado de cada situación (pues su atención e intención están centradas en conseguir directamente la felicidad y/o en conseguir poder), se aleja cada vez más de conseguir aquello que verdaderamente necesita, avanzando, por el contrario, en el vértigo del placer y el poder. En esta situación prolifera lo que Frankl (1990) llama la "triada neurótica de masas" que se compone de depresión, adicción y agresión. En la práctica, esto significa: suicidio en el sentido estricto de la palabra, suicidio crónico con la drogodependencia y violencia contra los otros, vandalismo, etc.

Diferentes datos estadísticos y estudios de diversos ámbitos de conocimiento abundan en la idea de que una sociedad de la abundancia (donde, como hemos dicho, hay una saturación de satisfacción de necesidades, pero se olvida la voluntad de sentido) es el clima más apropiado para que prolifere esta problemática que se desarrolla a partir del sentimiento de vacío existencial.

En este sentido, por ejemplo, se habla del índice de suicidios de los países de alto nivel de vida como Suecia o Austria (cfr. Frankl 1986). Esto no quiere decir que la mayoría de

los suicidios se consumen porque haya un sentimiento de falta de sentido, pero lo que se afirma es que el hombre podría superar en mayor medida los impulsos de suicidio si encontrara un sentido en su vida. Por otra parte, también hay investigaciones (Noblejas, 1994), que nos permiten afirmar que la adicción a drogas está ligada a una situación de frustración existencial, así como la eliminación del problema de drogadicción está relacionado con un incremento significativo del sentido de la vida.

En esta dinámica, sólo la voluntad de sentido puede trascender la voluntad de placer y la voluntad de poder en el hombre. Sólo la búsqueda del sentido de la situación y la aceptación de las propias responsabilidades pueden orientar al hombre hacia decisiones personales de cambio. La persecución del sentido no sólo hace feliz al hombre, sino que también lo capacita para afrontar las consecuencias derivadas de la realización del sentido descubierto (como veremos en otro capítulo).

En los países empobrecidos también podemos encontrar problemas derivados del vacío existencial. La realidad puede conducir a la frustración por exceso y también por carencia. En este último caso, las causas son muy diferentes y siempre puede resultar más fácil encontrar una respuesta a esta situación al tomar la lucha por sobrevivir como motivación que da sentido a la propia vida. Así, coincidimos con Etcheverry (1990), al decir que los sectores marginados pueden encontrar tanto a nivel de pueblo como de individuo, con mayor facilidad, el sentido de la

vida a través de la lucha por la liberación de todos los condicionamientos, sean del tipo que fueren, y a través del compromiso por la superación histórica de las contradicciones en que se hallan sumergidos.

La frustración existencial del hombre al que nada impide ser protagonista (y que, por tanto, tiene opciones) es similar en sus manifestaciones a la del hombre condenado a ser periférico (que sigue prescripciones). Pero uno, con todo al alcance de la mano, se aburre, mientras el otro está alienado por sus carencias. En el primer caso estamos ante un auto vaciamiento en el que se cae por sumergirse irresponsablemente una sociedad consumista. Sin embargo, el segundo es el resultado de un vaciamiento desde afuera, por la imposición condicionamientos de todo tipo, muchas veces arrastrados a lo largo de generaciones enteras.

La necesidad de alimentación, vivienda, educación, etc., precisa "satisfactores" que vayan ascendiendo gradualmente desde lo destinado a la mera supervivencia hasta cubrir la satisfacción ontológica (existencia, convivencia, realización, sabiduría, trascendencia).

La interferencia en este proceso ascensional detiene y coarta el desarrollo personal y social. El hombre queda ocupado por lo inmediato y urgente, viendo constreñida su creatividad. Se determina así una traba al ejercicio de la libertad y responsabilidad y, en virtud de ello, el hombre se angustia. No es ya la inquietud sorda, poco definible y muchas

veces culpable de la carencia de objetivos y el hastío del espíritu sino el sentirse encadenado, altamente limitado, desde la gestación en el vientre de la madre.

El 'estar en el mundo' así recortado presupone una existencia condenada a una realización parcial y seriamente comprometida en su dimensión trascendente.

En resumen, la vida de cada ser humano tiene un sentido y un valor absoluto. Si ese sentido no se asume ni se realiza, se interfiere la maduración personal y el crecimiento de la humanidad. Cada vez que una vida es destruida (lo que no es sinónimo sólo producir o permitir la muerte sino también de interferir o impedir la evolución, desarrollo y plenitud de la existencia) se empobrece y traba la maduración de todos" (cfr. Etcheverry, 1990).

La propuesta frente a todo ello es la entrega a una tarea con sentido personal que también abarcaría la respuesta a la pregunta sobre la responsabilidad por los demás y por el mundo que habitamos.

Desde ahí, decimos que el Primer Mundo puede encontrar el sentido de su existencia mirando al Tercer Mundo. En la medida en que los ciudadanos de las sociedades del bienestar vean su tarea en la lucha contra el hambre y la explotación de los empobrecidos se ayudan a sí mismos a superar su propia hambre y crisis de sentido.

En palabras de Frankl (1978, pg. 35).

"Pero en rigor nadie se debería quejar de una falta de sentido de la vida; porque no necesita más que ampliar su horizonte para observar que, si nosotros gozamos de bienestar, otros viven en la penuria; nosotros nos alegramos de tener libertad; pero, ¿dónde está la responsabilidad por los demás? Hace siglos que la humanidad logró llegar a la fe en un solo Dios: al monoteísmo; pero, ¿dónde está el conocimiento de que somos una sola humanidad...? El conocimiento de la unidad de la humanidad, unidad que va más allá de toda diversidad, sea de color de la piel o de partido político" (pg. 35).

PREGUNTAS

Palabras para una vida con sentido

El ser humano posee una dimensión biológica, psíquica y social, pero, ¿por qué nos preguntamos por el sentido de nuestra vida si cada una de esas tres posturas, en sus reduccionismos, las resuelve?

> ¿Puede desarrollase la facultad de la libertad, aún, cuando ya hemos sido condicionados?

> ¿Puede la voluntad de poder ser un impulsor para la búsqueda de sentido? ¿Cómo?

> ¿Cuál sería la felicidad del ser humano cuya finalidad es biológica, económica, política o social?

> ¿Por qué pueden ser perversa las motivaciones de todos hacia el éxito?

> Desde una postura integral como la que propone Noblejas, ¿cómo sería entendido el éxito?



Ética a Nicómaco

Aristóteles



Introducción

Quizás en este momento de tu vida, más que en etapas anteriores, has reflexionado sobre el significado de la felicidad. Al elegir tu carrera, pretendías un bien inmediato o futuro para ti, tus personas amadas, la sociedad o el planeta. Parecería que la afirmación del gran Aristóteles "lo propio del hombre es buscar la felicidad", no hace más que decirnos algo evidente. Pero para el antiguo filósofo, me gustaría proponerte, la felicidad no es algo que se nos muestra a simple vista, se parece a un tesoro preciado que alienta la búsqueda humana. Tal vez, más que ese tesoro, es la acción de buscarlo, un acto del alma necesariamente lleno de valor, virtud y -sobre todo-, consciencia.

Seguramente has notado que no es nada fácil distinguir lo que, verdaderamente, significa un bien para ti. En un primer nivel, como notarás en la lectura, el bien aparece como aquello que nos brinda goce o, en todo caso, gloria y reconocimiento social. Sin embargo, a veces algunas decisiones dolorosas, renuncias o esfuerzos pueden hacerse en aras de un bien mayor. Podemos sentir plenitud al compartir o atravesar una experiencia difícil con un ser querido. Un bien para una persona, puede ser un mal para otra. ¿Qué es entonces la felicidad?

Preocupado por arrojarnos luz respecto a lo que significa la felicidad en todas las dimensiones en que se expresa (como cualidad, cantidad, relación y tiempo), y quizás más allá, por la posibilidad de que exista una felicidad en sí misma, se lanza el gran filósofo a reflexionar. En la lectura encontrarás que Aristóteles exploró su significado vital y útil a nivel individual, además de su sentido amplio y esencial.

El tema se torna más complejo si pensamos en los bienes compartidos, pues el ser humano es un animal social, un animal político. Esto quiere decir que vive en colectividad y que sólo en ella se desarrolla, descubre y realiza. La felicidad se nos presenta entonces en su dimensión colectiva como un fin que, en sí mismo, es deseable y a lo cual podemos encaminar nuestros esfuerzos. De ahí la gran pregunta por la vigencia de su pensamiento, ¿por qué leer a Aristóteles hoy?

En un mundo como el que vivimos, el consumo nos presenta el placer instantáneo como la fuente preciada e inagotable que llenará nuestras vidas. Nos promete ser el único remedio ante los inevitables avatares de la vida. Acumular momentos de placer, evitar el sufrimiento y evadirnos del padecer ajeno es quizás la opción actual de muchas personas.

En este contexto, saltan las preguntas del filósofo antiguo. Nos damos cuenta de que, incluso para nuestro cuerpo, vivir en placer constante es limitado. Es más, un placer sin consciencia podría sobre estimularnos, distraernos de nuestra esencia y llevarnos al vacío. El consumo podría ser una trampa, fuente de un agua que da aún más sed. ¿Cuál es entonces la diferencia entre la felicidad y la autocomplacencia? ¿Hacia dónde dirigirnos individual y colectivamente? ¿Nos hemos olvidado del verdadero tesoro?

Como descubrirás en estos fragmentos, la genialidad de Aristóteles consiste en comprender la felicidad desde la naturaleza misma del alma humana: como nutrición y desenvolvimiento (alma vegetal), como realización plena de los afectos (alma sensible) y, principalmente, como movimiento conforme a la razón que tiende a la sabiduría (alma intelectual).

A lo largo de sus líneas, la felicidad se nos revela como un acto del alma consciente de lo individual, lo colectivo y lo espiritual. Tal vez en el texto de Aristóteles, tanto en su antropología filosófica como en su noción de felicidad, late la gran idea de su maestro Platón: para el ser humano, el conocimiento de sí mismo -búsqueda auténtica, desinteresada y liberadora-, es el más grande tesoro.



ARISTÓTELES

CAPÍTULO II EL FIN SUPREMO DEL HOMBRE ES LA FELICIDAD.

Diversidad de opiniones sobre la naturaleza de la felicidad; estudio de las más célebres e importantes.

– Diferencia de métodos según que se parte de los principios o se sube hasta los mismos. – Cada cual juzga en general de la felicidad por lo que es su vida; al vulgo le basta ir en pos de los placeres; el amor a la gloria es el patrimonio de las naturalezas superiores, así como el amor a la virtud. – Insuficiencia de la virtud para producir por sí sola la felicidad; desprecio de la riqueza,

Volvamos ahora a nuestra primera afirmación; y puesto que todo conocimiento y toda resolución de nuestro espíritu tienen necesariamente en cuenta un bien de cierta especie, expliquemos cuál es el bien que en nuestra opinión es objeto de la política, y por consiguiente el bien supremo que podemos proseguir en todos los actos de nuestra vida². La palabra que le designa es aceptada por todo el mundo; el vulgo, como las personas ilustradas, llaman a este bien supremo, felicidad, y, según esta opinión común, vivir bien, obrar bien es sinónimo de ser dichoso. Pero en lo que se dividen las opiniones es sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad, y en este punto el vulgo está muy lejos de estar de acuerdo con los sabios. Unos la colocan en las cosas visibles y que resaltan a los ojos, como el placer, la riqueza, los honores; mientras que otros la colocan en otra parte. Añadid a esto, que la opinión de un mismo individuo varia muchas veces sobre este punto; enfermo, cree que la felicidad es la salud; pobre, que es la riqueza; o bien cuando uno tiene conciencia de su ignorancia, se limita a admirar a los que hablan de la felicidad en términos pomposos, y trazan de ella una imagen superior a la que aquel se había formado. A veces se ha creído, que por encima de todos estos bienes particulares existe otro bien en sí, que es la causa única de que todas estas cosas secundarias sean igualmente bienes.

Indagar todas las opiniones sobre esta materia, sería un trabajo bastante inútil; y así nos limitaremos a las más conocidas y divulgadas, es decir, a las que al parecer tienen alguna verdad y alguna razón.

²Esto se funda en las preocupaciones de la antigüedad, que sólo consideraba al ciudadano como miembro del Estado. Véase la Política de Aristóteles y la República de Platón.

Por lo demás, no perdamos de vista, que hay mucha diferencia entre las teorías que parten de los principios, y las que se elevan a los mismos. Platón tuvo mucha razón para preguntar y para indagar, si el verdadero método consiste en partir desde los principios o en subir hasta ellos, a la manera que en el estadio se puede ir de los jueces a la meta, o, a la inversa, de la meta a los jueces. Pero siempre es preciso comenzar por cosas muy notorias y muy claras. Las cosas pueden ser notorias de dos maneras: o con relación a nosotros o de una manera absoluta. Quizá deberemos comenzar por las que son notorias a nosotros, y he aquí por qué las costumbres y los sentimientos honrosos son una preparación necesaria para todo el que guiera hacer un estudio fecundo de los principios de la virtud, de la justicia, en una palabra, de los principios de la política.

El verdadero principio de todas las cosas es el hecho, y si el hecho mismo fuese siempre conocido con suficiente claridad, no habría nunca necesidad de remontarse a su causa. Una vez que se tiene un conocimiento completo del hecho, ya se está en posesión de los principios del mismo, o por lo menos se pueden fácilmente adquirir. Pero cuando uno no está en posición de conocer, ni el hecho, ni la causa, deben aplicarse esta máxima de Hesíodo³:

³Las Obras y los Días, verso 293, edición de Heinsius. El segundo verso, que se cita aquí por Aristóteles, no es de Hesíodo a lo que parece, y Heinsius, aun admitiéndole, le indica como apócrifo. La interpolación era muy antigua y remonta por lo menos al tiempo de Aristóteles.

«Lo primero es poderse dirigir a sí mismo, Sabiendo lo que se hace en vista del fin. También es bueno seguir el sabio consejo de otro;

Pero no poder pensar y no escuchar a nadie Es una acción propia de un tonto de todos abandonado.»

Pero volvamos al punto de que nos hemos separado.

No es, en nuestra opinión, un error completo formarse una idea del bien y de la felicidad en vista de lo que pasa a cada uno en su vida propia. Y así las naturalezas vulgares y groseras creen que la felicidad es el placer, y he aguí por qué sólo aman la vida de los goces materiales. Efectivamente no hay más que tres géneros de vida que se puedan particularmente distinguir: la vida de que acabamos de hablar; después la vida política o pública; y por último, la vida contemplativa e intelectual. La mayor parte de los hombres, si hemos de juzgarlos tales como se muestran, son verdaderos esclavos, que escogen por gusto una vida propia de brutos, y lo que les da alguna razón y parece justificarles es, que los más de los que están en el poder sólo se aprovechan de este para entregarse a excesos dignos de un Sardanápalo⁴. Por lo contrario, los espíritus distinguidos y verdaderamente activos ponen la felicidad en la gloria, porque es el fin más habitual de la vida política. Pero la felicidad comprendida de esta manera es una cosa más superficial y menos sólida que la que pretendemos buscar aquí. La gloria y

⁴Cicerón tenía a la vista este pasaje. Tusculanos, v. 35. 7 Estas obras Encíclicas no se han conservado.

los honores pertenecen más bien a los que los dispensan que al que los recibe, mientras que el bien, tal como nosotros le proclamamos, es una cosa por completo personal, y que muy difícilmente se puede arrancar al hombre que le posee. Y además, muchas veces no busca uno la gloria sino para confirmarse en la idea que tiene de su propia virtud; y procura granjearse la estimación de los sabios y del mundo, de que es uno conocido, porque se considera a aquella como un justo homenaje al mérito que se atribuye. De aquí concluyo que la virtud, a los ojos mismos de los que se guían por estos motivos, tiene la preeminencia sobre la gloria que ellos buscan. Fácilmente podría por tanto creerse, como consecuencia de lo que va dicho, que la virtud es el verdadero fin del hombre más bien que la vida política. Pero la virtud misma es evidentemente incompleta cuando es sola, porque no sería imposible que la vida de un hombre, lleno de virtudes, fuese un largo sueño y una perpetua inacción. Hasta podría suceder que un hombre semejante sintiese los más vivos dolores y los mayores infortunios, y a no ser en interés de una opinión personal nadie puede sostener, que el hombre entregado a tales infortunios sea feliz.

Pero basta de esta materia, de que hemos hablado ya ampliamente en nuestras obras Encíclicas⁷.

El tercer género de vida, después de los dos de que acabamos de hablar, es la vida contemplativa e intelectual, que estudiaremos luego. En cuanto a la vida que sólo tiene por fin el enriquecerse, es una especie de violencia y de lucha continuas; pero evidentemente no es la riqueza el bien que nosotros buscamos; la riqueza no es más que una cosa útil a que aspiramos con la mira de otras cosas que no son ella. Y así los diversos géneros de vida, de que anteriormente hemos hablado, deberían considerarse con más razón que la riqueza como los verdaderos fines de la vida humana, porque sólo se les quiere por sí mismos absolutamente; y, sin embargo, estos fines no son los verdaderos, a pesar de todas las discusiones a que han dado lugar. Pero dejemos todo esto a un lado.

CAPÍTULO III DE LA IDEA GENERAL DE LA FELICIDAD

Crítica del sistema de las ideas de Platón. Objeciones diversas; el bien no es uno, puesto que se da en todas las categorías, y que hay muchas ciencias del bien; el bien en sí y el bien se confunden. – Los pitagóricos y Espeusipo. – Distinción de los bienes que son bienes por sí mismos, y de los que sólo lo son a causa le otra cosa; dificultades de esta distinción. – El medio más seguro de conocer el bien es estudiarle en los bienes particulares que el hombre posee y utiliza,

Quizá sea más conveniente estudiar el bien en su acepción universal, y darnos de esta manera cuenta del sentido exacto de esta palabra. No quiero, sin embargo, disimular, que una indagación de este género puede ser para nosotros bastante delicada, habiendo sido el sistema de las Ideas presentado por personas que nos son queridas. Pero debe parecer bien y mirarse como un verdadero deber de nuestra parte, el que, en obsequio de la verdad, hagamos la crítica de nuestras propias opiniones, sobre todo cuando nos preciamos de ser filósofos; y así entre la amistad y la verdad, que ambas nos son caras, es una obligación sagrada dar la preferencia a la verdad⁵.

Los que han sostenido esta opinión, no han hecho ni admitido Ideas para las cosas, en que distinguían un orden de prioridad y de posterioridad; y esto mismo les impedía, dicho sea de paso, suponer Ideas para los números. El bien aparece igualmente en la categoría de la sustancia, en la de la cualidad y en la de la relación. Pero lo que es en sí, es decir, la sustancia, es por su naturaleza misma anterior a la relación, puesto que la relación es como una superfetación y un accidente del ser; y al parecer no se puede afirmar para todos estos bienes una Idea común. Añadamos, que el bien puede presentarse bajo tantas acepciones diversas como el ser mismo; y así el bien en la categoría de la sustancia es Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad, es la virtud; en la de la cuantidad, es la medida; en la de la relación, es lo útil; en la del tiempo, es la ocasión; y en la de lugar, es la posición regular, y lo mismo sucede con todas las demás categorías. Por lo tanto el bien evidentemente no es una especie de universal común a todas; no es uno, porque si lo fuese, no se le encontraría en todas las categorías, y estaría exclusivamente en una. Pero más aún; como no hay más que una sola ciencia de las cosas que están comprendidas en una sola Idea, sería preciso, que no hubiese igualmente más que una sola ciencia de todos los bienes, cualesquiera que ellos fuesen. Pero lejos de esto, hay muchas ciencias hasta para los bienes de una misma categoría. Y así la ciencia de la oportunidad es en la guerra la ciencia estratégica; es en la enfermedad la ciencia médica. La ciencia de la medida es también la ciencia médica en lo que concierne a los alimentos; así como es la ciencia gimnástica en lo que concierne a los ejercicios.

Podría preguntarse igualmente lo que es la cosa en sí, y lo que se quiere decir cuando se aplica esta expresión: en sí⁶, a cada cosa. Para el hombre en sí y para el hombre, la definición es una sola y misma definición, que es la del hombre simplemente, en tanto que es hombre; no hay ni de una ni de otra parte diferencia alguna; y si en este caso es así, no puede tampoco haber diferencia entre el bien en sí y el bien, en tanto que son bienes uno y otro.

Tampoco podría decirse, que el bien en sí es más un bien que cualquier otro bien, porque sea eterno, puesto que, en otro género, una blancura que dure largos años no es por esto más blanca que la que dura un sólo día. El sistema de los Pitagóricos sobre la naturaleza del bien me parece aún más aceptable, cuando colocan la unidad en la

⁵Amicus Plato, sed magis amica veritas. Aristóteles ha podido tomarlo de su maestro mismo, porque Platón, excusándose de criticar a Homero, dice: se deben más miramientos a la verdad que a un hombre. República. lib. X.

⁶Estas objeciones no se dirigen a la idea de bien en particular, y sí de una manera general a toda la teoría de las ideas de Platón.

serie coordenada en que ponen igualmente los bienes; opinión en que Espeusipo parece haberles seguido.

Pero dejemos la discusión de estos últimos puntos, que tendrá lugar en otra parte.

A la refutación que acabamos de presentar, parece que podría oponerse una objeción, y decir, que las Ideas atacadas por nosotros no se aplican a los bienes de toda especie, y que sólo conciernen a una especie de bienes; a saber, a aquellos que se buscan y se aman por sí mismos únicamente, mientras que las cosas que producen estos bienes, o que contribuyen a conservarlos de cualquiera manera que sea, o que previenen lo que les es contrario y los destruye, no son llamados bienes sino a causa de aquellos y bajo otro punto de vista. Y así, esta expresión de bienes puede evidentemente tomarse en un doble sentido; de una parte, los bienes que son bienes por sí mismos; después los otros bienes que no lo son sino a la sombra de los primeros; y entonces podemos separar y distinguir los bienes en sí de los bienes que sirven mutuamente para procurarse los primeros; e indagar si los bienes en sí, comprendidos de esta manera, están realmente expresados y comprendidos bajo una sola Idea.

Ante todo, ¿cuáles son precisamente los bienes que deben ser reconocidos como bienes en sí? ¿Son los bienes que se buscarían aun cuando estuviesen aislados, por ejemplo, pensar, ver, o también tal o cual placer, tal o cual honor en particular? Todas estas cosas pueden buscarse también en

vista de otra, pero sin embargo, pueden muy justamente pasar por bienes en sí. ¿O bien no debe reconocerse absolutamente por un bien más que la Idea, y la Idea sola? La Idea entonces vendrá a ser completamente vana e inútil. Pero si las cosas que acabamos de enumerar son bienes en sí, será preciso que la definición del bien sea manifiestamente la misma en todos estos casos diversos, como la definición de la blancura es evidentemente idéntica para la nieve y para la cera. Ahora bien, las definiciones de los honores, del pensamiento, del placer, son muy distintas y muy diferentes, en tanto que todas estas cosas son bienes. Concluyamos, pues, que el bien no es una cosa común que se pueda comprender bajo una sola y única Idea.

¿Pero cómo es que a todas estas cosas llamamos bienes? No son ciertamente homónimos y equívocos que crea el azar. ¿Están comprendidas bajo un nombre semejante, porque proceden todas de un mismo origen, o porque tienden todas a un mismo fin? ¿O es más bien por una simple analogía?

Así, por ejemplo, la vista del cuerpo tiene analogía con el entendimiento del alma, y una cosa tiene analogía con tal otra. Pero es conveniente dejar a un lado por el momento todas estas cuestiones para tratarlas con la debida precisión en otra parte de la filosofía, que es en donde corresponde; y lo mismo poco más o menos podría decirse de la Idea^{8;}

⁷ Es decir, en la Metafísica.

⁸ A la Metafísica también o a la pura especulación. La teoría que aquí se intenta desenvolver es esencialmente práctica.

porque si el bien que se atribuye a tantas cosas y que se hace común a todas es uno, como se pretende, o si es una cosa separada que existe en sí, es perfectamente claro, que no podría entonces ser poseído ni practicado por el hombre. Y lo que precisamente buscamos es un bien de esta última especie accesible al hombre.

Pero puede suceder que acaso sea una gran ventaja conocer el bien en su relación con los bienes que el hombre puede adquirir y practicar⁹; porque conocido el bien de esta manera y sirviéndonos en cierto modo de modelo, podríamos descubrir mejor los bienes especiales que nos convienen; y una vez ilustrados sobre este punto, llegaríamos más fácilmente a conseguirlos.

Sin dejar de confesar que esta opinión tiene algo de plausible, debo decir, sin embargo, que está en desacuerdo con los ejemplos que nos presentan todas las ciencias. Aunque todas tengan por fin un bien, y aunque tiendan a satisfacer nuestras necesidades, no por eso desprecian menos el estudio del bien en sí mismo. Y no puede suponerse, que todos los prácticos y todos los artistas desconociesen un auxilio tan poderoso, y no le buscasen. Ni será fácil ver de qué serviría al tejedor y al albañil para su arte especial conocer el bien en sí, ni cómo podría ser uno mejor médico o mejor general del ejército por haber contemplado la Idea misma del bien. No es

⁹Platón no se ha propuesto otra cosa en la teoría de las ideas, y jamás estudió la idea general del bien, sino para conocer mejor y aplicar el bien en la práctica de la vida. El Fedon, la República y las Leyes lo prueban sobradamente, y Aristóteles no ha tenido esto en cuenta.

bajo este punto de vista como el médico considera ordinariamente la salud, porque la que él considera es la del hombre, o por mejor decir, considera especialmente la salud de tal individuo, puesto que sólo ejerce la medicina con relación a casos particulares. Pero, repito, no hablemos más de esta materia.

CAPÍTULO IV EL BIEN EN CADA GÉNERO DE COSAS ES EL FIN EN VISTA DEL CUAL SE HACE TODO LO DEMÁS.

La felicidad es el fin último de todos los actos del hombre; es independiente y perfecta. – La felicidad no se comprende bien sino mediante el conocimiento de la obra propia del hombre. Esta obra es la actividad del alma dirigida por la virtud,

Volvamos otra vez a tratar del bien que buscamos, y veamos lo que puede ser.

Por lo pronto, el bien aparece muy diferente según los diferentes géneros de actividad y según las diferentes artes. Y así es uno en la medicina, otro en la estrategia; y lo mismo sucede en todas las artes sin distinción. ¿Y qué es el bien en cada una de ellas? ¿No es la cosa, en cuya vista se hace todo lo demás? En la medicina por ejemplo, es la salud; en la estrategia es la victoria; como es la casa en el arte de la arquitectura, y como es cualquier otro objeto en cualquier otro arte. Pero en toda acción, en toda determinación moral, el bien es el fin mismo que se busca, y siempre, en

vista de este fin, se hace constantemente todo lo demás. Es, por lo tanto, una consecuencia evidente, que si para todo lo que el hombre puede hacer en general, existe un fin común al cual tienden todos sus actos, este fin único es el bien, tal como el hombre puede practicarlo; y si hay muchos fines de este género, ellos son entonces los que, constituyen el bien.

Después de este largo rodeo, la discusión ha venido a parar a nuestro punto de partida; pero nos es forzoso ilustrar más aún esta materia.

Como, a lo que parece, hay muchos fines, y podemos buscar algunos en vista de otros: por ejemplo, la rigueza, la música, el arte de la flauta y, en general, todos estos fines que pueden llamarse instrumentos, es evidente que todos estos fines indistintamente no son perfectos y definitivos por sí mismos. Pero el bien supremo debe ser una cosa perfecta y definitiva. Por consiguiente, si existe¹⁰ una sola y única cosa que sea definitiva y perfecta, precisamente es el bien que buscamos; y si hay muchas cosas de este género, la más definitiva entre ellas será el bien. Mas en nuestro concepto, el bien, que debe buscarse sólo por sí mismo, es más definitivo que el que se busca en vista de otro bien; y el bien que no debe buscarse nunca en vista de otro bien, es más definitivo que estos bienes que se buscan a la vez por sí mismos y a causa de este bien superior; en una palabra, lo perfecto, lo definitivo, lo completo, es lo que es eternamente apetecible en sí, y que no lo

Por lo demás, esta conclusión a que acabamos de llegar. parece proceder igualmente de la idea de independencia que atribuimos al bien perfecto, al bien supremo. Evidentemente le creemos independiente de todo. Y cuando hablamos de independencia, no nos limitamos en manera alguna al hombre que pasa una vida solitaria, porque no pertenece menos al que vive para sus padres, para sus hijos, para su mujer, y en general para sus amigos y sus conciudadanos, puesto que el hombre es naturalmente sociable y político^{12.} Sin duda en esto debe procederse con cierta mesura, porque si estas relaciones

es jamás en vista de un objeto distinto que él. He aquí precisamente el carácter que parece tener la felicidad¹¹; la buscamos siempre por ella y sólo por ella, y nunca con la mira de otra cosa. Por lo contrario, cuando buscamos los honores, el placer, la ciencia, la virtud, bajo cualquier forma que sea, deseamos sin duda todas estas ventajas por sí mismas; puesto que, independientemente de toda otra consecuencia, desearíamos realmente cada una de ellas: sin embargo, nosotros las deseamos también con la mira de la felicidad, porque creemos que todas estas diversas ventajas nos la pueden asegurar; mientras que nadie puede desear la felicidad, ni con la mira de estas ventajas, ni de una manera general en vista de algo, sea lo que sea, distinto de la felicidad misma.

¹⁰La vida no tiene más que un fin; y dejar sospechar que puede tener muchos, es abrir la puerta al escepticismo y al error.

¹¹Aristóteles sustituye la idea de felicidad a la de bien, y esto es lo que constituye la diferencia entre su moral y la de Platón, y su inferioridad.

¹² Véase la Política, lib. I, cap. I.

se extendiesen a los padres primero, después a los descendientes de todos grados, y por último a los amigos de los amigos, sería llevar las cosas al infinito. Pero ya examinaremos otra vez estas cuestiones. Por el momento, entendemos por independencia aquello que, considerado aisladamente, basta para hacer la vida aceptable, sin que tenga necesidad de ninguna otra cosa; y esto es precisamente lo que en nuestra opinión constituye la felicidad. Digamos además, que la felicidad, para ser la cosa más digna de nuestro deseo, no tiene necesidad de sumarse con ninguna otra. Si se añadiese una cosa cualquiera, es claro que bastaría la adición más pequeña de bienes para hacerla más deseable aún, porque en tal caso lo que se añade forma una suma de bienes superior e incomparable, puesto que un bien más grande es siempre más deseable que un bien menor. Por consiguiente, la felicidad es ciertamente una cosa definitiva. perfecta, y que se basta a sí misma, puesto que es el fin de todos los actos posibles del hombre.

Pero quizá aun conviniendo con nosotros en que la felicidad es sin contradicción el mayor de los bienes, el bien supremo, habrá quien desee conocer mejor su naturaleza.

El medio más seguro de alcanzar esta completa noción, es saber cuál es la obra propia del hombre.

Así como para el músico, para el estatuario, para todo artista, y en general para todos los que producen alguna obra y funcionan de una manera cualquiera, el bien y la perfección están, al parecer, en la obra especial que

realizan; en igual forma, el hombre debe encontrar el bien en su obra propia, si es que hay una obra especial, que el hombre deba realizar. Y si el albañil, el zapatero, &c. tienen una obra especial y actos propios que ejecutar, ¿será posible que el hombre sólo no los tenga? ¿Estará condenado por la naturaleza a la inacción? O más bien; así como el ojo, la mano, el pie, y en general toda parte del cuerpo, llenan evidentemente una función especial, ¿debemos creer, que el hombre, independientemente de todas estas diversas funciones, tiene una que le sea propia? ¿Pero cuál puede ser esta función característica? Vivir es una función común al hombre y a las plantas, y aquí sólo se busca lo que es exclusivamente especial al hombre; siendo preciso, por tanto, poner aparte la vida de nutrición y de desenvolvimiento. Enseguida viene la vida de la sensibilidad, pero esta a su vez se muestra igualmente en otros seres, el caballo, el buey y, en general, en todo animal, lo mismo que el hombre. Resta, pues, la vida activa del ser dotado de razón. Pero en este ser debe distinguirse la parte que no hace más que obedecer a la razón, y la parte que posee directamente la razón y se sirve de ella para pensar. Además, como esta misma facultad de la razón puedo comprenderse en un doble sentido, es preciso fijarse en que de lo que se trata sobre todo es de la facultad en acción, la cual merece más particularmente el nombre que llevan ambas. Y así, lo propio del hombre será el acto del alma conforme a la razón, o por lo menos el acto del alma, que no puede realizarse sin la razón. Por otra parte, cuando decimos que tal función es genéricamente la de tal ser, entendemos que es también la función del mismo ser completamente

desarrollado¹³, así como la obra del músico se confunde igualmente con la obra del buen músico. De igual modo en todos los casos, sin excepción, se añade siempre a la idea simple de la obra la idea de la perfección suprema, que esta obra puede alcanzar; por ejemplo, si la obra del músico consiste en componer música, la obra del buen músico consistirá en componerla buena.

Si todo esto es exacto, podemos admitir, que la obra propia del hombre en general es una vida de cierto género, y que esta vida particular es la actividad del alma y una continuidad de acciones a que acompaña la razón¹⁴; y podemos admitir, que en el hombre bien desarrollado todas estas funciones se realizan bien y regularmente. Pero el bien, la perfección para cada cosa varía según la virtud especial de esta cosa. Por consiguiente, el bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud; y si hay muchas virtudes, dirigida por la más alta y la más perfecta de todas.

Añádase también, que estas condiciones deben ser realizadas durante una vida entera y completa; porque una sola golondrina no hace verano, como no le hace un sólo día hermoso; y no puede decirse tampoco, que un sólo día de felicidad, ni aun una temporada, baste para hacer a un hombre dichoso y afortunado.

¹³Véase la Política, lib. I, cap. II.

¹⁴Estas teorías se recuerdan en la Política, lib. IV, cap. XII.

PREGUNTAS

Ética a Nicómaco

¿Qué dice Aristóteles sobre la felicidad entendida como placer o gloria?

¿Cuáles son las modalidades en que aparece el bien para el autor?

¿Qué dice Aristóteles sobre la existencia de un bien en sí mismo y, en todo caso, cuáles serían sus características?

¿Qué implicaciones tiene la visión antropológica de Aristóteles (el ser humano como animal racional y político) en su concepción de la felicidad?

¿Cómo explicarías, en tus propias palabras, la definición de felicidad que da Aristóteles al final del texto?



"Los niveles de realidad"

Alfonso López Quintás



Introducción

Todo conocimiento auténtico es, por definición, conocimiento de la realidad. Pretender que se puede conocer algo que contradiga la realidad es tan absurdo como intentar dibujar un círculo cuadrado. Por ejemplo, quien afirma conocer que la Tierra es plana no posee verdadero conocimiento, sino una fantasía sin fundamento. Así pues, resulta ridículo pensar que es la mente humana la que crea la realidad, como si el universo entero fuera un sueño tejido por nuestros pensamientos. Igualmente erróneo sería reducir la riqueza de la realidad a una mera caricatura, creyendo que conocerla significa únicamente percibirla a través de nuestros sentidos o descomponerla en elementos físico-químicos. La realidad es más bien como un libro antiguo y enigmático, con páginas llenas de símbolos y significados que se despliegan ante nosotros. Cada página que pasamos revela algo nuevo y profundo, pero siempre hay más capítulos por descubrir, recordándonos la profundidad y el misterio que impregnan el mundo que nos rodea.

Así, por ejemplo, en la simple realidad de leer este texto nos encontramos con una asombrosa multiplicidad de niveles. En un primer acercamiento, la realidad de la lectura está vinculada a cuestiones físicas: el papel y la tinta, la luz natural o la de una pantalla electrónica, si estás leyendo este texto en una tablet. Sin embargo, esta dimensión física no agota la experiencia de leer. Existe también una dimensión fisiológica, donde la luz golpea el fondo de tu ojo y se convierte en señales eléctricas interpretadas por el cerebro.

Pero no nos detenemos ahí. La lectura implica un nivel psíquico: requiere la intención de leer, la concentración necesaria para absorber las palabras. Y más allá de esto, hay una dimensión espiritual, un acto de comprensión que trasciende lo meramente técnico. Al comprender este texto, participamos de un contexto cultural y social más amplio, en el cual nuestras mentes se encuentran y se enriquecen mutuamente. Así, una actividad aparentemente sencilla como leer revela ser una experiencia multifacética, donde diversos niveles de realidad se entrelazan y nos recuerdan la complejidad y riqueza del mundo que habitamos.

En el texto que te presentamos, el filósofo español Alfonso López Quintás nos ofrece un mapa general sobre los distintos niveles de realidad, y de los ámbitos que el ser humano establece al relacionarse con ella. Este mapa te permitirá reconocer que la realidad no está compuesta de entes monótonos y uniformes, sino de una multiplicidad de niveles, y que dichos niveles no solo no se oponen entre sí, sino que más bien se integran armoniosamente. El descubrimiento de la multiplicidad de niveles de la realidad enriquece profundamente la experiencia humana, alejándonos de las trampas de cualquier tipo de reduccionismos. Nos invita a apreciar la complejidad y la belleza del mundo en su totalidad, recordándonos que cada aspecto de la realidad, desde lo físico hasta lo espiritual, tiene su lugar y su valor en el gran concierto de la vida.



ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Nivel 1

A este nivel pertenecen las realidades que son meras cosas u objetos. El término objeto procede del verbo latino objacere, estar ahí enfrente. Los puros objetos no están insertos en mis proyectos de vida. Se hallan fuera de mi mundo. Figurémonos que estoy en mi despacio y alguien me pide que almacene en él varios ordenadores. En este momento, tales artefactos no me resultan útiles; son para mí meros objetos que pesan y ocupan lugar. No me ofrecen posibilidades; sólo me plantean el problema de colocarlos. Son puros paquetes que debo almacenar. Estoy, respecto a ellos, en el puro nivel 1, el nivel de los objetos posibles y manejables.

Luego advierto que se trata de un modelo nuevo de ordenadores que presenta ciertas ventajas sobre el que estoy utilizando. Dejo de verlos como meras realidades pesadas y extensas para considerarlos como fuente de posibilidades para mi trabajo. Esta nueva forma de verlos —basada en sus cualidades—los convierte en "ámbitos". Tomo uno para mi uso; asumo activamente las posibilidades que me ofrece y es- cribo mis libros con mayor

facilidad y rapidez. Al hacerlo, se establece entre mi ordenador y yo una estrecha relación de operatividad. El ordenador es para mí un artefacto que me facilita el trabajo y lo tomo como un medio para ese fin. Es para mí un utensilio. Pero, como ha sido insertado en la red de mis proyectos vitales, se ha "ambitalizado" en cierta manera1. Ha dejado de ser un mero objeto en mi entorno, algo que está ahí, delante de mí, para convertirse en un ámbito relacionado activamente conmigo. Yo soy el que decido en cada momento lo que he de hacer, pero lo hago dentro de las posibilidades que me abre el utensilio. Se establece, así, entre nosotros una especie de colaboración. Ello me dispone a dar el salto a un nivel superior de realidad y de conducta: el nivel 2

Nivel 2

Más íntima que la relación del usuario con el ordenador es la de un intérprete musical con su instrumento. Éste le ofrece posibilidades de sonar; aquél le hace sonar de una determinada manera, conforme a las exigencias de los diversos estilos. El instrumento es distinto del intérprete, pero entre ambos se establece una forma de unión operativa más estrecha que en el caso del ordenador, porque la manera de recibir el uno las posibilidades del otro es más activa, más creativa. Estamos en el nivel 2, y advertimos de nuevo que, al ascender de nivel, podemos unirnos a las realidades del entorno de forma más entrañable, pues, al asumir las posibilidades que nos ofrece una realidad, nos unimos con ella de forma muy viva, eficiente, colaboradora.

Esta colaboración debemos realizarla con agradecimiento y sencillez -por tratarse de un don-, no con espíritu de dominio, posesión, manejo arbitrario y altanero. La meta en el nivel 2 no consiste en dominar y manejar, sino en crear formas de unidad fecundas, y eso se logra asumiendo de modo respetuoso y colaborador las posibilidades que nos vienen ofrecidas. No es correcto, por ello, decir que un pianista maneja un piano. Se ensambla con él para crear de nuevo una obra. El piano tiene mucho que decir en esa tarea. Posee más iniciativa en esa recreación que el ordenador cuando se presta a que alquien escriba en él. El ordenador pone sus recursos al servicio del que escribe, pero no sugiere en modo alguno el modo de hacerlo como sucede, en cambio, de alguna forma con el piano—. Por eso su manejo se da todavía en el nivel 1 y tocar el piano se da en el nivel 2. Es un juego creador. 2

Una persona coloca una serie de libros en un mueble de su casa con fines meramente decorativos. Son objetos de bella factura y quiere exhibirlos. Los trata como simples objetos (nivel I). Pero un buen día toma uno de ellos y empieza a leerlo. En ese momento, asciende al nivel 2, porque considera el libro como un ámbito —una obra que le ofrece múltiples posibilidades de formación— y se esfuerza por penetrar en su contenido e interpretarlo rectamente. Al hacerlo, gana una forma de unión con él tanto más honda cuanto mayor es la iniciativa de ambos: la del libro para ofrecer ideas fecundas; la del lector para asumirlas como impulso de su

propio pensar. 3 El libro, como objeto, puede ser manejado, hojeado, subrayado, trasladado de un lugar a otro. Como obra cultural, tiene vida propia, posee cierta autonomía, se abre a nosotros para ofrecernos determinadas posibilidades intelectuales, y nos pide una colaboración respetuosa y admirativa. Estamos en el nivel 2.

La persona humana tiene un rango superior a los diversos útiles, instrumentos y obras culturales, por eficaces y fecundos que sean para nuestra vida diaria. Una persona no sólo me ofrece posibilidades de diverso orden y, en la misma medida, puede serme útil; es una fuente de iniciativa porque tiene deseos, anhelos y metas, persique ideales, realiza proyectos; es capaz de dialogar, amar, agradecer y perdonar, sacrificarse y poner su vida al servicio de grandes ideales... No puedo, por tanto, reducir una persona a mero "medio para mis fines" (nivel 1); es un fin en sí misma, y debo verla en todo cuanto abarca, con la serie de relaciones que está tejiendo en su torno cada día (nivel 2). De ahí que el respeto con que he de tratarla haya de ser mayor todavía que el que debo mostrar al instrumento musical en el que vuelvo a dar vida a una obra y al libro que me abre nuevos horizontes intelectuales.

Por ser corpórea, la persona humana es susceptible de ser medida, pesada, agarrada, situada en un lugar u otro, pero ello no nos autoriza a considerar que puede ser "manejada" en el sentido en que lo es un simple objeto o un utensilio. Una persona integra en sí diversos niveles de realidad, como queda patente en el simple acto de

saludar. En él se distinguen diversos modos de realidad: el físico, el fisiológico, el psíquico, el afectivo, el creativo, el sociológico, el simbólico... Estos modos de realidad forman una estructura. Por eso, cuando el cuerpo se quebranta, la persona entera se siente enferma. Los médicos analizan la sangre de un paciente con métodos científicos, como si se tratara de un objeto, pero saben bien que es una persona enferma lo que están cuidando.

Treinta turistas se hallaban a punto de subir en un ascensor a un risco de los Alpes austriacos. Un funcionario echó una ojeada sobre ellos y ordenó a Ces que se salieran. Un tanto molestos, preguntaron a qué se debía tal discriminación. "A que uds., en conjunto, pesan unos 200 kilos", contestó impávido el funcionario. El ascensor era una báscula, y el funcionario había observado que se excedía en esa cantidad el peso debido. Para cumplir con su función, no le importaba si esas personas habían pagado su billete o no, si eran de una clase social u otra, genios o necios; lo único que deseaba era ajustar el peso. En ese momento, los redujo a todos a meros seres graves (nivel 1), pero lo hizo pala garantizar su seguridad de personas que deseaban realizar un viaje seguro (nivel 2).

El rango de un ámbito es proporcional a su capacidad de abrirse a los demás y ofrecerles más y más altas posibilidades para dar lugar a algo nuevo dotado de valor. Por eso, aceptar las posibilidades que alguien nos ofrece como un don es, a su vez, un don que nosotros le otorgamos, pues con ello él se ve a sí mismo como ámbito, como fuente de iniciativa y vida creadora. La persona no sólo ofrece

posibilidades, como todo ámbito, sino que puede hacerlo con la lúcida y cordial intención de enriquecernos.

Tengamos muy en cuenta que los seres humanos somos ambitales, ambitalizadores y ambitalizables. Al ser ámbitos de realidad, podemos abrirnos a otros ámbitos, ofrecerles nuestras posibilidades y potenciar su capacidad creativa, enriqueciendo así su condición de ámbitos. Y lo mismo sucede a la inversa: Otros ámbitos pueden enriquecer nuestra condición de ámbitos, al ofrecernos las posibilidades que ellos albergan. Este enriquecimiento mutuo se desmorona cuando practicamos el reduccionismo, es decir, cuando reducimos el valor de un ámbito de nuestro entorno.

• A cierto político se le atribuye la frase de que "toda persona tiene un precio". Una obra de arte, un libro de calidad. una conferencia... tienen valor (nivel 2), y la sociedad les asigna un precio (nivel 1). El precio de un libro no equivale a su valor. Mucho más debe decirse esto de una persona. Si indico que tiene "precio", en el sentido de que puede comprarse su actitud ante la vida, se la rebaja al nivel 1. Pierde, con ello, su condición de fuente de libre iniciativa y de posibilidades, y sufre una merma notable en su dignidad. Pero igual sucede a quien la trata con esa actitud, pues la vida humana es relacional, interactiva.

 Si un novio dice a su novia -o viceversa- que la ama con toda el alma y, en realidad, sólo estima el halago sensible y psicológico que le producen sus bellas cualidades, se equivoca radicalmente, pues no la ama como persona (nivel 2); la apetece como objeto atractivo, la toma como medio para sus fines (nivel 3). La quiere por ser cómo es, por tener las condiciones que presenta, no por ser quien es.

Para mayor claridad en el uso de los conceptos -exigencia básica en la Escuela de Pensamiento y Creatividad-, debemos notar aquí que una persona nunca puede ser reducida del todo a objeto. Puedo considerar a alguien corno medio para mis fines, no como un fin en sí, es decir, como una persona que desea amar y ser amada con voluntad de colaboración, de enriquecimiento mutuo, de respeto profundo a sus condiciones singulares, de fidelidad constante a un ideal compartido. Si no colaboro con ella, sino que intento dominarla, condiciono su vida de persona a mis intereses. Con ello no la reduzco a objeto, la bajo de nivel. Sé que es una persona, pero no la trato como tal; la considero como mera fuente de posibilidades para mí, no corno persona deseosa de recibir posibilidades y desarrollar su personalidad. Numerosos testimonios de jóvenes revelan que no hay decepción más penosa para ellos que buscar amor personal en una relación y no encontrar sino apetencia sexual.

"Busqué amor —confesó una joven— y sólo encontré sexo"4. Buscas amor personal cuando quieres desarrollarte como persona mediante el encuentro con alguien que parece capaz de crear formas íntimas de unidad.

Si no lo es y reduce el encuentro contigo a un contacto fugaz y superficial, aunque sea psicológicamente conmovedor, deja frustrado tu más profundo y noble anhelo. Te somete a un empobrecimiento injusto, una especie de timo ultrajante.

Quienes rebajaban a otros seres humanos a condición de esclavos sabían muy bien que estos desventurados no eran meros instrumentos de trabajo, sino personas sometidas a un régimen laboral tiránico. El esclavo piensa, siente, quiere, tiene capacidad de retener las órdenes que se le dan y cumplirlas, pero es también capaz de improvisar sobre la marcha si en algún momento es necesario. El dueño reconoce esa condición y la pone a su servicio, cercenando el anhelo de libertad, de realización de ideales y apertura a un mundo mejor que alberga toda persona.

La peculiar reducción a objeto que implica la manipulación resalta en la práctica sádica de amontonar a numerosas personas en un vagón de tren y retenerlas así durante un largo viaje. Se las trata como si fueran paquetes, pero se es consciente de que su realidad tiene un rango muy superior. Este desequilibrio entre el respeto que ellas merecen y el trato que se les dispensa confiere a tal acción un carácter ético muy negativo, pues destruye su autoestima. Si a una persona se la redujera realmente a paquete, se cometería con ella una grave injusticia, pero no se la sometería a una lacerante humillación y al consiguiente sufrimiento. Al rebajarla de nivel, se la condena al tormento de verse envilecida.

Este rebajamiento de nivel se observa claramente en La Metamorfosis, de Franz Kafka5. Gregorio Samsa, el protagonista, se horroriza una mañana al verse con figura de insecto, pero sigue pensando, sintiendo, queriendo como una persona. Lo que perdió fue la figura de corredor de comercio que tenía ante la sociedad. Quedó rebajado a un nivel infra personal, no a un nivel animal. Su figura de animal es sólo una imagen del descenso de nivel a que estaba siendo sometido; del nivel propio de una persona que deseaba vivir una vida creativa era rebajado al nivel de una persona considerada como mero medio para sostener la economía familiar. Sus condiciones de persona capaz de ejercer una profesión y ganar un salario no eran utilizadas para potencial su capacidad creativa y desarrollar su personalidad, sino para garantizar la tranquilidad económica de la familia. La única posibilidad que le quedaba de sentirse algo creativo en la vida era el proyecto que abrigaba de sufragar a su hermana Grete los estudios de violín en el conservatorio de Praga, la capital. Esa posibilidad -que lo unía como un hilo de oro al mundo de la creatividad y, por tanto, de la vida personal-, se anuló drásticamente cuando Grete -el único familiar que lo trataba con cierta obsequiosidad- subrayó ante sus padres la necesidad de reconocer que el ser extraño que tenían en casa ya no era Gregorio sino sencillamente "un bicho". Entonces Gregorio fallece. Resulta estremecedor pensar que una persona sólo puede vivir como tal cuando en algún aspecto desarrolla una vida creativa, y tal actividad depende en buena medida de las posibilidades que le ofrezca su entorno.

Lo decisivo es la actitud humana ante los distintos modos de realidad

Hemos visto anteriormente que, en el nivel 2, podemos establecer relaciones cada vez más valiosas y creativas con realidades de rango progresivamente superior ordenador, el piano, el libro, la persona...). Si las tratamos con actitud dominadora y posesiva, tendemos a hacer tabla rasa de esas diferencias y reducimos tales realidades al nivel J, tomándolas como medios para nuestros fines, simples "objetos que están ahí a nuestra disposición". Sabemos bien que son relaciones distintas las que creamos con un ordenador, con un instrumento musical, con un libro, con una persona, y que, al tomarlos como simples utensilios para cubrir nuestras necesidades, no los reducimos a meros objetos. Pero lo cierto es que, si adoptamos una actitud egoísta, no reparamos tanto en la valía de dichas realidades —en su capacidad de ofrecer- nos posibilidades con cierto poder de iniciativa- cuanto en el hecho de que pueden satisfacer nuestras necesidades y deseos

Es importante distinguir los diversos modos de realidad con los que entramos en relación, pero lo decisivo es si adoptamos ante ellos una actitud de respeto, de adecuación a sus exigencias, o bien una actitud banalmente utilitarista. Sabemos bien que la tendencia egoísta al dominio suele volvernos toscos, elementales, insensibles al análisis cuidadoso de cuanto implican las distintas realidades de nuestro entorno. Por eso nos lleva a reducirlas a simples medios para satisfacer nuestros intereses. Con frecuencia, nos

acostumbramos desde niños a manejar objetos de manera expeditiva (nivel 1) y luego aplicamos esa forma de trato a realidades—utensilios, instrumentos, libros, personas, instituciones— que, merced a las posibilidades que pueden ofrecernos, están llamadas a ejercer en nuestra vida un papel relevante si las tratamos con el debido espíritu colaborador (nivel 2).

Esta actitud descendente, empobrecedora, nos quita libertad interior y nos somete a las situaciones externas en que nos hallemos. Si éstas son desconsoladoras, no sabremos cómo levantar el ánimo.

Ello explica que en situaciones límite, como las propias de los campos de concentración, la única salvación posible sea mirar hacia lo alto, es decir: asumir el ideal de la unidad y consagrar la vida a realizarlo. Esta consagración permitió a no pocos reclusos orientar todo su dinamismo personal hacia el bien, situarse por encima de la mezquindad espiritual de quien pretendía envilecerlos mediante el poder destructivo de las vejaciones y alcanzar cotas de gran dignidad 6.Estamos, con ello, en el nivel 3.

Nivel 3

Para adoptar de manera estable la actitud de generosidad y colaboración que nos exigen las Realidades que no son objetos sino ámbitos (nivel 2) necesitamos estar vinculados de raíz no sólo a las personas e instituciones sino a ciertas sutiles realidades que parecen meras ideas, pero son decisivas para vivir plenamente como personas. Me refiero a la bondad, la verdad, la justicia, la belleza, la unidad. El animal, por tener "instintos seguros" —que ajustan su actividad a las condiciones de supervivencia—, no necesita inspirar su modo de actuación en esos grandes valores. Actúa bien —es decir, garantiza su existencia y la de la especie— con sólo dejarse llevar de sus pulsiones instintivas. El ser humano necesita oriental dichas pulsiones hacia la realización del ideal auténtico de su vida. Tal ideal consiste en crear formas elevadas de unidad con espíritu de amor incondicional a la bondad, la verdad, la justicia, la belleza.

Este vínculo profundo a tan altos valores sólo es posible cuando renunciamos a la voluntad de dominio, posesión, manejo arbitrario e interesado y nos hacemos sensibles a lo más noble y valioso. Esa fina sensibilidad para lo elevado nos hace presentir la insospechada fecundidad de unos valores que no se nos imponen coactivamente, pero muestran un poder imponente para colmar nuestra vida de sentido, creatividad y libertad interior. Por eso presentan para nosotros un valor excelso y nos atraen poderosamente, sin arrastrarnos. Cuando sabemos responder positivamente a la llamada de esos valores, experimentamos su fuerza transfiguradora. Esa energía interior la adquirimos en el nivel 3.

Un alto dirigente de empresa tenía en su mano conceder ciertas licencias sumamente solicitadas. Recibía toda suerte de recomendaciones. Él las aceptaba con tranquilidad, bien seguro de que no quedaría atrapado en una Red de intereses, porque su vinculación profunda e inquebrantable al valor de la justicia le daba una inmensa libertad interior. "Dile que se hará justicia", me decía imperturbable cuando le comunicaba que alguien se empeñaba en que recomendara su solicitud. Si le hubiera preguntado qué tipo de realidad tiene eso que llamamos "la justicia", me hubiera dicho seguramente que para él era algo tan real, tan serio y fecundo como lo es un criterio de vida, una pauta, un norte que orienta y da sentido a la existencia.

De modo análogo, si a Mozart le dijera alguien que "la música" es sólo una palabra, una idea, pues lo único real son las composiciones, los instrumentos y los intérpretes, sufriría un ataque de risa ante tal banalidad y luego contestaría algo así: "La música es lo que me mueve a componer desde niño, lo que llena mi interior de belleza, de la energía de los ritmos, de la magia de las armonías, de la expresividad melódica... ¿Cómo no va a ser real? Es un principio de realidad, un origen enigmático, pero no por ello irreal. De él procede y en él se asienta el encanto insondable del arte de los sonidos".

Justamente esto es lo que venía a decir el gran Platón cuando subrayaba, en el albor de la filosofía occidental, la importancia decisiva de las "ideas", que no son meros "conceptos" sino "principios de realidad". Así, la belleza es el fundamento de todo lo bello7; la justicia, de lo justo; la bondad, de lo bueno; la verdad, de lo verdadero; la unidad, de lo uno...

Nos convencemos de que tales valores son reales y principios de vida en plenitud cuando participamos de ellos al vivir experiencias valiosas. Como hemos visto, Antoine de Saint-Exupéry nos cuenta en su obra Tierra de los hombres que dos pilotos jóvenes se hallan extenuados en el desierto. Su vida pende del hecho azaroso de que un beduino, el hombre más humilde del desierto. los descubra al pasar, se apiade de ellos y les ayude. Cuando la situación es ya desesperada, uno de ellos lo hace, renunciando a buena parte de la reserva de agua que le quedaba para su larga travesía. ¿Cómo se explica ese gesto heroico de generosidad? Sin duda porque, en lo hondo de su ser, se hallaba vinculado a la bondad de tal forma que su conducta obedecía a estas convicciones: "El bien hay que hacerlo siempre; el mal, nunca". "Es bello hacer el bien; es feo practicar el mal". "Es justo ofrecer posibilidades de vida a todos, incluso a los desconocidos". "El que hace el bien es un verdadero hombre". Al vivir enraizados en la bondad, la justicia, la belleza, la verdad y la unidad, nuestra persona se transfigura, adquiere su máxima dignidad y adquiere un poder insospechado de transfigurar a los demás. Nada extraño que los pilotos se reconcilien, en la persona del beduino, con todos sus enemigos y deseen retornar a la unidad con los suyos. Releamos a esta luz, la parte final del texto:

"En cuanto a ti que nos salvas, beduino de Libia, tú te borrarás sin embargo para siempre de mi memoria. No me acordaré más de tu rostro. Tú eres el y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. No nos has visto nunca y ya nos has reconocido. Eres el hermano bien amado. Y, a mi vez, yo te reconoceré en todos los hombres. Te me apareces bañado de nobleza y de bondad, gran Señor que tienes el poder de dar de beber. Todos mis amigos, todos mis enemigos en ti marchan hacia mí, y yo no tengo ya un solo enemigo en el mundo"8.

Los jóvenes pilotos, tal vez hasta entonces sensibles a la amistad, pero no enraizados incondicionalmente en el bien, la verdad, la belleza, la unidad y la justicia, hicieron, en su encuentro con el beduino, la experiencia de estos fecundísimos valores e intuyeron de súbito la grandeza que adquiere la vida humana cuando se eleva a ese nivel. De ahí su inmediata conversión a la amistad incondicional, la que se sitúa por encima de los sentimientos inspirados por el egoísmo.

Nivel 4

Para lograr que nuestra vinculación radical al bien, la verdad, la justicia, la belleza y la unidad sea incondicional, de modo que se mantenga por encima de cualquier vicisitud, debemos sentirnos religados por nuestra misma realidad personal a un Ser que no cambia y constituye la encarnación perfecta de tales valores. Dios, por amor, crea a las personas a su imagen y semejanza. Este acto creador las dota de una dignidad suma e inquebrantable, que las hace acreedoras a un respeto absoluto, es decir, absuelto o desligado de cualquier condición. Puede hallarse alguien, por culpa suya, en un estado de desvalimiento total, e incluso de envilecimiento e indignidad. No es digno de alabanza por ello, pero, como persona, merece ser tratado con respeto y bondad compasiva, porque su origen es el Señor absolutamente

bueno. Al sentirnos religados, en el núcleo de nuestra persona, a Quien es la bondad, la verdad, la justicia, la belleza y la unidad por excelencia, situamos nuestra vida en el nivel 4.

La fundamentación última de la opción incondicional por los grandes valores — unidad, bondad, verdad, justicia, belleza— que se da en el nivel 3 se halla en el nivel 4, al que sólo acceden los creyentes.

Los no creyentes pueden muy bien realizar tal opción y elevarse, así, a la cima de la vida ética. Lo que les falta es la posibilidad de dar a su actitud una fundamentación última, absoluta, inquebrantable.

PREGUNTAS

"Los niveles de realidad"

¿Qué caracteriza cada uno de los niveles de realidad que menciona el autor?

2

¿Por qué se dice que una persona humana tiene un rango superior al de diversos útiles?

3

¿Qué actitud debe guardar el ser humano ante los distintos niveles de la realidad?

4

¿Qué quiere indicar el autor cuando señala que los seres humanos somo ambitales, ambitalizadores y ambitalizables?

Bibliografia

Ferrater Mora, J. (1956). "Antropología" en Diccionario de Filosofía. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.

Osorio, H. B. L. (2015). Antropología de la donación: el don como principio de la acción humana. Escritos, 23(50), 67–82. Recuperado a partir de https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/560n

Hesiodo. Mito de Prometeo. Creación de la mujer en Teogonía. Biblioteca virtual universal.

De la Mirandola, P. (2003). Discurso sobre la dignidad del hombre. (pp. 3-7) México: UNAM.

Kant, I. Fundamentación para una metafísica de las costumbres, (sólo un fragmento del Tratado de la filosofía moral popular, Ak. IV: 434-5). Gredos

De Aquino, S. (2017). "Antropología: cuerpo y alma" en Summa teológica mínima. Madrid. Tecnos.

Yepes, S. R. & Aranguren, E.J. (2003). Lo sentimental en el hombre, en Antropología Fundamental: un ideal para la excelencia humana. España: EUNSA

Séneca. (2010). Sobre la Brevedad de la Vida. Capítulos: VII. El arte de vivir VIII. El desprecio del bien más preciado IX. Vivir el presente X. Recuerdos y esperanzas. España: Junta de Andalucía

Noblejas, M. (2000). Palabras para una vida con sentido. (pp. 81-99) Bilbao: Desclée De Brouwer

Aristóteles. (2016). Ética Nicómaco. San José: Editorial digital - Imprenta Nacional. Descargado el 17 de mayo de 2024 de https://www.imprentanacional.go.cr/editorialdigital/libros/literatura%20universal/etica_a_nicomaco_edincr.pdf

López Quintas, A. (2009). "Los niveles de realidad" en Descubrir La Grandeza de la Vida. Nuevo Proyecto Formativo. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.





