

I

DIMENSIONES FUNDAMENTALES  
DE LA EXISTENCIA HUMANA

Durante muchos siglos se ha caracterizado el ser del hombre con ayuda de la fórmula *animal rationale*: un ser viviente (orgánico) dotado de razón. Esta indicación evidentemente no tiene nada de falsa, pero parece insuficiente. El significado que ha tomado en el racionalismo post-cartesiano ha puesto más intensamente de relieve las ambigüedades dualísticas y objetivísticas a que puede conducir. M. Heidegger ha criticado esta fórmula por el hecho de que se olvida del misterio más profundo del hombre, esto es, el de la presencia a la luz del ser <sup>1</sup>.

Las antropologías de inspiración existencial y sobre todo las personalistas intentan caracterizar de modo distinto el ser del hombre, recurriendo a una fórmula más completa y sustancialmente abierta al misterio religioso. Se ve al hombre como un *ego que existe junto con los demás en el mundo para realizarse* <sup>2</sup>.

La primera parte del presente estudio pretende analizar las líneas fundamentales del hombre que existe junto con los demás en el mundo. Hay algunos temas que adquieren un relieve especial: el hecho de que cada hombre existe como *ego* o persona en comunión con otros hombres; la encarnación fundamental en el cuerpo y el significado humano de la corporeidad; la pertenencia al mundo y la irreductibilidad al mundo.

La segunda parte estará consagrada a la realización del hombre: la existencia humana como llamada y como tarea. Aquí son tres los temas que encierran especial importancia: el misterio de

1. Cf. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947, 12; A de Waelhens, *De fenomenologische visie op de mens*, en *Wijsgerige bezinning op de mens*, Brugge 1963, 119-122.

2. Esta visión ha entrado sustancialmente en el documento conciliar *Gaudium et spes*, donde se trazan las líneas fundamentales de una antropología cristiana al servicio de la presencia de la iglesia en el mundo.

la palabra y de la verdad; los valores y la realización de la libertad; la historicidad de la existencia y el sentido de la historia.

Sin embargo, el tema de la realización es esencialmente un tema abierto. Está caracterizado por dos paradojas fundamentales: el fracaso y la muerte. Así pues, la antropología filosófica se ve invitada a examinar más a fondo el futuro absoluto y las perspectivas de esperanza, que no quedan destruidas por la muerte. De este modo llega a tocar la dimensión específicamente religiosa.

## SER HOMBRE SIGNIFICA SER CON LOS DEMAS

El punto decisivo que permite comprender la problemática antropológica que preocupa a la época actual y que al mismo tiempo nos introduce en el misterio eterno del hombre parece centrarse en este interrogante: ¿el hombre es un ser (individual) orientado en primer lugar hacia el mundo (en el que hay también otros hombres), o bien es ante todo un ser en comunión con otras personas en el mundo? Según la respuesta que se dé, la antropología será profundamente distinta.

Una antropología polarizada en torno a una conciencia individual y autosuficiente, orientada en primer lugar hacia el conocimiento objetivo y el dominio del mundo material mediante la ciencia y la técnica, corre el riesgo constante de no poder ya reconocer las dimensiones personales, éticas y religiosas del hombre. El individuo es visto a la luz de cierta totalidad (racional, material, social, etc.) y es sacrificado a ella.

Al contrario, una antropología que concede la primacía a la comunión inmediata con el otro hombre en el mundo rechaza la autosuficiencia del yo y se siente totalmente polarizada por la responsabilidad frente al otro y por la necesidad de realizarse en comunión con él. Aquí el conocimiento y el dominio del mundo están sometidos al reconocimiento del hombre por parte del hombre. El encuentro con el otro constituye un dinamismo concreto que abre al hombre a la trascendencia y a la esperanza religiosa.

Los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial señalan el comienzo de una profunda transformación (*Umbruch*)<sup>3</sup> en el pensamiento sobre el hombre, que sin embargo

3. Cf. Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an F. Ebners Menschdeutung, Darmstadt 1966.

tomará una forma más consistente solamente después de la segunda guerra mundial: la repulsa de la primacía yo-mundo material y la afirmación decidida de la primacía yo-tú en el mundo.

Semejante transformación en el pensamiento sobre el hombre no está separada, como es lógico, de la experiencia histórica del hombre europeo: la reflexión sobre la gran crisis de la cultura tecnológica con sus sacudidas sociales, las guerras sin precedentes, la reducción del hombre a una sola dimensión, etc. Los excesos de miseria humana han puesto de relieve la unilateralidad y la deformación de la imagen del hombre que ha dominado en gran parte de la cultura moderna <sup>4</sup>.

### I. DE LA EGOLOGÍA A LA DIMENSIÓN INTERPERSONAL

La actual reflexión sobre el hombre sigue estando señalada por la reacción en contra de la antropología dominante de la época moderna. Por eso resulta indispensable al menos una brevísima alusión a los rasgos dominantes de esta interpretación del hombre.

#### 1. Absolutización y pérdida del yo

La antropología moderna a partir de Descartes está fuertemente caracterizada por el hecho de que el hombre es visto ante todo y prevalentemente en su relación con el mundo material. Además el hombre moderno es ampliamente interpretado como individuo solitario, encerrado en sí mismo y aislado de los demás. No es que se niegue, como es obvio, la coexistencia con los demás, pero no se la valora; más aún, no parece tener importancia para la comprensión del misterio del hombre.

Esta antropología del yo solitario (egología), orientado hacia el conocimiento científico y el dominio técnico del mundo, presenta dos líneas de desarrollo: por un lado la línea racionalista e idealista, que absolutiza la importancia de la conciencia que «piensa» al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor del cuerpo; por otro lado la línea empirista, que absolutiza la importancia del mundo material y del cuerpo, minimizando a su vez la densidad y la consistencia de la conciencia.

4. Cf. J. Bäckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichteihre Aspekte*, Freiburg-München 1970, 83-99.

El interés de esta experiencia del hombre moderno radica en el hecho de que hace ver la imposibilidad de comprender y de afirmar el misterio del yo personal, siempre que se parta del individuo cerrado y aislado de los demás y orientado primordialmente hacia el mundo. Todo intento en esta línea ha llevado siempre al vaciamiento del yo, reduciéndolo a una especie de fantasma privado de densidad humana y existencial.

#### a) La pérdida del yo en el idealismo

La línea antropológica de Descartes, que está directamente en la base del idealismo postkantiano, resulta muy significativa. Ha partido de la absolutización del yo y ha acabado en la negación del yo concreto y singular.

Descartes se encuentra plenamente en el llamado «giro antropocéntrico» que tuvo lugar tras el ocaso de la vieja cosmología <sup>5</sup>. Con Copérnico la tierra dejó de ser considerada como el centro del universo. En compensación, el hombre se considera ahora a sí mismo como el centro de la tierra, haciendo que todo gire a su alrededor. El geocentrismo queda sustituido por un pronunciado antropocentrismo.

La certeza fundamental del hombre, su verdad primera e indubitable es, según Descartes, la conciencia egológica que «piensa» al mundo: *cogito, ergo sum* <sup>6</sup>. Así pues, la verdad fundamental del hombre está en el mismo hombre, esto es, en la persona individual que reflexiona sobre sí misma. La existencia del yo se impone con certeza indudable en el acto de pensar <sup>7</sup>.

5. El antropocentrismo moderno se remonta indudablemente más allá de Descartes. J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca 1972, afirma que estaría ya en acto en la filosofía de santo Tomás.

6. R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid 121970, 49-50: «Advertí luego que, queriendo yo pensar de esa suerte que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando».

7. Descartes se inspira en el conocido argumento de san Agustín contra los escépticos: «En estas verdades me dan de lado los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo» (*De civitate Dei* XI, c. 26, trad. *Obras de san Agustín*, Madrid 1958, XVI-XVII, 760-761).

Es sabido que este intento de pensar al hombre como un yo aislado y autosuficiente conduce ya en la filosofía de Descartes a ciertas dificultades profundas a la hora de concebir la comunión con los demás y priva al yo de su consistencia existencial.

La existencia del otro es conocida sólo indirectamente, a través de las cosas puramente materiales y objetivas. Para afirmar la existencia del otro necesitamos un juicio de la razón, una especie de razonamiento<sup>8</sup>. Ese razonamiento fue llamado más tarde «razonamiento *per analogiam*»<sup>9</sup>. Comprende *grosso modo* estos tres puntos: primero nos conocemos a nosotros mismos (en la interioridad de una conciencia cerrada); en un segundo momento (no necesariamente cronológico, pero de todas formas secundario) conocemos la exteriorización en el cuerpo: palabras, sonrisas, gestos, etc.; en un tercer momento se descubre que entre las cosas objetivas que encontramos hay algunas que representan expresiones análogas a aquellas con las que expresamos nuestra interioridad; y concluimos entonces que esas expresiones tienen que ser causadas por un sujeto igual a nuestro yo.

Los filósofos, sobre todo en el siglo xx, no han dejado de criticar la inconsistencia de este razonamiento. W. Luijpen ha hecho ver que todo el razonamiento presupone lo que se quiere demostrar, esto es, la existencia del otro, el conocimiento directo del otro, la presencia directa e inmediata al otro<sup>10</sup>. Algunos, como por ejemplo J. P. Sartre, subrayan que por esta pista es imposible llegar a afirmar con certeza la existencia del otro, que será todo lo más probable, o incluso un acto de fe. El solipsismo es una amenaza permanente en esta interpretación del hombre<sup>11</sup>.

Además, el yo del *cogito* es un yo fuertemente empobrecido, un yo abstracto. Es el yo del pensamiento científico y del dominio técnico; el yo-conciencia, que es preciso presuponer, por el hecho de que la realidad del mundo aparece únicamente por obra de la conciencia subjetiva.

8. Cf. *Meditationes* II, vol. VII, 32: «...nisi jam forte respexissem ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possunt automata? Sed judico homines esse. Atque ita id quod putabam me videre oculis, sola iudicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo».

9. Puede verse una buena exposición en J. Böckenhoff, *o. c.*, 36-42; Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 1950, 347-384.

10. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 327.

11. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 277.

En el idealismo postkantiano se hace plenamente visible la pérdida del yo. Kant había visto ya claramente que el yo de la conciencia científica, orientada hacia el mundo, es un yo vacío y sin densidad real. Había intentado salvar al verdadero yo recurriendo a la práctica, especialmente a la realidad ética. Los grandes idealistas que le sucedieron comprueban la inconsistencia y la insignificancia del yo singular. La racionalidad objetiva es profundamente independiente de la contribución de cada uno de los sujetos. Carece de importancia el que una verdad sea pensada por mí o por ti. El yo que reflexiona racionalmente puede encontrar en sí mismo y sacar de sí mismo la verdad de todos los sujetos. El yo del pensamiento racional y objetivo se convierte así en un *ego* absoluto, en un Espíritu absoluto y objetivo.

La verdadera problemática del hombre concreto que existe con los demás en el mundo queda completamente ignorada. No hay espacio alguno para las dimensiones de finitud, ni para la esperanza, ni para la trascendencia del otro, que de ningún modo puede estar constituido por mi razón. Quedan en la sombra ciertos temas centrales de la existencia personal, como el conflicto, el odio, el dolor, la dependencia, el mal, el mundo prerreflexivo, la facticidad, las dificultades para conquistar un poco de verdad, el amor, el trabajo, las realizaciones sociales, etc.<sup>12</sup>.

#### b) La pérdida del yo en el empirismo

En el mismo marco de un yo solitario orientado primariamente hacia el mundo material, el empirismo llega a perder al yo privándolo de su propia autonomía respecto al cuerpo y al mundo material. Para D. Hume, que sigue siendo un punto de referencia, el yo es en el fondo el resultado de múltiples impresiones e ideas (interpretadas también éstas como una variante de las impresiones)<sup>13</sup>. El yo está construido sobre la base de ideas e impresiones, sometidas a las leyes asociacionistas: ley de la semejanza, ley de la concatenación temporal o espacial, ley de la causalidad. Esas leyes deberían tener la misma función que tienen las leyes de la gravitación en el sistema físico de Newton.

12. Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*, Madrid 1962, 188 ss.

13. Cf. N. K. Smith, *The philosophy of David Hume*, London 1960, 497-505.

Así pues, ¿qué es el yo? Nada más que «un haz o colección de percepciones que se siguen unas a otras con gran velocidad, en eterno movimiento... Las percepciones sucesivas causan la idea de un espíritu; pero se nos escapa esencialmente el lugar donde esto sucede y la forma con que se realiza»<sup>14</sup>. Por tanto, si tiene que salvarse de una manera o de otra el yo humano, en su cualidad de sujeto idéntico y permanente, sólo podrá conseguirse esto sobre la base de un acto de fe.

Un texto de Nietzsche caracteriza perfectamente hasta qué punto la realidad concreta del yo se pierde en el cuadro del empirismo:

*El sujeto:* es la terminología que utiliza nuestra creencia en una unidad subyacente a los momentos de nuestro más intenso sentimiento de realidad. Creemos en esta creencia como en el efecto de una sola causa. Creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, por causa de ella, nos imaginamos de buena gana la «verdad», la «realidad», la «sustancialidad». El «sujeto» es la ficción según la cual muchos estados semejantes en nosotros serían el efecto de un mismo substrato. En realidad somos nosotros los que hemos creado la «identidad» de esos estados; no es que la identidad sea un hecho, sino que el hecho es que hemos sido nosotros quienes los hemos reducido a la identidad<sup>15</sup>.

La misma psicología empírica y muchas formas de psicoanálisis atestiguan ese ocaso del yo: una psicología sin alma. Se parte tácitamente de la idea de que la vida psíquica ha de concebirse, lo mismo que la realidad material, como un campo en el que se encuentran disociados unos objetos psíquicos que hay que observar. Lo único que se necesita es un método apropiado de observación. Muchos comparten el dogma, admitido sin crítica alguna, según el cual la vida psíquica se hará científicamente inteligible en la medida en que se llegue a observar cada uno de los elementos que la componen. El conjunto, o sea, el sujeto o el yo, se concibe por consiguiente como una especie de resultado que brota de la conjunción de diversos factores<sup>16</sup>. Como observa H. Drüe:

La psicología moderna está basada en el prejuicio acrítico según el cual la realidad psíquica tiene el mismo modo de existencia real que la

14. D. Hume, *Treatise* I, IV, 6. Sobre este problema, cf. también J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Bruxelles 1942, 207-242.

15. Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, Berlin 1970, n. 152.

16. Cf. J. Kockelmans, *De fenomenologische psychologie volgens Husserl*, Tiel 1963, 52.

realidad corpórea. Toda la problemática de la psicología moderna ha asumido como premisa este falso prejuicio, que sigue estando presente todavía en todos los resultados como una afirmación no justificada<sup>17</sup>.

Los intentos de la antropología moderna que se empeñan en comprender el misterio del hombre a partir del yo solitario y orientado hacia el conocimiento del mundo acaban consiguientemente con la pérdida misma del hombre. El ser del hombre se manifiesta inaferrable e inexistente desde el momento en que se intenta captarlo en su forma pura, esto es, separada y aislada de la comunión con el otro<sup>18</sup>.

Más adelante veremos las críticas fundamentales de E. Levinas a la orientación de esta antropología egológica.

## 2. La tentación del colectivismo

A nivel socio-político, las ideas antropológicas que sirven de inspiración a la praxis presentan una alternativa fundamental: individualismo o colectivismo. La antropología que se vivió en la época moderna está marcada por una tendencia individualista. Ha provocado en nuestro siglo un movimiento colectivista. El colectivismo en sentido estricto indica lógicamente una determinada concepción social y económica<sup>19</sup>. Aquí lo tomamos en un sentido más amplio, que implica además ciertas ideas fundamentales sobre el hombre.

La tendencia individualista en el campo político, educativo, ético, religioso y socio-económico está indiscutiblemente presente en la época moderna, serpenteando como una sutil ideología, tal como ha puesto de relieve R. Kwant<sup>20</sup>. Pues bien, precisamente

17. H. Drüe, *E. Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin 1963, 32.

18. La filosofía de la existencia supera la idea de contacto directo con el mundo material, afirmando la intencionalidad de la conciencia. La conciencia, se afirma, no puede revelarse a sí misma sin ser ella al propio tiempo revelación de otra cosa. Es conciencia de sí siendo conciencia de tal cosa. Cf., por ejemplo, F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1963, 152-156. Se recupera así aquella tesis defendida por santo Tomás: «Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere». Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8.

19. Inicialmente el colectivismo indica el movimiento socialista en oposición al comunismo de estado. Más tarde el colectivismo indica ese mismo comunismo de estado propugnado por K. Marx.

20. Cf. R. C. Kwant, *Sociale filosofie*, Utrecht 1963, cap. 1.

a nivel social y económico esta interpretación individualista del hombre ha mostrado su unilateralidad de la forma más tangible. Manifiesta su equivocación en la miseria del proletariado y en la reducción del hombre a su papel impersonal en la civilización industrializada. La infinita miseria del mundo obrero del siglo pasado y la de gran parte del tercer mundo en la actualidad no es extraña a esta antropología individualista, dominada por la voluntad de poder: afirmarse a costa de los demás, sujetándolos a la obtención de los propios objetivos. Los seres humanos, precisamente porque son considerados y tratados como simples individuos, se ven impotentes, aislados, inmersos en una profunda soledad que se acentúa a medida que va progresando la industrialización con sus estructuras despersonalizadas.

El colectivismo, según M. Buber<sup>21</sup>, pretende esencialmente liberar al hombre de esa soledad en que se encuentra como consecuencia del individualismo tomado como ideología de la cultura moderna. Cósmica y socialmente el hombre moderno, en las civilizaciones industrializadas, es un ser sumamente aislado y solitario. Buber ve en ciertas exaltaciones del individuo un intento desesperado e impotente por salvar el valor del individuo<sup>22</sup>. El colectivismo, a su vez, parte ya del fracaso de cualquier interpretación individualista del hombre. Quiere devolver al hombre a sí mismo, declarando propiedad colectiva a lo que antes dividía y aislaba a los hombres. La soledad quedará vencida cuando todos participen en todo y la colectividad provea a todas las necesidades de todos.

Para K. Marx, cuyo pensamiento sigue siendo orientador de las diversas formas de colectivismo realizadas en el mundo actual, no se trata solamente de una táctica social o política, sino de una realización de la esencia auténtica del hombre<sup>23</sup>. Sólo el colectivismo es capaz de superar las alienaciones sociales

21. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, en *Werke I*, München 1962, 401.

22. El más trágico entre los expositores del individualismo ha sido Fr. Nietzsche. El yo, según Nietzsche, es la fuente y la finalidad de toda antropología. El individuo tiene que vivir sólo y exclusivamente de sí mismo. Nunca tiene que caminar a través del reconocimiento y la afirmación de los demás. La afirmación de sí mismo, esto es, del individuo, se realiza necesariamente a costa de los demás. El prójimo es un mal inevitable. La atención a los demás no sería más que una herencia cristiana, no un dato antropológico. Cf. J. Huitema, *F. Nietzsche, een filosofie van het anticollectivisme*: Tijdschrift voor filosofie 33 (1971) 241-242.

23. Cf. P. D. Dognin, *Introduzione a Karl Marx*, Roma 1972, 56-64.

y económicas, porque la esencia del hombre es colectiva. La conocida tesis sobre Feuerbach afirma que «la esencia del hombre no es algo abstracto que habita en el cuerpo, sino que la verdad auténtica es la suma de sus relaciones sociales». Para Marx el hombre es solamente ser social. En sí mismo como individuo no tiene una vocación personal diversa de la de la colectividad. No tiene una perfección que le atañe únicamente en cuanto individuo. «El centro existencial es la colectividad, no la personalidad»<sup>24</sup>. Marx lo ha expresado claramente en un texto conocido de los *Manuscritos* de 1844:

La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos en la forma única de una actividad inmediatamente comunitaria y de un goce inmediatamente comunitario... Incluso cuando yo sólo actúo científicamente, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy social porque actúo en cuanto hombre. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social<sup>25</sup>.

Por tanto, no son los individuos los que forman la sociedad, sino que es la sociedad la que forma a los individuos. Los individuos existen únicamente en cuanto partícipes de la sociedad. La sociedad no debe nunca situarse como una abstracción frente al individuo. «El individuo es el ser social. Su exteriorización vital... es así una exteriorización y afirmación de la vida social»<sup>26</sup>.

Existe indudablemente para Marx una serie de problemas considerados tradicionalmente como problemas individuales. Pero estos problemas deberían desaparecer como problemas cuando haya sido plenamente realizada la colectivización radical de la economía, del estado y de la vida social. Efectivamente, los problemas personales han sido creados como falsos reflejos de situaciones sociales o económicas profundamente equivocadas. Una vez cambiadas las estructuras, necesariamente los problemas individuales perderán su razón de ser.

Esta visión del hombre, trazada en líneas muy rápidas, revela de todas formas unos cuantos aspectos preocupantes. Nos damos cuenta, y con razón, de la dimensión social del hombre y de la necesidad de reconocer al otro en el mundo. Pero en realidad se

24. Cf. E. Baas, *Introduction critique au marxisme*, Paris 1960, 159.

25. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid 1972, 146.

26. *Ibid.*

acepta todavía acriticamente el gran postulado de la antropología moderna, esto es, que el hombre está orientado primariamente hacia la materia. El colectivismo quiere resolver el problema del hombre en toda su amplitud, cambiando y revolucionando la relación con el mundo material, que es considerado como la base y la matriz de todas las relaciones sociales. El encuentro y la comunión con el otro se hace siempre a través de las cosas, de las que recibe también su significado. El valor de las relaciones interpersonales se mide por la posibilidad de transformar el mundo.

Sigue igualmente en pie la primacía de la totalidad sobre el individuo. En este sentido la visión de Hegel y la de Marx no están tan lejos como se cree. Si para Hegel el individuo no es más que un eslabón en el devenir del Espíritu, para Marx el individuo no es más que un eslabón en la colectividad. La persona pierde valor y significado porque depende totalmente de la colectividad, esto es, del partido que se presenta como encarnación y expresión de la colectividad. El individuo, en línea de principio, puede ser sacrificado a las exigencias de lo colectivo; hay «ciertas exigencias totalitarias frente a las cuales el respeto a una persona no es más que sentimentalismo burgués»<sup>27</sup>.

### 3. La afirmación de la relación interpersonal

M. Buber y E. Levinas figuran sin duda alguna como dos expresiones significativas del gran «giro» o «revolución» en la interpretación de la existencia humana, que caracteriza a una parte de la antropología contemporánea<sup>28</sup>. Bajo su influjo se ha afirmado decididamente el pensamiento dialógico que confiere a las relaciones con los demás la primacía en el pensamiento sobre el hombre.

#### a) La visión existencial de M. Buber

La parte central de su pensamiento, por no decir el único mensaje que M. Buber ha querido transmitir, repitiéndolo siempre

27. Cf. E. Baas, *o. c.*, 160.

28. Algunos estudios de conjunto: M. Chastaign, *L'existence d'autrui*, Paris 1951; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961; B. Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; J. Böckenhoff, *o. c.*

de nuevo con una madurez progresiva y con nuevas matizaciones, es la estructura dialógica o interpersonal del hombre<sup>29</sup>.

En su conocida obra *Ich und Du* (1922) se rechaza radicalmente la reducción del hombre a una sola dimensión, esto es, a la relación con las cosas (*Ich-Es*) y se afirma la presencia de otra relación, esto es, con el otro hombre (*Ich-Du*). Estas dos relaciones se caracterizan respectivamente como experiencia (*Erfahrung*) y encuentro (*Begegnung*), o bien como saber y diálogo. La tesis fundamental de Buber es que la relación con el tú no es solamente una relación entre las demás, sino la relación por excelencia, el *primun cognitum*, el hecho primario de toda antropología y de toda filosofía<sup>30</sup>.

En lo que respecta a la relación con la materia, Buber sigue concibiéndola más o menos en los términos con que la planteó Kant. La materia no es conocida en sí misma y no tiene parte directa en la experiencia, ya que es totalmente pasiva. La experiencia no es una realidad que media entre el hombre y la cosa, sino que se encuentra totalmente en el hombre; ya que todo el significado de las cosas proviene del yo, esto es, del hombre. El ser del mundo tiene que someterse a los significados que le vienen impuestos por la conciencia determinante. La relación con el mundo material (*Ich-Es*) se desarrolla, pues, como una relación dueño-esclavo (en la terminología de Hegel); está dominada especialmente por la práctica y por la voluntad de dominar el mundo.

Profundamente diversa es la relación con el tú. Antes de toda relación con el mundo e independientemente de ella, cada uno (el yo) tiene una relación con el otro (el tú). La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente, sin conceptos, sin fantasía, etc.<sup>31</sup>. En otras palabras, no hay intermediarios en el encuentro (razonamientos, analogías, etc.). El tú, a diferencia de la cosa, no aparece jamás como sometido al yo o dependiente del yo, y por tanto está sustraído fundamentalmente al modelo dueño-esclavo. Esto supone para Buber la exclusión de todo dominio del yo sobre el tú y del tú frente al yo. El encuentro del yo y del tú no es entonces

29. Los principales escritos sobre este tema están recogidos en M. Buber, *Werke I*, München 1962. Una buena síntesis es la de P. Laín Entralgo, *o. c. I*, 215-235. Cf. también A. Babolin, *Essere e alterità in Martin Buber*, Padova 1965.

30. Cf. M. Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 258.

31. *Ibid.*, 263.

inicialmente de tipo conflictivo. Es más bien una relación en la que dos polos equivalentes se constituyen el uno al otro en perfecta reciprocidad (*Gegenseitigkeit*). En el encuentro el hombre se hace auténticamente yo y el otro auténticamente tú.

La relación entre las personas, según M. Buber, no tiene ya como espacio u horizonte al mundo (como sucede en la relación con las cosas), sino al espacio interpersonal (el *zwischen*). La verdadera realidad, el verdadero ser no es ya la subjetividad (como en el idealismo), sino el encuentro de las personas: lo intersubjetivo que se constituye en yo y tú. Esta realidad interpersonal no está separada del Dios creador que da el ser al hombre. Por eso el encuentro con el tú es también el camino hacia Dios. La relación interpersonal está ligada a la relación con el tú absoluto<sup>32</sup>.

El tú es un misterio inaferrable que no se somete a la experiencia científica. No se puede disponer del tú. El tú no es nunca «objeto». El otro no es nunca plenamente «conocido», sino que se impone, se asoma como misterio inaferrable en el que se refleja el parentesco divino<sup>33</sup>.

Al acentuar con energía la distinción entre la relación yo-tú y la relación yo-cosa, Martin Buber se ve llevado a poner lo humano casi exclusivamente en la relación interpersonal. En consecuencia, la relación con las cosas es vista un poco negativamente. De todas formas, Buber no ha llegado a ver claramente el papel positivo de la relación con el mundo y su pertenencia fundamental a la misma dimensión interpersonal<sup>34</sup>.

#### b) La aportación de E. Levinas

La antropología de E. Levinas<sup>35</sup> está caracterizada por dos ideas fundamentales. Por un lado, una crítica radical y despiadada de la *egología* basada en el *cogito* de Descartes. Por otro lado, la afirmación neta de la primacía del otro como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas.

Toda interpretación del hombre basada en la primacía del *cogito* y de la orientación hacia el mundo material está marcada,

32. B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1966, 370-379.

33. *Ibid.*, 266-277.

34. Cf. J. Böckenhoff, *o. c.*, 122-123.

35. Es muy buena la introducción de A. Dondeyne, *Inleiding tot het denken van E. Levinas*: Tijdschrift voor filosofie 25 (1963) 555-584.

según E. Levinas, por la *voluntad de poder* y viciada por el mito de la totalidad<sup>36</sup>. Esto vale igualmente para las filosofías de la existencia que han sustituido al *cogito* por el *volo*, el *ego* o el *possum*, que siguen estando fundamentalmente en el cuadro de la egología.

A nivel del conocimiento la antropología dominada por el *ego* revela una pronunciada tendencia a reducir toda la realidad a la razón explicativa. Sobre todo en el idealismo, que es expresión directa de los principios antropológicos puestos por Descartes, la realidad es «constituida» por la *ratio*. Conocer la realidad significa reducir todas las cosas a la misma unidad del sistema racional pensado por el *ego*. Todo lo que es extraño, todo lo que es otro, tiene que ser reducido a la misma realidad racional. El ideal que anima a esta interpretación del hombre es llegar a un yo que se expande hasta el punto de poder comprender con una sola mirada o una sola fórmula todo lo real con todas sus diferencias, reduciéndolo todo de esta manera a la totalidad y eliminando cualquier alteridad<sup>37</sup>.

A nivel ético, siempre según Levinas, esta misma interpretación del hombre está dominada por la idea de afirmación de sí: realizarse a sí mismo, afirmarse incluso a costa de los demás, utilizar a los demás como medios. El hombre se convierte en legislador de sí mismo, sometiéndolo todo al tribunal de su razón soberana.

A nivel social y político, esta idea de la afirmación del *ego* y de su orientación primaria hacia la realidad del mundo, incluye la idea de imperialismo. Engendra la guerra, que no es más que el intento de extender el propio poder sobre los demás, eliminándolos y sujetándolos a los propios objetivos. No retrocede siquiera ante la vida de los inocentes, con tal de afirmar los intereses económicos o el poder militar y político.

A nivel metafísico y religioso esta antropología egológica, ignorando el verdadero encuentro con el otro, se cierra también en la historia. No queda espacio para una verdadera trascendencia. Se atrofia la dimensión metafísica. El ateísmo es una consecuencia de esta interpretación inmanentista del hombre<sup>38</sup>.

La egología polarizada por la racionalidad pone entonces en el centro a la totalidad, que de vez en cuando toma otros aspectos

36. E. Levinas, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961, X-XI (*Totalidad e infinito*, Salamana<sup>2</sup>1987).

37. Cf. A. Dondeyne, *o. c.*, 561.

38. *Ibid.*, 562.

tos, pero que acaba siempre sacrificando a los individuos en aras del moloch del sistema. La historia europea ilustra con la sangre y la miseria, con las guerras y los campos de concentración, el carácter trágico del mito egológico, esto es, del *ego* autosuficiente que concede la primacía a su relación con el mundo en la realización de sí mismo.

La segunda idea central de la antropología interpersonal de Levinas es la primacía clara del otro, indicada generalmente como «epifanía del rostro». Esto implica dos cosas fundamentales: 1) la certeza del otro como otro se impone con su propia fuerza, e introduce así al hombre en una verdadera experiencia metafísica y religiosa; 2) el reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente.

En primer lugar hay que decir que el otro *se revela* o *se manifiesta* (epifanía)<sup>39</sup>. Su presencia es totalmente distinta de la de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, esto es, iluminadas por mi razón. El conocimiento de las cosas es *desvelamiento* (*dévoilement*), que depende de la iniciativa y de la inventiva del hombre, el cual formula interrogantes adecuados para hacer que las cosas salgan de su escondrijo. Completamente distinto es el encuentro con el otro. El otro no está allí porque haya sido «pensado» por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, presentándose con innegable certeza. Se asoma como verdaderamente «otro», esto es, como el ser que no es constituido de ningún modo por mi razón y que, por tanto, no se inserta en ninguna totalidad racional. No puedo menos de reconocer su presencia.

La manifestación *kath'auto* consiste para el ser en decirse a nosotros, esto es, en *expresarse*, independientemente de la postura que nosotros tomemos frente a él. En contra de todas las condiciones de visibilidad de los objetos, el ser no se pone a la luz del otro, sino que se presenta a sí mismo en la manifestación que debe anunciarlo<sup>40</sup>.

39. E. Levinas, o. c., 37: «La experiencia absoluta no es descubrimiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa; por consiguiente manifestación privilegiada del otro, manifestación de un rostro más allá de la forma... El rostro es una presencia viva, es expresión».

40. *Ibid.*, 37.

Así pues, la *epifanía del rostro* significa para Levinas la presencia inmediata (simbolizada por la desnudez del rostro) del otro como otro, que se impone con su propia fuerza y rompe para siempre el sueño de reducirlo a cualquier forma de totalidad<sup>41</sup>.

La certeza o reconocimiento del otro (a nivel metafísico y cognoscitivo) no puede nunca separarse, según Levinas, del reconocimiento concreto del otro en el mundo, esto es, no puede disociarse de la *dimensión ética*. La desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado en este mundo: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, el hombre ultrajado, cualquier ser humano que desea ser alguien frente a los demás y quiere verse tratado del mismo modo. La desnudez del rostro es toda la humanidad y simboliza a la condición humana como tal; es la presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada: es preciso reconocer al otro en el mundo. Levinas concede una enorme importancia a este reconocimiento objetivo, que sin embargo no es solamente justicia, sino también bondad. En este sentido supera esencialmente las posturas de M. Buber y de G. Marcel, que se han quedado en un nivel demasiado privado:

Mirada del extranjero, de la viuda y del huérfano, mirada que no puedo reconocer más que en el don o en la negativa; soy libre para dar o para negar; pero necesariamente he de pasar a través de las cosas. Las cosas no son, como piensa Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia en el mundo... El hecho último es la relación del *ego* con el otro, esto es, mi acogida del otro; aquí las cosas no se manifiestan como aquello que es construido, sino como aquello que es dado<sup>42</sup>.

Levinas no sólo concede la primacía a la relación con el otro, sino que confiere incluso cierta superioridad al tú respecto al yo. El otro es aquel que mira desde arriba, que exige y tiene derecho a exigir. La relación interpersonal revela entonces una asimetría fundamental.

Es importante aludir al hecho de que la relación interpersonal, a los ojos de Levinas, lo mismo que para Buber y para otros muchos, es el lugar donde se manifiesta el absolutamente otro, esto es, Dios. La exigencia del otro, su presencia soberana, es algo trascendental y absoluto que supera a la voluntad arbitraria del

41. *Ibid.*, 43.

42. *Ibid.*, 49.

otro. En el fondo no depende de él existir de esa manera. Encontrarse cara a cara con el prójimo es también encontrarse ante el Altísimo, que exige ser reconocido en la exigencia de reconocimiento del otro. «La dimensión divina se abre a partir del rostro humano»<sup>43</sup>.

## II. SER CON LOS DEMÁS Y PARA LOS DEMÁS

El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana. Esto no se refiere solamente al hecho —por otra parte indiscutible— de que el mundo lleva por todas partes las huellas de otros seres humanos, ni al puro hecho de que existen muchos «semejantes» con los que nos toca compartir el mismo espacio terreno. El ser con los demás, en su significado más profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está indudablemente presente a la existencia personal, pero como uno que afecta a la existencia en sus dimensiones más personales. La idea de co-existencia incluye también que la existencia se desarrolla y se realiza junto con otros en el mundo, y que el sentido mismo de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien delante de mí, o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano.

### 1. La revelación del otro

El vínculo de mi experiencia personal con el otro y la orientación hacia el otro son algo tan central que es imposible negarlo en la práctica, mientras que en el nivel teórico su negación haría ipso facto incomprensible e inconsciente a la misma existencia personal<sup>44</sup>. Por eso mismo se habla de una primera verdad del hombre, existencialmente indudable; un «hecho primitivo», co-

43. *Ibid.*, 50.

44. La certidumbre práctica o existencial del otro no tiene que confundirse con la tesis kantiana que cree poder descubrir la certidumbre del otro solamente en la ética. De todas formas, Kant tiene el inmenso mérito de haber subrayado el acceso al otro en el ámbito de lo ético. Cf. P. Ricoeur, *Sympathie et respect*: Revue de métaphysique et de morale 59 (1954) 387-389.

mo lo llama A. Dondeyne<sup>45</sup>, esto es, una verdad que se impone por su propia fuerza, que no se deja ulteriormente reducir a otras verdades más elementales y que al mismo tiempo ilumina a toda la existencia humana. El filósofo, frente a una evidencia de este tipo, aunque no puede demostrarla, tiene sin embargo la tarea de mostrarla y de examinarla críticamente, haciendo ver que es imposible pensarla fuera de la existencia concreta sin negar esa misma existencia.

El hecho original en que el otro se revela y se impone a mi existencia es el que indica E. Levinas: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, todo hombre que quiere ser reconocido como «alguien» y que me pide que le reconozca y que sea alguien ante él y para él<sup>46</sup>. El otro se impone por sí mismo, irrumpe en mi existencia. El otro no existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia. Antes de cualquier iluminación por mi parte y de cualquier argumento que se me haya ocurrido, él está allí, cara a cara, como libertad inaferrable y exigente<sup>47</sup>. Ni siquiera tiene necesidad de formular explícitamente la petición de reconocimiento: su misma presencia es ya exigencia de reconocimiento, llamada que se me dirige, apelación a mi responsabilidad. Por eso mismo mi existencia es inevitablemente una aceptación o una repulsa del otro. La inserción es el orden de las personas a toda opción y a toda realización humana. En la comunión con los demás es donde me hago capaz de escoger o de rechazar al otro.

Por consiguiente, la certeza del otro que se impone por sí mismo es doble. Afecta a su existencia como otro ser que se revela y se da a conocer independientemente de mi inteligencia; y afecta también al carácter fundamentalmente ético de mi existencia, mediante el cual todo lo que se debe hacer para realizar la existencia va ligado al reconocimiento del otro, esto es, a ser al-

45. Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana*, 62 s.

46. E. Levinas, *o. c.*, 47: «La extrañeza que es libertad es también la extrañeza-miseria. La libertad se presenta como el otro, como aquel mismo que es siempre lo autóctono del ser, privilegiado siempre en su propia morada. El otro, el libre, es también el extraño. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que tiene frío y que tiene vergüenza de su desnudez. La existencia *kath'auto* es, en el mundo, una miseria».

47. *Ibid.*, 47: «La desnudez del rostro no es eso que se me ofrece por el hecho de que yo lo descubro —y que por ello se me ofreciera a mí, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones, en una luz exterior a él mismo—, sino que es un rostro que se dirige hacia mí; y ahí es donde radica su misma desnudez. El es por sí mismo y no por referencia a un sistema».

guien para el otro. Más adelante volveremos sobre este tema importantísimo, cuando hablemos de la libertad.

De todos modos, esta evidencia primaria puede ser iluminada desde diversos puntos de vista, entre los que son muy significativos la palabra y el amor.

## 2. Función esencial de la palabra

«Para decir qué es el hombre, hay que partir del lenguaje»<sup>48</sup>. Independientemente del significado específico que Heidegger atribuye a esta afirmación, puede decirse que ningún hecho es tan universal y significativamente «humano» como el hablar (la palabra que el otro me dirige y la que yo le dirijo a él). Sólo el hombre «habla»; y siempre que se está en presencia de seres humanos, se está en presencia de determinadas formas de lenguaje. Muchos filósofos contemporáneos buscan por esta razón en el lenguaje el punto de partida privilegiado para la filosofía del hombre<sup>49</sup>.

La palabra (el lenguaje, el hablar) es una de las manifestaciones humanas que revelan con más claridad la estructura dialogal e interpersonal de la existencia, y esto en un doble aspecto: por un lado la palabra, toda palabra, está inserta en el ámbito de las relaciones sociales; por otro, la inteligencia personal no logra realizarse fuera de la palabra.

La palabra es a primera vista la *palabra recibida*, la palabra que el otro me dirige<sup>50</sup>. Es la palabra que pertenece a una cultura determinada, portadora de una visión del mundo y de las cosas. Es también inseparablemente la palabra que alguien me dirige, de persona a persona, imponiéndose a mi responsabilidad.

A través de la palabra se trasmite la riqueza de la cultura. Esto quiere decir en concreto que los significados del mundo y de las cosas se abren mediante la palabra a todo nuevo ser humano que entra a formar parte de la sociedad. A través de la palabra que da un nombre a las cosas y a los objetos, el mundo

48. M. Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1961, 363.

49. Cf. J. Böckenhoff, *o. c.*, 274-284.

50. Recogemos aquí la distinción entre *palabra hablada* y *palabra hablante* que establece M. Merleau-Ponty. Cf. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 229: la *palabra hablante* «es aquella en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente». La *palabra hablada* nace del hecho de que «el acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural... Por eso la palabra hablada goza de unos significados disponibles como de una fortuna adquirida».

adquiere la fisonomía de un mundo humano y familiar. La palabra le permite al hombre moverse en este mundo y realizar el significado de su propia existencia. Cristaliza todo lo que han ido acumulando larguísimas generaciones de prudencia y de comprensión práctica del mundo. Es lo que explica F. Kainz:

No es que el niño, sin ayuda de la lengua, vaya adquiriendo un mundo de percepciones objetivas plenamente estructuradas, al que se le aplica luego la lengua desde fuera, para añadir el nombre como si fuera una etiqueta a las representaciones objetivas y claramente delimitadas. La lengua coopera a la actuación y a la formación de los datos de la conciencia, los cuales no podrían existir sin ella de ese modo. La adquisición de los conceptos se realiza más velozmente, más económicamente y de forma más eficaz desde el punto de vista social y operativo, cuando el niño puede apoyarse en las indicaciones lingüísticas usuales en la sociedad para captar las representaciones y, a través de ellas, los objetos y sus estructuras. Es la lengua la que hace caminar espiritualmente al niño. El saber contenido en ella hace posible una catalogación ordenada de las cosas, sin la cual sería imposible moverse en el mundo. El nombre común conduce al niño al descubrimiento de correspondencias y de pertenencias objetivas, a las que quizás no llegaría nunca de otro modo, o lo haría mucho más tarde, con más dificultades y con menor certidumbre<sup>51</sup>.

El papel decisivo de la palabra que ilumina los significados del mundo puede verse ilustrado eficazmente por algunos casos en los que no han podido desarrollarse por deficiencias de algún sentido los tipos normales de lenguaje. Toda la persona, toda la vida intelectual y social se estancan y se quedan en un estado embrionario cuando está ausente el lenguaje.

Es conocido el caso de Helen Keller, que a los 19 meses se quedó ciega y sorda. La niña fue considerada como ineducable. El cuchillo con que quiere jugar, con el riesgo de herirse, se convierte en la ocasión para introducir un nuevo tipo de lenguaje. Quitándole el cuchillo, la enfermera le hace la señal de cortar en la mano de la niña. Un día se repite el gesto para pedir el cuchillo. Se había instituido un lenguaje. Partiendo de este punto inicial el lenguaje normal fue traducido a un lenguaje táctil. Helen Keller pudo cursar estudios; tenía una inteligencia normal. Lo único que necesitaba era poder escuchar la palabra hablada por los demás y repetirla personalmente, para poder desarrollar su inteligencia y dar forma humana a su existencia<sup>52</sup>.

51. F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart 1960, 111. Cf. W. Loch, *Die Pädagogische Funktion der Sprache*, en *Verstehen und Vertrauen*. Otto Friedrich Bollnow zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1968, 88-98.

52. Cf. H. Keller, *Il mondo in cui vivo*, Milano 1944.

Un caso análogo, aunque científicamente menos establecido, es el de los llamados niños-lobo. Crecen sin ningún contacto normal con seres humanos. Entre ellos no se ha encontrado nunca un individuo que tuviese el uso normal de la razón. Generalmente eran inaccesibles e ineducables por completo. Quizás haya en ellos algo así como una vaga conciencia de que no son como el animal. Pero no están en disposición de usar rectamente la razón, porque no pueden comunicar con los demás hombres<sup>53</sup>.

Para no desnaturalizar el significado exacto de la palabra como ambiente en el que hombre se hace consciente de sí, es necesario subrayar que la palabra, en último análisis, procede de un sujeto personal y va dirigida a otro sujeto personal. Es siempre uno el que interpela a otro llamándole por su nombre, dirigiéndose a un tú. Este aspecto corre el peligro de quedar en la sombra, ya que la palabra en la cultura moderna está pasivamente presente en sus formas objetivas y despersonalizadas, como la palabra escrita en los libros y la prensa. Pues bien, la cultura objetiva (espíritu objetivo según Hegel) no es precisamente una realidad que exista independientemente del hombre que habla. Sólo es comprensible dentro del ámbito general del hombre que dirige directamente su palabra al otro.

La dimensión interpersonal del hombre queda subrayada más en concreto por la *palabra activa* o palabra parlante. Para pensar y desarrollarse humanamente no sólo es necesario oír la palabra de los demás iluminando y manifestando los significados del mundo. También es necesario expresarse en palabras, dirigir la palabra a los demás. De forma general puede afirmarse que el pensar activo y dinámico no es posible sin la palabra.

M. Merleau-Ponty ha criticado a fondo el presupuesto de la filosofía moderna, que tiene sus raíces en el planteamiento cartesiano del problema del hombre, según el cual la inteligencia habla en la pura interioridad de la conciencia, sin tener en el fondo necesidad de palabras. La palabra serviría solamente para comunicar a los demás un pensamiento que existe ya totalmente formado en la interioridad de la conciencia. El sujeto pensante sería un puro pensamiento, sin ser sujeto parlante. Análogamente, en las interpretaciones empiristas del hombre la palabra está privada de significado, ya que se pone en duda al sujeto parlante<sup>54</sup>.

Pues bien, la experiencia concreta tiende a derribar esta representación. No existe antes el pensamiento (solidario y aislado,

53. Cf. M. Oraison, *Etre avec. La relation à autrui*, Paris 1968, 24.

54. M. Merleau-Ponty, *o. c.*, 205-209.

sin palabras) que recurra luego a la palabra como vehículo de comunicación. Por el contrario, es la palabra la que existe como ambiente propio del pensamiento, de modo que el pensamiento se realiza siempre y necesariamente como pensamiento parlante. La palabra es solamente palabra por ser encarnación del pensamiento. El pensamiento es lo que es sólo como palabra y discurso. En ninguna parte de nuestra experiencia encontramos un pensamiento puro. Por doquier encontramos un pensamiento que es palabra. Incluso cuando me encierro en mi habitación para pensar, sigo hablando conmigo mismo, busco fórmulas y expresiones que permitan aclarar mi pensamiento. Cuando descubro dimensiones nuevas que difícilmente se entienden con exactitud mediante el lenguaje existente, creo nuevos términos, términos técnicos. Por otra parte, todas las ciencias no hacen más que crear términos nuevos, un lenguaje apropiado para expresar las interpretaciones de la realidad. Por consiguiente, el pensamiento humano se realiza bajo la forma de un pensamiento discursivo o dialogal.

Esto no significa, como es lógico, que el pensamiento se identifique con la palabra o que esté inmerso radicalmente en la palabra, y mucho menos que sea causado por la palabra o se reduzca a una especie de cristalización en nosotros de la palabra objetiva y cultural. El pensamiento no es prisionero de la palabra. Supera a la palabra por todas partes. La precede iluminando a las cosas y procurando expresar su significado exacto mediante el concepto y la palabra. Sigue siendo fundamentalmente crítico frente a la falta de adecuación de toda palabra y de todo discurso humano<sup>55</sup>.

Por esto no es toda la realidad de la palabra. Ha quedado en la sombra una de sus dimensiones fundamentales. La palabra no es sólo «desvelamiento» del mundo y de las cosas; es también esencialmente «revelación» de la persona. En la palabra es el otro personalmente el que se anuncia y se expresa, manifestando y comunicando su propia riqueza, su misterio, sus gozos y esperanzas, la inconfundible novedad de su existencia. La palabra es el lugar mismo de la «revelación», en donde la realidad metafísica y trascendente del otro se anuncia a sí misma. Algunas formas de palabra, como la poesía, el arte, el lenguaje de la amistad, la filosofía, el discurso religioso, etc., expresan por otro lado más específicamente la dimensión de «revelación» propia de la persona. La categoría «revelación» pertenece a la condición humana.

55. Cf. R. C. Kwant, *Fenomenologie van de taal*, Utrecht 1964, 155-185.

### 3. La familiaridad con las cosas

El significado de las cosas no pasa necesariamente a través de la palabra en sentido estricto. Existe también un conjunto de actitudes prácticas que se aprenden en el contacto con los demás y para las cuales faltan con frecuencia las palabras adecuadas. Por ejemplo, jugar al fútbol de una forma inteligente, manejar un martillo, ir en bicicleta, etc. En una palabra, el dominio cultural y técnico del mundo, con las diversas actitudes prácticas que lo acompañan, está también estrechamente ligado al contacto con los demás que viven en esa cultura.

A primera vista podría creerse que la enorme expansión de la transformación técnica del mundo pudiera ser una prueba del hecho de que el hombre está ante todo orientado hacia la materia y sólo de forma secundaria hacia los demás. R. Kwant ha escrito páginas sugestivas para desmontar esta dificultad<sup>56</sup>. Mirando las cosas más de cerca se comprueba fácilmente que ningún contacto activo y dinámico con el mundo se adquiere sin el contacto con los demás (lo cual no significa ciertamente que la familiaridad con las cosas venga sola y exclusivamente de los demás). En un nivel precientífico el hombre aprende todas las actitudes prácticas de la cultura en que vive. El niño primitivo, por ejemplo, es introducido en los ritos, en los usos y en las técnicas elementales de la tribu y encuentra familiar el mundo en que éste vive. Por el contrario, se sentiría totalmente perdido en un mundo técnico e industrial y no sabría qué hacer con tantos objetos industriales. En un nivel científico e industrial se necesitan largos años de estudio y de práctica antes de poder hallar la familiaridad con el mundo. El niño que crece en este mundo aprende de los demás a moverse en él, se familiariza con los numerosos objetos culturales y se educa en las actitudes prácticas que le permiten servirse de ellos. Por el contrario, ese hombre técnico se encontraría totalmente perdido en el mundo del hombre primitivo que vive en el bosque.

Los productos mismos de la cultura son el mejor testimonio de las investigaciones y de la colaboración de largos siglos. Las cosas más sencillas de uso común como el pan, el azúcar, el café, la bicicleta, la silla, etc., son realmente la cristalización de una larga historia cultural, en donde los hombres han aprendido

56. Cf. R. C. Kwant, *Wijsbegeerte van de ontmoeting*, Utrecht 1960, 18-25.

juntos a comportarse de un modo determinado. Su significado está por otra parte relacionado con el conjunto de la cultura. El que no participa en ella no comprende ni llega a vivir el significado concreto de las cosas. Algo tan elemental como por ejemplo el pan no puede entenderse fuera de una cultura muy larga: empezar a recoger el grano, habituarse a comerlo, inventar los procesos de fermentación, practicar la agricultura, inventar un método para machacar el grano, el uso del fuego, un horno, etc.

La producción técnica y la transformación de mundo por obra del hombre es evidentemente una empresa colectiva. El trabajo industrial y científico es un trabajo en colaboración. Para familiarizarse con las técnicas y los instrumentos modernos se necesitan largos aprendizajes y la colaboración de expertos en los campos más variados.

Dando un paso más, puede y debe decirse que la aparición misma de un mundo objetivo está estrechamente vinculada al encuentro yo-tú, G. Marcel ha puesto muy acertadamente de relieve que se usa la segunda persona (tú) siempre que se puede esperar una respuesta. Por el contrario, donde no puede esperarse una respuesta, se usa el neutro: el objeto, la cosa, *aliquid*. Esa cosa es objeto del discurso, pero no puede participar personalmente en la comunicación entre dos sujetos<sup>57</sup>. Por consiguiente, el objeto es aquello que en un sentido propio y verdadero es *ob-jectum* ante los sujetos. En la comunión y en el diálogo, esto es, en la palabra, se revela también la dimensión de objetividad.

### 4. El amor de los demás y el amor a los demás

La estructura interpersonal resalta con mayor claridad cuando se considera la función del amor en la existencia humana. Tanto el amor que un ser humano recibe de los demás, como el amor que les da a los otros ilustran la misma dimensión interpersonal de la existencia.

El amor recibido de los demás es uno de los factores más determinantes para el desarrollo y el equilibrio de la persona. El hecho de tomar conciencia de sí como ser «humano», esto es, como persona, como centro de dignidad, de bondad, de valor insustituible y único, de dignidad y de creatividad... no es

57. Cf. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927. 138. Cf. también St. Strasser, *Het wezen van de mens: Annalen van het Thijmgenootschap* (1958) 15-16.

un dato espontáneo que se verifica en un determinado punto del desarrollo, en medida más o menos igual para todos los individuos de la especie, algo así como el crecimiento del cabello en la cabeza o el despertarse del instinto sexual en la pubertad. En conformidad con la estructura intencional de la conciencia humana, de la que hemos tenido ocasión de hablar anteriormente, el hombre se percibe a sí mismo al salir fuera de sí, en el contacto con el otro. Por eso se percibe a sí mismo como persona, como ser de bondad y libertad, cuando el otro lo trata como tal. A través de la palabra de amor y del lenguaje de amor de otra persona para con él, el hombre toma conciencia de sí y de su propia dignidad humana. Cuando un niño es tratado como «alguien», especialmente por sus propios padres y por las personas de su ambiente, podrá percibirse a sí mismo en esa misma dimensión. No cabe duda de que todos los niños humanos son tratados en cierto modo como seres humanos y no como cosas. Pero hay inmensos grados en ello. Precisamente la falta de un amor intenso y profundo hace ver cuál es la función del amor como tal en la afirmación de la persona.

Recibir amor, ser amado: para el niño pequeño esto tiene que hacerse a través de un lenguaje adaptado a esa edad del hombre, esto es, a través del lenguaje de la afectividad. Un amor, verdadero y profundamente humano, pero que no queda restringido al nivel objetivo, impersonal y platónico, sino que se expresa en toda la plenitud del lenguaje afectivo.

Se sabe, sobre la base de una larga experiencia, que la ausencia de verdadero amor en los primeros años de la infancia, e incluso más adelante, conduce no pocas veces a graves desequilibrios y profundas perturbaciones de la personalidad. La mayor parte de los inadaptados proceden de familias desunidas, donde se vieron perturbadas las relaciones de amor o fueron quizás inexistentes.

Las observaciones empíricas han demostrado que incluso el aspecto fisiológico y biológico del niño queda turbado cuando no es amado por los demás sensible y afectivamente. Más aún que de leche el niño tiene necesidad de ser amado por los demás.

A. Terruwe ha subrayado que la neurosis de frustración, enormemente difundida en nuestro tiempo, tiene sus raíces en las distorsiones de la relación amorosa. Efectivamente, muchas neurosis provienen de que el niño no ha recibido la debida dosis de amor afectivo:

El niño que no ha experimentado un amor afectivo no sólo no llega a madurar en sus sentimientos, sino que cae en la neurosis; esa neurosis está caracterizada por una profunda incertidumbre de sentimiento, por un profundo complejo de inferioridad y por la imposibilidad de ordenarse a los demás y de vivir en contacto con ellos. Esos efectos son más graves y más profundos en la medida en que más ha faltado el amor afectivo y más joven ha sido la edad de ese niño falto de cariño <sup>58</sup>.

Si quisiéramos ilustrar la importancia del amor afectivo y del amor en general, podríamos recurrir también a la imagen negativa: el día en que un hombre o una mujer tienen la impresión de que no hay nadie en el mundo que los aprecie, caen en la sensación de que el vacío absoluto invade su existencia. Muchos no están en disposición de soportar esa inutilidad y se sienten fuertemente tentados por la idea del suicidio.

Así, pues, ser amados por otra persona debe ser considerado como una condición de base para la convivencia humana y social. La capacidad de amar y de vivir el amor en la libertad del don depende del hecho de haber recibido un amor auténtico y verdadero. Como sigue observando A. Terruwe:

La afirmación, contenida en el amor afectivo, es por eso mismo el fundamento de toda la existencia social del hombre; es ella la que da al hombre ser lo que es, y al darlo a sí mismo lo hace capaz de ser para los demás, de darse a los demás <sup>59</sup>.

En otras palabras, la relación interpersonal está marcada fundamentalmente por la categoría «gracia».

El amor activo a los demás, no menos que el amor que se recibe de los demás, resulta indispensable para la realización del hombre. Quizás todo amor que se recibe de otro incluye en sí mismo la exigencia de la reciprocidad, como ha defendido M. Nédoncelle <sup>60</sup>. De todos modos es un hecho que precisamente en la respuesta al amor y a las llamadas que el ser necesitado dirige a los demás, es donde el hombre se desarrolla de verdad a sí mismo y llega a la madurez de su existencia humana. Escuchando y acogiendo la llamada del otro (del pobre, del necesitado, de la persona amada...), el hombre se libera a sí mismo, desata las fuerzas creadoras que lleva dentro de sí y las pone al servicio del reconocimiento de los demás. La experiencia demuestra que precisamente

58. A. Terruwe, *De liefde bouwt een woning*, Roermond 1971, 31.

59. *Ibid.*

60. Cf. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris 1946, 13.

en la asunción de la responsabilidad frente a la persona amada es como se madura en humanidad. En la educación se puede fácilmente comprobar el progreso que puede hacer el educando apenas empieza a querer al educador y a comprometerse a responder a su amor.

Se puede decir por consiguiente, en general, que el hombre, para llegar a ser él mismo, tiene que acoger la llamada del otro y que, de hecho, se convierte en lo que es en esta obra de reconocimiento y de promoción del otro. El hombre maduro y logrado es el hombre que consigue vivir un amor real y auténtico a los demás. En la medida en que uno sigue siendo víctima de sus propias pasiones, egoísmos, etc., no estará en disposición de vivir un verdadero amor. Como anota E. Schillebeeckx:

El hombre es un ser que no se realiza a sí mismo más que entregándose a los demás; que no se posee a sí mismo más que abriéndose a su prójimo... La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones «yo-tú» en el seno del mundo <sup>61</sup>.

Podemos sintetizar de algún modo las ideas precedentes. El hecho fundamental de la existencia humana no es la reflexión racional del *cogito*, ni la contemplación de la naturaleza infrahumana, ni la búsqueda y la opción de valores abstractos e impersonales, ni la transformación técnica y científica del mundo a través del trabajo humano. El hecho fundamental es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor, en la obra. Uno se hace hombre por gracia de otro, amando, hablando, promoviendo al otro. Si nunca me hubiera tratado de ese modo un ser humano, sería como un animal insensible o como un ser «humanamente» muerto.

Si las relaciones interpersonales gozan de cierta primacía, esto significa también que tienen valor en sí mismas, independientemente de su utilidad en la transformación del mundo. Más aún, su «inutilidad» expresa la superioridad del valor. La amistad, el amor, la poesía, el arte, etc., «no sirven para nada» en el sentido de que no tienen valor de utilidad. Pero confieren un sentido al conjunto de los valores mundanos. Un error fundamental de Marx es precisamente el de considerar a las relaciones interpersonales sólo desde el punto de vista de la utilidad social, política, económica, etc., subordinándolas de esta forma a las relaciones con el mundo.

61. E. Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Salamanca 1969, 205.

La relación con la otra persona es por tanto una dimensión constitutiva del hombre. Lo sintetiza muy acertadamente J. Möller:

El tú tiene su raíz en el hombre. El hombre no es un sujeto aislado. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el ser humano como lenguaje está relacionado con el tú, y el hombre en su obrar está orientado hacia el tú. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el hombre es un ser que responde y que vive en la responsabilidad. El tú se le da al hombre, ya que el hombre lleva dentro de sí la nostalgia de ser tratado como un tú por los demás hombres. Por consiguiente, la relación con el tú es constitutiva del ser humano como tal <sup>62</sup>.

### 5. Formas fundamentales de la intersubjetividad

Las formas de las relaciones intersubjetivas son numerosas y diversas <sup>63</sup>. La intersubjetividad no puede reducirse ciertamente a la sola forma del encuentro afectivo en el amor, según el modelo de la relación yo-tú en sentido privado e intimista. Esta forma pertenece sin duda alguna a la intersubjetividad y reviste un valor muy elevado. Pero esto no quita que la estructura general del ser-para-los-demás o del ser-con-los-demás tenga también otros aspectos que le pertenezcan fundamentalmente.

De modo especial se dice —y expondremos las razones de ello en el capítulo siguiente sobre la corporeidad— que la intersubjetividad tiene también una dimensión objetiva, esto es, social y política. El hombre no es solamente comunidad, sino también sociedad. No sólo es amor afectivo, sino también acción social y política para construir un mundo más humano en que el otro pueda ser verdaderamente hombre y realizarse plenamente.

Podemos estar sustancialmente de acuerdo con W. Luijpen en distinguir cuatro formas fundamentales de relación interpersonal: la indiferencia, el odio, el amor, la justicia <sup>64</sup>. Pero sería más exacto poner en primer lugar, como dos caras inseparables de la misma realidad, el amor y la justicia. Al lado de éstas hay que distinguir otras dos formas primarias: el conflicto (y no el

62. J. Möller, *Menschsein als dialogische Existenz*, en *Verstehen und Vertrauen*, 106.

63. Cf. por ejemplo J. B. Lotz, *Ich - Du - Wir*. Fragen um den Menschen, Frankfurt 1968, 96-123.

64. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 337-424. El lado objetivo de las relaciones interpersonales se estudia generalmente en el marco de la filosofía social.

odio) y la indiferencia. Se trata de todos modos de un intento de distinción que no pretende tener una validez absoluta.

a) El amor como afirmación y como promoción

Encontrar y reconocer a otro ser humano en su subjetividad es lo que se designa generalmente como amor. G. Madinier expresa justamente la idea más general del amor como «querer al otro como sujeto»<sup>65</sup>. Esto implica ante todo afirmar al otro. Significa además la voluntad de promoción, que responde a la llamada del otro. «El amor, dice Nédoncelle, es una voluntad de promoción. El yo que ama desea ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo del tú»<sup>66</sup>. En la terminología clásica se habla de *amor benevolentiae*, en oposición al *amor concupiscentiae*. Amar, según Tomás de Aquino, es *velle alicui bonum*<sup>67</sup>, esto es, no un bien abstracto, sino el bien de aquella persona concreta<sup>68</sup>.

El amor concreto existe generalmente con un color afectivo, distinto según sea la relación amorosa. Se puede hablar por ejemplo de amor conyugal, que está marcado por el amor sexual y fecundo (aun cuando no se limite precisamente a él). Está el amor de los hijos para con los padres, caracterizado por la piedad, el afecto, la dependencia. Está el amor de amistad, que se coloca decididamente fuera del ambiente familiar y se aparta del color sexual. Está finalmente el amor de caridad, que comprende en principio a todas las personas humanas, incluso a aquellas con las que no se mantiene ningún vínculo afectivo o de especial amistad<sup>69</sup>.

Es importante subrayar que el amor altruista o el amor de benevolencia es el alma de cualquiera de estas formas de amor, al conferirles la autenticidad del reconocimiento del otro. La práctica actual que reduce muchas veces el amor a la mera forma de

65. G. Madinier, *Conscience et amour*, Essai sur le «nous», Paris 1962, 86.

66. M. Nédoncelle, o. c., 11.

67. *S. Th.* I-II, q. 26, a. 4.

68. G. Madinier, o. c., 114: «Amar es darse cuenta de que el otro está en primera persona y en su para-sí, es esforzarse por constituirlo en su intimidad, es quererlo como libertad y principio de iniciativa. Por eso la objeción de intolerancia y de tiranía, que tantas veces se le hace a la caridad, no puede dirigirse más que a una caridad mal entendida y mal practicada. El que ama de verdad quiere al otro como sujeto y se esfuerza en constituirlo como tal», Cf. J. H. Walgrave, *Cosmos, personne et société*, Paris 1968, 161-168.

69. Cf. J. B. Lotz, o. c., 86-96.

contacto afectivo resulta decididamente demasiado estrecha y no valora como es debido todas esas formas de caridad que promueven eficazmente el bien del prójimo, sin desarrollar intensas relaciones afectivas.

Caracterizando ulteriormente el amor de benevolencia, pueden subrayarse tres características, que coinciden al menos en parte. Todo amor auténtico es *incondicionado*; esto es, no se dirige al tener del otro, ni a sus cualidades corporales, psíquicas o intelectuales, sino únicamente a la otra persona, tal como es; no se ama al otro por lo que tiene, sino por lo que es. El amor es *desinteresado*; esto es, no busca su propia ventaja o enriquecimiento; cualquier forma de explotación interesada es contraria al amor; el amor no excluye la colaboración que promueva a todos los participantes, pero es auténtico amor de benevolencia en la medida en que es desinteresado. El amor es *fidelidad a una persona*; no ya una fidelidad abstracta y vacía, sino una fidelidad creadora que intenta realizar al otro en las diversas circunstancias en que se encuentra.

b) La justicia como concreción del amor

El amor entre personas humanas concretas no es finalmente posible sin la promoción del otro en el mundo material y social. La voluntad de reconocer al otro como otro llevará por tanto en todas las culturas a la creación de un sistema de justicia y de derecho (derechos fundamentales). No se trata indudablemente del concepto pobre de justicia que se refiere a la corrección en los intercambios comerciales, sino del concepto amplio y dinámico que incluye todas las formas concretas, materiales y sociales, de promoción y de reconocimiento de los demás.

En concreto queremos decir lo siguiente: amar a un ser humano significa permitirle que coma, que beba, que se vista, que tenga una casa, que adquiera instrucción y cultura, que tenga seguridad social, que desarrolle libremente las dimensiones fundamentales de su existencia... Ningún amor auténtico puede prescindir del hecho de que todo ser humano es un ser corpóreo, necesitado, llamado a realizarse junto con los demás en el mundo. Por eso el amor crea derecho y justicia. Por consiguiente, no es totalmente exacto ver la justicia en primer lugar como la barrera creada por los individuos en su derecho de defenderse contra los ataques de los demás. También este aspecto deberá estar presente (cf. el tema del conflicto); pero la primacía corresponde al amor como pro-

moción concreta y práctica, que no es posible sin la creación de estructuras de derecho y de justicia<sup>70</sup>.

La tradicional antinomia entre justicia y amor vale sólo relativamente. La justicia es la medida mínima de amor y de reconocimiento que hay que dar a todos en una cultura determinada (medida que por tanto puede variar según el desarrollo de las culturas). El amor por su parte es el motor de toda justicia, esto es, el alma de las estructuras existentes y de todas las expresiones jurídicas que regulan las relaciones humanas<sup>71</sup>.

El amor debería ser el motor y el alma de las estructuras. No siempre lo es. Y aquí es donde se recupera en cierto modo la razón de la antítesis entre el amor y la justicia. Las estructuras existentes, las normas concretas del derecho y de la justicia, no expresan nunca perfectamente el reconocimiento del hombre, sino sólo parcialmente. Nunca resultan adecuadas en un mundo que se encuentra en continua transformación. Por eso mismo surgirá una tensión permanente entre las estructuras existentes, derechos constituidos, etc., y las exigencias concretas de un mejor reconocimiento del hombre por parte del hombre. Las estructuras existentes deberán ser juzgadas permanentemente por la norma que es el hombre mismo, o sea, la realización del hombre en el tiempo y en la historia, como apertura hacia las dimensiones que lo caracterizan<sup>72</sup>.

Aquí es donde se introduce una tercera forma de relaciones interpersonales: el conflicto. La tensión entre las exigencias concretas del reconocimiento del hombre y las estructuras legales y jurídicas existentes llevará con frecuencia a profundos conflictos.

70. Cf. J. H. Walgrave, *o. c.*, 174-180.

71. Cf. P. Ricoeur, *Le conflit, signe de contradiction ou d'unité*, en *Contradictions et conflits: naissance d'une société*, Chronique sociale de France 1971, 192-193: «El amor tiene la misma extensión que la justicia; es su alma, su impulso, su motivación profunda, ya que le traza su objetivo: ese otro del que recuerda el valor absoluto. De este modo aporta la certeza del corazón a lo que corre el peligro de convertirse en jurídico, tecnocrático o burocrático en el ejercicio de la justicia; pero en compensación, la justicia es la realización efectiva, institucional, social del amor».

72. Véase una interesante crítica del legalismo y del positivismo jurídico en W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 396-424. Hoy se advierte además una fuerte polarización de la tensión entre el amor y el derecho. Algunos grupos exaltan el amor directo, olvidándose de la justicia y de las estructuras. Otros miran al reconocimiento del hombre exclusivamente a través de la creación de nuevas estructuras. Finalmente hay quienes intentan destruir las estructuras existentes sin ninguna perspectiva concreta.

### c) El conflicto

Quizás sea el conflicto la forma de intersubjetividad que más se ha tratado en la literatura y en la reflexión filosófica actual. Ya los antiguos mitos veían el conflicto como una matriz fundamental del universo y de la existencia humana. Toda la historia humana está ahí para atestiguar que los sueños utópicos de una convivencia gobernada únicamente por el afecto y por la amistad, por estructuras perfectas y por un diálogo que resuelva todos los problemas, se ve continuamente contradicha por la conflictividad.

Hegel, Marx y Sartre son indudablemente las tres figuras que han concedido mayor relieve al conflicto como forma fundamental de la convivencia humana. Para Hegel los conflictos surgen necesariamente. Su expresión-tipo es la relación amo-esclavo. Los conflictos surgen porque el valor y el poder del hombre (el amo) existen solamente en la medida en que niegan al otro intentando someterlo (el esclavo). La conciencia egológica tenderá siempre al poder y a la afirmación de sí a costa del otro. El esclavo por su parte, en virtud de esa misma conciencia egológica, intenta sobrevivir oponiéndose al amo. El conflicto sólo podrá resolverse mediante la muerte del amo<sup>73</sup>.

K. Marx ha mostrado una enorme sensibilidad por la dimensión negativa de las relaciones interpersonales<sup>74</sup>. La subida de la humanidad hacia una condición de plena libertad y autonomía da necesariamente origen a conflictos. No se trata ya de un simple patrón y de un esclavo aislado, sino de las clases dominantes y de las clases explotadas que necesariamente entran en conflicto entre sí. Sin embargo, la lucha de clases se convierte en el camino de superación de los conflictos, ya que llevará a un choque final, en la lucha del proletariado contra el capitalismo, cuando surja la verdadera historia humana, la sociedad futura y nueva en la que cada uno de los hombres será reconocido por los demás. Los conflictos que sigan surgiendo todavía quedarán resueltos por el compromiso común y no podrán ya degenerar en conflictos trágicos.

J. P. Sartre ofrece una versión moderna del *homo homini lupus*, con su célebre descripción de la mirada. La esencia de las

73. Cf. G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* II, 153-158.

74. Para ulteriores detalles sobre la postura de Marx, cf. el capítulo 3 sobre el materialismo.

relaciones interpersonales no es el *Mitsein*, sino el conflicto<sup>75</sup>. El otro es siempre y necesariamente aquel que me mira. Su mirada me reduce a objeto, a cosa<sup>76</sup>. Puedo afirmar mi subjetividad mirando a mi vez al otro y reduciéndolo a objeto. Por consiguiente, la coexistencia no es un hecho constructivo. Al contrario, es nuestro pecado original<sup>77</sup>. El infierno son los otros. Por tanto, mi existencia está permanentemente en peligro. El peligro no es accidental, sino estructural<sup>78</sup>. El otro aparece siempre y en todas partes como aquel que ocupa una parte de mi espacio, impidiéndome la expansión y la realización. El otro no es nunca el lugar donde se desarrolla mi libertad. No es «gracia», sino sólo y únicamente obstáculo para mi libertad. En contra de lo que habían pensado Hegel y Marx, para Sartre no hay solución alguna para esta situación negativa.

Independientemente de estas teorías que no sólo comprueban la situación de conflicto, sino que la exaltan como método de progreso y de promoción, hay que reconocer que el conflicto es una forma real de intersubjetividad. Lo importante es ver que ese conflicto no viene causado solamente por la agresividad del hombre, sino también específicamente por el empeño de realización humana: las opciones son siempre parciales y chocan con las opciones de los demás. El bien es múltiple y está dividido. La comprensión de las situaciones es limitada. Por tanto, surgirán inevitablemente conflictos, incluso donde todos estén animados de buena voluntad.

Pero hay más todavía. El amor mismo no es inconciliable con el conflicto. El amor auténtico, que quiere el bien objetivo y real del otro, se situará en contra de las alienaciones a las que el otro está ligado y que a veces defiende encarnizadamente. El amor que trabaja por la justicia se convierte en signo de contradicción y de conflicto. En un mundo dominado por posturas de poder, no podrá hacer otra cosa más que defenderse con medios legítimos, aceptando los riesgos y las penas del conflicto y previniendo los abusos de la agresividad y del egoísmo.

75. J. P. Sartre, *o. c.*, 502. Cf. 431: «El conflicto es el sentido original del ser-para-los-demás». La postura posterior de Sartre, por ejemplo, en *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, es menos individualista.

76. *Ibid.*, 283: «Es que, en efecto, el otro no es solamente aquel que yo veo, sino aquel que me ve. Busco al otro en cuanto que es un sistema ligado de experiencias fuera de mi alcance en el que yo figuro como un objeto entre otros muchos».

77. *Ibid.*, 231.

78. *Ibid.*, 326.

#### d) La indiferencia

Respecto a la mayor parte de las personas las relaciones se desarrollan en tercera persona (él), lo cual se señala muchas veces como relación en clave de indiferencia (sin darle un significado ético a esta palabra)<sup>79</sup>. No sólo no se conocen las personas con su propio nombre, sino que incluso esto parece carecer de importancia, ya que los encuentros y las relaciones se desarrollan únicamente bajo el aspecto de la función. El modelo de esta relación es el funcionario al que acude la gente para pedir un servicio o una información. El que sea precisamente ese hombre o algún otro no tiene ninguna importancia. Si hubiera una máquina en su lugar, capaz de prestar las mismas funciones, las cosas no cambiarían.

Muchos pensadores modernos, como G. Marcel y M. Heidegger, juzgan muy negativamente las relaciones en tercera persona. Denuncian el aumento masivo de las relaciones de indiferencia, en concomitancia con la afirmación de las civilizaciones industrializadas y racionalizadas. Todos los hombres corren el peligro de verse encajonados en una infinidad de funciones: en el trabajo es un empleado o un obrero, en el tranvía es un pasajero, en el bar un cliente, en el partido político un elector, etc. La despersonalización de las relaciones humanas va acompañada de una inmensa soledad, que se acentúa en la medida en que el hombre va entrando cada vez más en los engranajes de la funcionalidad.

Si muchas de estas críticas frente a la civilización racionalizada, que reduce al hombre a una sola dimensión, tienen una parte de verdad, esto no impide que las relaciones en tercera persona tengan también un valor positivo e insustituible. En virtud de su condición corpórea el hombre tiene también una dimensión objetiva. El reconocimiento del otro pasa necesariamente a través de un reconocimiento objetivo, que incluye siempre una parte de relaciones en tercera persona. Sin ellas no podrían funcionar la ciencia, la técnica, la producción, el comercio, los servicios sociales, etc.

79. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 360-367.

## III. EL MISTERIO DE LA PERSONA

En el encuentro con el otro, esto es, con el tú, cada uno está también en disposición de comprender el significado genuino del yo, que tiene indiscutiblemente un lugar en la filosofía del hombre. Los interrogantes fundamentales de la existencia se refieren efectivamente al sentido de mi existencia personal y de todo cuanto le pertenece.

Para indicar el verdadero significado del yo, distinguiéndolo de la dimensión biológica (sujeto biológico), de las funciones sociales (yo social), de la personalidad (yo psicológico) y del aspecto epistemológico (sujeto del conocimiento), se usa preferentemente el término «persona», aunque se reconoce que este término no carece de equívocos<sup>80</sup>.

¿Qué es lo que significa el yo en el sentido de persona? ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que todo hombre es un *ego* o persona? Para responder no hay que conceder demasiado peso a las llamadas definiciones de la persona. Boecio, por ejemplo, define a la persona como «*naturae rationalis individua substantia*»<sup>81</sup>. Pues bien, semejante definición tiene la preocupación de situar y de catalogar; en el fondo no hace otra cosa más que señalar al hombre concreto sugiriendo que su singularidad, que le merece el nombre de persona, está situada en la naturaleza racional. Esto no nos permite comprender mejor el misterio de la persona, pues la experiencia trágica de la filosofía moderna nos enseña precisamente que existe un modo de subrayar la racionalidad que sacrifica a los individuos a la totalidad o al sistema racional. Por tanto, será preferible recurrir a algunas características que pongan mejor de relieve el contenido positivo de la persona<sup>82</sup>, sin que pueda pretenderse dar a estas características un orden estrictamente lógico.

La idea de persona va ligada en primer lugar a la *unicidad* de todo ser humano<sup>83</sup>. Esta unicidad indica precisamente aquello que no pertenece ya a una naturaleza, aquello que rompe todas

80. Cf. M. Theunissen, *Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*, en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg-München 1966, 461-490.

81. *De duabus naturis et una persona Christi*: Migne P. L. 64, col. 1343 D.

82. Cf. B. Welte, *Zum Begriff der Person*, en H. Rombach, o. c., 11-12.

83. Cf. A. Heschel, *Chi è l'uomo*, Milano 1971, 66-68.

las categorías por encontrarse más allá de ellas: el otro, el tú, alguien. Los seres de la naturaleza —individuos que pertenecen a una especie— encuentran su inteligibilidad en las características generales de la especie. Con la idea de persona se indica algo que es absolutamente diverso del individuo. Todo hombre es también un individuo, porque pertenece también a una especie. Se distingue por consiguiente de los demás individuos de la misma especie por medio de ciertas características individuales: el peso, el color, la forma, etc. Al afirmar que todo hombre es persona se subraya que (más allá de todas las diferencias categoriales e individuales) es un ser singular, inconfundible e insustituible, único. Es esa unicidad la que se manifiesta de un modo trágico en la muerte de la persona querida<sup>84</sup>.

La unicidad de la persona no se revela más que en la *comunidad interpersonal*<sup>85</sup>. La persona no es un ser cerrado que, por lo demás, es también capaz de ponerse en contacto con otras personas. Está siempre en cierto modo inserta en la comunión, que sin embargo es susceptible de diversos grados de realización y puede verse además estorbada o impedida por la condición corpórea. La persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer. La persona es el ser que interpela o al que tengo que responder. La llamada y la invocación pertenecen estructuralmente a la persona. Podría hablarse de una estructura «dialogal» o «responsorial» del hombre, o bien de una característica de «apelabilidad» o de «vocalidad»: orientación ontológica que no sólo hace posible la palabra y el amor, sino que requiere también necesariamente la expresión de sí en el amor y en la palabra. La palabra y la respuesta —lo decimos una vez más— no son aquí una cosa puramente intelectual; se trata de una relación concreta, de una «acometida» frente a los demás. Por el hecho de que el otro existe, de que está ahí delante de mí, su misma presencia es llamada, exigencia de reconocimiento y de amor. No es posible dejar de responder: lo acepto o lo rechazo. Como observa J. van de Wiele:

84. Cf., por ejemplo, S. de Beauvoir, *Une morte si douce*, Paris 1965, 145-146.

85. La antropología clásica, para indicar la unicidad, hablaba de «incomunicabilidad». Hoy este término no parece tan afortunado, ya que también pertenece a la esencia de la persona estar y vivir en comunión con otras personas, comunicar sus propias riquezas, sin perder por ello su propia unicidad.

En la intersubjetividad se revela una densidad del sujeto muy distinta de la que nos han transmitido las tradiciones intelectualistas y dualistas. Ser un sujeto no significa solamente tener una existencia propia, un ser que se mantiene por sí mismo, sino sobre todo salir de sí en un movimiento sin retorno, esto es, promover al otro, hacerle ser, llevarlo a ser personalmente creativo <sup>86</sup>.

La unicidad de la persona en el encuentro interpersonal es vivida como *interioridad*. Encontrar al otro, escuchar su llamada, responderle... es siempre encontrarse frente a un «otro». Por mucho que se comunique y se manifieste, seguirá siendo un «otro», lo mismo que yo sigo siendo un otro frente a él. La alteridad es el hecho de ser un individuo que vive una vida por sí mismo. En este sentido es como el término persona o yo indica «el centro de la propia individualidad del que parten todas las iniciativas y al que se refieren todas las experiencias» <sup>87</sup>. St. Strasser habla de «yo-primordial» o de «yo-origen», esto es:

Una realidad egológica de la que procede toda la vida concreta de mi yo con todas mis acciones y mis pasiones, mis facultades y mis disposiciones, mis cualidades y mis estados. El yo primordial es la fuente de la que brota nuestra vida personal y de la que, como se ha observado no se puede disponer ni deshacerse de ella. Este yo fontal (*jailissant*) es finalmente el sujeto de la conciencia que tenemos de nosotros mismos y que está presente en todos nuestros actos <sup>88</sup>.

En este sentido hay una larga tradición que indica a la persona como el hombre en cuanto que es capaz de pensar y de obrar conscientemente y de decidir de forma autónoma. La persona y el yo que es responsable de sus propias acciones. El conocido vocabulario de Lalande subraya al mismo tiempo la interioridad y la comunión: la persona es el ser singular que posee la propiedad de participar de la sociedad intelectual y moral de los espíritus: conciencia de sí, razón, esto es, posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal, posibilidad de obrar según ciertos motivos cuya validez se puede justificar ante los demás <sup>89</sup>.

La persona manifiesta además un *carácter sagrado* o *metafísico*. La unicidad no queda constituida por el encuentro de per-

86. J. van de Wiele, *Intersubjectiviteit en zijns participatie*: Tijdschrift voor filosofie 27 (1965) 655.

87. Cf. A. Guzzo, art. *Io*, en *Enciclopedia filosofica*, col. 1.039.

88. St. Strasser, *Le problème de l'âme*, Louvain 1953, 65.

89. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 191968, 759.

sonas, sino que en cada encuentro y comunión se manifiesta y se impone como una realidad que finalmente no procede ni de mí ni de ti; una realidad que es anterior a mí y a ti, y que precisamente es la que hace posible el encuentro y la comunión interpersonal. Cada uno tiene que reconocerle como un dato o un don. En este sentido la realidad de la persona es la realidad trascendente, la realidad metafísica por excelencia. Se manifiesta sobre todo en el hecho de que no puedo «disponer» de ella, esto es, no puedo usarla simple y radicalmente como medio para la realización de otros objetivos. Es sagrada, la única realidad sagrada con que nos encontramos en el mundo. He de reconocerla utilizando las cosas para realizar el significado que ella lleva dentro de sí <sup>90</sup>. De esta forma la persona se revela como la antítesis de la voluntad de poder (*Wille zur Macht*); es la criatura más débil y la más grande al mismo tiempo.

Si el hombre es constitutivamente un ser con los demás, orientado a los demás, y si realiza su existencia gracias a los demás y juntamente con los demás, esto no significa que las promesas de la relación interpersonal sean plenamente realizables. No solamente comprobamos que las relaciones interpersonales están ofuscadas por conflictos y contrastes; hay también otros dos hechos que parecen contrastar profundamente con la realización plena y completa de las promesas intersubjetivas. Está el hecho de que toda relación yo-tú tiene que expresarse y realizarse en el mundo, a través de la creación de un mundo más humano; esto se debe a que el hombre es también un ser corpóreo y encarnado, como veremos en el capítulo siguiente. Y está además el hecho de que la relación yo-tú está expuesta a la muerte, en donde se manifiesta la radical impotencia del hombre para realizar con sus propias fuerzas una relación interpersonal permanente. Esto es precisamente lo que planteará uno de los problemas más radicales para quien desee iluminar el sentido final de la existencia humana.

90. Cf. A. Heschel, *o. c.*, 82.

## LA EXISTENCIA CORPÓREA DEL HOMBRE

El ser con los demás y para los demás es una coexistencia de seres corpóreos. Esta condición fundamental del hombre estuvo constantemente presente en las páginas anteriores, determinando también esa forma concreta con que se presentan las relaciones interpersonales. Será necesario ahora concretar y tratar explícitamente el tema de la dimensión corpórea del hombre.

Todo hombre, por lo visto, realiza a nivel concreto y prefilosófico una doble experiencia del cuerpo: experiencia de ser verdaderamente corpóreo y experiencia de no identificarse sin embargo con la dimensión corpórea. El hombre es el propio cuerpo y sin embargo tiene cuerpo, en cuanto que no lo posee nunca perfectamente, ni lo domina totalmente, ni logra dispensarse de sus leyes y dinamismos. Sobre todo en el momento de la muerte el control sobre el cuerpo parece escaparse por completo al poder de la libertad.

La problemática filosófica del cuerpo se concentra sobre todo en torno a dos temas fundamentales: 1) el hecho de la existencia corpórea; 2) el significado «humano» del cuerpo.

### I. EL HECHO DE LA EXISTENCIA CORPÓREA

Siguiendo el camino de N. Luyten<sup>1</sup>, podrían distinguirse en la antropología filosófica las siguientes posturas respecto a la unidad con el cuerpo:

1. Cf. N. Luyten, *Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht*, en *Naturwissenschaft und Theologie* IV, 153-154, recogido en N. A. Luyten, *Ordo rerum*, Freiburg 1969, 285-287.

a) La interpretación platónica y patrística, polarizada por la siguiente pregunta: ¿qué significa el cuerpo para un ser espiritual, desterrado en el cuerpo, en orden a su realización moral y religiosa? La interpretación es claramente dualista: cuerpo y alma son dos realidades unidas exteriormente solamente durante la existencia humana. Se pone el acento en la significación negativa de la condición corpórea.

b) La interpretación aristotélico-tomista, que pone el acento principalmente en la estructura ontológica: unidad del hombre que resulta, no ya de la conjunción de dos realidades diversas, sino de dos principios correlativos, respectivamente materia y forma. En línea teórica se afirma el aspecto positivo del cuerpo. En la elaboración ulterior de la antropología, así como en la vida concreta, no desaparece del todo la apreciación negativa del cuerpo.

c) La interpretación racionalista. Descartes introduce un dualismo distinto del platónico; postula una división muy radical entre el cuerpo y la conciencia; el problema del significado del cuerpo no se examina explícitamente; la neta división dualista entre el cuerpo y el alma espiritual no se presenta como especialmente problemática; de hecho el hombre casi es identificado con la conciencia. Sin embargo, Descartes no deja de subrayar que esta conciencia está concreta y activamente ligada y unida con el cuerpo.

d) La interpretación mecanicista. Lleva hasta sus últimas consecuencias la interpretación atomista del cuerpo introducida por Descartes. El mundo es como un conjunto de fuerzas mecánicas. La existencia de un alma espiritual o personal en el ámbito de estas fuerzas parece muy problemática. Durante cierto período, sobre todo en el siglo pasado, hay un repliegue a la teoría del paralelismo entre alma y cuerpo. Pero gradualmente la conciencia humana va siendo interpretada como un reflejo o un eco de los procesos fisiológicos o materiales.

e) La interpretación materialista. Todas las expresiones humanas son consideradas en último análisis como expresiones de la materia, si bien en su expresión más noble y elevada. No se preocupan mucho de explicar en qué sentido la materia puede producir las maravillosas manifestaciones del trabajo, de la ciencia y de la libertad del hombre. La reducción de todas las expresiones humanas a la materia corpórea se presenta como una tesis postuladora.

Todas estas diversas interpretaciones se mueven en torno a un mismo problema: ¿unidad del hombre con su propio cuerpo o bien

dualismo entre el hombre y su propio cuerpo? Es éste el problema que nos toca ahora examinar más de cerca. Habrá que aludir también —en forma muy breve— a las principales formulaciones históricas de estos problemas en la medida en que siguen todavía determinando el lenguaje y la interpretación referentes al cuerpo humano.

### 1. Antropologías que acentúan la unidad del hombre

El uso lingüístico corriente, herencia de influjos platónicos y dualistas, que divide al hombre en cuerpo y alma espiritual, podría hacer creer que esta división responde a una evidencia original e indiscutible, evidencia que por eso mismo debería encontrarse entre todos los pueblos y en todas las antropologías. Efectivamente, se encuentran huellas de división y de dualidad en todas las imágenes del hombre, tanto a nivel prefilosófico como filosófico. Un conocimiento sumario de las diversas antropologías hace ver, sin embargo, que muchas ponen el acento principal en la unidad del hombre con su propio cuerpo, dejando a la sombra la interpretación dualista.

#### a) Antropologías prefilosóficas

Dos antropologías significativas, que han influido en la antropología europea, pueden ilustrar cómo el dualismo no es ni primario ni universal: la antropología contenida en los escritos de Homero y la que nos ofrece la Biblia.

La civilización que se refleja en los escritos de Homero no revela precisamente ese curioso y fuerte dualismo entre cuerpo y alma que más tarde caracterizaría a la filosofía griega. Incluso cuando se emplean los mismos términos griegos, que por ejemplo en Platón tendrán un significado específicamente dualista, no nos encontramos ni mucho menos en presencia de una antropología dualista <sup>2</sup>.

El término *psyché*, por ejemplo, no significa el alma en oposición al cuerpo, ni mucho menos la unidad o la fuente de los actos espirituales e intelectuales. La *psyché* no es el núcleo personal que dice «yo». Es más bien el soplo vital que abandona al hombre

2. Cf. W. Jaeger, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford 1948, 73-89.

a través de la boca y las heridas. Aunque hay después de la muerte algo de la *psyché* que sobrevive, no es la persona humana, sino una sombra inconsistente, sin personalidad, imagen aérea y fugaz del hombre terreno.

De la misma forma el término *soma* no es el cuerpo en oposición al alma, sino el cadáver. Más aún, el cuerpo humano, en esta antropología implícita de Homero, no se concibe como una estrecha unidad de partes, sino más bien como una yuxtaposición de órganos y de elementos separados.

La mayoría de las veces lo que nosotros consideramos como las facultades superiores del hombre (entendimiento, voluntad, libertad...) se atribuyen por el contrario a la intervención de las divinidades que actúan en el hombre. Por consiguiente, no encontramos nada que sea semejante al dualismo antropológico. La interioridad es vivida en la exterioridad, sin que haya prácticamente una verdadera distinción. El miedo, por ejemplo, es al mismo tiempo sentimiento de pavor y acción material de huida ante el peligro<sup>3</sup>. Así pues, el verdadero hombre es el hombre corpóreo.

La antropología semita o hebrea, contenida en las páginas de la Biblia, es otro ejemplo de interpretación del hombre que no conoce el dualismo de cuerpo y alma. Las traducciones a las lenguas modernas recurren a términos como cuerpo, alma, espíritu, que en las lenguas occidentales tienen generalmente una connotación dualista, que no tienen ni mucho menos en la terminología original. El hombre semita vive y se interpreta a sí mismo como unidad, aun cuando esa unidad puede presentar aspectos diversos según las relaciones en las que está inserto el hombre. De todas formas, no hay nada que sea semejante al dualismo griego. Pueden ilustrarlo algunos términos típicos<sup>4</sup>.

3. G. Verbeke, *De spiritualische visie op de mens, en Wijsgerige bezinning op de mens*, Brugge 1963, 49-52; C. A. van Peursen, *Lichaam ziel geest Inleiding tot een fenomenologische antropologie*, Utrecht 1970, 81-86; H. Schmitz, *System der Philosophie II, Der Leib*, Bonn 1965, 373-450.

4. Cf. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen testament*, palabras respectivas. Una buena síntesis en F. P. Fiorenza - J. B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en Feiner-Löhrer, *Mysterium salutis II/II*, Madrid 1969, 661-715. Cf. también C. A. van Peursen, *o. c.*, 88-94; C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962, 125-166; L. Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967, 74-80. Se advertirá, desde una perspectiva cristiana, que la antropología semítica no es una antropología revelada; es puramente el dato de hecho en el que se encuentra presente el mensaje de la Biblia.

*Basar*, traducido por *sarx* (*caro*, carne, a veces cuerpo). La «carne» no significa el cuerpo en oposición al alma espiritual; significa a todo el hombre, corpóreo y espiritual, unidad psicofísica, bajo el aspecto de ser débil y frágil. Por eso el término carne puede indicar también el aspecto de parentela y más genéricamente la relación social. «Nuestra carne» significa: nuestro hermano; «toda carne» significa: todos los hombres; «el Verbo se hizo carne» significa: el Verbo se hizo hombre (se ha convertido en hermano nuestro, compartiendo plenamente nuestra condición existencial).

*Nefes*, traducido por *psyché* (*anima*). El significado ha pasado de garganta, cuello, a respiración, aliento vital o vida. No se trata de la noción abstracta de vida, sino del ser viviente. El *nefes* es identificado a veces con la sangre, razón por la que los hebreos no pueden comer sangre. El hombre es *nefes*, ser viviente. Por eso mismo el término sirve para expresar el pronombre yo, tú, él (*anima mea tristis est*: yo estoy triste), o bien otros vivientes (*da mihi animas, cetera tolle...*).

*Ruah*, traducido por *pneuma* (*spiritus*). Significa literalmente respiración o viento. Indica generalmente, no ya una sustancia en oposición a la materia, sino aquello que en el hombre lo hace capaz de escuchar a Dios. *Pneuma* indica por tanto una relación especial del hombre con Dios. Por eso el término se usa con frecuencia para indicar un carisma que capacita para ejercer una tarea especial en orden a la salvación. *Ruah* no indica una función espiritual inherente al hombre natural, sino la esfera del influjo de Dios.

Así pues, la antropología semita se muestra sensible a una interpretación unitaria y no-dualista del hombre. Todas las expresiones humanas tienen una dimensión o elemento corpóreo y son vividas corporalmente. Ciertas funciones, que en nuestras antropologías son atribuidas habitualmente al cuerpo, son atribuidas aquí a la *psyché* (como el deseo de beber o de comer)<sup>5</sup>, mientras que otras funciones que son para nosotros específicamente espirituales son atribuidas al cuerpo o a los órganos corporales (los riñones se alegran, escudriñar los riñones...). El pensar, el querer, el amar, etc., tienen siempre un elemento corpóreo. El cuerpo mismo es la presencia de la persona. Por eso mismo la realidad corpórea es muy importante para el hombre semita, que percibe también su dimensión fuertemente humana. El «rostro» del hombre o de Dios, por citar sólo este ejemplo, es la pre-

5. Cf. C. Tresmontant, *El problema del alma*, Barcelona 1974, 56 s.

sencia misma del hombre o de Dios. Dirigir a uno el rostro significa interesarse personalmente por él, ser benévolo con él<sup>6</sup>. El pobre o el extranjero que pide hospitalidad no solicita puramente un favor material, sino que pide el reconocimiento como persona. La sexualidad no es solamente unión de cuerpos, sino encuentro de personas; no es negativa ni pecaminosa, sino fecundidad con una dimensión específicamente religiosa<sup>7</sup>.

En lo que respecta al nuevo testamento, la interpretación del hombre es substancialmente idéntica a la anterior<sup>8</sup>. San Pablo en particular sigue una antropología de cuño semita. Por otra parte, su enseñanza no pretende ofrecer consideraciones antropológicas, sino ideas sobre la situación religiosa del hombre. La oposición *sarx-pneuma* no tiene nada que ver con el binomio cuerpo-espíritu de la filosofía platónica. Se refiere a la condición natural del hombre y a la del hombre que está bajo la llamada de la gracia: hombre terreno y hombre redimido. Tampoco aquí la carne es el cuerpo pecaminoso, sino el hombre terreno, pecador desde el nacimiento, que vive apartado de Dios<sup>9</sup>.

#### b) La interpretación hilemórfica del hombre

A nivel de las antropologías filosóficas el dualismo ha sido combatido por dos figuras de primer plano, que siguen constituyendo todavía un punto de referencia: Aristóteles y Tomás de Aquino.

Aristóteles figura entre los grandes defensores de la unidad del hombre con su propio cuerpo<sup>10</sup>. En el primer período de su reflexión filosófica se inclinaba hacia el dualismo, compartiendo

6. Cf. la importancia que se le atribuye al rostro en la antropología intersubjetiva de E. Levinas, precisamente bajo el influjo de la mentalidad bíblica.

7. Cf. C. Tresmontant, *El problema del alma*, 55: «El pensamiento hebreo desconoce, totalmente, la idea de la «caída» del alma, preexistente, en el cuerpo. Y le es ajena, por completo, la mentalidad de que el alma en el cuerpo es una desgracia, una catástrofe y la consecuencia de una falta. La existencia corporal y física, en la tradición hebrea, nunca ha sido considerada como culpable, vergonzosa o impura. La sexualidad, entre los hebreos, tampoco es considerada como culpable. El orden biológico, todo él, es aceptado como excelente, y la fecundidad tiene un alto valor».

8. Cf. F. P. Fiorenza - J. B. Metz, *o. c.*, 671-680.

9. Cf. *Ibid.*, 677 s; J. Cambier, art. *Paul*, en *Supplément du dictionnaire de la Bible VII*, Paris 1966, col. 347-350.

10. Sobre la teoría de Aristóteles cf. A. van Peursen, *o. c.*, 96-104; L. de Raeymaeker, *De hilemorfistische visie op de mens*, en *Wijsgerige bezinning op de mens*, *o. c.*, 73-82; C. Tresmontant, *El problema del alma*, 26-46.

las tesis antropológicas de Platón; así lo atestiguan ciertos trozos de sus obras perdidas y los estudios hechos a este propósito<sup>11</sup>. Más tarde, sobre todo en el *De anima*, que pertenece al último período de su reflexión, Aristóteles ha intentado elaborar una filosofía del hombre que superase fundamentalmente el dualismo.

El hecho central es la comprobación de que el hombre es un organismo viviente que lo tiene todo en común con los demás vivientes. Respecto al gran reino de la vida y del psiquismo, la vida humana no tiene que explicarse ante todo como una realidad particular, consistente en sí misma y divina, sino como parte del propio psiquismo que está difundido por doquier fuera del hombre. En consecuencia, el problema tradicional de cuerpo y alma tendrá que ser considerado ante todo a la luz de una explicación general de los organismos vivientes. La acusación fundamental que dirige Aristóteles a los defensores del dualismo es que no han ofrecido nunca una explicación del cuerpo, esto es, del organismo vivo, y que no han aclarado por qué un alma tiene que estar unida a un cuerpo.

Los organismos vivos pueden explicarse filosóficamente mediante la teoría general del hilemorfismo. Todo ser material está compuesto de materia y de forma. La materia no existe nunca sin una forma determinada; la forma no existe más que como forma de un determinado ser material. Este esquema vale también para los organismos vivos. En vez de hablar de materia y de forma, Aristóteles recurre a la terminología tradicional de cuerpo y alma. La forma substancial de un organismo vivo se llama *psyché* o alma; el cuerpo es la materia viva e informada por la *psyché*.

En realidad el término cuerpo puede tener, y tiene efectivamente, dos significados diversos en Aristóteles. A veces el cuerpo indica propiamente la materia que entra en el organismo vivo y es informada por el alma (forma del viviente). Otras veces por el contrario el término cuerpo indica directamente el organismo vivo (materia más forma). Este doble significado será por otro lado una fuente permanente de equívocos y confusiones. Para ser lógico, Aristóteles debería haber hablado de materia y de alma: el alma informa a la materia y da de este modo origen a la existencia de un cuerpo; el cuerpo (vivo) es materia informada<sup>12</sup>.

11. El principal estudio sobre este tema es el de F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.

12. Cf. C. Tresmontant, *El problema del alma*, 34: «Vemos que la palabra cuerpo, *soma*, va a designar dos cosas completamente diferentes: 1) Por

En esta interpretación de las cosas el problema de las relaciones (extrínsecas) entre cuerpo y alma queda totalmente eliminado, ya que la materia y el alma no existen nunca como seres independientes. No son cosas ni seres, sino aspectos de un mismo compuesto viviente<sup>13</sup>.

Esta interpretación no hay que entenderla como interpretación materialista. Aristóteles rechaza precisamente el materialismo atomista de su época. El alma no puede reducirse a la armonía entre las partículas de la materia. Sin embargo, en lo que respecta al hombre, la estrechísima unidad e inseparabilidad de cuerpo y alma ha sido para los discípulos de Aristóteles el motivo de la negación de la inmortalidad del alma.

A pesar de estos esfuerzos por llegar a una explicación suficiente de la unidad del hombre, Aristóteles no logró nunca concebir radicalmente hasta el fondo la unidad del hombre. En su análisis de la existencia él encuentra al *nous*, a la inteligencia activa. Para actuar no tiene necesidad del cuerpo ni de las funciones corporales. Por tanto, no es posible considerar al *nous* como simple expresión de las funciones orgánicas o como una parte del alma. El *nous* parece ser distinto del alma, ya que viene al hombre de fuera, esto es «de la puerta», ya que tiene un carácter divino<sup>14</sup>. El *nous* puede existir sin el cuerpo y por tanto debe considerarse como inmortal, mientras que el alma, ligada por su propia naturaleza al cuerpo, no puede existir separadamente<sup>15</sup>.

Tomás de Aquino, recogiendo la visión aristotélica, insiste en el hecho de que hay en el hombre una doble unidad de cuerpo y alma: unidad de naturaleza y unidad de ser. Unidad de naturaleza en cuanto que el hombre actúa como una sola naturaleza humana; unidad de ser en cuanto que cada hombre es solamente un ser singular. Por tanto, el cuerpo y el alma espiritual no existen como dos seres, ni el hombre puede concebirse como la unión

una parte, el individuo concreto existente a quien yo señalo con el dedo. Es un cuerpo, una sustancia; 2) por otra parte, la materia que entra en la composición o constitución de ese compuesto que es el organismo o el cuerpo vivo».

13. C. Tresmontant, *o. c.*, 37: «Lo que dice Aristóteles es de una simplicidad y evidencia extremas. Un cuerpo organizado está compuesto por una materia y por un alma que informa esa materia. No existe problema alguno en cuanto a las relaciones entre alma y cuerpo, ya que el cuerpo vivo es la misma alma en cuanto que informa una materia».

14. Por ejemplo, *De genere anim.* II, 3, 736 b: «Por consiguiente solamente el entendimiento viene de fuera; sólo el entendimiento es divino, ya que ninguna actividad corpórea participa en la del entendimiento».

15. Cf. C. A. van Peursen, *o. c.*, 101-104.

de dos seres que existen en un primer instante por cuenta propia<sup>16</sup>.

Para superar ulteriormente la apariencia de dualismo entre alma espiritual y cuerpo (vivo y organizado), santo Tomás insiste en el hecho de que no hay un alma vegetativa y sensitiva distinta del alma espiritual. El alma espiritual, al tener una perfección superior, puede desarrollar todas las funciones del alma sensitiva y de la vegetativa. Hay por tanto en el hombre una sola alma, una forma substancial, directamente responsable de todas las perfecciones que se manifiestan en el hombre, desde la parte vegetativa hasta la contemplación más elevada, y desde los deseos elementales de comer y de beber hasta el amor más sublime. Por consiguiente, el cuerpo humano existe como cuerpo humano recibiendo tanto la existencia como la dignidad del alma espiritual. Las manifestaciones corpóreas por su parte, incluso en la misma estructura fisiológica, están orientadas, al menos en línea de principio, a la manifestación y a la realización de la vida específicamente humana<sup>17</sup>.

Tampoco aquí, como en la filosofía de Aristóteles, llega a concebirse siempre radicalmente la unidad del hombre. Tanto en el campo de la moral como en los textos más específicamente teológicos, el dualismo sigue estando presente y se hace sentir. Esto se debe al hecho de que en muchos textos se presenta al alma espiritual en primer lugar como un espíritu (substancia espiritual) de orden inferior, creado directamente por Dios y que necesita apoyarse en una realidad corpórea. Después de la muerte ese alma espiritual puede existir como alma separada, ya que es incorruptible. De todas formas esa existencia es contraria a su naturaleza, ya que el alma humana ha sido creada para animar a un cuerpo.

## 2. Antropologías de carácter dualista

Las antropologías que simpatizan con una interpretación dualista más o menos acentuada son numerosas y su peso se hace sentir a través de toda la historia de la antropología occidental.

16. Cf., por ejemplo, S. Th., q. 2, a. 1, ad 1: «Ex anima et corpore constituitur in uno quo que nostrum duplex unitas: naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma... Unitas vero personae constituitur ex eis in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima».

17. Cf. S. Vanni Rovighi, *o. c.*, 35-61; L. de Reaymaeker, *o. c.*, 82-90.

No se trata quizás de sistemas antropológicos bien delineados, sino más bien de una tendencia fuerte y persistente a minimizar y a arrinconar los aspectos unitarios. Más que la unidad, es la dualidad lo que en ellos se pone de relieve.

El dualismo antropológico tiene ciertamente mucho que ver con la filosofía de Platón<sup>18</sup>, que hunde sus raíces en las doctrinas religiosas del orfismo, con la preexistencia, la caída y la emigración del alma. El hombre es por esencia una *planta* celestial<sup>19</sup>, preexistente al cuerpo, que se encuentra ahora, debido a una especie de culpa original, desterrada y alienada en el cuerpo. De naturaleza divina e inmortal, el alma espiritual tendrá que purificarse y liberarse del cuerpo. Tendrá que reencarnarse hasta que la purificación sea total. El acento principal en el dualismo platónico no se encuentra por tanto en la división ontológica entre cuerpo y alma, sino en el significado del cuerpo y de la materia en la realización religiosa y moral del hombre<sup>20</sup>.

Es conocida la imagen del barquero y la barca, a la que recurre Platón para indicar el puesto del alma espiritual respecto al cuerpo y para subrayar la primacía del espíritu y de los valores espirituales. Pero quizás esta imagen, tantas veces citada por los autores posteriores, no expresa suficientemente la postura negativa de los primeros diálogos, donde el cuerpo no aparece como instrumento o como vehículo del alma, sino como impedimento o como prisión del alma. No sólo es necesario liberarse de la cárcel de las pasiones, sino incluso del conocimiento sensitivo, ya que ambos nos impiden llegar a la verdad auténtica. Sólo cuando la inteligencia se separe del cuerpo, podrá llegar a la contemplación de la verdad. Por tanto, no se niega la condición corpórea, sino que esa condición es interpretada negativamente. La plenitud de la existencia humana sólo podrá conseguirse en la liberación del cuerpo. De forma particular esto se verificará después de la muerte, en la condición de la inmortalidad, por la que el alma anhela desde esta existencia corpórea<sup>21</sup> y se va preparando a través de la reflexión filosófica<sup>22</sup>.

En las obras posteriores, especialmente en el *Timeo* y en las *Leyes*, Platón nos ofrece una antropología notablemente menos

18. Cf. C. A. van Peursen, *o. c.*, 36-48. Parece que fue Christian Wolff el que introdujo el término «dualismo» para señalar la antropología particular de Platón, de Descartes y de otros en la misma línea.

19. *Timeo*, 90 A.

20. Cf. C. A. Van Peursen, *o. c.*, 37.

21. *Ibid.*, 38-39.

22. Cf. *Fedón*, 67 DE.

dualista. La imagen del barquero y de la barca subraya precisamente ese concierto positivo entre cuerpo y alma e invita a una valoración mucho más positiva de la condición corpórea. Los sentidos y las diversas funciones del cuerpo pueden colaborar positivamente con vistas a la realización del hombre. Le ayudarán al hombre en la mediación y en la búsqueda de la verdad superior.

Así pues, el cuerpo y el alma son para Platón dos realidades profundamente diversas, pero de hecho y concretamente interdependientes. Su preocupación consiste en subrayar que la realización auténtica del hombre no está en el cuerpo ni pasa a través del cuerpo, sino que ha de buscarse en la existencia espiritual que se libera gradualmente del mundo y de la materia. Esto no vale únicamente para la realización intelectual (la conquista de la verdad auténtica y permanente), sino también para la realización de un auténtico amor. El verdadero amor es el amor que no se detiene en el cuerpo ni en la esfera del tener, sino que se orienta directamente al tú de la otra persona. En este sentido puede hablarse de amor platónico<sup>23</sup>.

En un estudio bastante interesante y documentado, Cl. Tresmontant<sup>24</sup> ha demostrado cuán grande y profundo ha sido el influjo de esta antropología dualista en la historia del pensamiento cristiano. El cristianismo ha tenido que luchar durante siglos por sustraerse al influjo negativo de estas teorías antropológicas. Por otra parte, este dualismo no es extraño a la infravaloración del cuerpo, al carácter pecaminoso atribuido a la sexualidad y a la huida del mundo que han caracterizado bastantes siglos de la historia occidental.

El *dualismo cartesiano*, más aún que el platónico, es importante para comprender la antropología moderna y las instancias antidualistas que caracterizan a la antropología de hoy. Con su teoría de la dualidad radical de cuerpo y alma Descartes no piensa en primer lugar en formular unos juicios sobre el valor negativo del cuerpo y de la materia. Está más bien preocupado del problema de los fundamentos de las ciencias; el dualismo radical tiene que proporcionar sobre todo un fundamento seguro tanto

23. Por ejemplo, en el diálogo *Alcibiades I* (de dudosa autenticidad). Cf. G. Verbeke, *De spiritualistische visie op de mens*, en *Wijsgerige visie op de mens*, Brugge 1963, 55-68.

24. C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Problèmes de la création et de l'anthropologie dès origines à saint Augustin, Paris 1961, 749.

a la filosofía como a la física y a las explicaciones científicas del cuerpo. Por tanto su dualismo es un dualismo ontológico con función metodológica<sup>25</sup>.

El cuerpo, radicalmente diverso del alma, es una realidad que existe y funciona en virtud de unos principios organizativos propios y puramente materiales. No se necesita ningún «alma» para explicar el funcionamiento del cuerpo. Aun reconociendo que el cuerpo humano es mucho más que un simple mecanismo, Descartes recurre sin embargo a la imagen del mecanismo. Por consiguiente, la instancia fundamental parece ser esta: eliminar el principio vago y poco científico que se llama «alma», para desbrozar el terreno con vistas a un estudio plenamente científico de la realidad corpórea. El cuerpo humano, como cualquier otro cuerpo, se explica sin el alma, sobre la base del movimiento mecánico de los átomos. El cuerpo en el fondo no es más que realidad atómica, física, extensa.

El alma espiritual, llamada generalmente «conciencia», es una realidad totalmente diversa del cuerpo. Es conciencia pura, transparente a sí misma, al menos en una medida determinada, ya que tiene necesidad de razonar para aclarar sus propios conceptos. Es la quinta esencia del hombre mismo:

Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es<sup>26</sup>.

A pesar del tenor unilateral de estas expresiones que subrayan la naturaleza radicalmente diversa del cuerpo y del alma espiritual, Descartes no aceptó el dualismo en sus últimas expresiones. En la realidad viva y concreta del hombre no sólo se da cierta interacción entre la conciencia y el cuerpo, sino una real interdependencia. Le parece incluso que la imagen del barquero y de la barca sugiere una relación demasiado extrínseca<sup>27</sup>. No faltan textos en los que Descartes afirma que el vínculo entre el cuerpo

25. F. Chirpaz, *Le corps*, Paris 1963, 106: «La tesis cartesiana es un esfuerzo por fundamentar la filosofía y la física». Cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, 220-254; C. A. van Peursen, *o. c.*, 22-34.

26. *De methodo*, A. T. VI, 558 (versión española en *Discurso del método*, *o. c.*, 50); cf. *Meditationes IX*, 63.

27. *Meditationes IX*, 64.

y la conciencia no es ni mucho menos accidental, sino esencial, sin el cual el hombre no sería verdaderamente hombre<sup>28</sup>.

Sobre todo al final de su vida, Descartes sintió la necesidad de una especie de autocritica respecto a su dualismo antropológico. No logró sin embargo encontrar una interpretación satisfactoria de la unidad a nivel de la reflexión filosófica. A nivel de la vida concreta y práctica, la interdependencia y la unidad se manifiestan como una verdad evidente e indiscutible<sup>29</sup>.

Después de Descartes el dualismo fue defendido de forma más explícita y rigurosa por Malebranche y Leibniz.

Malebranche<sup>30</sup> intenta absolutizar la distinción entre cuerpo (*res extensa*) y conciencia (*res cogitans*) que Descartes había procurado atenuar a nivel práctico. Más exactamente, Malebranche procura concebir el dualismo de una forma radical, pero sin tener efectivamente éxito en su empresa. La experiencia vivida de la interdependencia entre conciencia y fenómenos del cuerpo es tan fuerte y evidente que nadie es capaz de negarla del todo. Por un lado atribuye a los efectos del pecado original ese poco de unidad que existe entre cuerpo y alma<sup>31</sup>; por otro, se ve obligado a excogitar una teoría tan poco filosófica como es el *ocasionalismo*: dado que el pensamiento y la voluntad no pueden dominar directamente los movimientos del cuerpo, es preciso apelar a Dios, que mueve el cuerpo con ocasión de los pensamientos y de los actos de la voluntad<sup>32</sup>. Para salvar a la experiencia y a la vida concreta de las consecuencias absurdas de la teoría dualista, Malebranche tiene que recurrir a Dios, que se convierte entonces en un verdadero *Deus ex machina*. Leibniz le reprocha a Malebranche el que exija un continuo milagro<sup>33</sup>.

28. Cf. J. Laporte, *o. c.*, 250; C. A. van Peursen, *o. c.*, 24.

29. «Adeo clara est ut negari nullo modo possit» (*Entretien avec Burman*, A. T. V, 163): «union que chacun éprouve en soi-même sans philosopher» (*Lettre à Elisabeth*, 28.6.1643, A. T. III, 694). Pero en esa misma carta Descartes observa que no ve, desde el punto de vista filosófico, cómo «el espíritu humano es capaz de concebir distintamente al mismo tiempo la distinción entre alma y su cuerpo y su unión, pues para eso es necesario concebirlos como una cosa y al mismo tiempo concebirlos como dos, lo cual se contradice» (III, 693). Sobre este tema cf. también C. A. van Peursen, *o. c.*, 28-34.

30. Puede verse una buena presentación de la antropología de Malebranche en C. Tresmontant, *El problema del alma*, 117-121.

31. Cf. *Recherche de la vérité I*, en *Oeuvres complètes I*, 69 s.

32. Cf. *Entretiens sur la métaphysique VI*, par. 7, en *Oeuvres complètes XII-XIII*, 138-142; *Ibid.* VII, 147-172.

33. G. W. Leibniz, *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*, en *Die philosophischen Schriften IV* (ed. Gerhardt), Berlin 1880, 520-521.

Leibniz por su parte propone la teoría de la *armonia praestabilita*. Difiere de la postura anterior en que rechaza el recurso permanente al milagro, pero pone una armonía que está en la naturaleza misma, sobre la base del acto creador<sup>34</sup>. Para la interpretación de la condición humana esta diferencia resulta sin embargo poco importante, ya que ignora igualmente los datos evidentes de la experiencia.

No hay necesidad de insistir ulteriormente en estas interpretaciones antropológicas que pertenecen ya al pasado. Sin embargo, no podemos menos de aludir al hecho de que ha sido precisamente el dualismo extremo el que más ha contribuido a la afirmación del materialismo. En efecto, la ciencia no ha cesado de descubrir cada día más la interdependencia de los fenómenos psíquicos y fisiológicos. Pronto se afirmará que los fenómenos de la conciencia no son más que reflejos interiores de procesos corpóreos y fisiológicos. Muchas antropologías del siglo pasado han llegado a esta conclusión. El llamado paralelismo psico-físico, ampliamente difundido en el ámbito de la psicología experimental que nació a finales del siglo pasado, es una de las expresiones de este hecho. Entre las modificaciones fisiológicas y los respectivos estados psíquicos no habría una diferencia fundamental. Se trataría solamente de las dos caras de una misma realidad, mirada desde dos perspectivas diversas<sup>35</sup>.

### 3. *Un ser realmente corpóreo*

La problemática filosófica del cuerpo — como observábamos al comienzo de este capítulo — está profundamente ligada al hecho de que la persona concreta no se deja definir más que a través de una doble afirmación: todo hombre es realmente un ser orgánico y corpóreo; el hombre no se identifica con la dimensión orgánica de su existencia. El discurso sobre la unidad con el cuerpo presupone la experiencia de la no-identificación con él. Por otra parte,

34. G. W. Leibniz, *o. c.*, 520: el sistema que Leibniz propone es «el del acuerdo natural entre dos sustancias, como sería el de dos relojes muy exactos». El ocasionalismo de Malebranche sería el sistema «de un continuo vigilante, que representa en el uno lo que pasa en el otro, poco más o menos como lo haría el hombre encargado de poner continuamente de acuerdo dos malos relojes, que por sí mismos fueran incapaces de ponerse de acuerdo uno con otro».

35. Cf. G. T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, Leipzig 1860. Sobre este tema, cf. P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, Roma 1962, 552-566.

el discurso sobre la distinción de cuerpo y alma se refiere a la experiencia de una unidad fundamental.

#### a) Insuficiencia del dualismo

La tesis del dualismo rígido que pone en el hombre dos seres diversos o dos sustancias antitéticas (materia-espíritu), o presenta a la persona como un espíritu desterrado en el cuerpo, no encuentra un fundamento suficiente en la experiencia.

Ya Aristóteles observó que el dualismo no explica nunca por qué en el fondo el cuerpo y el espíritu, dos realidades diversas y opuestas entre sí, quedan unidas en el mismo destino. ¿Por qué el espíritu ha sido desterrado al cuerpo? El recurso a una culpa moral, prehistórica o histórica, no parece ofrecer una explicación adecuada, ya que no hay nada que indique una solución en este sentido<sup>36</sup>.

Esta dificultad, que vale en el marco de cualquier filosofía del hombre, adquiere un peso especial en el ámbito de una interpretación teísta y creacionista del universo: ¿por qué un Dios sabio y omnipotente habría creado ese monstruo contradictorio que es el hombre?<sup>37</sup>

La debilidad de la interpretación dualista del hombre resalta con especial claridad en la propia historia. Llegando hasta el fondo, el dualismo debería poner en duda la comunión con los demás y la certidumbre de su existencia. El espíritu estaría cerrado en un cuerpo puramente material y objetivo. El solipsismo sería la consecuencia lógica que debería sacarse del principio dualista: mánadas sin puertas ni ventanas. Pero nadie se ha atrevido a aceptar hasta el fondo una tesis tan contraria a la experiencia de cada momento. Los despojos antropológicos de Descartes, Malebranche y Leibniz, resultan significativos, precisamente porque demuestran que el hombre inventa las teorías más atrevidas y extrañas (como el ocasionalismo y la armonía preestablecida), con tal de conservar aquella comunicación que no encuentra ningún puesto en los sistemas antropológicos. En vez de hacer intervenir a Dios como solución de emergencia para salvar al dualismo del inminente solipsismo, habría sido más sencillo y más correcto colocar en el banquillo a la misma hipótesis dualista.

La falta de fundamento de las interpretaciones estrictamente dualistas aparece por otra parte en la confrontación con la vida

36. Cf. C. Tresmontant, *El problema del alma*, 30-31.

37. *Ibid.*, 157 s.

concreta. En la práctica no hay ningún hombre que pueda poner radicalmente en duda la presencia del otro. En el campo social y moral nadie acepta *de hecho* que el otro en carne y hueso no sea verdaderamente alguien, una persona responsable, sino sólo un cuerpo orgánico objetivo, privado de humanidad. Todo el orden cultural, social, político, jurídico, etc., está basado en la aceptación concreta y práctica del hecho de que ese ser orgánico en carne y hueso es real e idénticamente otro hombre.

A pesar de estos defectos tan palpables, el dualismo seguirá fascinando a muchas personas debido a su sencillez esquemática.

#### b) La unidad vivida.

En contra de las antropologías dualistas está la verdad de que la experiencia humana ofrece —junto con la percepción de la no-identificación— la profunda certeza de la unidad vivida con el cuerpo. El convencimiento de esta unidad no surge solamente al término de una laboriosa argumentación científica y filosófica, sino que se presenta inmediatamente en la vida vivida. Es una experiencia tan fuerte y evidente que no es posible ponerla radicalmente en duda <sup>38</sup>.

La primera cara de esta experiencia es el hecho de que toda persona humana se considera espontáneamente sujeto único de acciones espirituales y corporales. Si puedo decir: yo pienso, yo amo, yo quiero..., puedo de la misma forma afirmar: yo como, yo oigo música, yo aspiro el perfume de los campos... Los antiguos filósofos decían: *Idem ipse homo est qui percipit se sentire et intelligere* <sup>39</sup>. El hombre que crece, come, camina... es también el hombre que piensa y reflexiona. El pensar, el reflexionar, etc., no pueden atribuirse a ningún otro ser que sea distinto de ese hombre en carne y hueso.

Esta experiencia elemental no puede ser interpretada en el sentido de que haya en el hombre una serie de actividades puramente corporales, mientras que habría otra serie puramente espiritual, unidas entre sí por el *ego*, que actuaría como puente o *trait d'union*. El *ego* en ese caso sería como una especie de resul-

38. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding*, 61-62.

39. *S. Th.*, q. 76, a. 1. Hay numerosos textos en este mismo sentido. Cf. G. Verbeke, *L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroès*: *Revue philosophique de Louvain* 58 (1960) 220-249; N. Luyten, *De betekenis van het lichaam in een thomistische antropologie*: *Tijdschrift voor filosofie* 25 (1963) 3-36.

tado que brotaría de la conjunción de dos realidades externas, algo así como cuando de H<sub>2</sub>O se origina una molécula de agua. La experiencia indica que el cuerpo del hombre es un cuerpo «humano» y que el hombre vive su propia existencia en un mundo corpóreo. Hay algunos hechos que indican más de cerca esta misma experiencia.

Está en primer lugar el hecho de que la conciencia no se da nunca de suyo en una forma pura y absolutamente transparente. Se da como una conciencia que acompaña el contacto concreto y real con las cosas y las personas. Cuando falla ese contacto concreto y real, la conciencia resbala en la impotencia y en el inconsciente. Si se suspende la actividad de los sentidos y del cuerpo, también la actividad humana queda totalmente en suspenso.

Más significativo es el hecho de que el pensar va ligado necesariamente a la palabra. Pensar es decir qué son las cosas y las personas. El pensamiento no se identifica indudablemente con la palabra, pero no existe sin una expresión en alguna forma de palabra, y progresa creando nuevas expresiones en la palabra. La palabra indica entonces que el hombre no logra vivir su propia existencia más que a través del cuerpo y en el cuerpo, mientras que subraya al mismo tiempo que la corporeidad humana está verdaderamente revestida de humanidad. La palabra sigue siendo por ello una especie de paradigma para indicar la misma condición humana.

Todo el desarrollo de la persona humana depende de la creación de una cultura humana. Es preciso intervenir en el mundo, trasformarlo, expresarse en él, humanizarlo, como camino necesario para la realización personal y comunitaria. Esto no es solamente una consecuencia de la unidad del hombre con el cuerpo, sino el lugar o el ambiente donde se manifiesta más claramente la misma unidad con el cuerpo. La unidad con el cuerpo se manifiesta con claridad en el hecho de que no es posible realizar la vida personal y espiritual fuera de los intercambios culturales con otros seres humanos en el mundo.

La experiencia humana concreta no sostiene, por tanto, la hipótesis de un espíritu que habite en un ser extraño. El hombre no puede compararse con el conductor en el automóvil, ni con el jinete sobre el caballo, ni con el barquero en la barca. El hombre no es dos seres, sino un ser; existe como organismo viviente que despliega su existencia humana en el cuerpo y a través del cuerpo. No sólo la existencia personal comparte la suerte del organismo (nace, crece, envejece, muere, etc.), sino que se realiza expresán-

dose corpóreamente. El cuerpo es lo que permite ser con los demás y realizarse en el mundo. Es el punto de inserción en el mundo.

c) Cuerpo orgánico y cuerpo humano.

Por consiguiente, no puede decirse en un sentido absoluto que yo «tenga» un cuerpo. Gabriel Marcel ha puesto de relieve que las categorías del tener no se verifican fundamentalmente respecto al cuerpo<sup>40</sup> (lo cual no excluye que se le apliquen de alguna manera). La experiencia inmediata no me hace ver al cuerpo como una cosa objetiva, identificable y confundible con otras cosas objetivas<sup>41</sup>. No tengo nunca y de ninguna manera un cuerpo lo mismo que tengo un caballo, un automóvil, un vestido nuevo. Lo propio del tener es la exterioridad respecto a la persona humana, la posibilidad de disponer<sup>42</sup> y de deshacerse de algo. Pues bien, no puedo tratar al cuerpo lo mismo que a una cosa objetiva. No puedo deshacerme de él. Lo puedo observar y mirar de algún modo, pero sólo en la medida en que al mismo tiempo lo considero como idéntico conmigo mismo: yo miro, yo observo. No puedo tomar distancias ante él para desplegarlo ante mis ojos. Por tanto, la terminología del tener revela un límite preciso cuando se trata de caracterizar al cuerpo humano.

Hay que decir más bien que yo soy mi cuerpo, que soy corpóreo. El cuerpo es vivido desde dentro como yo mismo. No es la mano la que toma unos objetos; los tomo yo. No es el ojo el que ve; veo yo. No es el cuerpo el que siente; siento yo. En la palabra, en la mirada, en la acción estoy presente yo en persona, en carne y hueso.

40. Cf. R. M. Zaner, *The problem of embodiment*. Some contributions to a phenomenology of the body, Den Haag 1964, 21-56; R. Gerber, *Marcel's phenomenology of the human body*: International Philosophical Quarterly 4 (1964) 443-463.

41. El mismo uso lingüístico ha inventado términos distintos para señalar a la corporeidad humana, distinguiéndola de la animal que tiene carácter objetivo. Por ejemplo: pie-pata, boca-morro, y hasta cadáver-carroña. En alemán se distingue entre *Körper* y *Leib* (viviente). Max Scheler ha tematizado esta distinción. Cf. B. Lorscheid, *Das Leibphänomen*, Bonn 1962, 160. Parece bastante difícil y un tanto artificial que conservemos en castellano esta misma distinción, usando respectivamente corpóreo (*Körper*) y corporal (*Leib*).

42. G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, 225-226.

Todo esto tiene como consecuencia que el hombre corpóreo puede y debe ser considerado bajo dos aspectos diversos: como cuerpo orgánico y como cuerpo humano.

El aspecto corpóreo del hombre incluye indiscutiblemente la pertenencia al mundo orgánico de los vivientes. Desde este punto de vista pueden encontrarse en el hombre todos los aspectos objetivos que se encuentran en los otros organismos: cuerpo del que se ocupa el zoólogo, el físico, el fisiólogo, el cirujano, el químico, etcétera. Pero ésta es solamente una consideración parcial, esto es, un aspecto de la corporeidad humana. Si se afirma únicamente que el hombre es también un organismo y que ejerce también unas funciones orgánicas, no se expresa todavía la realidad concreta del cuerpo «humano».

El cuerpo «humano» se refiere al hecho de que el organismo participa en toda la realización de la persona y que ésta se expresa y se realiza en el cuerpo y a través del cuerpo<sup>43</sup>. En otras palabras, «mi cuerpo» no es sólo un organismo que vive objetivamente e independientemente de mí; soy yo mismo el que vivo, el que siento, el que hablo, el que sufro, etc.<sup>44</sup>.

Precisando más aún, hay que decir que el cuerpo «humano» indica la posibilidad concreta de ser y de comunicar con los demás en el mundo. Con el cuerpo el hombre no está sólo orgánicamente en el mundo, sino «humanamente», esto es, expresándose y realizándose en el diálogo con los demás.

El cuerpo «humano», «mi cuerpo» puede indicar también el conjunto de relaciones y de realizaciones que una persona ha elaborado en su existencia. El cuerpo en este sentido no es sola-

43. Cf. R. M. Zaner, *o. c.*, 127-238; C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968, 124-240.

44. También las ciencias aportan una notable contribución para subrayar la unidad del hombre con el cuerpo. Ponen de relieve especialmente la unidad entre el cuerpo orgánico y el cuerpo humano. Se puede recordar aún el ejemplo de Helen Keller. Las ciencias insisten hoy en otros muchos aspectos. La farmacopsicología ilustra la relación entre las sustancias químicas y los estados psicológicos. El estudio del sistema neuro-endocrino permite ver que incluso la vida intelectual depende del funcionamiento de ciertas glándulas. La medicina psicosomática examina la interdependencia de factores psíquicos y corpóreos en las enfermedades por ejemplo, la hipertensión, la úlcera, el asma bronquial, la neurodermatitis, las perturbaciones cardíacas, ciertas formas de diabetes, etc. Cf. J. Delay, *La psycho-physiologie humaine*, Paris 1963; Varios, *L'âme et le corps*, Paris 1961. La sabiduría antigua conocía ya la influencia de factores psíquicos en los fenómenos cotidianos como el sonrojo, el sudor local, las lágrimas, la poliuria, la diarrea, las palpitaciones del corazón, etc. El cuerpo vivido y el cuerpo orgánico son estrechamente interdependientes.

mente una posibilidad abstracta de comunicar y de realizar, sino que es la existencia realizada, lo que es proyectado y realizado, las relaciones establecidas, etc.

Las ulteriores implicaciones del cuerpo «humano» serán estudiadas más adelante, cuando se hable del significado del cuerpo humano.

#### 4. La no-identificación con el cuerpo

A pesar del hecho de que todo hombre es profundamente un ser orgánico que tiene que realizar su propia existencia en el cuerpo y a través del cuerpo, no es posible expresar fielmente la realidad del hombre sin subrayar la no-identificación con el cuerpo. Este es por otra parte el dato experimental que el dualismo ha recogido absolutizándolo y dividiendo al hombre en dos seres.

La no-identificación, en contra de lo que afirma el dualismo y el maniqueísmo, no significa antagonismo con el cuerpo (aun cuando se presenten algunos aspectos de tensión), sino excedencia permanente respecto a todas las virtualidades del cuerpo orgánico. Precisamente en virtud de esta excedencia es como el cuerpo queda revestido de expresión humana y simbólica. Las tensiones y los aspectos antagonistas surgen en el contexto de una superabundante riqueza de pensamiento, de voluntad y de libertad que deben expresarse y realizarse en la corporeidad.

G. Marcel ha relacionado la experiencia de la no-identificación con el hecho de que juzgamos constantemente nuestra vida y sus diversas expresiones corpóreas<sup>45</sup>. No solamente puedo juzgar y condenar en abstracto, sino que concretamente puedo también poner término a esta vida mediante el suicidio. Se podría igualmente aludir a la experiencia del sufrimiento, en la que se manifiesta la distancia entre mis aperturas específicamente humanas y los límites de la experiencia orgánica.

A nivel de la experiencia directa puede aludirse a una bipolaridad que se manifiesta bajo múltiples aspectos. La experiencia de una enorme dispersión y multiplicidad de acciones que confluyen sin embargo en la unidad indivisible de la persona. La experiencia de una dimensión de pasividad opuesta a la de actividad y de iniciativa personal, tal como se manifiesta en tantos fracasos de nuestras acciones debidos a la impotencia, a las pasiones, a la debilidad orgánica, etc. La experiencia de la oscuridad y de la

45. G. Marcel, *Etre et avoir*, 171.

incomprensión en contraste con la transparencia a sí mismo. Por un lado el hombre se deja estudiar objetivamente por las diversas ciencias naturales y por las ciencias empíricas del hombre. Por otro lado, el núcleo más profundo del yo se sustrae radicalmente a la experiencia científica.

St. Strasser, en su conocido estudio sobre el alma, ha intentado explicar la no-identificación a través del análisis fenomenológico del polo cuasi-objetivable y del polo no-objetivable que impone la experiencia humana con igual inmediatez<sup>46</sup>. Hay muchísimas cosas en el hombre que están caracterizadas por la multiplicidad y se dejan en cierto modo objetivar: me lavo las manos, me corto el cabello, retiro la mano, etc. La multiplicidad confluye sin embargo en una estrecha unidad. Podría hablarse de una unidad múltiple<sup>47</sup>, o de un polo cuasi-objetivable<sup>48</sup>.

Por otra parte, en el centro mismo de la persona hay una dimensión que no se deja objetivar de ninguna manera y a la que de ningún modo se puede aplicar el término tener: es la persona en cuanto fuente de las propias acciones, que reflexiona, que toma la iniciativa y que juzga de todo. Podría hablarse de *ego fontal* o de polo subjetivo. Este polo subjetivo es el que constituye también la unidad de los diversos rasgos objetivos<sup>49</sup>. Está además constantemente obligado, para poder realizarse, a buscar apoyo en la realidad cuasi-objetiva.

Es lo que en el lenguaje tradicional se ha indicado como cuerpo humano y como alma espiritual. El sentido y el alcance de esta distinción tendrán que estudiarse a continuación con mayor profundidad.

Hay finalmente otro tipo de experiencia humana que pone de relieve la no-identidad con el cuerpo. Todo hombre es esencialmente un yo frente a un tú. Pues bien, esta experiencia irreductible, que ilumina la unidad de cada persona, no encuentra sus raíces en la objetividad de la experiencia corpórea. Todo cuerpo en cuanto objetivo está unido con el otro y tiene en cierto modo algo común con el otro: origen, leyes, funcionamiento, ambiente, etcétera. Todo organismo dentro de una especie puede sustituirse por otro, ya que son fundamentalmente intercambiables e iguales, aunque no se confunden numéricamente. Por el contrario, ningún ser humano es intercambiable, sino que está caracterizado

46. St. Strasser, *Le problème de l'âme*, 79-109.

47. *Ibid.*, 87.

48. *Ibid.*, 86-98.

49. *Ibid.*, 65.

por la unicidad. La experiencia inmediata de esta unicidad frente al otro permite también comprender que ninguno coincida radicalmente con su propio cuerpo. Es esta experiencia precisamente la que revela de una forma muy clara la irreductibilidad de la persona al cuerpo y a la materia en general. También volveremos sobre este aspecto cuando hablemos del materialismo y del espiritualismo.

### 5. Alma y cuerpo

De los análisis precedentes se deduce que puede hablarse de alma y de cuerpo, sin entender estos términos en un sentido dualista. Tanto el alma como el cuerpo indican a todo el hombre, pero bajo un determinado aspecto. «El cuerpo» expresa que la persona humana es también realmente organismo vivo, que realiza su propia existencia a partir del organismo, revistiéndolo de significado humano. El término «alma» indica a todo el hombre en cuanto que, realizándose en el cuerpo, no se identifica con él.

Sin embargo, el concepto «alma» requiere una explicación ulterior, dada la multiplicidad de significados con que se utiliza<sup>50</sup>.

El antiguo significado de alma indicaba el *principio de animación*, esto es, el principio formal (forma sustancial) que determina la finalidad biológica. Los viejos filósofos hablaban del alma de las plantas y del alma de los animales, así como del alma humana. El alma sería pues el principio no-material (lo cual no quiere decir espiritual o inmortal) de las diversas manifestaciones de la vida (considerada como realidad única articulada). Hoy la biología no usa ya este concepto. Los filósofos tampoco hablan ya específicamente del alma de las plantas o de los animales. Pero puede seguir diciéndose que el cuerpo está «animado» en el sentido de que el organismo humano no existe más que como parte del ser personal, y que la persona se expresa y se realiza en el cuerpo y a través de él.

En la psicología empírica el término alma indica con frecuencia el conjunto de manifestaciones y de *fenómenos psíquicos*. Entonces el concepto pasa a ser operativo y práctico, sin ningún contenido específico filosófico, aunque originalmente relacionado con una visión filosófica que reducía el alma humana a la suma de sus expresiones (psicología sin alma).

50. Sobre este tema, cf. St. Strasser, *o. c.*, *passim*.

Muchas veces el término alma se usa como indicación del hombre en cuanto yo inobjetable, *fuerza de pensamientos* y de acciones personales. Preguntar si el hombre tiene un alma significa preguntar si las diversas manifestaciones psíquicas son simplemente un aglomerado de fenómenos concretos e impersonales (Locke, Hume), o bien la expresión de un sujeto personal, permanente e idéntico a sí mismo en la multiplicidad de sus expresiones<sup>51</sup>.

Finalmente el término alma, sobre todo en el lenguaje teológico y religioso, indica *la relación constitutiva entre el hombre y Dios*. No se detienen entonces los autores a afirmar la no-reductibilidad de la persona al cuerpo, sino que subrayan que cada persona ha sido creada directamente por Dios. Decir que el hombre «tiene un alma» equivale a decir que toda persona es alguien frente al Dios creador; se expresa entonces su carácter creatural. O bien, la expresión «tener un alma» (expresión criticable por otra parte, ya que el término «tener» no se aplica de ninguna forma al alma) indica la inmortalidad personal. «Pensar en el alma» significa pensar en la dimensión religiosa, esto es, en la relación con el Dios creador y salvador. «Salvar el alma» es poner en primer lugar la relación correcta y religiosa con Dios.

El sentido más adecuado y más conforme con la antropología es el que se le da al alma como indicación del hombre en cuanto *ego* irreductible que se expresa y se realiza en el cuerpo; el hombre en cuanto fuente de actividades libres y personales.

## II. EL SIGNIFICADO HUMANO DEL CUERPO

Si es preciso afirmar que todo hombre existe realmente como ser corpóreo, es evidente que el cuerpo, al menos en principio, está revestido de humanidad. Se trata ahora de especificar el significado «humano» del cuerpo.

El hombre expresa indudablemente muchos significados a través del cuerpo y le atribuye diversos valores. La antropología se preocupa de descubrir y de leer en medio de esta gran diversidad y multiplicidad de significados los que son fundamentales y los que permiten ordenar e iluminar a los demás.

51. *Ibid.*, 105-108.

### 1. Los significados fundamentales del cuerpo humano

En contra de lo que podría sugerir una antropología demasiado objetivista y biológica, hay que poner en claro desde el principio que el significado «humano» del cuerpo no puede leerse directa e inmediatamente en las estructuras biológicas y fisiológicas del cuerpo objetivo. Esto no significa que el cuerpo (la mano, la cabeza, la sexualidad, los sentidos, etc.) sea neutro respecto al significado humano, algo así como la pantalla cinematográfica que es neutra respecto a las imágenes que se proyectan en ella. Significa más bien que el significado humano no está inscrito meramente en las dimensiones biológicas y fisiológicas como una etiqueta o indicación para su uso, y que no se identifica con las leyes biológicas y fisiológicas. El significado «humano» del cuerpo procede del hecho de que es el cuerpo de una persona humana y está por tanto asumido y unido a la persona, que comparte su suerte con la del propio organismo.

El significado «humano» del cuerpo, en este sentido, no procede de una especie de interioridad cerrada, sino de toda la persona humana en sus relaciones y aspectos constitutivos. Sólo a la luz de la totalidad de la persona es posible comprender y valorar el significado humano del cuerpo y de las acciones corporales. A esta luz podrá leerse y descubrirse la humanidad inicial de las estructuras biológicas y fisiológicas.

Un simple ejemplo podrá aclarar esta idea fundamental. La mano del hombre está indudablemente adaptada, desde el punto de vista fisiológico, a sus tareas de «mano», mientras que no lo está, por ejemplo, la garra del animal. Pues bien, ese significado inicial o humanidad inicial no es directamente reconocida ni legible en la propia mano. Su significado sólo puede ser descubierto a la luz del hecho de que la mano es empleada efectivamente por el hombre como mano. A la luz de la intervención humanizante del hombre en el mundo es posible comprender que también la estructura fisiológica de la mano, no sólo se presta de hecho, sino que está adaptada, al menos como posibilidad, a esta tarea humanizante.

De aquí puede concluirse que las estructuras fisiológicas y biológicas del cuerpo orgánico y objetivo entran en el significado humano del cuerpo, pero no pueden por sí solas expresar ni garantizar el significado humano.

Los significados humanos fundamentales del cuerpo a la luz de esta totalidad de la existencia humana serán sustancialmente tres:

a) respecto a la persona concreta que tiene que vivir su propia existencia en el cuerpo y a través del cuerpo, el significado fundamental del cuerpo es el de ser el campo expresivo del hombre, el lugar primero donde el hombre tiene que realizar su propia existencia;

b) respecto a los demás hombres, hacia los que la persona está constitutivamente orientada, el cuerpo tiene como significado fundamental el ser para los demás. Y esto desde un triple punto de vista: el cuerpo es fundamentalmente presencia en el mundo, es lugar de la comunicación con el otro y es medio de reconocimiento del otro;

c) respecto al mundo material y humano, al que pertenece toda persona, el cuerpo es fundamentalmente la fuente de la intervención humanizante en el mundo, el origen de la instrumentalidad y de la cultura.

Es importante que no se separen entre sí estos tres significados fundamentales. La expresión no es nunca solamente para mí, sino también para los demás, y se desarrolla necesariamente en el mundo. El ser para los demás implica necesariamente expresión en el mundo material y social. Finalmente, la transformación humana del mundo adquiere su significado gracias a la realización de la persona en sus relaciones con las demás personas humanas. Se trata, pues, de una distinción dentro de la unidad, en la que se pueden sin embargo situar diversos acentos.

### 2. El cuerpo como expresión

Si el hombre es realmente un ser corpóreo y vive realmente su unidad con el cuerpo, es preciso decir que el cuerpo es el campo expresivo de la persona, el lugar donde toman forma concreta las posibilidades humanas<sup>52</sup>. En todos los aspectos el cuerpo participa de la realización personal. La persona no se realiza más que a través de múltiples actos sucesivos que pertenecen al mundo corpóreo y material<sup>53</sup>.

En contra de todo lo que sugieren las antropologías de tipo dualista, no existe un sujeto humano realizado y completo en la interioridad de la conciencia, que busque luego secundariamente expresarse también a través de signos y de símbolos. El sujeto humano se realiza comunicándose y expresándose en la visibi-

52. Cf. R. M. Zaner, *The problem of embodiment*, 196-197.

53. Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 1950, 187.

lidad del cuerpo y en la realidad concreta del mundo. En este sentido el cuerpo como «expresión» de la persona es el lugar de toda humanización y por tanto de toda cultura; al revestirse el cuerpo de significados humanos, el cuerpo se humaniza y el hombre entra de esta forma en el mundo humanizándolo (ya que la materia está relacionada con la realidad corpórea).

Digámoslo en palabras sencillas y concretas: no existe un pensamiento formado sin la participación del cuerpo, esto es, sin el funcionamiento de todo el organismo y sin el uso de unas palabras que le permitan al pensamiento ser lo que es. La sonrisa no es únicamente una señal de un espíritu alegre que se esconde detrás de la fachada del cuerpo, sino que es la alegría de un ser corpóreo. En la producción de las obras de arte un hombre se hace y se realiza como artista. Cuando crea sus personajes un actor se convierte verdaderamente en actor. Realizo mi inteligencia, mi voluntad, mi libertad... trabajando y cansándome en el estudio y en el trabajo que transforma al mundo.

Por consiguiente, el cuerpo humano es la persona humana en cuanto que se expresa y se realiza visiblemente en el mundo, esto es, en la comunicación con los demás y en la transformación del mundo como camino de reconocimiento de los demás. Es también la posibilidad fundamental de expresarse y de realizarse de esa manera.

Recurriendo a un término religioso podría decirse también que el cuerpo tiene un significado *sacramental*, en cuanto que la realidad personal existe expresándose visiblemente en el cuerpo y a través del cuerpo en el mundo.

### 3. El cuerpo como presencia

En las relaciones con los demás el cuerpo humano es ante todo «presencia». Este término se deriva de *prae-esse*, estar en presencia temporal (pasado-presente-futuro)<sup>54</sup>. La presencia se refiere sola y exclusivamente a los seres humanos. Las cosas no están presentes. Están simplemente allí. Las cosas tampoco están ausentes, sino que están o no están. El mismo uso lingüístico revela por tanto la percepción del carácter específico de la presencia humana.

54. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire*, Paris 1968, 818-820. Toda su exposición sobre los términos *présence*, *présent*, resulta insatisfactoria desde el punto de vista antropológico.

Lo que caracteriza a la presencia humana y la distingue del presente cronológico (tiempo objetivo y matemático) y espacial (por ejemplo, un perro en la casa, un árbol delante de la puerta) es la orientación hacia los demás hombres.

La forma más fundamental de presencia está constituida por el hecho de que todo hombre viviente pertenece al género humano y se encuentra de este modo inserto en un marco fundamental de comunicabilidad y de reconocimiento necesario. Tiene derecho a ser tratado como ser humano y no como cosa. Es un interlocutor posible de todos los demás hombres.

Para comprender mejor esta forma fundamental de presencia hay que confrontarla con la ausencia correspondiente. La ausencia fundamental es la muerte, en la que el individuo deja de estar en el mundo y se encuentra radicalmente separado de la comunicación y de las relaciones interpersonales en el mismo mundo<sup>55</sup>.

Una segunda forma de presencia está constituida por la pertenencia a un grupo de personas que se realizan en un ambiente determinado:

Estar presente significa por tanto constituir con los demás la conciencia que sabe que está en el centro de un mismo mundo, que adopta un modo de vivir común, que se sirve de los mismos utensilios. Se está presente cuando uno se vincula a los demás en un mismo ambiente<sup>56</sup>.

#### A. Brunner observa:

Presencia de persona a persona. Solamente aquí son posibles la plena reciprocidad y los intercambios espirituales. Podría incluso definirse

55. Cf. G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, 18: «Presencia significa algo más y algo distinto del hecho de estar allí; en todo rigor no se puede decir de un objeto que esté presente. Decimos que la presencia está siempre sostenida por una experiencia a la vez irreductible y confusa que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo. Muy oportunamente se realiza en el ser humano una conjunción, una articulación entre esa conciencia de existir... y la pretensión de hacerse *reconocer* por el otro —ese testigo, ese amigo, ese rival, ese adversario que, digan lo que digan, forma parte integrante de mí mismo».

56. M. de Tollenaere, *Le corps et le monde*, Bruges-Paris 1968, 126: «Estar presente significa entonces: constituir con los demás la conciencia de saberse el centro de un mundo único, que adopta una manera de vivir común, que se sirve de los mismos utensilios. Uno está presente cuando está vinculado a un contorno común». Sobre este tema cf. A. Valeriani, *Il nostro corpo come comunicazione*, Brescia 1964, 11-56 (el cuerpo como «presencia»); J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte ihre Aspekte*, Freiburg-München 1970, 285-290.

la presencia como una cercanía temporal y espacial, en la que es posible la comunicación personal <sup>57</sup>.

La tercera forma de presencia se podría caracterizar como presencia benévola, presencia de amor, esto es, voluntad de responder, de amar, de promover al otro; y esto no en abstracto, sino en la asunción concreta de los problemas del otro. Esta forma de presencia se dirige directamente al tú del otro y se traduce en preocupación esmerada, fidelidad, creatividad, previsión y providencia. Es, en el sentido más fuerte de la palabra, una presencia creadora.

También son muchas las formas de ausencia. Se mezclan con las formas de presencia y confieren a la existencia humana esa mezcla de presencia y ausencia, de unión y separación, de gozo y dolor, que caracterizan a toda convivencia humana. Y por encima de todo se encuentra esa amenaza de la gran separación y de la gran ausencia que es la muerte.

#### 4. El cuerpo como lenguaje

El hecho de que haya lenguajes y de que el hombre mismo sea constitutivamente un ser de palabra y lenguaje, tiene su raíz en el cuerpo en cuanto orientado hacia los demás. El cuerpo se expresa necesariamente en algún lenguaje, aunque sea en el lenguaje del silencio. En el fondo todos los lenguajes no hacen más que desarrollar y especificar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo <sup>58</sup>.

Las diversas partes del cuerpo participan de forma diversa en el lenguaje. Se constituyen así diversos lenguajes característicos, que pueden estar más o menos desarrollados en la vida del hombre y reciben acentos característicos según las culturas. El hecho de que en la actualidad la cultura industrial haya dado un desarrollo unilateral a la palabra escrita y hablada, así como a la imagen, invita a detenernos brevemente en la multiformidad del lenguaje humano, especialmente en aquellas formas profundamente humanas que no tienen directamente una expresión o aplicación científica.

57. A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff, München 1950, 98.

58. Cf. A. Valeriani, o. c., 109-186; J. Fast, *Il linguaggio del corpo*, Milano 1971; M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, Paris 1970. Todavía siguen siendo muy interesantes las páginas de J. Mouroux, *Sentido cristiano del hombre*, Madrid 1972, 47-61.

En todos los pueblos el rostro humano (la cara) ocupa un papel privilegiado. Los ojos, la boca, las expresiones faciales, la desnudez del rostro, la palabra articulada, el discurso, etc., forman parte de la riqueza del lenguaje facial. La risa y el llanto, la admiración, la extrañeza, el despecho, la preocupación, el escepticismo, el dolor, la paz, la alegría, etc., se expresan en el rostro incluso sin una palabra articulada con la boca. Esta extraordinaria expresividad y comunicabilidad se identifica hasta tal punto con el cuerpo mismo que la mayoría de las veces pasa sin que se ponga explícitamente la atención en ello. El papel tan importante de esta forma de lenguaje se comprende fácilmente por el desconcierto que se siente ante un ciego de nacimiento en el que no se ha desarrollado este lenguaje.

Presente por todas partes, el lenguaje facial en sus diversísimas expresiones está también profundamente caracterizado por las diversas culturas.

En medio de tanta diversidad de expresiones el lenguaje del rostro tiene sin embargo una matriz común: la desnudez del rostro expresa inmediatamente la presencia y la igualdad de todos los hombres. El rostro es verdaderamente la manifestación del otro, su epifanía, tal como ha señalado E. Levinas <sup>59</sup>:

El rostro es la identidad misma de un ser (humano). Allí se manifiesta en persona, sin conceptos. La presencia sensible de ese casto trozo de piel con la frente, la nariz, los ojos, la boca, no es un signo que permita remontarse a la realidad significada ni una máscara que esconda la realidad. La presencia sensible se desensibiliza aquí para dejar que aparezca directamente aquel que se refiere solamente a sí mismo, a aquel que es idéntico consigo mismo <sup>60</sup>.

En este mismo sentido insiste también A. Heschel en la unicidad del rostro humano:

El ser humano no tiene solamente un cuerpo, sino también un rostro. Es un rostro que no puede ser trasplantado o cambiado. Un rostro es un mensaje, muchas veces sin que lo sepa la misma persona. ¿No es quizás el rostro humano una mezcla viviente de misterio y de significado? Todos lo vemos y nadie logra describirlo. ¿No es quizás un milagro extraordinario el que entre tantos centenares de millones de rostros no haya dos iguales? ¿Y que ningún rostro permanezca perfectamente igual durante más de un minuto? Es la parte del cuerpo

59. Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, o. c., 46-49.

60. E. Levinas, *Moi et totalité*: Revue de métaphysique et de morale 50 (1954) 369.

más expuesta, la más conocida, y es también la menos descriptible, una encarnación de la unicidad. ¿Quién puede mirar un rostro como si fuera un lugar común? <sup>61</sup>.

En el rostro los ojos expresan un lenguaje particular y más personal. Su orientación expresa con frecuencia el sentido de la comunicación y la profundidad de la comunión. La mirada y las formas de mirar manifiestan al hombre y sus actitudes fundamentales en relación con los demás: mirada triste, alegre, confiada, recelosa, enérgica, incrédula, etc. Junto a la mirada destructora, descrita por Sartre, está también la mirada confiada y creadora, que permite al otro nacer a la libertad y a la vida <sup>62</sup>. Mirarse a los ojos —al menos en la civilización europea— es expresión de la voluntad de enfrentarse directa y personalmente con la persona. Bajar la mirada es evitar ese enfrentamiento directo. Dejar de mirar a alguien es evitar el contacto con él o bien no tenerle ya en cuenta.

La boca tiene también una función particular como comunicación, por ejemplo entre madre e hijo. Por ello el beso sigue siendo una de las formas originales del lenguaje, especialmente del lenguaje de amor y de intimidad. Quizás en la palabra tú resuena el mismo gesto del beso.

La boca tiene una función predominante en la palabra hablada. La mayor parte de las comunicaciones pasa a través de la palabra. Sus articulaciones sirven de vehículo para las ideas que hay que transmitir o comunicar. Todas las lenguas de la humanidad, por muy diversas que sean entre sí, tienen esa misma función y se basan en el mismo principio.

La risa y el llanto son otras dos formas originales de expresión facial y de comunicación humana. Son lenguajes muy primarios. Solamente el hombre ríe y llora. H. Plessner, en su análisis fenomenológico de estas formas expresivas <sup>63</sup>, ha insistido en el hecho de que la risa y el llanto se usan cuando no hay ninguna otra forma de lenguaje que se revele adecuada para expresar la situación. Entre la madre y el hijo la risa y el llanto constituyen un lenguaje muy original. Lo mismo que para las demás formas de lenguaje, hay también muchísimas maneras de reír y de llorar.

61. A. Heschel, *Chi è l'uomo?*, 67-68.

62. Cf. las páginas tan hermosas de A. Terruwe, *De liefde bouwt een woning*, o. c., 16-18.

63. H. Plessner, *Lachen und Weinen*, Frankfurt 1970, 149.

Aun cuando el rostro tenga una función privilegiada en el conjunto del lenguaje corpóreo, hay que tener presente que todo el cuerpo participa de esta función. La forma de tener el cuerpo, el caminar, el estar sentado, etc., son formas de lenguaje. Se puede caminar con dignidad, ir curvado bajo el peso de la vida, mantener alta la cabeza, etc.

Entre las diversas expresiones del cuerpo merecen una atención especial la danza y las expresiones afectivas.

La danza en sus diversas formas —renovadas a través de todas las culturas— representa una forma de lenguaje muy primaria. Por eso sigue siendo una necesidad y al mismo tiempo representa un valor a través de todas las épocas. La danza sigue siendo un lenguaje válido incluso para el hombre de hoy. Expresa particularmente la participación en un sentimiento común <sup>64</sup>.

Otra forma de lenguaje corpóreo es el lenguaje táctil, específicamente en el afecto y en las expresiones corpóreas de afecto. El abrazo, la caricia, la ternura, el cachete, etc., son un lenguaje cuya importancia resulta muchas veces decisiva, no sólo durante los primerísimos años de la infancia, sino incluso en la vida del hombre adulto, en lo que respecta al equilibrio humano y a la posibilidad de comunicar con los demás. La psiquiatra A. Terruwe observa:

Quando se ama a alguien, se siente naturalmente la necesidad de tocarlo. La madre toma al niño, lo aprieta contra su corazón, lo mece; el hombre estrecha la mano del amigo, le da una palmada cariñosa en la espalda; la muchacha camina del brazo, abraza, besa, acaricia; de este modo hay infinitas formas táctiles con las que se manifiesta el afecto... La expresión táctil del amor es la más original de todas <sup>65</sup>.

La neurosis de frustración, producto típico de la civilización moderna, tiene su raíz en la supresión o reducción de estas expresiones afectivas y del amor afectivo en general <sup>66</sup>.

También el estar juntos, aunque sin decirse muchas palabras, es una de las formas expresivas de afecto, que puede tener una gran intensidad de lenguaje. Se encuentra por otro lado en la prolongación de la expresión táctil <sup>67</sup>.

64. Cf. J. Mouroux, o. c., 55.

65. A. Terruwe, o. c., 18.

66. Cf. A. Terruwe, *Die frustratieneurose*, Roermond 1962.

67. Habría que aludir igualmente al «rito» como forma de lenguaje. La sucesión de determinados gestos tiene una expresividad de lenguaje especial, tanto para expresar el respeto de una persona, como para comunicar un

El vestido y la desnudez pertenecen también al orden del lenguaje. El vestido puede ser según las ocasiones protección contra la intemperie, indicación de la función social, pertenencia sentimental a un mundo ya caducado, contestación de los conformismos presentes, ostentación de riqueza, etc. La desnudez, a su vez, puede expresar un lenguaje muy variado: desnudez casta o desvergonzada, signo de liberación de los falsos tabúes, señal contestataria, igualdad, explotación comercial, desprecio, etcétera. El significado específico de cada uno de estos lenguajes está profundamente determinado por el contexto concreto en que se verifican.

Las alusiones anteriores al cuerpo como lenguaje siguen siendo todavía demasiado unilaterales. Efectivamente, se ha dado la impresión de que el lenguaje está únicamente al servicio de la comunicación de ideas o de la expresión de sentimientos. Pues bien hay otra forma de lenguaje corpóreo muy importante y fundamental: el lenguaje del cuerpo operativo y trabajador en el mundo. El hecho fundamental de la intersubjetividad no se refiere a una llamada dirigida a recibir una respuesta verbal, sino más bien una llamada al reconocimiento concreto y práctico. El trabajo en común para una empresa común o con vistas a las necesidades de una persona particular, aun cuando falten otras expresiones verbales o corpóreas, puede ser por consiguiente una expresión y comunicación eficacísima del reconocimiento y del amor del otro. La unidad de mentes y la unificación de espíritus que es posible obtener a través de este sendero son a veces más profundas y más eficaces que la unidad que se establece sobre la base de la comunicación de conceptos abstractos y de verdades teóricas. Aun estando divididos en el terreno teórico o en la incompreensión de la lengua o en la diversidad del lenguaje, los hombres pueden comunicar perfectamente entre sí a través de un trabajo en común, esto es, a través del lenguaje operativo y concreto que se realiza en el compromiso común.

Puede incluso afirmarse que la respuesta a la llamada del otro tendrá necesariamente que pasar, si quiere ser verdadera y creíble, a través del lenguaje operativo del trabajo. Lo que el

mismo sentimiento o actitud. Los ritos pueden ser también religiosos. El lenguaje de los ritos es muy distinto de una cultura a otra y conoce notables desarrollos dentro de cada cultura. El rito resulta la mayor parte de las veces insignificante para el que no está iniciado en su lenguaje. Los ritos pasan con el tiempo y después de cierto período puede ser que no respondan ya a la sensibilidad de un pueblo.

hombre es y quiere ser en relación con los demás puede por otra parte expresarse muy parcialmente a través de la palabra abstracta. Para manifestarse plenamente a sí misma, la persona tiene que vivir y realizar su propia realidad junto con los demás y en favor de los demás en el mundo, en la participación de la misma condición de vida y de destino. El verdadero amor comprende siempre una dimensión de obra y de trabajo<sup>68</sup>.

##### 5. El cuerpo como principio de instrumentalidad

El cuerpo es el principio de dominio y de instrumentalidad. A través del dominio sobre las fuerzas del propio cuerpo el hombre tiene ya radicalmente el dominio de las cosas de la naturaleza y puede intervenir para transformarlas al servicio del hombre. La mano humana, desde la antigüedad griega, y a pesar del dualismo, figura como la expresión más visible y más concreta de esta condición activa y dinámica de la corporeidad humana en el mundo.

68. Existen, por consiguiente, dos formas fundamentales de lenguaje corpóreo: una forma más concreta, que consiste en la participación activa y solidaria en la misma condición de vida, y otra forma más abstracta, que consiste en la traducción conceptual de las actitudes ante los demás. Esta última forma de darse a conocer, de manifestarse, de revelarse... seguirá estando siempre en dependencia de la otra, más rica y más concreta. Esto tiene su interés para el concepto de revelación que se usa en la teología cristiana. Durante muchísimo tiempo el término revelación era interpretado prevalente y primariamente en el sentido más pobre de la palabra: comunicación de una serie de conceptos y enseñanzas (teóricas) sobre Dios, que la inteligencia (racional) capta desde fuera y acoge incondicionadamente; se trata, pues, de una verdad que hay que «saber» para salvarse. Hoy la teología ha vuelto a descubrir el concepto concreto y rico de revelación, que por otra parte es el que está presente en la Biblia: la revelación divina es el hecho histórico y concreto de Dios que entra en la historia humana, especialmente en Jesucristo, y vive concretamente la cercanía del amor entre los hombres: Dios con nosotros. «En la Biblia —observa A. Dondeyne— el término *revelación* tiene un significado bastante más concreto. No indica tanto una comunicación de conceptos y de verdades *sobre Dios* como un *acontecimiento salvífico divino* situado en la historia: la historia de la revelación de Dios, la realización progresiva de la promesa hecha a Moisés: «Yo estoy con vosotros». En la revelación Dios mismo sale por decirlo así de su escondite, no ya para convertirse en una especie de evidencia, sino para hacerse presente como el santo, el escondido, el totalmente otro, el fundamento y el significado último de nuestra existencia. En la revelación Dios se convierte en alguien para la humanidad, en un ser vivo que está presente y se presenta en primera persona» (A. Dondeyne, *God in het leven van de moderne mens*, en *Gronvragen van de gelovige mens*, Antwerpen 1969, 37-38).

El cuerpo no es un instrumento propio y verdadero, sino un principio de instrumentalidad. En efecto, un instrumento es una cosa material que es usada y adaptada para realizar un fin determinado: una sierra para cortar la madera, una bicicleta para pasear, una silla para sentarse, una pluma para escribir, etc. Todo instrumento es asumido para servir de él y siempre puede ser abandonado y arrinconado. Pero el cuerpo no puede ser asumido ni abandonado. Sin embargo, es la raíz de la instrumentalidad, ya que todos los instrumentos se convierten en tales en virtud de un cuerpo que está en disposición de utilizarlos.

El papel del cuerpo en el dominio instrumental del mundo no puede simplificarse. No se trata sola y únicamente de la fuerza muscular. Se trata bastante más profundamente de un aprendizaje y un adiestramiento. Todo instrumento exige cierta destreza. Los hijos de los primitivos tienen que ejercitarse en usar el arco, poner los lazos, lanzar las redes, etc., así como los niños de hoy tienen que aprender a andar en bicicleta, escribir a máquina, etcétera. Cuanto más compleja y elaborada es la instrumentalidad, más necesario resulta un aprendizaje adecuado y un adiestramiento correspondiente. La preparación del cuerpo humano para las tareas de dominio instrumental en la civilización industrial exige largos años de estudio. La automatización progresiva no contradice de ninguna manera a este principio, ya que las máquinas automáticas son producidas y dominadas por unos especialistas que se han sido largamente preparando para ello.

El dominio del mundo con vistas a la transformación del mundo no puede ser considerado como un hecho puramente neutro. El cuerpo como principio de instrumentalidad está también fundamentalmente orientado hacia los demás. De este modo el cuerpo se convierte no sólo en un instrumento para el dominio del mundo, sino en un instrumento de dominio con vistas al reconocimiento del otro en el mundo. En efecto, el otro es un ser necesitado y frágil. No es posible reconocerlo sin ofrecerle lo necesario para su afirmación en el mundo. Todo esto pasa necesariamente a través del cuerpo y encuentra su fuente en la corporeidad del hombre. Este significado fundamental del cuerpo como posibilidad concreta de reconocer al otro en el mundo puede llegar incluso a la cesión de determinados órganos y hasta la entrega de la propia vida al servicio de los demás.

## 6. El cuerpo como límite

Los aspectos positivos del cuerpo van también acompañados por unos límites reales e indiscutibles. La expresión no responde nunca plenamente a las intenciones. Hay siempre un desnivel entre lo que se quiere expresar, comunicar, realizar, y lo que realmente se expresa, se comunica y se realiza. Por eso mismo toda expresión sigue estando expuesta al equívoco y al malentendido. Se necesitan meses y años para dar la forma suficiente a los propios ideales o para expresar esmeradamente las propias ideas. Se necesita también mucho tiempo para conocer a otro ser humano, que no logra nunca expresarse y manifestarse adecuadamente.

El cuerpo es frágil y limitado en su adaptabilidad. En muchas circunstancias, incluso en medio de la tecnología más avanzada, el hombre puede defallecer y fracasar: una distracción, un desánimo, un error... La enfermedad y la indisposición lo acompañan como posibilidades permanentes. El cuerpo se ve igualmente sometido a todas las fuerzas que atraviesan el mundo físico y biológico; tiene hambre y sed, necesita descanso y silencio, ejercicio y distensión. Está ligado al tiempo y al espacio. No es raro que las pasiones arrastren al hombre y lo lleven a hacer lo que no quiere hacer. Este delicadísimo instrumento puede desequilibrarse, sufrir neurosis y psicosis. Sobre todo este cuerpo está inevitablemente expuesto a la necesidad de morir.

Estos aspectos de limitación, que no hemos hecho más que enumerar someramente serán estudiados bajo diversas formas a continuación, cuando hablemos de la verdad, de la libertad, de la obra y del trabajo humano, del sufrimiento y de la muerte.

## III. HOMBRE Y MUJER

El carácter intersubjetivo del hombre y de la corporeidad humana encuentra una expresión específica en el hecho de que el hombre existe como varón (*vir*) y mujer (*mulier*). Aquí es donde la corporeidad humana revela profundas posibilidades interpersonales y donde la misma intersubjetividad se revela profundamente corpórea.

Las antropologías del pasado han descuidado con frecuencia este dato factual, considerándolo como irrelevante con vistas a una

comprensión profunda de la existencia<sup>69</sup>. También es significativo el hecho de que algunas lenguas dispongan de una sola palabra para indicar al hombre (hombre y mujer) y al varón solamente (*vir*), lo cual indica no solamente el papel secundario de la mujer, sino también la irrelevancia de la distinción hombre-mujer. Puede suponerse que todo esto tenga algo que ver con el dualismo y con el individualismo que han caracterizado a muchas antropologías occidentales.

A la luz de las antropologías de la actualidad que insisten en el carácter central de la dimensión interpersonal y corpórea, no es posible descartar el problema del significado «humano» de la sexualidad. Y esto vale a fortiori en una civilización en la que las expresiones más corpóreas de la sexualidad, aisladas del contexto de afecto y de amor personal, son presentadas muchas veces como generadoras automáticas de humanidad.

Aquí se trata de descubrir el «logos» propio, o la «intencio» propia de la sexualidad. La reflexión intenta señalar la llamada específicamente humana de la estructura hombre-mujer, llamada que sin duda se va descubriendo lentamente a través de la historia, se realiza en formas culturales diversas, pero que de todos modos es inherente a la misma sexualidad y no se realiza nunca sin el compromiso humano. En otras palabras, es preciso buscar las «posibilidades humanas» contenidas en la estructura hombre-mujer.

### 1. Algunos intentos de interpretación

#### a) Una cuestión de naturaleza

En Aristóteles, así como en la edad media y siglos posteriores, se encuentra una visión antropológica que, a pesar de admitir una igualdad sustancial del hombre y de la mujer en la dignidad humana, tiende a confinar a la sexualidad dentro de la esfera de la corporeidad biológica y objetiva, considerándola más bien como un hecho de «naturaleza», sin posibilidades o implicaciones humanas específicas.

69. Cf. E. Metzke, *Anthropologie des sexes*: *Lumière et Vie* 43 (1959) 29-30; J.-Y. Jolif, *Comprendre al hombre*, 158, nota 70. Existe una amplia problemática de la sexualidad en los mitos: cf. E. Przywara, *Antropologia tipologica*, Milano 1968, 171-234. En el siglo xx algunos teólogos importantes han vuelto a descubrir la importancia de esta problemática: cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zürich 1951, 127-269.

Se insistía indudablemente en la complementariedad del hombre y de la mujer; pero esa complementariedad quedaba restringida solamente a la procreación. Por lo demás, la mujer no tenía un significado relevante para la realización de la existencia humana, «ya que —observa Tomás de Aquino— para cualquier otra tarea el hombre se ve mejor servido por otro hombre que por una mujer»<sup>70</sup>. Hasta en la misma procreación, según las ideas biológicas de la época, la mujer no tiene una función activa, sino predominantemente pasiva. La vida viene del hombre; la mujer la recibe y la guarda.

Según las especulaciones medievales sobre el concepto de naturaleza, el varón debería naturalmente producir otro varón, ya que la naturaleza tiende a producir lo semejante. Sin embargo nacen mujeres. Por tanto, hay que concluir que la mujer es un ser «deficitario» (*mas occasionatus*) respecto al varón, el cual se reproduce a sí mismo al transmitir la vida. Es verdad que a nivel general de la naturaleza hay que admitir que también la mujer es querida por la naturaleza, ya que es necesaria para la procreación.

El factor de «naturaleza» que determina la existencia de la mujer es interpretado sin embargo, en la antigüedad y en la edad media, como inferioridad de la mujer en el campo cultural. Este juicio parece ser no tanto la expresión de reflexiones teóricas como un reflejo de la condición de inferioridad cultural y social en que se encontraba la mujer en aquellas épocas.

Para no interpretar demasiado superficialmente estas ideas antropológicas, hay que señalar que las teorías y las especulaciones filosóficas no cubrían exactamente la realidad vivida. Entonces como hoy era un hecho que el hombre y la mujer permanecen juntos durante toda la vida viviendo una auténtica relación de amor. A veces también las ideas antropológicas anotaban este hecho<sup>71</sup>.

#### b) Las polaridades psicológicas

También existen desde hace tiempo algunos intentos de interpretar la diferencia de los sexos no ya como complementariedad

70. Cf. *S. Th.* I, q. 92, a. 1: «non quidem in adiutorium alterius operis..., cum quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adiutorium generationis». Esta afirmación va encuadrada en un parangón que parte de la sexualidad biológica y animal.

71. Cf., por ejemplo, *S. Th.* I, q. 92, a. 2.

en la procreación, sino como complementariedad psicológica y humana<sup>72</sup>. El viejo mito andrógino está en cierto modo en la base de numerosos intentos psicológicos de establecer la polaridad de los sexos. La unidad primigenia del hombre ha quedado rota. La plenitud del hombre está dividida. Las características que faltan se encuentran en el otro sexo. Por tanto, hay que ver en las polaridades complementarias de los sexos y en su atracción recíproca un intento por restablecer la unidad y la plenitud original del hombre<sup>73</sup>. Aquí es donde se encuentra también el sentido «humano» de la sexualidad.

También aquí las características psicológicas son consideradas ampliamente como un dato de «naturaleza». Se trata de modos diversos de ser y de comportarse en el mundo y en relación con el otro sexo. Pero las diversas características no pueden ser *sic et simpliciter* apropiadas; permanecen en el otro (sexo) y son vividas entonces en la polaridad dialéctica de la tensión perpetua entre hombre y mujer.

Ph. Lersch, por ejemplo, parte de la base fisiológica del sexo para establecer la polaridad primaria como actividad (masculina) y pasividad (femenina). La polaridad se mueve pues entre el masculino «producir» y el femenino «dejar que venga a sí», entre el extrinsecismo masculino y la receptividad femenina, entre el masculino «buscar y abrazar» y el femenino «dejarse coger», concebidos como un masculino «transformar, que en su siempre renovado extrinsecismo choca con el mundo y rompe el cerco de las cosas cercanas y usuales» y un femenino *elaborar*, que se «mueve en el círculo cerrado, descansando en sí mismo, de las cosas más cercanas, en una esfera de solicitudes y ocupaciones conservadoras»<sup>74</sup>. Por tanto, en el hombre será dominante el aspecto de voluntad, mientras que en la mujer prevalecerá el aspecto de naturaleza: respectivamente, transformar y conservar el mundo. El hombre proyecta y transforma el mundo; la mujer guarda la vida. El hombre es abstracto, la mujer concreta. El hombre es razón, la mujer sentimiento. El hombre está orientado más hacia las cosas, la mujer hacia las personas<sup>75</sup>.

El mismo Lersch subraya sin embargo la dificultad y la precariedad de estas catalogaciones. Para captar exacta y concreta-

72. Cf. A. Jeannière, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1964, 69-78.

73. Cf. E. Przywara, *o. c.*, 213.

74. E. Przywara, *o. c.*, 216. Cf. Ph. Lersch, *Vom Wesen der Geschlechter*, München 1950.

75. E. Przywara, *o. c.*, 217.

mente las diferencias y las polaridades complementarias, hay que vivirlas en el encuentro concreto. Las clasificaciones conceptuales no podrán nunca sustituir a la experiencia existencial.

F. Buytendijk<sup>76</sup> es posibilista respecto a la enumeración de propiedades complementarias. Hay indudablemente diferencias fisiológicas y aspectos psicológicos complementarios. Pero no puede negarse que su desarrollo concreto está también determinado por factores culturales. De todas formas en el hombre y en la mujer las características complementarias (independientemente de la dificultad de establecer cuáles son exactamente) se encuentran insertas en un «proyecto existencial» diverso, esto es, en un diverso modo de estar en el mundo. El proyecto existencial de la mujer sería éste: el ser consagrado que se preocupa solícitamente de...; el hombre sería por el contrario el ser que transforma el mundo y lo domina. La mujer acentuaría el valor del mundo y su conservación; viviría de gratuidad, en una ética del amor. El hombre por el contrario se vería enfrentado con la resistencia del mundo, actuaría calculando las metas que hay que alcanzar, y viviría en la ética del deber...<sup>77</sup>.

V. E. von Gebattel insiste en el hecho de que las polaridades son difíciles de racionalizar. El único conocimiento que vale en este terreno es el conocimiento existencial y vivido, ya que se trata de un misterio que venerar, más bien que de conocer: «Los amantes son los maestros del antropólogo; ¡que no se introduzca el pensamiento allí donde ellos, en el amor, veneran un misterio!»<sup>78</sup>.

### c) Diferencias puramente culturales

Los fundamentos de las polaridades psicológicas y el relieve humano de las diferencias entre el hombre y la mujer son combatidos fuertemente en la actualidad por parte de una corriente antropológica que considera todo esto como un producto cultural.

76. F. J. J. Buytendijk, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle*, Paris 1961, 377. Su posición ha sido discutida, por ejemplo, por E. Metzke, *o. c.*, 40-42.

77. F. J. J. Buytendijk, *o. c.*, 320-346.

78. V. E. von Gebattel, *Allgemeine und medizinische Anthropologie des Geschlechtslebens*, en *Die Sexualität des Menschen*, Stuttgart 1955, 2.

Los estudios de M. Mead<sup>79</sup>, por ejemplo, han puesto de relieve que la imagen tradicional del hombre y de la mujer que se refleja en las culturas occidentales guarda relación con esas culturas y no expresa estructuras biológicas o psicológicas eternas. El análisis de algunas culturas primitivas del Pacífico ha demostrado el influjo preponderante de la educación y de la estructura cultural en general.

El marxismo por su parte ve las diferencias entre el hombre y la mujer como expresión de situaciones sociales y culturales. Aunque no ha desarrollado una filosofía explícita sobre este tema, el marxismo considera de todos modos la relación hombre-mujer como medida para juzgar de las relaciones humanas en general. Marx, por ejemplo, rechaza el comunismo grosero de comunidad de mujeres, ya que expresa la infinita degradación por la que el hombre vive para sí mismo. La sexualidad no debe tomarse nunca en el puro nivel corporal, sino que tiene siempre una dimensión social; es una forma de reconocimiento del hombre por parte del hombre. En esta relación se reflejan todas las relaciones económico-sociales. Cuando el hombre logra vivir su relación con la mujer (que es «naturaleza») como una relación personal en el amor, sin alienaciones (sobre la base de una perfecta igualdad social y económica), realiza también su plena reconciliación con la naturaleza, esto es, la plena humanización de la naturaleza<sup>80</sup>. Es conocida la frase de los *Manuscritos*:

Así pues, en esta relación aparece de forma sensible, reducida a un hecho concreto, la medida en que, para el hombre, la esencia humana se ha convertido en naturaleza, o aquella en que la naturaleza se ha convertido en esencia del hombre. Por tanto, partiendo de esta relación es posible juzgar de todo el nivel de la cultura del hombre<sup>81</sup>.

Por consiguiente, la realización del comunismo deberá abolir rápidamente todas las diferencias sociales y económicas entre los sexos. Los derechos y las prestaciones de los hombres y de las mujeres tienen que ser iguales. La mujer debe gozar de independencia económica. El amor es la norma suprema que determina

79. Cf. M. Mead, *Sex and temperament in three primitive societies*, New York 1935, 335.

80. Sobre este tema, cf. R. Simon, *Amor y sexualidad, matrimonio y familia*, en *El ateísmo contemporáneo III*, Madrid 1971, 379-411.

81. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid 1972, 143.

la duración del matrimonio y de las relaciones sociales. La educación de los hijos corresponde en gran parte a la sociedad<sup>82</sup>.

S. de Beauvoir<sup>83</sup> ha elaborado más a fondo la tesis del origen cultural de las diferencias existentes entre el hombre y la mujer. Parte del principio sartriano según el cual cada hombre es tal como lo ve el otro. El hombre no tiene una naturaleza, sino que es libertad. Por tanto, no existe ni una naturaleza biológica ni una naturaleza psicológica del hombre o de la mujer, en el sentido de que la estructura fisiológica diversa tuviera en sí misma un significado humano.

No se nace mujer; se hace. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que reviste dentro de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la sociedad el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que es calificado como femenino. Sólo la mediación del otro puede constituir a un individuo como otro<sup>84</sup>.

Lo que Simone de Beauvoir reprocha a todas las antropologías del pasado es que han absolutizado la sexualidad masculina (expresión de una época determinada), identificándola con la realidad humana como tal. En consecuencia, la mujer, en su diversidad del hombre, queda reducida a su sexo: el otro sexo. La mujer no es en primer lugar una persona humana, sino su «sexo»<sup>85</sup>.

Así pues, hay que rechazar a la sexualidad como naturaleza. También hay que superar esa institucionalización del amor que vincula a la mujer al sexo, a la maternidad, al hogar. Es menester que haya parejas libres, madres libres, libertad económica para la mujer. De esta forma desaparecerá la desigualdad social y cultural; el encuentro de los sexos en un nivel de igualdad plena será únicamente el encuentro de dos libertades. S. de Beauvoir reivindica además para las mujeres las mismas profesiones y funciones que ejercen los varones en la sociedad, sin ninguna forma de discriminación entre los dos sexos. Exige, en otras palabras, que la mujer pueda identificarse —si lo quiere— con la imagen precisa que el varón ha alcanzado en las culturas industrializadas de occidente<sup>86</sup>.

82. R. Simon, *o. c.*, 386-391.

83. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949.

84. S. de Beauvoir, *o. c.*, II, 13.

85. Cf. R. Simon, *o. c.*, 391-399.

86. *Ibid.*, especialmente 393-397.

Rechazando tanto para el hombre como para la mujer un sexo reducido a «naturaleza» biológica o psicológica, S. de Beauvoir no ignora por completo el condicionamiento que resulta de la base fisiológica y psicológica. No podrá haber nunca una identidad absoluta entre el hombre y la mujer (aunque en esta visión suya se tienda a minimizar y a infravalorar las diferencias). Todo esto no es una condición ineluctable que someta a la mujer a su sexo. La sexualidad presentará un rostro humano sólo cuando sea asumida en relaciones libres entre personas humanas. Antes de ser sexo diverso, la mujer es persona libre que se proyecta a sí misma en el mundo. Y en esto es radicalmente igual al hombre<sup>87</sup>.

## 2. *El misterio «humano» de la sexualidad*

### a) Consideraciones insuficientes

Los diversos intentos de interpretación a que hemos aludido brevemente parten de algún que otro aspecto verdadero de la sexualidad, que a continuación generalizan y absolutizan. Por eso resultan insuficientes.

No se puede negar que la sexualidad tiene ante todo un aspecto corpóreo y fisiológico. Desde el punto de vista de la corporeidad objetiva, el hombre tiene una sexualidad que en muchos aspectos está emparentada con la de los vivientes superiores, aun cuando haya diferencias indiscutibles. A nivel biológico la sexualidad no está restringida a la posesión de órganos diversos en función de la procreación, acompañados de algunas características secundarias. La diferencia sexual parece penetrar en lo más íntimo de la célula, caracterizando de este modo a toda la estructura corpórea. El sistema hormonal presenta aspectos típicos que influyen notablemente en el comportamiento de la persona.

Pues bien, desde el momento en que se acentúa en la antropología la unidad del hombre con el cuerpo, también hay que tener en cuenta el peso que representa la sexualidad en la vida

87. R. Simon, *o. c.*, 396 observa: «El ser de la mujer, condicionado por su cuerpo como el del hombre, no es jamás un ser sencillamente hecho, sino un ser que se hace continuamente. La manera de asumir la mujer las condiciones de su existencia y de contribuir a la evolución de las condiciones inhumanas que le son impuestas cuenta mucho más que la fisiología y la psicología».

de la persona. El ser hombre o mujer caracteriza también necesariamente al aspecto «humano» del cuerpo. No es posible infravalorar ni el peso del instinto sexual en la realización de una personalidad equilibrada, ni la orientación hacia la maternidad<sup>88</sup>, con todas las repercusiones en la esfera psicológica e incluso en los comportamientos sociales. Por eso las teorías que quieren separar a la sexualidad de esta base corpórea, como por ejemplo en S. de Beauvoir, resultan demasiado abstractas y racionalistas.

Sin embargo, aun cuando el condicionamiento corpóreo de la sexualidad sea un hecho innegable e importante para la realización de la persona humana, no se debe hablar de una «naturaleza» del sexo. Los aspectos naturales (y objetivos) de la sexualidad, como todos los datos naturales en el hombre, están abiertos a una verdadera humanización por parte del hombre, y necesitan por otra parte esa misma humanización, ya que no representan el carácter instintivo que es característico de los animales. Se trata de un condicionamiento propio y verdadero, pero que no es sino uno más entre otros muchos condicionamientos. No puede decirse que sea mayor que los condicionamientos corporales en general, los culturales, los económicos, los políticos, etc. Para realizarse auténticamente como hombre, habrá que tener en cuenta entre otros muchos factores el hecho de ser hombre o ser mujer.

Pero no hay que exagerar la sexualidad biológica, ya que a nivel biológico-fisiológico puede manifestar también aspectos fluctuantes y lábiles, al menos en algunos individuos<sup>89</sup>, mientras que no puede excluirse que el condicionamiento social de la sexualidad resulta a veces bastante más determinante que el corpóreo.

En un nivel psicológico hay indudablemente resonancias y caracterizaciones diversas entre el hombre y la mujer. Cuando los psicólogos intentan concretar esas características, no hablan de una ilusión, sino de algo que tiene un fundamento real y que constituye un condicionamiento real.

Por otra parte, hay que reconocer que la aportación de las culturas es muy grande en este terreno. Es sumamente difícil distinguir entre lo que es la base psicológica natural y lo que es más bien fruto de la cultura y de la educación. Las diferencias entre los individuos son igualmente relevantes. Si, por ejemplo, el hombre es generalmente más abstracto y la mujer más concreta, hay también hombres muy concretos y mujeres que tienen una ac-

88. Cf. H. Doms, *Bisexualidad y matrimonio*, en *Mysterium Salutis II*, 799-802.

89. *Ibid.*, 828-834.

itud notablemente abstracta. Y lo mismo puede decirse de todas las características que se atribuyen respectivamente al hombre o a la mujer.

Si las polaridades psicológicas son en gran parte una creación cultural, esto no significa que no tengan valor. En todas las culturas hay una división de tareas y se dibujan polaridades de características. En el encuentro interpersonal entre personas la libertad tenderá a instituir polaridades complementarias, que expresen al mismo tiempo la alteridad y la orientación del uno al otro. El hombre se constituye como hombre frente a la mujer y la mujer se constituye como mujer frente al hombre<sup>90</sup>. El completamiento psicológico no es tanto un dato natural como una tarea que llevar a cabo. La polarización de las características respectivas del hombre y de la mujer en el ámbito de una cultura puede sin duda alguna tener sus límites para una y otra categoría. Tomada globalmente, constituye sin embargo una creación cultural de valor positivo. Lo que es preciso quitar no son las polarizaciones, sino los aspectos de desigualdad y de alienación que pueden acompañarlas.

Con todo lo que se ha afirmado anteriormente es posible juzgar también las teorías antropológicas que interpretan la diferencia de sexos como una creación puramente cultural.

Todo esto no parece que sea suficiente para captar el misterio de la sexualidad humana. Las posibilidades «humanas» de la sexualidad parecen ir más allá de la realización de una serie de características complementarias o de funciones colaterales en una determinada civilización. E. Metzke sintetiza acertadamente esta problemática en los siguientes términos:

Hay que superar esa forma monística de pensamiento que lo reduce todo a una estricta uniformidad. En esa forma de reflexión se habla solamente del hombre y se olvida la diferenciación de los sexos (defecto que se encuentra también, bajo un modo acentuado, en ciertos esfuerzos de perfección espiritual del yo); o bien se liberan de esa diferenciación recurriendo a ciertas consideraciones de orden sociológico. Por otro lado hay que evitar cierto naturalismo, que intenta elaborar sistemáticamente un catálogo de características sexuales, tomando respectivamente un criterio biológico, psicológico o metafísico. Así pues, es indispensable afirmar que es imposible toda comprensión de los sexos si uno se cree autorizado a limitar de ese modo la gama de posibilidades masculinas o femeninas, o si no se llega a comprender que la alteridad y la originalidad del hombre y de la mujer son irreductibles. En estas últimas actitudes mentales se olvida que «ser hombre» y «ser

90. E. Metzke, *o. c.*, 38-39.

mujer» no son accidentes del ser humano, sino que pertenecen inseparablemente a su esencia...<sup>91</sup>.

#### b) El significado «humano» de la sexualidad

Para puntualizar mejor el significado «humano» de la sexualidad se podría partir del significado humano de la mano. Si se considera a la mano como realidad fisiológica, aisladamente de la totalidad de la persona, no será jamás posible señalar en ella las posibilidades específicamente humanas. Solamente en la medida en que la mano sea asumida en la totalidad de la persona, operativa y culturalmente presente en el mundo, trabajando, creando instrumentos, dibujando, tocando el piano, etc., es como puede hacerse visible el significado «humano» de la mano: la mano «humana» es el principio de toda instrumentalidad y de toda transformación técnica del mundo al servicio del hombre. Solamente entonces se comprende también que la estructura fisiológica de la mano está ya orientada hacia esas tareas y contiene dentro de sí, a nivel de «posibilidad» y de «llamada», una «intención» humana: es la que hace posibles esas maravillosas expresiones de humanidad y está orientada a ellas.

Algo análogo es lo que se verifica en la estructura hombre-mujer, más específicamente en cuanto al significado «humano» de esa estructura. Ser-hombre y ser-mujer no son estructuras objetivas (biológicas, sociales, psicológicas) que se encuentran expresadas en cada uno de los individuos y que secundariamente pueden también encontrarse y unirse entre sí.

El significado «humano» del hombre y de la mujer radica precisa y esencialmente *en la relación entre personas*, esto es, en la reciprocidad del encuentro entre seres personales encarnados. Todo el misterio de la sexualidad «humana» se halla en este encuentro intersubjetivo o interpersonal, que no puede separarse de las condiciones corpóreas. Los seres humanos se convierten en hombre y mujer en la reciprocidad, esto es, en el cara a cara corporal y psicológico del hombre y de la mujer. Un hombre es verdaderamente hombre (en sentido humano) cuando está frente a la mujer, y la mujer es verdaderamente mujer (en sentido humano) cuando está frente al hombre<sup>92</sup>. Podemos compartir plenamente la tesis de Y. Pellé-Douël:

91. *Ibid.*, 38-39.

92. A. Jeannié, *o. c.*, 130: «El hombre y la mujer no se convierten en lo que son mas que dentro de la reciprocidad de un cara a cara corporal que

Se afirma particularmente que la sexualidad humana se da únicamente en las relaciones entre seres humanos que se reconocen como tales; es preciso insistir en el adjetivo «humano». Esto significa que la sexualidad no es ni masculina ni femenina, sino que es cuestión del hombre, *homo*, que es dos y se manifiesta en la reciprocidad. Se da reciprocidad únicamente donde dos seres existen plenamente, esto es, donde se da alteridad<sup>93</sup>.

En este mismo sentido A. Jeannièr afirma:

No es la sexualidad la que nos hace inventar el amor, sino el amor el que nos revela la naturaleza de la sexualidad. No son el hombre y la mujer quienes crean una relación interpersonal, sino que cuando la persona se hace relación y ser-para-otro, ella me revela a mí mismo como hombre o mujer en ese cara a cara en el que me reconozco como persona, ya que soy reconocido allí como tal<sup>94</sup>.

En este contexto del encuentro personal es donde se ponen ahora de manifiesto las posibilidades «humanas» de todos los elementos del hombre y de la mujer: diferencias fisiológicas, erotismo, caracterizaciones psicológicas, las infinitas elaboraciones culturales, sociales, económicas, etc. Todo eso son posibilidades de lenguaje y de reconocimiento del otro como otro.

A la sexualidad pertenece de modo específico la fecundidad. La fecundidad no está solamente predisuelta en la estructura biológica y fisiológica del hombre y de la mujer, sino que reviste también, a nivel humano, una dimensión interpersonal: establecimiento de un nuevo diálogo con un nuevo ser, transmisión de las verdades y de los valores que confieren a la existencia una razón de ser, vivencia del reconocimiento recíproco como hombre y como mujer en el trabajo común por el hijo.

Por todo ello la estructura hombre-mujer es la estructura que más profundamente expresa y manifiesta en el ser humano su naturaleza interpersonal. Y es al mismo tiempo el camino normal para realizarla. Aquel texto tan antiguo de la Biblia expresa en este sentido una antropología aceptable y moderna, cuando afirma que «Dios creó al hombre a su imagen; los creó hombre y mujer».

los compromete a ambos entre sí; del mismo modo, tampoco expresan lo que son más que dentro de esta reciprocidad. Uno no es lo que es más que por el otro: eso es lo que traduce fundamentalmente la sexualidad.

93. Y. Pellé-Douël, *L'homme et la femme: Etudes philosophiques* 23 (1968) 153. Cf. también Y. Pellé-Douël, *Etre femme*, Paris 1967, 270.

94. A. Jeannièr, *o. c.*, 139.

## INSUFICIENCIA DE LA INTERPRETACION MATERIALISTA DEL HOMBRE

En este punto el intento de aclarar un poco más el ser del hombre nos lleva a un enfrentamiento con otra de las grandes alternativas antropológicas: el materialismo.

En los capítulos precedentes se ha puesto de relieve que el hombre concreto no puede ser interpretado como una conciencia cerrada y aislada del cuerpo y de los demás. No es tampoco un sujeto despersonalizado que se identifique con la racionalidad, tal como pensaba el idealismo. Todo hombre es una persona singular, marcada por la unicidad respecto a los demás hombres con los que existe en el mismo mundo. El cuerpo pertenece realmente al hombre y participa de toda la realización de la existencia.

Pues bien, decir que el hombre es realmente un cuerpo orgánico significa insertarlo en el mundo evolutivo, hacer que emerja de la materia evolutiva que se va transformando y moviendo hacia adelante en formas cada vez más perfectas. A través del cuerpo cada uno de los hombres está inserto en el proceso generativo que lo liga a sus propios progenitores. Pertenece a la especie animal, y más allá todavía al mundo de la materia. De esta constatación y de la conciencia de que el cuerpo participa de todas las expresiones de la vida humana surge el problema filosófico del materialismo.

La hipótesis de que el hombre no sea quizás, en definitiva, nada más que una expresión o manifestación de las virtualidades de la materia evolutiva no tiene por qué parecernos a primera vista una hipótesis absurda. Si la inteligencia más brillante, debido a la ruptura de una pequeña arteria del cerebro, puede hundirse en la obscuridad de la noche, el problema del materialismo no es puramente gratuito. Por lo menos se apoya en una dimensión