

Javier Barraca Mairal



*Aportaciones
a una antropología
de la unicidad*

Dykinson, S.L.

APORTACIONES A UNA ANTROPOLOGÍA DE LA UNICIDAD

¿Qué nos distingue y une a los humanos?

JAVIER BARRACA MAIRAL

**APORTACIONES A UNA
ANTROPOLOGÍA DE LA UNICIDAD**

¿Qué nos distingue y une a los humanos?

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Javier Barraca Mairal
Madrid, 2018

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61-28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46-(+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-9148-684-8

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

*A J. Kentenich, como signo de lo único e irreplicable,
lo más original que palpita en cada persona.*

*A F. Fernández (Presidente de AEDOS),
J. M. Méndez (Presidente de Estudios de Axiología) y a
la Fundación Fernando Rielo, por su constante apoyo
en el camino de mi vocación.*

«El conocimiento adecuado de personas y cosas humanas pertenece a la experiencia. Las ciencias no bastan para comprender a las personas y a las situaciones humanas en su singularidad existencial. La aproximación científica es necesaria, por supuesto, para conocer aspectos esenciales de la naturaleza humana, y para esto son útiles la antropología, la psicología, la sociología y otras ciencias humanas. Pero la libertad y la increíble complejidad de la vida humana hacen insuficientes a los métodos científicos ante la magnitud del conocimiento histórico y existencial del hombre» (Juan José Sanguinetti, **El conocimiento humano**, Palabra, Madrid, 2005, pág. 175).

ÍNDICE

CAPÍTULO 1. LA PREGUNTA POR LO HUMANO	15
Introducción: la incidencia del conocimiento de lo humano en la existencia concreta.....	15
Sentidos del término “antropología”	18
La antropología filosófica como base. Hacia una antropología integradora	20
La perenne pregunta por lo humano.....	23
Las concepciones antropológicas	24
CAPÍTULO 2. LA UNICIDAD DE LA PERSONA	27
El valor del ser humano en cuanto persona: la dignidad personal	27
Origen y definición del término persona	31
Unicidad y raíz de la persona. Testimonios acerca del valor único de la persona	35
CAPÍTULO 3: CORPOREIDAD Y RACIONALIDAD.....	41
Corporeidad e historicidad humanas: sus significados..	41
La racionalidad o forma humana de conocer y de vivir la realidad.....	45
El corazón o la interioridad humana.....	47
Entendimiento, voluntad, afectividad.....	49
La libertad humana y sus formas.....	52
Las semejanzas y las diferencias entre los humanos y otros seres vivos animales	56

La unidad de la persona: inteligencia, voluntad, afectividad	60
Desarrollo, formación y unidad de las facultades	62
CAPÍTULO 4. PERSONA, RELACIÓN Y SOCIEDAD	65
Persona y relación	65
El valor de la unidad en la vida humana	69
La socialización o inculturación como integración fecunda en la comunidad	72
Desarrollo, persona y sociedad	74
CAPÍTULO 5: EL AMOR PERSONAL COMO CLAVE MÁS HONDA DE LO HUMANO	79
La intensidad unitiva del amor personal	79
Amar y conocer al ser humano	80
Diversas clases de amor interpersonal. Amor y sexualidad	82
Los significados del amor interpersonal	84
El fecundo dinamismo del don en el amor	89
Amar y compartir: la comunidad de vida en la diversidad de las personas	91
CAPÍTULO 6: LA CULTURA COMO ORIENTACIÓN VITAL ...	95
Noción de cultura: cultura y orientación vital	95
La naturaleza humana como esencialmente cultural	98
Algunos elementos decisivos de la cultura	100
Límites y constantes de la cultura	103
Etno-centrismo y relativismo cultural. Anti-cultura, incultura, contra-cultura	106
Lo inter-cultural, frente a la homogeneización unicultural	108
Educación en y desde la cultura	111
Creencias, religiosidad y racionalidad	112
Las instituciones humanas en clave de encuentro	113

El carácter propio de la cultura europea: un encuentro único	116
De la crisis de la conciencia europea a las nuevas formas de unidad.....	118
CAPÍTULO 7: COMUNICACIÓN, LENGUAJE Y SER HUMANO	121
Persona y comunicación	121
Lenguaje verbal y desarrollo personal.....	122
Palabra y relación.....	124
Rasgos técnicos del lenguaje humano y características del lenguaje verbal.....	127
Relación entre cultura o sociedad y lenguaje.....	128
La traducción e interpretación del lenguaje y lo socio-cultural.....	130
CAPÍTULO 8: SIGNOS, SÍMBOLOS Y CULTURA	131
El signo, los signos	131
El estudio de los signos del lenguaje humano	132
Ideas, signos y lenguaje.....	133
El carácter simbólico del lenguaje y la cultura humanos.....	133
CAPÍTULO 8: LO ECONÓMICO, EL EMPRENDIMIENTO Y EL TRABAJO COMO FENÓMENOS TRANSCULTURALES.	137
Lo económico, el emprendimiento y la existencia humana	137
El trabajo y la naturaleza humana.....	139
El trabajo como actividad, exterior y transitiva, sobre la realidad.....	141
Diversidad de los tipos y formas de trabajo.....	142
El carácter personal del trabajo humano	143
Dimensiones objetiva y subjetiva del trabajo.....	144
La humanización y personalización del trabajo.....	145
La evolución del trabajo.....	147

Las diversas visiones o concepciones del trabajo de las distintas culturas.....	150
Las concepciones materialista y humanista del trabajo y de lo económico.....	153
CAPÍTULO 9: LA CREATIVIDAD HUMANA Y EL ARTE	157
La creatividad humana	157
Arte y sociedad: el arte como hecho social y cultural ..	159
El arte como fruto de la dimensión estética y de la creatividad del ser humano.....	163
Lo artístico como excelencia en el hacer humano gracias a la belleza y los valores estéticos. La experiencia estética como elevación.....	165
Arte y vida: la existencia personal como creatividad y obra de arte.....	168
Lenguaje y creatividad plena	169
CAPÍTULO 10: MUERTE, SUFRIMIENTO Y FRAGILIDAD HUMANA	171
El sufrir y la fragilidad humana.....	171
La muerte en el existir humano	174
CAPÍTULO 11: SENTIDO, VOCACIÓN Y FELICIDAD.....	179
El ser humano y el anhelo de sentido	179
Lo fecundo de la originalidad personal	180
Noción filosófica de vocación	183
Superar el utilitarismo en la vocación.....	185
La escucha activa de nuestra vocación.....	186
Vocación personal y existencia fecunda	187

CAPÍTULO 1. LA PREGUNTA POR LO HUMANO

<<La consciencia de la común naturaleza humana –(...)– debería llevar, y esto ya es ética, a un esfuerzo aunado (es decir, de cada uno) por la justicia>>.

R. Gómez Pérez

INTRODUCCIÓN: LA INCIDENCIA DEL CONOCIMIENTO DE LO HUMANO EN LA EXISTENCIA CONCRETA

Nuestra personal visión de lo humano incide en la forma concreta en que nos orientamos en la vida. Esta consideración o concepción propia de lo humano influye efectivamente en nuestra particular manera de relacionarnos con nuestro mismo ser, con nuestros congéneres y con cuanto nos rodea. Así, al cabo, tiñe de su característico color nuestra entera existencia y afecta a nuestra felicidad.

De aquí nace la conveniencia de ahondar de manera continua en la antropología, en el conocimiento riguroso o sólido acerca de los seres humanos, de profundizar en ello, tras advertir además nuestra necesidad de descubrir un horizonte o referencia certeros, para poder orientar la propia vida con sentido. Gracias a esto, podemos ser progresivamente más capaces de desplegar nuestra existencia con fecundidad, de avanzar en la forma de orientarnos con acierto y hondura en la propia vida. Así, cuanto más rico sea nuestro saber antropológico, más fecundo podrá ser nuestro desarrollo vital. De

aquí, el elocuente título del libro de J. M. Burgos: *Antropología: una guía para existencia*¹.

A este respecto, cabe ofrecer alguna muestra concreta de esta honda vinculación práctica entre la concepción antropológica que tenemos y la forma en que nos orientamos en la vida. Por ejemplo, si nuestra visión reduce lo humano a lo puramente material o cósmico, tenderemos a relacionarnos con nosotros mismos y los otros según esto. Es decir, como si los humanos constituyeran simples objetos, a los que se puede dominar, manejar o manipular, de los que cabe adueñarse, al margen de la libertad, en definitiva cual seres reemplazables y sustituibles.

Rafael Gómez Pérez ha dado cuenta de parte de estos vínculos entre la vida, especialmente en su dimensión económica, y la antropología en su fértil obra *Antropología económica. Qué no cambia en economía cuando parece que cambia todo* (Ideas y libros ediciones, Madrid, 2017). Examinemos, también aquí, algunos modelos antropológicos especialmente representativos y sus efectos, advirtiendo que vamos a simplificar sin duda sus visiones, mucho más complejas y matizadas, con el fin de hacerlas más ilustrativas de lo expuesto.

Así, ciertas derivaciones del idealismo u optimismo antropológico, como algunas de las emparentadas con lo rousseauiano, poseen una visión decididamente idealizada de la naturaleza y del sujeto humanos. Creen de alguna forma en el mito de “el buen salvaje”, como modelo antropológico fundamental. Según esto, el ser humano por sí solo es bueno ya por su propia naturaleza, actúa bien de manera innata y espontánea, y no presenta una verdadera necesidad de pauta o criterio alguno relevante externo a él. Dejado a su puro arbitrio, sin intromisiones sociales, se comporta como debe, de acuerdo a su bondadoso, benevolente y fraternal tenor. Esta concepción,

¹ *Antropología: una guía para existencia*, J. M. Burgos, Palabra, Madrid, 2003.

aplicada a las relaciones de convivencia y la educación, puede llevar, en determinados momentos, a esquemas demasiado libérrimos, incluso anárquicos, carentes de toda orientación o dirección. Algunas versiones más recientes de este modelo conectan con la idea del “self-made man” (el hombre que se hace a sí mismo a partir sólo de su propio ser) o los mitos del hombre asilvestrado naturalmente bueno (cf. algunas de las lecturas realizadas de *El libro de la selva* de R. Kipling, o determinadas interpretaciones de personajes célebres de la ficción, como el de Tarzán, rey de la jungla, u otros, etc.).

En cambio, el pesimismo antropológico considera que el hombre es, por esencia, un ser dañino, egoísta, individualista e insolidario. Esto recuerda la idea hobbesiana del hombre como lobo para el hombre (“homo homini lupus est”) o el darwinismo social del todos contra todos. Así, el otro ser humano constituye para cada cual su enemigo natural, en la lucha más descarnada por la propia vida e interés. El existencialismo ateo de Sartre llegó a afirmar que “el infierno son los otros”. De aquí, la necesidad que muchos postulan de controlar severa o casi totalmente a los humanos, por medio de la sociedad, el Estado o de los medios de vigilancia y supervisión (cf. la ya vieja idea del “pan-óptico” de Bentham, o la del gran hermano de Orwell que todo lo ve y controla). La visión pesimista de muchos, en torno al individuo humano, puede entonces favorecer determinados modelos de relación y de educación, de tintes represivos, basados en el miedo y la coacción, dictatoriales en exceso, que pretenden sujetar y limitar con decisión y firmeza estas tendencias disgregadoras y fratricidas, cainitas, supuestamente connaturales.

Finalmente, el modelo antropológico realista propone un equilibrio en la visión respecto al carácter o naturaleza y el propio ser de los sujetos humanos. En estos, pueden darse simultáneamente y de un hondo modo tanto lo bueno como lo malo. Ello conecta, por ejemplo, con la pedagogía de estilo salesiano de don Bosco, ejemplo de equilibrio –“el sistema

preventivo”–, que parte de una visión más cercana a lo real, alejada de los polos más extremos; pero, al tiempo, esperanzada. El ser humano puede inclinarse hacia el bien o el mal, en efecto, pues no está predeterminado por completo ni en uno ni en otro sentido; su naturaleza es originariamente buena o abierta al encuentro del otro, mas existen en él, también, inclinaciones negativas e incluso destructivas. Por ello, debemos prevenir y anticiparnos al futuro, cultivando todo lo positivo que hay verdaderamente en cada ser humano, a través de una convivencia y educación sustentadas en la razón y los valores, sobre la base de la confianza mutua y la convivencia cercana.

Como advertimos, nuestra visión de lo humano influye en nuestra forma particular de orientar la propia existencia y la convivencia. Obviamente, esto mismo ocurre también en el campo de lo social, lo económico, lo político, lo familiar y afectivo, en la amistad, en lo laboral, lo empresarial, lo educativo, lo artístico, etc.² Podríamos trasladar las tres visiones ya citadas, y analizar qué consecuencias tienen en estos ámbitos u otros. Además, cabe mostrar el enorme impacto de nuestros conocimientos acerca de lo humano –y así de nuestro saber antropológico– en lo personal, relacional, comunitario y organizativo, reflexionando en torno a otras posibles visiones de lo humano y sus consecuencias.

SENTIDOS DEL TÉRMINO “ANTROPOLOGÍA”

La antropología es el estudio específico y riguroso del ser humano, en un sentido profundo. Desde el punto de vista del vocablo, se trata de un término compuesto, derivado del griego: “anthropo” (humano) y “logia” (ciencia, conocimiento riguroso, tratado, estudio). Así, literalmente: antropología significa “conocimiento del humano”. La antropología constituye, por

² Un testimonio del vínculo entre lo antropológico y lo educativo supone el fecundo estudio de J. M. Barrio: *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, 2ª ed., Madrid, 2000.

esto, una ciencia fundamental. En efecto, nada más primordial para el hombre que la antropología; es decir, que conocerse a sí mismo. He aquí un esfuerzo, por otra parte, irrenunciable para nuestra naturaleza, que indaga siempre en cuanto nos afecta; y, a este propósito, qué indagación más importante, podemos emprender, al cabo, que la de nosotros mismos. Recordemos, sobre esto, el célebre lema del oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”, repetido por Sócrates.

También, la antropología puede analizar las diversas concepciones que se han elaborado sobre el ser humano. Ahora bien, todo ello muestra que la pregunta por nuestro ser nos ha acompañado, a los humanos, desde el origen, a lo largo de nuestra historia. Ya el salmista lo recoge, al cantar: <<¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él; el ser humano, para darle poder? (...)>> (Salmo 144).

La antropología es además todo un campo de conocimiento, en el que se dan diferentes elementos o materias posibles. A este respecto, puede hablarse de diversas disciplinas antropológicas, como la antropología biológica o física, la paleoantropología, la cultural o social, la fundamental o filosófica, la antropología general (que abarcaría, integrándolas, todas las otras), etc. La cultural –que algunos, en ocasiones, llaman “social”– se centra en la cultura, o más bien en la relación entre el ser humano y la cultura. Estudia la interacción de los numerosos aspectos presentes en las culturas y sus dinamismos, como las formas de convivencia social, los valores, conocimientos y convicciones, el lenguaje, lo simbólico, el Arte, lo religioso, lo económico-político, etc.

Este estudio no tiene por qué conducir al relativismo cultural, en el sentido de concluir que cada cultura es incomparable del todo, totalmente opuesta a las otras y sin conexión o íntima vinculación en su substrato con las restantes. Pues, según veremos aquí, tras este estudio se advierten tanto las diversidades como los denominadores comunes que hay entre las culturas o sus bases comunes. Tampoco lleva por necesidad

al mero evolucionismo cultural, que afirma que no hay nada en lo humano que perdure en el tiempo, afirmando que todo lo humano cambia absolutamente, rechazando cualquier continuidad en ello, cualquier sombra de comunicación de algo humano entre un momento y otro; pues es evidente y manifiesto que entre los humanos se dan tradiciones y comunicación de unos u otros elementos, a lo largo del tiempo y ya desde el principio de la propia vida humana, y que incluso las rupturas culturales responden a unas relaciones previas. Y, desde luego, en lo humano se da siempre una cierta permanencia de lo humano mismo a través del tiempo y de sus cambios, pues de otro modo no cabría hablar de lo humano ni del ser humano en modo alguno (de aquí la crítica a los excesos del llamado transhumanismo). Sólo el cambio es puro o mero cambio en sí mismo, lo demás si cambia es porque en su núcleo continúa, de otra manera dejaría sencillamente de existir para generar algo absolutamente distinto.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO BASE. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA INTEGRADORA

Como área o disciplina de conocimiento general o global, integrada, la antropología en su alcance más hondo, sitúa, según muchos, sus fundamentos en la misma “filosofía”, o el pensamiento de fondo. De ahí, el área disciplinar o científica denominada “Antropología filosófica”, cuyo fin propio es el estudio del ser humano en un sentido profundo. En concreto, el objeto material del campo de su estudio se halla en lo humano, entendido en su totalidad e integridad, pues se interesa por cuanto concierne a este. El formal: en lo humano tomado en cuanto tal, es decir en lo humano en tanto que humano, en lo específico y propio del ser humano.

Lo que le interesa, entonces, a esta área precisa no son tanto las distintas formas de vida, sociedad o cultura, en cuanto a su diversidad, sino el fondo –unitario y compartido–, lo esencial

o nuclear registrable en ellas. Esto es, los principios, las constantes y las claves fundamentales de lo humano. Ello, además, desde la perspectiva de lo propiamente filosófico, y no según la óptica de las llamadas ciencias positivas (empíricas y formales) o sociales, sino de acuerdo con el método característico de la Filosofía, que es el pensamiento filosófico –propio y ajeno–, orientado fundamentalmente a la reflexión, con alcance crítico y visión sintética o de conjunto, sobre las raíces más profundas y significativas de lo real. Acerca de las discusiones en torno al estatuto epistemológico de la antropología filosófica, su relación con otras disciplinas y su conexión con otras áreas de lo antropológico (como la antropología cultural, la social, la física, etc.) remitimos al capítulo sobre esto de *Filosofía fundamental* de F. Tomar (Dykinson-URJC, Madrid, 2012).

Lo antropológico, en especial, en su alcance filosófico, guarda, sin duda, una estrechísima conexión con la moral o ética, que deriva de ella, y, en general, con la formación moral y en valores, en las que influye de un modo muy especial. Compartimos, por tanto, los lúcidos análisis de quienes advierten la necesidad de una antropología de calado o profundidad, no puramente descriptiva y superficial, sino reflexiva, crítica o filosófica. Esta clase de formación contribuye enormemente a la maduración personal y social, engendra un criterio o juicio propios, y coopera así a desarrollar una forma de ser completa o integral³. Sólo, así, podrán las personas verse provistas de sólidos argumentos vitales, para un actuar feliz y moral personales, capaz de mostrarse coherente, más allá de las variables circunstancias de los intereses individuales o grupales.

No se debe caer en antagonismos, dualismos o contraposiciones extremas entre las diversas ramas o aspectos de lo antropológico. Así, no cabe decir que la antropología cultural es justamente lo opuesto a la antropología biológica o psicológica o filosófica, etc. Ni que la cultura constituye simplemente

³ Cf., “¿Es la antropología el final de la filosofía de la educación?”, de David Reyero, en: *ENRAHONAR*, n^o 31, 2000, pp. 95-105.

lo contrario de la naturaleza o forma de ser humana, o a su dimensión biológica. Porque el hombre es justamente a la vez naturaleza y cultura. De hecho, la naturaleza humana misma se dice cultural, no puramente biológica, etc. Todo lo humano es en cierta forma cultura, pues se vive culturalmente (el alimento, el habitar, el lenguaje, las relaciones humanas...), y a la par esto no excluye continuidades o estructura, bases en lo humano mismo. En lo humano, en fin, se encuentran ambas dimensiones –lo natural y lo cultural– sin excluirse simultáneamente, pues somos seres racionales o culturales. Por esto, es un grave error enfrentar el cuidado de lo natural, como lo medioambiental o ecológico, etc., al desarrollo, o romper el marco de la naturaleza tanto dentro como fuera de lo humano por considerarlo incompatible con el progreso económico, científico, cultural. Hay que intentar armonizar ambas dimensiones humanas.

No nos detenemos ahora a examinar los numerosos enfoques posibles, de carácter general, acerca de lo antropológico; esto, respecto a la forma de orientar la antropología o su método. Nuestro enfoque pretende mostrarse integrador, en el sentido de no excluir en su reflexión ninguna dimensión humana relevante. Cabe, en fin, por tanto, el esforzarse por alumbrar una antropología “humanista”, más allá de toda concepción reductora de lo humano.

Frente a una visión sesgada y parcial del ser humano –como pura materia o pura psique, total determinación o total libertad, entera convención o entera naturaleza o esencia, mero individuo aislado o mera sociedad, pleno cambio o plena permanencia–, debe desarrollarse una visión humanista, integradora, profunda. Al fin y al cabo, el propio ser humano constituye una persona corpórea, una persona mortal, la unidad de lo material y de lo psíquico.

Debido a ello, en definitiva, debemos huir de concepciones dualistas, que separen excesivamente en el ser humano

sus diversos aspectos, dado que se hallan en él íntimamente entrelazados.

LA PERENNE PREGUNTA POR LO HUMANO

La pregunta por su propio ser resulta, en definitiva, substancial a lo humano. Los seres humanos, en efecto, nos cuestionamos qué o quiénes somos. Por otra parte, esta pregunta se ha formulado de muy diversas formas, a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, ya Edipo se enfrenta al enigma de la esfinge que, en realidad, con un subterfugio y bajo el peso de la amenaza, interroga acerca del ser humano mismo. Pero también, hoy, a cualquier ser humano le alcanza esta pregunta. Así, Aquilino Polaino-Lorente ha explicado que, a pesar de las apariencias, a todo el mundo le interesa siempre saber quién es, y además ser quien verdaderamente es.⁴

Incontables son los pensadores, sin duda, que han intentado hallar una respuesta de hondura, como también lo son los seres humanos que han procurado resolver este interrogante bien de un modo más o menos reflexivo o vital, como a través de su meditación en torno a su propio caminar o itinerario existencial. Ahora bien, resulta crucial entender que, en el principio mismo de esta pregunta, ha de situarse siempre “el asombro”. En efecto, toda búsqueda honda, de acuerdo con Platón y Aristóteles, se inicia a partir de cierta admiración, estupor o sorpresa. Al mismo tiempo, por supuesto, en esta búsqueda no han faltado quienes han advertido la complejidad de lo humano, su multiforme aspecto. Pascal dirá, por ejemplo: <<¡Qué quimera es el hombre! ¡Qué novedad, qué monstruo; qué caos, qué contradicción, qué prodigio!>> (B. Pascal).

⁴ Algunas fecundas consideraciones suyas en torno a la necesidad del conocimiento de sí mismo por parte del sujeto, pueden encontrarse en: A. Polaino-Lorente, “Kierkegaard y los psicoterapeutas”, en *La vocación y formación del psicólogo clínico*, VV.AA., Desclée de Brouwer, Bilbao, 2014, pp. 87-115.

Nótese asimismo que, aquí, se trata de la interrogación no por un humano en exclusiva o aislado, sino por lo humano en cuanto tal. De ahí, la anécdota de Diógenes; de quien se cuenta que recorría su ciudad, con una lámpara, en pleno día, preguntando a aquel con el que se encontraba “qué es el hombre”; y, ante la respuesta de cada uno de ellos, “yo soy”; él apuntaba, desdeñoso, “no, tú sólo eres uno; yo busco al ser humano, lo humano en sí mismo”.

Por otro lado, la respuesta que otorgamos a la pregunta acerca del ser humano, de algún modo, condiciona también toda nuestra forma de entender el papel o lugar de éste, con respecto al conjunto de la realidad. Al preguntar y responder qué es lo humano, proponemos implícitamente la pregunta y respuesta sobre el puesto que nos corresponde, en tanto que tales, en el cosmos. He aquí, en el fondo, latente, una visión del mundo (“weltanschauung”), incluso una cosmovisión. En efecto, interrogarnos acerca del ser humano implica investigar, de alguna manera, el sentido global del mundo y el universo entero. Con nuestra respuesta, siempre inacabada, vendrá inevitablemente una peculiar forma de comprender lo real y su sentido. No podía ser de otro modo, en verdad, porque el hombre encierra en sí, de hecho, en cierta manera, el mundo entero, al apropiarse de lo real y de cuanto lo rodea; en su interior, palpita un “microcosmos”, en el que se vislumbra el reflejo de cuanto existe.

LAS CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS

Existen, sin duda, diversas concepciones acerca de lo humano. Una concepción antropológica es, ante todo, una visión determinada dotada de cierta profundidad respecto del ser humano. Por ello, lo es tanto de uno mismo como del otro, de los otros.

A lo largo de la historia, numerosos pensadores han expresado en formas sumarias y hasta lapidarias sus propias concep-

ciones sobre los seres humanos. Algunos ejemplos célebres son: el ser humano es un animal racional (Aristóteles); un animal político (Aristóteles); la medida de todas las cosas (Protágoras); un ser hecho a imagen y semejanza de su Creador (Gn); una cosa sagrada para el ser humano (Séneca); un caminante (Lao-Tsé); un actor en el teatro del mundo (Calderón); un fin en nuestro actuar y nunca solo un medio (Kant); un animal simbólico (Cassirer); un ser que juega (Huizinga); una pasión inútil (Sartre); un ser para la muerte (Heidegger); un ser que espera (Bloch); un buscador de sentido (Frankl); un ser que piensa, que ama, que va a morir y que lo sabe (Thibon); un ser complejo (Morin); ni un lobo ni un cordero sino un ser mejorable (Quintana); un ser que contempla (Sartori); un animal de realidades (Zubiri); una persona corpórea (J. Seifert); un finito abierto a lo infinito (F. Rielo); el ser humano es un ente dotado de entendimiento y libertad positiva que tiene ante sí el arco de los valores como los fines a realizar con su vida (J. M. Méndez); etc. La sabiduría proverbial, a su vez, lo ha descrito como: un microcosmos, un enigma para sí mismo, un ser de excesos, un prisionero del sueño de la vida, un animal histórico, una página en blanco, un viajero en pos de su destino, el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra, etc.

Ahora bien, debemos comenzar por denunciar que todo esto no constituye un privilegio reservado en exclusiva a los filósofos o antropólogos. Toda persona posee, al menos en potencia, su propia concepción antropológica; sea más o menos consciente o certera. De acuerdo con ella, nos consideramos a nosotros mismos y a los otros, y nos relacionamos con los demás y con nosotros mismos.

Aunque es importante que cada cual explore en busca de su propia concepción de lo humano, no todas las concepciones resultan finalmente igual de acertadas, hondas o fecundas; por esto, conviene contrastar la propia con las de otros y siempre con la realidad de los seres humanos. Una visión del ser humano adecuada y a la vez integradora ha de contemplar la

inmensa belleza y fecundidad de su existencia, y no reducirla a una de sus múltiples dimensiones, según se ha mostrado (materia-mente; naturaleza-cultura; condicionamiento-libertad; contingencia-transcendencia...). Mas, sin duda, este equilibrio exige un arduo esfuerzo, como comprobamos al considerar las diversas versiones que se han ensayado. Así, por ejemplo, si nos fijamos en el propio término “humano”, en su procedencia latina (“humus”), advertiremos que señala la base, lo hondo, el terreno fecundo, la tierra nutricia y fértil que alimenta y en la que se da el crecimiento vital. En cambio, la expresión “anthropos”, originaria del griego, designa, al parecer, elevación, altura, ascenso. En realidad, lo humano supone siempre cierta encrucijada, una peculiar intersección en la que se encuentran las dimensiones vertical y horizontal, material e intelectual, terrena y trascendente de su existencia.

Esta compleja y enorme riqueza genera, a menudo, cierta ambivalencia, latente en lo humano. Tal posibilidad se ha expresado de muy diversas formas, a lo largo de la historia. Así, lo reflejan las conmovedoras palabras de V. Frankl (cf. su obra: *El hombre en busca de sentido*):

<<Después de todo, el hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz; pero, también, es el ser que ha entrado en esas mismas cámaras con la cabeza erguida y una oración en los labios>>⁵.

Esto mismo lo expresa el poeta, con su peculiar lenguaje:

<<Esto es ser hombre: horror a manos llenas./ Ser –y no ser– eternos, fugitivos./ ¡Ángel con grandes alas de cadenas!>> (Blas de Otero).

⁵ V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder Barcelona, 10^a ed., 1989.

CAPÍTULO 2. LA UNICIDAD DE LA PERSONA

<<... su saber (el de Edipo) se refería tan sólo a algo general – “el hombre” dijo, como se sabe (ante la interrogación de la Esfinge)– mas que se trataba de saberse él, él mismo, en lo escondido de su ser>>.

María Zambrano⁶

EL VALOR DEL SER HUMANO EN CUANTO PERSONA: LA DIGNIDAD PERSONAL

Todo ser humano vive tanto la honda experiencia de su propio ser personal como la de su encontrarse con el ser personal de sus semejantes. Se da cuenta, así, de que es persona, y capta que hay otros que también lo son. Este carácter personal de los humanos tiene que ver con el hecho de nuestro constituir cada uno alguien profundamente distinto, singular, “único”. Pero ¿qué quiere decir, en el fondo, que somos singulares, diferentes y únicos?

⁶ Zambrano, María, en *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1977, p. 28. Las aclaraciones entre paréntesis son nuestras. Zambrano muestra que la pregunta de la Esfinge a Edipo acerca del hombre, se ve por él insuficientemente contestada, por cuanto en el fondo no se le pregunta solo por lo humano en general, sino también por sí mismo, por su identidad “personal” comprometida con la esencia humana.

Precisamente al estudiar antropología, al profundizar en el conocimiento del ser humano, constatamos enseguida que existen diferencias muy hondas entre un ser humano y otro. No hay dos seres humanos del todo idénticos, ciertamente. Captamos, en fin, que cada individuo de nuestra especie resulta diferente y singular, incluso “único”. Este hecho, lejos de impedir o de negar toda posibilidad de realizar una antropología certera que nos hable de cómo somos los humanos y de qué compartimos, nos ofrece un primer dato original y fundamental, del que debemos partir si queremos ser realistas y fundar nuestros ulteriores descubrimientos adecuadamente. Participar de una forma singular e irrepetible, originaria en la razón o naturaleza humana no infinita negar esta naturaleza común, sino llenarla de un valor incomparable.

A este respecto, a menudo, escuchamos que el ser humano es “persona”. De hecho, así lo muestran, con rotundidad y clarividencia, hoy, las más hondas consideraciones de los filósofos de nuestro tiempo; como, por ejemplo, las realizadas a este propósito por E. Forment.⁷ Pero, ¿qué queremos decir en el fondo con esta expresión?

La persona implica el máximo grado de ser o existir. Una silla o una piedra son, en efecto; pero una persona es de un especialísimo e intensísimo modo. Dicho de otra manera: nada posee su ser con más agudeza o profundidad que la persona. Cada ser participa de la existencia según su naturaleza o forma de ser. En el caso humano, nuestra naturaleza peculiar, la forma de ser concreta con la que participamos del ser o existencia es la naturaleza racional. Esta naturaleza humana nuestra limita menos la existencia, gracias a su modo peculiar de auto-poseer el propio ser, y nos abre desde el interior hacia la verdad y el bien por medio del conocimiento y de la voluntad. Sí, también otros seres, en efecto, tienen ser y existen. Pero las personas poseen su ser en el grado más intenso que

⁷ Sobre esto, cf.: “La persona humana”, de E. Forment, en: *El hombre en cuerpo y alma*, VV. AA., coord. A. Lobato, Edicep, Valencia, 1994, tratado III, pp. 685 y ss.

se conoce (recordemos la célebre escala de los seres, que se alza desde el mero ser inerte, al viviente o ser vivo, y luego ya al viviente intelectual o racional). Esto comporta su “unicidad” o singularidad incomparables: toda persona es en efecto única, diferente, irrepetible, incomparable, no se puede asimilar una persona del todo con otra. No hay dos personas “idénticas”, se repite, y esto resulta cierto en su sentido más hondo. Por eso, se ha escrito sobre la persona que: <<La persona no es algo sino alguien. La persona nombra a cada individuo personal, lo propio y singular de cada hombre, su estrato más profundo, que no cambia en el transcurso de cada vida humana (...)>>⁸.

Para describir esto mismo se ha hablado de lo no numerable, lo no intercambiable, lo no fungible, lo incomparable; de aquello que no puede ser substituido por otro, lo que no admite reducción a lo impersonal o cósmico, lo que resulta “irremplazable” (tal como ha enseñado, con extrema profundidad, Emmanuel Lévinas⁹). En palabras del pensamiento clásico, con la persona nos encontramos ante lo más uno, lo más verdadero, lo más bello; ante ese máximo grado del ser del que habla la filosofía perenne. O, ya en un lenguaje actual, la persona nos sitúa junto a lo más concreto y distinto, lo más próximo y diferente al tiempo, lo que nos apela –nos llama– con mayor intensidad o vigor¹⁰.

Todo esto conecta, en su fondo, con esa excelencia comportada por la propia realidad de la persona que, hoy, gustamos de designar con el término “dignidad personal”. De hecho, ya la expresión “persona” refiere fundamentalmente esta “dignidad”, o valor especial, que se halla en seres concretos y determinados, susceptibles de “nombre propio” de forma característica. Al reconocer como persona a un ser concreto,

⁸ E. Forment: *Id a Tomás*, Ed. Fundación Gratis Date, Pamplona, 1998, p. 118.

⁹ Cf. su obra: *Humanismo del otro hombre*, traducc. G. González R.-Arnaiz, Ed. Caparrós, Madrid, 1993.

¹⁰ Para una profundización en la persona en clave de “vocación”, remitimos a nuestro ensayo: *Vocación y persona*, Unión Editorial, Madrid, 2003.

no aludimos a algo distinto de la presencia más honda en él de este singular valor o dignidad, ni advertimos un nuevo arcano o aspecto revolucionario que pretendamos descubrir en su interior. Resulta capital, por ejemplo, para la Bioética captar esta clave¹¹ (y aún para cualquier pensamiento de alcance sobre lo humano): comprender que “es todo el ser de quien existe al que llamamos persona”, no una parte del mismo. Dicho de otra manera, nuestra persona es todo nuestro ser en acto, la unidad o actualización de cuanto comportamos. Esto, porque es precisamente en esa unidad única e inextricable de nuestro ser donde advertimos una dignidad o valor inseparables (más allá de los principios que la constituyen).

Todo esto puede, acaso, expresarse refiriendo el misterio contenido en el ser de la persona (cf. *Persona*, de J. Marías, Ed. Alianza, Madrid, 1997). Late en ella el halo de lo misterioso, cual un arcano que se ve proyectado desde ese fondo siempre más profundo de su identidad hacia la alteridad, lo otro. Apelada por los otros, la “identidad” de la persona –en la que ancla su subjetividad, desplegada desde el núcleo de su yo– se halla fundada por una apelación o llamada originaria, primigenia. Con ella, se hace presente su responsabilidad genuina, indeclinable e intransferible (E. Lévinas). Ninguna persona puede “substituir” a otra del todo, o ser substituida del todo por otra (esto se experimenta con la muerte, por ejemplo, o la separación de un ser querido, etc.). Y en donde menos reemplazables resultamos las personas es precisamente en nuestras responsabilidades para con otros. De ahí, el que se haya dicho con enorme profundidad: <<El sujeto, antes que intencionalidad, es “responsabilidad”>>.¹² En

¹¹ Son encomiables y esperanzadores cuantos testimonios personales de este enfoque humanista de la Bioética general encarnan, actualmente, algunos de sus mejores representantes. Ya en la exploración y aplicación práctica a nuevos temas, específicos o particulares, sobre el eje de la conexión presente entre lo ético y lo jurídico, en el llamado Bio-Derecho, recordamos por ejemplo los trabajos más recientes de Alberto García, J. C. Abellán, Antonio del Moral, A. Ollero, o las labores de los capítulos de Derecho y Bioética de AEDOS, etc.

¹² E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, cit., traducc. de G. González, Caparrós, Madrid, 1993.

resumen: toda y cada persona constituye, en efecto, un sujeto (no un objeto). Se trata de “alguien”, no de algo.

ORIGEN Y DEFINICIÓN DEL TÉRMINO PERSONA

La palabra latina “per-sona” –sonar a través–, (en griego “prósopon”), en su etimología o raíz etrusca (“phersus”) significa “rostro que mira al otro”, faz vuelta hacia el otro, etc. También, en el lenguaje bíblico la persona posee una intensa relación con la noción de “rostro” (“panim”). De algún modo, la persona es así aquel ser que posee un “rostro” propio y distinto, realidad que se sitúa a su vez frente al rostro del otro. Por ello, Lévinas y otros pensadores han concedido al vocablo “rostro” una significación muy particular a la hora de describir el ser personal, significación que va más allá de la mera cara o faz humanas, y que nos refiere a nuestro ser distintos y únicos, a nuestro apelar y ser apelados por aquello que no admite reducción o masificación alguna, lo que siempre parece mostrarse como diferente y singular en un sentido profundo.

El término persona designó, primero, en el ámbito greco-latino, a la máscara dramática del teatro, a través de la cual en efecto resonaba la voz de los actores antiguos. Luego, pasó a señalar al personaje concreto interpretado (el rol o papel concreto en la función teatral, cf. la obra *El gran teatro del mundo* de Calderón). Finalmente, indicó ya al sujeto real, a cada individuo personal distinto, que es lo que entendemos hoy por persona. Todo ello nos enseña que cada persona tiene su papel en la vida, como si fuera su rol teatral o dramático en este mundo, que no es pura apariencia sino nada menos que su “vocación”, la llamada a realizarse y a ser feliz, siguiendo su propio e inconfundible camino en esta vida, su rumbo original.

La filosofía y teología cristianas desarrollaron de un modo muy intenso esta noción de persona. Enseñaron cómo varios sujetos o personas pueden participar de una misma naturaleza, y así que todas las personas humanas –aun siendo sujetos distintos y diferentes (hombres, mujeres, de una u otra cultura o

raza, etc.)– compartimos nuestro poseer la naturaleza humana. Además, aplicaron todo esto, desarrollándolo y profundizándolo, a la naturaleza divina y a su relación con la persona de Jesús. Utilizaron el término persona para señalar a aquel ser concreto que subsiste (al sujeto) de modo individual en una naturaleza, esencia o forma de ser (en griego “ousía”), en concreto en la forma de ser “intelectual” o espiritual. En griego, se decía también “hipóstasis”, para señalar así al supuesto (“suppositum”, en latín, “sub-yectum”) en cuanto que está en o “bajo” una naturaleza. En definitiva, se refería así al sujeto que tiene o participa de la naturaleza intelectual. Estas palabras no deben confundirnos, sin embargo, basta ahora con que capturemos sencillamente que la persona es el sujeto concreto y singular.

Se han ensayado muy diversas definiciones de la persona, a lo largo del tiempo. Algunas más abstractas y otras más directas o vinculadas a la experiencia. Lo importante consiste en comprender de entrada que todos los humanos sabemos de algún modo qué es la persona –aun cuando no sepamos definirla– porque, primero, somos personas, y porque además convivimos con personas.

Podemos recordar simplemente algunas de las definiciones más célebres o famosas, aunque aquí se es consciente de que puede costar entender algunas de ellas. Las recogemos por su importancia histórica, ante todo. Así, el romano Boecio acuñó la célebre definición de persona humana: “substancia individual de naturaleza racional”. Santo Tomás describió la persona como “la máxima plenitud de la substancia” o “lo perfectísimo, lo más perfecto, en una naturaleza”, y también –perfeccionando y ampliando la definición de Boecio– como “la substancia individual de naturaleza intelectual” y “el subsistente distinto intelectual”¹³.

Lo importante, aquí, es captar que lo que estas definiciones quieren decir simplemente es que hay tres elementos que tienen que darse para que exista la persona. Estos tres rasgos

¹³ Cf. “La persona humana” de E. Forment, cit.

fundamentales de la persona son: su subsistir, su ser individual, y su inteligencia.

“Sub-sistir” consiste en ser en sí mismo, y no en otro (pues en otro son los accidentes, por ejemplo un color de piel es en otro, en alguien, no subsiste en sí mismo sino que está en una persona). Esto enseña que lo que importa para ser persona no es lo accidental o las cualidades que se tengan, como nuestro aspecto, medios económicos, origen, creencias, raza, profesión. La persona es ante todo alguien que subsiste, y no sus cualidades consideradas separadamente, porque es ella la que existe en sí misma, ella la que es un sujeto.

“In-dividuo” quiere decir “algo no dividido”, aquello que implica unidad (aquí, incluso, la de la “unicidad”), y es verdad que cada persona es una y única. Es decir, en el fondo, las personas somos distintas unas de otras en un sentido radical, aunque compartimos todas este ser personas. Debe entenderse que la persona no está dividida en sí, claro está, por dentro, sino dividida o separada de lo otro que no es ella, por lo que decimos que cada cual es distinto. Se llega a hablar por esto de la incomunicabilidad de la persona, en cuanto su existencia peculiar o singular es incomunicable (pero esto no implica que luego no pueda comunicar otras cosas a otros, aunque no su propio existir; por esto, se afirma el humano es comunicativo por su naturaleza o esencia, en cuanto le abre a lo otro).

Finalmente, inteligente aquí se refiere en concreto a nuestra propia facultad de entender, la de las personas, a la inteligencia personal, que corresponde a los llamados seres intelectuales (intelectual viene de “inteligere” –intus-legere-: leer dentro, ver por dentro las cosas). La persona es, en efecto, de naturaleza inteligente (tiene una inteligencia abstracta, como ya veremos más adelante). Esto procede a su vez de su principio intelectual, y es lo que permite al sujeto ser transparente a sí mismo, tenerse o poseerse interiormente, en el sentido conocerse a sí mismo, de estar presente a sí mismo. Así, la persona puede ser dueña de sí (“sui iuris”), en el sentido preciso, no de ser

propietaria, sino de ejercer cierto dominio sobre sus propios actos o determinada libertad. Porque ser persona no equivale sólo a constituir un ente inteligente, un puro entender o entenderse, sino que consiste en ser un “quien”, no un “que”, alguien que puede ir con su libertad desde sí mismo hacia lo otro y que puede así querer con su propia voluntad (no sólo tender automáticamente hacia algo).

Otras definiciones de persona que resultan, quizás, más sencillas de comprender y más claras son las siguientes: “la persona es el sujeto inteligente”, “la persona es un ser de relación, comunicación, encuentro” (pensadores dialógicos), “la persona es aquel ser para el cual la única dimensión verdaderamente adecuada es el amor” (K. Wojtyla); etc.

Mas, al cabo, la persona resulta una realidad que escapa, en algún sentido, a toda definición. Esto, precisamente porque, como hemos mostrado, cada persona es única, distinta de todas las demás, y de esta manera no hay un modo perfecto de agruparlas a todas en una misma clase ni una forma genérica de describirlas o definir las. La persona, en cuanto ser concreto e irreductible, rechaza toda clasificación o categorización. De aquí que Kierkegaard afirmara que el ser humano es la única realidad de este mundo en la que el individuo resulta de algún modo superior a su especie¹⁴. O, también, que Buber, en sintonía con esto, sostuviera que el conocimiento riguroso del ser humano –la antropología– sólo puede procurarse, por parte del sujeto del mismo, desde el compromiso con lo concreto de la persona, y que ello representa siempre determinado “acontecimiento”.

En realidad, ya mucho antes, Tomás de Aquino había enseñado que la persona, con respecto a la sociedad, no supone jamás una simple y mera parte de un todo.

De todas maneras, y a pesar de la dificultad de su definición, todo ser humano sabe en el fondo qué es la persona, pues

¹⁴ S. Kierkegaard: *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969.

como se ha dicho, él mismo constituye una persona, y además acostumbra a convivir con otras.

UNICIDAD Y RAÍZ DE LA PERSONA. TESTIMONIOS ACERCA DEL VALOR ÚNICO DE LA PERSONA

Cada persona es única, por su propio acto de ser quien es, lo que la constituye formalmente en un sujeto y no un objeto, en un “quien” y no un “qué”. Ser único va más allá de ser simplemente uno (de tener unidad), incluso de ser un individuo (ser una unidad que se distingue). No equivale a ser una gota en el mar o un grano de arena en un desierto. No consiste tampoco sólo en resultar meramente diferente. Se trata aquí de poseer una unidad radicalmente distinta, una diferencia insondable; de resultar irrepetible, inimitable, irremplazable, insustituible. Todo esto conecta, como veremos, necesariamente con el amor o estima personales, y nuestra unicidad de personas tiene en ellos su auténtico origen o fundamento.

El origen o raíz más hondos de la persona nos habla, en fin, desde lo más profundo, de un acto o reclamo fundante y primigenio de aprecio o de estima personales, que de alguna manera también es único o exclusivo. La persona es única, y “sólo el amor nos hace seres únicos e incomparables” para alguien. Debido a ello, la persona está a su vez hecha para amar y ser amada. Persona es “el ser que puede amar y ser amado con amor de donación” (J. Bofill). Su vocación más profunda radica en salir fuera de sí, en cierta manera, y estimar, apreciar o amar a otros seres personales.

En lenguaje bíblico, esto se expresa con una profunda elocuencia. Así, se habla de un rostro personal, de una unicidad y de un amor primeros o por antonomasia, trascendentes, superiores a lo puramente humano. De este modo, en el sentido bíblico, el rostro por excelencia, el que señala esta dignidad suma de la persona, es, por supuesto, el rostro del Otro con mayúsculas, es decir, el del Creador. Esto, a causa de que, ante el mismo, nos

encontramos frente al absoluta y radicalmente “Único”, quien brinda la raíz última, más originaria y profunda, de nuestra propia y humana unicidad. Ello, por cuanto ha querido crearnos “a su imagen y semejanza” (Génesis 1:26), constituyéndonos en personas, sujetos personales. Según esto, Tomás de Aquino se refirió a la individuación humana tanto por el acto de ser, como por la materia o por la forma propias. También reflexionó en torno a la unicidad en la naturaleza o esencia que distinguiría a los seres puramente espirituales. Sostuvo que sólo el Creador posee la unicidad absoluta, sólo Él es absolutamente único en sentido pleno, ya que sólo a Él corresponde el ser y la indivisibilidad en grado sumo (*Suma de Teología*, I, q.11, art. 4).

Ello conecta con la noción de persona que advierte en su realidad la presencia nuclear de algo que va más allá de lo puramente material, como es el caso de la amistad, de un cierto principio de tipo o alcance “espiritual”. Esto no excluye la dimensión corpórea o física del sujeto humano, sino que integra ambos principios unitariamente. De hecho, no somos únicos sólo por nuestro interior o principio espiritual, ni sólo por nuestra materia o dimensión corpórea, sino que lo somos en nuestra integridad de seres personales. La persona, se ha definido, así, como “el sujeto distinto inteligente o espiritual”. Al ser humano también se lo ha descrito, por esto, como un cierto “espíritu encarnado” (R. Lucas). Sin embargo, esta última fórmula acaso pueda confundir, en parte, pues el ser humano no es primero un espíritu que luego se encarna, sino que simultáneamente y al tiempo confluyen en la unidad de su ser íntegro ambos aspectos.

También otros muchos pensadores actuales, como L. Polo y J. A. Sellés¹⁵, vinculan el ser personal con lo espiritual e incluso con una honda apertura a lo trascendente. Así, además de referirse a la novedad intrínseca que implica siempre la realidad personal, reflejada en los por ellos llamados “trascendentales personales”, ligan a la persona humana con un Origen trans-

¹⁵ J.A. Sellés: *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006.

cedente fundamental, con un Absoluto radical y originario. Por esto, establecen nuestro lazo con un valor, sin duda, de una enorme y peculiar belleza, como supone “la intimidad”, propia de los sujetos personales. Fernando Rielo¹⁶, a su vez, ha descrito al ser humano, en esta coordenada de lo espiritual y lo trascendente, como “un finito abierto al Infinito”, y hasta ha hablado de lo “teo-antrópico”, además de aludir a nuestra dimensión o naturaleza humana y mística al tiempo e incluso de toda una antropología mística, asociada a la posibilidad de una consciencia profunda de la presencia de lo Absoluto. Esto le ha conducido a concebir al ser humano como “un espíritu sico-somatizado, definido por la divina presencia de lo Absoluto”. López Quintás ha explicado, por su parte, que la unión que pueden establecer entre sí las realidades dotadas de esta dimensión espiritual es mucho más intensa e íntima que la del contacto meramente físico, pues compromete su propio interior más hondo y reclama totalidad o integridad.

En realidad, podría decirse más sencilla o llanamente que toda persona humana manifiesta en cierto modo este tenor también espiritual de su ser. Esto, en cuanto puede estar autopresente a sí misma, abrirse a la verdad en su universalidad y tender al bien propio o ajeno desde su íntimo yo, a través del propio conocer y querer de su libertad. De manera que aquellos seres que presentan un aspecto espiritual son capaces de amar personalmente, en esta clave de sujetos que recíprocamente se aprecian o estiman como únicos entre sí. La intelectualidad en que participamos en concreto los humanos –la racionalidad– revela ya cierto carácter inmaterial o espiritual, y se prueba, por nuestro realizar actos no ligados a lo puramente material (lo inmaterial no tiene partes, no puede dividirse ni ocupa un espacio), como son por ejemplo los actos que tienen que ver con la auto-conciencia, la libertad, el amor, la previsión de los fines, los valores éticos y religiosos, el conocimiento intelectual

¹⁶ J. Sánchez-Gey: “Psicoética y antropología en Fernando Rielo”, *Revista Relecciones*, nº 4, noviembre, pp. 153-160, 2008.

o abstracto, la creatividad, el Arte, la ciencia o la técnica, el lenguaje humano, lo simbólico, la educación o formación, el trabajo humano, etc.

Desde una perspectiva acaso más directa y fenomenológica, podemos brindar algunos ejemplos concretos y prácticos de lo que es la persona, de cuanto comporta la persona, nuestro ser personas. Todos ellos tienen que ver obviamente con la experiencia –más bien “el acontecimiento”, de acuerdo con Buber y otros– del encuentro profundo, o del cara a cara radical, con la persona. En este sentido, el filósofo G. Marcel cuenta, en su diario, que se encargaba, durante la primera gran guerra mundial, de confeccionar las largas listas de los fallecidos en combate franceses. Pero, un día, su superior le asignó también la delicada labor de comunicar con las familias de los muertos, para anunciarles lo sucedido. A partir de entonces, aquellos nombres comenzaron a tener para él un significado distinto, mucho más “personal” y estrecho, al conocer a sus seres queridos, y al vivir el efecto doloroso que la desaparición de cada uno de aquellos seres causaba en sus parientes.

Sin duda, cada vez que alguien se encuentra con una persona y capta su profundo valor, nos hallamos ante un testimonio en favor de esta dignidad personal. Esto lo advertimos especialmente cuando amamos o apreciamos a alguien. Por ejemplo, cuando reconocemos a un ser querido en su singularidad y originalidad, al distinguirlo de entre una masa anónima gracias a la amistad, o al presenciar el momento de su nacimiento, en cuanto advertimos en ese instante el aparecer o surgir de alguien nuevo y distinto que revela su valor único ante nosotros. Sin embargo, dadas nuestras limitaciones, con frecuencia el valor de la persona es apreciado precisamente al notar la ausencia de esta de nuestro lado, como al perder un ser querido, por una fractura de la relación, un viaje o separación o incluso la muerte.

Por otro lado, muestras de una dañina ignorancia de lo que es ser persona resultan también, por desgracia, frecuentes y, a

menudo, estremecedoras. Estas manifiestan por contraste, a través de la oposición que suscitan en nuestro interior, el verdadero valor de la persona aun en medio del desprecio que puede sufrir este. La obra cinematográfica “El tercer hombre” (Reed, 1949), interpretada por O. Wells, basada en el texto de G. Green, ha sido analizada, desde la perspectiva antropológica, como eficaz descripción de este hecho.¹⁷ En efecto, en ella, se contiene una escena en la que dos de sus protagonistas discuten, en el interior de la cabina de una gran noria, acerca del valor del ser humano. Uno de ellos explica su equivocada concepción de la persona. Afirma que, para él, los paseantes de la plaza no son sino puntos negros intercambiables, como hormigas, desprovistos de rostro o importancia individual, al serle desconocidos; así, su existencia o su desaparición no le afectan, sino en tanto suponen para él un puro medio de ganar dinero.

También, la terrible experiencia de los campos de exterminio nazis, durante la II Guerra Mundial, comporta de suyo y está llena de actos que revelan una ignorancia atroz del verdadero valor de toda persona, y que nos conmueven profundamente. En ellos, los prisioneros eran marcados con un número, tratados como seres viles por naturaleza, inferiores incluso a los meros objetos, destinados a ser destruidos sin contemplaciones. Considérense, a este respecto, los impactantes testimonios de V. Frankl¹⁸, o algunas de las estremecedoras escenas de la obra cinematográfica “La lista de Schindler” de S. Spielberg (1993). En todos ellos, sin embargo, se manifiesta, aun en medio del horror, de algún modo, ese permanente juego de luces y sombras presente en lo humano, cual un misterioso claroscuro del que puede emerger lo más vil o lo más noble (como revela, por poner un ejemplo, la heroica resistencia ante el desprecio de lo personal, en semejantes circunstancias, opuesta por sujetos de la altura moral de Maximiliano Kolbe, junto a otros muchos).

¹⁷ Cf., R. Lucas, *El hombre: espíritu encarnado, Compendio de Filosofía del hombre*, Atenas, Madrid, 1995.

¹⁸ V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, cit.

Asimismo, ciertos textos pueden, gracias a su hondura o belleza, colaborar a ayudarnos a centrar nuestra atención en la persona concreta y en su unicidad. Entre ellos, cabe recordar como ejemplo los que siguen:

<<”Homo sum; nihil humani a me alienum puto”, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: “Nullum hominem a me alienum puto”. “Soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño”. Porque el adjetivo “humanus” me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto “humanitas”, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano>> (Miguel de Unamuno).¹⁹

<<A LÉON WERTH.

Pido perdón a los niños por haber dedicado este libro a una persona mayor. Tengo una seria excusa: esta persona mayor es el mejor amigo que tengo en el mundo. Tengo otra excusa: esta persona puede comprenderlo todo; hasta los libros para niños. Tengo una tercera excusa: esta persona mayor vive en Francia, donde tiene hambre y frío. Tiene verdadera necesidad de consuelo. Si todas estas excusas no fueran suficientes, quiero dedicar este libro al niño que esta persona mayor fue en otro tiempo. Todas las personas mayores han sido niños antes. (Pero pocas lo recuerdan). Corrijo, pues, mi dedicatoria:

A LÉON WERTH, CUANDO ERA NIÑO>>. (A. de Saint-Exupéry).²⁰

¹⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Biblioteca nueva, Madrid, p. 79.

²⁰ A. de Saint-Exupéry, *El principito*, Alianza, Madrid, 1998, dedicatoria.

CAPÍTULO 3: CORPOREIDAD Y RACIONALIDAD

<<El corazón tiene razones que la razón no entiende>>.

Blas Pascal

CORPOREIDAD E HISTORICIDAD HUMANAS: SUS SIGNIFICADOS

La persona humana es una “persona corpórea” (J. Seifert). Esto, por cuanto no sólo cabe decir que se halla dotada de un cuerpo, sino que su propio ser presenta una dimensión o aspecto “corporal”. Los humanos no tenemos un cuerpo como quien posee una “cosa”, sino que “somos corpóreos”, lo que es mucho más profundo, pues al tiempo somos personas.

Así, el propio cuerpo, o mejor nuestra dimensión física corpórea, constituye un principio fundamental de nuestra identidad o ser total. Además, gracias a él se manifiesta nuestra persona, nuestro ser entero, pues nos brinda un cauce o lugar donde se expresa nuestro yo, el sujeto completo. Junto a ello, nuestra corporeidad o la dimensión corpórea de nuestro ser personal ofrece un fecundo ámbito de encuentro con los otros, un campo de relación con el resto de la realidad. Por otro lado, la corporeidad humana supone también un terreno personal para el registro de la memoria de lo vivido, de sus pasos y huellas; así, en nuestro cuerpo, el tiempo y la vida graban sus marcas, y todo ello va labrándonos, fraguando en nuestro ser sus propias señales de identidad. Por todo esto, debemos

acercarnos a esta honda dimensión humana –la corporeidad– teniendo presente el respeto que merece, la dignidad personal que allí se revela.

El cuerpo humano es carnal, de carne; no es un cuerpo intemporal, o ajeno de alguna manera al transcurso del tiempo ni a la consistencia de lo material. Se trata de un cuerpo circunscrito al espacio y al tiempo. Así, nuestro conocer humano se inicia desde lo sensible, en los sentidos, aunque alcance lo intelectual, y se despliega en el tiempo dado el carácter discursivo de nuestro entendimiento. Tenemos, además, la experiencia de nuestro ser corpóreo asimismo como una realidad que, a la par, abre posibilidades y capacidades; pero que, también, nos revela sus limitaciones y fragilidades, cual un espejo de nuestra vulnerabilidad y al tiempo de la belleza de nuestro ser personal. De hecho, descubrimos en nuestra corporeidad el latido de lo caduco y de lo mortal, por cuanto captamos que no se da en nuestro ser una armonía perfecta entre los diversos principios que lo integran, ni una articulación o unidad absolutas. El cuerpo humano, asimismo, se halla en evolución constante, tanto en lo genotípico como en lo fenotípico; aún más, constituye una dimensión de un ser en perpetuo desarrollo, como somos nosotros mismos (como se muestra en la obra cinematográfica, “2001 Odisea del espacio” de S. Kubrick, 1968).

Lo corpóreo nos sitúa y condiciona en relación con el mundo, nos concreta a un lugar y momento históricos. Se abre en nosotros, gracias a ello, la fértil y creativa dimensión de nuestra “historicidad” (se ha dicho, según esto, que el humano es un ser histórico). Este rasgo se llevó a su extremo por parte de un autor como Heidegger, quien afirmó la radical historicidad humana en la forma de sostener la constitutiva “mundaneidad” de todo lo humano, y la reducción de lo mundano a su vez a esta supuestamente intrínseca e inseparable dimensión de la temporalidad en cierto aspecto (cf. *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2005); lo que le condujo a afirmar finalmente que el “ser humano es un ser para la muerte”. En cambio, otros pensados-

res contemporáneos reivindican nuestra historicidad también, pero sin reducirnos tan radicalmente ni a ella, ni a la conciencia auténtica en sentido heideggeriano de esta caducidad postrera. Se ha defendido así, por medio de la afirmación de nuestra “identidad narrativa” (cf. Paul Ricoeur), según lo cual los seres humanos no sólo desarrollan connaturalmente relatos –como los de la historia misma–, sino que su propia subjetividad y la ajena están trenzadas de tales narraciones propias y ajenas con un profundo alcance. También, el reconocimiento del gran valor de la historicidad de lo humano ha influido en la promoción del pensamiento hermenéutico –la hermenéutica contemporánea– que expresa la necesidad por parte del ser humano de comprender en un sentido hondo cuanto tiene que ver con el ser y con su existir, desde una interpretación fecunda y genética de la historia, que compromete crítica y creativamente al propio intérprete involucrado en esta tarea, que no es ya un mero círculo estéril, sino una labor enriquecedora de la subjetividad (cf. Gadamer, Habermas, etc.).

Nuestro desarrollo personal y comunitario se despliegan, en fin, con fecundidad en diálogo con lo real a lo largo de la historia. Nuestro crecimiento integral acontece en un marco concreto, y nosotros mismos nos desenvolvemos en interacción continua con las posibilidades y dificultades ofrecidas por la realidad determinada en la que nos encontramos. Este tenor espacio-temporal y discursivo e histórico de nuestro ser, propiciado por nuestra corporeidad, nos convierte en sujetos en estado de maduración o desarrollo permanentes, desde nuestras limitaciones, sí, pero abiertos al futuro desde el presente y el pasado, en constante progreso.

Ahora bien, a la par, y a pesar de su relevancia, nuestro cuerpo no constituye la única y sola dimensión de nuestro ser e identidad completos; pues poseemos una naturaleza muy compleja y rica. No se nos puede “reducir” por completo a nuestro cuerpo totalmente, nuestra identidad y ser no se limitan de manera absoluta a ello. Reducirnos en este sentido implica des-

personalizarnos, intentar cosificarnos, de acuerdo a una deshumanizadora estrategia. Testimonios extremos de esta reducción manipuladora se encuentran en las experimentaciones con seres humanos en los campos de exterminio (cf. *Diario de una amistad* de Wanda Poltavska), en las incineraciones sistemáticas en hornos o en las ejecuciones masivas y los enterramientos colectivos en fosas comunes (cf., frente a ello, la obra cinematográfica basada en hechos reales: “El hijo de Saúl”, Nemes, 2015).

Somos mucho más que nuestro cuerpo, aunque somos al mismo tiempo corpóreos. El ser humano es, específicamente, de naturaleza “racional”, como dijeron los clásicos estudiosos de lo humano. Esto implica el que tiene una forma de ser, a la par, “corpóreo-intelectual”. Hoy, cada día avanza la conciencia de la íntima unidad psico-somática que encarna nuestro ser (el célebre adagio: “corpore et anima unus”). De algún modo, captamos lo profundo de la unidad establecida entre nuestro principio o dimensión espiritual y nuestro cuerpo. Esta unidad es tan íntima que se ha dicho que cabe denominar al alma como la auténtica y más honda “forma” del cuerpo (cf. *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino I, q. 76). Según este criterio, es ante todo gracias al alma o principio espiritual como la materia que integra el cuerpo se constituye en un cuerpo humano y viviente. De acuerdo con esta interpretación, en el humano, por tanto, el espíritu y la materia (cuyo estatuto concreto hoy se discute y explora con vigor, dada su complejidad) no pueden considerarse dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye nuestra única naturaleza, la racional.

Hoy, la neurociencia, la neurofisiología y otras materias –como las psicológicas–, continúan investigando acerca de nuestra singularidad como especie, y a la vez indagan acerca de las ya desde antiguo conocidas conexiones entre lo psíquico y lo físico. Eccles, en particular, ha ahondado en estas peculiaridades humanas y en la relación “cerebro-mente”, así como lo ha hecho desde siempre la historia de la medicina (cf., sólo en la España reciente, Laín Entralgo, Rof Carballo, Pedro Ridruejo y la psiquiatría contemporánea).

LA RACIONALIDAD O FORMA HUMANA DE CONOCER Y DE VIVIR LA REALIDAD

Se nos ha descrito como animales “racionales” (al traducir al latín con este término el de “logos”, griego). Ahora bien, a este propósito, conviene señalar que “razón” en latín viene de “reor”, y esto significa precisamente: “pensar”, “cribar”, “relacionar”, etc. Resulta interesante asimismo advertir que “razón” implica, como sustantivo, proporción, fracción, medida, relación adecuadas. También, que el vocablo procede de la raíz indoeuropea “ar”, con la que se forman expresiones tan significativas a este tenor como “arte”, “armonía”, etc.

En cualquier caso, con el adjetivo “racional” designamos nuestra entera naturaleza, y a la par muy particularmente algo esencial en ella, como es nuestro característico modo de conocer, el conocer humano. Pero ¿qué es lo que distingue nuestra forma precisa de conocer en cuanto que seres humanos?

Acaso, un primer dato decisivo respecto de nuestra particular inteligencia se sitúa en que el comprender o entender de la persona humana en el mundo ocurre en el tiempo. De hecho, se inicia en concreto a través de unos sentidos, que aprehenden lo real en su contexto concreto (de acuerdo con santo Tomás: nada hay en nuestra mente que antes no se halle primero en nuestros sentidos). Conocemos así sensiblemente unos datos a partir de la realidad aprehendida. Pero, además, resulta esencial el que nuestro conocer no se limita a esta primera información sensible. A partir de ella o con ella, gracias a nuestro intelecto, elaboramos conceptos e ideas (de “concupio”, concebir en latín, un surgir dentro de un ser otro diferente). Se trata de unos contenidos muy especiales por decirlo de algún modo, de un tenor intelectual, no reductible a lo meramente material, sino abiertos y capaces de captar el mismo ser de las cosas, la realidad en toda su riqueza, en tanto realidad distinta de nuestro propio ser, desligada de nuestro propio yo. Tales

contenidos no están atados del todo por lo sensorial y así por el singular concreto apercibido, sino que pueden separarse de esto –abstraer– y engendrar en nuestro interior un conocer más amplio y abierto que el del mero dato sensible inmediato y particular. De manera que, aunque todo viviente conoce, el viviente humano lo hace de una específica manera. Frente al mero conocer sensorial o sensible de los restantes seres vivos animales, que conocen sólo por medio de sus sentidos, los humanos conocemos además “intelectualmente”, gracias a estar dotados de ese inmenso don del que tantos han hablado: la razón.

Ahora bien, enseguida hay que percatarse que ni somos solamente mentes o intelectos separados ni sólo cuerpos. Por tanto, junto a lo anterior, tenemos que asumir que conocemos y vivimos a par integrando lo sensible y lo mental que se influyen recíprocamente y de un modo continuo y circular. Nuestro entendimiento engendra, desde lo captado, imágenes interiores, con las que podemos generar conceptos abstraídos e ideas, de diferente naturaleza, mediante las cuales aprehendemos la realidad, conceptos e ideas que unimos a su vez en juicios, que enlazados forman razonamientos. Esto es cierto, pero quienes al cabo conocemos no somos nosotros en una única y sola dimensión de nuestro ser, sensible o bien intelectual, sino nuestro ser entero y unido, en su integridad.

Hay que destacar, además, algo que con frecuencia se olvida por parte de los expertos en gnoseología. Esto consiste en notar que el conocer humano no constituye, a pesar de todo lo expuesto, un proceso fundamentalmente solipsista o de aislamiento, sino que posee desde su inicio un tenor relacional y comunal, inter-personal. Así, conocemos individual e interpersonalmente al tiempo, y acrecemos de forma continua nuestro saber gracias al encuentro intersubjetivo con otros, y a todo lo que podemos intercambiar gracias a diálogos o vínculos con otras personas. De hecho, mucho de lo que captamos nos viene de esos encuentros o relaciones con otros, y lo aprehen-

demos mediante el lenguaje que aprendemos y vivimos siempre en relación o comunitariamente. De ahí que el conocer humano sea personal; pero, por esto mismo, se abra a lo inter-personal, al encuentro y la relación con otros y con las comunidades o grupos en las que vivimos y nos desarrollamos. No es un conocer hecho para o desde la soledad.

Todo esto se realiza por medio de nuestra inteligencia, que no es absoluta o infinita, pero que puede conocer lo real en determinado grado y orientarnos en esa realidad en la búsqueda de los bienes que anhela nuestra felicidad. Ello, gracias a nuestra razón, nuestra racionalidad, que obedece sin duda a unos determinados dinamismos, fundados en unos “primeros principios”, especulativos y prácticos, que luego desplegamos al razonar desde lo aprehendido. Pero que no constituyen pautas aisladas de la realidad, subjetivas y relativistas, sino que nos conectan con lo real, ayudándonos en nuestro interior a captar lo verdadero. Esta racionalidad está articulada de acuerdo a un equilibrio y armonía muy complejos, de manera que no es ni puramente especulativa o teórica ni meramente práctica o de la experiencia, ni sólo intelectual ni sólo sensitiva, ni limitada a lo abstracto o genérico ni a lo sólo concreto e individual, ni puramente lógica en cuanto argumentativa –deductiva e inductiva– ni ajena a los sentimientos, intuiciones, creencias o valores. Nuestra razón es una razón en suma integral e integradora, hoy llamada “ampliada”, en la que se conjugan factores muy diversos. En síntesis, quienes conocen no son nuestros cuerpos por un lado ni nuestras mentes separadamente, sino nosotros, es decir nuestra persona íntegra y completa, en su unidad. Esto hace que nuestro ser y conocer deban comprenderse de forma también integradora.

EL CORAZÓN O LA INTERIORIDAD HUMANA

A la hora de designar el principio específico, presente en los humanos, que nos hace seres racionales, se ha recurrido

a muy diversas expresiones y nociones. Se ha hablado así del espíritu o alma humanos, en el sentido de nuestro principio vital, que constituye la forma substancial del cuerpo. También, se ha usado el término “corazón” –o, en otras tradiciones, de las “entrañas”–, con el que tendemos a indicar la unidad de facultades que todo ello comporta, y la misma interioridad humana que así se funda y que engendra “intimidad”. Asimismo, se utiliza la noción de “mente”, con la que se señala el principio del movimiento intelectual. El entendimiento ofrece precisamente la sede de tal principio intelectual.

También, se ha usado específicamente la voz “alma” (cf. *De anima* –o *Acerca del alma*–, de Aristóteles), desde la Antigüedad, que traduce el griego “psique/psijé” (pues “Peri psiqué” es el título original del tratado aristotélico citado, en griego). Asimismo, se encuentra un término arameo, en parte semejante al de alma, que es el de “nefesh”. El principio que alienta o anima lo corpóreo se denominaba también “pneuma” (en griego)/”animus” (en latín)/”ruah” (en lenguaje bíblico: espíritu, viento), etc., y designaba un cierto hálito o soplo vital, etc. Señalaba la forma vivificadora, aquel hálito o aliento que anima o es principio del dinamismo de lo vivo en el que se insufla; y, en el caso humano, un principio de tenor espiritual que anima la totalidad o integridad de nuestro ser personal y ordena su unidad. Con respecto al ser humano, la filosofía perenne se refería entonces a una “unidad substancial”, que constituye nuestro ser integral, fruto de la íntima unión entre lo corpóreo y el alma o este principio inmaterial.

En realidad, se habla, así, desde antiguo, y en las más diversas culturas, de “cuerpo y espíritu unidos”, y con ellos de la unidad derivada que conforman el cuerpo y la inteligencia, lo físico y lo mental (recuérdese el célebre adagio clásico, hoy de nuevo en boga: “mens sana in corpore sano”). En las muchas culturas de diferentes latitudes –notablemente en las del antiguo Egipto, o las del ámbito del oriente próximo y mesopotámico, etc.– aparece esta coexistencia de lo físico y lo

espiritual en el ser humano. En cualquier caso, hoy, se afirma la vital importancia, en los seres humanos, de la integración y armonía entre lo físico y lo mental, lo somático y lo psíquico e incluso lo espiritual. Pero, también, cabe advertir una cierta primacía de este principio, que nos capacita para lo racional. Primacía, al mismo tiempo, siempre bien entendida, y no la de un puro espiritualismo o racionalismo (el principio espiritual humano se ha definido de hecho como “substancia incompleta”, pues pide o reclama siempre unión a lo corporal).

El corazón humano supone, en definitiva, el ámbito de lo interior, nuestro “adentro”, donde resuena cuanto vivimos y que reclama siempre el respeto de la intimidad. En él, se dan aspectos no puramente intelectivos sino también volitivos o del querer, y afectivos o del sentir. Por eso, nuestro conocer y vivir no se limitan a nuestra intelectualidad, sino que comprenden al corazón o al interior humano entero. De aquí el que se hable hoy de la necesidad de una “razón abierta”, una forma de presentar nuestro conocer humano no reductiva a lo empírico o a lo especulativo, sino “integradora”, capaz de armonizar los diversos aspectos involucrados por nuestro ser y conocer, incluida la dimensión del “misterio”, o la de todo aquello que se ha llamado no irracional sino “supra-racional”, etc. Por ello, en parte, Ortega, Marías y otros hablaron acerca de la necesidad de ahondar en una “razón vital”. Esto, quizá también, de algún modo, puede conectar, en cierto sentido, con la aparentemente desconcertante afirmación antropológica de M. Heidegger, quien acerca del conocer actual en torno al ser humano expresó: <<Nunca antes como en nuestro tiempo se ha dispuesto de tantos conocimientos acerca del hombre y, sin embargo, a la vez jamás nos ha sido tan desconocido>>.

ENTENDIMIENTO, VOLUNTAD, AFECTIVIDAD

Las facultades clásicas de la razón son: entender (entendimiento) y querer (voluntad). Últimamente se ha añadido –por

parte de algunos estudiosos— a estas dos el sentir emocional o afectivo (afectos, emociones, pasiones, sentimientos), un campo antes acaso devaluado por determinados tratadistas. El conocido texto de divulgación científica *Emotional intelligence* de D. Goleman ha jugado cierto papel en la popularización de ello. Algunos autores modernos como María Zambrano o los personalistas actuales, como Juan Manuel Burgos (cf. *Antropología: una guía para la existencia*, y otros textos suyos de antropología), fundados en la hondura y relevancia de lo afectivo para los seres humanos, postulan esta dimensión como una clave fundamental del sujeto personal, que ha de situarse al mismo nivel que las facultades clásicas.

A la memoria e imaginación también se las ha tradicionalmente situado entre los sentidos internos, en cuanto se las juzgó conectadas estrechamente a lo instintivo y espontáneo, y al postular que ante todo deben encontrarse bajo el gobierno de la inteligencia. Se distingue entonces entre sentido externo o interno, y facultad, en sentido estricto. Facultad es la capacidad de producir hábitos y actos, ser principio de operaciones: la facultad intelectual el de entender, la de la voluntad el de querer, y la afectiva o de los sentimientos —según el criterio de quienes así la consideran— el de sentir afectos, emocionarse y albergar sentimientos.

Sin duda, estas tres dimensiones o aspectos son imprescindibles y fundamentales en el ser humano: forman parte de su corazón. Pero, clásicamente, se ha pensado que la inteligencia debe regir o dirigir las demás, en cierto modo. Porque nos orienta de forma básica en relación con la realidad, nos proporciona el sentido fundamental de la realidad. Aunque la inteligencia no puede concebirse nunca como separada de lo afectivo, o desvinculada del conjunto de los valores, como el de la bondad, ni verse circunscrita sólo a lo empírico, sino que debe captarse en un sentido ampliado del convencional o tradicional como ya se ha apuntado (se habla, así, hoy, de una

inteligencia y razón “ampliadas”, es decir abiertas a toda la complejidad de lo humano mismo y de lo real en su conjunto).

Los rasgos básicos de la inteligencia humana y, a su vez, los de los actos u operaciones que le son propias, se han sintetizado a través de la siguiente tríada: la reflexión, la abstracción y el discurso.

La re-flexión aquí se refiere a la conciencia, al conocimiento de sí mismo, fundado en la “reditio completa” (que no es un acto material, ya que trasciende lo puramente físico de lo cerebral). Así, el humano no sólo conoce las cosas –tiene conocimiento, y conocimiento sensible, y además intelectual– sino que “conoce que conoce”, de forma que se conoce a sí mismo; quiere, y sabe que quiere, y quiere querer; o sufre y goza, y sabe que sufre, y sufre porque sufre, etc. Se trata de una cierta “transparencia” del propio principio intelectual respectivo a sí mismo.

La abstracción –“separación” de sí y de lo contemplado concreto– da pie a la captación del ser en su sentido profundo, a una apertura inteligente a lo verdadero, o desde lo interior a la realidad de lo otro diverso de sí. También, posibilita la “conceptualización” o universalización, pensar conceptos o ideas, y de esta forma el lenguaje abstracto y verbal (que nos permite referirnos a realidades aunque se encuentren desplazadas de nuestro contacto físico con ellas, la fecundidad enorme de nuestra ingente productividad semántica, etc.), lo simbólico y lo cultural, la ciencia y la técnica humanas (como la elaboración de las herramientas ya de segundo grado, o de grados sucesivos), el Arte, la religiosidad, etc.

El discurso, o el que nuestro entender sea de tipo discursivo, consiste en que entendemos a través de un razonamiento o pensamiento que va desarrollándose o transcurriendo progresivamente a lo largo del tiempo. Esto es, se trata de un proceso de discernimiento que se inicia a partir de algo conocido y luego concluye o descubre otra cosa diversa, operando en el

tiempo. Este desplegarse de nuestro razonamiento encuentra, por medio de la relación, nuevos conocimientos en su caminar. Pero lo discursivo no sólo afecta al pensar, pues invade el resto de nuestra existencia. El discurrir de nuestra vida en el seno del tiempo conlleva la dimensión histórica de lo humano, en la que la memoria y la tradición, la esperanza y la previsión, la actualidad o el fluir del presente, el eco singular del acontecimiento y la fuerza de los sucesos en su concatenarse, cobran un profundo sentido.

LA LIBERTAD HUMANA Y SUS FORMAS

Los seres humanos experimentamos, de alguna manera, que nuestra libertad constituye un valor, y que estamos llamados a vivirlo. Captamos que esta realidad juega un papel relevante en el desarrollo de nuestra existencia. Tenemos “experiencia” interna de esta libertad, propia y ajena, de un modo cotidiano, y asociamos con ella a su co-principio de la responsabilidad, de una manera natural tanto personal como comunitariamente.

Pero la libertad humana nunca es absoluta, sino condicionada y limitada. Nuestra libertad está, en efecto, limitada, está condicionada e influida por numerosos factores, tanto internos como externos; aunque esto no implica que esté totalmente predeterminada (el determinismo, de hecho, supone una negación de la libertad). De hecho, ¿cómo podría no ser finita y limitada, cuando quienes la vivimos nos sabemos igualmente finitos, limitados y frágiles, en tantos aspectos?

En cuanto al uso de la razón y a sus significados en nuestra característica existencia, debemos captar su estrecho lazo con la libertad, y el de esta a su vez con la verdad o realidad, dado que el ser humano constituye en cuanto tal, no accidentalmente, un animal racional (Zubiri dirá “un animal de realidades”; otros han dicho “un ser sediento de realidad/verdad”). Por ello, en tanto animal, posee instintos, o mejor –en el caso del

animal racional o humano– “tendencias” (se habla así, hoy, de lo tendencial en lo humano), apelaciones internas y externas que recibe su libertad, “ferencias” (Zubiri) que ha de convertir en “pre-ferencias”, tomas de posición orientadas racionalmente, de las que luego ha de responder. Ante él, se abre el rico abanico de los valores (vitales, estéticos, del conocer, éticos, religiosos). Frente a un mismo estímulo, el ser humano puede reaccionar de modos diversos según su elección, aunque no posea una libertad infinita. En el ser humano se da una intimidad, y así su libertad vive o juega a la par entre lo interior y lo exterior, lo de dentro y lo de fuera al tiempo; en cambio, los animales no racionales están fundamentalmente volcados hacia lo exterior (viven ante todo hacia “afuera”, dirá Ortega, en busca de la satisfacción externa de sus necesidades). El ser humano, en cambio, al vivir pone en juego su razón e intimidad, si bien éstas operan sobre elementos a menudo previos e incluso pre-conscientes, pero que no anulan del todo su naturaleza. Por ello, el ser humano ha de ser básicamente responsable de sus actos, en la medida en que participen más o menos de la libertad.

Como no posee la perfección absoluta –no es Dios– (su naturaleza es la humana, no la divina), y esto lo sabe por su propia inteligencia, el ser humano conoce así mismo que ha de perfeccionarse y desarrollarse, para alcanzar su felicidad. Especialmente, ha de perfeccionarse como sujeto libre y responsable. La felicidad reclama, por tanto, que el ser humano actúe, en un sentido profundo, que se oriente en la vida de acuerdo con la guía de su razón, entendida esta en su plenitud (lo que conjuga la dimensión de lo cultural, de lo relacional o social, de lo trascendente, etc.)

La persona entiende, capta lo real, intelectual y emotiva o afectivamente, y así quiere, y hasta puede elegir un camino o vía de actuación, o una determinada actitud ante esa realidad, libremente en parte. Lógicamente, la persona tenderá a elegir lo que entiende y siente que es un bien para ella, lo que entiende o

siente que le conviene, que le perfecciona, que le trae felicidad. Como el bien es lo que perfecciona la naturaleza, y la persona está llamada a su propia perfección, y así a la búsqueda de su felicidad, tiende por esencia a él, a su bien. Pero la persona tiende al bien y a la felicidad en la medida en que entiende y siente éstos. Los humanos no entienden o captan todo enteramente, y así tienden en una mayor o menor medida al bien, a su propia perfección, a su felicidad. La vanidad o la soberbia (incluso en su más intensa forma: la de la “hybris” o rebeldía contra el mismo ser), la debilidad y el error, el temor, nublan a menudo en parte nuestros entendimiento, afecto y voluntad humanos, que requieren verse liberados de ello, para orientarnos mejor hacia la verdad y el encuentro. En este aspecto, la virtud de la humildad se convierte en una auténtica clave para el perfeccionamiento de nuestro conocer y sentir; de nuestra voluntad y, así, en una senda hacia la verdadera felicidad.

Debido a lo anterior, para el ser humano, la realidad supone no sólo un haz de estímulos, sino toda una fuente de posibilidades de actuación y de relación “creadora” con el entorno. La realización repetida de actos por parte del ser humano genera en él “hábitos”, modos constantes de actuar, que cuando son hábitos operativos de lo bueno se califican como “virtudes” (por ej. la veracidad, la generosidad, la solidaridad, la justicia, etc.). Éstos van constituyendo progresivamente la personalidad ética del sujeto humano, su segunda naturaleza, su “êthos” o carácter moral. La importancia de este carácter ético, en la vida del ser humano, resulta capital. Por todo esto, se dice: “somos padres de nosotros mismos” e “hijos de nuestros propios actos”; o “si no vives como piensas, terminarás pensando como vives”, y también “siembra un acto, y cosecharás un hábito; siembra un hábito, y cosecharás un carácter; siembra un carácter, y cosecharás un destino”. En este sentido, también debe atenderse al relevante papel de la “emulación” social o al valor e influencia de los modelos o referencias personales, que pueden orientar nuestro desarrollo personal, pero nunca deben abolir la unicidad y libertad personales. En cualquier

caso, el ser humano es un “animal de costumbres”, entendidas estas no como simples rutinas estériles, sino como la creación de modos estables de actuar y de relacionarse con lo real. Esto se debe a que “la seguridad” constituye un valor para el humano (como expresó Maslow en su conocida pirámide motivacional), aunque no el exclusivo ni el más elevado. Todo esto conecta con nuestra necesidad de arraigo, de raíces, incluso de crear “hogar” (Heidegger afirmó que el ser humano habita poéticamente el mundo). Incluso, la propia auto-estima personal reclama del afecto recibido habitualmente y de una forma estable en el tiempo— por el efecto espejo—, necesitamos de vínculos profundos y duraderos aunque creativos y libres.

También, cabe advertir que la participación del ser humano en la libertad, según un grado u otro, debe predicarse distinguiendo las clases o tipos posibles de esta. Así, se habla de una libertad física o de movimiento (ausencia de ataduras o constreñimientos físicos), pero también de una libertad de elección o psicológica o mental (frente al miedo, la ignorancia, la manipulación psíquica, etc.), del libre arbitrio o albedrío como capacidad de auto-determinación personal, de una libertad moral o ética (la capacidad para participar uno mismo en valores morales o de la responsabilidad, y de orientarse hacia estos) e incluso de una libertad interior o espiritual (la capacidad de asumir o rechazar, interiormente, una situación y de engendrar actitudes o tomas de posición inicialmente interiores acerca de nuestra realidad). También, de una honda libertad casi en un sentido metafísico o radical, desde la pasividad originaria de nuestro ser recibido y apelado por los otros y el Otro (cf. *Difficile liberté* de E. Lévinas), una libertad vinculada a nuestros más hondos ser y vocación. Así mismo, se habla de una libertad frente a algo, o respecto a cierta realidad (a veces denominada negativa, por cuanto se trata de la libertad de no verse coartado en uno u otro aspecto), y de una libertad para algo (o positiva, en el sentido de poder emprender uno u otro curso vital), y hasta de una libertad “de” en cuanto a lo diverso de los objetos o campos de su proyección (libertad de pensa-

miento, conciencia o religión; de expresión; de acción; jurídica, política, económica, educativa, etc.). La libertad es, en Rin, un valor que debe convertirse en vida, en pasión, en compromiso (D. Inneraty, *Libertas como pasión*, Eunsa, Pamplona, 1992).

Esta vocación profunda de libertad en lo humano no sólo conecta con la cuestión de nuestra vocación personal, o de la llamada a vivir según un sentido fecundo nuestra vida, y así ser felices. También, como se ha mostrado, se traduce en la natural tendencia humana a desplegar nuestra existencia “creativamente”, con creatividad, tal como ha venido examinando el fecundo pensador actual López Quintás.²¹ La creatividad humana, derivada de nuestra unicidad u originalidad, constituye una forma crucial de manifestar nuestra libertad personal. Esto, dado que somos seres personales, originales y únicos, que precisan desarrollar su vida con libertad y de un modo singular, colaborando en primera persona en la configuración de ese sendero o caminar vital, participando en su curso activamente, en sintonía con nuestro hondo anhelo de libertad. Este anhelo de libertad y esta creatividad se proyectan luego, de una fértil forma, en todas las esferas de la existencia humana, como en lo político, lo económico, lo social, lo relacional o interpersonal, lo laboral o profesional, lo estético, lo religioso, lo cultural en general, etc.

LAS SEMEJANZAS Y LAS DIFERENCIAS ENTRE LOS HUMANOS Y OTROS SERES VIVOS ANIMALES

Al convivir con otros animales, los seres humanos captamos que entre ellos y nosotros se dan tanto semejanzas como diferencias. Vemos, por ejemplo, que tienen no sólo existencia sino vida –son vivientes–, y además vida animal –animada–, que no son vegetales, sino vivientes capaces de moverse a sí mismos de

²¹ López Quintás, A. (1993). *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, Madrid, APCH.

López Quintás, A. (2003). *Descubrir la grandeza de la vida*, Estella: Ed. Verbo Divino.

acuerdo con sus sentidos sensoriales. Cuando sólo nos fijamos en aquello que les hace parecerse a nosotros, y queremos verles o entenderles como si se tratara de humanos, caemos en un exceso o exageración, un error que se llama “antropomorfismo” (“antropo” significa humano, y “morfismo” viene de forma, luego antropomorfismo es pretender dar a todo la forma humana). Este error consiste en creer que nuestra propia forma de ser humana está en todo lo que hay, y así verlo todo como si fuera humano de alguna manera, sin captar diferencia alguna.

Otro modo de decir esto mismo es afirmar que, a veces, los humanos <<personificamos>> a otros seres, pues somos personas y en ocasiones atribuimos a otros esta forma propia de ser nuestra (la «personificación» es la acción de personificar algo, de considerarlo como si se tratase de una persona; por ejemplo, cuando decimos que la roca desafía orgullosa al viento, etc.)

Así, incurrimos en la equivocación de confundir nuestra propia forma de ser o de comportarnos con la de otros animales, e incluso con la de cosas u objetos inanimados. Por ejemplo, caemos en el error de pensar que, cuando la leona caza una presa, reacciona de la misma manera que nosotros, cuando nos alimentamos y acudimos a la nevera o al comedor; pero en realidad no es propiamente así, pues la leona persigue a la gacela porque «no puede hacer otra cosa o desplegar su reacción instintiva de otra forma»: su reacción está totalmente dominada por sus instintos inmediatos, sin escapatoria posible, y además predeterminada en su forma de desenvolverse por su propia naturaleza y el modo de actuar de esta. En cambio, nosotros resultamos enormemente complejos en nuestra manera de actuar, con frecuencia difíciles de prever y hasta de comprender, nuestra conducta tiene lugar “culturalmente”, mediatizando nuestros impulsos de manera social e incluso artificial, hasta lo más insólita; además de experimentar ciertos impulsos, como el hambre, pensamos y queremos desde nuestra subjetividad y libertad una infinidad de fines o metas, en relación con nuestros alimentos, y esto tanto antes, como

durante, o incluso ya después de consumirlos; por eso, podemos continuar alimentándonos aunque ya estemos saciados, o retrasar, compartir y hasta renunciar a una comida, aunque sintamos hambre, etc.

Para evitar esta confusión, algunos filósofos han explicado que entre los humanos y los restantes seres y animales se da una diferencia esencial o cualitativa, y no sólo de grado o de cantidad. De este modo, además de distinguir entre seres vivos (como una planta o un animal) y no vivos o inertes (como un mineral o un cauce de agua), podemos apreciar también diferencias entre los propios seres vivos, pues unos resultan por ejemplo más complejos o autónomos (capaces de moverse por sí mismos) que otros, etc. Por eso, hablamos de una escala de la vida, de un orden entre ellos. Así, decimos que los seres vivos vegetales están en la base de ese orden de la vida, y luego más arriba en esa escala encontramos a los animales, que gracias a sus sentidos participan en un grado más intenso del ser o de la existencia que los meros vegetales. Los humanos, a quienes se nos ha definido como animales “racionales” (dotados de “logos”, como afirmó Aristóteles), estamos situados en un escalón diferente o propio, pues poseemos el ser o la existencia en un grado muy intenso incluso con respecto a los animales no racionales, debido a que somos personas, sujetos únicos y racionales. Así, además de diferenciarnos de los seres inertes o no vivos, los humanos también podemos distinguarnos de los demás animales, por nuestro ser propio de personas y por nuestra naturaleza o forma de ser específica.

Sin embargo, ciertos científicos, sobre todo a partir del siglo XIX, cayeron en el error de negar esa diferencia de naturalezas, o formas fundamentales de existencia, que hay entre los humanos y otros seres. Por el contrario, toda una disciplina o materia de estudio, la antropología (“antropología” es el estudio de lo humano, como hemos dicho) puso en evidencia esa distinción, especialmente en el siglo XX. Así lo hizo, por

ejemplo, Max Scheler con su libro *El puesto del hombre en el cosmos*, en el que destacó la necesidad de:

1. Una ciencia –la antropología– capaz de integrar todos los conocimientos sobre el ser humano. Esto, porque la biología, la medicina, la psicología, la sociología, etc., nos dan a conocer solamente aspectos concretos o parciales sobre nosotros mismos (la biología se limita a estudiar al hombre como organismo vivo, la medicina cuida su salud y responde a sus enfermedades, la psicología se centra en su mente y la relación de esta con su comportamiento, la sociología se ocupa de su dimensión social...). En realidad, ninguna de estas ciencias separadamente nos dice, por sí sola y del todo, «quién» es el hombre. Para conocer la realidad humana, hay que tener una comprensión unitaria de todos los saberes parciales, e integrarla en una perspectiva mucho mayor, que los englobe y ordene entre sí.
2. Un estudio riguroso del comportamiento comparado del ser humano y el resto de los animales, que nos permita comprender que, entre los seres racionales (o humanos) y los no racionales, hay diferencias.

La ciencia que estudia la conducta animal e instintiva se llama “etología”. Pues bien, dentro de este campo, en 1909, Jacob Johann von Uexküll, antropólogo y biólogo, publicó el libro *Mundo cercano y mundo interior de los animales*, en el que presta especial atención a la manera en la que el animal se adapta al medio en el que vive.

En su libro, el autor introduce la palabra “*Umwelt*”, que en un principio significa ‘mundo cercano o circundante del animal’. En este estudio, se indica que –para el animal no racional– solo tiene sentido un pequeño mundo, el de los estímulos más próximos a su alrededor. Siguiendo con el mismo ejemplo, que usamos antes, la leona solo «ve» o atiende a la gacela, que necesita para alimentarse; no a la estepa, a las lejanas montañas, al cielo o al sol, etc. Sin embargo, nosotros,

los humanos, percibimos el paisaje completo, porque nuestro “Umwelt” –nuestro mundo propio– es lo que llamamos todo el «medio ambiente»: de alguna forma, el cosmos entero.

Aquí está la gran diferencia entre una conducta y otra: su raíz personal, pues nuestra actividad es la de un sujeto frente a la totalidad del mundo. Aunque parezca que el “Umwelt” –el mundo– del hombre y el del animal no racional se diferencian solo en cuanto a la cantidad (el ambiente cercano limitado del último frente a la apertura radical a lo real y su amplitud prácticamente infinita en el ser humano), la diferencia no es de grado, sino de esencia o forma de ser. Tal como Ortega, Zubiri o Marías explicitaron en nuestro tiempo: el ser humano vive en la realidad, a la que reconoce como un todo (no sólo se relaciona con un elemento concreto de ella), y experimenta esta realidad como radicalmente independiente de sí mismo. Por eso, el ser humano es sujeto, y es capaz de conocer la manera de ser de los demás objetos como algo diferente de él mismo.

LA UNIDAD DE LA PERSONA: INTELIGENCIA, VOLUNTAD, AFECTIVIDAD

La persona humana es una unidad. Se ha dicho, como ya hemos recordado, que es una unidad substancial de cuerpo y alma o espíritu. En ella, se entrelazan lo material y lo inmaterial, lo corpóreo y lo espiritual, y así lo somático y lo psíquico, lo físico y lo mental. Su ser presenta diversas dimensiones. Se conjugan, en su seno, muy diversos elementos, que han de convivir armónicamente. Entre ellos están: lo físico o biológico, lo psíquico o mental, lo espiritual, etc.

La inteligencia –comprendida de un modo pleno, no desde uno sólo de sus aspectos– juega sin embargo un papel rector u orientador, en el conjunto de las facultades. Nuestra inteligencia debe orientarnos en la realidad, ayudarnos a discernir caminos a la hora de movernos en relación con lo real. Pero

no se trata, aquí, de un protagonismo exclusivo, sino desde el gobierno de la armonía adecuada de las demás facultades y elementos que nos conforman, una función dirigida en suma a la coordinación. Así, para estimar o amar es necesario conocer en algún grado, pues no se puede estimar o amar lo que ni siquiera se conoce.

También, la voluntad desempeña una función de orientación y dinamismo crucial, clave para todo movimiento y motivación vitales. En ella, se sitúa el querer, base de la estima y amor. Por todo ello, se exige la formación de la misma. La relación de la libertad con la voluntad resulta clara en los seres humanos: una voluntad fuerte y bien formada colabora a que seamos más libres. Sin embargo, nuestra libertad no se limita a moverse en función de nuestros aspectos volitivos actuales, existen niveles muy hondos de la libertad y la persona que ya están presentes en nosotros, antes de querer o no algo en concreto, y en los que juegan un relevante papel otros factores y dinamismos humanos que debemos integrar. Por esto, se ha hablado de lo voluntario y lo involuntario, lo inconsciente, lo imaginativo, las preconcepciones, lo afectivo, etc.

Los afectos juegan, sin duda, un papel clave en nuestra existencia. Lo vivido nos “afecta”, nos importa, nos impresiona, y deja su huella emocional en nosotros, resuena en nuestro interior, condicionando nuestras respuestas y llamando a nuestra consideración y futura reacción. El ser humano es un ser afectivo, de forma que la afectividad constituye toda una dimensión de nuestra persona. Vivimos lo real gracias a los afectos, lo real se imprime en nosotros con una intensidad y vitalidad hondas, que nos ayuda a captar lo relevante o valioso, a través de nuestro aspecto emocional. Aprendemos a apreciar, amar o estimar también por medio de nuestra afectividad, y somos en parte fruto de nuestra afectividad y de cómo nos ha afectado antes lo vivido. Por ejemplo, para tener autoestima habitualmente es crucial antes haber sido adecuadamente estimados o apreciados por otros –debido al efecto “espejo”–, y

sin autoestima no podemos apreciar a los demás. Recordemos, asimismo, la célebre expresión de Francisco de Sales: <<Se cazan más moscas con una gota de miel, que con un barril de hiel>>.

Los sentimientos no son un impedimento a nuestra racionalidad, ni una muestra de ausencia de inteligencia, sino que contribuyen a un entender más profundo y rico –se habla así de la “inteligencia-emocional”–. Todo ello nos capacita para la relación con lo concreto, y especialmente con las personas.

En todo caso, cada facultad ha de referirse esa unidad global de la persona. Esta unidad se designa, en ocasiones, como hemos visto, con la expresión “el corazón humano” o su interior. Acerca del capital papel del corazón y de lo cordial como nexo aglutinador e integrador de los diversos aspectos del ser y conocer humano, reflexionó María Zambrano. Esta pensadora llegó a referirse a una “razón poética”, o a una razón y un pensamiento “cordial”, como clave descriptiva de nuestra racionalidad. De aquí también la célebre expresión:

<<He aquí mi secreto. Es muy simple: No se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos>> (A. de Saint-Exupéry).²²

DESARROLLO, FORMACIÓN Y UNIDAD DE LAS FACULTADES

El sujeto del desarrollo humano es la propia persona, en toda su unidad. Desde luego, no se trata de llegar a ser persona, pues ya se es persona, sino de desarrollar nuestra personalidad integral. Esto implica partir fundamentalmente no tanto del pulir o eliminar nuestros defectos e imperfecciones, sino de todo lo bueno que ya se haya presente en cada uno de nosotros,

²² A. de Saint-Exupéry, *El principito*, cit., p. 88.

pues nuestro ser personal supone ya un inmenso bien. También, por supuesto, para desarrollarnos, tenemos que ser capaces de captar además lo bueno que podemos llegar a ser o alcanzar. Recordemos la figura emblemática, y aquí simbólica, en el mito artúrico de Merlín, quien sabe anticipar en el joven Arturo al futuro rey de Inglaterra, todavía incipiente e inmaduro, por lo que confía esperanzado en el fruto de su desarrollo.

Como es lógico, el desarrollo humano y la formación han de proyectarse sobre el conjunto de las facultades antes expuestas. Debido a esto, la educación tiene la ardua responsabilidad de saber atender a esta diversidad de aspectos, y de hacerlo de una forma “integradora”; es decir completa y, además, bien ordenada o proporcionada. Ha de procurar el desarrollo integral de cada ser humano (“integer homo”).

Así, la educación que atiende a lo físico ha de contemplar la vida y salud; pero, también, la higiene, la educación de los sentidos, la estética, el cuidado medioambiental, incluso la urbanidad básica. En general, ha de saberse captar, en esto, ante todo, su profunda e íntima vinculación con lo psíquico, lo ético, lo espiritual incluso, y con esa unidad inescindible que conforma la persona.

La educación de lo psíquico o mental contiene lo intelectual, lo volitivo y lo afectivo o sentimental. A este respecto, no debe desdeñarse el valor de la llamada “educación afectiva o emocional o sentimental”, pues las emociones enriquecen y dotan de color e intensidad la existencia humana. La razón se encuentra íntimamente vinculada con lo emocional, y lo intelectual se ve influido por este aspecto, a la par que influye en él, “inter-actuando” ambos de modo recíproco y cíclico (de ahí, temas como la centralidad de la atención y de la motivación para el aprendizaje, las nociones de “inteligencia-emocional” o “inteligencia-sentiente”, la concepción gestáltica o global del conocimiento y la conducta, etc.).

Por esto, tenemos que desarrollar todo el arte de la educación de los afectos o de la educación sentimental con sabiduría. Lo intelectual no puede concebirse, así, a su vez, tanto como mero acopio o suma de datos, sino como un auténtico desarrollo de los hábitos intelectuales (memoria, análisis, síntesis, relación, imaginación) que deben ser integrados con los restantes aspectos de nuestra persona entera.

Por supuesto, también resulta vital la educación moral o de la conciencia. A ésta, podemos llamarla: formación ética o de la libertad, y es, a veces, denominada: formación en los valores éticos. Ella merece una atención especial, dada su importancia. Mas advertimos ya que ésta revela su fundamento necesario en cierta capacidad básica de renuncia, por parte del sujeto; como enseñan los clásicos, sin esta “sófrosine” o dominio de sí, difícilmente cabe aspirar a la adquisición de las fructíferas virtudes y a la maduración de un carácter personal y cívico socialmente adecuados.

CAPÍTULO 4. PERSONA, RELACIÓN Y SOCIEDAD

*<<Ningún ser humano es una isla; nadie vive para él,
solamente.*

Todos forman parte del continente>>.

J. Donne

PERSONA Y RELACIÓN

Hoy en día, los científicos acuerdan que cuanto conforma la realidad de nuestro universo se halla relacionado, interconectado. Así, también las personas están relacionadas, y muy especialmente unas con otras, es decir, “inter-personalmente”, dada su propia forma de ser. Pero en el caso de los sujetos personales ha de captarse que esto ocurre de un modo particularmente intenso. De esta manera, no es ya sólo que las personas realicemos determinados actos de relación, ni que estemos en relación, sino que “somos relacionales”, que nuestro ser entero está hecho o llamado a la relación (cf. López Quintás). La persona constituye siempre una realidad que posee, así, constitutivamente, una doble dimensión: la de lo singular y la de lo social (como se ha manifestado, a menudo, a través de la historia del pensamiento universal, y según han expuesto más recientemente E. Mounier y el personalismo comunitarista contemporáneo).²³

Una de las causas de lo precedente deriva del hecho de que toda persona procede, ella misma, de una unión, de una forma

²³ En España, el fecundo Instituto E. Mounier fue fundado por C. Díaz y, hoy, lo dirige L. Ferreiro.

de relación; viene de un cierto encuentro. Por eso, podemos decir que ya en el surgir de nuestra misma e inconfundible subjetividad –de nuestro yo– se revela algo diferente a nosotros mismos, desde el principio, algún otro sujeto (“alteridad” e identidad se entrelazan en nuestra misma raíz). De aquí el que se afirme que, si la vida de la persona es “su vida”, enseguida debamos de añadir: “sí, pero no sólo o exclusivamente suya”. Es también a la par “nuestra vida”, la vida de algún modo de todas las demás personas con que se entrelaza ésta, aún sin confundirse totalmente con ellas. Por su principio, y porque al vivir ya desde ese instante genuino “con-vivimos”, vivimos desde y de otros, la vida personal se opone a una insolidaridad radical; de hecho, ya existir para los humanos es “co-existir” en un profundo sentido, vinculado con nuestro propio yo y subjetividad (tal como expusieron Husserl o Nédoncelle, quien se refirió a la intersubjetividad como “reciprocidad de las conciencias”).

La filosofía dialógica contemporánea ha manifestado, con particular intensidad, lo nuclear de lo relacional para nuestra propia subjetividad e identidad. Así, Martin Buber, en su obra *Yo y tú (Ich und du)*²⁴, ha llegado afirmar que el sujeto no se da sino en el encuentro recíproco del par “yo-tú”). Por esto, sostuvo que lo fundamental para la persona es la relación, y la relación con las otras personas, mucho antes que con las meras cosas. De aquí afirmaciones suyas tan elocuentes como: <<en el comienzo es la relación>>²⁵, o <<(…) las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones (…)

La palabra primordial yo-tú (…)>>²⁶, o <<cuando digo tú, no tengo nada, no poseo nada, pero estoy en relación...>>, etc. Aunque cabe advertir el que, tal como insiste Lévinas, esto no ha de implicar el que se disuelva la diferencia radical que

²⁴ *Yo y tú*, M. Buber, Ed. Sinergia, Guatemala, 2014, traducc. C. Díaz.

²⁵ *Yo y tú*, M. Buber, Ed. Sinergia, Guatemala, 2014, traducc. C. Díaz, p. 21.

²⁶ *Ibidem*, p. 9, 10 y ss.

distingue a una persona de otra, la unicidad, lo irrepetible de cada persona.

Ahora bien, en nuestro caso, esta natural “co-existencia”, este existir unos junto a los otros, va mucho más allá de la mera cercanía física, y reclama una auténtica convivencia “en armonía”, un establecer vínculos mucho más profundos. Se trata de la radical dependencia de nuestro ser con respecto a lo otro, de la fecundidad del encuentro entre nuestra identidad y la alteridad. Este lazo nuclear con lo diferente, del que proceden los demás, se halla orientado desde su misma raíz hacia el horizonte de las relaciones interpersonales más intensas y fértiles, gracias a los más altos “valores”. Nuestro convivir ha de lograr conformar así auténticas “comunidades” de vida compartida y de encuentro, a través de la participación de nuestros vínculos recíprocos en valores como la benevolencia y la fraternidad, donde se hacen presentes realidades humanas tan hermosas y hondas como la estima mutua, el afecto recíproco o la amistad y el amor personales. En definitiva, necesitamos y buscamos relaciones fraternas, benevolentes y plenas, realizadoras en sentido individual y social, entre seres libres o personas, que configuren verdaderos nexos de común unión, fecundas comunidades de vida.

En resumen: las personas no sólo están hechas para compartir un mismo marco de espacio o tiempo, sino para algo mucho más hondo como la amistad. Los sujetos personales necesitan amar y saberse amados para ser felices y desarrollar adecuadamente su vida. Por esto, nuestra vida no consiste en una propiedad, una cosa o algo que poseamos en exclusiva, en el sentido de un objeto que nos pertenezca como sus únicos dueños. Nuestra vida somos “nos-otros”, un tú en relación con los otros, especialmente con aquellos que nos estiman. Las personas no constituyen, pues, pertenencias de nadie, no tienen “dueños”, en el sentido de poseedores o amos, porque ni aun de sí mismas admiten el trato de las cosas: “no somos pertenencia –objetos– ni siquiera de nosotros mismos”. Debemos

ser tratados siempre conforme a nuestro ser, con la dignidad que corresponde a las personas, quienes presentan siempre una dimensión relacional, social o comunitaria, y que están hechas para relacionarse unas con otras y compartir la vida en un sentido profundo.

«El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas consideradas en sí mismas, no pasan de ser considerables abstracciones [...] También el gorila es un individuo, también la termitera es una colectividad, pero el «yo» y el «tú» solo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo, ciertamente, a través de la relación con el tú [...] Si consideramos el hombre con el hombre veremos la dualidad que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre.»

(M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 142).

Así, es un hecho evidente que ningún bebé humano podría subsistir, tras su nacimiento, sin la ayuda de otros seres. Todos necesitamos de nuestras relaciones con otras personas, desde nuestro nacimiento, e incluso ya antes de ver la luz mantenemos un íntimo vínculo con nuestra madre. Hay conexiones neuronales de nuestro cerebro, fundamentales para nuestra vida, que se establecen después de nacer gracias a la relación con nuestros seres cercanos. De algún modo, somos completos en relación con otros humanos. Otros animales nacen más desarrollados en sus capacidades propias, pero los científicos afirman que nosotros en cambio nacemos prematuramente, en cuanto no estamos terminados del todo y precisamos de esos vínculos con otros. Este perfeccionamiento o desarrollo requiere que nos relacionemos, que convivamos con los demás.

Nuestras relaciones no se limitan, como es obvio, a lo meramente físico o material. Se cuenta que, en Prusia, siglos atrás, se experimentó el criar a unos bebés simplemente dándoles calor y alimento físico, sin permitirles tener contacto alguno con otros humanos; el resultado, al parecer, fue que muchos de estos niños no se desarrollaron adecuadamente, que otros sufrieron enfermedades varias y que incluso algunos murieron. Para crecer bien, en fin, todos necesitamos no sólo de comida y agua sino de palabras o comunicación humana, de ternura, de educación o formación, de compañía, etc. Todo ha sido también establecido por la ciencia actual, por la psico-biología y la filosofía contemporáneas. Así lo han testimoniado, entre muchos otros, los estudios de Spitz en EE.UU. acerca de la necesidad de arraigo y afecto para el adecuado desarrollo de la personalidad, o en España las obras de Laín Entralgo sobre el valor para la salud en su más hondo significado del encuentro entre “el yo y el tú”, o de R. Carballo en torno al binomio violencia-ternura y el reclamo básico de todo sujeto humano de crecer y vivir en el seno de una cierta “urdimbre afectiva”.

Pero no sólo nos relacionamos con los demás por nuestra propia necesidad, o para desarrollarnos adecuadamente. También, lo hacemos debido al hecho de que somos personas, sujetos que se saben únicos y que buscan comunicarse con otros. Ya Tomás de Aquino explicó que las personas se reconocen a sí mismas como algo valioso, como un bien, y buscan así comunicarse, comunicar lo bueno que hay en ellas a los demás. Estamos hechos para encontrarnos con sujetos distintos de nosotros mismos, para darnos y acoger a otras personas. Por todo esto, vivimos habitualmente en comunidades o grupos, en las que se despliega nuestra mutua dimensión o faceta social.

EL VALOR DE LA UNIDAD EN LA VIDA HUMANA

La unidad es un valor de una enorme belleza, que los humanos podemos captar connaturalmente. Esto, a causa de que estamos hechos desde nuestro origen o constitutivamente para

ella. Conviene partir de la experiencia humana natural, a la hora de expresar el valor de la unidad. Así, podemos conocer que la unidad constituye un valor para los humanos por vía negativa. Es decir, al sentir que la soledad absoluta nos aterra, pues nadie querría estar total y eternamente solo por completo, ya que en ese caso extraviaría el propio sentido de su existir, perdería el horizonte y porqué de su ser. O, también, lo constatamos al ver cómo sufrimos cuando se rompe nuestra unión con un ser querido que se aleja, o que fallece. Incluso, ya el mismo hecho de morir consiste siempre en un disgregarse, en un perder unidad el viviente, que se fractura o rompe en sus elementos disociados.

Asimismo, por vía positiva, sentimos el gozo y la alegría de la unidad, cuando notamos que, en la unión intensa de amistad, con otro u otros, nos regocijamos. De modo que tanto la felicidad como la desgracia deseamos vivirlas junto a otros, compartirlas a través de amistad. Por esto, se ha dicho que: <<No hay peor desierto que estar sin amigos>> (Baltasar Gracián); que: <<La amistad multiplica los bienes y reparte los males, es el único remedio contra la fortuna adversa y un desahogo del alma>> (también B. Gracián); o que: <<Hay cosas que uno no puede por sí mismo, pero que las puede gracias a sus amigos. Y estas son como si las pudiera por sí mismo>> (Aristóteles/Santo Tomás de Aquino); <<(…) No hay nadie que quisiera vivir sin amigos>> (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*); <<(…) el amigo es otro ya>> (Aristóteles).

Tenemos, en fin, por naturaleza, necesidad de “amistad”, entendiendo esto en un sentido amplio, como expuso Aristóteles. La causa de ello reside en que, tal como hoy afirmamos, el ser humano es un ser no sólo “en relación”, sino “de relación”, relacional, por su propia constitución: está hecho para la unión estrecha con otros, llamado a conformar comunidad. No hay ser en la naturaleza tan íntimamente social, tan llamado a la unidad, como el humano.

Sin embargo, hoy, a pesar de esto, tal vez no apreciamos bastante este valor, confundidos por esta sociedad individualista e

insolidaria hasta extremos aberrantes. El discurso o la ideología consumista y materialista tienden a atomizarnos, para mejor manipularnos. Se busca romper nuestra unión, pues toda forma de unidad fecunda resiste a la manipulación, ya que se hace fuerte en valores. Un arma usada para desunirnos y convertirnos en títeres fácilmente manejables, estriba en el fomento de anti-valores tales como el egoísmo, la vanidad o presunción y la avaricia o la codicia, verdaderas lacras de nuestro tiempo. También, observamos que, aunque existe una cierta tendencia hacia la unidad –por ejemplo, en las alianzas entre Estados y otros ámbitos–, junto a ello se dan otras disgregadoras y de separación; tendencias no sólo políticas, sino incluso nucleares en lo social. Así, pensemos en la proliferación actual de las fracturas de los vínculos afectivos, matrimoniales y familiares. ¿Cómo recuperar, entonces, el aprecio y el vigor de la unidad? Pues, entre otros caminos, reflexionando con profundidad, acerca de este imprescindible valor y de su importancia. Precisamente, en la relación, el encuentro y la unidad para los humanos, ha centrado su pensamiento Alfonso López Quintás. Este autor ha escrito, con gran lucidez:

<<(…) el valor más grande de nuestra vida, el supremo, el que nos da las máximas posibilidades de realización personal, es el encuentro o –dicho en general– la fundación de los modos más elevados de unidad. Ese valor que los corona y ensambla a todos como una clave de bóveda constituye el ideal de nuestra vida>>

(*Descubrir la grandeza de la vida*, Estella, Ed. Verbo Divino, p. 41, López Quintás, 2003).

La unión es una clase de relación, aquella en la que dos o más seres se vinculan entre sí, hasta configurar una alianza que establece entre ellos cierto nudo o lazo. Unirse consiste en conformar una realidad nueva y distinta a lo anterior, un punto de encuentro común que “integra” o asocia entre sí a los seres en él conectados. Por esto, se ha llegado a hablar de la categoría del “entre” (“inter” en latín) como de una noción vital para ahondar en lo real. Así, algunos pensadores han insistido en

el valor ontológico y antropológico de este “entre” (en alemán: “zwischen”), de lo dialógico y del encuentro.

La unión consiste, pues, en el acto y el efecto de unir, y ello genera algún grado de unidad, entre quienes así se enlazan o asocian. Además, al unirse a otros, los diversos seres crecen en su respectivo valor, pues la unidad misma es un valor, en el que cabe participar, por cuanto constituye una perfección, una forma de bien. De aquí, el que se haya dicho: <<(…) el valor más alto de nuestra vida es crear formas elevadas de unidad, es decir, de encuentro>> (*El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*, Madrid: APCH, López Quintás, 1993).

LA SOCIALIZACIÓN O INCULTURACIÓN COMO INTEGRACIÓN FECUNDA EN LA COMUNIDAD

La **socialización o inculturación** es el proceso de integración humano, mediante el cual las personas se desarrollan en una comunidad, e interiorizan de modo personal las pautas o claves de su propia cultura. Esta experiencia socio-cultural influye en la formación de la personalidad, y en el modo en que cada individuo desarrolla su pensamiento, sus sentimientos, su conducta.

Este proceso debe darse en una doble dirección, para ser fecundo y creativo. La influencia recíproca ha de ir del grupo al individuo, y de este a su comunidad. Además, este proceso no termina nunca, aunque pueda tener una etapa primaria (que arranca en la infancia) y otra secundaria o más madura. Se trata, en fin, de un proceso de maduración con una carga o connotación no sólo individual, sino personal, en cuanto aún y conjuga lo singular y lo social al tiempo, como lo hace la propia realidad personal.

El proceso de socialización o inculturación tiene diversas etapas e incluye diferentes pautas, que pueden entremezclarse dinámicamente. Sólo a modo de breve ilustración mencionamos aquí las tres que siguen:

La familiarización con la cultura, es decir, con los conocimientos de todo tipo, las formas de comunicar, los valores y los modelos de comportamiento. Consiste, por tanto, en la adquisición inicial del saber cultural relativo al lenguaje, los valores, las normas, los símbolos y el uso de los instrumentos o técnicas habituales en la comunidad.

La incorporación de la cultura a la propia personalidad del sujeto: esos conocimientos, saberes y experiencias se interiorizan hasta hacerse propios, hasta convertirse en criterio de vida, en obligación personal interna, pauta de actuación vital asumida por la persona.

La integración plena del propio sujeto en la comunidad social o cultural: se toma conciencia de la pertenencia a un grupo característico, a un «nosotros», del que se comparten sus valores, saberes, usos y normas de conducta como propios, hasta vivirlos como un sujeto integrado en esa comunidad. El conocimiento, el principio, la conducta y la pauta culturales son experimentados ahora no solo desde lo individual sino comunitariamente.

Lo profundo y relevante de esta experiencia, de este tejer lazos de comunidad así como de sus raíces en lo humano, ha sido descrito por numerosos antropólogos y por los pensadores de lo social en todas las épocas. En España, Choza lo ha comentado del modo que sigue, ligándolo con gran acierto a la vivencia y comunicación históricas de un “sentido” comunitario y compartido:

«Universo cultural, lenguaje y concepción del mundo son tres expresiones que designan, desde diferentes puntos de vista, el mismo fenómeno de un ordenamiento social. Designan el conjunto amplio de acciones, de funciones, o de papeles, que asumen los individuos y en virtud de los cuales sus vidas tienen un sentido, forman parte de una sociedad y se pueden inscribir en una historia.»

(J. Choza, *Antropología filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 46).

Este fecundo proceso resulta de extrema importancia para la vida de todas las personas. No se trata únicamente de que se hagan competentes en un ámbito cultural, a través de un proceso de aprendizaje. Es algo aún más fundamental: a través de la socialización o inculturación cada uno se hace o «llega a ser» miembro maduro de esa sociedad determinada, un integrante responsable de ese grupo social. Además, este es un proceso continuo, sin término, en el que siempre cabe mejorar o progresar en algún grado.

El aprendizaje social y cultural constituye una forma de tener, aunque inmaterial. Aprender una cultura es una forma de tener una concepción de la realidad, un modo de pensar, un lenguaje y unas pautas de valoración y actuación a tu disposición, además de unos conocimientos útiles para la vida. Pero no es solo eso. Es, también, el medio por el que se llega a ser y progresar en cuanto miembro fecundo y pleno, co-responsable de una sociedad o comunidad.

Desde el punto de vista de la sociedad como comunidad cultural, el proceso de socialización o inculturación es el cauce por el cual la sociedad o comunidad transmite, para su fecundidad, la riqueza que encarna su cultura de una generación a otra, de una a otra persona. No es que la sociedad produzca ilimitadamente individuos idénticos, gracias a transmitirles idénticos criterios y normas culturales. La cultura es algo compartido, pero lo es de forma personal. La homogeneidad de su transmisión se contrapesa con la singularidad de su recepción, y la consecuente respuesta: vivimos personalmente el legado cultural común que hemos recibido.

DESARROLLO, PERSONA Y SOCIEDAD

El desarrollo humano no posee sólo un sentido profundamente personal, sino también “social”. Este sentido social de nuestro crecimiento o maduración hunde sus raíces en el pro-

pio ser de la persona y en la naturaleza humana. La persona se halla, desde lo más profundo e íntimo de su ser, abierta al otro, posee un tenor relacional. La relación es así algo fundamental para el ser humano; este está hecho para la relación. Ahora bien, aquí conviene advertir adecuadamente el sentido preciso de este tenor relacional del hombre sin malinterpretarlo.

El ser humano constituye, en efecto, un “sujeto de relación”, comunicación o encuentro. Lo es, fundamentalmente, porque es una persona, y la persona tiende a la comunicación, la relación. La persona busca comunicar su bien o perfección a otras. Debido a esto, Carlos Díaz, en unión a otros filósofos de la persona actuales, ha definido a la persona como una “entidad relacional”.²⁷

Además, la naturaleza racional humana nos mueve también a la relación con los otros, de un modo muy especial. Esto, porque nuestra naturaleza contingente, el que constituyamos una persona finita o no perfecta, nos impulsa a buscar la perfección, el desarrollo o realización, la felicidad, en relación o colaboración con otras personas, a las que necesitamos, y que coadyuvan a este fin.

Lo “social” procede, pues, de la dimensión inter-subjetiva o relacional de la persona y, también, de la propia naturaleza humana. Se dice, así, que somos sociales por naturaleza (ya Aristóteles definió al ser humano como un “animal político”/ comunitario). Sin embargo, en sentido técnico, lo “social” supera –integrándolos– a los meros grupos particulares (como familia, vecindario, profesión, etc.) Alude a lo comunitario en su significado general. La sociedad es el conjunto de individuos y grupos de personas, en cuanto configuran una unidad ordenada al bien común.

Así, la sociedad tiene como fin hacer posible el perfeccionamiento espiritual y material del ser humano, su felicidad,

²⁷ C. Díaz, *Para ser persona*, Instituto Emmanuel Mounier, Las Palmas, 1993, p. 8.

que se desenvuelve siempre, de uno u otro modo, en un orden de vida en común. A este respecto, entre las funciones de la sociedad están: organizar o coordinar las acciones humanas de acuerdo con el bien común, formar o educar a sus miembros, y controlar las conductas y actitudes antisociales o “dis-ruptivas”. Precisamente es dentro de este marco donde se sitúa, por tanto, el sentido social del desarrollo humano y de la formación.

Sin embargo, a pesar de este decisivo valor de lo comunitario y social, y de nuestro desarrollo colectivo, debe siempre captarse que el ser humano es persona, y posee así una singularidad u originalidad irreductibles, derivados de su unicidad. Por esto, la persona es siempre más que un simple miembro de un grupo, es más que una mera parte de un todo. No cabe nunca masificar al sujeto personal, disolver su unicidad en la masa o grupo. El sujeto humano además nunca es pura relación, no puede extraviar en lo relacional, colectivo e interpersonal su ser individual, su singularidad. Aunque, a la par, misteriosa e inevitablemente, jamás deja de palpitar en lo más hondo de su ser esta llamada al encuentro y a la unión fecunda con los otros, pues supone siempre una persona, cuya vocación se halla en el amor. El poema que consignamos a continuación puede completar lo expresado, y acaso servir de simbólico colofón a este hecho:

<<¿Quién no echa una mirada al sol cuando atardece?
¿Quién quita sus ojos del cometa cuando estalla?
¿Quién no presta oídos a una campana cuando por algún
hecho tañe?
¿Quién puede desoír esa campana cuya música lo tras-
lada fuera de este mundo?
Ningún hombre es una isla entera en sí mismo.
Cada hombre es una pieza del continente, una parte del
todo.
Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa
queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa
de uno de tus amigos, o la tuya propia.

Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta, porque me encuentro unido a toda la humanidad; por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti>>.

John Donne (1624).

CAPÍTULO 5: EL AMOR PERSONAL COMO CLAVE MÁS HONDA DE LO HUMANO

<<No aceptes nada como verdad que esté privado de amor; ni nada como amor que esté privado de verdad>>.

Edith Stein

LA INTENSIDAD UNITIVA DEL AMOR PERSONAL

Cuanta más unidad hay en un ser, o en una relación entre ellos, tanto más perfecto es este ser o lo es su conjugación con otro. Ahora bien, desde luego, la forma de unidad más intensa entre dos seres distintos es el amor, y en concreto el amor inter-personal (“amar es querer el bien del otro, y querer estar unido a otro”, enseñó Tomás de Aquino (S. Th., II-II, q. 25, a.2 y a.7)). Así, muchas rocas pueden estar unidas y conformar una montaña, o los granos de arena un desierto, o las gotas de agua un mar; pero la especial intensidad de la unidad alcanzada gracias al amor inter-personal resulta incomparable. Esto, debido a que la multiplicidad o diversidad no niega la unidad, con tal que los diferentes elementos se conjuguen en una unión integradora. Así, la integración amorosa –afectiva y efectiva– de dos seres personales resulta mucho más intensa que la puramente física o material establecida entre dos o más objetos, ya que la relación que asocia a los sujetos resulta mucho más estrecha e íntima. De aquí el que se haya advertido que, en la unión amorosa interpersonal, se da un cruce o encuentro de intimidades personales, las de cada sujeto personal vinculado.

Una unidad de particular grado de intensidad es la de tipo espiritual, pues los seres dotados de espíritu, poseen su ser más intensamente que las meras cosas u objetos. De este modo, el grado de unión entre ellos puede alcanzar cotas mucho más elevadas. Así, la unión humana puede llegar a tal intimidad o intensidad que los sujetos vivan lo que le acontece al otro como si les sucediera a ellos mismos (la llamada mutua “inhesión” de un sujeto en el otro). Esta unidad del amor puede resultar más fuerte incluso que la muerte. Frankl cuenta en *El hombre en busca de sentido* que, un día, durante su estancia en el campo de exterminio donde se encontraba recluido, se conmovió al pensar que su mujer podía estar muerta ya, y él ni siquiera saberlo. Pero se recobró en cierta forma al pensar que, muerta o no, seguían de alguna manera “unidos”, pues el amor que se tenían ambos era real y auténtico, de modo que transcendía a la muerte misma y resultaba en determinado alcance eterno o perenne.

De esta manera, el amor asocia sin confundirlos al tú y al yo en el “nosotros” compartido (como afirman el filósofo Carlos Díaz y algunos otros personalistas actuales), sin fusionarlos ni disolverlos, sino integrándolos en una unidad que supera a ambos. La unidad que propone el amor interpersonal –el vínculo cordial o de los corazones– es una “unidad en la diversidad”, la unión de los diferentes. No se trata de la pura asimilación indiferenciada. Si bien, al amarnos también se opera un cierto asemejarnos recíproco, en la medida en que se desarrolla un proceso mutuo y bidireccional de “co-aptación” (un hacernos progresivamente más aptos el uno para el otro, al madurar nuestro aprecio), aunque a la vez también desarrollamos nuestra originalidad y singularidad propia que igualmente madura.

AMAR Y CONOCER AL SER HUMANO

Para amar a algo o alguien hay que conocerlo. Pero, a la par, cuando amamos, ello nos adentra en un tipo de conocimiento

más profundo de la realidad, y esto sucede muy especialmente en relación con las personas. De hecho, el afecto supone para los seres humanos un primer elemento básico, a la hora de adentrarse con fruto en un conocimiento de alcance de lo real. Hay pues, más que una lógica, todo un fecundo saber del amor, una sabiduría que propicia el hecho de amar, así como un cierto dinamismo interno característico del amor (que obedece a unas pautas, como la de que este está llamado a madurar, en el caso humano) y un “ordo amoris” (un orden del amor, una prelación estructurada respecto a sus objetos, de modo que se ha de amar más lo mejor, etc.).

Amar resulta, en fin, clave a la hora de conocer al ser humano, de comprendernos tanto a nosotros mismos como a los otros, dado que estamos hechos para amar, y el amor constituye nuestra vocación fundamental, así como el sentido más hondo de nuestra existencia personal. Este valor incomparable que reviste el amor para los seres personales ha llevado a que se haya definido a la persona misma precisamente como un ser orientado o llamado ante todo o fundamentalmente al amor, como un sujeto cuya vocación más honda se halla en el amor personal (cf. *Amor y responsabilidad*, K. Wojtyła).

Todo lo anterior nos invita a asumir que la base sobre la que, en definitiva, se halla fundada la persona es el amor. Y que, por ello, el ser humano ha de desarrollarse de acuerdo con esta orientación radical de su ser. Así, el amor constituye el horizonte vital de la maduración humana, del conocer y obrar del ser humano, de su entero ser:

<<(…) el hombre no puede vivir sin amor... (el hombre) permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida se vacía de sentido, si no se le revela el amor; si no se encuentra el amor, si no lo experimenta y hace propio, si no participa en él vivamente>>.²⁸

²⁸ Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, n° 10.

Crecer en el amor, el amor mismo, se convierte, así, en la meta postrera de la vida, en su auténtica causa final y formal, en la motivación primera y última de ésta. Acaso, debido a ello, convenga aclarar muy bien, inicialmente, qué significados y sentido otorgamos aquí a dicho término. A este propósito, nuestro enfoque es de carácter netamente filosófico (más que psicológico, por ejemplo, o incluso que sociológico, teológico, etc.).

DIVERSAS CLASES DE AMOR INTERPERSONAL. AMOR Y SEXUALIDAD

Entre los tipos de amor interpersonal suelen citarse el amor paterno/materno-filial, el fraternal, el conyugal o matrimonial, el de amistad, el discipular, etc. Evidentemente, entre todos ellos se dan denominadores comunes, pero también diferencias. Algunas veces se utiliza el vocablo amistad para referirse a todo tipo de amor personal, aunque otras se reserva este término para el amor entre iguales, en el sentido de sujetos situados en una posición semejante (como dos compañeros de juegos o de estudio, dos colegas de profesión, etc.).²⁹

También, se distingue entre el amor de concupiscencia o fundado en el placer, del de utilidad o basado en la utilidad y beneficio, del de amistad que se apoya en unos valores comunes o compartidos, y del de caridad u oblativo en cuanto anclado en la transcendencia. El amor personal, en cualquier caso, no ha de verse como algo disgregador de los diversos aspectos de la persona, sino como “clave de integración”. Integra así, al tiempo, el amor personal aspectos vinculados al deseo (eros), a la amistad o predilección personal (filía) y a la caridad (charitas/agapé).

²⁹ Cf. sobre esta distinción: *El camino del amor*, Manuel Ballester, Nau llibres, Valencia, 1997.

En cuanto a las formas de amor más directa o estrechamente vinculadas con la sexualidad, como es el amor conyugal o matrimonial, este presenta a su vez sus propios ritmos, actitudes y exigencias, que hay que saber atender. Uno de sus elementos se halla en la diferencia sexual que advertimos entre el varón y la mujer (diferencia no sólo evidente, sino hoy acreditada científicamente en lo genético, orgánico, psico-somático, etc.) Pero ello ha de saber interpretarse siempre como una diferencia enriquecedora y fecunda, para la persona y la sociedad, nunca como una necesaria contraposición o mutua confrontación destructiva entre los sexos. Ello reclama comprender la diferencia entre lo masculino y lo femenino como una llamada a la unidad en la diversidad, no como la obligada imposición o dominación de un ser sobre otro. En este sentido, en este ámbito, la igualdad y la atención a la diferencia constituyen valores clave para la articulación de una relación armoniosa y realizadora para las personas. Por esto, se utiliza hoy la conocida expresión “iguales pero diferentes” o viceversa.

Así, también la clave de la diferencia sexual puede ofrecernos un camino que ayude a vencer nuestro egoísmo, en cuanto la relación con quien difiere en su sexo de mí me llama a no recluirme en mi solo ser y sexo, y me mueve a abrirme al otro en su diferencia respecto de mí. Esto, debido a que ya nuestro encuentro o la configuración de una unidad entre nosotros me invita a que reconozca a la otra persona también en su diferencia como dotada del mismo valor y dignidad personal en los que participo yo (cf. V. Soloviev), e incluso como una fuente de enriquecimiento interior muy fecunda para mí gracias precisamente a esa diferencia.³⁰

A causa de esto, a menudo, se ha llegado a considerar este amor justamente como arquetipo de cualquier otro, y se ha admirado la fertilidad de la intensa forma de unión y de complementación integral que puede fundar (cf. *El cantar de los*

³⁰ V. Soloviev: *El significado del amor*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2009.

cantares). También, se ha reflexionado acerca de las diversas etapas o fases registrables en esta clase concreta de proceso o camino amoroso, y en torno la evolución interna de la persona que lo vive (Marías ha analizado a este propósito, por ejemplo, con atención, el enamoramiento y la dimensión de lo futurible presente en este y otros pasos de esta relevante experiencia personal, etc.)³¹.

LOS SIGNIFICADOS DEL AMOR INTERPERSONAL

El amor puede considerarse en su acepción de nombre con el que designamos una cierta clase o tipo de relación, en concreto aquella que instaura entre los seres una peculiar forma de unidad. También, cabe reflexionar en él como verbo, acto, movimiento o dinamismo. En este sentido, amar es “querer el bien del otro y querer estar unido al otro” (Tomás de Aquino). Ahora bien, el amor interpersonal no se limita a constituir un acto de la voluntad (o del llamado “apetito elícito”, frente al vegetativo o sensitivo, esto es del apetito propio de los seres dotados de tendencias que pueden suscitarse por el conocer intelectual). No es un puro y mero querer, desgajado de nuestro ser total, sino que pide o demanda integralidad, el compromiso de la totalidad de nuestra naturaleza y de nuestro ser completo, pues quien ama al cabo es la persona entera, no una mera parte o facultad aislada de la misma. Amamos de hecho, y estamos llamados a amar, con nuestra mente y con nuestra dimensión corporal, con nuestras diversas facultades y afectos, memoria e imaginación, con nuestro interior más profundo o nuestro corazón, etc. En definitiva, amamos con toda la unidad de nuestro ser personal, pues el amor involucra a la persona integral.

El amor interpersonal es, sin duda, la clave de la más verdadera y honda unidad y fecundidad de la vida humana. Este amor establece un estrecho lazo entre las personas que com-

³¹ J. Marías, *Persona*, cit., pp. 101 y ss.

promete su mismo interior o corazón. Por esto, el amor nos inspira a poner en práctica la que se ha llamado la “regla de oro” de las relaciones humanas, principio de alcance universal que se encuentra de alguna manera en todas las culturas y en el fondo de los corazones o interiores humanos. Según esta, los seres humanos no sólo no deben dañar a otros injustamente o maltratarlos, sino tratarles como ellos mismos quieren ser tratados: <<Tratad a los demás como queráis que os traten a vosotros>>. Esto conlleva hacerlo de una forma personal, “personalizada”, que responde al valor irremplazable presente en la unicidad de la persona. Acaso por esto se ha dicho que quien no sirve para amar, en realidad no sirve para vivir (aunque esto ha de interpretarse en el sentido humanista, ya que en el fondo todo ser humano, sea quien sea, está llamado a amar). En definitiva, el amor interpersonal, en cuanto su raíz antropológica, parte de la admiración suscitada por la más profunda belleza que late en toda persona, su unicidad, base de su dignidad fundamental. A causa de ello, se ha dicho que amar es, en primer lugar, afirmar o reafirmar el valor del otro, pues comporta implícitamente siempre un decirle a la otra persona: “es bueno que tú existas”, “me alegro de que tú existas” (J. Pieper). También, en parte, por esto, se ha escrito que “amar es decir a otro: tú no morirás nunca” (G. Marcel), en el sentido de la honda esperanza que se instaura en nosotros cuando amamos y somos amados por alguien.

Amar nos hace libres en un sentido profundo, lo que no equivale obviamente a hacer lo que nos da la gana por puro capricho. Pues los vínculos profundos del amor, nos ayudan a confiar en nosotros y en los otros, y a aventurarnos con esperanza en las relaciones con los demás. Por esto, Agustín de Hipona afirmó “ama y haz lo que quieras”, expresando así no que al amar no se está obligado a nada, sino más bien que el amor engendra unas obligaciones (de “ob-ligare”, ligarse a lo otro) o requerimientos que se asumen libremente, por parte del sujeto, desde su propio querer e interior. También, por esto, Marañón afirmó “sólo el amor puede hacer surgir el deber”, y esto en su alcance más

auténtico. Así, quienes se aman se ven llamados a participar de exigentes pero hermosos valores y virtudes de todo tipo –respeto, generosidad, sinceridad, fidelidad, entrega, ternura– y se comprometen efectivamente con la otra persona.

Quizás el primer valor al que ha de atender el amor interpersonal es el del respeto a la unicidad y, así, a la dignidad personal. Esto, pues la persona reclama siempre el trato no de las cosas, que pueden ser dominadas y poseídas, sino el de quienes constituyen seres dignos e irrepitibles, a los que estimamos como insustituibles o irremplazables de algún modo, sujetos dotados de libertad. De aquí deriva el que el primer deber del amor personal sea no manipular, excluir la instrumentalización o utilización del otro como un puro medio para satisfacer mis fines egoístas, pues de otro modo me arrastrará el vértigo de la dominación sobre el otro, en lugar del éxtasis del encuentro mutuo o realizador entre quienes se hacen recíprocamente fecundos (López Quintás, *El amor humano*, Edibesa, Madrid, 3ª ed., 1994).

Además, el amor personal supone el ejercicio de ese atributo fundamental que llamamos “libertad”. Sin libertad, no hay amor, o éste acaba por desvanecerse, pues no se puede obligar a amar a otro. Amamos desde la libertad, ya que el amor es una invitación del bien a la libertad. Esto, debido a que la persona constituye un sujeto libre. Del mismo modo, no hay maduración, educación en sentido integral –desarrollo para el amor– sin libertad, sin maduración o crecimiento de la propia libertad. Ésta ha de progresar en cuanto a su conocer, querer y verse afectada por el bien en su sentido integral. Mas conviene advertir enseguida que libertad y amor comportan, en lo humano, siempre, esfuerzo; dado que, a menudo, se mueven en el orden de lo que resulta arduo o difícil, de lo que cuesta. He aquí la base para la educación de la voluntad, la formación del carácter y de la fortaleza interior o del ánimo, sin duda indispensables al hablar del amor.

Precisamente, por todo esto, debemos “formarnos en el amor”, aprender a amar, lo cual parte de nuestro inicial sentir-

nos y sabernos amados por otros, no tanto de lo especulativo (Tomás Melendo, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 2002, 4ª ed.). Así, el formar o formarse implica colaborar a que se crezca en libertad y en amor, ayudar a ser libre para amar. Luego la formación implica –ante todo– cierta actitud o compromiso activo, indispensables, por parte del sujeto con el desarrollo de la capacidad de amar de la persona que se desarrolla. En definitiva, al cabo, quien ama más o mejor, quien se desarrolla o madura en el amor, no es sino el sujeto de esa libertad, la persona, integralmente considerada y a la que se ama como un tú. <<Nada sabéis si sólo sabéis mandar, reprender y corregir. Todo lo sabéis si sabéis haceros amar>>, dijo a este respecto F. Fénelon. Por esto, el célebre pedagogo Pestalozzi afirmaba: <<Para cambiar a alguien es necesario amarlo. Solamente influimos en la medida de nuestro amor>>. Esta profunda convicción dio lugar en él a una pedagogía orientada a la personalización, en la que las relaciones personales juegan un papel determinante. El encuentro humano se convierte, según ello, en el eje fundamental de la tarea de nuestra educación o formación integral. Ello contradice, de alguna manera, el criterio de quienes oponen amor y pedagogía, como el dilema que plantea la homónima novela de Unamuno. Frente a ello, muchos otros han revelado lo contrario. Así: <<Las personas que se sienten amadas, mejoran de carácter y de costumbres>> (F. Arzubialde); <<lo que no proviene de un corazón no llegará a otro corazón>> (P. Bosmans); <<sólo se vive el tiempo en que se ama. Sólo queda lo que hayamos amado>> (C. Helvetius); <<quien quiera ser amado, debe demostrar que ama. El que sabe que es amado, ama, y el que es amado lo consigue todo, especialmente de los jóvenes>> (Juan Bosco).

Finalmente, conviene advertir que el amor inter-personal está llamado a conformar comunión, vida en común, a generar con su fecundidad un ámbito de encuentro, a forjar comunidad (pensemos en la familia, el grupo de amigos más cercanos, etc.). Tiende a tejer una malla vital o existencial, trenzada de relaciones, pero que las supera al configurar un todo con su propia virtualidad o

influencia en los sujetos. A causa de esto, el amor interpersonal está abocado a ser fecundo, a engendrar nueva vida de un modo u otro, en uno u otro sentido, desde la común unión que genera. Por ello, A. de Saint-Exupèry sostiene que, en el fondo, “amar es mirar juntos en una misma dirección”. Así, en esta urdimbre amorosa, cada persona debe poder dar respuesta a su singular e intransferible vocación al amor y proyectarla o abrirla hacia los otros. Esta vocación no puede dejar de ser, siempre, profundamente personal. Crecer en el amor, el amor mismo, se convierte, así, en la meta postrera de la vida, en la auténtica causa final y formal, en la motivación primera y última de ésta.

En cuanto al ámbito de las creencias religiosas y de sus cercanías, sin duda, son muy numerosas y diversas las espiritualidades que se refieren al amor, de una u otra forma. En algunas corrientes espirituales orientales, se lo entiende ante todo al modo de la compasión por el otro, o también como clemencia con el más débil, etc. En particular, en el marco bíblico, se habla de una estrecha relación entre el amor a Dios y al prójimo, vinculando de alguna manera estos muy profundamente (como se expresa en el célebre mandato <<Ama a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor>> (Lev 19, 18), cuya parte final Lévinas traduce “y al prójimo como a un tú”), y así se lo presenta en clave de una honda misericordia. En concreto en el mensaje evangélico, se llega al extremo de postular la “fraternidad universal” de todos los humanos, próximos o no, gracias al amor, y se presenta a Dios mismo como Amor –“Deus charitas est”– (lo que no significa que, según esto, cualquier amor sea Dios mismo) y hasta se invita a dar la propia vida –entregarla– por amor a los demás –ya sea esto de una u otra forma, aunque no necesariamente cruenta (“que os améis unos a otros como yo os he amado” (Jn 15, 17), “amad a vuestros enemigos (Mt 5, 44)”, “nadie tiene amor más grande que el que da la vida por ser amigos (Jn 15, 13)”, etc.)–. Así, de acuerdo con el contexto cristiano, la ley fundamental es la del amor, no hay virtud o valor superiores a este, y cualquier otro valor o virtud sólo lo son en cuanto los habita interiormente el amor. En cualquier caso, en general, parece que, en efecto, el

amor se vincula universalmente con la virtud y con el bien (como se muestra en Platón, Aristóteles, por ejemplo). Hay en el amor, también, una apertura hacia lo trascendente.

EL FECUNDO DINAMISMO DEL DON EN EL AMOR

Aunque se habla del amor en muchos sentidos, dentro del amor interpersonal o entre personas, se distingue un dinamismo de una honda belleza que es la “donación”, el donarse o darse a la otra persona. A este propósito, en concreto, en, por y gracias al dinamismo de la donación u oblación, las personas nos entregamos recíprocamente. Esto reclama el darnos con gratuidad, sin exigir recibir a cambio una contraprestación o retribución compensatoria, pero con la esperanza de que se acoja como merece nuestro donarnos y de que se nos done a su vez con gratuidad. Por eso se habla aquí de desinterés y de ser desinteresado, pero no en cuanto no me interesa la otra persona ni su actitud, pues claro que aquí me importan enormemente, sino porque no reduzco el amor a una transacción o negocio de mera utilidad. De este modo, en su donarse mutuo, las personas comunican libremente su bien, y así también a ellas mismas, en cuanto a su interior e intimidad más hondos, configurando una auténtica comunión de vida entre sí. (J.J. Pérez-Soba, *Amor es nombre de persona*, Instituto pontificio Juan Pablo II, Murcia, 2001)

Pero qué mueve este movimiento de donación, de lo donal, en nosotros. Sin duda, en el plano humano, se trata del amor personal, el que admira la belleza que, en sí mismo, el otro sujeto personal revela de forma singular. El que sabe –saborea– la belleza de lo único, la de la persona, tanto en uno mismo como en el otro. En definitiva: el amor auténticamente personal, que es por definición “personalizador”, pues siempre se muestra abierto al incremento de su atención y cuidado, de la estima que se tributa al sujeto, y ello hasta el darse, el donarse al otro y hasta acoger con gozo la donación de este. Un amor hondo que sabe que hay en la persona algo único e incomparable, inefable, que exige a

todo amor adecuado a ella el crecer, desarrollarse, aumentar sin fatiga, hasta la entrega de sí. Esta fecunda sabiduría de la persona que otorga el amor personal se despierta en nosotros, además, gracias a una donación previa o un amor primero, que hemos experimentado de algún modo. Aprendemos a amar, así, al acoger este ser amados de una forma primigenia, fundadora en nosotros de nuestra capacidad y vocación ulterior a donarnos también a los otros. Por esto, se ha dicho que Dios mismo está en el origen del amor, pues nos ama siempre primero.

En la donación amorosa, por tanto, no sólo quiero el bien para la otra persona, como si lo fuera para mí, sino que me quiero como bien para ella, me doy, me dono, me entrego yo a esa otra persona, por cuanto me capto como un bien y lo ofrendo a quien amo. Me doy, pues, yo mismo; he aquí la clave del amor personal más hondo: “la oblación de sí”. También, por esto, he de saber acoger por y con amor el bien que el otro me dona a su vez, y fundamentalmente acoger a la otra persona. Por otro lado, este dinamismo del amor –gobernado o regido no por el tender concupiscente al placer o por la búsqueda de la utilidad, sino por un ánimo de benevolencia orientado a la persona (bene-volere: querer el bien)– anhela hondamente la unión, el encuentro, la comunión –de común unión–, la configuración en fin de una realidad compartida, que no es la fusión indiferenciada, sino la articulación de una comunidad en la que las personas se enriquecen mutuamente sin dejar de ser ellas mismas y aún más gracias precisamente a que son quienes son. A causa de esto, la donación aguarda solícita una correspondencia, una reciprocidad, para alcanzar su plenitud, aparte de un verse recibida o aceptada. Así, me quiero para la otra persona, y la quiero a ella a la vez para mí, mas no egoístamente, sino en orden a este encuentro de bienes que perfecciona, debido al valor en sí de este ser nuestro de personas (y no ya sólo o ante todo por serme útil o agradable a los sentidos)³².

³² Ya Cicerón se refirió a la “reproicidad” en el amor de amistad. Cf. M. T. Cicerón, *De amicitia*, VI, 20.

AMAR Y COMPARTIR: LA COMUNIDAD DE VIDA EN LA DIVERSIDAD DE LAS PERSONAS

<<No basta compartir las ideas con el prójimo; se ha de compartir la vida>>, afirmaba R. Tagore. Desde luego, los humanos no podemos limitarnos a participar, con nuestra característica forma personal o única, de la vida. Estamos llamados a compartir con otras personas nuestra vida, sin que ello implique perder este singularísimo vivir nuestro. Compartir nuestra vida, no sólo no requiere extraviar nuestro ser personal ni transferírsele a otros, sino que no cabe hacerlo sin ahondar en ese inagotable tesoro que hallamos en nuestra persona y en las otras. Podemos, atendiendo siempre al valor único de las personas, vivir “en comunión”: lo que comporta co-participar del entrelazamiento recíproco de nuestras vidas, vivir unidos en cierta intimidad, e incluso trazar auténticas “comunidades” de vida.

En el amor personal, los sujetos participan vida sin anular por ello su específica, su forma única de vivir. La vida que comparten quienes se aman sigue siendo suya, su vida, la “de” cada uno de ellos, al tiempo que se transfigura en “nuestra vida en común”, la de ellos juntos (de modo que las biografías seguirán siendo inconfundiblemente “personales”, a pesar de este mutuo compartir). Se trata de una vida hecha encuentro, que se abre desde su mismo interior, en la libertad del amor personal, hasta ofrecer recíprocamente y recibir del otro un núcleo común más hondo: “nuestra intimidad” (Juan de Dios Larrú, *La amistad, luz de la redención*, Siquem, Valencia, 2002).

La contemplación mutua de lo íntimo del corazón constituye precisamente el núcleo mismo de la vida personal compartida. La vida personal, la del viviente persona, está fundada y orientada por el amor, y además no por un amor cualquiera, sino por ese amor singular que hace únicos y especiales a los seres bañados en sus luminosas aguas, las del amor personal. Ahora bien, este compartir la vida que se realiza en el amor al-

canza su cima o cumbre en el inefable acto de la contemplación mutua de los amantes. Es acto, pero en un sentido hondo; pues no equivale a una actuación o un actuar proyectados hacia lo externo, al estilo de las operaciones prácticas que realiza el que vive con el fin de proveerse de alimento o cobijo materiales, por ejemplo. A menudo, nuestro compartir la vida personal por el amor conlleva actuar, incluso “co-operar” y “co-laborar”. Pero el amar de las personas está transido y hecho de ese valor de lo único, que late en ellas; es solicitud de exclusividad o celo por el otro, en cuanto a su unicidad.

Por esto, amar consiste en las personas, primero y ante todo, en “contemplar-se”, en unirse en la mirada interior, y notar crecer por dentro esa atención benevolente recíproca. Resulta, empero, muy difícil explicar qué supone la contemplación amorosa entre las personas, hasta el punto que se hace indispensable aquí, para nuestro acercamiento a la misma, reclamar la experiencia de vida, la vivencia de los propios amantes. Hay un cierto “conocer-se”, “querer-se”, unirse en el bien, de carácter radicalmente personal e interior. Esto implica el que, en la contemplación amorosa personal, hay vida en común hecha “diálogo” y además un diálogo que es “confidencia” mutua” (E. Forment, “Amor y comunicación” en *Espíritu XXXVII*, 1988, n° 97, p. 21). Se da un “llamar-se”, una interpelación o vocación profunda de la otra persona, desde mi persona y viceversa, que exige “humildad” y gratitud ante el otro. Humildad y gratitud al captar que la vida compartida vuelve a ser un don, como la vida propia e individual, un fruto de la gratuidad: pues nadie nos da la intimidad de su vivir sino desde la libertad, como tampoco a nadie alcanzamos a obligar por fuerza a recibir nuestra comunicación íntima más honda.

En definitiva, tal como se ha revelado a lo largo de estas páginas, amar de forma personal supone al cabo recorrer un misterioso “camino”, siempre más rico que nuestras palabras y reflexiones. No consiste en manejar un objeto inerte o estático, sino en abrirse a una sugerente realidad que nos invita al mo-

vimiento o dinamismo, una senda que nos llama desde lo más profundo de nuestro ser. Amar en clave personal es un viajar hacia el propio desarrollo integral, sobre la vía del encuentro con las personas. Así, nunca hay dos personas exactamente idénticas en el sendero del amor, pues cuando amamos advertimos que cada una resulta única y distinta, valiosa en su propia e inefable singularidad. Por esto, también:

<<El camino del amor que cada persona recorre es único, como único es cada hombre que ama>>.³³

³³ J. Ballester, *El camino del amor*, cit., p. 9.

CAPÍTULO 6: LA CULTURA COMO ORIENTACIÓN VITAL

“Cultura es lo queda después de haber olvidado todo lo que aprendimos”.

NOCIÓN DE CULTURA: CULTURA Y ORIENTACIÓN VITAL

La cultura es un conjunto complejo e integrado de conocimientos (científicos y técnicos), ideas, creencias, realizaciones (artísticas, tecnológicas, institucionales), costumbres (usos y hábitos), de valores (vitales, sensoriales, económicos, éticos, estéticos, religiosos, etc.) y de formas de comunicación (lenguajes, sistemas de signos, símbolos), desarrollados por las personas en una comunidad y transmitidos a lo largo del tiempo, a fin de progresar en su felicidad. Se trata de un “patrimonio” –no puramente físico o material– de carácter tanto personal como colectivo, fundamentalmente de una riqueza llamada a la comunicación y a verse compartida, una cierta herencia común recibida para su desarrollo dinámico, tanto en el orden personal como comunitario.

La cultura no es un mero agregado o suma de elementos, dispersos y diversos. Toda cultura constituye una cierta “unidad”, proporciona en algún grado una forma o modo de integración de esos factores, tanto en el interior de la propia persona como en el del grupo. Por esto, se habla de la cultura como de un todo o ambiente, de un clima o atmósfera, de un

ámbito, proyectado interior y exteriormente que lo envuelve todo, y en el que viven inmersos el sujeto y su comunidad, influyéndoles y afectándoles aun sin que estos a veces lo perciban.

La cultura es también la mentalidad y el estilo o forma de vida de un sujeto o grupo. No se trata pues de algo puramente teórico o académico, sino que constituye una realidad viva, vital, existencial. Las relaciones –en especial– se ven enormemente afectadas por la cultura, las formas de relacionarnos unos con otros y aún con nosotros mismos y cuanto nos rodea están influidas por la cultura y por sus variedades o peculiaridades.

El término “cultura” procede del latín, y señala el hecho de “cultivar” (“collere”) o “cuidar” algo, a fin de promover su fecundidad o desarrollo. La cultura es así algo vivo, en desarrollo o movimiento permanente, no inerte. Una de sus claves se encuentra, por tanto, en la “creatividad personal y social”, que está en la raíz de cualquier forma humana de cultura, pues las personas y los grupos no sólo reciben pasivamente sino que crean la cultura.

Esta palabra se refería inicialmente a la vida, no sólo en relación a lo físico (agri-cultura, horti-cultura, viti-cultura, api-cultura, pisci-cultura, etc.) sino también a lo intelectual. Así, alguien culto o cultivado era y es quien se ha desarrollado intelectualmente. También se denomina “culto” a la actuación del hombre con respecto a lo divino (se habla de los diversos “cultos” religiosos, etc.) o a lo espiritual en general (como el llamado “culto a nuestros antepasados”, etc.).

También, se suele indicar que mientras el término originario se prodiga en el ámbito germánico, por ejemplo, en otros contextos, como el francófono, se utiliza el de “civilización”. Aunque este último puede asimismo destinarse para señalar las realizaciones materiales de una u otra cultura (por ejemplo, las pirámides de Egipto o sus templos serían uno de los emblemas de la civilización que originó la cultura egipcia).

Algunas máximas acerca del significado y sentido de lo cultural pueden ilustrarnos en torno a su alcance e influencia. Así: <<El hombre es el único animal de la Creación que bebe cuando no tiene sed, come cuando no tiene hambre, y habla cuando no tiene nada que decir>> (J. Steinbeck); <<el que lee muchos libros y no piensa en ellos, es como una biblioteca>> (aforismo chino); <<muchas personas han sido educadas para no hablar con la boca llena; pero pocas para no hacerlo con la cabeza vacía>> (O. Wells); <<la realización de los grandes valores constituye el verdadero “progreso” humano y la verdadera “cultura”. Cultura significa fundación de modos elevados de unidad con el entorno>> (A. López Quintás); <<de todos los monopolios de que disfruta el Estado, ninguno será tan crucial como su monopolio sobre la definición de las palabras. El arma esencial para el control político será el diccionario>> (J. Stalin); <<Hollywood es el mayor colonizador de toda la Historia>> (Ph. Noyce).

De cualquier forma, conviene advertir que ya la propia noción de cultura, así como su relación con la Filosofía, presenta variaciones significativas a lo largo de la historia, y ha experimentado diferentes interpretaciones a las que conviene atender. A este propósito, aquí, remitimos como obra de referencia al conjunto de la labor realizada en España por Jacinto Choza a la hora de indagar en este fecundo asunto con un hondo sentido histórico (cf. *Filosofía de la cultura*, J. Choza, Thémata, Sevilla, 2ª ed., 2014). Este autor ha recordado cómo desde los principios elementales de lo cultural identificados en la antigüedad greco-romana (teoría, praxis y poiesis; ciencia, derecho y labor o trabajo), se ha pasado a interpretar la cultura como toda una determinada “concepción del mundo”. Además, ha insistido en esta necesidad de reflexionar con un certero sentido histórico en torno a las diversas formas de interpretación de lo cultural³⁴.

³⁴ Cf. *Filosofía de la cultura*, J. Choza, Thémata, Sevilla, 2ª ed., 2014, pp. 27 y ss.

LA NATURALEZA HUMANA COMO ESENCIALMENTE CULTURAL

El ser humano es “esencialmente cultural”.³⁵ Nuestra propia naturaleza o forma de ser es cultural. Así, oponer cultura y naturaleza humana supone ignorar su íntima vinculación, su interacción mutua y fundamental. Ni somos cultura privada de naturaleza ni naturaleza “a-cultural”. La racionalidad comporta la generación innata de cultura por parte de sus sujetos, pero al mismo tiempo las diversas formas culturales engendradas parten, responden y se encauzan desde una realidad concreta, de sus estructuras y tendencias propias. De esta manera, la cultura no es un mero artificio supletorio, añadido accidentalmente a nuestro ser. Pero tampoco nuestra vida puede reducirse a la creación individual o social al margen de nuestro modo de ser propio. De modo que la cultura, para resultar tal y así verdaderamente fecunda, no ha de dar la espalda a la forma específica de nuestro ser, ni esta ha de interpretarse como una realidad inerte y estéril, incapaz de desarrollarse.

La cultura humana favorece, sin duda, a través del enriquecimiento que supone –un crecimiento integrador en conocer, valores, etc.– el progreso o desarrollo de los sujetos y de los grupos, en su más amplio significado. La raíz misma de la cultura se halla en la naturaleza humana, una forma de ser que ha de verse respetada pero que resulta siempre perfeccionable, educable, capaz de desarrollo. Se trata, así, de una peculiar naturaleza, en la que se inscribe la razón, y que remite a las infinitas posibilidades que abre la libertad. De este modo, por ejemplo, todos los humanos miran, saludan, mueren o se alimentan, pero las formas de hacerlo siempre dependen o varían en función de las diferentes culturas en las que esto tiene lugar. En definitiva, la fecundidad de lo cultural aparece como irreductible e inmensa.

³⁵ Cf., *Antropología filosófica*, C. Valverde, Edicep, Valencia, 4ª ed., 2002.

Todo lo que nos pasa lo vivimos, pues, en cierto sentido, culturalmente. Y esto no sólo ya a nivel macro-cultural –o de cultura en su significado de ambiente o ámbito de vida de un grupo amplio–, sino también en las distintas formas de la “micro-cultura”. De manera que nos sucede no sólo de acuerdo con la nación, país o la agrupación socio-política general dentro de la que habitemos, sino que también depende de la cultura organizativa o institucional de las diversas organizaciones concretas con las que nos relacionamos (como la familia, escuela, lugar de trabajo u ocio, el grupo de amigos, etc.) Los seres humanos siempre vivimos “situados” en una u otra cultura concreta.

Ante todo, la cultura es fuente de orientación y sentido para la existencia de las personas y sus agrupaciones. Ella nos proporciona claves fundamentales, en nuestra necesidad de integrar un sentido para la vida, vincularnos a otros gracias a los valores, y buscar la felicidad. No es, pues, puro acopio de datos, o mera erudición, sino algo mucho más profundo. Cada cultura supone un modo profundo de situarse en el tiempo y en el espacio, cual una brújula fundamental que nos ofrece referencias básicas para la vida humana y nuestra búsqueda de sentido.

Los animales no racionales no necesitan «aprender» en un sentido intelectual o reflexivo –no reactivo o instintivo– cómo resolver las necesidades de la vida, porque eso es algo que les viene dado con los instintos. En cambio, el ser humano sí necesita aprender a plantearse y resolver los problemas de su existencia de una forma reflexiva o libre. Necesita aprender personal y libremente por qué y cómo se convive o relaciona con los otros, cómo se puebla con sentido un espacio, cómo se preparan los alimentos y se consumen para que sean enriquecedores, qué palabras hay que emplear y en qué orden hay que colocarlas para que los demás le entiendan, etc.

Todos esos conocimientos, valores u orientaciones están disponibles, en parte, en lo que llamamos cultura. La cultura

recoge las experiencias de muchas otras personas, que nos han precedido en la existencia, y nos facilita enormemente nuestra propia vida. Todos esos conocimientos o referencias se aprenden o desarrollan porque hay otros que los enseñan o transmiten, directa o indirectamente. De aquí, la dimensión inter-personal y “comunicativa” que toda cultura presenta. Constituye una herencia fecunda que es transmitida, gracias a cierta “tradicón” (de “tradehere”, entrega). Se trata de una comunicación sucesiva y asentada, acumulada y cribada personal y socialmente, a través de la costumbre o el uso en el tiempo, desarrollada de generación en generación, de manera creativa, que se va enriqueciendo o que progresa en determinados sentidos.

ALGUNOS ELEMENTOS DECISIVOS DE LA CULTURA

Los componentes o elementos de la cultura son, entre otros: los conocimientos, los valores, las realizaciones, las formas de comunicación, etc. Aquí, vamos a detenernos en algunos de estos elementos y a reflexionar acerca de ellos.

El **lenguaje** es un sistema de signos, que permite a los miembros de una sociedad comunicarse entre sí. Lenguaje y vida interactúan. Por una parte, el lenguaje expresa la forma de vida de sus hablantes y sus experiencias cotidianas. Un ejemplo claro de esta conexión es la aparición de nuevas realidades: un invento, una realidad propia de otra cultura, necesita una palabra nueva para ser expresada.

Por otra parte, el lenguaje moldea la manera de pensar, la forma de comprender la realidad y la forma de orientar la propia vida. Esta relación entre cultura, lenguaje y vida se manifiesta en muchas ocasiones. Por eso, hablar bien otra lengua supone no solo aprender nuevas palabras y sus significados, sino también adentrarse en la «mentalidad» de los miembros de otra comunidad de hablantes.

Los **valores**³⁶ son las cualidades que hacen objetivamente apreciable o estimable una realidad. Por ejemplo, el valor de la belleza en una obra de arte. Existen valores de tipo vital, estético, ético, religioso, etc. Las sociedades y las personas orientan su existencia hacia los valores, pues buscan participar en ellos para ser felices. Cada persona o sociedad participa más o menos en determinados valores. Por ejemplo, hay sociedades donde hay más libertad, otras destacan por su seguridad, etc. Las “valoraciones” son los juicios o estimaciones de valor que realizamos, en cada caso: el mayor o menor grado de valor que estimamos presenta una realidad concreta. No hay que confundir los valores humanos con las valoraciones. Aunque los valores –la vida, la salud, la libertad, la seguridad, la amistad– son en general comunes a todos los humanos y sociedades, por la propia naturaleza de estos y de los humanos, cuando hacemos valoraciones o estimaciones de valor concretas, a veces, discrepamos a la hora de calcular o apreciar lo real, así como también en el momento de determinar las formas de vivencia o de participación definidas en tales valores. Hoy en día, en nuestra sociedad desarrollada, suele afirmarse que valoramos mucho la libertad, la igualdad y la tolerancia; pero, con frecuencia, después no actuamos de acuerdo con estos valores.

Las valoraciones y vivencias de los valores varían de una época a otra y de una sociedad a otra. Esto significa que las percepciones de los valores pueden ser diversas. Pero el hecho de que un juicio de valor, acerca de un determinado bien, pueda resultar distinto en unos u otros, no significa necesariamente que ni el valor de que se trate ni el bien que se considera dejen de ser ellos mismos verdaderamente reales y objetivos, y que efectivamente estén presentes ante nosotros. Lo que cambia en este caso es nuestra percepción, pero ellos se encuentran efectivamente en la realidad, aunque luego los reconozcamos o apreciemos más o menos. Por ejemplo, el valor del respeto a la vida o la defensa de la libertad no siempre han estado

³⁶ Sobre todo lo referente a valores, remitimos al prestigioso axiólogo español J. M. Méndez, *Introducción a la Axiología*, Última Línea, Madrid, 2015.

plenamente vigentes en ciertas sociedades, lo que no significa que la vida y la libertad humanas no sean bienes perennemente valiosos y, en este sentido, objetivamente valiosos.

Características importantes de los valores son: a) aportan los criterios para juzgar las actitudes (las posiciones interiores iniciales o predisposiciones) y las acciones de las personas; b) inspiran la conducta y las normas, pues mueven a comportarse de acuerdo con lo que enuncian; c) están jerarquizados: hay algunos más altos y otros inferiores; unos resultan prioritarios o más urgentes que otros (por ejemplo, la vida precede a la belleza, la justicia a la amabilidad, etc.); d) los valores atraen a las personas, pero no las arrastran, pues la participación auténtica en ellos requiere de la libertad.

Las **normas sociales** traducen en forma de reglas estos valores, y la gente orienta su conducta en sociedad gracias a ellas. Las normas concretan las exigencias generales de los valores en pautas definidas de obrar. Por ejemplo, la solidaridad como valor se concreta en normas como las que conceden subsidios o ayudas a los desempleados, o en leyes tributarias y fiscales, etc. Las normas sociales exigen su cumplimiento. Esa exigencia se manifiesta en la existencia de sanciones.

Hay que distinguir las normas sociales, que pueden denominarse **usos sociales**, de otros conjuntos normativos también sociales, como son la **moral** o el **derecho**. Los tres regulan la conducta libre del hombre, estableciendo comportamientos debidos para la vida social, pero lo hacen de distinto modo. Por ejemplo, los usos sociales (protocolos, reglas de «urbanidad» o buena educación, etc.) se nos presentan como obligatorios, pero, a diferencia de los jurídicos, carecen de coercibilidad –de coacción o del poder directo por parte de las autoridades– para forzar su cumplimiento.

Los **instrumentos** son los artefactos propios de cada sociedad. Reflejan en cierto sentido sus valoraciones o juicios de valor, porque cada pueblo desarrolla técnicas y modos de hacer más adecuadamente aquello que considera más importante.

Cada cultura desarrolla sus instrumentos típicos en armonía con los objetivos y valores que más aprecia. Los *amish* no tendrán nunca coches deportivos. Para nosotros, el teléfono móvil es ya un instrumento sin el cual nos sería difícil vivir.

Los **signos** culturales son aquellas cosas que tienen un significado peculiar, reconocido por los miembros de una cultura, como las señales de tráfico, e incluyen entre ellos ciertos símbolos, que constituyen claves de sus lenguajes o códigos particulares. Cada signo tiene sentido en el contexto cultural en que se usa, y fuera de él resultaría probablemente ridículo: lucir un vestido de novia es un momento de gran importancia y honor, pero en su contexto.

LÍMITES Y CONSTANTES DE LA CULTURA

Toda cultura posee determinados límites, como en realidad todo lo humano. Algunos de esos límites resultan comunes a cualquier cultura en tanto que humana, ligada al ser de los humanos. Por esto, algunos han hablado a este respecto de “constantes” antropológicas presentes en todas las culturas (Rafael Gómez Pérez). También, se habla de limitaciones internas y externas en relación a lo cultural (dependiendo de si estas proceden de las culturas mismas o de fuera de ellas). Por ejemplo, de limitaciones biológicas, mentales, geofísicas, históricas, económicas, técnicas, sociales, etc. Todo lo humano en realidad es susceptible de perfeccionamiento, mejora o desarrollo, pues nunca es ya perfecto en sí mismo y del todo.

Los estudios de algunos antropólogos han mostrado que las culturas obedecen a ciertos dinamismos y pautas, unos compartidos y otros propios. Más allá de la interpretación de estos dinamismos desde claves más o menos materiales (como busca al reducir las a esto Marvin Harris) o psicológicas (como algunos mentalismos actuales), cabe un enfoque integrador,

que las comprende como constantes que ofrecen posibilidades fecundas, no meras constricciones o restricciones.

En todas las culturas humanas, se da el fenómeno de la "familia", sea de una u otra forma. Esto, debido a que la comunidad familiar se funda en el ser interpersonal y relacional de los propios humanos. La familia es el ámbito de desarrollo nuclear humano, célula esencial de la sociedad, y comunidad interpersonal natural donde se cobija originariamente al sujeto, lugar que debe hacer posible así su arraigo en lo real, a fin de que la persona se vea acogida en sí misma y valorada en su unicidad. Su valor es vital humanamente, y en todas las culturas se registran formas de unidad familiares. Lévy-Strauss y otros antropólogos han constatado algunas de las estructuras y pautas comunes en unas u otras culturas con respecto a la familia, a pesar de sus diversidades. Lo familiar se da, así, normalmente vinculado a realidades como la intimidad interpersonal, el parentesco o la filiación y la consanguinidad. Estos elementos de lo familiar juegan siempre un papel decisivo a este propósito y se entrelazan entre sí.

En general, las formas culturales concretas, en que se organiza la sociedad a sí misma, aunque presentan variaciones unas de otras, poseen substratos y puntos de conexión comunes. Todas tienen límites psico-biológicos o psico-físicos compartidos o comunes, derivados de la propia forma de ser humana universal. Así, en todas las culturas, las personas necesitan calor, bebida o alimento, en todas ellas mueren, sienten placer o dolor, se relacionan, se expresan o comunican, etc. De acuerdo con esto, el antropólogo Malinowski escribió: <<Todas las culturas, de un modo u otro, reflejan necesidades humanas comunes>>.

Además, existe el límite común de la vocación de supervivencia o del ánimo de perdurar, que presentan todas las culturas, así como el de desarrollarse o perfeccionarse. Estos condicionan las culturas a respetar ciertas limitaciones o pautas para su preservación y para su desarrollo. Así, en todas las

culturas se “educa” a sus integrantes conforme a unas pautas culturales compartidas, y en todas ellas se dan tradiciones y transmisión cultural, costumbres o usos, a fin de tener continuidad en el tiempo. Por eso, además, en principio, con carácter general, se evita lo que biológica o físicamente en principio pudiera extinguirlas (pensemos en el rechazo del incesto, que no equivale a excluir cualquier forma de endogamia, etc.) o lo que implica su auto-destrucción directa (así su auto-exterminio inmediato, como el canibalismo de tipo antropofágico, directo, no selectivo y masivo interno, etc.).

Evidentemente, además, las culturas desarrollan determinados valores, y con respecto a algunos de estos unas culturas o sociedades participan en mayor o menor grado que otras, aunque no de una manera global o de conjunto, no absolutamente en todos ellos. Qué aspectos nos ayudan a la relación o convivencia interpersonal, y cuáles en cambio la dificultan o incluso la destruyen, es algo que estudia a fondo la ética. Por esto, hablamos de unos límites éticos en las culturas, algunos de los cuales son transculturales o universales, en cuanto se fundan en la propia forma de ser humana compartida o común. Las sociedades pueden configurarse de muy diversos modos, pero es claro que algunos de estos modos respetan la dignidad de las personas y ayudan al desarrollo de lazos o vínculos realizadores para las personas, mientras que otros lo entorpecen, y aún hay otros que sencillamente violentan o maltratan a los sujetos. Puede hablarse, por tanto, de unos límites (éticos, jurídico básicos o fundamentales, o de otro tipo) que una cultura no debe abandonar si quiere ser fecunda y progresar en este sentido (por esto, se ha dado la exclusión o condena, expresa y formal, por parte de todas las naciones, por ejemplo, de prácticas como la tortura o la esclavitud).

Así, valores, normas y límites social o culturalmente reconocidos, presentan una dimensión relacional y comunitaria profunda, y se revelan como elementos inter-vinculados de una forma especialmente estrecha:

«El concepto de acción regulada por normas no se refiere al comportamiento de un actor en principio solitario, que encuentre en su entorno a otros actores, sino a miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes.» (J. Habermas, *Teoría y acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 499).

ETNO-CENTRISMO Y RELATIVISMO CULTURAL. ANTI-CULTURA, INCULTURA, CONTRA-CULTURA

Cada sociedad genera, como se ha dicho, su cultura propia. Éstas participan, en mayor o menor medida, en unos u otros valores, privilegiando algunos sobre otros. No existe una única cultura que resulte superior, en todos los valores, con respecto a las demás.

En ocasiones, se ha considerado como un signo del denominado “etnocentrismo cultural” el juzgar la propia cultura de tu singular etnia o agrupación humana como superior de forma absoluta en todos los valores posibles a todas las demás y, así, centro, eje o regla de medida a la hora de valorar cualquier rasgo cultural, interpretar la historia y articular la relación intercultural desde esa presunta supremacía. Como sabemos, a veces, se han llamado “etnias” a las diversidades biológicas halladas en el interior de las razas –como, por ejemplo, la etnia pigmea o batusi dentro de la raza negra–. Aunque hoy se las entiende como algo más amplio, socio-biológico, y no puramente físico, dado que el concepto de raza se ha criticado, puesto que en lo humano más que clases o tipos radicalmente distintos e incommunicados, lo que hallamos son diferencias graduales o progresivas que revelan un continuo en lo biológico con determinadas variaciones de rasgos.

El etnocentrismo cultural empobrece, dado que ignora la riqueza que pueden aportarnos otras culturas o colectividades en determinados valores. Por ejemplo, ciertas culturas valoran

especialmente la hospitalidad, como las nómadas, pues están ligadas a los viajes; mientras que otras, como las sedentarias, aprecian el arraigo y la continuidad, lo permanente, etc.

Tampoco es cierto, como quiere el “relativismo cultural” extremo, que todas las sociedades o culturas, a lo largo de la historia, participen o dejen de participar de manera idéntica en el conjunto de los valores, exactamente del mismo modo y en el mismo grado, en cualquier momento y situación; pues se dan formas, vivencias, claves y acentos diversos o característicos, según las culturas y sus interpretaciones del mundo y de la realidad. Así, la libertad es un valor humano universal, precioso y presente de una manera u otra en todas las culturas, pero –como prueba el fenómeno de la esclavitud, por ejemplo– no estimado ni entendido, vivido o practicado de una idéntica forma en todas las culturas y tiempos. Por esto, el relativismo en cuanto tal, entendido como paradigma cultural de nuestro tiempo, la postmodernidad, o incluso como clave interpretativa de toda la historia de la cultura misma– incurre de entrada en la auto-contradicción e inconsistencia, pues si no hay valores identificados como significativos tampoco puede haber cultura en su sentido profundo de orientación vital, tal como se ha denunciado por parte de Andrés Gallego y otros. Este autor ha denunciado la necesidad de una aproximación “inter-disciplinar” a lo real, como algo netamente propio de lo cultural, así como el análisis histórico y filosófico a partir de sus fundamentos axiomáticos, aunque siempre desde la apertura a la riqueza y diversidad de lo humano mismo.³⁷

La “anti-cultura”, en su alcance más radical, constituye la expresión con la que denunciamos una actitud resueltamente no creativa, sino destinada a la mera destrucción, sin alternativas, en relación con lo cultural. En realidad, no debe denominarse, en sentido estricto, cultura a aquel conjunto de referencias que carece de valores en un grado elemental.

³⁷ Cf. *Relativismo y convivencia: paradigma cultural de nuestro tiempo*, AA. VV., José Andrés-Gallego (coord.), Editores: Quaderna Editorial, 2006.

Se habla, pues, en un sentido metafórico, de “la cultura de la muerte” o de la cultura “nihilista”, que suponen más bien ejemplos de anti-cultura.

En cambio, “in-cultura” indica la ausencia de un cultivo o desarrollo básico, en las personas o grupos. Finalmente, la “contra-cultura” designa, en cambio, la actitud de reacción contraria a cierta cultura, no necesariamente la negación de toda posibilidad cultural. “Transcultural” refiere la presencia de realidades en cierta medida comunes, que atraviesan culturas diversas.

LO INTER-CULTURAL, FRENTE A LA HOMOGENEIZACIÓN UNI-CULTURAL

Pueden darse culturas muy diferentes, en función de numerosos factores (como la geografía, la meteorología, la tecnología, la religión, la historia, la economía, la creatividad de las personas, etc.) Mas, las culturas constituyen una riqueza en su diversidad. De ahí, su vocación profunda al encuentro mutuo, y a la comunicación, cuando son entendidas como un tesoro al servicio de lo humano mismo.

Ahora bien, la relación entre culturas puede adquirir formas muy diferentes. A este propósito, podemos hablar de tres clases básicas de “inter-acción cultural”: la imposición, el sincretismo y la integración cultural.

La imposición consiste en hacer prevalecer, por distintos medios de influencia (desde la violencia a la economía, pasando por los medios de comunicación), de modo fundamental, una cultura sobre otra, tendiendo a sustituirla. Se trata de un tipo de homogeneización cultural (esto, por ejemplo, se halla presente en la extensión napoleónica de la Ilustración, o en el nazismo hitleriano, o en ciertas formas de la globalización actuales). Sin embargo, las diferentes culturas no deben im-

ponerse unas a otras, ni anularse entre sí, compitiendo por su supremacía, hasta eliminar toda diversidad.

En cambio, el sincretismo cultural consiste en fundir entre sí dos o más culturas, generando una nueva, que suprime las diferencias anteriores. También, conlleva cierta homogeneización cultural, no siempre positiva. El sincretismo puede llegar a la disolución de la verdadera personalidad o los rasgos propios de las culturas, eliminando su mayor riqueza, desvirtuándolas a través del mero eclecticismo. Así ocurre, por ejemplo, en la cultura yuppie o en la cultura de la nueva era contemporáneas, que mezclan sin distinción ni autenticidad verdadera los elementos culturales más diversos, tras pretender adquirirlos en el supermercado postmoderno de las culturas.

Por último, se da la integración cultural, que implica una “inter-acción” fecunda entre culturas, una unidad en la diversidad, en la que las culturas se encuentran para generar un patrimonio común que no niega a sus diversos miembros. Esta es la mejor dinámica inter-cultural posible, pues las culturas deben inter-relacionarse de modo fecundo, encontrándose y enriqueciéndose unas a otras, sin perder por ello su propio ser y riqueza (lo greco-romano, lo celtíbero, el bilingüismo nativo, y otros fenómenos testimonian este fenómeno).

Hacia este hermoso horizonte de la integración debe, hoy, por ejemplo, tender Europa. Ésta procede del encuentro entre lo indo-europeo (ya rico en su diversidad, y en especial lo greco-latino), lo bíblico y lo cristiano, sobre la base de las raíces más primigenias. Los valores de la verdad, la justicia, la igualdad, la fraternidad y la libertad han alimentado, siempre, su fondo más fértil. Mas, desde su propia identidad, ha de abrirse, ahora, con una prudente generosidad –que se encarna en la promoción de lo equitativo y la dignidad humana–, al encuentro fecundo con otros.

Ciertamente, existe lo que técnicamente llamamos “asimetrías culturales”, diferencias entre unas culturas y otras que

no pueden evitarse. Proceden de la existencia de realidades culturales específicas y diferentes, que no tienen parangón o semejanza en otras culturas. Por ejemplo, la célebre ceremonia del té, el teatro tradicional o el *sepuku* (*hara-kiri*) japoneses; o, en España, muchas de nuestras fiestas y costumbres más arraigadas. Hay, en fin, realidades culturales que no pueden comprenderse plenamente desde el exterior o fuera de la cultura en la que se dan, que exigen ser vividas desde dentro de su propia cultura para captarlas auténticamente. El respeto más cuidadoso con respecto a estos puntos ha de ser la pauta de actuación, dada la especial significación y sensibilidad que presentan en quienes participan de ellos.

Sin embargo, aunque hay elementos que no son transculturales (transcultural es lo que se halla presente, aún dentro de su divergencia cultural, en todas las culturas) debemos siempre esforzarnos por buscar y descubrir valores que sí sean comunes entre las diferentes personas y culturas. Hay estudios, testimonios de encuentros personales, obras literarias sobre viajes o experiencias interculturales y hasta cinematográficas (“El albergue de la sexta felicidad”, “Jugando en los campos del Señor”, “Bailando con lobos”, etc.) que exploran esta cuestión de modo aleccionador. A este propósito, conviene no olvidar que el principal valor común lo constituyen las propias personas, quienes comparten lazos con culturas o sujetos diversos y de esta forma los vinculan entre sí.

En cualquier caso, en el mundo actual, se dan, casi inevitablemente, intensas y frecuentes inter-relaciones entre unas culturas y otras. En el futuro, esto parece que va a aumentar de modo progresivo. Las nuevas tecnologías de la comunicación favorecen, sin duda, las relaciones inter-culturales; pero, también, resulta importante considerar que las condicionan de muy diversas maneras. El equilibrio enriquecedor entre lo global y lo local (global-local), entre lo universal y lo peculiar (lo común y la diferencia o excepción cultural), entre lo cercano y lo distante resultan cruciales para lo humano.

EDUCACIÓN EN Y DESDE LA CULTURA

La educación no puede sino formar culturalmente, es decir, en el seno de la cultura. Esto, tanto en su alcance personal como colectivo. Para ello, tiene que fomentar la creatividad, además del aprecio a la tradición; elementos que se necesitan mutuamente.

La cultura constituye, pues, una tarea personal y colectiva siempre perfeccionable. Es vital el que, a través de la educación, en el ámbito de toda cultura, se promueva un crecimiento social y personal en la participación en los valores, en su alcance objetivo.

Este desarrollo en valores, también, resulta crucial en cualquier encuentro “inter-cultural” auténtico.³⁸ Además, sólo desde el “re-conocimiento” de propia identidad cultural y de los valores comunes, cabe una relación intercultural fecunda que, a partir de este respeto básico hacia lo valioso, se abra al enriquecimiento mutuo. Esto, por vía de integración o de encuentro hondo (sin disolución del ser propio en el otro), ni de mera yuxtaposición multicultural, ni de imposición dominadora.

La cultura, cuando es rica en el conjunto de los valores, favorece la felicidad humana, pues colabora a vivir más profunda y creativamente, en relación con nuestros semejantes y con lo que nos rodea. Cultura no es acopio de datos, ni mera erudición. La verdadera cultura previene y combate la manipulación, en los pueblos y las personas, porque desarrolla el espíritu crítico. Esto, por cuanto la cultura nos ayuda a tener un juicio maduro o criterio propio acerca de las cosas, y así posibilita la orientación libre hacia un sentido personal en la vida. Este espíritu crítico debemos desarrollarlo en relación

³⁸ Sobre esto, cf.: *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*, VV. AA., G. González coord., Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

con las otras culturas y también incluso con la nuestra, a fin de colaborar a mejorarla y desarrollarla en todos los sentidos.

CREENCIAS, RELIGIOSIDAD Y RACIONALIDAD

Otro de los elementos de la cultura son las creencias. Existen creencias de muy variado tipo, como políticas, económicas, sociales, religiosas, incluso de tipo científico o artístico, etc. Ortega decía que las ideas se tienen, pero que en las creencias “se está”, en el sentido de que nuestra vida habita en el interior de ciertas creencias, se funda y transcurre o se mueve y desarrolla en su seno. Entre las creencias suele hablarse de las de tipo religioso.

Toda cultura históricamente presenta formas de relación con lo trascendente, de uno u otro tipo. Se ha dicho que el ser humano es constitutivamente un ser religioso, por naturaleza religioso, en el sentido de que indaga y busca relacionarse con lo que está más allá de él mismo, con lo que lo supera o transciende. Hay en el humano una tendencia a lo que excede, a lo ilimitado, a lo sublime.

Por esto, se ha afirmado que el humano es un ser sediento de infinito, siempre en una búsqueda incansable de algo más o mejor. Esto puede entenderse también en su sentido etimológico u originario: se lo ha considerado así un “homo religiosus” en cuanto es un ser “re-ligado” (Zubiri) o vinculado en lo más hondo de sí, al fundamento último de la realidad y de sí mismo. Otros –J. Marías– hablan de la apertura humana al “misterio” (misterio que no es mero problema, sino que compromete al sujeto, no es algo irracional sino superrracional). Se dice (Lévinas) que el hombre es apelado, vocado, llamado por el Otro, ya en el rostro desnudo de los prójimos.

En cualquier caso, la religión histórica y antropológicamente constituye un fenómeno universal, presente en todo tiempo y espacio. Los antropólogos la descubren allí donde se dan los humanos. Cuando se abandona lo estrictamente religioso, los

hombres abrazan muchas otras creencias de tipo supersticioso de todo tipo, no realmente religiosas (“quien deja de creer en Dios, empieza a creer en cualquier cosa” afirmaba Chesterton).

La religión entendida en sentido preciso comporta un culto respetuoso a lo divino (no debe confundirse con la superstición ni la magia ni el esoterismo, etc.). El hombre está abierto a lo que le supera, a la trascendencia; es un cruce de líneas vertical y horizontal, de horizontes: la dimensión religiosa es un constitutivo esencial humano (R. Lucas). También se ha dicho sobre este tema que “el hombre está sediento de lo absoluto”, y este anhelo no es inventado por un sujeto o grupo particulares en un momento determinado, sino que posee un carácter universal y continuo, supone el anhelo de encontrarse con algo superior. Por esto, existe el Derecho Humano (reconocido por la O.N.U.) a tener una religión o espiritualidad, a practicar esta dimensión humana interna y externamente, a educar en ella y a desarrollarla.

De este modo, puede captarse que lo religioso y en general el campo de las creencias forman parte de la propia “racionalidad” humana. Se trata, eso sí, de una racionalidad inspirada por una razón abierta y ampliada, en la que se integran las diferentes facetas de nuestro ser, que no pueden reducirse a lo empírico o experimental en sentido positivista.

LAS INSTITUCIONES HUMANAS EN CLAVE DE ENCUENTRO

Una institución es una forma unitaria y estable de articular –estructurar– las relaciones sociales, que ha de estar conforme con los principios y valores de la naturaleza humana, y que colabora al bien común. Las instituciones deben, en efecto, para responder a su auténtico ser y misión, seguir un conjunto de principios, a partir de los cuales proponen las normas que orientan sobre cómo hay que comportarse con respecto a algún

aspecto importante de la vida social. Su sentido radica en el servicio al ciudadano o su colaboración fundamental al bien común. Por ejemplo, la familia, en cuanto institución, se funda en principios y valores como la unidad, el amor y la solidaridad, y nos proporciona un conjunto de orientaciones de acción muy importantes acerca de la convivencia cercana, el compartir los bienes, la intimidad de las personas, la procreación y la educación de los nuevos miembros de la sociedad.

Así también, los tribunales de justicia, o el sistema judicial entero, es el conjunto de procedimientos establecidos, esto es, de normas sociales, que responden a la cuestión de cómo actuar con justicia cuando hay conflictos de derechos, o incumplimiento de las leyes y delitos de un tipo u otro. Las instituciones configuran los aspectos más señalados de un grupo social. Sirven habitualmente para describir una sociedad y compararla con otras.

En realidad, un grupo o una sociedad pueden responder a la simple *coexistencia de individuos*. Sin embargo el ser humano aspira en todas sus relaciones personales a una verdadera *convivencia*. Esta es la que hace posible el perfeccionamiento y desarrollo personal de cada miembro del grupo social. En este sentido, las relaciones sociales pueden denominarse más propiamente relaciones comunitarias. La aspiración pues, de todo grupo humano, debería ser constituir verdaderas **comunidades**, que entiendan de derechos y deberes, promotoras del progreso integral del hombre, merced a instituciones sólidas que promuevan la dignidad de la persona. Así, la vocación de toda institución humana se halla en engendrar cauces adecuados para el “encuentro”, que articulen entre sí a las personas, grupos y comunidades de una forma fructífera.

Las instituciones no pueden juzgarse como intrínsecamente perniciosas, pues responden a la naturaleza humana y están así presentes en todas las sociedades, sea uno u otro su grado de desarrollo. Es cierto que existe la amenaza de la rigidez o esclerosis, la falta de flexibilidad de lo institucional, su lejanía

de la persona concreta o deshumanización e incluso su corrupción, mas esto no tiene por qué ser siempre de este modo. De hecho, ellas permiten que la sociedad de que se trate adopte la forma de un grupo integrado. Eso significa que aportan unidad, es decir, **cohesión**. Ello obedece a que la sociedad se parece a un organismo, en el que cada uno de los órganos que lo integran ha de colaborar en el funcionamiento unitario. Cuando los sujetos no son capaces de funcionar mínimamente según unos propósitos compartidos, se produce la desintegración. Si no hay una unidad de fondo, la cohesión social corre peligro y, por tanto, también se ve amenazada la convivencia. Debemos pues aspirar a desarrollar instituciones sólidas y eficaces, pero a la vez adaptadas a la persona, el bien común y su servicio.

Las instituciones se refieren, en fin, a las relaciones concretas y definidas de los ciudadanos, y a las formas en que se estructuran dichas relaciones. Fundamentalmente, las instituciones sociales pueden clasificarse, atendiendo a ello, del siguiente modo:

Instituciones primarias o integradoras. Aquí encontraríamos, en primer lugar, a la familia, que es la institución que sostiene a la sociedad; pero también incluimos en este grupo a la escuela y las instituciones educativas en general. La familia es la base de la sociedad, en la medida en que en ella es donde se transmiten los valores (empezando por la misma vida) más importantes, valores morales, cívicos, religiosos, etc., que, en definitiva, fundamentan la convivencia social. Sin la familia, ninguna sociedad puede subsistir, y en todas las sociedades los humanos se agrupan por naturaleza en familias. Se trata de la célula vital más importante, dentro del organismo de la sociedad. Cuando las familias se rompen, no sólo las personas sufren pérdidas muy importantes, también el conjunto de la sociedad se resiente y debilita en su unidad. Por esto, toda sociedad debe cuidar y promover la familia.

Instituciones económicas y de trabajo. Éstas incluyen todas aquellas instancias que intervienen, dirigen u ordenan el

mercado, el trabajo y la economía. Por ejemplo, las empresas, los mercados, los entes de control o supervisión, etc.

Instituciones políticas. Se encargan de hacer leyes, promover acciones, políticas, reglamentaciones y modelos organizativos por las que la sociedad encuentra cauces de acuerdo y modos de dirigir los diversos aspectos de su vida. Los partidos políticos, el parlamento o el senado son instituciones políticas.

Instituciones administrativas. Las diversas administraciones son un conjunto de bienes, recursos, materiales y humanos, controlados por el Estado u otras autoridades, que por definición se inscriben en el ámbito de lo público, y que, de acuerdo con las directrices de quien detente el poder político y de su programa de gobierno, dan un servicio al ciudadano. Por ejemplo, los ayuntamientos o los ministerios.

Instituciones culturales. Se trata de realidades relacionadas con la lengua, el arte, el conocimiento o la historia de una comunidad. Contribuyen a que la sociedad se vertebre en torno a una tradición y una forma de entender la vida conjunta. Por ejemplo, las fundaciones culturales o las academias nacionales.

Instituciones religiosas. En la práctica totalidad de las sociedades existen las instituciones religiosas que (aun teniendo un carácter supra-societario, por referirse a lo que trasciende a la persona humana, en tanto giran en torno a la relación del hombre con Dios), contribuyen a la vida en sociedad. Esto lo hacen al promover la realización plena de los sujetos, y su vivencia de los valores más altos. Son las depositarias de las cuestiones y respuestas más radicales, que afectan al sentido de la vida.

EL CARÁCTER PROPIO DE LA CULTURA EUROPEA: UN ENCUENTRO ÚNICO

Europa puede ofrecernos un testimonio elocuente en relación con lo cultural y el encuentro fecundo a este propósito.

A este respecto, se la ha definido –tal como expresa el lema identificativo de la actual Unión Europea– como una “unidad en la diversidad”. Es, sin duda, un auténtico entrelazamiento de culturas.

Ya desde la perspectiva geofísica, ofrece un punto o lugar de encuentro entre continentes: de hecho, ella misma está unida a Asia y conforma con ella el bloque continental euroasiático. El encuentro histórico y la relación entre diversas civilizaciones –en especial la continua dialéctica entre Asia y su apéndice europeo– da origen a Europa como identidad cultural. En ella, se encuentra lo indo-europeo con muchos otros pueblos y culturas, pero también se forma una realidad abierta y viajera que se ha entrelazado con África, América, Oceanía.

El sentido de la cultura europea se halla en el encuentro entre los grandes valores de la verdad, la belleza, la equidad y la libertad. La búsqueda de la verdad y la belleza preocupó enormemente a los griegos, quienes la buscaron por medio de la razón, la ciencia, la filosofía y el arte. La equidad romana, el Derecho, las instituciones, los tribunales son una herencia europea de crucial importancia. La belleza clásica como esplendor del orden, de la proporción y simetría se encontró y enriqueció con su vivencia diversa por parte de otros pueblos aborígenes europeos, quienes exaltaban lo incontenible y desproporcionado de la naturaleza, la espontaneidad, la creatividad, la expresividad. Los valores bíblicos y lo cristiano han ofrecido un crisol, un cruce de caminos donde han fraguado y madurado la propia identidad y conciencia de Europa, y han catalizado históricamente su formación (se ha dicho que la unidad de Europa surge gracias al lema monástico benedictino del “ora et labora” tras la caída de Roma, o que nació en el camino de Santiago, o que Europa no es sino la Biblia de los griegos³⁹, etc.). Así, valores habitualmente conectados con lo evangélico, que luego se secularizaron en la conciencia cultural europea,

³⁹ “Somos hijos de la Biblia y de los griegos”, entrevista a E. Lévinas, de J. Méndez, *El País*, 13-6-89, p. 38.

como el respeto a la dignidad única de la persona, la libertad e igualdad de todos los seres humanos, el cultivo de la fraternidad, la benevolencia o caridad más allá de la justicia, ofrecen una clave de bóveda ordenadora e inspiradora culturalmente que es básica, fundamental para Europa.

DE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA A LAS NUEVAS FORMAS DE UNIDAD

A pesar de la unidad en la diversidad cultural que hoy representa Europa, esto no ha dejado de fraguarse a lo largo de un tormentoso y con frecuencia doloroso proceso histórico. Así, en Europa, se ha observado como cierta primacía de lo cultural y espiritual fue poco a poco siendo suplantada por la preponderancia del valor de lo material, por el materialismo y el economicismo. De hecho, todavía hoy el relativismo o escepticismo en valores y el consumismo constituyen dos rasgos de las sociedades europeas.

El poder de dominación sobre la naturaleza y los seres humanos, el acopio de riquezas económicas o recursos materiales y un estilo preponderante de racionalidad utilitarista e instrumental, que se desarrollaron desde Europa con una tremenda pujanza, fueron apoderándose del protagonismo cultural y socio-político, e incluso llegaron a considerarse en ciertos momentos como el sumo valor, situado incluso por encima de la ética (cf. E. Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991). Cundió el escepticismo frente a los grandes valores. Se valoraron así ante todo lo útil, los medios, lo económico, la mera racionalidad instrumental, lo técnico y tecnológico, la eficacia, etc. Se redujo todo al progreso y bienestar materiales, a su poder e ideal de dominio sobre la realidad. Este proceso llegó a una cima con el surgimiento entonces, de modo dramático, de contiendas fratricidas hasta engendrar las guerras mundiales, originadas precisamente en suelo europeo.

Sin embargo, posteriormente, se desarrollaron algunos intentos de reflexión y crítica acerca de estos procesos y de sus nefastas consecuencias. Se dio un cierto renacer de la unidad europea. Se inicia así la reconstrucción europea, tras la segunda gran guerra, a partir de la idea de una verdadera unidad y convivencia armoniosa europea. La Unión Europea se presenta como unidad en cuanto a los Derechos Humanos, la Democracia y la economía social de mercado. Aunque hoy hallamos una Unión Europea escindida, entre: norte, sur, este, oeste, etc.; y ello, pese a la Europa de la moneda común. Esta unidad se encuentra con graves problemas, como: la crisis de valores, la desigualdad social, el paro, la pirámide demográfica, la integración de la inmigración, los nacionalismos extremos y separatismos, etc. Se camina hacia la unidad política, aunque con tensiones disgregadoras internas. Se dan programas asimismo de unidad cultural, formativa, lingüística, científica, etc.

Hoy, se debe renovar el impulso de la unidad de Europa –y también el de las diversas zonas y uniones fecundas de nuestro mundo– para lograr relacionarnos todos creativamente, y así unos continentes y bloques geopolíticos con otros, sobre la base del reconocimiento de nuestra Historia universal, como un difícil y tortuoso camino hacia el reconocimiento y la protección efectiva de la dignidad personal y los Derechos Humanos. Esto, en todos los ámbitos, y desde luego con gran atención en el laboral, donde Europa en concreto ha contribuido enormemente, a pesar de sus también frecuentes abusos. Europa debe aprender de sus propios errores, y seguir las mejores inspiraciones de su propia realidad, al tiempo que ofrece un ejemplo valioso a otros (A. López Quintás, *El Espíritu de Europa*, Unión Ed., Madrid, 2000).

La unidad cultural y social europea no debe –como la de ningún otro bloque o forma de unidad geopolítica– implicar la disolución de las distintas identidades y culturas de quienes la integran. Es precisamente la riqueza de esa diversidad armoniosamente integrada la que constituye la fuerza y belleza de toda unidad fecunda. Tampoco, puede avanzarse en unidad con

el olvido de las raíces culturales, de la Historia y de los valores fundamentales que han ido madurando en el desarrollo común.

El futuro de Europa y el del resto de las formas de unidad mundiales fecundas está, en fin, en saber abrirse a los otros desde la fertilidad del cultivo de la propia identidad. Toda comunidad intercultural integrada puede progresar desde la clave del servicio al resto de la Humanidad y a los grandes valores, si crece precisamente en su participación en los mejores valores que la inspiraron y forja desde sus raíces una verdadera unidad desde su diversidad cultural. He aquí la tarea: abrirse al encuentro de otros pueblos y grupos, sin perder la identidad propia ni incidir en egocentrismos o aislacionismos empobrecedores. En sintonía con todo esto, K. Adenauer, uno de los fundadores de la nueva unidad europea, junto con Schuman, Monnet y de Gasperi, afirmó como ellos sobre los principios inspiradores de esta Europa renovada la necesidad de equilibrar el respeto a los valores originarios compartidos y a la vez a las legítimas y enriquecedoras diferencias o singularidades. Así, afirmó: <<Todos vivimos bajo el mismo cielo, pero nadie tiene un horizonte idéntico>>.

La Unión Europea constituye, en estos momentos, a pesar de sus múltiples retos, una fecunda “unidad en la diversidad” cultural, un crisol de culturas, valores y pueblos. En ella, se han encontrado con fecundidad muy diferentes comunidades, sociedades y valores a lo largo de la Historia. La toma de conciencia de esta unidad ha cobrado una pujanza renovada en la actualidad. Esto conlleva progresar en muy diferentes terrenos y superar numerosas dificultades. Ello, sin extraviar la identidad particular quienes la integran. El porvenir de Europa –y el de cualquier otra comunidad sociopolítica fecunda– radica, pues, en saber abrirse a la fecundidad de los otros, pero siempre desde la de la propia identidad y sobre el fundamento de principios y de valores compartidos.

CAPÍTULO 7: COMUNICACIÓN, LENGUAJE Y SER HUMANO

<<(…) pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusiva del hombre>>.

Aristóteles (*Política*, I-2)

PERSONA Y COMUNICACIÓN

El ser humano es “comunicativo”, de acuerdo con su propio carácter dialógico y relacional de persona. No ocurre, pues, sólo que realice “actos de comunicación” más o menos accidentales, sino que todo su ser posee esta dimensión de apertura y participación con respecto a otros. A través de la comunicación, participa su bien a otros, y lo recibe a su vez de éstos. Dada su naturaleza, necesita para desarrollarse, en todos los sentidos, de la comunicación inter-personal. Por ejemplo, quienes desde su nacimiento han vivido aislados de la sociedad y sin aprender algún tipo de lenguaje personal ven muchas de sus capacidades humanas afectadas y sin desarrollo (como los célebres niños asilvestrados, etc.).

A este respecto, el lenguaje supone el cauce de comunicación fundamental de los seres humanos. No es un mero medio de transportar informaciones o datos, una simple cadena transportadora de mensajes, sino un verdadero “ámbito de encuentro con otros”, y, así, de desarrollo o realización personales⁴⁰. Por eso, negar la palabra a alguien no es sólo no darle información ni aceptarla de él, sino algo mucho peor, es

⁴⁰ *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, A. López Quintás, Ed. Narcea, Madrid, 1988, 4ª ed.

negarse a entrar en relación con esa persona. Se dice así que el ser humano habita “en” el lenguaje, que vive inmerso en él, y crece integralmente gracias a éste, no se trata sólo de que lo utilice (de ahí el concepto de “inmersión” lingüística, etc.) Nuestra vida transcurre de alguna forma dentro de los límites de los lenguajes que aprendemos, y nuestro pensamiento, nuestra identidad, nuestras relaciones se desarrollan dentro o en el seno de nuestros lenguajes, pues pensamos y sentimos, hasta soñamos con y en el lenguaje.

No existe actividad humana con proyección social que no exija, de un modo u otro, comunicación. La vida profesional, familiar, de amistad, cultural o asociativa de cualquier tipo nos empuja a comunicar, y a hacerlo de la mejor manera posible. Por ello, parece lógico el que, en nuestra época –la era de la comunicación– progrese el convencimiento de que el cultivo de las propias cualidades y habilidades comunicativas resulta decisivo para un verdadero desarrollo personal, en cualquiera de sus múltiples dimensiones. Así, toda persona debe ser consciente, actualmente, de la importancia capital que tiene, para ella y su entorno, el perfeccionar, de modo adecuado, su propia capacidad de comunicación personal, potenciándola hasta el máximo de acuerdo con sus posibilidades.

LENGUAJE VERBAL Y DESARROLLO PERSONAL

La “palabra” juega un papel fundamental dentro de la comunicación humana. Esto, por la propia naturaleza del ser humano, y por la magnífica creatividad de nuestro lenguaje verbal. Los seres humanos no sólo nos comunicamos por su medio, sino que “nos desarrollamos gracias a la palabra”. Somos locuentes hasta el punto de vivir inmersos en el lenguaje, no sólo de servirnos de él. El lenguaje hace posible nuestro conocimiento, de nosotros mismos y de lo distinto, y facilita nuestra relación con los otros (pensemos, por ejemplo, en la importancia de la llamada “lengua materna”, y en cómo nuestro

propio nombre nos viene dado por los otros y afecta a nuestra propia identidad). Mas, ante todo, nos abre la puerta para la captación y la manifestación más profundas del sentido de lo real. En concreto, la palabra, el eje del lenguaje verbal, puede revelarnos de un modo particularmente intenso lo real, lo verdadero. Por esto, se ha designado a la palabra como “el hogar del ser” (Heidegger).

Por otro lado, sus formas oral o hablada, y escrita o gráfica, representan un aspecto de suma importancia en el campo de la comunicación lingüística. Ellas suponen, entre otras muchas cosas, habitualmente, la mayor parte de la manifestación de lo verbal, en estos momentos. De este modo, el estudio y la práctica activa de la comunicación oral y escrita, de las técnicas de redacción, lectura, comprensión y presentación, se consideran centrales en la formación (la lecto-escritura, la comprensión lectora, la elaboración de textos, etc.) Las tradicionales artes de la gramática, retórica, oratoria y dialéctica se han juzgado, siempre, vitales para el desarrollo de la persona. Constituyen una de las bases de la educación. Acaso, debido a todo esto, hoy, se está imponiendo de nuevo el esfuerzo en el fomento de las aptitudes comunicacionales y lingüísticas. Ello, en los más diversos contextos. Desde la universidad o los distintos centros de enseñanza y niveles, hasta las empresas y organizaciones más variadas, pasando por supuesto por los omnipresentes medios de comunicación social.

Entre las numerosas máximas y meditaciones que han expuesto sintéticamente este enorme valor del lenguaje para la vida humana, cabe citar las que siguen: <<Hablar idiomas es construir lazos de amistad>> (A. Arroyo); <<los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo>> (L. Wittgenstein); <<cuando muere un idioma, muere con él un enfoque total –como ningún otro– de la vida, de la realidad, de la conciencia>> (G. Steiner); <<es en y por el lenguaje como el hombre se constituye en sujeto>> (E. Benveniste). Pero conviene, seguramente, reflexionar, paso a paso, de una forma estructu-

rada, acerca de esta inmensa riqueza humana que comporta nuestro lenguaje.

PALABRA Y RELACIÓN

Sin duda, el valor fundamental de la palabra, el más hondo, se halla íntimamente ligado al encuentro o relación interpersonal. En efecto, la persona constituye el ser, irrepetible y único, que puede conocerse a sí mismo de forma profunda, radical. Este conocerse se transforma, necesariamente, de alguna manera, en verbo o expresión; es decir, en manifestación o comunicación de sí. Porque implica, por naturaleza, la mostración del propio interior. Al mismo tiempo, la persona, que se muestra, tiende por sí misma a la donación, a donarse. Ello, debido a que el propio sujeto se capta como un bien; se sabe y manifiesta como alguien, dotado de valor, de dignidad personal. Y, ante todo, a causa de que el bien es difusivo, tiende a comunicarse. Este dinamismo propio de la persona abre, por tanto, desde su mismo interior, un quererse, tanto para sí como para el otro, un cierto darse. He aquí la fundamentación más honda de la comunicación personal, y, así, implícitamente también, del lenguaje, la raíz del ser locuente de la persona.

Sin duda, el lenguaje humano posee una riqueza singular. Nuestra capacidad para expresarnos o manifestarnos, y darnos o comunicarnos con otros, resulta sencillamente admirable, como ya Aristóteles enunció. Se ha definido al humano precisamente como el animal locuente o con logos/lenguaje/razón. La palabra, el lenguaje verbal, se ha presentado como inequívoco signo de la presencia de lo humano (así en los diálogos de Platón, las obras acerca de los Derechos de los indígenas y amerindios, los relatos de experiencias límites y el poder de la palabra humana en ellas, los libros de viajes, etc.) Por otro lado, conocimiento, expresión y donación, se encuentran íntimamente vinculados en la persona, según hemos señalado; y, en estos tres actos, el lenguaje juega un papel decisivo. Pero,

además, el lenguaje personal posee la palabra; he aquí un don maravilloso.

La palabra ofrece a la persona posibilidades magníficas en la comunicación. Gracias a ella, los sujetos pueden mostrar su mismo interior, de alguna manera. Ella habla o dice lo que existe en lo interno, la intimidad de la persona. Por supuesto, esto tiene, en lo humano, ciertos límites. En ocasiones, la palabra revela que resulta insuficiente, que no es perfecta, capaz de decirlo o expresarlo todo; existe, en efecto, lo “inefable”, aquello que supera a la propia palabra humana (nunca alcanzamos a transmitir con meras palabras todo lo que implica, por ejemplo, nuestro sufrimiento, el gozo personal, el tetragrama, etc.).

La palabra y todo el lenguaje humano tiene, como el ser humano mismo, siempre un carácter ambivalente: puede servir para el bien o para el mal, para construir o destruir, para establecer relaciones o aniquilarlas. Puede expresar el amor o el odio. Esto también en el campo del trabajo y de las relaciones laborales. Así, el acoso laboral acostumbra a comenzar por el uso del lenguaje de una forma destructiva contra alguien. En cambio, la humanización o personalización de las relaciones laborales reclama un uso constructivo de la comunicación y del lenguaje, frente a la despersonalización a través del anonimato. También, por supuesto, el hombre puede utilizar su propia palabra de forma falaz o engañosa, no para manifestar lo real, o su auténtico interior, sino una versión falseada de sí o de lo otro. Sin embargo, a pesar de su siempre posible ambigüedad, cuando la palabra expresa lo más hondo de la persona, lo más profundo, su núcleo, alcanza a revelar la verdad, la belleza y el bien. Porque la unidad o el amor constituyen, tal como hemos visto, el fondo de la persona, su substrato último. Entonces, la palabra se convierte en un prodigio, porque, en ella, resuena la dignidad, el valor, el bien verdaderos. La palabra adquiere su forma más hermosa, en efecto, cuando busca, trae y viene del encuentro personal. Ebner lo expresa de modo singular:

<<La palabra y el amor se implican. (...) La palabra recta es siempre aquella que pronuncia el amor>>.

He aquí la razón fundamental por la que debemos desarrollar nuestra capacidad, en relación con el lenguaje verbal. Por medio de él, los seres humanos logramos conocer y conocernos mejor; nombramos lo real (no sólo a las personas, sino todo aquello que descubrimos, desde los astros hasta las plantas, animales, lugares, etc.). También, adensamos, concentramos lo conocido al enunciarlo o pronunciarlo; la palabra sirve, pues, para fijar lo que existe ante nuestros ojos (como nuestras emociones, pensamientos, deseos). Mas, ante todo, con el lenguaje verbal, nos relacionamos con los demás, establecemos vínculos, lazos preciosos de amistad. Nos ofrece, entonces, posibilidades inmensas para nuestra realización. Sin él, por tanto, el desarrollo de la persona, su crecimiento integral, puede sufrir serios obstáculos en orden a alcanzar la plenitud.

La fecundidad de nuestro lenguaje verbal, según esto, llega al punto que no debemos considerarlo un mero medio, un puro instrumento, para transportar mensajes o datos. El lenguaje verbal constituye un “cauce” en el que nos desarrollamos y crecemos, un ámbito o seno de progreso personal. La palabra es, pues, vida, verdadera vida, fecundidad, fruto; porque el ser humano da su vida personal, revela su intimidad, en ella. Esto, en un alcance admirable, superior incluso al de la propia imagen, pues la palabra se separa de la inmediatez más apresurada, permite ganar distancia sin lejanía, intimidad sin confusión. La importancia del lenguaje verbal, para los seres humanos, queda así probada. Ella facilita la relación interpersonal desde el equilibrio, la armonía precisa para el encuentro. Más allá de la fusión indiferenciada, de la apremiante mezcla de las identidades, que en otros ámbitos fácilmente se produce, la palabra nos proporciona la perspectiva adecuada, para contemplar y unirnos a la persona. La palabra, en fin, colabora a lograr la unidad.

Esto último, en el fondo, conlleva el que la palabra nos brinde a los seres humanos orientación para encontrar el sentido, tanto de las cosas como de nosotros mismos. Ha de tratarse, claro, de la palabra auténtica, la palabra dicha con respeto o incluso afecto; de hecho, la otra es siempre un cierto “abuso del lenguaje”, su torsión fraudulenta. Palabra justa, creativa, palabra de vida personal, y encuentro humano o sentido convergen, al cabo, como expresa López Quintás: <<El lenguaje es una realidad viva, y pide que nos relacionemos con él de modo creador, haciendo juego. Entonces el lenguaje se convierte en fuente de sentido>>.

Por esto, también, a través de su referencia al sentido y al encuentro, la palabra se vincula en el ser humano con la profunda cuestión de su “vocación”. La palabra nos habla de nuestra vocación, por cuanto en ella se hace transparente nuestra necesidad de realizarnos al encontrarnos personalmente unos con otros. Su inestimable puente nos brinda el lugar donde madurar, la encrucijada sobre la que unirnos. En ella, brilla el esplendor de la amistad, con una delicada pero, a la par, poderosa luz. Con ella, en fin, nos llama el encuentro humano; y su voz despierta en nosotros un anhelo de relación y felicidad superiores, elevados sobre lo inmediato. Gracias a la palabra, en síntesis, trazamos relaciones de aprecio mutuo, y tejemos la fecunda malla de la comunidad, en la que procuramos cada día vivir de una forma más plena.

RASGOS TÉCNICOS DEL LENGUAJE HUMANO Y CARACTERÍSTICAS DEL LENGUAJE VERBAL

El lenguaje humano posee una serie de rasgos o características propias y específicas. Es: artificial, articulado, y universal o creativo. “Artificial” significa: convencional, no natural, aprendido, cultural; no programado o determinado genéticamente, arbitrario dentro de los límites fonológicos humanos. “Articulado”: estructurado o integrado de diversos elementos

combinados. “Universal” –o fecundo y creativo– implica: lleno de posibilidades, infinitamente rico, flexible, fecundo, creativo. Esta universalidad conlleva una enorme e inagotable potencia o productividad significativa (la universalidad semántica), y la posibilidad del desplazamiento de los sujetos (ausencia de contacto sensorial directo con sus referentes).

Nuestro lenguaje es a menudo un lenguaje verbal. El lenguaje verbal es el lenguaje basado en palabras. Las palabras son unidades mentales de sentido, conectadas a la realidad y capaces de inter-relacionarse. El lenguaje verbal puede ser oral o escrito, según se pronuncien o no las palabras. Puede componerse de ideogramas o imágenes y letras o trazos de sonidos significativos o fonemas.

Nuestro lenguaje humano tiene significado y sentido. Todo mensaje de lenguaje tiene un significado (hace “referencia” a algo, indica o señala algo) y un sentido (expresa un cierto modo o manera de referirse a algo en función de un fin o propósito, de una finalidad). También llamamos sentido al hecho de que el lenguaje contiene una orientación profunda para nuestra existencia, alberga un significado profundo, más hondo que el literal o superficial, sirve para orientarnos en lo real y en relación con los otros.

RELACIÓN ENTRE CULTURA O SOCIEDAD Y LENGUAJE

Toda cultura o sociedad humana genera un lenguaje. Todo lenguaje se comprende en relación con la sociedad o cultura en la que se desarrolla. El lenguaje es social, por cuanto tiene como fin la relación social o inter-subjetiva, y es creado por una sociedad concreta.

El lenguaje sirve para identificar o situar al sujeto dentro de una sociedad. Los lenguajes varían según las sociedades, grupos, sujetos; por eso, permiten identificar a sus usuarios. El

lenguaje puede usarse para la estratificación o ubicación social y profesional. Las diversas clases o grupos sociales –como las profesiones– poseen lenguajes con rasgos particulares. El uso de un lenguaje dado indica un grupo social.

Hay una relación entre la creatividad, el cambio social y el lenguaje. El lenguaje evoluciona gracias a la creatividad humana constantemente. La sociedad cambia también, y con ella su lenguaje. El sujeto cambia socialmente, y cambia su lenguaje (recuérdese la célebre obra de teatro “Pígmalión”, de G. Bernhard Shaw por ejemplo).

Así, cada sociedad genera una cultura, y cada cultura un lenguaje; pero, al tiempo, circularmente también, todo lenguaje influye en la cultura y ésta en la sociedad. El lenguaje humano es una realidad cultural. Es cultural porque es una realidad inmaterial o espiritual, colectiva, temporal, orientada a la felicidad, fruto de la creatividad, etc. También, cada grupo o comunidad, incluso cada organización, empresa, institución, poseen cierto estilo propio o lenguaje peculiar.

Gracias al lenguaje, se expresan las culturas. Las culturas se expresan o manifiestan a través o “en” determinados lenguajes. Se participa en la vida de las culturas por medio de sus lenguajes. Las culturas proporcionan todo un contexto de sentido para sus lenguajes. Los lenguajes sólo pueden ser entendidos en relación con sus culturas propias.

En definitiva, los distintos lenguajes humanos ofrecen formas fecundas de comprender lo real y de relacionarse. Son una riqueza en su diversidad. Constituyen todo un universo semántico o de significados, que identifica a los pueblos, toda una forma en parte diversa y en parte en comunicación –o entrelazada con otras– de ver la vida y de convivir.

LA TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN DEL LENGUAJE Y LO SOCIO-CULTURAL

La traducción e interpretación de un lenguaje permiten su comprensión por parte de los sujetos de otro lenguaje. Así, hacen posible la relación social, la comunicación y perfección humanos.

La traducción e interpretación suponen un encuentro intercultural. Dado que toda traducción e interpretación lo son de un lenguaje a otro, y que todo lenguaje hace referencia a una cultura propia, estas actividades acercan o conectan culturas diversas, posibilitando los encuentros o relaciones fecundas entre éstas.

Existen límites y horizontes socioculturales de la traducción e interpretación lingüísticas. Estas actividades son humanas y hacen referencia a lenguajes y culturas humanas, por lo tanto a realidades imperfectas. Nunca la comunicación humana puede ser absoluta o perfecta, pues el ser humano no es absoluto ni perfecto. Además, entre las culturas hay puntos de encuentro, pero también singularidades, como entre los seres humanos. No siempre hay traducción o interpretación entre una cultura y lengua y otra (pensemos, por ejemplo, en el término español de "fiesta"). Hay aproximaciones, eso sí, mejores o no.

Estas actividades exigen todo un acercamiento cultural. Esto implica el conocimiento lingüístico estricto, más el del marco o contexto cultural, más el dominio de la técnica de dichas actividades. Fundamentalmente, conviene entenderlas como un esfuerzo siempre perfeccionable de comunicar entre sí sujetos culturales diversos, en orden a su comprensión mutua.

CAPÍTULO 8: SIGNOS, SÍMBOLOS Y CULTURA

<<Todo hombre está en el mundo para simbolizar algo
que ignora>>.
León Bloy

EL SIGNO, LOS SIGNOS

El signo (“signum”) es el indicio de algo, aquello que indica hacia una cosa distinta de sí mismo. Es la realidad concreta en cuanto nos remite a otra. La función del signo consiste en referirnos a otra cosa, conducirnos hacia la captación o el conocimiento de algo. Si son deliberados, constituyen la representación material intencional de una realidad. Nuestro lenguaje humano está poblado de signos. Así, el lenguaje humano se vale de signos muy diversos.

Entre los tipos de signos están: las señales o vestigios (son indicios naturales de algo, como el humo es signo del fuego, o la huella del paso del animal, etc.), los símbolos (son indicios, fundamentalmente convencionales o artificiales, que representan lo que significan y pueden operar substituyéndolo, como el símbolo de peligro, del amor, las banderas, las señales de tráfico, etc.), y los iconos o imágenes (son indicios que tienen una semejanza visual con lo que representan; como un cuadro figurativo, una foto, un dibujo de un retrato, etc.).

También hablamos de signos verbales y no verbales (faciales, gestuales, etc.) o de signos según los distintos sentidos humanos. Distinguimos asimismo entre signos naturales y convencionales

o artificiales, en función de si están directamente vinculados a la naturaleza o de si los creamos o inventamos nosotros. Como se ha dicho, distinguimos entre signos verbales y no verbales. Los signos no verbales pueden usarse para la materialización de las representaciones o contenidos mentales automáticos o inmediatos (signos de dolor, goce, etc.), pero también para expresar otros contenidos (como el saludo, la ternura, la ignorancia, la advertencia, el odio, etc.). En estos, se dan tanto coincidencias o patrones universales y comunes, como diversidades culturales. Las palabras, signos verbales, unidades de sentido propiamente inteligentes, se califican como separadas de lo inmediato, abstractas o universales, y reflexivas.

EL ESTUDIO DE LOS SIGNOS DEL LENGUAJE HUMANO

La ciencia que estudia los signos del lenguaje humano se denomina “semiótica” o “semiología”. Esto, porque en griego signo se dice “sema”.

Las partes de la semiótica son: la semántica, la morfología, la sintaxis, la pragmática.

La semiótica ha experimentado un desarrollo científico notable en la edad contemporánea. Uno de sus más célebres cultivadores fue F. de Saussure. Entre los campos y autores relevantes figuran: la semántica de G. Frege, la pragmática de J. Searle, la sintaxis de los filósofos del análisis y del estructuralismo, etc.

También la hermenéutica (de “Hermes”, el dios mensajero griego) supone una aportación clave en cuanto al conocimiento de lo signico. Así, a través de ella se realiza la comprensión más honda de los signos y de su alcance de sentido. Autores contemporáneos que han colaborado a su desarrollo son Habermas, Ricoeur, Gadamer, etc. Estos han destacado la fecundidad de interpretar el alcance de los signos sin reduccionismos, abriéndose a captar

cuanto estos pueden sugerirnos, desde su carácter histórico pero también desde la propia subjetividad y nuestra honda necesidad de encuentro de sentido personal y comunitario.

IDEAS, SIGNOS Y LENGUAJE

Hay una enorme variedad en las ideas (“eidos”) o contenidos propiamente inteligentes, y de ella procede la de sus signos. Poseemos interiormente: conceptos, sentimientos, deseos, valores, recuerdos, proyectos, sueños, creencias, juicios, etc. Y para expresarlos o manifestarlos a los otros nos servimos de nuestra capacidad sgnica, de nuestros signos.

El vocablo –las voces, o términos– son signos para la expresión o materialización del verbo mental o palabra interior. Con ellas formamos el habla, o la manifestación del lenguaje. El habla est condicionada y a su vez condiciona el marco social o cultural en el que se desarrolla.

Las formas de expresión de nuestro lenguaje son también muy variadas: lo gestual, lo sonoro, lo gráfico. Cada una de ellas recurre a sus signos. También en esto se aprecia la influencia y diversidad cultural, incluso, en efecto, en lo gestual.

Los signos gráficos verbales pueden ser fonéticos o silábicos, y pictográficos (jeroglíficos) o ideogramas. Cada cultura elabora su propio sistema de signos, pero las culturas se han influido unas a otras en este sentido y se han inspirado en los signos de otras.

EL CARÁCTER SIMBÓLICO DEL LENGUAJE Y LA CULTURA HUMANOS

Nuestro lenguaje se vale de unos signos especialmente importantes que denominamos “símbolos”. El símbolo es propio únicamente de seres inteligentes personales, pues exige la reflexión o conciencia refleja y la abstracción o separación de

lo inmediato. Esto, debido a que su forma de indicar algo es la de referir de modo intelectual a la mente hacia un significado o sentido, a través de la mediación de algo material que lo representa y substituye. Los humanos necesitan, pues, de símbolos, dado que poseen una naturaleza a la par material o corpórea e intelectual o mental.

El poder expresivo de los símbolos resulta incomparable. Su importancia para los humanos, sus sociedades y culturas es tal que se ha denominado al humano mismo como “el animal simbólico” (E. Cassirer)⁴¹. Desde su origen, el humano ha recurrido a los símbolos (ya en las cavernas hallamos símbolos humanos, como la impresión de manos sobre la roca, espirales, etc). Hoy en día, nuestra vida cotidiana está igualmente repleta de la presencia de símbolos de muy diferente tipo (económicos –como los monetarios o el dinero–, deportivos, culturales, de poder o políticos, profesionales o laborales como los de las empresas y organizaciones, sociales, religiosos o espirituales, etc.). El fenómeno del consumo moderno otorga una peculiar importancia los símbolos (cf. R. Barthes), por ejemplo por medio de las marcas de los productos, etc.

Existen símbolos verbales y no verbales. No verbal es el color rojo de peligro o el verde de paso en un semáforo. Verbales son los famosos “ideogramas”, que representan lo que significan, como los kanjis de la grafía oriental –así, por ejemplo, el usado para significar “persona” en chino–, etc. Pero, además, las palabras de nuestro lenguaje pueden considerarse también símbolos, en cierta medida, pues además de designar o señalar e indicar la realidad que directamente significan, también la suplantán o substituyen en el sistema o contexto donde la expresan, actuando en su lugar dentro de ese ámbito y manifestándola. Algunos autores de la literatura y la filosofía universales han mostrado este carácter profundamente simbólico de nuestro lenguaje (como Lewis Carroll, Kafka, Ionesco, Beckett, Lorca, Borges, García Márquez, Sábato, etc.).

⁴¹ *Antropología filosófica*, E. Cassirer, Unam México, 1945. Para Cassirer la cultura en su conjunto es “un universo simbólico”.

No sólo las meras palabras –unidades de significado–, sino ciertos relatos enteros, cuentos, fábulas, leyendas, poemas, dramas o fragmentos del lenguaje verbal en general están dotados de un eminente carácter simbólico, como los célebres “MITOS”. La mitología universal contiene las narraciones e historias más genuinas y las referencias o claves fundamentales de las diversas culturas (M. Elíade, J. Huizinga). Así, por ejemplo, conocer y vivir una cultura reclama la familiaridad con su mitología antigua y moderna (pensemos en el valor de las mitologías mesopotámica, egipcia, greco-romana –el mito de Europa–, celta, escandinava, hindú, nipona, amerindia, etc.). También, en nuestro tiempo, se habla de mitos y de lo mítico, como respecto a personajes o figuras míticas y a acontecimientos o hitos de una especial relevancia y significación, etc.

En cierta forma, toda expresión o realidad humana poseen un lado o aspecto simbólico, debido a que lo simbólico constituye una dimensión inseparable de lo humano. Nuestro propio “pensamiento” e interior es simbólico –se basa en la remisión o traslación y en la substitución de significados o sentidos–, tal como han demostrado antropólogos de muy diferentes tendencias al estudiar las culturas diversas más o menos primitivas o desarrolladas (cf. Claude Lévy-Strauss); de modo que hasta nuestros sueños (cf. Freud) se encuentran sembrados de lo simbólico, como nuestros conocimientos, valores, deseos, imaginación, motivaciones, emociones, razón entera, memoria, etc.

La creatividad y fecundidad comunicativa de los símbolos humanos es enorme. La literatura y la mitología ya aluden a este enorme poder (el peso de las cosas es llevado con levedad gracias a los signos, el lenguaje y sus símbolos; cf. J. Swift o G. García Márquez). Un símbolo puede encerrar un plexo de significados casi ilimitado (una alianza matrimonial, el signo de infinito, etc.). El símbolo ayuda a referirse a realidades in-materiales (como el amor, la muerte, la amistad, la libertad, la justicia, etc.) o a aquellas que no están físicamente presentes.

Nuestras culturas recurren, pues, al simbolismo. Cada cultura genera sus propios símbolos característicos. Crea no sólo símbolos aislados, sino verdaderos sistemas y “universos simbólicos”, en los que todos los elementos están interrelacionados.

Debemos evitar la adoración materialista del símbolo, el fetichismo o la idolatría, y el otro extremo, la iconoclasia o abolición de todo lo simbólico.

Comprender una cultura es comprender sus símbolos, y vivir en relación con ellos, en especial los más identitarios. Captar el significado de un símbolo implica interiorizar la cultura en la que resuena; así un mismo símbolo encontrado en culturas, contextos y latitudes diferentes significa cosas muy distintas. Hay símbolos cuya comprensión desde otra cultura resulta muy ardua (como aquellos vinculados a la propia historia e identidad de un pueblo: por ejemplo, en el caso de Japón los del kami-kaze o divino viento/kami-tao o divino camino/shin-to o divino camino; etc.).

La propia identidad cultural se basa en la relación con determinados símbolos. Por esto, portarlos o promoverlos supone promover esa cultura. Al tiempo, destruir los símbolos de una persona o de alguna comunidad constituye atacarlas. Destruir una cultura supone también la destrucción de sus símbolos. Existen símbolos prácticamente universales, transculturales: como “la máscara” (de inteligencia o conciencia, de espíritu), etc.

Lo simbólico se halla, en fin, presente en todo lo humano de alguna manera. Así, por ejemplo, lo encontramos en lo laboral, lo empresarial, lo organizativo, donde se expresa la identidad compartida a través de símbolos, logos, lemas, marcas, etc. También, por supuesto, está en lo político, lo estético, lo educativo, lo cultural, lo religioso y hasta en el ocio, lo deportivo, etc. Pero, asimismo, toda persona se desarrolla y puede crecer integralmente gracias a su cultivo de esta dimensión simbólica, este aspecto presente en todos y cada uno de los seres humanos y en sus relaciones o encuentros.

CAPÍTULO 8: LO ECONÓMICO, EL EMPREDIMIENTO Y EL TRABAJO COMO FENÓMENOS TRANSCULTURALES

<<(…) cuando el hombre no puede satisfacer las necesidades inherentes a su vida, porque la naturaleza en torno no le presta los medios inexcusables, el hombre no se resigna. Si, por falta de incendio o de caverna, no puede ejercitar la actividad o hacer de calentarse, o por falta de frutos, raíces, animales, la de alimentarse, el hombre pone en movimiento una segunda línea de actividades: hace fuego, hace un edificio, hace agricultura o cacería (…) Así, hace fuego cuando no hay fuego, hace una caverna, es decir, un edificio, cuando no existe en el paisaje, monta un caballo o fabrica un automóvil para suprimir espacio y tiempo>>.

J. Ortega y Gasset, (*Meditación de la técnica*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 24-25)

LO ECONÓMICO, EL EMPREDIMIENTO Y LA EXISTENCIA HUMANA

Llamamos económico a aquello que tiene que ver con la economía. “Economía” etimológicamente del griego –“eco” y “nomos”– se refiere a “las normas, principios u orden que rigen o gobiernan en un lugar, medio o ámbito determinados”. El término se utiliza, hoy, como sinónimo del conocimiento y dinamismo propios de la creación, desarrollo o administración de los recursos o medios para generar frutos por parte de los sujetos y comunidades humanos. También, puede usarse con un significado muy amplio, para identificar cualquier orden o estado de cosas en los que se dan unas determinadas normas u orientaciones concretas. De algún modo, lo económico en

este sentido general enseña que siempre los humanos han de respetar el orden que rige las diversas realidades, sus interacciones y relaciones, para resultar fecundos o fructíferos.

En lo económico, en efecto, pueden descubrirse o advertirse una serie de dinamismos característicos, unas pautas que cabe tener en cuenta a fin de orientar y potenciar la acción humana y el desarrollo. Para su consideración pormenorizada y explícita remitimos a la obra de Rafael Gómez Pérez *Antropología económica. Qué no cambia en economía cuando parece que cambia todo* (Ideas y libros ediciones, Madrid, 2017).

Lo económico se vincula a lo social, que es el ámbito de desarrollo propio de los seres humanos o personas, y por ello ha de estar en armonía con las restantes dimensiones o aspectos de lo humano y lo social, como lo jurídico, lo político, lo ético, lo medio-ambiental, etc. Lo económico no existe desgajado del ser humano y de sus relaciones, ni es una parcela independiente o aislada del resto de nuestra existencia y convivencia, afecta y es afectado por todos los aspectos de nuestro existir. Por esto, lo económico no equivale a lo egoísta o lo interesado, ni siquiera a la mera utilidad ni a la pura reciprocidad, sino que en ello se reflejan todas las diversas características o rasgos humanos, como la generosidad o gratuidad, la solidaridad, la cooperación y la amistad, lo estético, lo trascendente, lo físico y lo intangible, lo transaccional pero también lo donal, etc.

Esta faceta económica de nuestro ser y de nuestras relaciones constituye una dimensión o aspecto de la vida y de las relaciones que se halla presente en todos los sujetos y sociedades humanos, pues resulta algo derivado de nuestra propia naturaleza integral, a la par corpórea e intelectual. Desde luego, como nuestra naturaleza participa de lo cultural, lo económico también, y así, aunque en todas las sociedades y momentos históricos humanos existe lo económico, las formas en que se concreta varían según las culturas.

La economía es la ciencia que estudia los procesos de creación, desarrollo y distribución de bienes, a partir de los diversos recursos, por medio de la inteligencia y de la actividad humana, a fin de colaborar a la felicidad o el bien común. Lo económico requiere, por tanto, de la creatividad humana y de la traducción de esta a acciones o hechos a través del ánimo emprendedor y el emprendimiento. Emprendimiento procede, de hecho, de “emprender”, que es el verbo o la acción de crear o desarrollar actividades por parte de los seres humanos gracias a su iniciativa, creatividad, inteligencia y libertad. También, esto consiste en desplegar nuestra “función emprendedora”. La función emprendedora (“descubrir en el entorno oportunidades de ganancia y actuar aprovechándolas”, según J. Huerta de Soto) es universal, pues se da en todas las culturas, y personas, al menos como capacidad a desarrollar, y “ubicua” en el sentido de que se utiliza para todo en la vida (para lo económico, lo laboral, lo social o relacional, lo deportivo, etc.). Se trata de nuevo de una dimensión connatural a los seres humanos, quienes despliegan su iniciativa y creatividad desarrollando esta dimensión presente en sus personas y relaciones sociales, aunque en cada cultura las formas de ello varíen. Todo esto reclama, normalmente, como es lógico la intervención del trabajo humano, ya sea este más especulativo o productivo, en su sentido inicial de acción humana que “transforma” el medio gracias a la inteligencia.

EL TRABAJO Y LA NATURALEZA HUMANA

Llamamos trabajo a la acción de trabajar, así como también al efecto o resultado de esa acción, de acuerdo con el Diccionario de la Lengua (RAE). Por esto, se ha escrito que: “El trabajo es una actuación inteligente del hombre sobre su medio natural, cultural o social” (Manuel Alonso Olea, *Derecho del trabajo*, Ed. Facultad de Dcho., U.C.M., Madrid, 1983, 8ª ed., pp. 22 y ss.).

Aunque la palabra trabajo puede utilizarse en muy diversos sentidos, con ella solemos referirnos hoy a las actividades de tipo profesional. Es decir, a aquellas ocupaciones o dedicaciones habituales que desarrollamos en sociedad, sirviendo a otros, y que nos ayudan a situarnos en nuestra comunidad y a proveer o satisfacer las muy variadas necesidades o intereses humanos, tanto ajenos como propios. En definitiva, con este término acostumbramos a referirnos al trabajo “profesional”, a nuestra actividad laboral.

El trabajar está en la misma naturaleza del hombre. Este busca transformar deliberadamente la realidad –como se ha dicho–, al proyectar sobre ella su actividad, por medio de su inteligencia y de su voluntad. Por estar presente ya en nuestra propia naturaleza, el trabajo resulta de una gran importancia en la vida humana. Debido a esto, se ha dicho que, de algún modo, el ser humano constituye “un ser que trabaja”. Esto hasta tal punto que, cuando se ha querido definir o describir al ser humano, se lo ha denominado “homo faber” (en latín esto quiere decir “humano que fabrica o trabaja”).

A causa de este formar parte de nuestro ser, en todas las sociedades se da alguna clase de trabajo. El trabajo es, pues, un fenómeno universal y transcultural, algo que se encuentra en todas las culturas, aunque estas sean muy diferentes y aunque adquiera elementos, matices y formas muy diversas según la cultura concreta en la que se halle. Esto se debe a que en cualquier sociedad humana existen hombres, y estos, de una u otra forma, de algún modo, “trabajan”. Así, el trabajo y la acción de trabajar están presentes en cuantas sociedades y culturas conocemos, aún en las más alejadas o diferentes entre sí, y se registran a lo largo de las sucesivas épocas de la Historia.

El sentido propio o primero del trabajo es la realización integral o completa del hombre; es decir, su desarrollo, tanto en lo material como en lo mental y espiritual, y así su felicidad. Por eso, se dice que “sólo el hombre es capaz de trabajar”, y que “el sentido del trabajo es la realización del hombre como hombre”.

También, se ha afirmado, ya con un sentido más trascendental o espiritual, que el trabajo humano es de alguna manera “la continuación de la Creación”, “una segunda Creación”, pues con él los hombres cultivamos o desarrollamos la Naturaleza o el mundo en el que vivimos.

Debido a lo precedente, existía una cruel ironía en aquel lema expuesto en el campo de exterminio nazi, que rezaba, justo sobre la entrada: “El trabajo hace libre” (“arbeit macht frei”). Pues, a pesar de hablar de trabajo y de libertad, en ese lugar, se utilizaba el trabajo para destruir y matar a las personas, al llevar a estas hasta el agotamiento, maltratarlas o ejecutarlas directamente en masa, en lugar de buscar con él su desarrollo, realización o felicidad.

EL TRABAJO COMO ACTIVIDAD, EXTERIOR Y TRANSITIVA, SOBRE LA REALIDAD

En cualquier caso, para ser llamada trabajo, la actividad humana debe exteriorizarse. De aquí, el que se haya dicho que el trabajo es “una actividad transitiva”, lo que significa que se trata de una acción que realizamos sobre algo, en algo. Es un obrar que “comenzando en el sujeto humano, está dirigido hacia un objeto externo”. De manera que el trabajo se considera una acción transitiva en el sentido concreto de que, al trabajar, operamos o actuamos sobre alguna realidad, incidimos en ella (por ejemplo, en el objeto o en el material sobre el que obramos; como una plancha de metal que transformamos en la carrocería de un coche con una máquina, o en un campo o terreno del que recolectamos cereal gracias a una cosechadora, etc.) En el terreno de los RR.HH. y de las relaciones laborales obramos también sobre algo; en realidad “en” alguien, es decir con respecto a personas y a grupos de personas.

Debido a lo que acabamos de recordar, no suele llamarse trabajo a la actividad intelectual pura, no exteriorizada, al

mero goce moral o estético; pues esto sería identificar trabajo con “contemplación”, con una actividad totalmente interna. La contemplación, en efecto, tiene lugar en lo interno. La tradición, ya desde Aristóteles, distingue en cambio entre la contemplación y el trabajo. Se considera contemplación “cuando el sujeto descansa en sí mismo de la realización externa de su actividad” (Dilthey). Sin embargo, no debe extremarse esta distinción entre trabajo y contemplación, entre actuación y reflexión, entre lo externo y lo interno en el ser humano, pues todas estas cosas están vinculadas siempre en mayor o menor grado. Así, por ejemplo, cuando un artista trabaja –pensemos en un músico que interpreta una obra–, al mismo tiempo que actúa, considera interiormente y contempla tanto su propia actividad como el fruto de la misma.

Hay quienes han acentuado lo negativo en el trabajo. Así, algunos han interpretado de forma peyorativa o negativa la llamada maldición bíblica que señala “ganarás el pan con el sudor de tu frente” (*Génesis*); o “para el hombre todo su trabajo es fatiga” (*Eclesiastés*, 2-23). En una línea sólo en parte semejante a esta, modernamente, se ha hablado del trabajo como “alienación” del sujeto, y “explotación” de unas clases por otras (según las denuncias del marxismo). También, hay quien ha opuesto totalmente el trabajo al ocio y al disfrute, al juego y a la creatividad. Sin embargo, estos juicios no resultan acertados, pues extreman y enfrentan entre sí en exceso diversos aspectos del trabajo, contraponiéndolos. En cualquier caso, es cierto que la liberación de la necesidad del trabajo se ha presentado, con frecuencia, como un ideal por ciertas utopías sociales (esto ya desde Campanella y aún antes).

DIVERSIDAD DE LOS TIPOS Y FORMAS DE TRABAJO

Suelen distinguirse diferentes tipos o clases de trabajo. De este modo, se habla del trabajo productivo y el no productivo; esto, atendiendo a si el esfuerzo genera o no un valor o fruto

económico. También, se ha diferenciado entre el trabajo forzado o esclavo y el libre, considerando el estado de libertad o no de quienes lo realizan. Asimismo, se habla del trabajo por cuenta propia, y el trabajo por cuenta ajena, dependiendo esto de si se trabaja como empleado por otro, o bien por uno mismo. Una de las clasificaciones más conocidas distingue entre el trabajo manual o físico, y el intelectual (por ejemplo, el de un agricultor frente al de un ejecutivo o directivo). Por último, se ha diferenciado entre el trabajo oneroso, por el que alguien nos retribuye o recompensa, y el gratuito o desinteresado (cuando su causa es la gratuidad o beneficencia, y no el propio interés), etc.

Existen películas de cine actuales, como “El color púrpura” (Spielberg, 1987), en las que criticamos con razón el que, en otro tiempo, se permitiera el trabajo esclavo. Pero, hoy, algunos de los productos que usamos, desde zapatillas de deporte a ropa o teléfonos móviles, se han fabricado en condiciones de trabajo aberrantes y abusivas. ¿Hemos reflexionado sobre qué podemos hacer frente a ello?

EL CARÁCTER PERSONAL DEL TRABAJO HUMANO

El trabajo humano es siempre una realidad “personal”. Esto significa, en primer lugar, que quien realiza el trabajo humano es la persona, es un ser personal, no una cosa u objeto ni un animal no racional u otro tipo de ser. También, esto implica que cada persona influye en el trabajo que realiza, y que imprime su sello en él, de modo que nunca hay dos trabajos humanos absolutamente idénticos en su forma de llevarse a cabo. No existen dos personas idénticas, luego tampoco dos trabajadores idénticos, ya que todo trabajador humano es una persona. Cada trabajador marca –lo quiera o no– con la huella de su ser único y diverso su labor, y debe poder desarrollar su tarea de manera singular dado su ser, y hacerlo de acuerdo con su creatividad y libertad.

Asimismo, el trabajo realizado influye en la persona concreta que lo desempeña o ejecuta. Así, mi trabajo marca su huella también en mi propio ser. De manera, en fin, que el sujeto afecta al trabajo, y recíprocamente el trabajo incide en el sujeto singular que lo desarrolla.

Lo anterior tiene consecuencias importantes. Para empezar, el que el trabajo humano está relacionado con la dignidad personal. Así, a la hora de trabajar resulta vital que el trabajo se desarrolle respetando la dignidad humana, comenzando por la del propio trabajador. No debe permitirse el que se obligue, de uno u otro modo, a realizar el trabajo humano en condiciones inhumanas ni que atenten contra la dignidad de las personas; por ejemplo, el trabajo esclavo, el trabajo infantil, el trabajo indignamente remunerado, o en condiciones que pongan en peligro o dañen severamente la salud física, psíquica o moral de los sujetos.

DIMENSIONES OBJETIVA Y SUBJETIVA DEL TRABAJO

Se ha hablado de la doble dimensión o el doble aspecto del trabajo humano: la dimensión subjetiva, y la objetiva⁴². Parece fácil captar que, al trabajar, como dijimos al principio del tema, transformamos la realidad, la cambiamos. Pero, además, cuando el hombre trabaja, su trabajo no permanece totalmente ajeno o externo a él, sino que el hombre se transforma a sí mismo mientras trabaja, su trabajo va afectándole y haciéndole de una u otra forma. Por esto, resulta tan importante que el trabajo que llevamos a cabo contribuya a desarrollarnos como personas, nos haga más felices, más capaces y mejores.

Cuando se distingue entre la dimensión puramente objetiva y la subjetiva del trabajo, de algún modo, nos referimos a la diferencia entre objetos o cosas y personas o sujetos. La dimensión objetiva considera ante todo los resultados externos

⁴² Cf. *Laborem exercens*, Juan Pablo II, 1981.

o extrínsecos, los frutos o realizaciones del trabajo, las obras o bienes externos más allá de su autor. La subjetiva, los aspectos personales o en el propio sujeto, la influencia del trabajo en el sujeto del mismo y en otros en tanto que sujetos, su alcance personal e inter-personal. Es debido a esta doble dimensión del trabajo (presente en todo lo personal) por lo que se dice que el trabajo es mucho más que mera producción (de un bien o servicio), más que simple “objetividad” (esta palabra –como sabemos– viene de “obyectum” –de “ob-yacere”–, lo que está arrojado o puesto en frente del sujeto).

Así, el trabajo humano pertenece al ámbito no sólo de los objetos o cosas, sino de las personas o de la libertad y la responsabilidad. Esto de un modo eminente o muy importante, pues el trabajo es una realidad personal especialmente valiosa para el hombre, ya que en él se juega la realización del mismo ser humano, su felicidad. Por todo esto, se habla de necesidad de orientar el trabajo de forma “vocacional”; es decir, de relacionar las nociones de trabajo y de “vocación”. Esto implica la necesidad de plantearlo y vivirlo como una auténtica dimensión de nuestra llamada original y distinta a la felicidad y la plenitud o el desarrollo personales.

La relación laboral no es asimismo –de acuerdo con lo precedente– sólo un intercambio de prestaciones, una reciprocidad o trueque entre cosas. Supone una relación entre personas, un tipo de encuentro humano. De ahí, ciertos desarrollos y normas del Derecho Laboral contemporáneo y, en general, de las relaciones laborales. El hombre, al trabajar, no sólo genera cosas externas a él, sino que crea relaciones inter-personales.

LA HUMANIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DEL TRABAJO

En realidad, al tener el trabajo un carácter tan hondamente personal, debería fomentarse el que todos puedan llevarlo a

cabos, al menos, en unas condiciones básicas de dignidad, como se ha dicho. Pero no basta con esto, ya que habría que favorecer todo lo que ayudase a desarrollar ese trabajo de una manera acorde con la felicidad y la realización de las personas que lo ejecutan. Esto conlleva el que cada cual pueda imprimir a su trabajo o labor un sello o marca personales, de forma que pueda identificarse con su tarea y sentir que esta es en parte suya. Para esto, tiene que poseer la libertad y autoridad necesarias a la hora de acometer su labor con autenticidad.

También, hay que promover unas relaciones laborales o en el trabajo adecuadas. En ellas, los sujetos deben percibir que se encuentran con otros, de una forma enriquecedora o valiosa, que se desarrollan y cooperan con ellos en armonía. Esto, sin por supuesto descuidar los resultados o fines materiales u objetivos de su acción.

Incluso, debemos aspirar a “personalizar el trabajo” cada día más, es decir a adaptarlo a cada trabajador concreto y particular. Esto tiene que ver con la necesidad de vincularlo a la vocación personal, según se ha indicado antes; es decir, debemos hacer que el trabajo concreto colabore a la búsqueda de la propia felicidad del sujeto, de acuerdo con su siempre singular, original y personal camino de desarrollo en la vida. Por ejemplo, hay que acertar a crear o modificar flexiblemente el puesto o la función de acuerdo con el sujeto que va a ejecutarlos, ajustando a él la tarea, las metas y las condiciones en las que lo desempeña, para que pueda ser feliz en él, y armonizarlo con su personalidad integral y con su vida en general. Así, se habla hoy de la necesidad de favorecer la “conciliación familiar”, en la que las empresas o lugares de trabajo favorecen el que sus trabajadores puedan desarrollar su trabajo de manera que no perjudique a su familia, o a los restantes aspectos de su existencia.

En la célebre película de Ch. Chaplin “Tiempos modernos” (1936) encontramos una divertida y profunda crítica de la deshumanización y des-personalización de la sociedad moderna

en el marco del trabajo. En ella, se denuncian, por medio del humor, ciertas formas de realizar algunas de las acciones transformadoras ejecutadas por parte de los seres humanos, como son el trabajo o la tecnología. La película se inicia con la imagen de un gigantesco reloj, que va gobernando impasible todo con su ritmo implacable. Enseguida, se muestran unos trabajadores que se introducen, de manera monótona y mecánica, como robots, en el interior de una fábrica que expulsa más y más humo. De pronto, los obreros son substituidos por la imagen de un rebaño de ovejas, para indicar así cómo se los maltrata y reduce a meros borregos sin personalidad. Más adelante, dentro de la fábrica, se presentan todo tipo de inventos y artilugios tecnológicos que fallan ridículamente y no hacen sino complicar la vida de las personas, como la famosa y cómica escena de la cadena de montaje que se acelera sin parar hasta hacer imposible el trabajo y provocar que se golpeen unos operarios a otros. Al final de la obra, el protagonista intenta trabajar en un local de restauración, arte y ocio, lleno de frenesí, donde llevado por la prisa y ansiedad del ambiente lo estorba todo hasta causar el desastre y el caos más absolutos.

Toda esta sátira la dibuja Chaplin a fin de reflejar lo absurdo de la agobiante estética y de la desenfrenada forma de actuar y trabajar de nuestra época. Por medio de su arte cinematográfico, interpretativo y humorístico, Chaplin nos ayuda a descubrir que, a menudo, estas acciones no aciertan a transformar para mejor la vida y las relaciones de los seres humanos, y que siempre se deben realizar –el trabajo y la tecnología– de un modo humanizador, acorde con los valores y cuidadoso con las personas concretas.

LA EVOLUCIÓN DEL TRABAJO

El trabajo ha evolucionado, a lo largo del tiempo; se ha modificado el modo de entenderlo y realizarlo. En primer lugar, ha cambiado en cuanto a su dignificación social, es decir con

respecto al valor que se le otorga por parte de las personas y de la sociedad, en un momento u otro de la Historia. Para explicar esto, podemos distinguir distintas etapas a lo largo del tiempo:

- 1) El trabajo en la Antigüedad.
- 2) El trabajo en la Edad Media y Moderna.
- 3) El trabajo en el Mundo Contemporáneo.

En la Antigüedad, en gran medida, el trabajo era considerado como una actividad de sujetos pertenecientes a un estatus o nivel social inferior. Así, los dirigentes o poderosos habitualmente no trabajaban, y juzgaban una deshonra o algo mal visto el hacerlo. De este modo, en la Grecia y Roma antiguas, los aristócratas y miembros de las clases superiores disponían de personas que realizaban el trabajo para ellos. Esto llegaba hasta el punto de convertir a algunas de esas personas en sus esclavos, quienes estaban obligados a realizar aquellas tareas que sus amos les encomendaban y carecían de libertad, hasta el punto de considerarlos pertenencias o posesiones suyas de las que disponían a su antojo.

Más tarde, a lo largo de la Edad Media y la Moderna, los trabajadores van adquiriendo una mejor consideración social, lenta y progresivamente. La esclavitud va cediendo su lugar a otras formas de relación en el campo del trabajo, como la servidumbre. Poco a poco, los trabajadores irán emancipándose también desde un estado o situación servil hasta ir adquiriendo mayores grados de autonomía o independencia. Por ejemplo, esto se observa con la organización y proliferación de los conocidos gremios o corporaciones profesionales, y con el desarrollo de la burguesía o clase media que valora el trabajo como forma de prosperar social y económicamente.

Así, no se consideraba el trabajo de igual forma en la Grecia y la Roma antiguas (en las que se daba el trabajo esclavo y la esclavitud) que en las sociedades de influencia cristiana posteriores. Tampoco se vivía el trabajo de idéntica forma en la España del Siglo de Oro que en la de hoy en día; ni en países

de una confesión religiosa u otra (como explicó el sociólogo Max Weber); ni en occidente que en oriente; etc.

Finalmente, en la Edad Contemporánea, aumenta la conciencia social del valor del trabajo. Se desarrollan empresas e instituciones laborales que necesitan de directivos o gestores y también de operarios y trabajadores, a los que se compensa mediante una remuneración pecuniaria o económica por su labor, y quienes se organizan en defensa de sus intereses en relación con ellas. Además, proliferan los denominados profesionales liberales (como los médicos, los abogados, los arquitectos e ingenieros, etc.). El trabajo se convierte en la clave de la prosperidad económica y en un signo de integración o participación social. Esto llega hasta nuestros días, en los que el desempleo o falta de trabajo es visto como una mácula o un grave problema, a causa de sus muchas consecuencias negativas para la persona y la sociedad. Hoy, el valor del trabajo ha crecido tanto que ya se habla de la necesidad de repartir el trabajo, de manera que todos puedan trabajar.

Por otra parte, algunos tipos de trabajos concretos han ido evolucionando en cuanto a la consideración o aprecio social que se les ha ido otorgando, en un momento u otro del tiempo. Por ejemplo, hasta cierta época los artistas eran servidores de los poderosos a los que difícilmente se valoraba, y hoy en día a menudo no se estima como se debería a quienes se dedican al campo y trabajan en el medio rural frente al urbano. En general, mientras que antes el comercio o lo monetario y las finanzas eran ocupaciones mal vistas, hoy se las estima como signo de prosperidad.

Además, el trabajo ha cambiado en cuanto a la forma o modos de realizarlo y organizarlo. Se ha dado la “progresiva división del trabajo” o la especialización en una tarea concreta u otra, hasta caer a veces en el exceso en esto. Por ejemplo, de ser sencillamente médico se ha pasado a ejercer la medicina en una u otra especialidad muy concreta (como médico pediatra o infantil, médico cirujano, médico especialista en aparato

digestivo, dermatólogo, oncólogo, oftalmólogo, etc.). También, se ha tecnificado notablemente (mediante la introducción de tecnología a la hora de realizarlo), y ha aumentado la necesidad de formación o capacitación para llevarlo a cabo por parte de los trabajadores.

Asimismo, han variado mucho los campos o ámbitos en los que se desarrolla. Desde el predominio del sector primario (agropecuaria y pesquera), al secundario (industrial o de fabricación), y al terciario (o de servicios).

Por otra parte, ha cambiado en cuanto a su concepción primitiva, como algo opuesto al ocio (“neg-otium” o negocio) y al disfrute. Sin embargo, se puede disfrutar del trabajo, de ahí que se diga “nada hay para el hombre mejor que gozar en su trabajo” (*Eclesiastés*, 3-13). Esto, pues, al trabajar, sin duda, el ser humano realiza un esfuerzo y se fatiga, pero eso no implica que no pueda gozar o disfrutar al mismo tiempo al desarrollarlo. Ello sucede cuando aprecia su trabajo y a las personas con las que entra en relación a través de él, o al considerar la obra hecha y el deber cumplido.

Por último, las organizaciones donde se trabaja han alterado su filosofía o mentalidad, y algunas se han hecho más participativas, comunicativas y humanistas. (En la película “El secreto de mi éxito”, se muestra la deshumanización y la rígida separación de las personas en niveles o estamentos que se da, todavía en ocasiones, en un mismo lugar de trabajo; por ejemplo, en ciertas empresas).

LAS DIVERSAS VISIONES O CONCEPCIONES DEL TRABAJO DE LAS DISTINTAS CULTURAS

A pesar de que en todas las culturas se encuentra el trabajo, no en todas se trabaja ni concibe este de un modo idéntico. Existen muy diversas maneras de concebir o entender el trabajo, como sabemos. Estas dependen, fundamentalmente,

en lo más hondo, de la forma de ver al ser humano que poseen quienes las sostienen. Lógicamente, el que se tenga una concepción u otra del trabajo influye en cómo se desarrolla y organiza este. Así, no trabajan de un modo idéntico unas personas u otras; pues la cultura (las ideas, las creencias, las tradiciones o costumbres, la libertad, etc.) hace entre sí distintos a los sujetos y a los grupos humanos, y esto afecta a sus diferentes formas de comprender y de vivir el trabajo. Así, incluso dentro de una misma empresa multinacional la forma de trabajar de unos u otros también se diferencia según las culturas de los diferentes países en los que esté implantada (por ejemplo, se han estudiado estas diferencias por culturas en el interior de IBM, como indicó el holandés Geert Hofstede con sus estudios de la cultura transnacional en la empresa IBM y sus diversidades).

A pesar de la existencia de empresas multinacionales, de la globalización o internacionalización, y de las estrechas comunicaciones actuales, no trabajan de un modo idéntico unos u otros, sino que –tal como hemos dicho– se diferencian a menudo en cierto grado o forma según las distintas culturas en las que están arraigados. De modo que en unas comunidades y grupos culturales se trabaja de una forma y, en cambio, en otras de otra. Por ejemplo, no se trabaja exactamente del mismo modo en Japón que en España, y así no trabajan de una manera totalmente igual un japonés y un español. Suele decirse que el japonés o nipón, al trabajar, acentúa el sentido comunitario y totalizador de su trabajo y su empresa, como si estos fueran parte de su propia familia. En cambio, el español tiene con frecuencia una concepción más individualista de su trabajo, y suele querer separarlo más de su propia vida privada.

Las diversidades culturales en relación con el trabajo responden, en su sentido más profundo, a las distintas concepciones antropológicas o mentalidades sociales de fondo. Así, por ejemplo, suele afirmarse que la mentalidad anglosajona

sobresale en subrayar lo pragmático con respecto al trabajo, su centrarse en la utilidad y la obtención de los objetivos. La mentalidad o cultura gala destaca por su concepción cartesiana, su aprecio del orden o de la sistematización racionalista de las tareas, y de los pequeños detalles.

En un alto grado, estas diferencias de enfoque se fundan, en último extremo, en los distintos estilos de pensar o concebir la realidad, en los procedimientos lógicos que caracterizan a estas culturas, y que influyen y a su vez se ven influidos por sus “lenguajes” o modos de comunicarse. Así, siguiendo el ejemplo anterior, los anglosajones prefieren utilizar en su modo de razonar y de expresarse la inducción (partir de la referencia al caso concreto) y a la experiencia (el empirismo); en cambio, los francófonos usan una lógica de tipo más deductivo (propensa a la clasificación, la generalización, lo estructural) y valoran lo metódico (procedimientos o caminos formales).

Hoy en día nos vemos obligados a cooperar laboralmente con personas y grupos de mentalidades y culturas muy diferentes, en entornos multiculturales. Esto exige en nosotros actitudes maduras, firmes en la propia identidad personal y cultural, pero capaces de captar los valores positivos de estas diversidades en su fecundidad. Debemos saber descubrir los valores comunes, sin renunciar a lo que tenemos cada cual como más propio. A pesar de las diferencias, hoy en día, se tiende a una asimilación a veces reductora, debido a una forma de entender la globalización que a menudo impone formas de ver y de vivir excesivamente uniformantes. En cualquier caso, los valores mínimos aquí a respetar tienen que ser la dignidad personal, los Derechos Humanos y los derechos laborales fundamentales, así como el fomento activo de una cultura ética del trabajo y de la realización personal, frente a la manipulación o cosificación de los sujetos.

LAS CONCEPCIONES MATERIALISTA Y HUMANISTA DEL TRABAJO Y DE LO ECONÓMICO

Aunque cada concepción del trabajo y de lo económico es diversa, y conjuga a menudo rasgos de muy diferente origen, para aclarar este tema podemos distinguir dos clases principales o generales de concepciones acerca del trabajo y de la economía conectada con este:

- 1) La materialista.
- 2) La humanista o integradora.
- 1) La concepción materialista de la economía y del trabajo considera a estos, ante todo, como una realidad básica o fundamentalmente material. Lo que importa en él, según esta, es que producen un rédito o unas consecuencias y efectos materiales. Esta concepción deriva de su visión concreta del ser humano, que considera como un ser sólo material, y por esto principalmente como un agente o sujeto económico.

Dentro de esta visión materialista de lo económico y del trabajo, se han dado dos tendencias distintas entre sí:

- a) La del materialismo dialéctico colectivista.
- b) La del materialismo libertario individualista.

El materialismo dialéctico, ligado modernamente a formas de pensamiento como el marxismo, estima que las relaciones entre los diversos sujetos de lo económico-laboral (por ejemplo, los obreros o trabajadores y los propietarios de los medios de producción o capital) es, por naturaleza, de contraposición –fruto de la dialéctica de todo lo real o material– y, así, inevitable la lucha entre estas dos clases sociales. Esto, debido a su visión materialista de la realidad y de los propios seres humanos que –de modo semejante a una materia que se distingue y choca con otra– se disputan entre sí la posesión de

los bienes materiales. Por eso, proponen como solución el igualitarismo (la igualación de la situación material de todos los miembros de la sociedad) y el colectivismo de los bienes, que deben imponerse frente a la libertad personal.

La concepción materialista individualista extrema, en cambio, juzga que no se debe poner límites a la libertad de acción de los particulares, a la hora de desarrollar la vida económica en la sociedad y de buscar su beneficio privado. Esta concepción conecta a su vez con el utilitarismo moderno y con el darwinismo social, y obedece también, en el fondo, a una visión materialista de la realidad y del ser humano, cuyo fin fundamental según esto consiste en prosperar en lo material y enriquecerse. La base de su forma de comprender al hombre es el individualismo, que piensa que los sujetos se mueven ante todo por su propio interés individual inevitablemente, pero que al actuar así generan nuevos bienes, lo que revierte de manera indirecta en beneficio de todos.

Nuestra visión de lo humano influye en nuestra forma de orientar lo económico-social, el trabajo y las relaciones laborales. Podemos reflexionar, para comprender esto mejor, en torno a diferentes visiones de lo humano y sus consecuencias en economía, política y en el trabajo (tal como anunciamos al inicio de todo nuestro estudio). Por ejemplo, si vemos al ser humano ante todo como una mera cosa u objeto, y no como una persona dotada de dignidad, tenderemos a tratarle a él, a su trabajo y a sus relaciones como puros medios o instrumentos, que utilizaremos sin reparos para lograr nuestros fines. Incluso, terminaremos por considerar a quienes actúan o trabajan como realidades reemplazables y anónimas, impersonales, prescindibles y sustituibles, de las que alguien puede apropiarse, hasta

convertirse en su dueño y señor, de acuerdo con su capricho (Una crítica actual a ello puede verse en la película de Reitman: “Up in the air”, 2009).

Es evidente que ninguna de las visiones de lo humano que se acaban de citar –al menos, en sus formas más extremas– captan lo complejo y hondo de nuestro ser; al contrario, se trata de concepciones reductoras, no respetan nuestra realidad humana integral, y por eso sus consecuencias para el trabajo y la relación laboral son perniciosas hasta el punto incluso de resultar no sólo indignas sino contra-productivas para la propia excelencia del trabajo humano. Así, queda manifiesta la gran importancia que tiene mejorar nuestro conocimiento antropológico o acerca del ser humano, también en la esfera de lo económico-político, del trabajo y lo profesional, para lograr una vida laboral o profesional más feliz y armoniosa.

- 2) La concepción humanista o integradora de lo socio-económico y del trabajo se funda en una visión humanista e integral –unitaria– del ser humano. Considera al hombre como una realidad compleja, en la que se entrelazan e integran distintas dimensiones o aspectos, y donde se da la unión del aspecto material o físico con el espiritual o intelectual, lo externo y lo interno de la persona. Según esta visión, las personas y los grupos no están condenados a enfrentarse unos con otros, a causa de lo material, sino que están llamados por naturaleza a colaborar o cooperar, trabajar coordinadamente, y a conciliar sus diversos intereses, tanto materiales como espirituales o personales. Para ello, quienes participan de esta concepción invitan a desarrollar y organizar la economía, política y el trabajo de una manera cuidadosa y respetuosa con quienes intervienen en él, y a que se atienda en esto a todo el ser del hombre, tanto a las cuestiones más inmediatas como a las más profundas, a las condiciones físicas pero asimismo a las psicológicas, morales, espirituales, etc. Proponen

el que se procure, en el mundo económico-político y del trabajo, articular unas relaciones fecundas y más plenas entre los sujetos, en las que se equilibren el valor de la libertad y el de la igualdad, para de este modo realizar un esfuerzo continuo de avance o progreso en la armonía exterior e interior de las personas en estos terrenos. Esto reclama la exigente labor de concordar las acciones económico-políticas y el trabajo con la vocación original de cada persona, con las inquietudes fundamentales y preferencias más hondas de la misma.

Recordamos, pues, lo comentado acerca de que, si vemos al ser humano como una realidad simplemente material –sin interioridad ni libertad–, nos relacionaremos con él en un sentido únicamente materialista y económico, en función de los costes o de los réditos e ingresos que nos reporte. Si lo comprendemos como una “máquina” o artificio mecánico, nos comportaremos con él como si resultase algo totalmente previsible, obediente a nuestras instrucciones, sin iniciativa o creatividad propios, y lo reduciremos a su funcionamiento o eficacia cual si fuera un simple mecanismo).

CAPÍTULO 9: LA CREATIVIDAD HUMANA Y EL ARTE

<< Cuando el espíritu reside en ella no hay faena que no se vuelva noble (...) Belleza no quiere decir ornamento, sino armonía y adecuación delicada de la cosa a su destino; una gacetilla puede ser bella, como puede serlo un trabajo de carpintería, y una faja de periódico bien llena, y una recogida de basuras llevada a cabo con perfección y encendido gusto por la limpieza que así se obtiene (...) Pero yo te digo que cualquier oficio se vuelve filosofía, se vuelve arte, poesía, invención, cuando el trabajador da a él su vida, cuando no permite que ésta se parta en dos mitades: la una, para el ideal; la otra, para el menester cotidiano >>.

E. D´Ors, (*Aprendizaje y heroísmo*, Ministerio de Educación, Madrid, 1961, pp. 5 y 8-9)

LA CREATIVIDAD HUMANA

La creatividad es un rasgo de enorme vigor e importancia en la vida humana, tal como manifiestan la historia, el desarrollo y la experiencia universal.

La creatividad humana consiste en la capacidad de engendrar o crear algo nuevo, a partir de otros elementos ya existentes. Esto, debido a que los humanos no creamos de la nada (“ex nihilo”), sino a partir siempre de algo que existe. Por eso, se dice que la creación humana es relación, se inicia al relacionar entre sí varias realidades; como, por ejemplo, cuando relacionamos varios hechos para escribir una historia o relato, o cuando conectamos dos ideas para encontrar la solución de un problema, etc.

La creatividad es también la capacidad de establecer conexiones, relaciones, vínculos. Este sentido de la creatividad posee un hondo alcance inter-personal y social, y resulta vital. Ser creativo no se limita a generar novedades, sino que ante todo comporta unir, establecer lazos con otros, lazos siempre fecundos y fértiles, realizadores para las personas (López Quintás).

Lo creativo guarda relación con lo “lúdico” de la humana existencia (cf. *Homo ludens*, J. Huizinga). Según esto, el juego no debe interpretarse sólo como mera diversión o entretenimiento, como una distracción más o menos útil, sino en su sentido más hondo. Se trata una actividad fundamentalmente “desinteresada” (en el sentido kantiano), cuya fecundidad para el humano radica en que no pone su valor en una finalidad extrínseca lograda a través de su despliegue, sino en cierta finalidad intrínseca, que alcanzamos dentro o en el seno de nuestro jugar. La fecundidad de este sentido lúdico profundo para el ser humano resulta vital, tal como advierten la pedagogía y psicología actuales. El juego no es cuestión de inmadurez, sino una dimensión esencial de nuestro desarrollo personal y comunitario más interior. El juego, así comprendido, no es algo que hacemos, sino que somos. Lo lúdico forma parte constitutiva de lo humano mismo.

Por otra parte, la creatividad no constituye una cuestión o propiedad sólo de los grandes genios científicos o artísticos, como Leonardo, Miguel Ángel, Picasso, Dalí. Todas las personas podemos ser creativas y desarrollar nuestra creatividad; incluso debemos procurar hacerlo. Esto, aunque se ha hablado de la inspiración artística como de un cierto don o capacidad singulares. De hecho, los griegos y latinos se referían a la visita a los humanos por parte de las musas, en el sentido de recibir estos en ocasiones un cierto aliento especial, mágico, divino. Pero, al mismo tiempo, todas las culturas se han referido a la facultad creativa y artística, presente en los humanos, en mayor o menor medida, y a la necesidad de educarla y desarrollarla

(por ejemplo, los pensadores griegos aludieron a la “poiésis” o la creatividad que se desplegaba en el hacer humano).

Una de las más hondas y expresivas muestras de la creatividad humana se encuentra en la realidad del arte y la experiencia estética. Estas ofrecen un signo particularmente elocuente de lo humano y personal. Vamos pues a ocuparnos de ambas.

ARTE Y SOCIEDAD: EL ARTE COMO HECHO SOCIAL Y CULTURAL

Todas las sociedades generan expresiones o manifestaciones artísticas, sean de uno u otro tipo. Estas responden a la peculiar forma de ser y a la cultura concreta que poseen las sociedades o comunidades humanas que las engendran. El arte forma parte, en efecto, de la cultura de todo pueblo o sociedad humanos. Así, por ejemplo, existe arte tanto en occidente como en oriente, y tanto en la Prehistoria como en la Edad Antigua, Media, Moderna o Contemporánea. Pero también es verdad que el arte del extremo oriente presenta unas características comunes diversas a las del arte europeo, o que el arte del Románico no es igual al del Gótico, ni al del Renacimiento, etc. Tampoco es igual la forma de trabajar y crear de los artistas en un lugar o momento o en otro. Así, por ejemplo, en la película “El tormento y el éxtasis” (Reed, 1965), se describen las admirables peripecias del trabajo artístico de Miguel Ángel y de su tiempo, la relación concreta con sus mecenas, su técnica y su vida.

El papel del arte es decisivo como factor de comunicación o expresión de las personas. Además, constituye un modo de integración en una sociedad o cultura determinada. Esto quiere decir que conocer y vivir el arte de una sociedad o comunidad ayuda a integrarse en esa sociedad y cultura. Vivir una cultura comporta vivir también su arte y sus manifestaciones o claves estéticas.

Aunque cada cultura y sociedad generan su propio arte, un arte característico o peculiar, sin embargo, en el arte de altura se da una dimensión universal y duradera. Es decir, las obras maestras del arte pueden conectar con lo más profundo del ser humano, sea este de una cultura u otra, y aunque haya transcurrido poco o mucho tiempo. Por ejemplo, podemos visitar el Museo del Prado y contemplar allí pinturas de lugares lejanos y épocas distantes, pero que logran emocionarnos e impresionarnos. El arte puede conmover a personas de muy diferentes sociedades y tiempos, pues despierta y llama a algo permanentemente presente de alguna manera en todos los seres humanos. Podemos captar los valores estéticos de determinado arte aun cuando provengan de culturas y sociedades distintas de la nuestra, pues responden a claves que existen en lo más hondo de nuestra naturaleza humana.

Por todo lo anterior, arte y estética se han utilizado para formar a los ciudadanos o miembros de una cultura en sus más decisivos valores, para transmitírseles eficazmente. A este respecto, existen fecundos estudios sobre la literatura como cauce de formación humano. Desde largo tiempo atrás, en concreto, el drama o teatro se ha considerado un ámbito privilegiado a este propósito. Por ejemplo, el teatro greco-romano sirvió para trasladar los valores de esas culturas a sus ciudadanos; como también la pintura, el cine y los medios de comunicación más modernos se pueden utilizar, hoy en día, para la transmisión de las inquietudes actuales, la concienciación o formación en valores humanos. Así mismo, se han dado interesantes ejemplos en esto en el campo de la música, la arquitectura, la escultura, la danza; de esta manera, la poesía y las leyendas han servido para trasladar las grandes epopeyas o relatos fundamentales de los distintos pueblos y civilizaciones.

Ya Platón y Aristóteles propusieron la tragedia griega como ejemplo de medios para formar buenos ciudadanos. Sin embargo, los dos expresaron sus reticencias o desconfianza en

relación con la comedia de su tiempo y los efectos de esta en sus conciudadanos.

Al arte y a la experiencia estética se los ha considerado como señal propia de lo humano, como un rasgo característico de los seres humanos. Esto, hasta el punto de que los estudiosos acostumbran a buscar objetos artísticos, adornos y otros signos estéticos, cuando investigan si unos restos primitivos determinados corresponden o no a algún asentamiento o individuo humano; y, cuando encuentran manifestaciones artísticas, ello lo entienden como un posible indicio de que tales restos correspondieron a un grupo o sujeto humano. Por ejemplo, incluso entre los más ancestrales o remotos pobladores de la península Ibérica, se han hallado testimonios elocuentes y magníficos de arte, como las pinturas de la cueva de Altamira.

Hoy, se ha mostrado la necesidad, a este respecto, de seguir un método adecuado para explotar el inmenso poder formativo de la literatura y las restantes bellas artes. El filósofo y pedagogo español Alfonso López Quintás ha protagonizado, a este respecto, un fecundo esfuerzo. Él ha elaborado todo un método, centrado en la creatividad, con el que comunicar los más altos valores, a fin de aprovechar “la experiencia estética, como fuente inagotable de formación humana”⁴³.

Ya hemos dicho que el arte depende de las sociedades y de las personas que lo crean. Muestra de ello es el que la elaboración artística de máscaras constituye un fenómeno presente en las más diversas culturas y épocas; sin embargo, su factura varía de un lugar o momento a otro, de manera que hay máscaras africanas, americanas, europeas y orientales, pero una máscara veneciana difiere estéticamente de una china, etc. Esto obedece a que existen muy diversas concepciones o visiones de lo artístico, incluso teorías artísticas distintas (teorías y concepciones diferentes acerca de lo que es o debe de ser el arte). Por ejemplo, los griegos y romanos antiguos querían y

⁴³ Cf. *Estética de la creatividad*, A. López Quintás, Ed. Rialp, Madrid, 1988.

realizaban un arte centrado en las categorías o valores estéticos de la belleza o la armonía, mientras que los artistas románticos siglos más tarde pensaban que el arte debía de ser fundamentalmente originalidad o creatividad y expresividad o emoción. En general, las diversas sociedades y épocas históricas reflejan concepciones o teorías diversas acerca de esto, aunque todas se refieren a la realidad artística. Toda obra maestra del arte nos comunica algo hondo y fecundo. También, toda experiencia creativa presenta cierta altura o valor. Esto es lo que ejemplifica la obra de Nouwen *El regreso del hijo pródigo*, basada en el famoso cuadro de este título, en la que el autor relata la relación que advirtió, en primera persona, entre esta célebre pintura de Rembrandt y las diversas etapas de su propia vida, que vió reflejadas en los distintos personajes de la misma⁴⁴.

Asimismo, las culturas poseen obras de arte, formas de hacer o destrezas, pautas estéticas en su patrimonio histórico que ayudan a sus miembros y colectividad a forjar y madurar su propia identidad comunitaria. Las experiencias estéticas y artísticas más importantes de un pueblo o de una cultura influyen poderosamente en su ser y en su Historia. Por ejemplo, ciertas obras emblemáticas juegan un papel clave en sus respectivas culturas (como las obras del Greco, Velázquez y Goya en la cultura pictórica española; la música de ciertos compositores, como Bach, Beethoven o Brahms en la de Alemania; los haikus o poemas breves y el teatro japonés tradicional en la cultura nipona; los templos y efigies sagradas en la India; los jeroglíficos y pirámides o el arte funerario en Egipto, etc.).

El educador y maestro de educadores Don Bosco, por ejemplo, convirtió, precisamente, la educación en una labor hondamente creativa, gracias a la sensibilidad estética. De acuerdo con su personal estilo de vivir la educación y la vocación formativa, el educador se convierte en un auténtico

⁴⁴*El regreso del hijo pródigo: meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, de H.J.M. Nouwen, PPC, Madrid, 2005.

“artista”, que logra, a través del arte, transformar el vínculo educativo en un ámbito de cercanía y familia.

EL ARTE COMO FRUTO DE LA DIMENSIÓN ESTÉTICA Y DE LA CREATIVIDAD DEL SER HUMANO

El arte es posible gracias a la dimensión o aspecto “estéticos” –sensibles– que tienen la vida y los seres humanos. Los humanos somos, en efecto, sensibles en relación con las formas externas o las manifestadas por las realidades que nos rodean; es decir, apreciamos o valoramos la forma que presenta o muestra lo que existe. Por ejemplo, nos agrada o atrae lo bello, nos causa admiración lo creativo u original, etc. A este aspecto o dimensión de las realidades es a lo que llamamos “lo estético”; se refiere a la forma o disposición, al orden que manifiestan o muestran los seres. Así, por ejemplo, una persona puede emocionarse ante la belleza de un paisaje o de una puesta de sol, o varias pueden sentirse unidas al escuchar juntas una determinada música o interpretarla.

En cambio, los seres no racionales –como una roca, una hierba o un mosquito, ante el ocaso o atardecer– no se conmueven frente a los valores estéticos. Esto se debe a que lo estético requiere siempre no sólo de la existencia, de la vida y de los sentidos exteriores –como la vista o el oído– sino también de la razón o inteligencia personales.

Además de gracias a nuestra sensibilidad estética o hacia las formas, el arte es posible debido a “la creatividad humana”. Hay arte debido a que los humanos somos creativos.

La creatividad estética y artística es la creatividad humana aplicada al campo o terreno de la sensibilidad estética y del arte. Esta clase de creatividad se expresa en las formas más variadas y fecundas, a través de medios o materiales muy diversos; por ejemplo, gracias a la imagen, el sonido o el movimiento, etc. Esta creatividad se concreta en obras de muy

diferente tipo, como las de la literatura, la pintura, la música, la escultura, la arquitectura, el cine, la danza, etc.; así como en estilos artísticos muy distintos entre sí como el barroco, el neoclasicismo o el impresionismo.

Aunque la creatividad artística es personal, cabe descubrir puntos en común entre las obras y los autores. Así, se habla estilos artísticos, de escuelas e incluso de épocas enteras del arte, dentro de la variedad y singularidad de cada artista y realización. La creatividad artística no implica el desconocimiento o el desprecio de la tradición o de las realizaciones de otros.

Todo esto implica que en el arte y lo estético se da tanto lo subjetivo –o lo que tiene que ver con los sujetos o personas– como lo objetivo –lo referente a las obras, y procesos o métodos–. Por eso, se habla de lo subjetivo y de lo objetivo en el arte. En efecto, las personas y las sociedades o grupos culturales se relacionan ante las obras artísticas o las experiencias estéticas –tanto las suscitadas por otros o por ellas mismas–, siempre, de un modo singular, personal. Esto, por cuanto cada cual “interpreta” desde su subjetividad, desde su propio ser personal, la obra y experiencia. Ello, aunque lo vivamos dentro de un marco compartido con otros, y con referencias o valores comunes. Toda obra artística dice o habla de manera diversa, de acuerdo con sus diferentes interlocutores, es decir según sea uno u otro su espectador, su receptor, su auditorio, etc., aunque también exista siempre alguna comunidad o punto compartido en esto.

En ocasiones, se incurre en el fácil tópico –o en la creencia repetida– de que sobre gustos no hay nada escrito, y que en concreto el gusto estético es totalmente libre, pues lo que le parece bello a alguien puede no serlo para otro. Sin embargo, en el arte y lo estético no todo es absoluta o completamente subjetivo. Porque, aunque cada cual puede tener sus preferencias individuales, y captar más o menos un valor estético, valorar o apreciar mejor o peor una obra de arte, siempre existen también algunos elementos compartibles y algunos

criterios objetivos o no arbitrarios para el juicio estético y artístico. Cuando alguien está bien formado, en su sensibilidad estética y artística, sabe distinguir mejor la presencia o no de los valores estéticos en las obras o realidades; ha afinado entonces su juicio y sensibilidad, y tiene un criterio más maduro y certero. Así, es capaz de descubrir los valores estéticos estén donde estén, se expresen de un modo o de otro, y vivirlos de manera más adecuada o profunda. Por ejemplo, a alguien pueden gustarle más o menos “Las Meninas” de Velázquez, la Acrópolis y el Partenón de Atenas, el teatro de Shakespeare, “El Quijote” de Cervantes o “La Odisea” de Homero; pero, si tiene una sensibilidad y formación estéticas básicas, mínimamente desarrolladas, reconocerá que en estas obras existen al menos ciertos valores artísticos. En realidad, toda gran obra de arte o experiencia estética nos enseñan algo hondo sobre el hombre y sobre la cultura, y así sobre nosotros mismos.

LO ARTÍSTICO COMO EXCELENCIA EN EL HACER HUMANO GRACIAS A LA BELLEZA Y LOS VALORES ESTÉTICOS. LA EXPERIENCIA ESTÉTICA COMO ELEVACIÓN

Habitualmente llamamos arte a aquellas realizaciones estéticas que presentan, a nuestro juicio, cierto valor. En concreto, denominamos artísticas a las expresiones formales que alcanzan un valor especial o singular, alguna excelencia. Con el arte, nos hallamos ante un hacer u obra excelente, llena de valor estético. Por esto, la definición clásica de arte era, en latín, “*recta ratio faciendi*”, que significa “un hacer las cosas de acuerdo con la recta razón, o de la manera justa y adecuada”.

El valor estético, en el que participan las obras de arte, puede ser la belleza. Bella es, según los clásicos, la forma que resulta armoniosa o proporcionada, plena o íntegra (a la que no le falta algo esencial), y luminosa o clara (expresiva). Lo bello puede encontrarse en la naturaleza (la belleza natural),

como por ejemplo en el mar o el cielo, o bien ser creado por el ser humano (la belleza artística), como una determinada obra de arte. A la belleza se la ha definido como el esplendor de la verdad o de lo auténtico, según los pensadores antiguos, o también como el esplendor que brota de cierto orden o disposición.

Sin embargo, la belleza no es el único valor estético. Hay obras de arte que no son exactamente bellas, pero que se consideran arte. Esto, por ejemplo, se dice cuando poseen otros valores estéticos o formales, como la originalidad, la creatividad, la expresividad, la elegancia, la gracia, etc. Pero deben, en cualquier caso, participar de modo notable en algún tipo de valor sensible o estético.

Sin duda, en presencia de lo bello –de lo estético en general (de lo elegante, lo original, lo grácil, lo sublime...)–, nuestro ánimo se eleva, se levanta por encima de lo vulgar o prosaico y de lo burdo. Así, el ser humano parece ascender desde lo simplemente material a algo superior, gracias a su sensibilidad. De aquí que se afirme que las experiencias estéticas y artísticas nos elevan, nos hacen conectar con el nivel o dimensión de lo más alto, lo más cuidado o delicado, lo mejor.

Precisamente por esto, Kant definió la experiencia estética como hija o fruto de un cierto “desinterés” (*Crítica del juicio*, Espasa, Madrid, 2001). Esto, en el sentido no de lo no apreciado o apetecido, sino de lo que no está atado a nuestras necesidades más urgentes e inmediatas, de aquello que trasciende o va más allá de nuestra pura y dura utilidad. Por ejemplo, cuando escuchamos ciertas melodías musicales el tiempo parece quedar en suspenso, como interrumpido, y nos sentimos transportados a otro lugar, lejos de nuestras preocupaciones o problemas. Así, no valoramos el arte musical gracias a que solucione nuestros problemas o nos proporcione cosas materiales, sino de una manera en cierta forma desinteresada, es decir porque nos hace sentir mejor, más felices.

Con todo esto, enlazan descripciones actuales de la estética y del arte, que los relacionan o vinculan con el fecundo espíritu de “lo lúdico” (del juego). En efecto, en la estética y en el arte hay una cierta dosis de “juego”, un deseo o anhelo de olvidar nuestro afán u ocupación rutinarios, como si se abriera con ellos una pausa en lo inmediato y urgente, un tiempo de “contemplación”, un goce en la propia actividad más allá de sus utilidades exteriores. Este impulso lúdico o de juego y creatividad debe ser apreciado y valorado, pues, sin duda, siempre es preludeo o anuncio de nuestra capacidad para cuidar la forma de las cosas, superarnos y esforzarnos con gozo por lo hermoso. Esto también debe aplicarse al mundo del trabajo, de modo que la creatividad, el desinterés y el juego humanos se encuentren presentes también en nuestras tareas o labores.

El arte y lo estético ayudan al desarrollo de nuestra creatividad humana, tanto en el nivel personal como en el colectivo. De este modo, cuando existe un cuidado por lo estético, una educación que fomenta el aprecio de las cualidades o valores de las formas, y su disposición, los sujetos viven inmersos en una atmósfera distinta. En ella, se vive la fecunda experiencia de trascender, cotidiana y habitualmente, el interés más inmediato, la ansiedad por lograr una utilidad sin espera, y así aprendemos a ajustarnos sin violentarlo al ritmo propio que tienen las realidades que nos rodean y las relaciones con las personas.

La estética enseña a esforzarse sin esperar una compensación directa. Contra el afán angustioso de lograr una productividad máxima en el puro presente, las actitudes lúdicas de lo estético ayudan a alzar la mirada hacia el futuro. Esto resulta vital en todo lo difícil que debemos realizar, como el estudio, el trabajo o la amistad. Porque favorece crear un clima o ambiente de elevación humana, de esperanza y desarrollo. Desde el gozo por la labor bien hecha, o por lo hermoso que contemplamos, se puede además ascender a la alegría de mantener unas relaciones interpersonales valiosas, enriquecedoras. Lo estético

nos entrena o ejercita en la superación de lo solamente útil, y así nos pone en el camino adecuado para vivir la amistad, que está siempre más allá de la utilidad y de la instrumentalización. En el marco de lo estético, aprendemos que el esfuerzo puede transformarse en arte, y el acto u obrar humanos en dignos de admiración, y esto obviamente también en nuestras relaciones con los otros y en nuestros trabajos.

Por todo esto, las personas, grupos y sociedades tienen que generar actitudes y climas estéticamente fecundos, atractivos, creativos. La creatividad estética incidirá en las demás clases de creatividad (en la relacional o social, en la investigadora y tecnológica, en la de las iniciativas o proyectos, en todo lo laboral, etc.). Por otra parte, la creatividad de unos impulsará y alentará la de otros, provocando una auténtica explosión en cadena de ideas, valores e iniciativas. En cambio, un ambiente opuesto, desalentará de forma contagiosa todo lo sugerente y evocador. No cabe, en síntesis, aspirar a un fomento pleno de la creatividad en las relaciones humanas, sin el precioso estímulo, y la preparación, que todo lo estético, entendido hondamente, nos brindan para ello.

ARTE Y VIDA: LA EXISTENCIA PERSONAL COMO CREATIVIDAD Y OBRA DE ARTE

La creatividad y el arte no son sólo algo exterior que generen los seres humanos. Ni siquiera constituyen realidades distintas del todo de los sujetos. La propia vida o existencia debe ser una realización creativa y, en este sentido, nuestra personal obra de arte. No hay ninguna obra de arte más importante que la de nuestra propia vida. Al vivir, también tenemos que recurrir a nuestra creatividad y a nuestro buen hacer, a fin de desarrollar nuestra existencia de la forma más bella y excelente. Los antiguos griegos, por ejemplo, consideraban que la belleza y la ética o existencia recta estaban unidas, ya que la vida y los

actos buenos y justos eran bellos (llamaban “kalokagathia” a esta unión entre lo bello y lo bueno o noble).

Por esto, para aprovechar auténticamente la fecundidad cultural de nuestras experiencias estéticas o artísticas, hay algo mucho más importante que vivirlas con intensidad emotiva o hacer que duren largo tiempo. Explotar sus ricas posibilidades, reclama integrarlas en nuestra propia vida, interiorizarlas, aprender de ellas la sabiduría para que nos ayuden a hacer más bella y creativa nuestra propia existencia. Además, toda obra de arte o todo fenómeno estético hondo se contemplan o experimentan de una forma “vital”. Esto, en el sentido existencial. Es decir, “vivimos” la obra o el ser estético al contemplarlos o crearlos, los hacemos nuestros, los interiorizamos dentro de nuestro propio curso vital. Lo creado y lo contemplado se transforman en vida nuestra, en experiencia vivida. Se incorporan, así, al patrimonio de nuestra memoria e identidad.

LENGUAJE Y CREATIVIDAD PLENA

Al igual que el arte, el lenguaje humano es una realidad llena de creatividad, como el ser humano mismo, y un vehículo o ámbito para el desarrollo de la vocación o la realización personal. De hecho, se ha considerado que el arte no es sino un lenguaje, un cauce de comunicación entre los sujetos.

En primer lugar, el lenguaje característicamente humano es un lenguaje simbólico. Ahora bien, el poder expresivo de lo simbólico resulta enorme. El símbolo se encarna o toma forma en lo material, pero nos refiere a un universo de significados recíprocos que se sitúan más allá de nuestros sentidos, y cuya significación o alcance son prácticamente ilimitados.

Por un lado, se ha dicho que el lenguaje está “preñado” de sentido, ya que en él captamos la realidad en su significación más honda, en su relación o vinculación con nuestra propia existencia y nuestra realización (así, por ejemplo, cuando deci-

mos “conozco París, Toledo o Roma”, esta sencilla frase puede estar colmada de significación vital y personal para nosotros). El lenguaje “adensa” la realidad, concentra la significación, de aquí su enorme poder tanto constructivo como destructivo, su ambivalencia para promover amor u odio. Debido a esto, negar la palabra es más que negar la mera información, supone desdeñar la relación con el otro. Por otro, como hemos dicho antes, el lenguaje hace posible el encuentro entre los hombres y así su desarrollo personal comunitario. Finalmente, el lenguaje es algo “vivo”, en lo que debemos de participar, creando y recreando en él, tomando parte en su evolución y enriquecimiento. Así, inventamos palabras, expresiones, o damos a las existentes un alcance original por medio de nuestro uso. Los poetas o artistas del lenguaje hacen gala de una particular creatividad en su relación con el lenguaje, pero también otras personas la exhiben en alto grado. En realidad, todos los usuarios de una lengua co-participan en su recreación continua (por ejemplo, los jóvenes).

CAPÍTULO 10: MUERTE, SUFRIMIENTO Y FRAGILIDAD HUMANA

<<Memento mori (“recuerda que eres mortal/que vas a morir”)>>.

EL SUFRIR Y LA FRAGILIDAD HUMANA

El sufrimiento, en cualquiera de sus diversas expresiones y formas (ya sean estas físicas, psicológicas, morales o espirituales) supone un hecho real e incontrovertible de nuestra humana existencia. No podemos negarlo, y nadie está privado por completo del mismo, ni siquiera aquel a quien se persigue apartar y aislar de ello (como revela el conocido relato de la vida de Siddharta Gautama).

Ahora bien, la existencia del sufrimiento, o más bien la dimensión o aspecto “patéticos” o “sufrientes” (en el sentido etimológico de “pathos”: sufrir) de nuestro humano vivir, testimonia y revela la honda “fragilidad” de nuestro propio ser y naturaleza. Esta fragilidad implica que no somos absolutamente perfectos, que poseemos limitaciones. Para empezar, la de nuestro ser contingente, no necesario, a causa de nuestro participar del ser sólo en una naturaleza o esencia limitada, la humana, por lo tanto de una forma y en un grado finitos. Esta fragilidad se conecta hoy con la noción de “vulnerabilidad” de los seres humanos, ligada a modelos éticos como el del cuidado. Además, nuestra fragilidad se proyecta, también, en lo moral,

debido a nuestra libertad, en forma del daño o mal desplegados en relación con nosotros mismos o con los otros, y viceversa.

El sufrimiento humano no constituye algo accidental, en el sentido de constituir un elemento secundario de nuestro ser y naturaleza. Hasta tal punto juega un papel relevante en nuestra forma de existir que hay quien ha definido al ser humano como un ser “doliente” (cf. *Homo dolens*, V. Frankl)⁴⁵. Muchos textos de la sabiduría universal se han referido a esta peculiar presencia e influencia del sufrir en lo humano, acaso propiciadas por la propia naturaleza racional (como los textos sapienciales y bíblicos, o los filosóficos de autores tales como Schopenhauer).

La filosofía de todos los tiempos ha desarrollado claves meditativas y prácticas, en relación con el humano sufrir, desde muy antiguo. Entre ellas, figuran la “apatía” o la “ataraxia”, suma indiferencia que libera de todo dolor, la abolición del deseo (lo que se revela como imposible en su radicalidad, así como deshumanizador y despersonalizador, cuando se extrema). Desde luego, todas las culturas han fomentado, en cierta medida, el cultivo de la virtud de la “fortaleza” del ánimo o de la voluntad, psicológica, y de formas de “firmeza” o “reciedumbre” ante el sufrimiento (en sus subvirtudes de la paciencia, la perseverancia, la valentía, etc.). Los griegos hablaban del “dominio de sí mismo”, del autodomínio, de la “sofrosine”; los confucianos de la vida virtuosa y el conocimiento de sí mismo, desde la armonía lograda e integradora en el propio ser entre las esferas de lo sagrado y de los deberes sociales. Hoy, las sociedades postmodernas, consumistas y materialistas, exhiben un auténtico pánico o terror ante cualquier forma o signo de sufrimiento, desde un hedonismo extremo; sin embargo, al tiempo, promueven una competitividad furiosa de signo individualista, sobre el voluntarista modelo del “self made man”, que no ahorra sacrificios con tal de alcanzar el triunfo profesional, material y social.

⁴⁵ Cf. *El hombre doliente*, de V. Frankl, Ed. Herder, Barcelona, 2000, 4ª ed.

El sufrimiento humano supone, primero, una llamada hacia la solicitud y la solidaridad con nuestros congéneres, y también con todo ser que sufre. Además, implica la atención no sólo a la dimensión puramente física o corpórea, sino la advertencia acerca de la integralidad de nuestro ser, a la unidad psico-somática y a nuestra connatural apertura a lo espiritual. En tercer lugar, en el sufrir humano se da lo singular y lo social, al tiempo, lo individual y lo grupal o comunitario.

El sufrir humano constituye un sufrir “personal”, en el sentido de que en él se manifiesta y revela nuestro ser personal. Nuestro modo singular de afrontar el dolor revela nuestro interior, en cierto grado, nos revela a nosotros mismos de alguna manera y nuestras limitaciones. Pero, además, a través del mismo, se transparenta nuestra unicidad y radical singularidad, pues en él se muestra nuestro ser irremplazables e irrepitibles, a la vez que nuestra honda originalidad personal. No es ya que nunca sufran del todo igual dos humanos distintos, sino que en el sufrir de cada uno de ellos late la vocación de alguien irrepitible, que se manifiesta como ser personal.⁴⁶

Debido a ello, resulta vital alcanzar a vivir el sufrimiento sin que este nos prive por completo de toda esperanza de “sentido”. Si bien no cabe no sufrir en absoluto, se puede sobrellevar este sin que el mismo vacíe de sentido nuestro existir. Es un hecho que quienes consiguen vislumbrar un cierto sentido a su vida soportan mejor el sufrimiento, en cuanto no carecen de un fundamento y orientación básicos, motivadores o inspiradores, para el arduo esfuerzo que comporta desarrollarla, aun en medio del dolor, la penuria o las dificultades (tal como expuso Frankl).

El sufrimiento propio se ha vinculado a la necesidad de ser humilde por parte del sujeto (cf. el libro bíblico de *Job*). El de los inocentes ha provocado, desde el origen de la humanidad, hondas e inagotables reflexiones filosóficas, incluso el escándalo de muchos, y se ha contemplado como un insondable misterio. La alegría en el sufrimiento, o la conversión del sufrir

⁴⁶ I. Larrañaga, *Del sufrimiento a la paz*, San Pablo, Madrid, 1985.

en una vivencia no desprovista por completo de belleza, tiene que ver con la realidad del amor y de la amistad. Así, el sufrir afrontado para ayudar o promover el bien o felicidad del otro, o por una noble causa, puede verse transfigurado, gracias al amor o la amistad, hasta exhibir una enorme belleza moral. El sufrimiento, por tanto, de la ausencia de amor y de sentido, el conectado con la falta de un encuentro fecundo, de relaciones fructíferas con uno mismo y con los otros, el asociado al desprecio de la dignidad personal, al egoísmo y al odio, a la soledad o la soberbia, alcanzan los niveles más hondos de la persona. El existencialismo contemporáneo ha explorado filosóficamente a fondo estas experiencias, por medio de las figuras del resentimiento, la desesperación, la nada, la angustia, la náusea, el absurdo o el vacío (cf. Kierkegaard, Kafka, Camus, Sartre, etc.).

La antropología teológica ha indagado, ya desde sus inicios, y en sus diversos marcos o contextos, la cuestión del sufrimiento y su relación con lo trascendente. A este respecto, se ha advertido que no cabe estimar al Ser absoluto como alguien indiferente o ajeno a todo sufrir, incluido el humano, a pesar de poseer en virtud de su omnipotencia la “impasibilidad”; y, así, se ha dicho que este es “impasible pero compasivo”, no “insensible”, por cuanto la cercanía y la compasión con el otro sufriente no disminuyen el valor de un ser ni su perfección. De todo ello, en el ámbito antropológico filosófico, cabe extraer que, aunque un cierto gobierno de sí ante el sufrir se ha recomendado por la filosofía de todas las épocas, el sufrimiento y la compasión con quien sufre no sólo no menoscaban la dignidad ni deben avergonzar al sujeto, sino que ennoblecen a la persona, al mostrar una sensibilidad y fraternidad que testimonian en favor del humanismo y la confraternidad.

LA MUERTE EN EL EXISTIR HUMANO

La muerte es una realidad inevitable e incontrovertible para el ser humano, de forma que se la ha considerado secularmente

como un dato indubitable o primero por parte de la reflexión filosófica. Además, la muerte no constituye algo insignificante o accesorio, sino que posee una relevancia singular en nuestra peculiar existencia. El ser humano se sabe mortal, y puede así ser consciente del acabamiento de su vida terrena, de lo temporal de su propio existir en el mundo. De este modo, la significación de nuestro ser mortales cobra una intensidad muy honda. Ello obedece a que la muerte nos sitúa en relación con nuestros propios límites, y los límites de una realidad contribuyen a conocerla y definirla. Por esto, en efecto, se ha concebido en ocasiones al hombre desde la muerte (Heidegger: “el hombre es un ser para la muerte”).

Desde luego, la muerte humana no es una simple característica extrínseca más que se añade a nuestro ser, sino que ofrece toda una dimensión o aspecto de nuestra realidad, por esto hablamos de nuestra mortalidad o temporalidad, y en la historia del pensamiento con frecuencia se nos define a los humanos como “los mortales”. Sin embargo, la conciencia de esta realidad no impide ni se opone a la posibilidad de la felicidad y la alegría humanas, sino que les concede hondura y las complementa; por eso, tener presente dicha realidad, sin obsesionarse por ella, puede contribuir a nuestra dicha y enseñarnos a vivir con sabiduría, al hacernos humildes y evitar la soberbia que al cabo nos frustrará. Por esto, en la Roma antigua, a quienes entraban en triunfo en la ciudad les acompañaba alguien que portaba el mensaje “recuerda que eres mortal” (“memento mori”), que vas a morir.

Pero lo cierto es que el ser humano no es tanto un ser para la muerte como para la vida, pues constituye un ser vivo y está hecho para desarrollarse, desplegar su existencia en el tiempo. Por esto, se esfuerza por conservar su existencia (“conatus essendi”) perpetuarla y hacerla fecunda, aunque la muerte resulte una experiencia universal para los seres humanos.

La muerte consiste, de acuerdo con la perspectiva de la antropología filosófica, en la separación, escisión o fractura

de los principios que integran la unidad del ser humano. Esto, por cuanto toda muerte implica “división”; dado que el ser vivo constituye un “organismo” (del griego “organon”: unión armónica o “co-ordinada”). Morir es, pues, para todo ser viviente, dividirse, disgregarse, ver deshecha o rota la interna unidad, quebrado el “orden” interior. Con respecto al ser humano, la separación de los diversos elementos que integran su ser suele referirse, en la muerte, además, a una quiebra fundamental de la unión entre el principio material, físico-corpóreo, y el principio espiritual o intelectual, inmaterial. La historia comparada de la cultura universal manifiesta esta sempiterna forma de comprender la muerte, junto a su interpretación como un cierto tránsito o viaje entre las diferentes dimensiones de la realidad.

La muerte puede ser propia o de otros, y habitualmente la asociamos con el sufrimiento en la medida en que supone un cierto trauma –en el sentido de un “paso” arduo o difícil– en cuanto se opera en ella una alteración o cambio relevantes de nuestro estado habitual. Además, conlleva separación de nuestro entorno actual, y el abrirse de una determinada distancia respecto de nuestros seres queridos o más próximos; por esto, acostumbra a darse junto a lo que denominamos “duelo”. Como el sufrir y el gozar humanos, nuestra forma de vivir la muerte depende de nosotros mismos y de nuestras comunidades, de manera que caben diferencias a este respecto, en función de los sujetos, las situaciones concretas, circunstancias, culturas, creencias, etc. Su dinamismo –el morir– consiste, desde la perspectiva filosófica, en la pérdida de la unidad o integridad vitales, la disgregación o separación de los diferentes principios que nos constituyen. Su causa, hablando en sentido filosófico, estriba en el carácter “contingente” (no necesario) de nuestro ser y del mundo que habitamos, finitos y frágiles, además de la honda herida que exhiben estos en cuanto a la ausencia de una armonía genuina o fundamental en su seno.

La muerte nos pone en relación con lo otro (Lévinas: *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 2008), con aquello

que no somos nosotros, con la alteridad (con lo otro y para algunos con lo radicalmente Otro). No nos trae sólo el mero fin de lo que vivimos, sino que nos aproxima aquello que se diferencia radicalmente de nosotros, dado que nosotros constituimos seres vivientes, sujetos que viven. Nuestra forma de pensarla y vivirla, nuestro modo de vivir la muerte de los otros y la nuestra hablan acerca de nuestra identidad más íntima. Por eso, se ha escrito: <<Medita sobre la muerte, pero sé amigo de la vida>> (Thomas Mann).

Nuestra visión del ser humano condiciona, sin duda, nuestra forma de ver o mirar la muerte. También, incide en nuestra concreta forma de morir. Hoy, parece ocultarse en la sociedad actual este fenómeno inevitable, pues la sociedad postmoderna vive a menudo de espaldas a la muerte, como si la muerte no existiera, aunque en otros momentos históricos la muerte se ha experimentado individual y socialmente con mayor naturalidad o cercanía. Cada cultura “vive” la muerte de un modo u otro, como cada persona, y así existen peculiaridades y semejanzas a este respecto; pero su inconfundible presencia siempre se encuentra latente en la conciencia humana, de uno u otro modo, individual o socialmente. Por todo ello, la detección de ritos, cultos o simplemente prácticas funerarias se juzga signo de existencia humana.

La experiencia de nuestra mortalidad connatural, vivida desde nuestro ser personal, no constituye una esterilidad o absurdo, sino que puede resultar fecunda. Un denominador común a este respecto es el que enfrentar esta finitud o limitación humana con esperanza o creatividad abre, también, hacia formas muy diversas de enfocar y enriquecer la existencia a través de lo más profundo. Todo ello puede movernos a diversas manifestaciones de nuestra multifacética creatividad, como ha ocurrido a lo largo de la historia de la humanidad, en la que los cultos funerarios y el respeto a los muertos han revelado en ocasiones testimonios de lo más hondo y creativo del interior humano. La memoria de los seres queridos ya muertos acom-

pañá y enriquece el resto de nuestro caminar vital; también, la conciencia de nuestra fragilidad y la de todos nuestros restantes congéneres. Además, esta fragilidad nos aconseja un sano y sabio disfrute del presente, sin que esto suponga la negación del pasado ni la anulación del compromiso con el futuro, sino un vivir maduro y consciente de nuestra caducidad que revela la necesidad de hacerlo con fruto (como expresan los conocidos adagios de los clásicos: “carpe diem” o “tempus fugit”; que reclaman ser rectamente entendidos).

Todo esto, no prejuzga las diversas formas de comprender o vivir la pervivencia, transcendencia o simple persistencia de los humanos, o de algunos de sus rasgos y elementos; lo que se da siempre de muy diferentes modos, de acuerdo con las personas y las comunidades concretas. De hecho, cabe constatar históricamente una vocación o anhelo innatos, muy hondos en los seres humanos, por perseverar en el ser y no extinguirse, como sucede en los restantes seres, pero que en nuestro caso alcanza una profundidad e intensidad singulares, dada nuestra peculiar conciencia a este respecto. De aquí, experiencias tan universales como el enterramiento ritual, el culto a los antepasados, el cultivo del recuerdo o memoria de los antecesores, etc. También, la muerte conecta con datos antropológicos universales muy complejos, como nuestro experimentar lo misterioso, la apertura ante lo que supera lo humano o, simplemente, la búsqueda de un sentido fecundo por parte de las personas y sociedades. Así, para algunos, la muerte, como tránsito, ofrece la posibilidad final del “reencuentro” con aquellos a los que aman y que les han precedido en la otra vida.

CAPÍTULO 11: SENTIDO, VOCACIÓN Y FELICIDAD

<<El descubrimiento de nuestro auténtico ideal ilumina
toda nuestra vida>>.
López Quintás

EL SER HUMANO Y EL ANHELO DE SENTIDO

Lo mejor de la Filosofía y el pensamiento antropológico de todas las épocas ha descrito al ser humano como un ser “en busca de sentido”, un buscador de algún significado profundo u orientación certera para su propia existencia (V. Frankl). Esto no comporta que cada sujeto cree de la nada un sentido inventado, por así decirlo, en el vacío, para su existencia, sentido absolutamente diferente en todo con respecto al de sus congéneres. Sin duda, cada cual deberá respetar profundamente lo más hondo del orden inscrito en su ser y en el de cuanto le rodea (y, así, el llamado “ordo amoris”, el orden del amor), y no debe aspirar a construir una existencia contra su realidad más íntima y relevante o la de los otros. Pero, también, cada persona habrá de descubrir y reconocer, desde lo que la constituye, la base o fundamento más genuinos y originales de su singular vivir. Todos tenemos que discernir activa y creativamente dónde se sitúa la senda concreta, definida y personal a la que somos llamados desde nuestro ser personal y único, a fin de desarrollarnos con fruto.

A este respecto, sin duda, el ser humano constituye un sujeto que se formula preguntas de relevancia, un ser en el que surgen hondos y fundamentales interrogantes, básicos para su orientarse en la vida. También, es alguien susceptible de encontrar respuestas y referencias válidas para su caminar. Aunque, igualmente, puede extraviarse en su deambular constante e incluso pretender vivir de espaldas a estas orientaciones de alguna manera. Entre estas preguntas y claves, se encuentran desde luego las vinculadas al sentido más fecundo del propio existir.

Este anhelo de búsqueda y encuentro de un significado relevante para la propia vida, nos ofrece una llave fundamental para comprender lo humano. Además, se revela en todas las sociedades, culturas y en lo hondo de cada sujeto humano, sea de una forma tácita o expresa, más o menos consciente. De aquí, el que se haya definido al humano como un “caminante (“homo viator”), un viajero tras el sentido, en cuanto ser abocado a encontrar y recorrer su propio sendero existencial hacia la armonía o felicidad plenas (su “tao”, según Lao Tsé y la escuela de sabiduría taoísta). Ciertamente, el ser humano es un viajero en busca de lo mejor y más fecundo de sí mismo, como ha enseñado desde antiguo la historia de la filosofía.

Precisamente, de acuerdo con esta clave, también, se habla hoy del ser humano como de alguien dotado de una “vocación”, de una llamada a desarrollarse, a realizarse y ser feliz. Por esto, se concibe a los humanos como sujetos interpelados por los grandes valores. Este tenor “vocacional” de nuestro ser y existencia integra cuestiones muy hondas, como la llamada a ser feliz, la libertad, el sentido, la identidad personal, la relación con los otros, etc.

LO FECUNDO DE LA ORIGINALIDAD PERSONAL

El ser humano constituye una persona y, así, alguien único y singularmente digno. Pero también es siempre una persona

finita (en concreto, una persona corpórea). Se trata, en efecto, de una persona no absoluta o perfecta, debido a que su ser se da en una naturaleza racional. Todo ser humano está, pues, llamado a procurar alcanzar la plenitud de su propio ser, a su realización; debe “desarrollarse” conforme a dicha naturaleza racional y a su ser personal. Este rasgo del ser humano supone la base de su perfeccionamiento o desarrollo integral, y así de la cultura, de la socialización y de la educación mismas, ya que en él cobran sentido y tienen asiento estas tareas. En el fondo, brinda el substrato para lo que algunos han llamado la dimensión social o cultural y la “educabilidad” del ser humano, fundadas en la perfectibilidad natural de nuestro ser.

De este modo, dotado de una personalidad, que no es perfecta o absoluta, el ser humano ha de mejorarla, enriquecerla, hacerla crecer, por su misma naturaleza. Esta tarea o labor resulta tan esencial, en él, que llega hasta el punto de constituir el horizonte propio de su mismo ser. De ahí el que Fullat denomine al ser humano como el “ens educandum”, el que ha de ser educado. Tenemos, así, que crecer, progresar, desarrollarnos. Esto nos afecta tanto a los sujetos como a las sociedades o comunidades humanas. Y, lo más importante, debemos aprender a relacionarnos, hemos de madurar en esta capacidad fundamental. Sólo de este modo, alcanzaremos a responder a la más honda vocación de nuestra existencia. Esto, además, de forma continua, hasta nuestro mismo término; como ha notado Altarejos: <<(…) las capacidades espirituales son susceptibles de crecimiento irrestricto: siempre se puede querer más o entender mejor>>.

A causa de todo lo precedente, se dice que el fundamento de la educación se encuentra en el derecho-deber “al libre desarrollo de la personalidad” (*Declaración universal de Derechos Humanos*, O.N.U., 1948; **Constitución** Española, 1978). De aquí, en síntesis, el que se afirme que el fin de la educación consista en colaborar al desarrollo, formación o perfeccionamiento de la personalidad entera.

La formación consiste, pues, en cooperar a “dar forma” a la propia personalidad. Forma no de persona, pues ésta ya se posee y permanece como es, sino a la personalidad humana, cuya figura o disposición siempre puede modificarse, en un sentido u otro. Dotarla, en fin, de una forma más fecunda, acabada, perfecta, madura, en lo posible. Por eso, se dice que la educación da lo mismo que el molde a la arcilla del alfarero: “forma”. En el fondo, esto implica que la personalidad humana, en efecto, está siempre en movimiento, que puede progresar. Y, para ello, resulta vital la relación con otras personas, que han de estar a su vez convenientemente formadas. La educación puede, pues, entenderse como formación en este sentido. No es pura “instrucción”, en cuanto suministradora de conocimientos o habilidades.

Por todo esto, educar (“e”-ducere) implica “sacar fuera” lo que ya pre-existe en potencia en el propio sujeto; hacer brotar o surgir de un interior. Tal como señala la mayéutica socrática, o el arte del alumbramiento, educar consiste en ayudar a nacer, de algún modo. No nacer por otro, ni dar a luz por otro, sino cooperar con el sujeto o educando, sin suplantarlo. Ello, por cuanto la forma no es algo externo o sobrevenido al ser, sino ínsito o inscrito en él. También, educar (“duco”) es conducir, guiar, orientar en ese caminar personal de la existencia. Podríamos resumirlo diciendo que se trata del arte de ayudar a otros a responder a su propia llamada, a esa vocación, única y singular, a relacionarse y encontrarse con otros, que todo ser humano recibe.

El pensador y pedagogo contemporáneo J. Kentenich ofreció diferentes claves para la fecundidad de este desarrollo continuo de la persona. En primer lugar, situó en su centro a la “originalidad” personal.⁴⁷ Esto es, partió del hecho de que cada persona al ser única posee una originalidad propia y singular, originalidad no sólo meramente ontológica o fundamental,

⁴⁷ José Kentenich: *Textos pedagógicos*, Ed. Nueva Patris, Santiago, 2008.

sino originalidad integral y viva, en desarrollo hacia su propia plenitud, que debe hacer fecunda, que ha de madurar, crecer, siempre desde la libertad. Para esto, habla del ideal personal, del cultivo de los vínculos o relaciones profundos con los otros y con uno mismo, y así de la tarea personal de la auto-formación en aras de hacer fértil esa identidad y originalidad. Una defensa de la originalidad e identidad personal frente a fenómenos como la masificación y la manipulación actuales se ofrece en el texto de antropología filosófica *Originalidad e identidad personal: claves antropológicas frente a la masificación* (J. Barraca, Ed. San Pablo, Madrid, 2017). A este mismo respecto, el citado Kantenich testimonió, en su propia existencia, elocuentemente, la fecundidad de la fidelidad a la propia originalidad personal, y la necesidad según esto de rechazar de su mano toda forma masificación. Él encarnó vitalmente esta lucha en favor de la originalidad personal, como acredita su propio combate contra el nazismo, que lo recluyó en el campo de Dachau.

Nuestra unicidad de personas ofrece la base sobre la que funda nuestra originalidad más honda o radical, la de quien es irreplicable. Esta originalidad primera o fundamental supone, a su vez, la base de toda otra originalidad presente en nosotros y, a la vez, nos mueve a su desarrollo continuo, a su maduración creciente y a su expresión. “No somos copias, cada uno de nosotros es un original” (J. Kantenich). Así, nuestra unicidad y originalidad primigenias piden que nuestro ser completo acrezca en valores. Nuestro ser personal, digno mas finito o imperfecto, nos llama al propio crecimiento o desarrollo, en sus diversas dimensiones o aspectos –a través de los vínculos más fecundos, como los del amor–, y con él al progreso de nuestra originalidad.

NOCIÓN FILOSÓFICA DE VOCACIÓN

La vocación puede comprenderse de dos modos: como orientación profesional fundamental (la vocación profesional);

y como llamada de todo ser humano a ser feliz, realizarse plenamente y hallar un sentido fecundo a su propia existencia (vocación humana, vocación general, vocación existencial, o simplemente vocación). Aquí, entendemos la vocación no sólo según el primer sentido, más restringido, sino de acuerdo con su alcance propiamente filosófico. Es decir, nosotros vamos a referirnos, aquí, fundamentalmente a lo último.

La vocación es, de algún modo, la llamada o apelación profunda, única e intransferible, a la propia realización o plenitud, al desarrollo y a la felicidad, que recibe toda persona, y está por esto conectada con el amor. Se trata de una realidad honda y personal. Es un elemento nuclear de la existencia humana, y, por tanto, debe jugar un papel fundamental en la educación y la orientación.

Lo vocacional tiene su fundamento, en cierto modo, en la originalidad personal. Tal como se ha mostrado, cada sujeto personal constituye un original, un ser radicalmente novedoso y distinto, no una copia de otro (J. Kentenich). Por esto, cada cual posee su propia e intransferible vocación a realizarse personalmente. Todo ser humano debe, para ello, discernir cuál es su camino de realización o maduración singulares. Para ello, ha de reflexionar en torno a su propio ideal personal, como clave orientadora. Nuestro ideal personal (J. Kentenich) no es algo externo a nosotros, una meta exterior a nuestro ser, un objetivo ajeno y lejano que deseamos alcanzar. Nuestro ideal personal se encuentra ya de alguna manera dentro de nosotros (“Llega a ser el que eres”, afirmó Píndaro); forma parte de nosotros, pues hunde su raíz en nuestro ser y originalidad únicos. Esto, sin solipsismos ni egolatrías aislantes o estériles, sino desde el encuentro con nosotros mismos y con los otros; pues, cuanto más me abro al otro, desde mi auténtico ser, más soy yo mismo. Se trata, en fin, de un germen de nuestro mejor yo, de una semilla de la mejor versión de nosotros mismos, nuestro ser y persona logrados, maduros, desarrollados.

Marañón escribió que la vocación profesional era una cierta forma próxima al amor. Ahora bien, también lo es la vocación existencial o vital. Además, la vocación más honda de la persona lo es a la unión con el otro, al encuentro, al amor. De alguna manera, nuestra vocación nos vincula con personas concretas, y al tiempo nos sitúa en la senda de la entrega generosa y el amor, por cuanto cuando existe no medimos en exceso ni calculamos interesadamente nuestra entrega personal. Sin negar lo arduo del camino existencial de plenitud, felicidad y desarrollo personal, la vocación hace “fácil lo difícil” (*Vocación y ética*, G. Marañón)⁴⁸, hasta cierto punto, pues nos anima al identificarnos con la belleza y los valores de lo que nos propone como ideal realizador.

SUPERAR EL UTILITARISMO EN LA VOCACIÓN

Es cierto que habitualmente todos tenemos la necesidad de ganarnos la vida, y que hoy hay mucho desempleo, así como campos con más posibilidades laborales a priori que otros. Pero las decisiones importantes no pueden tomarse sólo con vistas a la utilidad. No se trata tanto, en esta vida, de dedicarse a una cosa con más o menos posibilidades en general, sea lo que sea, aunque no me diga o aporte nada en mi caso; sino de no abandonar antes siquiera de emprender mi propio camino, de no resignarme a ser mediocre, de no renunciar a aspirar a lo excelente o mejor, lo más realizador, bello o plenificador en nuestro propio camino de desarrollo. Pues bien, esto no es sólo cierto en cuanto a la elección de carrera formativa o laboral, sino que se cumple en todo lo vocacional. Las formas esenciales de una vocación no deben elegirse por meros criterios oportunistas. De otro modo, el fracaso final está servido. Tampoco ha de gobernar el discernimiento vocacional la simple utilidad, cuando se trata de elegir la dedicación, los estudios,

⁴⁸ *Vocación y ética y otros ensayos*, G. Marañón, Ed. Espasa, Madrid, 1981.

las instituciones o personas fundamentales a las que alguien va a entregar sus mejores esfuerzos.

Siempre resulta enriquecedor progresar en la conciencia de nuestra vocación a fin de poder luchar mejor por ella, aunque suframos y hallemos obstáculos en la lucha. Esto es preferible a carecer, por completo, de algo o alguien que nos motiven de verdad. Eso sí que es frustrante y sin sentido, angustioso y deprimente. El miedo al fracaso, no obstante, a muchos les impide aventurarse en lo que de verdad posee valor, les frena a la hora de aprender, emprender o amar.

LA ESCUCHA ACTIVA DE NUESTRA VOCACIÓN

Nuestra vocación demanda siempre una actitud activa, creativa. En concreto, un compromiso o esfuerzo de escucha abierta, de búsqueda despierta. Esta exigencia no puede obrarla ningún orientador, en nuestro lugar; se trata de un empeño personal.

Resulta probado que nuestra felicidad más honda pasa por la libertad y el sentido; y, así, sólo nos hace felices, en un alcance verdadero, aquel camino que hemos trazado o en el que colaboramos de forma personal, en alguna medida. Aquellos que luchan por ser libres y realizarse según su vocación, pueden atravesar dificultades pero, al menos, no sufren este sentimiento de ser manipulados despóticamente por otros. Para ello, claro, se debe asumir la responsabilidad personal de “conocerse uno mismo” y de esforzarse por adoptar una “actitud activa” en relación con el propio futuro. Esta actitud activa implica riesgos, sin duda, pero a cambio nos proporciona la sensación de vivir de modo libre o personal. Se trata de aceptar la responsabilidad de guiar la propia existencia, en lugar de convertirse en un juguete de los demás, de la sociedad o del destino.

Por otro lado, la vocación a un sentido no es, en lo humano, un extraño y estrambótico fenómeno paranormal. Nuestra vocación siempre late, de algún modo, en nuestro fondo. La verdadera cuestión está en “abrirse” interiormente a esta llamada. Lo activo, pues, en la vocación, no reside tanto en un “hacer”, como en un “escuchar”, un saber escuchar.

VOCACIÓN PERSONAL Y EXISTENCIA FECUNDA

La vocación contribuye a enfocar de un modo global y radical, profundo, el conjunto de la existencia y nuestras relaciones y esfuerzos. Principalmente, porque la vocación en general señala la natural aspiración de la persona humana a llenar de un sentido fecundo la propia existencia.

Cada vocación es “única” como lo somos nosotros. De aquí el signo profundamente “personal” de lo vocacional en el ser humano. No hay dos caminos o sendas existenciales ni dos llamadas absolutamente idénticas entre nosotros. Cada cual debe vivir de forma personal su vocación. Así, si el amor es la clave del sentido y vocación humanos, este amor ha de vivirse siempre en clave personal.

Pues bien, esta aspiración posee por sí misma un carácter global, general, de conjunto, que abarca cuanto incluye una vida, todo lo que ésta comprende dentro de sí. Nuestra global búsqueda de sentido vital afecta, marca, sella cuanto tiene que ver con la propia existencia, cuanto esta incluye, cuanto conocemos, queremos y hacemos; cuanto, en definitiva, se halla en su seno.

Todo lo que hay en una vida humana puede contemplarse desde la óptica de la vocación a la que responde, y cabe entenderlo en tanto colabora mejor o peor a esta búsqueda de sentido. Lo que vivimos tiene un significado u otro en función de cómo se relaciona con nuestra vocación humana y existencial; por ejemplo, los procesos de formación o au-

toformación que emprendemos, los símbolos de los que nos rodeamos y con los que nos identificamos, los encuentros con las obras de arte y las realidades socio-políticas, las experiencias y relaciones más fecundas, y hasta nuestros propios fracasos o la forma de interpretarlos. Lo que nos sucede adquiere mayor o menor valor, en la medida en que ocupa, a su vez, un lugar u otro, dentro de esa vía, de esa dirección u orden generales que es nuestra fecunda e irreplicable vocación personal.

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales