

Juan Masiá Clavel

CINCO CHARLAS
DE
ANTROPOLOGÍA

CUERPO, CULTURA,
LENGUAJE, MUERTE Y
ESPERANZA



CINCO CHARLAS DE ANTROPOLOGÍA
-CUERPO, CULTURA, LENGUAJE, MUERTE Y
ESPERANZA-

Juan Masiá Clavel, SJ

1. CUERPO

La separación de cuerpo y espíritu, con un dualismo exagerado, ha influido mucho durante siglos en el pensamiento occidental. Pero la filosofía del siglo XX, sobre todo en las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas, ha redescubierto el cuerpo humano, palabra clave de la antropología e hilo conductor para repensarla. El cuerpo no es una simple parte, ni una añadidura yuxtapuesta a un presunto sujeto espiritual, sino constitutivo de su subjetividad. No sólo tenemos cuerpo: somos cuerpo. Además de decir, con el lema orteguiano, "yo soy yo y mi circunstancia", podemos y debemos afirmar: "yo soy yo desde mi cuerpo".

El estudio del cuerpo humano ha de conjugar la contribución de las ciencias, investigadoras del "cuerpo que tenemos", con la de la filosofía, reflexión sobre el "cuerpo que somos". Tal estudio interdisciplinar conlleva una tensión peculiar entre lo que podemos llamar nuestros *orígenes* biológicos y nuestras *originalidades* humanas. En efecto, la originalidad del cuerpo humano brota de unos orígenes corporales, tanto en la aparición de la especie humana dentro del marco de la evolución biológica, como en la configuración del cuerpo humano individual a lo largo del proceso de la embriogénesis. Es cierto que el lenguaje, la técnica, la libertad o el amor son originalidades humanas, pero no es posible referirse a ellas prescindiendo de sus orígenes corporales y

biológicos. No podemos hablar sobre la actividad mental y personal prescindiendo del sistema nervioso. Por más que insistamos en los rasgos espirituales de una sonrisa comprensiva y cariñosa, nada quedará de ella si prescindimos del rostro, músculos, gestos o mirada, en que se encarna. En el ser humano, aun lo más espiritual es corporal. ¿Qué queda de mi cuerpo, si deja de ser el cuerpo de una persona? Un cadáver o unos restos; un cuerpo muerto ya no es un cuerpo.

Pero, por otra parte, hemos de reconocer que el simple estudio de esos orígenes no responde a todos los enigmas que plantean las originalidades humanas. La filosofía del cuerpo humano no es posible sin las ciencias, pero tampoco se elabora exclusivamente a partir de ellas.

El cuerpo humano puede ser considerado como objeto y como sujeto, observado desde fuera o percibido vivencialmente desde dentro. Pero notemos que, al decir desde dentro no se está aludiendo simplemente a mirar en la propia interioridad con ejercicios de introspección, sino a la experiencia de que habla la filosofía fenomenológica: vivir en el mundo y en el tiempo, junto con las otras personas, actividad que se realiza a través del propio cuerpo como expresión personal.

Por contraste con una tradición muy dominada por planteamientos centrados en las relaciones anímico-corporales, tanto en su perspectiva unitaria aristotélica como en la del dualismo cartesiano, los enfoques actuales sobre el

cuerpo tienden a acentuar más el marco simbólico y cultural. Ha quedado atrás la preocupación excesiva por los debates sobre cuerpo y alma, para dejar paso a la importancia del papel social del cuerpo, sus dimensiones expresivas o comunicativas y su modo de integrarse en el conjunto de los fenómenos simbólicos y en la red de signos constitutiva de las culturas.

Además, la mutua interacción de ciencias humanas y ciencias biológicas ha llevado a repensar tanto los aspectos somáticos de la cultura como los condicionamientos y las repercusiones culturales de la captación y representación del cuerpo humano. Efectivamente, en nuestra manera de ver el mundo tendemos a proyectar antropomórficamente la imagen del cuerpo, así como también proyectamos rasgos cosmológicos en nuestra captación de las personas. Pero toda esta ampliación de perspectivas en el modo de considerar el cuerpo humano hace justamente más necesaria que nunca una visión de conjunto sobre él.

Visión de conjunto sobre el cuerpo humano.

Un primer enfoque para el estudio del cuerpo humano lo proporcionaría la consideración del cuerpo como objeto de narraciones desde la más remota antigüedad. Por ejemplo, hallamos historias sobre el cuerpo humano en las mitologías de diversas culturas. En esas narraciones arcaicas descubrimos puntos de vista anteriores a las etapas científicas y críticas de la humanidad. Bajo formas que hoy día nos

parecen ingenuas, se contienen en el mundo de los mitos antiguos gérmenes ricos de filosofía.

El antropólogo alemán Landmann puso de relieve las concepciones pre-filosóficas presentes en mitos y formas arcaicas de poesía o religión, ejemplificadas en una conocida narración antigua:

"los dioses, decían los incas, intentaron tres veces crear a los humanos. La primera vez los hicieron de barro; sin embargo, los seres humanos de barro era tan tontos y torpes que los dioses, indignados, los destruyeron enseguida y fabricaron otros seres, esta vez de madera. También este intento fracasó, pues los humanos de madera eran tan toscos y tan frágiles que hubo que destruirlos. Pero algunos de estos hombres de madera se libraron de la destrucción huyendo a los bosques; allí constituyeron el pueblo de los monos. La tercera vez los dioses fabricaron a los humanos con una masa. Los seres así producidos eran listos, pero taimados. Mas como los dioses estaban ya cansados de repetir las pruebas, resolvieron permitirles vivir a pesar de su imperfección; solamente le oscurecieron el cerebro, a fin de que, a pesar de su talento, se inclinase al error y no pudiesen averiguar los últimos secretos de este mundo"

Si leemos o escuchamos semejantes narraciones con la actitud propia de una mentalidad científica actual, será inevitable una sonrisa ante la aparente ingenuidad del mundo mítico. Pero, ¿no podría el pensador actual intentar el esfuerzo de acoger tales narraciones desde una postura como

la que Ricoeur ha llamado la "segunda ingenuidad"? De ese modo, en vez de tomar el mito a la letra como explicación del mundo, se hace posible descubrir dentro de él su capacidad para simbolizar y sugerir perspectivas e intuiciones fecundas acerca del ser humano, del universo y del sentido último de todo. Es éste un estilo de lectura que, tras haber pasado por la desmitificación científica, lleva a cabo una segunda desmitificación, una "crítica de la crítica", y se capacita así para redescubrir la fuerza de los símbolos en el interior de los mitos. Es entonces cuando, como dice el filósofo francés, los símbolos "dan que pensar". Por ejemplo, a propósito del citado mito de los incas, podemos repensar tres temas de hoy, que equivalen a aquellas tres interrogantes de los primitivos puestas en clave científico-filosófica actual: a) la aparición evolutiva de la especie humana, b) la individualización del embrión y c) la emergencia de la mente humana a partir del cerebro.

Un segundo enfoque sobre el cuerpo humano aparece con el comienzo de las ciencias. Las perspectivas dominantes en este caso son la observación, el análisis y la manipulación. El cuerpo humano pasa ahora a ser objeto de observación científica y de control técnico. Ya a nivel del sentido común, el cuerpo era objeto de observación; para una observación más exacta, a nivel teórico, se aplican recursos técnicos y métodos científicos. En la vida diaria utilizamos el sentido común para observar el cuerpo humano: el niño no confunde el caballo de verdad con el de juguete. Sin embargo, el paso desde la mitificación a la observación no se ha dado por igual

en todas las épocas o culturas. Los habitantes de una tribu en estado primitivo, pero con televisión recién introducida, no comprendían que apareciese de nuevo en pantalla el mismo actor "asesinado" en el telefilme de la semana anterior. El niño pequeño que quiere "un caballo de carne" y no de juguete, sin hacer teorías científicas, está distinguiendo en la práctica de su vida cotidiana un objeto artificial de un organismo vivo. Cuando, unos años después, ese niño estudie física y química, descubrirá que tanto el caballo de cartón como el de verdad coinciden en unos elementos últimos: conjunto de moléculas, analizable y matematizable, como diría Laín. Ha sobrevenido, tras la crítica de los mitos por la vida cotidiana, la desmitificación de la cotidianidad por obra de la ciencia. Crece el grado de diferenciación de la conciencia humana, que ahora pasa del sentido común al sentido teórico, haciéndose así capaz de corregir y matizar las conclusiones del sentido común.

Un tercer enfoque nos coloca en la perspectiva filosófica, propia de las corrientes fenomenológicas. Suele denominarse este punto de vista con expresiones como "el cuerpo vivido", "el cuerpo que somos" o "la vivencia de estar con el cuerpo en el mundo, en el tiempo y con los otros". Así como el sentido teórico servía de complemento y corrección al sentido común, el sentido filosófico los matiza a ambos, cuestionando sus presupuestos: también el sentido común y la ciencia necesitan ser desmitificados, mediante el contraste con la experiencia vivida. Por debajo del mundo que veo o sobre el que elaboro teorías, está la corriente de la vida que discurre en el tiempo,

junto con los otros, a través de la mediación del propio cuerpo.

Al situarnos en esta perspectiva crece aún más la diferenciación de la conciencia y nos planteamos la cuestión de la verdad: si las cosas son o no son realmente tal y como las captamos. Crece, dicho de otra manera, el sentido crítico, que nos lleva más allá y más acá de lo que percibimos. Cuando queremos definir desde este punto de vista la materialidad del cuerpo humano, podemos decir con Laín que es el soporte enigmático de lo espacio-temporalmente observable¹ ; pero, al mismo tiempo, captamos desde dentro de la experiencia nuestra corporalidad como la de un “cuerpo vivido”, y podemos decir, con Merleau-Ponty, que es imposible distinguir dónde termina el propio cuerpo y dónde empieza el mundo circundante² .

Hay, finalmente, un cuarto enfoque, para el que sirve como referencia valiosa la aportación de las tradiciones místicas, tanto orientales como occidentales. El cuerpo, referido en los tres enfoques anteriores, se puede clasificar como: a) el cuerpo narrado mitológicamente, b) el cuerpo observado científicamente, y c) el cuerpo vivido fenomenológicamente. Añadiendo ahora un cuarto enfoque, nos fijaríamos en lo que podemos llamar el cuerpo transformado poético-místicamente. Desde este enfoque se comprenden expresiones como la de Dogen, monje budista y pensador clásico japonés

¹ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, cap. 1

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*

del siglo XIII, que decía: "se diluyen las aristas de cuerpo y mente y ambos se funden con el mundo"...³

Si antes hemos hablado de perspectiva crítica, a este cuarto enfoque habría que calificarlo como post-crítico. También aquí crece la diferenciación de la conciencia humana, que pasa a un nuevo nivel de hacer preguntas, como ha notado Lonergan, acerca de lo que realmente merece la pena como valor estético, moral o religioso.⁴ No se trata de volver al mundo de los mitos, sino de redescubrir lo que Ricoeur ha llamado una "segunda ingenuidad o simplicidad", un retorno a la unidad, tras haber pasado por la complejidad.

Si aspiramos a una visión de conjunto del cuerpo humano, que integre los cuatro enfoques aquí citados, nos resultarán insuficientes las diversas clases de dualismos, ya sean de materia-espíritu, cuerpo-alma o cerebro-mente, así como nos parecerán simplistas los monismos, ya sean de sólo materia, cuerpo y cerebro o de sólo espíritu, alma y mente. La búsqueda de una alternativa frente a estos extremos será difícil, especialmente para el pensador occidental, sobre quien pesan siglos de dicotomías excesivamente acentuadas...

Cuerpo físico, organismo y cuerpo humano

Es tradicional, desde tiempos de Aristóteles, pensar sobre el

³ Dogen, *El arte de mirar (Shoubougenzou)*,

⁴ B. Lonergan, *Método en teología*, cap.1

cuerpo humano partiendo de lo que éste tiene en común con los seres materiales y lo que comparte con los demás vivientes, especialmente con los animales superiores, para pasar de ahí a indagar los rasgos típicos humanos. El cuerpo humano es, en primer lugar, una realidad material: ocupa un lugar en el espacio y tiene una figura, volumen y dimensiones determinables geoméricamente. Está inserto en unas coordenadas espaciales y temporales, sometido a leyes físicas como la gravedad, y desarrolla su vida en intercambio dinámico con el mundo circundante, del que forma parte, del que recibe y al que da continuamente algo en el marco de un proceso de interacción, reacción y adaptación.

Además, este cuerpo humano es un organismo vivo, sujeto de un metabolismo y unas reacciones neurológicas, de acuerdo con unas normas físicas, biológicas y psicológicas. Como viviente, realiza su actividad para conservarse en su ser. Como insistieron Scheler y Zubiri, si el electrón tiene un entorno con el que intercambia actividad, el ser vivo tiene un medio ambiente con el que comunica mediante una "receptividad abierta". Es decir, en el viviente, se da un relativo control del medio y una cierta independencia con respecto al ambiente. Como organismo viviente, el cuerpo humano está en continuo intercambio con su alrededor para continuar siendo lo que es: actúa modificado por el medio y modificándolo, dependiendo del ambiente y, en parte, independizándose. Pero aún hay más. El cuerpo humano es un organismo viviente animal. Cortamos un esqueje de rosal y lo plantamos; pero no cortamos la pata del caballo para plantarla

en el campo y que broten potros como hierbas. Aunque el caballo de mi rancho y el rosál de mi jardín sean los mismos de ayer, el caballo tiene más "mismidad" que el rosál. El animal tiene más un "centro" o lo que Zubiri llama una "mismidad".

Se suele hablar de una "marcha ascendente de la vida", desde los vegetales hasta los humanos. Con la vitalización de la materia aparecen ya los primeros brotes de lo que será, en los animales, la capacidad de percatarse del medio y, en los humanos, la conciencia. El electrón intercambia actividad con su *entorno*, el viviente reacciona ante un *medio* y el animal comienza a independizarse de él; pero la especie humana vive en un *mundo*: el cuerpo humano es un "cuerpo-en-el-mundo"ñ por eso venimos repitiendo como lema desde el comienzo: yo soy yo y mi circunstancia, yo soy yo desde mi cuerpo.

El nuevo horizonte abierto por la bipedestación, la instrumentalidad facilitada por el carácter no especializado de las manos y, sobre todo, el desarrollo cortical del cerebro humano colocan al cuerpo del *homo sapiens* en una relación radicalmente nueva con su mundo circundante. Es clásico el ejemplo del cangrejo, aducido por Katz y citado por Zubiri en su síntesis de filosofía de la naturaleza y de lo humano. Adiestrado el cangrejo para cazar una presa sobre las rocas, ha aprendido la lección. Pero si colocamos la presa pendiente de un hilo y la agitamos ante el crustáceo con un palo, no reacciona, no parece ni interesado ni capaz de atraparla. Estaba adiestrado para percibir la configuración "roca-presas",

pero no es capaz de destacar una forma en el marco de un conjunto. Es precisamente esta capacidad de "formalizar" la que se desarrolla en los animales superiores y, en el caso de la especie humana, llega al grado que Zubiri llama "hiperformalización".⁵

La espacio-temporalidad del cuerpo humano va más allá de unas coordenadas físicas o unos ritmos biológicos. Es, además, una espacio-temporalidad biográfica. El cuerpo humano no está en el mundo como un electrón en su entorno o un animal en su medio, sino que vive inserto en una circunstancia biográfica. No es solamente un cuerpo *viviente*, sino un cuerpo *vivido*, es decir, que se vive a sí mismo desde dentro, al mismo tiempo que percibe el mundo y reacciona ante él de un modo no meramente físico-químico, sino imaginativo y emotivo. Finalmente, este cuerpo humano, del que con razón decía Nietzsche "cuerpo soy yo", es un cuerpo que se pone de pie, toma la palabra, dice "yo pienso" y dice "así es": un cuerpo que se va haciendo sujeto personal. Quedan aquí adelantados y condensados muchos temas y palabras claves de la antropología, que se tratan en los otros capítulos de esta obra.

Del cuerpo homínido al cuerpo humano

Pasamos a decir algo de los tres temas esbozados más arriba mediante la actualización científica de la narración mítica transmitida por los incas: la antropogénesis,

⁵ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*,

embriogénesis y noogénesis. Pero abreviaremos el primero de estos tres temas, ya que se solapa con lo visto en el capítulo sobre la evolución.

Sin haber resuelto del todo el enigma de la aparición de la especie humana, los investigadores de la evolución biológica nos remiten, como momento decisivo, a la separación de los antropoides y aquella rama o ramas de los homínidos que, posteriormente, dieron lugar a los antepasados de la especie humana actual. Hoy es ya lugar común afirmar que provenimos, por evolución, de una estirpe de primates superiores y compartimos con los simios actuales unos antecesores comunes. La especie humana se clasifica, dentro del reino animal, en el tipo de los cordados, clase de los mamíferos, orden de los primates, suborden de los antropoides, superfamilia de los hominoides, familia de los homínidos, género *homo*, especie *homo sapiens*.

A medida que se hacen nuevos descubrimientos fósiles, se van precisando los datos con que se contaba hasta ahora. Los resultados de la colaboración de paleontología y genética apuntan a fechas de hasta hace 6 a 8 millones de años para la separación de los simios actuales y los homínidos; podríamos estar a unos cuatro millones de años de distancia con relación a los australopitecos; más de tres millones nos separarían del *homo habilis*; aproximadamente un millón y medio del *homo erectus*; quizás menos de medio millón del *homo sapiens* primitivo; y unos treinta mil años del *homo sapiens* actual. Pero hay que estar pendiente de las modificaciones que sufren

cada año estos datos en función de los nuevos descubrimientos. En todo caso, se puede decir en términos generales que nos preceden más de 3 millones de evolución homínida, al menos sesenta millones de evolución primate, 500 millones de evolución vertebrada y 3.000 millones de edad de la Tierra.

Donde resulta más problemático el acuerdo entre los expertos es en torno a la fijación de los hitos decisivos de la evolución. No es fácil señalar con exactitud fronteras; se tiende a destacar la importancia de la bipedestación, la habilidad manual e instrumentalidad, el lenguaje articulado y la cerebralización que hace posibles estas características. Tampoco es fácil afirmar con exactitud qué homínidos son identificables y desde qué fecha como "animal de realidades" (Zubiri), o animal con capacidad inteligente para hacerse cargo inteligentemente de la realidad.

La paleontología nos descubre indicios acerca del comienzo de la técnica, la socialidad y el lenguaje. Para que estas características humanas se desarrollen, se requieren unas condiciones anatómicas, fisiológicas y neurológicas: la bipedestación, la liberación de la mano, el aumento de capacidad craneana, la independencia con respecto a la programación instintiva, el aumento de la facilidad de aprendizaje, la deficiencia o falta de especialización -cuya cara positiva es la capacidad de adaptación climática, alimenticia o de conducta...-, la gestación más larga y el desarrollo cerebral intrauterino, la prolongación del período

de receptividad sexual, las relaciones familiares estables o la vida social de tribu, como la caza, adiestramientos, juegos, comunicación y hábitos de compartir.

Tomado en su conjunto todo este acervo de características, se nos facilita el acceso a los orígenes humanos. Sin embargo, queda en pie la pregunta por las originalidades humanas, como la conciencia, el lenguaje, la técnica, el amor, el arte o la religiosidad. Se podría reservar el término de hominización para la formación del cuerpo humano, con rasgos como la bipedestación, el pulgar oponible, la modificación de la laringe o la mayor complejidad cerebral. Quedaría el término de humanización para referirse al paso cultural, no solamente biológico, de lo animal a lo humano. Pero hay quienes prefieren referir ambas nociones a todo el proceso evolutivo que desemboca en el ser humano. Serían las dos caras complementarias de un proceso único. Pero en ningún caso designamos con estos términos un cambio instantáneo, sino procesos de larguísima duración. También desde el punto de vista socio-cultural, las manifestaciones de la humanización son progresivas. Tarda mucho en perfeccionarse la capacidad de usar instrumentos y de desarrollar vida familiar o tribal. El estilo de la alimentación se va modificando, a partir del uso del fuego. Algunos rasgos, como el compartir, los podríamos hallar ya germinalmente a nivel del *homo erectus*.

Tras este esbozo de aportación científica sobre el "cómo" de la evolución, corresponde a la filosofía antropológica interrogarse sobre el "por qué". Es decir, ¿por qué ocurrió tal

como ocurrió?, ¿qué clase de saltos decisivos se produjeron, -si es que se dieron tales saltos- o qué tipo de causalidad se puso en juego? Un ejemplo de esta clase de reflexión es la que realiza Zubiri en la obra citada. Resume este filósofo la antropogénesis diciendo que, con la escisión entre los póngidos y los homínidos y la constitución dentro de éstos del *phylum* humano, se da una evolución que afecta al psiquismo sensitivo del animal. Hay evolución, dice Zubiri, por lo que afecta al psiquismo sensitivo del animal, cuando una especie ya no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad; aparece entonces la función inteligente: el animal de realidades. Para que tal innovación tenga lugar se requiere una actuación determinada por parte del Todo, una manera especial de "dar de sí", una causalidad distinta de la puesta en juego en el paso de la vitalización de la materia. Se ha llegado, dice este pensador, al punto en que la realidad se abre a sí misma, a su carácter de realidad. Esa apertura acontece en forma personal, es la personalización de la vida. "Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio sino como mundo. Lo cuál, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una esencia abierta. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclavada, pendiente de la realidad de los estímulos sino que está, en principio por lo menos, abierta a la realidad de las cosas. Y, ni qué decir tiene, abierta en primera línea a su propia realidad...La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas

precisamente en cuanto reales".⁶

Láin, inspirado en esta filosofía de Zubiri, la ha prolongado en sus estudios sobre el cuerpo humano. Dando un recorrido por el pensamiento occidental, distingue Láin tres posturas ante la pregunta por la mutación que dio lugar a los humanos: a) los que niegan la originalidad humana y reducen la explicación de sus características a los precedentes animales; b) los que justifican la originalidad humana con una intervención creadora para infundir un espíritu inmaterial; c) los que, conjugando emergentismo y creacionismo, evitan como él las perspectivas dualistas y ven compatible la actuación de una causalidad trascendente con el dinamismo emergente que hace brotar desde dentro de la evolución aquello que la desborda.

Dentro de esta tercera posición caben diversos modelos de comprensión para articular la relación entre evolución y acción creadora. Un primer modelo sería el que hace intervenir a la causalidad trascendente cada vez que se da un paso decisivo en la evolución. Un segundo modelo coloca la intervención de la causalidad trascendente en el primer momento, como quien deposita unos gérmenes para que se desarrollen después. Finalmente, un tercer modelo acentúa que todo ocurre en el seno del Todo y que, por tanto, es compatible el emergentismo con el creacionismo. Para quien, desde una postura creyente, exprese de este modo su pensamiento, será posible afirmar que todo emerge

⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 206'207

evolutivamente y, a la vez, que todo proviene últimamente de la acción creadora. Dicho en terminología filosófica: es compatible la causalidad trascendente con la emergencia inmanente. En este modelo se conjugan la noción científica de evolución, la noción filosófica de causalidad y la noción teológica de creación. Serían tres expresiones diversas de una misma realidad: la aparición de la originalidad humana a partir de sus orígenes pre-humanos.

Del embrión al feto

Los orígenes del cuerpo humano son tan enigmáticos en el individuo (embriogénesis) como en la especie (filogénesis).

Los umbrales de la transición desde el último homínido al primer *homo sapiens* y los del paso desde el embrión al feto son tan imperceptibles, en sus características procesuales, como el momento auroral que separa las tinieblas nocturnas de la primera luz del alba. Una cosa es el cigoto, como nueva vida humana, no reducible a las células germinales que lo originaron, y otra la constitución de un organismo individual de la especie humana en el sentido estricto de la palabra. Este último no parece acabar de constituirse hasta aproximadamente la octava semana después de la fecundación del óvulo. A partir de la fecundación sigue una etapa de diferenciación, cuyo umbral se sitúa en torno al final de la segunda semana. Después sigue una etapa de desarrollo de lo que ya se ha diferenciado. Desde el umbral en torno al final del segundo mes y comienzo del tercero empieza ya una etapa de crecimiento de lo ya constituido.

Una vez realizado el encuentro de un óvulo con un espermatozoo que lo penetra, comienza el proceso de la concepción. Es un proceso que dura, que requiere tiempo; no es algo que ocurra en un momento o instante. Con el cigoto de una célula, resultado de la unión de los gametos masculino y femenino, se inaugura un proceso continuo que va orientado hacia la configuración de lo que, en su día, llegará a convertirse en un organismo individual multicelular. Es, por tanto, inexacto hablar del “momento de la concepción”, ya que no se trata de un momento ni de algo que ocurra instantáneamente, sino de un proceso que tarda, al menos, más de un día; aún sería más exacto reservar el término de fecundación o fertilización para el comienzo del proceso y abarcar con la terminología de concepción el período que va hasta el final del proceso por el que el óvulo fecundado anida en la pared uterina.

Es cierto que ya en el cigoto de una célula hay una información genética decisiva y única, pero ésta por sí sola no basta para la suficiencia constitucional de un nuevo individuo humano. Prosigue la división celular y el producto de la fertilización pasa a recibir el nombre de *mórula* a partir del día tercero, ya con 16 células. Posteriormente, la *mórula* se diferencia en: a) *trofoblasto*, y b) *masa interior de células*, de donde sale tanto tejido embrionario como extraembrionario. Pero antes de esa etapa todas las células podían dar lugar a uno u otro, eran totipotentes e indiferenciadas. En estos primeros pasos estamos lejos de lo que podría considerarse

como individualidad en el sentido estricto. Hasta dos semanas después de la fertilización un único embrión puede dividirse y dar lugar a gemelos. Es importante no confundir la identidad genética con la individual. Los gemelos monocigóticos son idénticos, pero individualmente distintos. Por otra parte, la membrana extraembrionica de tejido del “chorion” tiene la misma constitución genética que el feto, pero no por eso constituye una entidad individual por sí misma.

Aproximadamente hacia el día cuarto se inicia el “aterrijaje” del óvulo fecundado, ahora llamado *blastocisto*, en la pista de la cavidad uterina. Se completa alrededor del día décimo. Desde el día octavo el blastocisto recibe el nombre de embrión. Este período embrionario dura hasta el día sesenta, en la octava semana o el final del segundo mes desde el inicio del proceso. Esta es la zona más allá de la cuál es indudable que ha ocurrido ya la hominización del embrión, pero no es posible trazar dentro de ella unos límites puntuales o instantáneos, con los se fijase nítidamente la frontera entre el antes y el después de la individualidad. Algunos han usado la comparación con un túnel y, en vez de fijar un punto irreversible, han sugerido un par de hitos que abarcasen una especie de “zona prudencial de seguridad”: “no antes de A... no después de B”, es decir, no antes de la anidación ni después de la octava semana.

Conviene notar que durante las dos primeras semanas se pierden espontáneamente muchos óvulos fecundados. Lacadena da las cifras siguientes: 50% de huevos fecundados

son abortados espontáneamente antes de la anidación; 18% en la primera semana y 32% en la segunda. Esto constituiría el 80% de los abortos espontáneos. En cuanto a la posibilidad de gemelación se da antes de la anidación, así como la posibilidad de quimeras (fusión de dos cigotos o embriones distintos o fecundación simultánea de un óvulo por un espermatozoo y del corpúsculo polar del mismo ovocito por otro espermatozoo).

De los días 14 al 19 tiene lugar el proceso de la gastrulación: el disco embrionario bilaminar se hace trilaminar. Las células de estos tres estratos se dividen, diferencian, desarrollan y crecen hasta formar los tejidos y órganos del embrión y del feto. Antes de este proceso de gastrulación, el paquete de células que constituye lo que se llama el epiblasto es la única parte no destinada a formar tejidos extraembrionarios. Entre los días 14 y 15 convergen las células epiblasticas en la parte posterior del disco embrionario, formándose la *línea primitiva*, factor clave y organizador del proceso de diferenciación durante la gastrulación. Se va alargando y espesando, a medida que las células se acumulan, para formar la *placa neural*, la *cresta* y el *tubo neural*. De este modo, hacia el final de la tercera semana, tenemos constituido lo primordial (placa, cresta y tubo) de lo que será el sistema nervioso. Hacia el final de la séptima semana se empieza a distinguir una “figura humana”, ya vislumbrada poco antes, aunque con mucho en común en su apariencia con otras especies. De la cuarta a la octava semana prosigue la formación de los órganos y, a partir de la

octava semana, detectamos ya actividad eléctrica cerebral legible.

Resumiendo, las dos primeras semanas son de sintetización o constitución de un individuo humano. Luego irá desarrollándose y, después, creciendo lo ya constituido. Láin ha formulado los cuestionamientos filosóficos a que dan lugar estos planteamientos embriológicos sobre el desarrollo del embrión y ha puesto en duda la determinación de la especificidad y la individualidad en las primerísimas fases. D.Gracia ha reflexionado, desde la filosofía de Zubiri, sobre estos datos, y ha afirmado: “La sustantividad humana no se logra en el mismo momento de la fecundación...necesita tiempo y espacio...hay un período constituyente, sólo al final del cuál cabe hablar de suficiencia constitucional. La suficiencia se alcanza, no se posee desde el principio. La tesis preformacionista no es compatible con los datos que hoy tenemos. Hay epigénesis, y el logro de la sustantividad es siempre un proceso epigenético...el psiquismo humano no puede aparecer más que tardíamente, cuando el proceso de formalización nerviosa es muy elevado, y en consecuencia cuando la complejidad estructural y la suficiencia constitucional están muy avanzadas...Esta génesis es un proceso complejo, sólo al final del cuál cabe hablar de sustantividad o realidad humana, y por tanto de personalidad...”⁷

De modo semejante a lo que ocurría con los estudios sobre

⁷ D. Gracia,

la evolución de las especies, estos datos de la embriología sobre el "cómo" de la constitución del organismo humano plantean a la filosofía preguntas sobre su "por qué". Estas preguntas no se resolverán ignorando la biología, pero tampoco se contestarán solamente con ella. También aquí encontramos un panorama amplio de posturas, según que se rechace, admita o acentúe de diverso modo la conjugación de emergentismo y creacionismo. En un extremo se sitúan quienes afirman que la nueva criatura proviene exclusivamente de un acto creador. En el otro extremo quienes reducen su aparición a los determinismos biológicos. Dentro de las posturas intermedias, también aquí podemos identificar tres modelos distintos. Un primer modelo entiende el papel de los progenitores como producción de un cuerpo y el de la actividad creadora como infusión de un alma. Es un modelo peligrosamente cercano a los dualismos. Un segundo modelo distancia demasiado ambas actividades, ya que sitúa la acción creadora en el comienzo de todo, creando "creadores-creados". Finalmente, un tercer modelo, semejante al propuesto para la evolución, acentúa la compatibilidad de monismo y creacionismo, de inmanencia y trascendencia. Para este tercer modelo, todo viene de los progenitores a la vez que todo incluye una referencia a la acción creadora.

Del organismo neuronal al cuerpo personal

Junto a los enigmas de materia-espíritu y cuerpo-alma, nos deja perplejos el de cerebro-mente, en el que convergen los dos anteriores. El sistema nervioso, estudiado por las

neurociencias, es el órgano de la unidad funcional del cuerpo humano. El conjunto orgánico estudiado por la fisiología y la variada gama de estados anímicos y fenómenos mentales de que se ocupa la psicología no son mundos separados ni tampoco capas superpuestas de una arquitectura. Tan cierto es que el malhumor nos provoca una mala digestión como que la afección estomacal repercute en el estado anímico. Somos un organismo psicosomático, en el que todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico. En los debates interdisciplinarios en torno a estos temas se repiten aquí las tensiones entre dualismos, reduccionismos y emergentismos, como en los dos epígrafes anteriores. En un extremo se sitúan quienes lo reducen todo al cerebro exclusivamente. En el otro, los dualismos de cerebro y mente, ya sea en forma de paralelismos o de interaccionismos. Quedan como alternativas los emergentismos, que insistirían en el modo de brotar lo mental de lo corporal sin reducirse a ello.

Como en la filogénesis y ontogénesis del cuerpo humano, también aquí, al hablar de la noogénesis, se nos plantea la tensión entre científicos y filósofos en torno al debate encéfalo-mente. Podemos distinguir dos modos de aproximación a esta problemática. Unos empiezan preguntando cómo se relaciona en el ser humano la animalidad con la racionalidad, el cuerpo con el alma o el cerebro con la mente. Este esquema está viciado desde el comienzo por dualismo heredado de la vida cotidiana y de las tradiciones filosóficas dualistas. Como consecuencia, se producen reacciones opuestas: la de reducirlo todo a sólo animalidad, sólo cuerpo o

sólo cerebro, y el extremo contrario: quienes añaden, desde unos esquemas de pensar dualistas, una racionalidad o un alma o una mente, como si se tratase de algo meramente espiritual venido de fuera a completar y mejorar lo que llamamos material. Muy distinto es el enfoque de quienes empiezan preguntando más bien: ¿cómo surge, a partir de esos orígenes animales, la originalidad de la hominización? ¿Cómo surge, a partir de esos orígenes corporales y cerebrales, la originalidad de la vida que llamamos mental?

Sin ocultar la propia preferencia por este segundo punto de vista, comenzamos por no presuponer que ya sabemos perfectamente lo que es un cuerpo y un alma. En vez de preguntarnos cómo se unen, empezamos por afirmar que partimos de un cuerpo solamente conocido a medias. Al constatar, junto a sus orígenes, su originalidad, nos preguntamos qué es lo que nos hace poder llamarlo “cuerpo animado”.

Las neurociencias estudian el sistema nervioso como órgano de la unidad funcional del cuerpo, no sólo fisiológica, sino psico-orgánica. Eso lleva a Laín a preguntarse: “¿quién hace la vida exigida e impulsada por el cerebro?” Para responder a esta pregunta, diversas posturas filosóficas utilizan modelos diferentes. Tendríamos, en los dos extremos del espectro: el reduccionismo de todo a materia, cuerpo o cerebro y, en el otro extremo, el reduccionismo de todo a sólo espíritu, alma o mente. Difícil será hallar quienes defiendan literalmente ambos extremismos. En la zona central del

espectro podemos colocar varios modelos, unos más cerca de la izquierda monista y otros más hacia la derecha dualista. Si colocamos en el lateral derecha el paralelismo psicofísico y en el lateral izquierda el modelo defensor de la identidad mente-materia, nos quedaría el centro reservado respectivamente para el interaccionismo (centro derecha) y el emergentismo (centro izquierda), siendo este último el que coincidiría con la opción adoptada en estas páginas.

El modelo del paralelismo psicofísico no reconoce interacción entre lo mental y lo físico, que correrían por vías paralelas. Como ventaja de este modelo aducirían sus defensores que no necesita explicar la interacción, ya que ésta no se da; pero queda en pie, como inconveniente, la pregunta sobre cómo es posible tal paralelismo sin que haya interacción ni coordinación.

El modelo de la identidad mente-materia insiste en que no se trata de dos realidades, sino de dos aspectos de una misma realidad. Llevada hasta el final esta postura, carecería ya de sentido hablar de reduccionismo. En efecto, a ese nivel el acento en lo material sería, como decía Unamuno, un materialismo espiritual y el énfasis en lo espiritual podría llamarse un espiritualismo material. Este modelo evita el dualismo y deja de hacer problema del cómo de una supuesta interacción. Evita también la parcialidad de quedarse con una de las dos caras de la realidad, después de haber admitido su dualidad. Al inclinarnos por este modelo, con algunas matizaciones, lo percibimos cercano al estructurismo de Laín,

el emergentismo zubiriano o la inmanencia de la causalidad trascendente a que hemos hecho mención antes al hablar de la filogénesis y ontogénesis.

Para el modelo interaccionista, mente y cuerpo serían dos realidades que actúan mutuamente la una sobre la otra. Comparado con el modelo del paralelismo psicofísico, es menos marcado el dualismo en este enfoque que, al mismo tiempo, hace por evitar los reduccionismos tanto materialistas como espiritualistas. Como inconveniente, no se ve claro cómo se lleva a cabo o en qué consiste dicha interacción. Los mismos Eccles y Popper, que defienden este modelo, reconocen que “no es probable que el problema se resuelva en el sentido de que lleguemos a entender esta relación”. Si para explicarla hubiera que introducir un tercer elemento, podríamos preguntarnos si es material o espiritual y así indefinidamente. Además, aunque estos dos autores en su obra en común proponen el interaccionismo, Popper se inclina a considerar la mente como producto de la auto-organización de la materia, mientras que Eccles hace depender de un acto externo creador la aparición del yo consciente humano llamado a sobrevivir tras la muerte.

El modelo emergentista coincidiría con el anterior en evitar los dualismos. Tendría la ventaja de reconocer la parte que hay en lo mental de estar en función de lo corpóreo y material, a la vez que evitaría caer en reduccionismos. De todos modos, no faltarán quienes lo entiendan mal, unos en sentido reduccionista y otros en sentido dualista.

Laín, después de reconocer la originalidad de las actividades mentales que solemos llamar psíquicas o anímicas, en vez de dar el paso siguiente al modo de Eccles, se pregunta más bien con Zubiri: “¿qué es lo que en verdad piensa, recuerda y quiere?” Zubiri ha acentuado en su reflexión antropológica dos modos de funcionar el cerebro humano: a) específico o de localización (áreas corticales sensoriales y motoras, núcleos subcorticales); b) inespecífico o de totalidad (el encéfalo actuando como un todo). Las neuronas de axón corto, abundantes en el cerebro humano (Cajal), parecen ser decisivas para la totalización humana de la actividad cerebral, que capacita al organismo para la actividad psíquica superior; de este modo queda el ser humano en situación de tener que entender, interpretar y optar ante la realidad. Dando un paso más en la línea de Zubiri, precisa Laín que " sólo por su cerebro y con su cerebro puede el hombre ejercitar y manifestar la esencial unidad de su estructura".⁸ Desde su postura, que no es ni materialista ni dualista, lo ha formulado así: "La compleja estructura del cerebro sólo puede ser correctamente entendida viéndola como una subunidad, todo lo eminente que se quiera, en la total estructura del cuerpo. El hombre no es un cerebro que gobierna la actividad del resto del cuerpo, como el capitán la del navío a sus órdenes; el hombre es un cuerpo viviente cuya vida en el mundo -vida personal, vida humana- requiere la existencia de un órgano perceptor del mundo y rector de la

⁸ P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*, 237

acción personal sobre él: el cerebro".⁹

Si hemos podido hablar de la relación cuerpo-persona en términos de "un cuerpo que se va haciendo o del que va emergiendo un sujeto", igualmente podríamos formular la relación de neurofisiología y neuropsicología como la de "un cerebro que se va haciendo mente". Desde la antigua escolástica a la reciente filosofía francesa del espíritu, pasando por la filosofía inglesa de la mente, la unidad de lo orgánico y lo psíquico ha sido un tema continuo de debate. Hoy las neurociencias lo han agudizado, sin permitir a psicólogos y filósofos que monopolicen el estudio de lo cognitivo o lo personal.

Han sido precisamente los datos corporales provenientes del campo de las neurociencias los que han puesto más difícil la reflexión tradicional sobre la unidad del espíritu humano. Son bien conocidos los experimentos llevados a cabo con pacientes epilépticos que, por haber sido operados, tenían escindidos los hemisferios cerebrales.¹⁰ Investigaciones recientes sobre el córtex visual han hecho ver que algunos aspectos de la percepción, como el color, la forma o el movimiento, son discernidos por nuestro sistema nervioso a través de canales neurológicos diferentes. Estas comprobaciones han llevado a los neuropsicólogos, en diálogo con los neurofisiólogos, a considerar la unidad de la vida psíquica como unidad de coordinación.

⁹ *id.* 219

¹⁰ P. Gazzaniga, *El cerebro social*,

Es muy típico el ejemplo de la persona que no podía servir el té, por estar afectada en su percepción del movimiento de un modo particular: veía la taza y podía sostener en sus manos la tetera, pero era incapaz de ver subir el nivel del líquido y calcular cuanto faltaba para llenar la taza sin hacerla rebosar. En otros tiempos una perturbación semejante habría sido interpretada, sobre todo por filósofos, mediante el recurso a fallos en la capacidad de abstracción. Los psicólogos de corrientes como la gestaltista habrían apelado más bien a una totalización y los psicólogos racionales de cuño tradicional quizás habrían hablado de una ruptura de la integración de la sensibilidad con la inteligencia, dentro del marco de una psicología de facultades. Actualmente, en cambio, se toman más en cuenta los datos neurológicos sobre la alteración de una zona cerebral, cuyo funcionamiento se considera modular, más que estratificado, y coordinado con el conjunto del funcionamiento cerebral. En este y en otros ejemplos semejantes, como pueden ser los de la hemiacromatopsia o la visión ciega, no se atribuye la disfuncionalidad a un mero fallo en un determinado punto, sino al resultado de la coordinación de actividades diversas del sistema nervioso, que implican zonas y estructuras neurales muy variadas.¹¹

Han aumentado recientemente los datos sobre la especialización de cada área de nuestro sistema nervioso central de un modo notable. Al concebirse, además, la unidad de la actividad psíquica de la persona humana como una

¹¹ J. N. Missa, *L'esprit-cerveau*

unidad de coordinación, han quedado cuestionadas dos asunciones tradicionales: la de aquellos filósofos que apostaban por la unidad equipotencial del cerebro humano y la de aquellos neurólogos que veían las localizaciones cerebrales de un modo simple, parecido al de los asociacionistas del siglo XIX. En definitiva, la realidad "cerebro-mente" se muestra de un modo mucho más complicado, a la vez que se pone más de manifiesto su unidad íntima.

Por eso, al estudiar el cuerpo humano, la filosofía antropológica deberá matizar mucho más que hasta ahora la manera de entender la relación entre estructuras cerebrales y funciones mentales, así como entre neurofisiología y neuropsicología. Será inevitable que sigamos refiriéndonos en el lenguaje corriente a la visión, o a la atención, o a la memoria; pero el filósofo antropológico hará uso de estos términos cayendo en la cuenta de que cada uno de ellos se refiere a conjuntos complejos de operaciones mentales variadas, inseparables del funcionamiento de estructuras muy diversas coordinadas dentro de nuestro sistema nervioso.

En conclusión ni el cuerpo sólo ni el espíritu sólo pueden ser ya palabras claves de la antropología. Cuando señalamos al cuerpo como una de esas diez palabras clave estamos entendiendo por cuerpo lo que el cuerpo humano es: "cuerpo-espíritu" y "cerebro-mente". Las neurociencias nos han ayudado a librarnos de materialismos y espiritualismos a ultranza. Ni el materialismo craso es capaz de negar nuestra

vivencia fenomenológica, ni el espiritualismo ingenuo puede borrar los datos neurocientíficos. Se impone la complementariedad de ciencia y filosofía, de análisis empíricos y fenomenológicos, de neurobiología y neuropsicología entre sí y de ambas con la filosofía que reflexiona sobre un cuerpo humano que se va haciendo persona. Únicamente así podremos acercarnos al engima del cuerpo y del cerebro humanos que, por ser humanos, son más que mero cuerpo y mero cerebro: son, a la vez, realidad múltiple y una, a través de la diversidad de estructuras cerebrales y funciones mentales. "No hay, dice Zubiri, actuación de la psique ,sobre, el organismo, ni de éste sobre aquella, ni hay un paralelismo entre ambos, porque lo que no hay es ese ,ambos,; no hay sino una única estructura psico-orgánica cuya unitaria actividad se despliega variablemente a lo largo de la vida. Cada fase de esta actividad es la cosntitución de un nivel psico-orgánico".¹²

Resumiendo los tres epígrafes anteriores, el gran engima del cuerpo humano está en la aparición de unas originalidades no reducibles a sus orígenes espacio-temporales, biológicos y materiales, pero no inteligibles por separado de ellos. No es fácil hallar una teoría sintética que articule estos diversos puntos de vista. De un modo notablemente integrador lo ha intentado Laín en sus obras sobre el cuerpo humano. En esos estudios de madurez ha desarrollado Laín con notable profundidad lo que anunciaba en su antropología médica. Decía compendiosa y densamente en 1984: "¿Qué es, pues, el cuerpo humano? Trasladando a nuestro tema la noción de ,

¹² X.Zubiri, *Sobre el hombre*, 494

lugar geométrico,, esta fórmula propongo: el cuerpo humano es el lugar morfológico-funcional de todas las estructuras psicoorgánicas -operativas, impulsivas, signitivas, cognitivas, expresivas, pretensivas y posesivas- que integran la realidad del hombre; por lo cuál objetiva y subjetivamente se nos manifiesta como conjunto de instrumentos, fuente de impulsos, causa de sentimientos, carne expresiva, apariencia simbólica y hacedor de mundo, límite y peso".¹³

El cuerpo humano en el mundo.

Desde una concepción integral de la vida humana no satisfacen, como modelos interpretativos de la realidad humana, los que acentúan el dualismo (cuerpo-alma, cerebro-mente), ni los reduccionistas (sólo cuerpo, sólo mente o sólo cerebro). Se requieren otras alternativas de interpretación. Tanto si nos referimos con una copulativa, "cuerpo y alma", o con un guión, "cuerpo-alma", a la dualidad en unidad de mente-cuerpo o alma-cuerpo, no acaba de ser exacta la expresión. Vivimos desde dentro una dualidad de operaciones en una unidad personal que no sabemos cómo explicar. ¿Será mejor, entonces, hablar de "alma corporeizada" o de "cuerpo animado"? En resumen, mi cuerpo es un cuerpo que dice yo: y yo soy yo desde mi cuerpo. Al decir "desde mi cuerpo" se acentúa el dinamismo expresado en el "desde..." En efecto, desde el cuerpo va emergiendo el sujeto personal que capta la realidad y se capta a sí mismo como realidad. Así lo ha acentuado la filosofía de las corrientes fenomenológicas y

¹³ P. Laín Entralgo, Antropología médica, 139

hermenéuticas.

Una manera sencilla de hacer comprensible este enfoque fenomenológico es fijarse en un recién nacido, en quien se dan ya desde esos primeros momentos tres rasgos elementales: respira, se agita y llora. A medida que vaya creciendo, cada uno de estos rasgos se desarrollará y complicará bastante. Lo que ahora son tan sólo unos escasos movimientos y un llanto, se transformará después en andar y hablar, con lo que se ampliará notablemente el horizonte de su mundo. La dimensión de receptividad, incoada en la respiración, madurará en la relación consigo mismo, con los otros o incluso con lo trascendente. El desarrollo maduro de la receptividad podrá llevar a actitudes contemplativas; el de la actividad se desplegará en el conjunto de operaciones modificadoras del mundo circundante. En el genio artístico se conjugan ambos aspectos: para cantar danzando hay que respirar muy bien. La palabra poética, por otra parte, añade expresividad y posibilidades a lo realizado en las artes plásticas.

Para que la antropología sea consecuente con esta visión unitaria del cuerpo humano, tendrá que evitar la escisión de su campo en dos sectores comunicados: el de las ciencias que se ocupan del cuerpo y el de las que se ocupan del espíritu. Aunque de algún modo se puede decir que el cuerpo es el objeto más cercano a nosotros, no es un mero objeto. Es más inseparable de nosotros que la propia sombra. Mi dolor de

cabeza es mi dolor, mío y no solamente de mi cabeza. Si no es posible separar el cuerpo del yo, tampoco lo es separar el mundo del cuerpo. En vivencias de situaciones límites, como el amor y la muerte, se pone de manifiesto la unidad corpóreo-espiritual del ser humano, irreductible a espiritualismos o materialismos.

En la historia filosófica encontramos a menudo la tendencia a separar el espíritu del cuerpo; en la del pensamiento teológico vemos acentuada la espiritualidad, a veces a la par con el menosprecio de lo corporal. El dualismo órfico y pitagórico penetró con Platón en la tradición del pensamiento occidental y fue heredado por los dualismos gnósticos, que consideraban el cuerpo como una tumba, prisión o envoltura del alma, y a ésta como una exiliada, caída desde las alturas y atada a la pesadez del cuerpo, de la que habría que deshacerse para renacer.

De esta filosofía platónica hereda el pensamiento occidental unos cuantos intentos clásicos de demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Se ha visto algo divino en la mente humana que, en su actividad de pensar, conecta con el mundo de las ideas o formas y trasciende lo corpóreo, sensible y material. El dualismo -sobre todo neoplatónico- capta al ser humano como un espíritu, cuya morada provisional es la cárcel del cuerpo. Este espiritualismo alcanza cotas de gran altura en la mística plotiniana: "Muchas veces me despierto, dice Plotino, escapándome de mi cuerpo; extraño a toda otra cosa, en la

intinidad de mí mismo veo una belleza maravillosa. Yo estoy convencido, sobre todo entonces, de que tengo un destino superior, mi actividad es el grado más alto de vida; yo estoy unido al ser divino, y me fijo en él por encima de los demás seres inteligentes".¹⁴

Aristóteles había acentuado la unidad de cuerpo y alma (hilemorfismo), aunque sin acabar de dar una explicación satisfactoria de la relación de la forma con lo informado. En Aristóteles todavía queda mucho de la instrumentalidad del cuerpo, como se ve, por ejemplo, en la comparación con un instrumento como el hacha en el tratado *Sobre el alma*. Pero Aristóteles reconoce que el cuerpo difiere esencialmente de otros instrumentos: el principio del movimiento lo tiene en sí mismo. Al decir esto, se está dando el giro hacia una nueva manera de concebir la unidad en dualidad de cuerpo y alma.

En la tradición bíblica el ser humano es todo él carne (*basar*) y vida (*nephes*) a la vez. Pablo, al hablar de la resurrección, no habló de un alma inmortal, sino de un cuerpo transformado (1 Co 15,3; Phil 3,21). Tomás de Aquino intentó una síntesis, pero con el cartesianismo vino de nuevo el dualismo, al que se ha venido oponiendo, en el otro extremo, el monismo materialista. Los espiritualismos han tendido a ver el cuerpo humano como mera apariencia del alma. Los monismos materialistas han tendido a considerar todo lo mental como función corpórea, explicada físico-químicamente.

¹⁴ Plotino, *Enéadas* IV, 8, 1

Tras el dualismo cartesiano, el instrumento se convertirá en máquina. Un cadáver sería comparable a un reloj roto. Se plantea el problema de cómo se relacionan entre sí cuerpo y alma. Luego vendrán las polémicas oposiciones de espiritualismos y materialismos, así como sus alternativas; por ejemplo, cuerpo y alma como expresión de una realidad o cuerpo como expresión del alma. Se escinde el mundo del pensar y el de la corporeidad, lo espiritual y lo material, hasta el extremo. Escribe Descartes en sus *Meditaciones*: "Tengo un cuerpo al que estoy unido estrechamente. Sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cuál soy sólo algo que piensa y no externo, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cuál éste es una cosa extensa que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cuál soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo".¹⁵

A partir de Husserl comenzó a cambiar el enfoque y a considerarse el cuerpo como expresión. La filosofía contemporánea, especialmente en sus corrientes fenomenológicas, ha prestado atención particular a la experiencia del propio cuerpo, no sólo observado desde fuera, sino captado vivencialmente desde dentro. Desde esta perspectiva se ha reformulado la relación entre el sujeto y su cuerpo, diciendo que, además de tener un cuerpo, somos cuerpo. Se tiende cada vez más a superar los puntos de vista

¹⁵ R.Descartes, *Meditaciones*, IV

dualistas sobre cuerpo y alma, cerebro y mente, materia y espíritu. En vez de preguntarnos por la relación de un sujeto con su cuerpo, tratamos de descubrir la progresiva emergencia del sujeto humano a partir de su cuerpo. Ni se reduce el lenguaje a algo meramente espiritual, ni se capta el movimiento como algo simplemente corporal. Todo es a la vez corpóreo y personal en el ser humano.

Merleau Ponty hablaba de un aspecto corporal del espíritu y de la cara espiritual del cuerpo. Prolongaba así la fenomenología husserliana, ahondando en el tema del cuerpo propio, sobre el que había llamado la atención Marcel: el enigma de un cuerpo al que ni se le acaba de conocer desde fuera, ni deja de ser transparentemente accesible desde dentro. Zubiri se refería, con la expresión acuñada por él: "inteligencia sentiente", a la mutua implicación del entender y el sentir en el ser humano. Desde esta comprensión integral del cuerpo humano se percibe la vinculación de los aspectos cognitivos, imaginativos, emotivos o tendenciales, por contraste con los enfoques conocidos tradicionalmente con el nombre de "psicología de las facultades anímicas".

Merleau-Ponty lo prolongó, acentuando que el cuerpo no es cosa u objeto; solamente puedo conocerlo viviéndolo desde dentro. Ortega habla de "intracuerpo", ampliando la reflexión de Marcel sobre el "cuerpo vivido" y el "yo encarnado", o la de Sartre sobre el "cuerpo para mí".

Como ha puesto de relieve Laín, hay que conjugar la fisiología y la fenomenología del cuerpo. La primera me habla

de unos elementos químicos, unas células, unos tejidos, unos órganos diseccionables anatómicamente y analizables bioquímicamente. La segunda me habla de un conjunto organizado como totalidad vital, no cerrado en sí mismo, desbordado por actividades transensoriales que prolongan las posibilidades orgánicas del cuerpo mediante técnicas como el pensamiento o la producción.

El cuerpo transformado

Para completar los tres puntos de vista anteriores, ayudará dirigir la mirada al campo de la mística y a la aportación de las tradiciones orientales de armonía psicósomática. En estas tradiciones ha sido más frecuente partir de experiencias originarias de unidad, en vez de elaborar teorías sobre la relación del cuerpo con el espíritu. Esta tradición se refleja en las artes marciales, donde prevalece lo contemplativo sobre lo competitivo. No se tira con el arco para atinar en la diana; pero, como resultado y consecuencia no pretendida, se acierta justamente cuando se ha dejado de pensar en ello o de desearlo, cuando se ha liberado uno del deseo egocéntrico de ganar. El filósofo japonés Y.Yuasa opina que, tanto las artes marciales como la medicina oriental o las tradiciones contemplativas, pueden conectar con las mejores intuiciones sobre el cuerpo humano de un Bergson o un Merleau-Ponty. K.Nishida, el clásico filósofo japonés de la religión, decía que la verdad se capta haciéndose corporalmente uno con ella, al modo como el pintor se identifica con el paisaje o el compositor con la melodía. Hay que pensar, decía,

"haciéndose lo pensado". Y eso se hace con todo el cuerpo, no sólo con la mente.

Para comprender este cuarto aspecto, que completa lo visto en epígrafes anteriores desde los mitos, la ciencia o la fenomenología, nos ayuda la lectura de los escritos de los místicos, tanto orientales como occidentales. Para hablar de cuerpo y espíritu desde esta perspectiva hay que comenzar por tachar la conjunción “y”, sustituyéndola por un guión: “cuerpo-espíritu”. Con caracteres chino-japoneses sería más fácil expresar la unidad: nos bastaría un compuesto de dos pictogramas, “*shin-shin*” con el significado de psicosomático (curiosamente, con diverso diseño para cuerpo y espíritu, son fonéticamente semejantes).

La tradición del pensamiento occidental ha acentuado demasiado esa “y” que junta cuerpo y espíritu; desde interpretaciones dualistas, se ha preguntado a menudo por el modo de realizarse la unidad de ambos. En las tradiciones de pensamiento y espiritualidad orientales se ha partido más a menudo de experiencias de unidad o del esfuerzo por retornar a la unidad originaria. En vez de elaborar teorías sobre la relación del cuerpo con el espíritu, se han desarrollado proyectos educativos, ascéticos o incluso lúdicos, para cultivar armónicamente el conjunto psicosomático y ayudar a la persona a retornar a sus raíces de unidad con todo, más allá de los dualismos de la vida diaria.

Estas tradiciones de cultivo integral psicosomático se han

reflejado en las artes marciales, en las que prevalece, aun dentro del carácter lúdico, lo contemplativo sobre lo competitivo. La finalidad del tiro al arco, por ejemplo, no es atinar en la diana. Sin embargo, como consecuencia no pretendida se acierta a dar en el blanco justamente cuando se ha liberado uno del deseo competitivo de ganar.

Emergencia del sujeto desde el cuerpo

El cuerpo humano es un cuerpo que se pone de pie y mira alrededor, al frente, a lo lejos y al horizonte. Dice entonces "yo", de cara a los otros, en medio del mundo y a lo largo del tiempo.

Un pintor está contemplando un paisaje y pintándolo. Dos transeúntes lo están viendo pintar y hablan sobre cómo está pintando y sobre el resultado del cuadro. Un grupo que pasa cerca, oye lo que hablan y comenta que el acento con que pronuncian es de determinada región. A la acción artística de pintar un cuadro precede la vivencia de percibir con el cuerpo la belleza del paisaje, identificándose con él. Los ojos del pintor son la ventana de su mente. Pero no es sólo a través de los ojos como percibe el paisaje. Con su cuerpo recibe la impresión del mundo; luego, lo expresa con su cuerpo entero, no sólo con sus manos. Aunque los ojos jueguen un papel decisivo en la impresión y las manos en la expresión de la vivencia, el cuerpo entero entra en juego, tanto en el vivenciar como en el expresar lo vivenciado. El cuerpo entero va implicado en ese intercambio admirable de actividad y

pasividad, de captar sentido y dar sentido, en que consiste el vivenciar y expresar el mundo. El cuerpo es precisamente la frontera inasible entre acción y pasión, vivencia y expresión, sujeto y mundo. Los que comentan el cuadro expresan a nivel verbal un sentido, están hablando sobre la pintura. Aquí el sentido se encarna de modo transmisible por el lenguaje y no meramente compartiendo la vivencia del que pintó el cuadro. Un tercer grupo de personas hablan sobre lo que hablan y cómo hablan los anteriores. Aquí ya nos vamos alejando más de la corporalidad y van distanciándose más la vivencia y la expresión. A lo largo de ese proceso de distanciamiento, vemos la íntima vinculación del cuerpo con el lenguaje, así como el arma de dos filos que es el lenguaje. Es capacidad de distanciamiento liberadora y posibilidad de distanciamiento alienadora. Capacidad de ensanchar el horizonte y posibilidad de salirse de la experiencia e "irse por las nubes", puente de comunicación y barrera de incomunicación...

Pero, además, en este sencillo ejemplo se esconde otro problema complicado: la relación cuerpo-mente. La relación entre sonido y sentido, en el seno de la acción de hablar, o la relación entre pensamiento y lenguaje, entre significante y significado, es una relación de encarnación, no una relación de vinculación, o de yuxtaposición, o de continente y contenido. Difícilmente podremos separar el pensar y el hablar. Ni el cuerpo es un conglomerado material, ni el espíritu se puede identificar con una conciencia como "cosa que piensa" (*res cogitans*), separada de la "cosa que tiene extensión" (*res extensa*). Merleau-Ponty ha acentuado, en su

fenomenología de la percepción, la corporalidad del espíritu y la espiritualidad del cuerpo, que resalta especialmente al estudiar el fenómeno del hablar.

El ser humano, a través de su cuerpo, da sentido al mundo que le rodea y descubre sentidos en él. En esta actividad de dar y descubrir sentidos juega un papel decisivo el lenguaje. Mediante el uso del lenguaje cambia radicalmente el modo de relacionarse el sujeto con el mundo. La palabra es como el "entre", por decirlo así, o la frontera entre el sujeto y el mundo, entre el sujeto y los otros, entre el sujeto y él mismo. Es el punto de encuentro entre el yo y lo otro o los otros, así como del yo consigo mismo. Y, dentro del lenguaje, en esos dos polos que son los pronombres personales y el verbo ser, se pone de manifiesto lo típico del modo humano de estar en el mundo: "un cuerpo que dice yo", desde su propia realidad personal, ante la realidad personal de un tú igualmente encarnado en un cuerpo, en el marco de la Realidad o el Ser, con mayúscula. Esa es, como fórmula A.Tornos, la "subjetividad relativamente absoluta del ser humano situado en un horizonte absoluto..."

Un primer nivel de organización de la conducta humana es el intercambio físico del organismo con el medio. La infraestructura de este intercambio primitivo con el mundo está formada por montajes del sistema nervioso, que constituyen los esquemas reflexológicos, y por montajes sensoriales, que nos transmiten lo más elemental de los estímulos exteriores.

Un segundo nivel se caracteriza por el predominio de las relaciones emocionales e imaginativas. Las modificaciones de nuestra afectividad producen hábitos de recuerdos y expectativas, teñidos de carga emocional y configurados socialmente. Este papel de la memoria, la imaginación y la afectividad, concretado en expresiones simbólicas, nos hace desbordar el momento presente sin cesar. Así la inserción del ser humano en el mundo se hace cada vez más simbólica que física y cobra mayor importancia el papel del sujeto.

Pero sentimos la exigencia de estar en el mundo como autores de nuestra vida. Este tercer nivel es el que podemos llamar, con Andrés Tornos, "inserción personal y realista en un medio social". Frente a los reflejos condicionados e incondicionados, que tiran de nosotros hacia afuera, y frente a las apetencias emotivo-imaginativas, que nos impelen desde dentro, parece que nos vivimos como resistiéndonos a ser meramente pasivos y a dejarnos arrastrar. Surge en nosotros el deseo de ser uno mismo, de tomar responsablemente las riendas de la propia vida y ser libre. Ahí se esboza una manera de inserción en el mundo que no es meramente física, ni tan sólo emotivo-imaginativo-simbólica, sino personal y realista. El insertarse así en el mundo, colocándose desde sí mismo ante la realidad, es lo que hace posible el modo de actuar que llamamos libertad.

Tengo un cuerpo, condicionado espacial y temporalmente, que interacciona -a nivel físico y biológico- con el medio. Soy

también un cuerpo en el mundo, no sólo en el entorno del electrón o en el medio del animal. Estoy inserto en la circunstancia social, temporal, biográfica. Soy un cuerpo vivido, no sólo vivo; que vive y se vive, percibiendo en el horizonte del mundo: inserto en el mundo imaginativo-afectivamente, con una trayectoria biográfica, una espacio-temporalidad concreta -paisaje, historia, lenguaje-, inserto en el medio social, con imaginación, recuerdos, proyectos, afectividad...Soy un cuerpo-sujeto, el cuerpo de un animal simbólico.

Soy también un cuerpo que dice "yo" y "tú" ante y en la realidad. No sólo tengo cuerpo y soy cuerpo en unión con los otros, con mucho de "somos cuerpo en el mundo", sino que soy un cuerpo que dice "yo". Y dice también "tú". Y dice: "yo no quiero morir". Y, sobre todo, dice ante la persona querida:"yo no quiero que tú mueras", "tú no debes morir". Eso es por definición la persona querida: alguien que no se me debería morir ni yo a ella.

Soy un cuerpo que dice "yo" y se pregunta "¿quién soy yo y qué será de mí? ¿quiénes somos y qué será de nosotros? Al hablar y preguntar de ese modo, este cuerpo que soy yo y que somos nosotros -sujeto personal y sujeto anónimo, con mucho de subconsciente o de menos consciente, mezcla de voluntario e involuntario- comienza a distanciarse de sí mismo, aunque sin acabar de lograrlo y sin acabar tampoco de coincidir consigo mismo: a ratos dice "soy yo", a ratos pregunta quién soy y a ratos dice: "somos legión"...

Este cuerpo, que soy yo y que dice yo, es el resultado de una progresiva integración de herencia, circunstancia, azar, destino y libertad. Soy, como diría Ricoeur, un azar convertido en destino mediante la libre y sucesiva reelección de unas opciones decisivas y mediante la asunción de esas previas opciones a través de crisis y conflictos. Por una parte soy arrastrado por mi cuerpo y, por otra, tiro de él: "este cuerpo me conduce y me traiciona, yo lo muevo", dice Ricoeur en la conclusión de su estudio sobre la voluntad y la libertad.¹⁶

Convivo con otros, en conflicto con ellos, dentro de una historia en la que hay inexplicablemente un enigma de mal y una pregunta por el sentido y la esperanza. Soy un cuerpo que, al decir yo y tú, al situarse así ante y en la realidad, realista y personalmente, se va haciendo sujeto personal. Soy un cuerpo que, al decir yo y tú, percibe una exigencia de comportamiento realista y personal, animal de realidades y responsabilidades. El cuerpo en el mundo es también un cuerpo de cara a la muerte y un cuerpo que pregunta por el más allá, tanto propio como del ser querido. Así es como me convierto, al menos en forma de pregunta, en "cuerpo esperanzado".

Laín, al final de su obra *Cuerpo y alma*, resume concisamente su captación de la propia subjetividad a partir de la corporalidad en cinco puntos: "soy, dice, el resultado de

¹⁶ P. Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario*, Conclusión

un acto creador, de una evolución filogenética, de un desarrollo embriológico, de un devenir histórico-social y de un proceso biográfico: "Materia creada, término específico de una filogénesis, resultado de un proceso embriológico individual, obra cotidiana de mi pertenencia a una sociedad y a una historia, consecuencia de una serie de decisiones o concesiones más ante mi sociedad y ante la historia; todo ello se ha juntado para que yo sea lo que soy. Y mi cuerpo y no otra cosa ha sido el agente y en cierta medida el autor de estoy que soy: una estructura material que en la España de finales del siglo XX siente, piensa y quiere, y que un día -lo diré con la fuerte expresión de mi pueblo- se ha de comer la tierra".¹⁷

¹⁷ P. Laín Entralgo, 273

BIBLIOGRAFIA:

M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*

P. LAIN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*

X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*

Ph. LERSCH, *Estructura de la personalidad*

2. CULTURA

La cultura abarca todo un conjunto muy amplio de comportamientos de la especie humana; hay que mencionar, entre otros muchos: maneras de ver e interpretar el mundo; modos de habitar en él y hacerlo habitable; recursos para transformarlo mediante la técnica o para crear instituciones con las que organizar socialmente la convivencia y supervivencia. Los seres humanos no estamos en el mundo con la inmediatez de otras especies animales, sino a través de mediaciones culturales. Estar en contacto con el mundo a través de la cultura, y no sólo a través de la naturaleza, significa interpretarlo, transformarlo y organizar institucionalmente la tanto la supervivencia como la convivencia en él. A todo este conjunto tan amplio se refiere la conocida expresión de la filosofía de Ortega: "yo soy yo en y con mi circunstancia". Unamuno también lo había formulado muy atinadamente en su ensayo *Civilización y cultura* (1905): "Hay, decía, un continuo flujo y reflujo difusivo entre mi conciencia y la naturaleza que me rodea, que es mía también, mi naturaleza; a medida que se naturaliza mi espíritu, saturándose de realidad externa, espiritualizo yo la naturaleza saturándola de idealidad interna. Yo y el mundo nos hacemos mutuamente..."

La circunstancia cultural, condicionante de la

vida humana, puede considerarse desde un triple ángulo, si hacemos girar sus diversos elementos en torno a tres ejes principales: el paisaje, la tradición y la lengua nativa. Corresponden estos aspectos al triple condicionamiento circunstancial de la vida humana: geográfico, histórico y lingüístico. Son tres rasgos íntimamente relacionados entre sí, que arraigan en el modo humano de vivir en el espacio y en el tiempo a través de la mediación realizada por la capacidad de simbolizar. Partiendo de la constatación de estos condicionamientos, el estudio de la cultura desemboca inevitablemente en la pregunta por la libertad humana, que es otra de las palabras clave de la filosofía antropológica. Cultura y libertad: he aquí, en dos palabras, un planteamiento antropológico fundamental, el problema de si es posible, y cómo, trascender dichos condicionamientos mediante un diálogo intercultural que supere el etnocentrismo.

El término cultura recibe muchas acepciones, no todas compatibles entre sí. Cultura como acervo de conocimientos es el significado de esta palabra cuando se habla, por ejemplo, de pasar un examen de cultura general. Cultura como formación o educación es el significado de esta palabra cuando nos referimos, por ejemplo, a una persona cultivada, cuyo nivel de educación apreciamos más por la calidad de juicio que por la cantidad de conocimientos o informaciones. Cultura, en un sentido más restringido, es el término

con que designamos, a veces, el conjunto de las bellas artes o también aquellas actividades universitarias extracurriculares etiquetadas con la marca de “actividades culturales”.

Pero hay otra perspectiva muy diferente sobre la cultura. Cuando tomamos el término cultura en el sentido usado por etnógrafos y científicos sociales, éste nos remite al conjunto de los productos de la acción humana: lo que el ser humano adquiere por aprendizaje a lo largo del tiempo que dura su crianza (“nurture”), por contraste con lo que posee de nacimiento (“nature”). Tal es, en toda su complejidad, la realidad a la que nos referimos filosóficamente con la citada frase orteguiana sobre el yo y la circunstancia.

Cuando se utiliza el término cultura según el primero de los significados que acabamos de citar, se tiende a darle una acepción con matices de sentido elitista; es lo que ocurre cuando, por ejemplo, decimos de alguien que es muy culto, indicando con esta expresión que se trata de una persona muy erudita en sus conocimientos, o muy refinada en sus modales de comportamiento, o muy cultivada en sus gustos artísticos. En cambio, la perspectiva etnográfica, por contraste con ese significado elitista de cultura, la capta más bien como el sistema común de vivir de un pueblo. No hay, en ese sentido, un pueblo sin cultura; es propio de todos los humanos vivir en un marco cultural.

A.Tornos, en la lección inaugural del curso 1992-93 en la U.P. Comillas, se refería a la cultura en este sentido con los términos siguientes: "conjunto de interpretaciones del mundo, compartidas popular y masivamente en la marcha de la vida diaria; interpretación cotidiana de ideas y valores; forma compartida de entender el mundo, que se manifiesta en el lenguaje, instituciones y tradiciones; estilos de vida y escalas de valor; la manera particular que tiene un pueblo de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de comportarse; formas colectivas de interpretación del mundo por las que se guían las sociedades; códigos con que la gente descifra los signos en las cosas; esquemas de comprensión de nuestra vivencia cotidiana..."

Es clásica desde hace tiempo la definición de cultura dada por el pionero de la antropología cultural E.B.Tylor en *Cultura primitiva* (1871): "conjunto complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad". Mientras que, tomada la cultura en el sentido de erudición, se puede hablar de personas cultas o incultas, en el sentido etnográfico hay que decir que todos los humanos poseen una cultura por la que, al menos en gran parte, son también poseídos. La cultura no es, por tanto, algo añadido a lo humano, sino constitutivo de nuestra humanidad en la medida en que somos una especie

esencialmente social.

Posteriormente, la reflexión antropológica ha distinguido entre la cultura en general, como modo de ser humano, y las culturas particulares. El denominador común de los enfoques antropológicos sobre la cultura consiste en considerarla como la manera específicamente humana de estar en el mundo. Ese es el suelo en el que arraigan las culturas particulares, con sus diferentes modos de asimilar y transmitir los comportamientos heredados y aprendidos. Cuando visitamos por primera vez una cultura desconocida, nos sorprende quizás el modo de construir la vivienda, de comer, saludar, adornar un espacio festivo o adorar en un templo. Todo esto forma parte del entramado de la cultura. Cuando los antropólogos estudian los contenidos culturales, los agrupan en bloques relativamente universalizables como, por ejemplo: tecnología, organización económica, instituciones sociales, sistemas políticos, métodos educativos, prácticas religiosas, universos simbólicos, lingüísticos o artísticos. De este modo, los estudios sobre culturas se ocupan de diversos ámbitos del sistema social: parentesco, familia, organización económica, estructuras políticas de gobierno y poder, complejos de ideas y creencias o manifestaciones artísticas. Hoy día nos percatamos cada vez más de las diferencias culturales y, por eso, la cultura se ha convertido en una de las palabras claves de la antropología filosófica, que

se ve obligada a rehacer su discurso sobre lo humano en medio de una confrontación continua con el reto que le viene desde las situaciones de pluralismo cultural'ya no es un simple pluralismo de ideas y costumbres dentro de un marco relativamente común, como podría ser el de Europa medieval, sino de un pluralismo de marcos culturales, de paradigmas de pensamiento y de formas radicalmente diversas de estructurarse las costumbres y la convivencia social.

A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, en su estudio *Cultura: revisión crítica de conceptos y definiciones* (1952), recopilaron exhaustivamente diversos conceptos de cultura, especialmente a partir del siglo XVIII alemán, y concluyeron con una formulación sintética: “La cultura consiste en patrones de comportamiento, explícitos e implícitos, adquiridos y transmitidos mediante símbolos, que constituyen los logros distintivos de los grupos humanos, incluyendo su plasmación en utensilios; el núcleo esencial de la cultura se compone de ideas tradicionales (históricamente obtenidas y seleccionadas) y, sobre todo, de sus valores asociados; los sistemas culturales pueden, por una parte, ser considerados como productos de la actividad y, por otra parte, como elementos que condicionan actividades posteriores”.

El desarrollo de las ciencias sociales en este siglo modifica la noción de cultura, enriqueciéndola y

explicitando muchas de sus características: la cultura, que incluye hábitos de los individuos y costumbres de los grupos, se aprende a través de mediaciones simbólicas; la cultura se hereda, a través de tradiciones; en la cultura se nace y se respira como en un ambiente que condiciona todo un estilo de vida; la cultura nos ahorra el tener que resolver por nosotros mismos todos y cada uno de los problemas de adaptación del ser humano a su entorno; las culturas están organizadas sistemáticamente como redes, cuyos nudos son focos de referencia de un conjunto complejo de funciones relacionadas entre sí; los esquemas culturales son, a veces, fruto y semilla, producto de la interacción humana con el ambiente circundante e instrumento para modificarlo y dar lugar así a nuevas formas de comportamiento.

Hay patrones de comportamiento humano, por contraste con otras especies; hay patrones de comportamiento dentro de una determinada sociedad, por ejemplo, las sociedades occidentales del primer mundo; hay patrones de comportamiento de ciertos grupos, por ejemplo, los políticos, los médicos, los funcionarios de la burocracia, etc. Hay también una cultura explícita, por ejemplo, el modo de construir las viviendas elevadas sobre el agua en Malasia, y otra cultura implícita, que no aparece a primera vista en una observación superficial. Esta última se verbaliza menos: la gente sabe que algo “no es culturalmente correcto”,

pero no lo explica, lo da por supuesto.

Como notó hace ya tiempo la antropóloga R. Benedict, se puede detectar en cada cultura un modo característico de unificar sus elementos componentes, lo que constituye la fisonomía propia de esa cultura: “una cultura es un patrón coherente de pensamiento y acción. Dentro de cada cultura aparecen metas características que no son compatibles por otros tipos de sociedad” (*Patrones culturales*, 1934).

Cultivar la tierra y educar la prole

Es bien conocida la etimología latina de *colere*: cultivar, fundar, construir. Solemos referirnos habitualmente a la cultura, según la acepción tradicional del término, en un sentido que abarca las modificaciones del espacio vital producidas por mano humana: arreglamos el espacio para hacerlo habitable, por contraste con una naturaleza virgen no acomodada para morar en ella sin modificarla. Los humanos cultivan la tierra y obtienen frutos de ella, en vez de limitarse a recolectar lo que la naturaleza silvestre les ofrezca. Educan su prole y educen así sus comportamientos y sus posibilidades de realización. Vemos, por tanto, que la cultura, los cultivos y el cultivo humano de la educación son términos relacionados entre sí íntimamente. El ser humano se cultiva a sí mismo, es decir, configura su propio modo de ser, a la vez que

modifica el mundo circundante. Tenemos que cultivarnos, es decir, hacernos a nosotros mismos y acometer la tarea de hacer nuestra vida. Por consiguiente, podemos y debemos concluir que, para los humanos, ser naturales equivale a ser inevitablemente culturales.

Pero no es solamente el espacio, sino también el tiempo, un constitutivo esencial del condicionamiento circunstancial de la vida humana. La frase orteguiana "yo soy yo y mi circunstancia" se completa añadiendo: "yo soy yo y mi porvenir". Ya en 1463, el humanista Juan Pico della Mirándola abrió su discurso sobre la dignidad humana proclamando que el ser humano es un animal digno de admiración porque puede, de cara a su propio futuro, elegir entre lo animal y lo divino: no está atado por la naturaleza, sino abierto a la historia; percibimos el tiempo como historia y tenemos, además, la responsabilidad de hacer historia; somos "animales de porvenir", que pueden decir con propiedad: "yo soy yo y mi futuro".

Ciencias sociales y biológicas se han retado mutuamente y ambas, a su vez, han desafiado a la reflexión filosófica a pensar de nuevo la relación entre biología y cultura, herencia y educación, naturaleza y crianza. Los humanos heredamos, genética y socialmente, unas informaciones sobre nuestra vida y sobre el mundo; sobre esa base elaboramos

creativamente, gracias a la capacidad inherente en nuestro sistema nervioso central, diversos modos de configurar la propia vida en el mundo. Se ha discutido mucho sobre qué prevalece en el ser humano, la herencia biológica o el medio ambiente cultural. Pero hoy se insiste cada vez más en que incluso lo programado genéticamente no se desarrolla siempre del mismo modo. La naturaleza humana consiste precisamente en no reducirse a lo que llamamos natural. Es natural en los humanos ir contra corriente de lo "natural", precisamente gracias a la cultura. La creatividad es una característica humana fundamental, con raíces biológicas en la no especialización de la mano, la bipedestación y la configuración cerebral, a las que nos referimos en otros capítulos de esta misma obra.

Culturas y antropologías

Según las diversas antropologías, así son también variados los enfoques sobre la cultura. La citada definición de Tylor tenía un carácter marcadamente descriptivo. Cuando Sapir definía la cultura como “conjunto heredado socialmente de prácticas y creencias que determinan el tejido de nuestra vida”, o cuando Malinowsky acentuaba la “herencia social como concepto clave de la antropología”, estaban enfocando históricamente la herencia cultural sumada a la herencia biológica. Cuando Cassirer ponía las

características del animal cultural en los pasos sucesivos de capacidad para fabricar instrumentos, para elaborar formalidades culturales como las ideas o las instituciones y, finalmente, capacidad de crear símbolos, estaba captando la cultura desde una perspectiva genético-evolutiva. En cambio, cuando Lévi-Strauss insiste en buscar aspectos universales de la cultura como significantes invariables, cuyos significados serían las culturas particulares, está pasando a una perspectiva estructural.

Para algunos autores, cultura y civilización son términos equivalentes. Para otros, la civilización connota el conjunto del desarrollo material y la configuración social de la vida en las llamadas "grandes civilizaciones", con repercusión en el dominio sobre otros pueblos. A menudo se ha hablado de los productos culturales para referirse a realizaciones de arte, ciencia, religión o entretenimiento, como obras producidas por sí mismas, por contraste con lo que algunos prefieren llamar civilización, definiendo ésta como el producto global de la actividad social, instrumental y funcional, determinado por necesidades sociales (E.Troeltsche). Pero no es unánime el consenso en distinguir y definir de este modo cultura -noción más elitista- y civilización. En el Reino Unido y en Francia se ha usado el término civilización, en vez de cultura, para referirse a sociedades de bastante complejidad y alto grado cultural, tanto política como económica o

literariamente.

Como ejemplo típico de un modo de estudiar y comprender la cultura, que podemos calificar de muy biológico y antropológico al mismo tiempo, citaríamos a A.Gehlen, cuya concepción de la cultura incluye una primacía de lo que otros prefieren llamar civilización. Para él, la creación de la cultura es algo esencial al ser humano, cuya naturaleza consiste en crear cultura y cuya cultura es como una segunda naturaleza. El ser humano tiene, según él, una serie de carencias naturales y deficiencias instintivas (inespecificidad, inacabamiento), que necesita compensar creándose una segunda naturaleza: la cultura.

Los que acentúan el punto de vista sociológico o el de la antropología social proponen, como Malinowsky, una concepción de la cultura que se podría llamar institucionalista. Desde este punto de vista, la cultura es un conjunto formado por instituciones autónomas coordinadas entre sí. Se ha dicho sobre esta postura que tiene el defecto de proyectar una perspectiva etnocéntrica europea sobre todas las restantes culturas. Tendría, según esa crítica, el defecto de acentuar una determinada representación de las formas, funciones y modos de organizarse la cultura. Al privilegiar esta representación determinada se devaluarían otras formas particulares, sobre todo las de culturas llamadas primitivas, denominación que no deja

de estar influida por prejuicios etnocéntricos o eurocéntricos. El relativismo cultural ha reaccionado contra estas actitudes etnocéntricas y se ha mostrado escéptico frente a las pretensiones demasiado optimistas de elaborar teorías unitarias de la cultura.

Para una visión de conjunto sobre el impacto de la antropología socio-cultural en la antropología filosófica, hay que comenzar remontándose al siglo XIX. Tras el reto de la antropología físico-biológica, se insistió en otro sentido de antropología, con más énfasis en lo cultural; los alemanes la denominaron etnología y los anglosajones antropología cultural. Se ocupaba del estudio de las diversas formas de desarrollarse la vida humana, especialmente en los pueblos considerados primitivos. Después, a medida que se fue ensanchando el enfoque, se la llamó antropología social en el Reino Unido. Frente a los puntos de vista meramente físicos o biológicos, este enfoque se centraba en lo que el ser humano ha añadido a lo natural, es decir, lo cultural. Pero enseguida fue cuestionada la distinción excesivamente neta entre naturaleza y cultura, ya que en el ser humano, como venimos repitiendo, lo natural incluye ya lo cultural.

En la segunda década de la presente centuria se plantearon reservas a esta división bipartita. Las objeciones provinieron, en primer lugar, del punto de vista de la antropología social, surgida en el seno de la

antropología cultural como crítica de ella, para ampliarla y corregirla; además, se comenzó a relativizar la distinción entre naturaleza y cultura al insistir en que lo cultural es tan constitutivo de lo humano como lo llamado natural. De este modo, las antropologías físicas perdieron el lugar privilegiado que ocupaban en el siglo anterior.

En la década de 1860 habían aparecido, entre otros, estudios sobre el matriarcado (Bachofen), el derecho antiguo (Maine), la ciudad antigua (Fustel de Coulanges) o el matrimonio primitivo (Mc Lennan). De 1860 a 1890 nace la antropología cultural. Con figuras como las de Tylor, Morgan y Frazer se comienza a consolidar su método y campo de estudio.

De 1900 a 1930 surge la reacción crítica frente al evolucionismo cultural. Se interesan más los antropólogos por cada cultura particular y por la difusión de rasgos como medio de cambio socio-cultural. F. Boas(1848-1942) es el padre de los antropólogos norteamericanos (Sapir, Morgan, Herskovits, Benedict, Mead...). Contra la tendencia al historicismo, se insiste en que la cultura es una totalidad orgánica, cuyos elementos desempeñan una función dentro del conjunto, por lo que se requiere estudiar sincrónicamente cómo funciona el sistema de la cultura, en vez de limitarse a averiguar diacrónicamente sus orígenes, evolución o difusión. Malinowski (1884-

1942) y Radcliffe Brown (1881- 1955) son los padres de esta antropología social británica y del funcionalismo antropológico.

En Francia se pasa de los antropólogos físicos a los sociólogos, como M.Mauss (1872-1950), bajo el influjo de la escuela de E.Durkheim (1858-1917), que también influyó en el funcionalismo inglés de los dos citados antes. De ahí se extendió el influjo a USA, en reacción contra Boas.

En los años 50 a 60 de este siglo predomina el estructuralismo. El belga Lévi-Strauss da un nuevo giro, inspirado en la lingüística, geología y psicoanálisis, orientándose hacia el estudio de estructuras inconscientes manifiestas en instituciones como el parentesco o los mitos. Tras el trabajo de campo etnográfico, viene el análisis etnológico. Se descubren así unas formas invariables de mentalidad en todas las sociedades: el inconsciente estructural. Todas las culturas están estructuralmente relacionadas; pero esa vinculación está oculta y el antropólogo la resalta. Toda estructura posee un carácter simbólico (no natural), son modelos teóricos (no empíricos). Continuaron en esa línea L.Althusser (relectura estructuralista de Marx), J.Lacan (relectura estructuralista de Freud) y M.Foucault (relectura estructuralista de Nietzsche).

Se nota una gran diferencia del XIX al XX en

antropología social y cultural: es el paso del evolucionismo cultural al funcionalismo, de la diacronía a la sincronía. Hay también una diferencia de matices entre la tradición de antropología cultural norteamericana, la antropología social británica y la herencia francesa de la sociología (Comte, Durkheim), reflejada en la etnología de Mauss o el estructuralismo de Levi-Strauss. J. San Martín, en su *Antropología y filosofía* (1995), ha destacado la importancia del giro que se da al pasar de considerar a los otros como nuestro pasado a verlos como nuestro futuro; ya no se les considera como simples representantes de estadios anteriores al presunto progreso en que creemos encontrarnos nosotros hoy. Por eso este tipo de reflexión sirve de hilo conductor para concebir, como propone este autor, la antropología cultural y la tarea de la antropología filosófica como ciencias críticas.

También conviene precisar la distinción entre los conceptos de sociedad y cultura. Por ejemplo, la cultura romana perduró de muchas maneras durante la época medieval, cuando ya no existía la sociedad romana. La relación entre lo social, lo cultural y lo individual ha sido estudiada por las corrientes interdisciplinarias de psicología y antropología cultural bajo el título de “cultura y personalidad”. Se estudian así los procesos de *socialización* (o aprendizaje de los comportamientos adecuados en la propia sociedad) y de *enculturación* (o asimilación de las mediaciones

simbólicas de la propia cultura para responder a las diversas situaciones con comportamientos adecuados). También se han estudiado los procesos de *aculturación* o modificación del propio comportamiento a través del encuentro con culturas diferentes y la adaptación a modos de respuestas distintos de los de la propia cultura. Los estudios sobre cultura y personalidad se han fijado en el modo de configurarse la identidad en medio de las relaciones sociales: a través del intercambio con la familia, con otros individuos y grupos, se modelan, deshacen y rehacen las identidades de cada individuo a través de una continua "renegociación de la propia identidad". Hay en cada cultura unas expectativas de comportamiento, que se dan obviamente por supuestas. La adaptación a ellas asegura un mínimo de predictibilidad en las relaciones humanas.

Durante el primer medio siglo de la antropología socio-cultural era frecuente encontrar un uso indiferenciado de los términos sociedad y cultura, pero después se ha debatido sobre la conveniencia de su distinción. Desde corrientes como el funcionalismo de Malinowsky o la de cultura y personalidad de Kardiner se tiende a equiparar ambos términos. En cambio, desde la insistencia anglosajona en propugnar la antropología social frente a la cultural, se ha tendido a distinguir las. Radcliffe Brown insistió en la necesidad de estudiar la estructura social más que la cultura en general. Otros

autores han intentado dar a la cultura un matiz más cualitativo que cuantitativo, contradistinguiéndola de la sociedad. Finalmente, hay tendencias más integradoras de sociología y antropología cultural, así como de conjugar lo cultural con lo personal de un modo complementario.

Los enfoques citados de la antropología han dado lugar a diversas orientaciones del debate sobre el concepto mismo de cultura. En la primera mitad de este siglo se discutió mucho en torno a la definición de cultura, dividiéndose las opiniones en dos grupos principales: los representantes de la corriente de énfasis en lo cultural (los citados Boas, Malinowski, Mead, Benedict...) y los que ponían el acento en la estructura social (como Radcliffe Brown, Evans Pritchard o Lévi-Strauss). La corriente calificable como "socio-estructural" tiende a conceder la prioridad al conjunto o red de relaciones sociales a la hora de identificar las fronteras entre culturas. En cambio, las corrientes culturalistas se centran más bien en el alcance de determinados esquemas de conocer y prácticas habituales de comportarse. Las corrientes socio-estructurales se basan en la precedencia de los actores sociales sobre el desarrollo de los elementos culturales. Para los culturalistas, esta misma interacción es por sí sola un fenómeno cultural.

En las décadas 50 y 60 de este siglo surge la

crítica de la llamada "cultura de masas", a la que se ve como destructora de valores. Autores como McDonald y Greenberg, entre otros, arguyen en favor de una cultura más elevada, tanto a nivel de elite como de artesanías populares. Critican el que en la cultura de masas se tomen prestados de un modo superficial temas e inventos de varias culturas distintas, convirtiendo así en formas estereotipadas las costumbres y usos que provienen de tradiciones ajenas. Entre la insistencia en la necesidad de democratización, por un lado, y el tono etnocentrista o elitista de los críticos de la cultura de masas, por otro, aparecen también posturas intermedias (G.Jaeger, Ph.Selznick) que acentúan el peso de los significados simbólicos en la experiencia humana y destacan la importancia de la creatividad y capacidad simbolizadora individual mediante la comunicación y transmisión de vivencias altamente significativas o relevantes para el individuo. Así, mediante el proceso de crear símbolos, los humanos están creando cultura. Esta consiste en todo aquello que es producido por los humanos y es capaz de servir de soporte a experiencias simbólicas comunitariamente compartidas. Mantienen los propugandores de esta postura intermedia la distinción entre cultura de masas y cultura elevada, pero sin exagerar su contraste ni renunciar a ambas.

Actualmente se pueden detectar todavía las dos grandes líneas diferentes del antiguo debate sobre la cultura, así como los esfuerzos por avanzar a posturas

más integradoras, mediante la conjunción de dos aspectos fundamentales: a) los códigos constitutivos de la vida social y b) los productos simbólicos de la actividad colectiva humana.

Yo soy yo y mi cultura: perspectiva histórico-filosófica

Un breve recorrido por la trayectoria de la historia del pensamiento, en su modo de enfocar el tema de la cultura, servirá para completar lo dicho hasta aquí desde una perspectiva más filosófica. Podríamos partir de Ortega, a quien debemos la frase clave sobre el yo y sus circunstancias. La conciencia del condicionamiento cultural está presente en toda su obra al hablar del punto de partida del pensar: la vida humana. Vivir, decía, es coexistir interdependientemente el mundo y yo, yo con el mundo y en él. Conecta con la corriente fenomenológica, que insiste en que no partamos de un yo aislado, sino situado concretamente en el mundo. “El dato radical e insustituible no es mi existencia, no es yo existo, sino que es mi coexistencia en el mundo”.

Saltando desde la contemporaneidad hasta el pasado clásico griego, recordamos cómo Aristóteles consideraba en su *Política* al ser humano como animal cívico, social y político, dotado de lenguaje para convivir. Pero hay que cuestionarse: el ser humano de que hablaba Aristóteles ¿era cualquier ser humano o

solamente el griego? ¿Era cualquier griego o solamente el ciudadano libre que charlaba en el ágora y debatía sobre la polis? La socialidad acentuada por Aristóteles como algo natural parecería, en una primera impresión, relacionable con la circunstancia orteguiana; sin embargo, dado el etnocentrismo predominante en el estagirita, no deja mucho lugar su pensamiento para tratar los aspectos relativos y contingentes de las diferentes culturas. Además, tanto la antigüedad griega como sus herederos medievales captaban, como habría dicho Ortega, el ser como cosa y ponían el énfasis en el mundo objetivo con un realismo que, visto desde la modernidad, parece ingenuo. Desde esas perspectivas, a veces calificadas como "esencialistas" se tiende a creer que el ser humano se configura a sí mismo tan sólo desde dentro y que la cultura le afecta simplemente desde fuera, como algo añadido con posterioridad a la configuración de su identidad. Se ha hablado mucho de la falta de sentido de la historicidad en los griegos, citando a menudo lo que Nietzsche o Heidegger han criticado en el que consideraban como un modo estático y fijo de situarse ante el mundo y de comprender al ser humano.

Más adelante, cuando un Agustín o un Tomás de Aquino hablaban de temas como la libertad humana, no acababa de lograrse plenamente la síntesis de lo judeo-cristiano con lo griego. Aunque haya en Agustín reflexiones sobre la autoconciencia que parezcan

anticipar la modernidad, ésta aún no había llegado; pero se iba preparando poco a poco la caída de la mentalidad clasicista y esencialista, según la cuál el ser humano permanecería igual a sí mismo a través de épocas y lugares. Vico será un jalón importante en el paso a una mentalidad nueva de cambio, dinamismo y evolución. Pero cuando se pone en boga esta mentalidad en la época moderna, sobreviene el peligro de identificar cambio con progreso y evolución con crecimiento. Tendrá que llegar la postmodernidad para que cobremos mayor conciencia de que en el cambio hay avances y retrocesos, mejoramientos y empeoramientos. El dualismo heredado de la tradición cartesiana conducía a considerar las circunstancias culturales como algo externo. El mismo esfuerzo kantiano para delimitar lo fundamental humano en la racionalidad y la moralidad propende a quedar por encima o al margen de la historia o las situaciones concretas.

Con Rousseau se había abierto una nueva posibilidad. En efecto, al situar el acceso a la moralidad en el contrato social abrió camino para una visión del ser humano en la que lo socio-político fuera algo constitutivo y no un mero añadido. Es importante el hito marcado por Rousseau con su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), obra que anticipa la tarea de la antropología como ciencia crítica de la cultura. Se inicia en ella una primera autocrítica del etnocentrismo: para conocer al ser humano hemos

de mirar a lo lejano y diferente, pasar por el rodeo de conocer a los otros para llegar a conocernos a nosotros mismos.

Las raíces germánicas de la idea de cultura se alimentan del terreno de la Ilustración y de su típico interés por la comparación de las culturas. Con Hegel se acentúan tres rasgos: el proceso de formación del espíritu, la exaltación de lo cultural frente a lo natural y la importancia del encuentro con lo otro y con los otros para hallarse a sí mismo. La época del romanticismo es también la del descubrimiento de la historicidad. Herder (1744-1803) contempla el camino recorrido por la humanidad como un conjunto de intentos hacia una cultura ideal. En vez de subrayar lo común, se cobra cada vez más conciencia de las diferencias. Si la mentalidad ilustrada justificaba la tolerancia, diciendo que todos somos iguales, la conciencia de historicidad fundamenta la tolerancia en el respeto a las diferencias, lo que acabará conduciendo al extremo opuesto: los nacionalismos exagerados e intolerantes.

Con Marx se pone en tela de juicio el control de la historia por la razón, ya que ésta se engaña a sí misma, víctima de las ideologías. En un esfuerzo de liberación, a través de conflictos, se perfila la utopía de una humanidad ideal. Ya desde mediados del siglo pasado el darwinismo había llevado a tomar conciencia de nuestros orígenes evolutivos. Unida esta mentalidad

con el énfasis hegeliano en la historia y el acento marxista en la praxis transformadora del mundo, darán lugar a nuevas perspectivas sobre la cultura.

Por otra parte, E.Cassirer intenta conjugar la antropología cultural y la filosófica, mediante su reflexión sobre la imaginación y las formas simbólicas. Prolongando a Vico y anticipando a Gadamer, hace por conjugar creatividad y tradición. La fenomenología y las filosofías de la existencia han acentuado la importancia del ser-en-el-mundo-con los otros, a través de las mediaciones del cuerpo y el lenguaje (Merleau-Ponty). Convergen estas corrientes en el “yo y su circunstancia” orteguiano, y hacen que fructifique la herencia hermenéutica de Dilthey y Schleiermacher, enriquecida posteriormente en pensadores como Ricoeur y Gadamer. En contraste con el énfasis positivista de muchas corrientes científicas, el pensamiento sociológico de Berger, la historia de las ideas de Foucault y la teoría crítica de Habermas han contribuido a ampliar y renovar las perspectivas filosóficas sobre el análisis de la cultura.

Lugares para habitar

La circunstancia cultural comienza por algo tan determinante como el paisaje -o la ausencia de él- percibido desde la infancia. Lo más concreto de la circunstancia que nos condiciona es la geografía y el

paisaje en que hemos crecido desde pequeños. Lo que parece más externo forma parte de nuestras raíces humanas: el paisaje. El condicionamiento circunstancial de la vida humana se concreta en la manera de vivir y sentir la espacialidad y la corporalidad dentro de un marco geográfico y paisajístico. Nuestra inserción en el mundo tiene unos componentes climáticos, paisajísticos y ambientales, que configuran nuestros recuerdos, estilo de vida, modo de relacionarnos y cosmovisión. Como le gustaba repetir a Unamuno, el espacio, el tiempo y el lenguaje son las tres limitaciones esenciales del ser humano. Espacio, tiempo y mundo; paisaje, tradición y lenguaje: son tres aspectos fundamentales de la circunstancia humana. Podemos decir: "yo soy yo y mi paisaje".

Acentúan los antropólogos la importancia de la humanización de los espacios, en cuya percepción se mezclan lo biológico y lo cultural. Calcular un espacio es diferente de habitar en él, percibiéndolo desde el punto de referencia del propio cuerpo al que prolonga. En geometría y física no interesan las connotaciones humanas del espacio (arriba, abajo, derecha, izquierda, delante, detrás). El espacio de un parque puede tener las significaciones humanas de acogedor de día o sobrecogedor de noche, apacible o solitario.

La comunicación humana se diversifica según los espacios en que se convive y el modo cultural de

percibirlos. Nuestra frontera visible es la piel. Otras invisibles son el espacio individual y el "territorio". Cada uno tenemos nuestra burbuja que se expande y contrae según la relación personal con el otro, el propio estado emotivo o la actividad en que nos ocupamos. No se deja a otros penetrar con facilidad.

La impresión de cómo se maneja el espacio en otra cultura influye en nuestros prejuicios. A veces parece que un extranjero es agresivo o frío y distante; lo que ocurre es que sus distancias espaciales y personales son diferentes. Cuando dos personas interaccionan, la distancia entre ellas está relacionada con el proceso comunicativo. Hay distancias de conversación normales entre extraños. Acercarse más ofendería.

El lenguaje y las artes plásticas reflejan también la percepción de la espacialidad en una determinada cultura. *La cultura del "Ma"* es el título de un "best seller" japonés. El carácter chino-japonés "Ma" se traduce como "entre", "umbral", "espacio intermedio", "pausa", "oportunidad", "intervalo" o "interrelación". Hay, detrás de él, toda una filosofía de los espacios plenos, silencios elocuentes, huecos o márgenes significativos y pausas de respiración preñadas de sentido...Este carácter entra a formar parte de muchos compuestos y frases idiomáticas, toda la constelación semántica de los intervalos: pausas en el espacio o el tiempo, espacio entre dos cosas, entre dos personas,

espacios psicológicos y distancias espaciales o temporales, tanto en sentido literal como metafórico. Es un ejemplo típico de la manera humana de estar en el espacio, reflejada en el lenguaje.

Tradiciones para soñar

Nuestro modo de vivir y de narrar la vida está muy determinado por las tradiciones dominantes en cada época y generación. Vivimos y respiramos en el seno de tradiciones. Pasamos el tiempo contando historias. Son esenciales en la vida humana los recuerdos y los proyectos. La época en que vivo, la generación a que pertenezco y la propia trayectoria biográfica afectan mi existencia y caracterizan mi historicidad.

El tiempo vital no se percibe como continuo; transcurre por momentos biológica y psicológicamente determinados. Se dan, en esta percepción del tiempo, diferencias específicas e individuales. Pero no basta con añadir a las perspectivas específicas el punto de vista individual. Entre ambas se sitúa la perspectiva de las diferencias culturales en la percepción del tiempo, que varía en cada cultura. Las culturas adquieren, crean y recrean su identidad narrando historias. En cuentos populares, refranes o proverbios se encarna el modo de ser popular que impregna una cultura.

Observan los antropólogos que podemos distinguir entre un tiempo monocrónico y otro policrónico. En el monocrónico se hace una sola cosa a un tiempo; se concentran las personas más en el trabajo; se ajustan a horarios; con poco contexto, necesitan mucha información; siguen, en su dedicación al trabajo, el plan decidido; respetan la intimidad ajena; establecen relaciones a largo plazo, etc. En el policrónico, se hacen varias cosas a la vez; hay más interrupciones; hay más flexibilidad y cuenta mucho el contexto, con lo cuál circula informalmente el flujo de la información; se cambian los planes y se dedica más tiempo a las personas; se irrumpe a veces en la privacidad; se cuidan mucho las relaciones humanas, etc. Se han señalado, por ejemplo, los fallos en la diplomacia occidental o en los negocios e intercambios con orientales, por culpa de ignorar la percepción del tiempo por parte del interlocutor. Un ultimátum, dado el 15 de diciembre para el 15 de enero, carece de sentido en una cultura en que el último día del año se olvida todo.

Signos para comunicar

Como vimos antes, cultura es un *modo compartido de vivir* un grupo humano la relación simbólica del ser humano con el mundo. Nos caracterizamos por ser animal de símbolos -convencionales o metafóricos-, no solamente de señales estereotipadas. Pero el modo de ser animal

simbólico reviste muchas variedades según los diversos grupos humanos. La cultura es el *modo compartido de ser animal simbólico* por parte de un determinado grupo, que no siempre coincide con las áreas de raza, etnia, país o idioma.

El refinamiento culinario va más lejos que el mero saciar el apetito. El uso sofisticado de la perfumería, en relación con lo erótico, es algo más que un simple estimulante del comportamiento sexual. Saborear una copa de licor es más que calmar la sed. Los extremos de la ternura o el sadismo son igualmente posibilidades culturales que desbordan la simple unión sexual o la intencionalidad procreadora. Mediante la capacidad simbolizadora, el ser humano entra y sale en el escenario de la vida, puede cambiar las realidades de contexto: nos bajamos del escenario al patio de butacas, unas veces como espectadores y otras como directores de la puesta en escena. La *red simbólica* abarca más que el lenguaje: modos de vestir, comer, hablar, gesticular, asearse, divertirse, compartir la pena y el duelo, amar, curar, pelear, etc. Dentro de esta red juegan un papel importante las *narraciones*, sobre todo las que podríamos llamar originarias o, comparando la cultura a una planta, radicales. Vivir en una cultura es vivir en una especie de árbol, cuyas ramas son los signos y cuyas raíces son narrativas.

Para estudiar estas narraciones originarias

podemos considerarlas desde un cuádruple punto de vista: sus aspectos celebrativos, explicativos, miméticos y teóricos. a) Aspecto celebrativo: esas narraciones cumplen el papel de recordar, agradecer o festejar. Quienes las cuentan o escuchan contar mantienen así contacto con unas experiencias fundacionales y originarias que hacen vivir con sentido. Aquí se podrían aducir numerosos ejemplos, desde festivales sintoístas hasta la pascua judía evocadora del éxodo. b) Aspecto cuasi-explicativo: entendemos por este segundo aspecto el papel que desempeñan algunas de esas narraciones para responder a preguntas sobre el origen y fin del universo, de la vida humana o del bien y el mal; son gérmenes míticos de lo que luego, desde otras perspectivas y con otros métodos, se ocuparán las ciencias. Es muy valioso e interesante, para completar este punto lo que ha escrito P.Ricoeur sobre los mitos acerca del origen y fin del mal. c) Aspecto "mimético": con este tercer rasgo nos referimos al papel de invitar a la imitación en la tierra del mundo divino de los mitos; se lleva a cabo mediante la propuesta de ejemplares e ideales en las narraciones modélicas, utopías a las que aspirar, germen de lo que luego serán algunos desarrollos morales (véase, por ejemplo, las imágenes con que, antes de elaborar nociones de justo e injusto, se expresa la polaridad puro-impuro o bello-feo en la mitología sintoísta). d) Aspecto teórico: finalmente, entra en juego el papel sistematizador, justificador o totalizador de un "logos", cuasi-germen de lo que luego

serán las ideologías. (véase, por ejemplo, el significado político-religioso del Emperador japonés). Hemos resumido aquí una metodología para penetrar en el entramado simbólico-mítico de una cultura a través de sus narraciones fundacionales. A nivel de vida cotidiana estos universos simbólicos siguen funcionando eficientemente, como se refleja en el refranero o en innumerables expresiones típicas del lenguaje popular o del folclore.

A través del aprendizaje de la lengua materna, crecemos inmersos en la red simbólica de una cultura. En el lenguaje toma cuerpo el condicionamiento circunstancial de la vida humana: desde el régimen alimenticio a las fiestas populares, pasando por los ritos de iniciación, el modo de envolver en pañales al recién nacido o de amortajar al difunto o expresar los vínculos de parentesco. El modo característico de depender creativamente de la lengua materna y del lenguaje aprendido es parte esencial del condicionamiento circunstancial de la vida humana. Mediante el lenguaje interpretamos y realizamos nuestro encuentro con el mundo; en el lenguaje, el medio se nos convierte en mundo. Pero el lenguaje no lo creamos desde cero. Ya estamos en él. La pura y total originalidad sería ininteligible. Creamos *originalidad*, pero desde unos *orígenes* que nos preceden. Antes de empezar a hablar, nos precede la lengua como sistema de signos.

Se ha caracterizado la antropología filosófica como hermenéutica de la capacidad simbólica humana. E. Cassirer (1874-1945), en su *Antropología filosófica*. (1945), define al ser humano en términos de la cultura y recorre los aspectos del mito, religión, lenguaje, arte, ciencia e historia, como parte de un único tema de filosofía de la cultura. Hay, dice, una crisis en el conocimiento de sí mismo; la clave de la naturaleza humana es el símbolo: un modo nuevo de adaptarse al medio, no confrontando la realidad directamente, sino por mediación de los símbolos; somos un animal simbólico o, más exactamente, simbolizador. La respuesta humana, a diferencia de las reacciones animales, se hace a través de los símbolos, creando un mundo de sentido. Estamos, por tanto, desde el principio de nuestra vida, nadando en el río de los signos y del lenguaje, que nos arrastra con la fuerza de su corriente.

Inseguridad humana y estabilidad cultural

La sociología y la psicología social nos muestran la vigencia que tienen para el ser humano las opiniones del grupo, las configuraciones sociales de las tendencias y las estructuraciones habituales de la motivación, así como los mecanismos psicológicos que nos hacen asimilar los influjos del grupo de pertenencia sin darnos cuenta. Es importante subrayar el arraigo de las opiniones en la vida. Los que pertenecen al mismo

grupo suelen tener perspectivas, experiencias y horizontes semejantes. El ser aceptados por el grupo es tan vital como el alimento. No es fácil ponerse en lugar de los otros yendo contra corriente del grupo de pertenencia. Dentro de una determinada cultura se vive de acuerdo con unas posturas relativamente estereotipadas y racionalizadas. Por eso resultan previsibles muchas maneras de relacionarse y de satisfacer deseos. Sería muy difícil subsistir prescindiendo por completo de los papeles sociales. Se produce una gran ansiedad y confusión cuando se carece de pautas familiares para saber a qué atenerse en el comportamiento cotidiano. Ya desde los primeros meses de vida estamos bajo estos influjos. El impulso de satisfacer nuestras necesidades de la manera más cómoda, la necesidad de comprender a los demás y hacernos comprender, así como la necesidad de saber a qué atenernos en cada situación nos empujan a depender de los papeles sociales.

Además, en cada cultura, según los grupos, edades o lugares y épocas, se dan unas formas típicas de canalizarse las tendencias. A un adulto le lleva el hambre a comportamientos distintos que a un niño. A un japonés le apetece el pescado al natural y a un español el jamón serrano. La conducta tiende a ordenarse en función de aquellos aspectos del mundo circundante que han sido relacionados. a través de experiencias, con la satisfacción de determinadas necesidades. Aunque el

individuo tenga una gama de posibilidades inmensa, no suele llegar a realizar sino la pequeña parte de ellas que tiene relevancia o vigencia en la propia cultura o grupo de pertenencia.

Sobre la base de estas reflexiones de la sociología han profundizado los filósofos de la existencia y los psiquiatras en la socialidad del ser humano y han analizado la angustia y la frustración como características existenciales. Se ha señalado la importancia de la desvinculación del ser humano con relación al mundo natural. Hemos de cargar con nuestro propio destino, pasado y futuro, sin que se nos ahorre por completo esa carga. Otras especies animales están íntimamente vinculadas al ambiente en que crecen, se desarrollan y mueren, repitiendo durante siglos de manera estereotipada sus esquemas de adaptación al medio. Si sacamos a esos animales de su medio natural, fácilmente enferman o son incapaces de sobrevivir. No así en el caso de la especie humana. La relación con el medio se transforma y complica con gran celeridad, y se modifican a menudo las señales de orientación del comportamiento. Carecemos de la seguridad que tiene el animal ante la vida, aunque, por otra parte, somos capaces de adaptarnos a ambientes diversos y sobrevivir en ellos creando nuevos esquemas de acción.

Tal es la ambigüedad de la cultura humana, con su doble carga de posibilidades y de vulnerabilidad. Ya

meramente el carácter artificial del mundo en que nos movemos bastaría para marcarnos con el signo de la inseguridad. Para movernos halgadamente en él, hemos de adquirir un repertorio complejo de técnicas de acción. Incluso cuando adquirimos una cierta seguridad, ésta choca con el comportamiento de otros grupos u otras edades. Dado el modo típico de desarrollarse el sistema nervioso humano, que en el nacimiento y durante largos meses todavía no está del todo formado, se prolonga demasiado el período en que no podemos valer por nosotros mismos y nos vemos obligados a depender de figuras protectoras. El avance hacia la madurez se hace a través de frustraciones de las vinculaciones afectivas surgidas con respecto a las figuras materna y paterna. También con relación a los diversos grupos de pertenencia pasamos por una sucesión de rupturas y tránsitos en los procesos antes citados de enculturación y aculturación. Y en cada tránsito, acompañado de la correspondiente crisis, se renuevan experiencias de desamparo y ansiedad que nos llevan a buscar en la cultura apoyo y estabilidad para contrarrestar la inseguridad natural.

Es en esta dialéctica de naturaleza y cultura donde se configura la libertad humana, de la que se trata extensamente en otro capítulo de esta obra. Las reflexiones de Kierkegaard sobre el vértigo humano ante la infinitud de posibilidades, o las de Sartre sobre la náusea y las de Heidegger sobre la angustia del ser-

en-el-mundo ante la nada y la muerte, tratan de llegar a lo profundo humano a través de estas vivencias fundamentales. Sin entrar aquí en detalles sobre estos pensadores, conviene destacar en relación con el tema de la cultura, un rasgo central: la falta que el ser humano advierte en sí de una estructuración instintiva de las formas de comportarse y orientarse para subsistir. Esto le lleva a ir configurando esa estructuración en el seno de los grupos en que está inserto, en el medio cultural.

La cultura como tarea: heredar, criticar, crear

Hay una ambigüedad inherente a la cultura humana. Por ejemplo, el olor que desencadena una conducta sexual en otras especies es unívoco. En cambio, en el ser humano la asociación del olor de determinado perfume con unas connotaciones eróticas es cultural y, por tanto, ambigua y polisémica. La paradoja de la cultura consiste en que, siendo clave de originalidad, es a la vez freno de creatividad. La capacidad de crear conlleva, en efecto, el riesgo de equivocarse, que produce la correspondiente ansiedad. Para evitarla tendemos a refugiarnos en lo dado, en los precedentes, en lo estereotipado y en las pautas culturales establecidas. Esto afecta al modo de desarrollarse los cambios culturales. Los sistemas sociales, como el de autoridad o el de intercambios

económicos, no existen por separado de la cultura, sino en un determinado ambiente, contexto o medio cultural. Tampoco es posible un cambio en esos sistemas sociales de autoridad o de intercambios económicos, sin que se den de algún modo cambios en todo el conjunto de la cultura.

El cambio cultural es una modificación en los modos de comportamiento aprendidos y las creencias o productos resultantes, asociados con esos comportamientos: desde los utensilios o los libros hasta las viviendas y los objetos que las decoran. El cambio cultural puede incluir modificaciones en la tecnología, el lenguaje, las relaciones de parentesco, el arte, los valores humanos, las orientaciones emotivas, las ideologías, las formas de expresar la religiosidad o las instituciones políticas y económicas. Los agentes que desencadenan el cambio pueden estar en función de variables muy distintas. A veces los cambios obedecen a modificaciones demográficas o ecológicas, a nuevos conocimientos, a nuevos contactos con otros pueblos, a nuevas formas de conflicto o de cooperación, o a nuevos intereses. Dentro de estos cambios interesa especialmente a la filosofía antropológica lo relativo a los valores y a cuanto les sirve de vehículo, ya que una de las principales fuerzas que mantiene a una sociedad unida es el sistema de evaluar, que se expresa en la ideología dominante en esa sociedad, en sus metáforas fundamentales, o en sus paradigmas de pensamiento y

cosmovisión. Allí donde aparezca un cambio radical de valores, será síntoma de que está empezando o se aproxima un cambio fundamental dentro de un determinado sistema social.

Para proponer valores de un modo aceptable hay que tener un cierto peso o poder social. Pero éste no coincide, sin más, con la fuerza e influjo de los sistemas de mercado o de autoridad. Es más bien un poder o capacidad de persuasión o autoridad moral. Por la fuerza podemos obligar a la gente a que hagan algo de lo que no están convencidos, pero sólo por persuasión podemos conseguir que se sientan movidos a aceptar valores. Conviene, por tanto, que la reflexión antropológica se interese por examinar a través de qué paradigmas sociales predominantes se ven en la cultura actual los sistemas sociales de autoridad o de intercambio económico.

Hemos de examinar, igualmente, las instituciones promotoras de valores dentro de una determinada cultura: educativas, informativas, religiosas. ¿Qué modelos culturales hay bajo los sistemas de autoridad y mercado? ¿Cómo se ve en una cultura el poder, la fortuna, el privilegio, la pobreza, el sufrimiento, la explotación? ¿Legitimamos o denunciarnos con nuestra filosofía de la vida, de la pobreza y la riqueza, la realidad social en que estamos? Una filosofía crítica de la cultura, desde una visión más

amplia del crecimiento humano y la justicia social, tendría que cuestionar tanto el modelo del capitalismo salvaje como el otro extremo totalitariamente socializador. A la hora de realizar esta apropiación consciente de la propia cultura, explicitando los valores implícitos en ella para heredarla de un modo crítico y creativo, tropezaremos con varias tensiones y surgirán conflictos entre la recepción de la cultura y la tarea de crearla. Los enumeramos a continuación:

A) Conflicto entre lo recibido y lo aprendido: mi naturaleza y mi cultura

Como notó Lorenz, los casos tan corrientes de tradición en otras especies animales están vinculados a la presencia de objetos. Por eso no se llega a dar la acumulación del saber transmitido por encima del individuo. Para el ser humano es tan natural lo biopsíquico como lo sociocultural. Pertenece a nuestra naturaleza el crear cultura. Para el ser humano es natural producir y manejar lo artificial. Nacemos a destiempo, pasando del seno materno a la matriz cultural que nos acoge. Estamos más expuestos que los animales y más necesitados que ellos de la protección familiar y social. Sin la ayuda de lo cultural, ni siquiera lo biológico humano se desarrolla plenamente, como confirma el caso de los niños criados por lobos. Cuando se discute sobre qué prevalece en el ser humano, la herencia biológica o el medio ambiente cultural, es

frecuente que la disputa acabe en empate y no sea fácil desgajar y aislar lo puramente biológico para identificarlo con lo natural y oponerlo a lo cultural. El animal inacabado que somos es, por naturaleza, animal de cultura.

Como notamos antes, el individuo echa de menos en sí una forma instintiva o innata de estructurarse las formas de comportamiento y orientación que necesita para subsistir; por eso se ve obligado a configurar por sí mismo unos esquemas, en medio de un juego de acciones y reacciones, experimentadas en el seno de los grupos de pertenencia, mientras madura, con su sistema nervioso y su psiquismo, el primer esbozo de su carácter estable.

**B) Conflicto entre lo aprendido y lo original:
mi cultura y yo.**

El proceso de consolidación de la propia identidad depende mucho de la placenta cultural en la que arraigamos. Antes de decir "soy ser humano", en abstracto, o antes de poder decir, por ejemplo, " soy Juan", en concreto, lo más cercano para mí es que soy de esta familia, de este grupo, de esta región, de este colegio, de este barrio, de esta generación o de esta sociedad.

La antropología psicológica norteamericana se

ha interesado mucho por el tema de "cultura y personalidad". Ha estudiado, como mencionamos antes, el proceso de enculturación o asimilación de la propia cultura y los procesos de aculturación o contacto y encuentro con otras culturas, considerándolos en relación con los procesos de maduración de la identidad personal. Junto con los cambios en el individuo a lo largo del ciclo vital, se estudia cómo afectan al individuo los cambios en la cultura. Por ejemplo, cómo evoluciona el individuo en medio de los conflictos, cómo los ritos de tránsito ayudan a mantener el equilibrio entre la exigencia de autonomía y de pertenencia al grupo social.

El problema de fondo de todos estos procesos es el de la propia identidad. Alcanzamos una imagen de nosotros mismos confrontados con la que los demás tienen de nosotros (Erikson). Identificándonos con otros vamos adquiriendo identidad. Interpretamos nuestra propia existencia, el mundo y nuestra interacción con él mediante la identidad que habíamos asumido. Cada cambio de identidad puede ser de consecuencias desorientadoras (Berger). Es un deshacerse y rehacerse, un vivir poniendo en juego la propia vida, renegociando la propia identidad.

Cuando se opone lo natural a lo cultural, lo segundo parece adquisición frente a lo primero, que sería lo recibido. Pero para cada uno de nosotros,

nacido en el seno de una familia y de un determinado grupo social y cultural con una herencia que incluye lo somático y lo social, tanto la llamada naturaleza como la cultura son algo recibido. Será la persona, tratando de afirmar su identidad, la que emerja como polo de actividad, adquisición y creatividad, frente al polo de lo pasivo, lo recibido y la conformidad con la tradición. En los procesos de crecimiento y maduración de la personalidad jugará un papel, como nos enseña la psicología evolutiva, la reacción crítica ante lo recibido y la tensión entre el peso de la tradición que llevamos dentro -o, más exactamente, que nos lleva- y el esfuerzo por configurar la propia identidad.

Estos dos primeros conflictos mencionados aquí han sido objeto de los estudios sobre cultura y personalidad. Mientras que la antropología social anglosajona de la tercera y cuarta década de este siglo, dominada por la figura de Radcliffe Brown, evitaba los planteamientos psicológicos e históricos, la línea de antropología cultural norteamericana, centrada en Boas, reflejaba el doble influjo del particularismo histórico y el psicoanálisis, que se corregían mutuamente. Sobre ese telón de fondo se comprende la corriente conocida con el nombre de “cultura y personalidad”, que resumía su problemática en torno a tres temas fundamentales: la interacción entre naturaleza humana y cultura en la configuración de la personalidad (por ejemplo, el tratamiento que hacen Malinowsky o Mead sobre las

diversas respuestas culturales particulares a necesidades biológicas universales); la interacción entre el individuo y el grupo cultural de pertenencia (por ejemplo, la presentación de los patrones culturales por R.Benedict o los estudios de Kardiner sobre la personalidad de base); y la constitución de la identidad, tanto frente a la cultura heredada como frente a las otras culturas, es decir, en el seno de los procesos de enculturación y aculturación (por ejemplo, en los estudios de J.Whiting y I.Child sobre enculturación y teorías del aprendizaje).

C) Conflicto entre uno mismo y lo diferente: mi grupo y los otros.

Desde la antropología cultural, la psicología evolutiva, la sociología y la psicología social se ha repensado la influencia del condicionamiento cultural en la identidad personal. No son "un yo" o "una conciencia" puros quienes experimentan estímulos externos, emociones internas, descubren ideas o forman representaciones y conceptos, sino que se trata de un yo histórica, social y situacionalmente en evolución, creciendo y madurando en interacción dialéctica con el contexto socio-cultural.

Además del conflicto entre la configuración de la identidad personal y el peso del condicionamiento cultural que arrastramos, hay otro tipo de conflictos o crisis que surgen al ponernos en contacto con otras

personas que, a su vez, son herederas de otras circunstancias y están condicionadas por ellas. Estos encuentros nos cuestionan, nos hacen, deshacen y rehacen. Es algo que ocurre en todo encuentro interpersonal, pero también, y de un modo quizás más problemático, en las relaciones entre culturas diferentes.

Surgen dos tipos de conflictos: a) entre la propia identidad y el condicionamiento cultural que arrastramos, b) entre la propia identidad y la de otros que nos quitan o dan identidad, nos deshacen y nos rehacen, nos cuestionan y nos revelan a nosotros mismos. Todo el que no quiera adoptar una postura de conformidad sin crítica, ni la de una crítica estéril o una esquizofrenia se verá invitado a ir dejándose hacer y deshacer creativamente, en diálogo con los otros y con las otras culturas.

En la base de estos conflictos está la crisis del encuentro con lo diferente: la otra persona es como otro yo; y yo, a mi vez, formo parte de las otras personas de algún modo. Nos podemos interrogar así: ¿Por qué y en qué nos parecemos? ¿Por qué y en qué somos diferentes? ¿Cómo conjugar naturaleza humana y diferencia cultural? Un antropólogo estudia los iroqueses y se pregunta: ¿quién y cómo son los iroqueses?, ¿quién y cómo es el ser humano?, ¿quién y cómo soy yo? ¿Cómo me relaciono yo con mi propia cultura? ¿Cómo la heredo, la critico, la creo? ¿Cómo

me relaciono con una cultura ajena? ¿Qué significa observarla desde dentro y desde fuera, tratar de entenderla, hablar sobre ella, dialogar con ella? ¿Cómo entender el "yo soy yo y mi circunstancia"? ¿Cómo concebir la identidad? ¿Como algo dado, estático y acabado o como algo que va haciéndose, dinámico e inacabado? ¿Qué experiencias de viaje tengo? ¿Me han introducido estas experiencias en la toma de conciencia de la relatividad de la propia cultura? ¿He aprendido que no existe la cultura, sino las culturas, en plural? ¿Nos hemos fijado en que es característica común a muchas culturas la insuficiente capacidad para reconocer la propia relatividad y aceptar e integrar las diferencias? ¿Cómo veo y hablo con el que es culturalmente diferente? ¿Somos capaces de hablar con alguien que es culturalmente diferente, para escuchar y aprender unos de otros en busca de una humanidad transcultural que ninguno poseemos todavía?.

D) Conflicto entre los condicionamientos y la libertad: mi circunstancia y yo

Resumiendo lo visto hasta aquí, el ser humano está condicionado por su mundo circundante -espacial, temporal y simbólico- y, al mismo tiempo, intenta superar el condicionamiento, pero de un modo dialogal y sin acabar de lograrlo plenamente. En el fondo, estos tres tipos de problemática enumerados se podrían reducir a la tensión entre el condicionamiento

circunstancial y el esfuerzo por superarlo, mediante un diálogo de libertades o una libertad dialogal y condicionada. Podemos esbozar un método para ese diálogo en cuatro pasos: a) toma de conciencia, b) autonegación y salida de sí, c) autoafirmación y redescubrimiento, d) diálogo crítico, creativo y abierto

La toma de conciencia del propio condicionamiento es el primer paso hacia su superación. Quien se ponga en contacto con la cultura extranjera, no como turista, sino tratando de sumergirse en ella, experimentará esta toma de conciencia de su propia identidad nacional, distinta de la del país al que trata de adaptarse y al que trata de comprender. El español residente en el extranjero aprenderá más sobre sí mismo que sobre el otro país.

El segundo paso del proceso es una liberación. Entre los caracteres nacionales de que se envanece un pueblo suelen estar sus mayores defectos. Consecuencia del examen de conciencia histórico es el esfuerzo por una liberación de la carga negativa del propio pasado.

El tercer paso es un redescubrimiento. La trascendencia del condicionamiento no se hace renunciando al propio pasado. Supone mucho el redescubrimiento de los valores nacionales tras un período de esfuerzo por asimilar lo extranjero. No vale la marcha atrás. La asimilación de lo ajeno nos da un

nuevo modo de ver lo propio que nos capacita para descubrir en ello posibilidades latentes.

Pero este afirmar lo propio ya no se identifica con aquella primera afirmación ingenua. Se vuelve de otro modo. Uno mismo ya no es ni extranjero ni el que era antes de salir del propio país. Se impone la necesidad de integrar ambos modos de ser en una creatividad orientada al futuro. Ese es el cuarto tiempo del proceso: superación. Pero es una superación del condicionamiento que está a su vez condicionada. No cesa el proceso de ir haciéndose libre.

La reflexión sobre la circunstancialidad de la vida humana desemboca así en el tema central de la antropología filosófica: la libertad. Pero si excluimos el determinismo y, al mismo tiempo, acentuamos la imposibilidad de trascender por completo el condicionamiento circunstancial, ¿cuál podrá ser el estatuto de nuestra libertad? ¿No será contradictorio hablar de una "libertad condicionada"? Por otra parte, ¿puede acaso darse de otra manera la libertad humana: la libertad de unos seres finitos, corporales, convivientes y condicionados por su herencia y sus circunstancias?

El ser humano está así condicionado por su mundo circundante -espacial, temporal y simbólicamente- y, al mismo tiempo, intenta superar ese

condicionamiento; pero de un modo dialogal y siempre en tensión creativa y crítica.

El animal biocultural

El seno materno no es solamente un medio biológico para el desarrollo del embrión. El régimen alimenticio de la madre, la música que escucha o la vida que lleva cada día influyen también en esa interacción compleja, proceso biológico y humano, a la vez, que tiene lugar durante la gestación. Después de nacer quedará el ser humano mucho más expuesto que los otros animales y necesitado de la protección materna y social. Sin lo cultural, ni siquiera lo biológico humano se desarrolla plenamente. Nacemos en el seno de una familia y de un grupo cultural, con una herencia que incluye lo somático y lo cultural. No podemos identificar sin más lo natural con lo biológico-somático oponiéndolo a lo cultural. Para el ser humano tan natural es lo biopsíquico como lo socio-cultural.

Los humanos, a lo largo de la historia, no sólo hemos modificado nuestro entorno, sino también nuestra especie. En una determinada especie se dan unos parámetros biológicos que sirven de criterio para constatar su identidad. Pero dentro de ese marco hay un margen de modificación, lo que algunos han llamado unas "ventanas de maleabilidad" que permiten flexibilidad al individuo con relación a lo que viene

determinado por su pertenencia a la especie. En el proceso de crecimiento esas ventanas de posibilidades se van cerrando. Es, por tanto, muy importante el intercambio entre "naturaleza y crianza" en los primeros años de "ventanas aún abiertas". Los estudios neurobiológicos nos hablan del desarrollo desigual de distintas posibilidades cerebrales humanas. La repetición y el hábito de cerrar o abrir unas determinadas ventanas biológicas lleva a configurar la estrechez o amplitud de la correspondiente cultura. La diversas bioculturas serían, según el citado "paradigma biocultural" consecuencia, a la vez biológica y sociológica, del desarrollo desigual de diversos aspectos del cerebro humano, culturalmente condicionado.

M.Colavito ha señalado cinco constantes neurobiológicas del cerebro humano: el cerebro reptiliano, el sistema límbico, el hemisferio cortical derecho, el hemisferio cortical izquierdo y el "módulo interpretador" del hemisferio izquierdo. Estos cinco aspectos no aparecieron simultáneamente en la evolución. Tampoco en cada criatura recién nacida. Según los ejercitemos más o menos, estos cinco niveles cerebrales abren unos senderos y cierran otros en el sistema nervioso individual y en la correspondiente biocultura. Relacionando estas perspectivas neurobiológicas con el estudio de las mitologías, esta autora ha puesto de relieve la diferencia entre las bioculturas en que predomina lo ideográfico y

logocéntrico y aquellas en que juega mayor papel el mundo de las imágenes y lo mitopoético.

Según concebamos las funciones del lenguaje y según esté configurada nuestra cultura por nuestra percepción del lenguaje, se darán diversas formas de lo que M.Colavito ha llamado el “paradigma biocultural”. Es importante distinguir los lenguajes centrados en imágenes y los más conceptuales. Hay culturas en las que cuentan más los modos de expresión mitopoéticos y otras que son más logocéntricas. Desde las perspectiva de estas últimas se tiende a ver a las primeras como inferiores. En su obra *La herejía de Edipo*, analiza esta autora dos sistemas humanos de lenguaje, el mitopoético y el logocéntrico, con sus respectivas sedes neurológicas. El primero tiene que ver con el hemisferio cerebral derecho y la formación de imágenes y emociones. El segundo tiene que ver con el hemisferio cerebral izquierdo, que percibe linealmente y convierte las imágenes y emociones de otros niveles cerebrales en esquemas conceptuales y en sistemas de representación lingüística.

En cada cultura tenemos unas propensiones culturales con unas bases neurológicas heredadas. Por eso son posibles al menos cinco tipos de bioculturas que tienen que ver con el desarrollo de los respectivos cinco niveles cerebrales antes aludidos. “Cada cultura, dice M.Colavito, está formada por la manifestación cultural

del predominio de una función neural sobre las demás. Las opciones a favor de este predominio de unos rasgos neurológicos sobre los demás se adoptan inicialmente por parte del individuo a lo largo de su desarrollo humano. Pero después, mediante la repetición habitual de conexiones neurológicas predominantes a expensas del resto, estos rasgos individuales se convierten en rasgos comunes: es la base sociobiológica del paradigma cultural”.

Se pueden distinguir cinco tipos bioculturales:

En culturas del tipo "maia", o predominantemente cenestésicas, tiene un papel especialmente decisivo el cerebro reptiliano. En culturas de tipo "mythos", predominantemente auditivo-afectivas, se ha desarrollado mucho el sistema límbico. En culturas "miméticas según el hemisferio derecho" predomina el lenguaje de las imágenes. En culturas "miméticas del hemisferio izquierdo" predomina la capacidad teórica. Finalmente, las culturas del tipo "monopolio del logos" destacan por la ausencia de imágenes, quedan atrapadas en el bucle de las habilidades verbales y especulativas y tienen gran dificultad en conectar con el hemisferio derecho y con el cuerpo entero.

No es éste el lugar de entablar un diálogo a fondo con estudios tan cuestionadores. Baste haberlos

mencionado aquí como charnela entre el reto de las ciencias de la cultura y el de las de la vida, en el marco de la preocupación educativa por heredar, criticar y crear la cultura.

Cultura, valores implícitos y moralidad

La reflexión sobre la cultura se prolonga explicitando el tema de las valoraciones morales implícitas en ella. Existen unos hábitos, convicciones, valoraciones y razones, sumergidas en la cultura, más allá de los códigos definidos. Todos tendemos a creer que estamos pensando por nosotros mismos. Pero es mucho lo que dependemos inconscientemente de lo implícito en la propia cultura. No pensamos a solas, sino asistidos por la cultura. Los nuevos problemas de hoy se le presentan no sólo al individuo, sino a la cultura en su conjunto. No podemos decir que exista ya una cultura desde la que resolverlos o afrontarlos. Surge la necesidad de cuestionarse: ¿Cómo crear una cultura que ayude a la gente que vive en ella a vivir la vida con sentido?

Podemos distinguir cuatro tareas: a) búsqueda de sentido y relación de esa búsqueda con los códigos morales y legales; b) sentido de comunidad y confianza; c) búsqueda de valores y metas estructuradas; d) búsqueda de totalidad y unificación del propio yo. Al poner en práctica esa búsqueda, habrá que fijarse en tres

campos decisivos: a) la naturaleza del ser humano; b) el control de la naturaleza; c) la relación entre moral pública y privada. Necesitamos repensar la relación entre cultura y moral y cobrar conciencia de la limitación que el condicionamiento cultural impone a nuestra reflexión. A veces se opone el juicio individual a los juicios racionales. Pero no podemos olvidar que unos y otros están culturalmente condicionados. La circunstancia cultural nos presta motivaciones. No juzgo sin más porque así lo pienso por mí mismo, ni porque las razones me obligan a ello, sino porque me lleva a hacerlo así la cultura. Es algo que influye mucho a nivel preconsciente. Esta limitación tiene inconvenientes y ventajas. Hay que cobrar conciencia de la cultura que, a nivel preconsciente, condiciona nuestras motivaciones. Hay prejuicios que estorban y otros que ayudan a hallar sentido. Cuando tratamos de hacerlos aflorar a la conciencia, se nos facilita el discernimiento.

Pero esta depuración debería hacerse en forma interrogativa. Es decir, una metodología que, en vez de privilegiar unilateralmente el relativismo cultural o, en el otro extremo, el transculturalismo ingenuo, se sitúa preferentemente en actitud de búsqueda e interrogación, heurística y hermenéutica. Hay épocas y culturas que no preguntan y otras que preguntan demasiado y patológicamente, ya que se obsesionan con la pregunta. Frente a indiferencia y obsesión, habría que

recomendar una sana actitud de búsqueda.

Esta tarea de explicitación de los valores inconscientes en la cultura se hace más necesaria dadas las manipulaciones actuales. Es una tarea que tiene que ver también con la sanidad mental de individuos y la sanidad cultural de los pueblos. Sobre todo, se hace necesaria al confrontar los delicados problemas éticos que amenazan el futuro de la humanidad.

Finalmente, al considerar la ética en el marco de la cultura, podemos distinguir tres puntos de vista, que nos servirán para enlazar el tema de la cultura con el de la ética: a) hay una moral aprendida (lo cultural en costumbres, normas, leyes...); b) hay una moral asimilada o apropiada (personalización e interiorización de la moral aprendida, maduración de la conciencia); c) y hay una ética reflexionada y dialogada (comunicación y diálogo intercultural sobre moral, relativización de las normas y universalización de los valores)

También se puede formular en más pasos, por ejemplo: ética aprendida (heteronomía); ética asimilada en el proceso de socialización-enculturación (paso de heteronomía a autonomía); ética cuestionada en el proceso de independización (mayor autonomía en tensión entre lo aprendido y la propia autonomía); ética aún más cuestionada en el proceso de aculturación (contraste con lo extraño, con lo otro, con que es obvio

para otros lo que no lo es para mí...); ética buscada (desde la autonomía, pregunta por una universalidad no etnocéntrica)... Queden sugeridos solamente estos temas, que nos llevarían demasiado lejos.

BIBLIOGRAFIA:

M. de UNAMUNO, *En torno al casticismo*

J. ORTEGA, *La relación con el medio*

C.GEERTZ, *La interpretación de las culturas*

E.CASSIRER, *Antropología filosófica*

P.RICOEUR, *El tiempo y las culturas*

E.T.HALL, *Más allá de la cultura*

O.F. BOLLNOW, *Hombre y Espacio*

A. GEHLEN, *El Hombre*

3. LENGUAJE

Conócete a ti mismo, decía Sócrates. Cuida de ti mismo, reinterpretaba Foucault. Hoy añadiríamos una precisión más: para conocerte y cuidarte, cuida del lenguaje. Cuerpo y lenguaje, como palabras clave, son los dos pilares del umbral de entrada en la filosofía antropológica. El cuerpo humano es un cuerpo que habla, carne locuente. El cuerpo humano es, ante todo, expresión; y, dentro del mundo de la expresión, el lenguaje ocupa un lugar privilegiado, por ser la expresión con que articulamos las demás expresiones. Si el cuerpo es expresión de la persona y el mundo es prolongación del cuerpo, el lenguaje es el cauce por el que circula la comunicación de la persona con el mundo, encarnada en la corporalidad. Para Aristóteles "el hombre es, entre todos los animales, el único que tiene palabra (*logos*). Mientras que la voz (*phoné*) sólo sirve para indicar alegría y pena, y por eso se encuentra en los demás animales"¹⁸ .

¹⁸ *Política*, 1253 a9

Al estudiar la evolución de las especies se pone de manifiesto la importancia decisiva del paso desde un uso meramente estereotipado de las señales al empleo específicamente humano de los signos. Huyen del fuego los animales, avisándose del peligro unos a otros con sus gritos. Pero el uso humano del fuego como signo abarca mucho más: desde la cocina a la guerra, pasando por magias y cultos, hasta el humo como código de comunicación de tribu a tribu. La aparición del lenguaje va pareja con la humanización de los homínidos. Entre el mundo y el ser humano se interpone la mediación de lo semiótico, inseparable a su vez de la organización social. Una criatura de nuestra especie, abandonada en la selva y criada por lobos, ya no pudo aprender más tarde el lenguaje humano.

Ahora bien, el lenguaje conlleva múltiples ambigüedades. Es vehículo de comunicación, pero también se convierte a menudo, por desgracia, en barrera de incomunicación. El lenguaje sirve para expresar lo que pensamos, deseamos o sentimos, pero también vale para ocultarlo. Al poner algo por escrito, nos percatamos de lo que estábamos pensando sin acabar de darnos cuenta. En cambio, una vez que lo pensado, deseado o sentido queda puesto por escrito, no podemos evitar la sensación de que una parte considerable se ha perdido, lo dinámico ha quedado aprisionado por lo estático.

Por otra parte, la ambigüedad del lenguaje es compañera inseparable del animal paradójico que es el ser humano, cuerpo parlante y espíritu encarnado. La interpenetración de sonido y significación en el lenguaje ejemplifica muy claramente esa encarnación del sentido en la corporalidad. En efecto, la relación entre lenguaje y pensamiento, entre significante y significado, se puede calificar precisamente como una encarnación, porque no se trata de que estén yuxtapuestos sin más el significante y el significado. Tampoco se puede decir que esté el pensamiento dentro del lenguaje, arropado por él como un contenido dentro de un contenedor. Prueba de ello es que nos sentimos impotentes para separar de un modo nítido el pensamiento del habla. Así lo resaltaba Merleau Ponty al acentuar en su fenomenología de la percepción el fenómeno de la encarnación del sentido en la corporalidad. No se puede tratar, decía, el cuerpo como si fuera simplemente una cosa, ni la conciencia como si no fuera más que mera representación. El cuerpo se expresa y habla; el lenguaje está encarnado en el cuerpo. Por eso se puede captar el lenguaje como el "entre" o la frontera que separa y relaciona a la vez al cuerpo y al mundo. El lenguaje es justamente la mediación por antonomasia: entre el mundo y yo; entre tú y yo; entre yo y yo mismo. El lenguaje es así el punto de encuentro con el mundo, con los otros y con uno mismo. A través de su cauce circulan acciones y reacciones entre el sujeto y el mundo, entre unos y otros sujetos, o entre el sujeto consigo mismo. Es vehículo de creatividad y, consiguientemente, de imprevisibilidad. Se nos escapa, como el agua entre las manos, cuando nos ponemos a hacer su

fenomenología...

Las funciones del lenguaje

Son muy variadas las actividades que llevamos a cabo al hablar. Con el lenguaje ponemos nombres, clasificamos, ordenamos y organizamos el mundo, intentamos explicarlo, intercambiamos con otras personas nuestros pensamientos, deseos o sentimientos, preguntamos por el sentido o sugerimos la belleza. Con el lenguaje manifestamos lo que pensamos y sentimos; pero también lo ocultamos, disimulamos o desfiguramos. Nos percatamos de nuestro propio pensamiento al ponerlo por escrito; pero también, al tomar forma, se pierde algo de lo pensado preconceptualmente. Desde la antigüedad preocupó este problema y se percibió la necesidad de hermanar el lenguaje con el silencio.

Recordemos el mito relatado por Platón en el Fedro¹⁹ :

¹⁹ *Fedro* V, 59-60, 274c-275c; *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1969, 881-882

"Sócrates: he oído contar que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llaman Ibis, y que el nombre del dios mismo era Teuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, a más del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo dios es Ammón, y Teuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que su inventor las explicaba, según le parecía que lo que se decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba... Cuando llegó a los caracteres de la escritura: Este conocimiento, ¡oh rey! -dijo Teuth-, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto. Pero el rey respondió: Oh ingeniosísimo Teuth! Una cosa es ser capaz de engendrar una arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuído facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración lo que has encontrado.

Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque, una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, en lugar de sabios...Por consiguiente, el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo, y en realidad desconoce la predicción de Ammón, creyendo que los decires escritos son algo más que un medio para recordar aquello sobre que versa lo escrito...Lo terrible, en cierto modo, de la escritura, Fedro, es el verdadero parecido que tiene con la pintura; en efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos, pero si les preguntas algo mantienen el más absoluto silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensarán; pero si los interrogas sobre algo de lo que dicen con la intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma. Por otra parte, una vez que han sido escritos, los discursos circulan todos por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a quienes nada interesan, y no saben a quiénes deben dirigirse y a quiénes no. Y cuando los maltratan o los insultan injustamente tienen siempre necesidad del auxilio de su padre, porque ellos solos no son capaces de defenderse ni de asistirse a sí mismos."

Esta cita de Platón ofrece un buen punto de partida para reflexionar sobre el lenguaje como una de las palabras clave para una filosofía de lo humano: en él se muestran las grandezas y limitaciones, la riqueza y penuria del *homo sapiens*; en las estructuras y funciones del lenguaje se reflejan las características principales de la especie humana. Para explorarlas nos ayudará la consideración de las dimensiones básicas del lenguaje humano.

Nos podemos fijar, sobre todo, en cinco aspectos fundamentales, que sirven para una visión de conjunto de la lingüística, la filosofía del lenguaje y la antropología. Inspirándonos en Benveniste y Ricoeur, podemos captar el fenómeno del habla o discurso resumiéndolo en la fórmula compendiosa: "alguien está diciendo algo a alguien sobre algo". Una persona se dirige a otra, para expresar, mediante el lenguaje, un sentido acerca de una realidad.

Si analizamos las funciones del lenguaje, tomando como hilo conductor esta definición pregnante de lo que es el discurso, destacarán tres enfoques bien conocidos: el sintáctico, el semántico y el pragmático. La sintaxis se fija en la organización de los signos dentro del lenguaje: cómo se dice lo que se dice. La semántica presta atención a lo que se dice (el significado), los signos con que se dice (el significante) y el término apuntado por lo dicho (la referencia). El enfoque pragmático se fija en quién es el usuario del lenguaje, quién es el que dice algo y a qué destinatario se dirige al hablar.

Pero hay que añadir dos enfoques más: los que se fijan respectivamente en el telón de fondo de la conversación (el contexto sociológico) y en lo sugerido entre líneas sin palabras (el contexto no verbal del discurso). De este modo obtenemos una visión panorámica acerca del conjunto comprendido en el fenómeno del hablar: ni sólo interlocutores, ni sólo sistema de signos, ni sólo referencia... Entre los lingüistas predomina obviamente el interés por lo morfosintáctico; entre los filólogos, es mayor el peso de lo semántico; entre los psico-sociólogos, cuenta más lo pragmático. Hay que reconocer, sin embargo, que se han presentado aquí los elementos principales del lenguaje de un modo simplificado, pero con la ventaja de resaltar cinco aspectos fundamentales: a) un sistema y código de signos; b) un medio de transmitir información y de referirnos a la realidad; c) un modo de expresarnos, comunicarnos y dialogar; d) un horizonte y contexto de nuestra captación del mundo; e) un método de evocar sugerentemente lo inefable.

Los clásicos de la lingüística y la semiótica, como Saussure, Morris o Bühler, sirven de inspiración para este intento de síntesis, en el que convergen sus principales aportaciones. La publicación póstuma del *Curso de lingüística general* (1916), de Saussure, marca un hito decisivo en la historia de la lingüística: el giro de la diacronía a la sincronía, de las etimologías a las estructuras. Saussure habló de cuatro funciones: expresiva (la lengua como signo); comunicativa (la lengua actuando en las relaciones humanas); indicativa (la referencia a la realidad); significativa (los contenidos inteligibles). Distinguió el sistema social de la lengua y la puesta en juego personal de la palabra. Dentro del sistema de la lengua se fijó en las relaciones de oposición o diferencia entre sus elementos, que requieren ser estudiados simultánea o sincrónicamente, en vez de ser objeto solamente de una consideración diacrónica de los cambios a lo largo del sistema mismo.

Bühler mencionaba tres funciones: expresiva (el mensaje como síntoma del estado interno del receptor); apelativa (el mensaje como señal dirigida al receptor u oyente); representativa (el mensaje como símbolo de algo exterior a ambos interlocutores). Las obras de R.Jakobson (*Fundamentos del lenguaje*, 1956) y de A.Martinet (*Elementos de lingüística general*, 1960) han contribuido a resaltar las dimensiones de la comunicación: locutor, receptor, mensaje, contexto, encuentro y códigos.

E.Benveniste (*Problemas de lingüística general*, 1966) distinguió lo semiológico y lo semántico: el papel de cada elemento en el sistema de la lengua y en el de la frase, que es la unidad primaria del discurso. En ésta es fundamental la referencia al sujeto que habla, a sus interlocutores, mediante los pronombres personales, y la referencia a la realidad, mediante la síntesis de sujeto y predicado.

Chomsky se ha fijado especialmente en la competencia lingüística o capacidad de producir un número teóricamente infinito de frases utilizando un número finito de elementos, que forman parte de la estructura de la lengua. Hay que detectar, por debajo de la gramática superficial, las estructuras profundas. Con este enfoque, Chomsky ha contribuido a la integración de la revolución estructural con la tradición que daba más importancia a lo genético.

Si nos limitáramos a considerar el lenguaje solamente como un sistema autónomo de signos independientes (Helmslev), se nos quedarían muchas preguntas sin contestar. Si nos redujéramos solamente al mundo de lo intralingüístico, no podríamos estudiar los aspectos relativos a las operaciones lógicas, ni la relación entre lenguaje y pensamiento, o entre la comunicación lingüística y otros intercambios sociales, ni lo que es fundamental en el papel del lenguaje: su referencia a la realidad. Por tanto, se impone pasar de la lingüística a la filosofía. El puente nos lo brinda la capacidad humana de simbolizar, de poner la mediación de los signos entre el mundo y nosotros (Benveniste).

De la lingüística a la filosofía

Lo que han dicho los lingüistas sobre lengua y palabra (*langue et parole*), sobre significado y referencia (*meaning and reference*), o sobre expresión, apelación y representación, nos hace filosofar y sirve de buen punto de arranque para la reflexión antropológica. Saussure nos hizo caer en la cuenta de la importancia de la semiología: la vida de los signos en el seno de lo social, sus características y las leyes que rigen sus relaciones. La lingüística era, para él, una rama de esta ciencia de los signos. Posteriormente, la semiología se ha desarrollado como ciencia de los signos, incluyendo la variedad de formas significantes, desde el lenguaje hablado a los gestos, pasando por el vestido o la danza y el inabarcable mundo de las imágenes. Para Mounin, la semiología comprende todo el sistema de signos usados para la comunicación. Para R.Barthes, abarca tanto las imágenes o los gestos, como los sonidos melódicos o la variedad de objetos que constituyen sistemas de significación. Hace tiempo que lo habían dicho los orientalistas, los artistas y los poetas: hay un "lenguaje del abanico" como hay un "lenguaje de las flores"...

Como notaba M. Mauss en 1945, la sociología habría progresado más imitando a los lingüistas. Recogía estas palabras Lévi-Strauss en 1957 para subrayar la situación privilegiada de la lingüística entre las ciencias sociales. Para el pensador estructuralista la fonología estaba destinada a jugar con respecto a las ciencias sociales un papel semejante al de la física nuclear con relación a las ciencias exactas. Al pasar del estudio de fenómenos conscientes al de sus infraestructuras inconscientes, se pone de manifiesto la importancia de las relaciones sobre los términos y la vinculación íntima entre los elementos de un sistema: "como los fonemas, los términos del parentesco son elementos de significación; como aquellos, la adquieren a condición de integrarse en sistemas: los sistemas de parentesco, como los sistemas fonológicos, son elaborados por el espíritu al nivel del pensamiento inconsciente..." Así es como el pensamiento estructuralista ha clasificado los hechos como signos, la realidad social como estructuras y sus diversos planos como lenguajes. Se ha interesado, más que por la superficie de los hechos, por la infraestructura profunda de relaciones, contrastes y oposiciones. "Los fenómenos del parentesco, sigue diciendo Lévi-Strauss, son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos".²⁰ En su crítica a la sociología y lingüística tradicionales, les reprocha haberse centrado demasiado en los términos y haber descuidado las relaciones.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, 41

Vemos, en este enfoque sobre el parentesco, la mutua implicación de la lingüística, la antropología socio-cultural y la reflexión filosófica. "Un sistema de parentesco no consiste en vínculos objetivos de filiación o consanguineidad dadas entre individuos; no existe más que en la conciencia humana, es un sistema arbitrario de representación, más que el desarrollo espontáneo de un hecho..." Como sistemas simbólicos, los del parentesco ofrecerían un lugar privilegiado para el encuentro de lingüística y sociología y de ambas con la filosofía. Lévi-Strauss ha visto el lenguaje no sólo como producto y parte de la cultura, sino como condición de ella. Y no sólo porque diacrónicamente se asimila la cultura desde la lengua materna, sino sobre todo porque la cultura misma está estructurada con una arquitectura semejante a la del lenguaje.

Merleau-Ponty insistió en que la fenomenología del lenguaje no es una mera añadidura psicológica o pedagógica sobre la lingüística. En la relación lingüística y fenomenología veía él aspectos antropológicos y ontológicos sobre el cuerpo humano y sobre el ser, que nos proporcionan tareas de reflexión filosófica. "Mis palabras, decía, me sorprenden a mí mismo y me enseñan lo que estoy pensando sin darme cuenta".²¹

²¹ M. Merleau-Ponty, "Sur la phénoménologie du langage", en: *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris 1953, 43

Estos enfoques han llevado a los filósofos a repensar la mutua implicación del sujeto humano que habla y el sistema de signos, en parte inconsciente, de la lengua con la que habla; más aún, "en" la que habla. En efecto, habla el sujeto, pero lo hace estando ya desde el principio situado dentro de la lengua; en cierto modo, la lengua habla en él, ya que pesa mucho lo sistémico y lo inconsciente. Ante esos descubrimientos, unos se quedan en la superficie de los signos y otros naufragan en las honduras de lo inconsciente. Pero aquellos pensadores, como Ortega, Marías o Ricoeur, que han sabido pasar de la lingüística a la fenomenología y de ésta a la apertura ontológica, nos abren un horizonte más amplio. En vez de limitarse a considerar el lenguaje tal y como aparece, por ejemplo, en un diccionario, se lo capta en el marco viviente del discurso hablado. La reflexión sobre el habla nos conduce a descubrir el sentido del diálogo. Y, tras el diálogo, descubrimos su trasfondo, sus contextos sociales y culturales, así como sus contextos de silencio, analogía y sugerencia.

Una antropología que se sirva de la reflexión sobre el lenguaje como de hilo conductor para filosofar, comenzará por la perspectiva lingüística, psicológica y sociológica, para pasar a la fenomenológica y de ahí a lo trascendente, lo artístico, poético o incluso lo místico. Una trayectoria semejante a la descrita aquí se encuentra en *La metáfora viva*, de P. Ricoeur, que se remonta desde la lingüística de la frase, pasando por la fenomenología del habla, hasta llegar a la ontología del discurso. De ese modo, el movimiento de la reflexión va avanzando progresivamente: considera primero la relación entre signos o entre los signos y sus referentes; de ahí pasa a la relación entre signos e interlocutores; finalmente, se adentra en las preguntas radicales, en el trasfondo de silencio más allá de los signos. Ha insistido también Ricoeur en la importancia del paso de la palabra hablada a la lengua escrita que, en la lectura, vuelve a hacerse palabra. Interesa a la filosofía antropológica reflexionar sobre el hablar y el dialogar, el escribir y el leer. Ortega y Marías han puesto de relieve la relación entre "tener algo que decir, hablar y usar el lenguaje". Marías habla de una "estructura dicente de la vida humana". El decir sería la raíz metafísica de la realidad antropológica del lenguaje y los diversos idiomas su concreción social

Detallaremos aquí los cinco enfoques citados, que nos sirven a la vez para obtener una visión de conjunto sobre el lenguaje humano y sobre el panorama de la filosofía antropológica. La importancia de una visión de conjunto sobre el lenguaje como la que intentamos aquí repercute en el enfoque de toda la antropología, de la que el lenguaje es indudablemente una de sus palabras claves.

Estructura y sistema

Ante todo, el enfoque sintáctico sobre el lenguaje nos hace prestar atención a su carácter sistemático y estructural. Descubrimos así la función del lenguaje como una especie de red o filtro que organiza nuestra percepción de la realidad. El lenguaje es sistema y código de signos, susceptible de ser analizado como conjunto de relaciones, oposiciones o contrastes. Cuando se rompe uno de los nudos de esa red, se desencadena una ruptura mayor en todo el conjunto, como cuando se deshilacha un tejido de lana a partir de un descosido. Los estudios de lógica o de filosofía analítica del lenguaje exploran con bisturí preciso las complejidades del sistema de la lengua, siempre desde el punto de vista de buscar la coherencia y evitar las contradicciones.

Las filosofías analíticas del lenguaje han contribuido a iluminar este primer aspecto, gracias a su labor de clarificación (Russell, Ayer...) y a sus análisis sobre los usos del lenguaje o la filosofía como terapia frente a los abusos del lenguaje o los excesos especulativos de las metafísicas (Wittgenstein). Sus perspectivas lógicas nos ayudan a detectar incorrecciones e inexactitudes y nos embarcan en una tarea de reformulación para depurar el lenguaje filosófico de "pseudo-objetividades" (Carnap). Sin embargo, si se llevan estas tendencias al extremo de un modo unilateral, privilegiando la primacía del lenguaje como sistema, se corre peligro de quedar encerrados en el mundo de lo intralingüístico.

Significación y referencia

Aquí conviene hacer algunas sencillas aclaraciones sobre semiótica. Entendemos por semiótica la teoría de la significación y de los procedimientos de análisis para describir sistemas de significación. Dentro del signo hay que distinguir entre significante y significado. Un ejemplo de significante son los sonidos de la palabra "árbol" en castellano o "tree" en inglés. El significado sería la noción de árbol.

Cuando consideramos los textos como signos distinguimos en ellos: a) el plano de la expresión externa (palabras, frases, estilo...) y b) el plano del contenido (lo que dice el texto, su sentido). Hay una organización de los significantes y otra de los significados. Lo que le interesa a la semiótica no es la relación entre significantes y significados, sino la organización de lo significado y todo el fenómeno de la significación.

La palabra semiótica es tan antigua como Galeno, que se refería con este nombre a la ciencia de los síntomas en medicina. Locke ya habló de una ciencia de los signos. Con Saussure se hace clásica la distinción entre el sistema de la lengua y el habla (*langue/parole*) y la citada concepción de la semiología como estudio de la vida de los signos en el seno de la sociedad. Se da entonces un giro decisivo en el modo de estudiar el lenguaje: se pasa de lo diacrónico a lo sincrónico, de las etimologías a las estructuras y los contextos. Saussure destacaba la importancia del sistema de la lengua tras los actos individuales del habla.

Morris (1938), el padre de la semiótica moderna norteamericana, elaboró su teoría del comportamiento sónico o semiosis, estudiando los procesos en que algo funciona como signo. Distinguió tres dimensiones: la relación signo-significado (semántica), signo y signo (sintaxis), signo e intérprete, o emisor-receptor (pragmática).

Desde entonces se acentúa cada vez más el papel de los signos en la vida y se pone el nombre de semiótica a la ciencia de los signos. Lo acepta Carnap al año siguiente y se extiende en filosofía del lenguaje y lógica. Con Chomsky, se precisa la diferencia entre estructuras superficiales y profundas.

Expresión y comunicación

El enfoque semántico nos invita a no quedarnos en el "cómo se dicen las cosas", sino considerar qué es lo que se dice y acerca de qué realidad se dice. Si el lenguaje es canal para transmitir lo que pensamos o sentimos acerca de una realidad, será decisivo comprobar si cumple o no su función informativa, si es o no vehículo de la referencia a la realidad. Al tratar de esta función del lenguaje ya no son los lógicos, sino los epistemólogos, quienes toman la palabra. También lo hacen así las corrientes analíticas del lenguaje ordinario, en la línea iniciada por Wittgenstein y desarrollada por Austin. Además, por supuesto, los filósofos que se ocupan de la ontología, insistirán en que, cuando hablamos sobre "algo que hay ahí", estamos implicando una doble referencia: remitimos a "algo" y connotamos que ese referente es algo que "hay", que "existe", que "es" o "esta ahí".

Con el enfoque pragmático aparece el énfasis en los interlocutores. No nos quedamos en el "cómo se dice", ni siquiera tan sólo en "qué se dice" o "sobre qué se dice". Ahora hay que preguntar "quién se dirige a quién" y "qué pretende decir o hacer con lo que dice". Desde este punto de vista el lenguaje es vehículo y mediador de la autoexpresión del sujeto que habla, de su apelación al interlocutor y la respuesta de éste, así como de la comunicación y encuentro de ambos en el diálogo. Se trata de la función de expresarme y comunicar lo que pienso: hacerme entender. Actualizamos lo pensado con un signo: el signo dice algo a un interlocutor, que tiene como yo un cuerpo y un lenguaje; es, por tanto, capaz de reproducir el significado de mi signo. Entran en escena aquí los fenomenólogos existenciales y los filósofos personalistas, que han acentuado el carácter dialogal de la existencia humana.

Aquí es muy valiosa la aportación de Austin para una semántica filosófica que prolongue la semántica lingüística. Austin puso de relieve la existencia de otras relaciones entre la proposición y el mundo, además de las meramente descriptivas. Su teoría de los "*speech acts*" distinguió los aspectos *locutivos* (como el sentido y referencia de una frase), los *illocutivos* (como el tono asertivo, suplicante o imperativo de la actitud y la emotividad de quien habla) y los *perlocutivos* (como el efecto que produce mediante sus palabras). Hay que estudiar el lenguaje en ese marco más amplio de los fenómenos comunicativos (Jakobson), tener en cuenta la intención expresiva del locutor y la relación con sus interlocutores, para poder estudiar debidamente fenómenos como los de la promesa, la orden, o la pregunta, en los que "un locutor se compromete con un comportamiento gobernado por reglas" (Searle).

También hay que hacer mención aquí de una corriente cuya repercusión filosófica se sitúa a caballo entre este tercer aspecto y el mencionado en el epígrafe anterior: la fenomenología. En ella el lenguaje queda puesto en relación con otros modos de captar la realidad. Para la conciencia, que es siempre "conciencia-de-algo", se dan unos sentidos con anterioridad a la expresión lingüística. El lenguaje nos remite a experiencias que le preceden en el "mundo de la vida". Los últimos escritos de Merleau-Ponty recuperan para la filosofía el tema de la "palabra parlante", asignatura pendiente desde la distinción saussuriana entre lengua y palabra. Su fenomenología de la expresión se abre a una ontología, a través de la creatividad del lenguaje; conecta así con intuiciones importantes de las lingüísticas estructurales transformativas (Chomsky) y de las psicologías y sociologías de la comunicación humana.

Contextualización y socialización

En cuarto lugar, nos fijaremos en las funciones connotadoras del lenguaje con relación al contexto o telón de fondo socio-cultural del escenario de la conversación. Ahora son sociólogos o psicólogos sociales y sociolingüistas quienes entran en escena, junto con los antropólogos o los filósofos críticos de la cultura. Entre todos nos ayudan a caer en la cuenta de que apenas es posible encontrar un lenguaje totalmente privado (Wittgenstein) y de lo muy condicionado que está nuestro hablar, tanto familiar y grupal como social y culturalmente.

El lenguaje, como mecanismo de comportamiento social, encierra en sí posibilidades insospechadas de manipulación del comportamiento humano. Si necesitamos cobrar conciencia de los condicionamientos culturales inconscientes de nuestro comportamiento (E. T. Hall), también nos hace falta discernir las ideologías y las utopías (Mannheim). Hay que tener bien presente la relación entre el lenguaje y los demás fenómenos socio-culturales, dar su papel a lo extralingüístico y a lo socio-histórico.

También hay que confrontar en este apartado el reto del estructuralismo filosófico (tema que se solapa con el primero de estos cinco aspectos mencionados aquí, por su énfasis en lo sintáctico). Este pensamiento ha aplicado un modelo semiológico a la realidad, interpretando la realidad social como sistema codificado de signos, cuya proveniencia sería más semiológica que sociológica. Vista la lengua como un sistema en el que cuentan más las relaciones que sus términos, se presenta ésta como un sistema sin sujetos y sin cosas; quedan solamente relaciones y diferencias; se acentúa desmesuradamente la inmanencia y autonomía del lenguaje; no queda lugar para la referencia a la realidad y al sujeto parlante, ni mucho menos para un mensaje con sentido. Tal es el precio a pagar por el descubrimiento de las infraestructuras inconscientes y semiológicas del condicionamiento socio-cultural del lenguaje.

Metaforización y hermenéutica

Finalmente, hay que dejar amplio espacio para un quinto enfoque que, por sí solo, ocuparía capítulos enteros, y nos llevaría, más allá de la antropología, a los mundos del arte, la poesía o la mística. Es el enfoque centrado en la mutua implicación de palabra y silencio. Aquí el papel manuductor lo realiza la filosofía hermenéutica, que contrasta con el estructuralismo por rechazar el reduccionismo intralingüístico; pero, por otra parte, comparte con él la preocupación por no difuminar lo ineludible de la mediación lingüística y la necesidad de repensar el ser en términos de lenguaje. La corriente hermenéutica ha resaltado la importancia del autor, del lector y del mundo del texto. Más allá de sus primeros énfasis en los aspectos psicológicos y filológicos (Dilthey, Schleiermacher), se ha abierto a la ontología como fenomenología hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur). La noción de verdad como desvelación ha abierto el horizonte para concepciones más receptivas de una ontología del escuchar, capaz de "dejarse decir algo" por el lenguaje, más que dominarlo con nuestro decir (Heidegger). En ese marco, la importancia del simbolismo como plenitud del lenguaje, el papel de la metáfora en filosofía (Ricoeur) y la necesidad de una dialéctica de palabra y silencio (Merleau-Ponty) han sido puestas de manifiesto en la filosofía contemporánea.

Recordemos algunas aclaraciones sobre hermenéutica de símbolos. Llamar símbolos a los de la lógica simbólica o a los de las matemáticas no es lo mismo que llamar símbolo de

purificación al agua en un templo sintoísta o en el bautismo cristiano. Los primeros son abstractos y unívocos, los segundos son concretos y polisémicos, análogos, de doble sentido o metafóricos. Sería preferible reservar para estos últimos la palabra símbolo y llamar signos a los otros.

Encuadremos los símbolos dentro del mundo de los signos. Hay signos unívocos y signos opacos. Los signos unívocos pueden ser naturales (humo, signo de fuego; rubor, signo de emoción) o convencionales (las señales de humo de las películas de indios, el semáforo, etc.). Los signos opacos (de más de un sentido o con un sentido no tan claro) presentan las siguientes características:

- a) tienen un sentido literal que apunta a un segundo sentido analógico;
- b) el segundo sentido no se capta sino a través del primero; hay en ellos un elemento de signo natural y otro de convencionalidad, más un plus intraducible; este lenguaje está esencialmente vinculado a su contenido, es muy rico en contenido y en referencia a la realidad;

c) para captarlo se requiere una participación simpatizante, implicándose emotivo-imaginativamente en el dinamismo del símbolo;

d) piden interpretación; su riqueza es inagotable y ninguna interpretación agota su sentido;

e) son semilla de pensamiento; no son una masa de irracionalidad, sino una fuente de sentidos que "da que pensar".

Es muy útil para completar esta visión de conjunto la introducción de Ricoeur a la *Simbólica del mal*, sobre todo su criteriología del símbolo, resumida en los seis puntos siguientes:

a) Los signos expresan un sentido y se refieren a una realidad. Los signos opacos tienen una "segunda referencia".

b) Además de los signos naturales y convencionales, hay signos simbólicos: analógicos y polisémicos, opacos y enigmáticos o sugerentes (el símbolo da, evoca, provoca, sugiere, es una "donación en transparencia", el modo de darnos su sentido es a través de la "transparencia opaca del enigma").

c) La relación analógica en el símbolo no es simplemente la expresada por una proporción como, por ejemplo, A: B:: C:D. Ni la estructura analógica es una mera proporción formalizable, ni el doble sentido es traducible al cien por cien por quien domine el código, como en el caso de las alegorías. En el caso de los símbolos, no dominamos intelectualmente la similitud, si no participamos afectivamente en ella. Hemos de entrar a bailar en la pista de lo simbólico para vivirlo desde dentro. El símbolo atrae y da, a condición de que seamos receptivos para dejarnos atraer y recibir lo que se nos ofrece.

d) Se distingue el símbolo de la alegoría. Un ejemplo de alegorización sería la segunda parte de la conocida parábola del sembrador. En el caso de la alegoría la relación entre el sentido literal y el alegórico es una relación de traducción. La descifran los iniciados en ese código.

e) Los símbolos de que aquí se está tratando son, obviamente, el extremo opuesto de los símbolos (que deberían llamarse signos técnicos y unívocos) de la lógica simbólica. Son lo más rico del lenguaje.

f) Los mitos desarrollan los símbolos en forma narrativa, arquetípica, en un tiempo no-histórico. Los ritos lo hacen en forma dramática.

La importancia del lenguaje metafórico

La *metáfora viva* (1975) es la obra en que ha atacado a fondo Ricoeur el problema del símbolo en el campo lingüístico. Es el problema de la invención de un sentido nuevo. Se da en ella un resumen de la creatividad semántica y de la productividad de sentido. A partir de ahí pudo el hermeneuta francés repensar su proyecto de una poética de la voluntad y elaborar *Tiempo y narración*. "También en la narración, dice, hay creatividad. Tan notable como la metáfora es la creatividad que se da al construir una narración. Hay que construir para ello una intriga. Poner juntos personajes, intenciones, diversidad...y juntarlos en una narración única. Intenciones, azares, causas...florecen en la experiencia narrativa y son unificados en y por ella. Es algo que ocurre ya en la conversación, también en la ficción y hasta en la narración de la historia de los historiadores. Desde la sencilla conversación hasta la narración más "des-construida" que podamos imaginar, se da este proceso de unificar diversidad. Lo hace una libertad creada pero que no crea desde cero, sino desde lo dado en normas y reglas; creamos con y contra las reglas, hay una mezcla de espontaneidad y de sometimiento a estructuras..."²²

²² Notas de la conferencia que pronunció en Madrid el 26-XI-96

Narración y metáfora coinciden en ser fenómenos de innovación semántica. También la metáfora requiere el contexto del poema o es un poema en miniatura. En el relato, esa creatividad se muestra fingiendo una nueva congruencia en la puesta en intriga. Tenemos aquí dos ventanas abiertas al enigma de la creatividad. El poder de redescrición metafórica de la realidad (dejando en suspenso la referencia inmediata para que aparezca una segunda referencia indirecta) va paralelo con el de la función mimética del relato. Esto nos lleva al fondo del problema filosófico de la verdad. Cesamos de limitarla a la coherencia léxica y la verificación empírica y tomamos en serio la pretensión de verdad que va implicada en la acción transfiguradora de la ficción. La función de transfiguración de la realidad, que reconocemos en la función poética, supone que dejamos de identificar la realidad sin más con la realidad empírica. La trayectoria seguida por Ricoeur en *La metáfora viva* avanza desde la retórica de la palabra a la semántica de la frase y, de ésta, a la hermenéutica del discurso. En una primera parte, la perspectiva es el punto de vista de la retórica. La palabra (vocablo, nombre, "mot") es la unidad de referencia. La metáfora como desplazamiento y ampliación del sentido de una palabra es un "tropo por semejanza" y se basa en una teoría de la sustitución. A continuación, se pasa al punto de vista semántico. La metáfora, en el cuadro de la frase, no es una "denominación desviante", sino una "predicación no pertinente". El estudio tercero, clave de la obra, hace el paso desde la semiótica a la semántica de la frase y del discurso, contrastando la teoría de

la metáfora como tensión con la que la capta como mera sustitución. La tercera perspectiva es la que da el paso de la semántica a la hermenéutica. Acomete el estudio de la innovación semántica y el trabajo de la imaginación productiva, para pasar de ahí al tema de la referencia, es decir, el enunciado metafórico como poder de redescibir la realidad nos muestra el poder heurístico de la ficción y la referencia poética. Finalmente, una cuarta perspectiva es la que va de la hermenéutica a la ontología, en el estudio. Ni el nombre, ni la frase, ni el discurso, sino el verbo ser es el lugar propio de la metáfora. Ricoeur, en esta etapa, resalta el papel de innovación semántica que desempeña la imaginación al producir nuevas significaciones emergentes. Revaloriza así mucho el papel heurístico de la imaginación creadora.

También ha aplicado Ricoeur en el campo de los estudios bíblicos este papel importante de la imaginación. La imaginación tiene un papel decisivo en la producción y lectura de los textos poéticos. En la narración se conjugan la capacidad de invención, dentro de un cierto marco regulado, y el poder de redescibir la realidad. El texto produce ficción. Y el lector, que busca aplicar el texto a la vida, descontextualiza y recontextualiza, con lo cuál se produce el encuentro entre ambas creatividades, la del texto y la del lector. Pero estos son temas que nos llevarían demasiado lejos.

Resumiendo los cinco puntos de vista arriba mencionados, cobra relieve la frase con que sintetizamos lo que es la corriente del discurso: *alguien habla a alguien de algo mediante el lenguaje, presuponiendo éste una referencia a la realidad y una dimensión de profundidad.*

Llegados aquí, es posible formular las dimensiones del lenguaje en una sola frase: *a) Usando un lenguaje coherente, b) para decir algo acerca de algo, c) alguien se dirige a alguien, d) en un determinado contexto y situación, 5) sobre el fondo de un silencio significativo.* Las cinco dimensiones resumidas en esta frase serían: a) coherencia lógica, b) información y referencia, c) diálogo, comunicación, autoexpresión y encuentro humano, d) contexto y trasfondo cultural, e) silencio.

Para que el lenguaje cumpla su función de código y vehículo de transmisión de un mensaje, ha de tener un mínimo de coherencia. Para que el lenguaje cumpla la función de comunicación entre personas, ha de servir, más allá de la mera transmisión de información, como medio y lugar en el que se realice el encuentro de los interlocutores. Para que el lenguaje no se quede sin savia, ha de mantenerse unido a sus raíces y al subsuelo cultural en que ha crecido. Para que el lenguaje, por fin, pueda dar a luz su dimensión de profundidad, ha de ir potenciado por el silencio.

Con una comparación de arraigo budista, se suele representar el lenguaje como una red con la que el pescador atrapa peces en el mar. Forzando la comparación, se resumen así las reflexiones anteriores: al especialista en analizar los signos, le interesan los nudos de esa red y sus relaciones estructurales; al especialista en significados y referencias, le interesan los peces cogidos en la red; al especialista en la fenomenología existencial del diálogo, le interesan los pescadores; al sociólogo, le interesa la barca, la familia y aldea del pescador, el precio del pescado o el método de construir redes; el filósofo diría que pescador, red y peces, todos están en el mar y no son nada sin el mar. Aquí el mar correspondería a la dimensión de silencio del lenguaje.

Narración, lectura e identidad.

Esta visión de conjunto, que trata de abarcar lingüística y filosofía, se completa con la consideración del significado humano del narrar, escribir y leer, acciones íntimamente relacionadas con el tema antropológico de la identidad. La conjunción de los estudios semiológicos con las filosofías hermenéuticas ha llevado a autores como Ricoeur y Gadamer a profundizar en el arte de la lectura de textos, que exige del lector flexibilidad para moverse en el vaivén de "distanciación" y "pertenencia". Cuando ponemos una cierta distancia entre texto y lector, en busca de objetividad, ganamos en rigor científico, pero pagamos el precio de sacrificar las ventajas que proporciona la cercanía a quien está vinculado al texto por la pertenencia. Ricoeur ha insistido en que es precisamente en el paradigma de la "distancia en la pertenencia" como se enriquece la comunicación. La historicidad de la experiencia humana lleva a que la comunicación se realice en y por la distanciación, dentro de un marco de pertenencia.

Esta dialéctica de distanciamiento y pertenencia comienza a darse ya en el discurso hablado; los textos no son solamente los productos de la escritura. Pero cuando el diálogo se convierte en obra estructurada y queda fijado por escrito, surge la dialéctica de palabra y escritura. Volverá a repetirse esta tensión en sucesivas lecturas y relecturas de ese texto. Se abre un mundo entre el texto y nosotros. Y será en el marco de ese horizonte, sobre el telón de fondo del mundo que se abre entre texto y lector, donde éste descubra que la lectura le hace comprenderse a sí mismo al interpretar textos.

Ricoeur ha expuesto analíticamente los niveles distinguibles en el paso del discurso al texto y del texto a la lectura: en primer lugar, el discurso se estructura como obra, condición para que pueda fijarse por escrito. Una vez que el texto se independiza del autor y pasa a manos de lectores, el discurso hecho obra proyecta todo un mundo: el mundo del texto. Finalmente, discurso y obra se convierten en mediación para que los lectores puedan comprenderse a sí mismos a través de la lectura.

En este último nivel gravita la problemática de las filosofías hermenéuticas. Pero en este enfoque aparece al final lo que en las hermenéuticas de corte romántico se presentaba al comienzo. No se considera el problema de la interpretación como un mero arte de descifrar textos escritos. El problema hermenéutico, como tensión entre acontecimientos y significaciones, así como entre hablar y escribir, se da ya en el discurso hablado, en el que ya encontramos un primer fenómeno de distanciamiento.

Si en el epígrafe anterior nos servía de referencia *La simbólica del mal*, de Ricoeur, ahora es *Tiempo y narración*, del mismo autor, el hilo conductor para pensar sobre lectura, interpretación e identidad personal. En vez de una hermenéutica que se contenta con la interpretación de símbolos, una hermenéutica como teoría de la interpretación, que tiene siempre a la vista la diversidad de sentidos e interpretaciones posibles, tanto de los textos escritos como del texto constituido por la experiencia misma de la vida. "Somos, dice, lectores de un texto que está abierto a una pluralidad de interpretaciones". La experiencia del vivir humano, por contraste con el mundo de la lógica o las matemáticas, no es un reino de univocidad, sino de polisemia.

En sus estudios sobre la narratividad parte Ricoeur del carácter común a toda experiencia humana: su temporalidad. Lo que se narra, pasa en el tiempo; lo que ocurre en el tiempo, pide ser narrado. No se puede reducir el lenguaje solamente a los códigos y a la sincronía del sistema de la lengua. Para interpretar correctamente, no basta con identificar un sistema lingüístico determinado, sino hay que preguntarse: ¿cómo lo utilizamos para comunicar? La interpretación del discurso, ya al nivel mismo de la conversación, no se puede reducir al trabajo de codificar y decodificar. Es una realidad viviente que se mueve entre los interlocutores, en ese espacio vital que podríamos llamar el "entre" del diálogo. En esa situación hay siempre una tensión entre "acontecimiento" o "evento" y "sentido" e "interpretación". La corriente del habla pertenece, por tanto, al mundo de la diacronía, ya que transcurre a lo largo del tiempo.

Además, todo discurso acontece en un contexto singular y concreto, en la actualidad de un determinado momento presente. Hay, por eso, rupturas de creatividad e innovación, dentro del marco de la continuidad y totalidad. En cada momento estamos utilizando, con la mayor naturalidad, fórmulas estereotipadas, ya hechas y codificadas; pero con ellas tratamos de decir algo que aún no ha sido dicho, o decirlo a nuestra manera, rompiendo esquemas. Ahí nace el fenómeno de la polisemia y la necesidad de interpretación. Hay, por otra parte, en el discurso una actividad de sintetizar y configurar, sin la cuál carecerían de un mínimo de unidad las afirmaciones y se reducirían los textos a la mera suma de sus partes. Así es como un discurso se caracteriza a la vez por rasgos de originalidad y de comunicatividad. No sería inteligible sin un mínimo de dependencia de unos códigos, que sirvan de filtro al exceso de polisemia. Esto, que acabamos de formular abstractamente aquí, es algo que estamos viviendo concreta y cotidianamente en cada conversación. En el caso del discurso metafórico, resalta naturalmente mucho más la originalidad y el salto creativo de la innovación. Cuando una metáfora es viva, rompe esquemas y códigos, dentro de un mínimo de codificación; hay un máximo de polisemia, sin llegar al cero de la incomunicabilidad. El poeta rompe inesperadamente la trayectoria previsible por los códigos y cambia de dirección. Es algo semejante a lo que ocurre en el arte de contar un chiste con gracia. Se produce en tales casos una nueva configuración de la sentencia, en la que los sentidos aceptados habitualmente dejan de ser pertinentes. Por eso un

poema, a primera vista, nos desconcierta siempre con aspectos que parecen carentes de sentido. Para que el lector del poema capte esos sentidos o, más exactamente, se deje captar por ellos, habrá de percibir la originalidad, como en la degustación gastronómica: ni el arte culinario, ni el saborear su exquisitez se enseñan o aprenden en manuales; tampoco basta para disfrutar un poema con la preceptiva literaria que clasifica y analiza formas y géneros de estilo.

En definitiva, se pedirá a los lectores que, de algún modo, se hagan poetas con el poeta. De lo contrario, el poema se pierde su sentido y solo queda univocidad donde reinaba la polisemia. La imaginación, dice Ricoeur, es la facultad de responder a la obra en cuanto poema; mediante ella reaccionamos ante el poema creando nuevas semejanzas. Estos nuevos sentidos salvan al poema para que no sea impertinente. Entendida así, la interpretación de textos metafóricos es un acontecimiento vivo y la lectura es parte de la vida, a la vez continua y discontinua, unificada y dispersa. Al apropiarse el lector ese flujo de creatividad es cuando supera la distancia que le separa del texto.

Como contrapartida, hay que decir que también el sentido, una vez expresado y dicho, puede repetirse. No como se repiten de un modo estereotipado los códigos de una lengua, sino como un acontecimiento que vuelve a darse a otro nivel y en otras circunstancias. Con el tiempo se abren nuevas posibilidades de redescubrimiento y recreación de sentido. Todo sentido está abierto a una constante renovación, queda siempre algo por decir, todo diálogo acaba en puntos suspensivos. En cada experiencia de comunicación de sentido nos acercamos creativamente a la superación de esa distancia, a la vez que experimentamos el sentido como un horizonte de infinita repetibilidad y novedad. El comprender apunta a un límite al que no se llega, puesto que la univocidad perfecta no se alcanza nunca.

Sobre este eje de filosofía hermenéutica hace girar Ricoeur, en *Tiempo y narración*, la relación entre vivir y contar, vida y relato, historia y narración, realidad y ficción, clave también para la reflexión filosófica sobre el lenguaje humano. Entre las características de la "puesta en intriga", como proceso integrador que se realiza en el lector o receptor vivo de la narración, señala las siguientes: síntesis de incidentes múltiples e historia una; síntesis de elementos heterogéneos dentro de una totalidad; síntesis del tiempo que pasa y el tiempo que dura; carácter docente de la narración; carácter vital de la narración que, como vida, se sitúa entre el repetir y el crear.

La relación entre narración y vida se puede considerar desde un doble aspecto. Por una parte, la narración nos remite a la vida y, por otra, la vida nos está remitiendo a la necesidad de narrar, porque está pidiendo ser narrada. La narración remite a la vida, porque el proceso de composición se reproduce en el lector. El sentido brota en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector al fundirse sus respectivos horizontes. El texto sirve de mediación en el diálogo del lector con el mundo (referencialidad), del lector con los otros (comunicabilidad) y también del lector consigo mismo (autocomprensión). La trama es un trabajo en equipo de texto y lector. Leer es un modo de vivir. Contar y leer narraciones es vivirlas imaginariamente.

Por otra parte, la vida remite a la narración. De la vida biológica se pasa a la vida interpretada. La ficción sirve de mediación para que se comprenda a sí mismo un sujeto, cuya identidad no está dada completamente desde el principio. La vida humana está entretejida ya desde siempre con mediaciones simbólicas. Hay un simbolismo implícito en la acción, que la convierte en un "cuasi-texto": es la cualidad pre-narrativa de la vida, que es historia en germen. La ficción se realiza en la vida y la vida se comprende en los relatos. La lectura nos hace, deshace y rehace: se constituye narrativamente nuestra identidad.

Desde esta perspectiva se capta la relación íntima entre el tiempo y la narratividad. El hacer y padecer cotidianos del ser humano constituyen una experiencia de vida que es temporal. En esa experiencia se "prefigura" (*Mimesis I*) lo que luego las narraciones (*Mimesis II*) "configuran" en forma de una determinada trama temporal. Al escuchar y leer las narraciones se produce un intercambio entre el mundo del texto y el del lector-auditor (*Mimesis III*) y, como resultado, se "refigura" para éste el tiempo "prefigurado" ya en la propia experiencia de la vida y "configurado" en la intriga por el narrador. Es decir, se pone en contacto el lector de un modo nuevo con el enigma del tiempo, remodelado y refigurado, a la vez que se modifica su manera de vivirlo. Sólo la réplica de la poética del relato -tanto histórico como ficticio- a la aporética del tiempo nos hace franquear el umbral desde la configuración del tiempo en el relato a su refiguración en la lectura. El interés de Ricoeur por determinar el estatuto filosófico de esa refiguración se debe a que en ella se ponen de manifiesto los "recursos de creatividad mediante los que la actividad narrativa responde y corresponde a la aporética de la temporalidad".

En una obra tan densa como *Tiempo y narración* -muy simplificada en el resumen anterior-, Ricoeur ha practicado lo que expone el contenido de la misma obra: un ejercicio ideal de "mímesis". Este filósofo hermeneuta es lector, no sólo por afición literaria y por profesionalidad filosófica, sino por necesidad humana. Necesita leer para comprenderse a sí mismo ante la realidad, mediante una comprensión mediada por textos. Tres preocupaciones centrales de toda su obra han sido precisamente: la autocomprensión y la identidad (antropología), la realidad (ontología en el horizonte) y la mediación por los textos (hermenéutica y filosofía del lenguaje). La lectura nos introduce en el "mundo del texto", nos dejamos meter en él, nos dejamos sacar así de nosotros mismos, con lo cuál nos descubrimos y descubrimos realidad.

Cuando en literatura, filosofía o religión se da relieve a esta captación hermenéutica del lenguaje humano, metáforas y narraciones se convierten en gérmenes de filosofía primera. desde esta dimensión de profundidad del lenguaje brotan: a) la palabra literaria que expresa la vivencia de la belleza; b) la palabra filosófica, que explora los enigmas últimos del mundo y la vida; y c) la palabra religiosa, que transmite la convicción de haber presentido un eco de respuesta, al echar a andar en la dirección de esas preguntas...Ricoeur llama plenitud del lenguaje a esa zona de donde brota la riqueza simbólica, literaria, filosófica y religiosa. Heidegger diría que el ser nos desvela su secreto en las palabras de pensadores y poetas. Hemos llegado aquí a los dos temas con que concluir nuestra reflexión antropológica sobre el lenguaje: la pregunta y el verbo ser.

La especie humana, animal interrogador

Animal de realidad y responsabilidad, vive cada uno "desde sí y ante la realidad". La piedra, el árbol y el perro están en el jardín, pero no tienen la misma manera de estar y de ser. La manera de estar en el mundo el ser humano consiste en estar situado como polo subjetivo o centro de un campo, en el que vive desde sí ante el polo de la realidad. Y vive, por cierto, preguntando por ella.

El lenguaje humano está preñado de metáforas, aun el más aséptico de los lenguajes científicos. Cuanto más nos adentramos en el enigma del ser humano, la vida o el universo, más inevitable se hace el recurso al lenguaje metafórico. Para evitar la dicotomización en dos polos entre lo poético y lo científico, con el lenguaje filosófico oscilando entre los dos sin acabar de decantarse por ninguno, nos ayudará la anterior visión de conjunto.

Las formas interrogativas ofrecen un interés especial a la hora de tomar el estudio del lenguaje como hilo conductor para una reflexión antropológica. Hay preguntas tan corrientes como, por ejemplo, "¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿cómo?" Y hay preguntas de una índole más radical como, por ejemplo, "¿qué?, ¿por qué?, ¿para qué?" Estas últimas, llevadas hasta sus más decisivas consecuencias, han hecho pensar a los filósofos en lo ineludible de las preguntas por la verdad y el valor, o por lo que realmente puede afirmarse y por lo que responsablemente merece la pena hacerse.

Es más interesante, en antropología filosófica, el surgir de las preguntas que las mismas respuestas. Cuando analizamos la conciencia a partir del lenguaje interrogativo, descubrimos varios niveles de intencionalidad de ella; desde el nivel en que preguntamos "¿dónde? ¿cuándo?", pasando por el nivel en que preguntamos "¿qué?, ¿por qué?", hasta los niveles más profundos en que nos interrogamos sobre si las cosas son o no son así realmente o sobre si merece la pena, y para qué, el tenerlas o el hacerlas.

El nivel de preguntas en que nos movemos delata nuestro grado de crecimiento en humanidad. Y quizás el crecimiento humano esté más en la profundización de las preguntas que en el hallazgo de respuestas. De hecho, vemos coincidir a menudo el fanatismo con el exceso de respuestas y la insuficiencia de preguntas. En cambio la auténtica filosofía aceptará modestamente que hay muchas menos respuestas de las que creemos; pero, independientemente de que hallemos o no respuestas, se es más o menos rico en humanidad, según el nivel de profundidad de las preguntas que uno plantea y se plantea.

En la pregunta, en los pronombres personales y en el enigma del verbo ser se ponen de manifiesto, a través del lenguaje humano, las características del modo de estar inserto el ser humano en el mundo. Estamos en el mundo como animal que hace preguntas, como cuerpo que dice "yo" y, ultimamente, abiertos a la Realidad o el Ser. Dentro del lenguaje humano, ocupan un lugar privilegiado las preguntas, los pronombres personales y el verbo ser.

En antropología filosófica interesan especialmente cuatro preguntas fundamentales: a) la pregunta por lo que realmente puede afirmarse, b) la pregunta por lo que responsablemente merece la pena hacerse, c) la pregunta por el enigma de sí mismo, y d) la pregunta por el enigma de la muerte. Con estas cuatro preguntas tienen que ver varias palabras clave tratadas en otros capítulos.

Estas cuatro preguntas nos harán tocar los límites de nuestra originalidad, abriéndonos a lo ilimitado. Nos percibimos como limitados: sabemos que somos, a la vez, conocedores e ignorantes, poderosos e impotentes, auténticos e inauténticos, con aspiraciones de inmortalidad pero mortales y caducos; además, somos lábiles, frágiles, vulnerables y, en ocasiones, culpables. Pero, a pesar de todo este conjunto de relatividad, que es nuestra finitud y contingencia, no podemos renunciar a preguntar en busca de lo infinito, necesario y absoluto. Por eso podemos definir al ser humano como animal vulnerable: expuesto a lo ilimitado de su preguntar y a lo limitado de sí mismo, de los demás y del mundo que le rodea: vulnerable, precisamente, por vivir distendido entre la necesidad y la contingencia, entre lo absoluto y lo relativo, entre infinitud y finitud, entre universalidad y contextualidad, entre totalidad y fragmentación, entre identidad y diferencia. Este animal ambiguo, vulnerable y paradójico sigue preguntando ilimitadamente desde su limitación y es un centro limitado de preguntas ilimitadas.

Al percibir e imaginar, sentir y desear, soy el sujeto del campo de la experiencia. Cuando hago por descubrir el sentido de los datos de la experiencia y entender las cosas, soy sujeto en un sentido más alto, el sujeto del entender. Cuando me cuestiono la experiencia y la comprensión de las cosas, cuando me pregunto si es realmente así o no, soy el sujeto del juicio que afirma la existencia de algo y busca la verdad. Cuando me pregunto si lo afirmado vale la pena, soy el sujeto que evalúa y toma decisiones. Sobre la base del sujeto experiencial e inteligente, surge el sujeto que trata de vivir de modo más consciente y responsable.

En un primer nivel de conciencia, el sujeto de la experiencia y de la percepción pregunta "¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿cómo?". En un segundo nivel de conciencia, el sujeto trata de entender lo captado en el nivel anterior y pregunta "¿cómo?" a otro nivel, pregunta "¿qué? y ¿por qué?", tratando de entender. En un tercer nivel de conciencia, el sujeto se interroga acerca de la verdad de lo entendido y trata de asegurarse acerca de la verdad o falsedad, emitiendo un juicio; después de preguntar si algo "es o no es" y si "es así realmente", en el cuarto nivel de conciencia el sujeto ahonda en el "¿para qué?" desde el punto de vista de lo que merece la pena: lo que debe hacerse y merece desearse

Relacionando estos niveles de conciencia con las preguntas en que se manifiestan y los campos del saber a que introducen, tendríamos el panorama siguiente:

Cuatro niveles de preguntas: a) ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Cuánto? ¿Cómo? b) ¿Cómo? ¿Qué? ¿Por qué? c) ¿Es o no es? ¿Es así realmente? d) ¿Para qué? ¿Vale la pena?

Cuatro niveles de conciencia: a) tener experiencia, b) entender, c) afirmar, d) valorar

Cuatro campos del saber: a) técnica, b) ciencia, c) filosofía, d) ética

Queda así resumida la estructura dinámica de un análisis cognitivo de la experiencia humana, como el que ha realizado Lonergan, en sus cuatro niveles. a) *Experiencia*: el nivel en que sentimos, percibimos, imaginamos, sentimos, hablamos, nos movemos cotidianamente. b) *Entender*: el nivel en que inquirimos, llegamos a entender, expresamos lo que hemos entendido, elaboramos presuposiciones e implicaciones de lo expresado. c) *Juicio*: el nivel en que reflexionamos, sopesamos la evidencia, juzgamos acerca de la verdad o falsedad, certeza o probabilidad de una afirmación. d) *Decisión*: el nivel en que, preocupados con nosotros mismos y nuestras operaciones y metas, deliberamos acerca de posibles cursos de acción, los evaluamos, nos preguntamos si merecen la pena o no, decidimos y llevamos a cabo nuestras decisiones. Estos cuatro niveles son el despliegue vital y dinámico de una única orientación del preguntar humano, la intencionalidad del vivir humano.

El verbo ser

Significa mucho para el ser humano la pregunta por la verdad como motor del dinamismo de nuestro conocer. No podemos dejar de ser animal de interrogaciones, fuente de preguntas inconmensurables con las respuestas, tenemos siempre más preguntas que respuestas, vamos siempre más allá con nuestra inquisitividad, curiosa o angustiada, pero siempre dinámica. Precisamente el vehículo lingüístico de ese dinamismo es el verbo ser.

Situado "desde sí, ante y en la realidad", el ser humano necesita preguntarse si las cosas son lo que parecen, lo que los otros nos dicen o lo que nosotros creemos. Necesita cerciorarse acerca de la realidad y de sí mismo. Como decía Kant al comienzo de su *Crítica de la razón pura*, la razón humana no puede menos de plantearse unas cuestiones a las que no puede responder, porque desbordan sus capacidades mentales, pero a las que no puede renunciar: ha de bajar al ruedo de la metafísica, aun sabiendo que no concluirá la faena.

En la tradición occidental se ha acudido a menudo al análisis del lenguaje para resaltar el puesto y papel de lo inteligente, reflejado en el lenguaje. Para evitar el peligro del conceptualismo (que se queda en unir conceptos con la cópula del "es", sin resaltar el valor existencial de la afirmación "es", "existe", "hay"...) y conjugar la tradición con los recientes análisis lingüísticos, ayudará remitirse al que hace G. Caffarena, en su *Metafísica fundamental*, sobre la proposición fundamental: "esto es así". El análisis estructural de la proposición básica: "esto es así" muestra que, cuando "yo-afirmo que algo-es-así realmente", estoy destacando un "esto" ante y frente a un sujeto, destacado como "yo"; estoy elaborando unas representaciones, "tal y tal" (sentido, forma), en las que se despliega la riqueza del "esto"; estoy poniendo y afirmando ese "esto" al decir de ello que "es", es decir, al juzgar; estoy, en fin, individualizando (en el "esto"), universalizando (en el "tal") y afirmando (en el "es").

Así se hace posible la estructura lingüística del juicio afirmativo. En la oposición bipolar sujeto-objeto se contraponen la dualidad del conocer a la unidad de la percepción. Al decir "tal" o "así", elaboramos la representación del objeto que al decir "es" queda "puesto" o afirmado. La individualización del "esto" y la universalización del "tal", "así", han hecho posible la afirmación, el decir "es". Este tipo de análisis pone de manifiesto lo que el entender o inteligir tiene de ir más allá de la creatividad que ya había en la percepción, con una creatividad y un salto mayor, con un no quedar atado completamente por los mecanismos perceptivos o imaginativo-afectivos, una búsqueda del horizonte de realidad de verdad. Esta ruptura, salto y creatividad es la que posibilita comportamientos tales como, por ejemplo, la técnica, la responsabilidad o el amor.

No nos imaginemos la conciencia como espejo y los objetos reflejándose en el espejo de una conciencia. La conciencia es intencionalidad a diversos niveles. En cada nivel se muestra un aspecto de la subjetividad y un aspecto de la intencionalidad. Unos impulsos eléctricos a través de un sistema nervioso desencadenan sensación de gusto; pero hay un salto mayor entre el impulso-sentimiento de gusto y la palabra gusto que entre el impulso eléctrico y el sentimiento de gusto.

Decimos que las cosas son. Lo decimos yendo más allá de lo espacio-temporal, más allá de lo sensitivo y emocional, pero arraigados en ello. El espíritu es el salto que damos al decir "yo" y al decir "es". La materia es espacio, tiempo, previsibilidad, manipulabilidad, representabilidad. El espíritu es realismo, responsabilidad y, por eso, comunicabilidad. Donde hay espíritu, hay creatividad: en la técnica, el lenguaje, la responsabilidad, el amor...

¿Cómo pasamos a captar las cosas, yendo más allá de sus condiciones espacio-temporales? Parece darse un salto, un momento creativo dentro de la dinámica del conocer: el momento en que, además de ir más allá del contexto espacio-temporal, intentamos ir más allá de la perspectiva limitada de la propia subjetividad y preguntamos por lo que en realidad hay. Así es como pasamos de la lingüística a la ontología por la vía de una fenomenología hermenéutica...

BIBLIOGRAFIA:

P.RICOEUR, La metáfora viva

J.GOMEZ CAFFARENA, Metafísica fundamental

M.HEIDEGGER, Carta sobre el humanismo

4. MUERTE

Si la muerte titula aquí un capítulo como una de las cinco palabras clave antropológicas, no es por oposición a la vida. Tampoco está ausente la vida en el presente elenco de palabras clave, aunque no se le dedique una entrada especial; sin ella, sería incomprendible lo visto sobre el cuerpo. Al considerar aquí la muerte, se presupone una concepción de vida y muerte como dos caras de una realidad única. Podríamos haber titulado este capítulo "vida-muerte" o "muerte-vida". En todo caso, la consideración de la muerte no es simplemente un tema más entre otras palabras claves antropológicas, sino también una reflexión filosófica decisiva para todo el conjunto de nuestra interpretación de la vida humana personal. Era precisamente ante la muerte del amigo tan querido cuando brotaba para Agustín la pregunta básica de la antropología: "me he convertido en interrogante para mí mismo" (*Confesiones* IV, 4,9). Desde Platón a Heidegger, pasando por Schopenhauer, ha sido también la muerte la que ha hecho filosofar a tantos pensadores a lo largo de la historia de la humanidad.²³

Contrastan entre sí dos maneras de considerar la

23

muerte: como un hecho o como un enigma vital. Cuando la consideramos como un hecho (Lain ha distinguido el hecho biológico, el clínico y el social), nos limitamos a constatar la cesación irreversible del metabolismo de un organismo viviente, ya sea por deterioro -violento o natural- , ya sea por una progresiva diferenciación. Cuando la consideramos como un enigma, la muerte nos da que pensar. El enigma es algo que, a la vez, sugiere y oculta. La consideración de la muerte sugiere y cuestiona el misterio de la persona humana, que se pone de manifiesto precisamente al anticipar o prever la propia muerte: se "revela" y se "rebela"; se revela a sí misma, porque crecer es ir muriendo, y se rebela contra la muerte, porque teme que con ella acabe todo; el ser humano, confrontado con la muerte, no puede menos de plantearse la pregunta kantiana: "¿qué puedo esperar?".

El nacer y el morir de otras personas se pueden observar, pero no tenemos experiencia directa del nacer y morir de uno mismo. Hablando del decurso de la vida humana ha escrito Zubiri: "Este decurso está entre el polo del nacimiento y el de la muerte. La vida tiene un nacimiento, un decurso y una muerte. La estructura del decurso de la vida es una unidad de naturaleza, libertad y destinación; por ello el hombre es a una agente, autor y actor de su vida, unidad que se despliega en proyección, fruición y realización. Así

va el hombre viviendo hasta el momento final: la muerte".²⁴

Nuestra vida empieza y acaba con puntos suspensivos. Remontándonos hacia atrás, se pierde nuestra memoria: nadie se acuerda de haber nacido. Por otra parte, nuestra imaginación también se pierde al anticipar el futuro. Sabiendo que moriremos y no sabiendo cuándo, no podemos predecir con exactitud la propia muerte. Podemos tener experiencia de haber enfermado, sufrido y hasta de haber estado a punto de morir o en coma profundo; pero nadie tiene experiencia de haberse muerto y de poder contarlo después. Tanto nuestro recuerdo de la infancia como nuestro anticipo de los últimos días se pierden en la niebla: nadie recuerda su nacimiento ni retorna desde el más allá para contarnos su muerte. Pero, si fuera posible percatarse, ¿cómo se vería el nacer, en el caso de que el interesado se diera cuenta y pudiese contar cómo fue su tránsito del seno materno a la luz del mundo? El nacer es como un morir y la muerte como un nacimiento. ¿Qué es, a lo largo de la vida, todo el proceso de crecimiento y maduración personal sino una continua dialéctica de muertes que son nacimientos y de nacimientos que son muertes? Nos lo recuerda la psicología evolutiva. Si el joven no se desprende de una excesiva dependencia con relación a sus progenitores o a sus maestros, no crecerá. Cada

²⁴ X.ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 657-658

paso adelante en las etapas de crecimiento lleva consigo una especie de muerte: la ruptura de tener despegarse de matrices protectoras.

Cuando estaba el feto en el seno materno respirando y alimentándose a través de la placenta, se encontraba en un estado de máxima dependencia con relación a la madre. Pero no era simplemente una parte del cuerpo materno, sino un nuevo ser: comenzaba ya a tener una existencia autónoma. A lo largo de la vida, pasando por sucesivas muertes y renacimientos, irá madurando hacia un equilibrio difícil de autonomía y dependencia. En los grupos, en las relaciones de amistad y dentro de la pareja se repetirá la misma tensión. El exceso de posesividad dominadora o de dependencia infantil impedirá crecer y, en su caso, hará fracasar la relación. También en las relaciones humanas de individuos y grupos hay que pasar por procesos que podrían llamarse pascuales: son tránsitos de morir y renacer.

En paralelo con los cuatro puntos de vista sobre el cuerpo expuestos en el capítulo correspondiente, distinguiremos aquí cuatro enfoques sobre la consumación de la vida: la muerte contextualizada, estudiada, vivida y transformada.

La muerte contextualizada

Las antropologías sociales nos invitan a fijarnos en la diversidad de contextos culturales del morir humano. Tomemos, por ejemplo, como hilo conductor, los fenómenos de la respiración y el llanto. Decimos "expiró" como sinónimo de "falleció". En algunas culturas se dice que el agonizante "dio su último aliento" o "entregó su espíritu". En otras, como en Japón, se dice que recogió el aliento y se lo guardó dentro, es decir, que dejó de expirar el aire hacia fuera. Paradójicamente, son dos maneras opuestas de referirse al cese de la respiración. En cuanto al llanto, desde antiguo se ha dicho que el ser humano es el animal que entierra a sus muertos.

En diversas épocas y sociedades los humanos han expresado, a través de su universo simbólico, el modo con que asumían o rechazaban, integraban o temían, interpretaban o intentaban explicar el enigma de la muerte. En realidad, todo el conjunto del esfuerzo cultural humano ha sido considerado por algunos antropólogos como concreción de la aspiración humana a trascender la muerte, ya que ésta plantea el problema de la vida, su sentido y las motivaciones para vivirla. Relacionando el capítulo presente con el dedicado a la cultura, habría que decir: si nuestro instinto de conservación y deseo de supervivencia están arraigados en la naturaleza, la ineludible necesidad que tenemos de interpretar la muerte humana pertenece a la índole cultural de

nuestra vida.

Lain, en su *Antropología médica*, ha distinguido entre la muerte como hecho -biológico, clínico, social-, la muerte como acto -aceptado o rechazado por el moribundo- y la muerte como evento histórico -la conducta del moribundo y de su entorno, lo que se hace socialmente con el cadáver, la interpretación de lo que es la muerte humana-. Subraya el pensador e historiador de la medicina que el hecho de la muerte se convierte en evento o acontecimiento a través de las creencias dominantes en la sociedad en que se produce la defunción. "La consideración de la muerte humana como hecho social se halla a medio camino entre la visión de su realidad como hecho biológico y la contemplación de ella como evento histórico-cultural...el modo de realización del acto humano de la muerte depende en muy buena medida de cómo el morir sea interpretado en la situación histórica y en el grupo social de que el moribundo es parte".²⁵

Si la muerte no es un momento sino un proceso, hay en ese proceso dos aspectos: el biológico y el antropológico. El proceso biológico de morir comienza bien pronto. El organismo se va deteriorando. Una enfermedad lo acelera. La enfermedad terminal lo precipita. Después de la

²⁵ P. LAIN ENTRALGO, *Antropología médica*, Salvat, Barcelona 1985, 473

muerte sigue la corrupción del cadáver hasta la total putrefacción. El proceso humano del morir también comienza antes y prosigue después del momento de la muerte. Antes de ella es importante el proceso humano del moribundo que ve acercarse su propia muerte y el proceso humano de acompañarle por parte de los que le rodean. Después de la muerte es importante el proceso humano del duelo. En todas las culturas y épocas la humanidad parece haber sentido la necesidad de convertir en hecho socio-cultural el fenómeno biológico de la muerte.

Sobre el sentido humano del duelo hay una abundante literatura antropológica. Son importantes las costumbres funerales, parece como si no acabase de considerarse al difunto como realmente muerto del todo hasta que no han concluido debidamente los rituales prescritos para que, a través de ese proceso de acompañamiento del cadáver, se consume el "tránsito". Así, de paso, se restaura el orden desestabilizado por la ruptura repentina y se devuelve a la colectividad su tranquilidad cotidiana. Llama la atención la asociación de la comida y el duelo, los banquetes fúnebres, con significados de confortar y consolar, pero también de hacer presente al difunto y reunir en torno suyo a los allegados que sobreviven. El papel del llanto, encauzado ritualmente cuando se confía a un grupo de personas plañideras, va a veces unido a elementos de fiesta mezclados con los de

duelo, con lo que se alivian tensiones y dolores. También sería interesante recordar las tradiciones que existen en muchas culturas rurales sobre avisos, premoniciones o apariciones, en las que juega un papel el supuesto espíritu del fallecido.

Han ido evolucionando las costumbres de enterrar, incinerar, embalsamar, momificar, construir tumbas, abandonar un difunto a los animales, practicar la endonecrofagia u otros modos de contrarrestar los efectos de la descomposición y putrefacción de los cadáveres. Al recién nacido se le envuelve en pañales y al difunto se le amortaja; son dos actos que revisten formas variadísimas, características de las respectivas culturas. Reflejan formas diversas del modo de asumir culturalmente el nacimiento y la muerte. En el caso del entierro, se trata de oponerse a los efectos negativos de la muerte mediante rituales que conllevan a menudo connotaciones religiosas, como el culto a los antepasados. En algunas culturas es mayor la familiaridad con los fallecidos, como si no hubieran desaparecido del todo de entre los vivos. Más común es la conservación de objetos pertenecientes a los difuntos, que prolongan así su presencia entre nosotros, objetivando el recuerdo. Heredar la ropa de una persona querida fallecida recibe en japonés el nombre de "katami", es decir, "medio cuerpo"; como si, al vestirme con un traje del difunto, se encarnase

en mí la mitad de su propio cuerpo.

Es ya una obra clásica la de Ph. Aries que, desde la perspectiva de una historiografía de las mentalidades, estudió en *La muerte en Occidente* los cambios según las épocas en el modo de percibir la muerte como fenómeno social, de ritualizarla y de hablar sobre ella o expresarla en el arte, en las costumbres de duelo o en las obras literarias. Contrasta con estas reflexiones el ocultamiento de la muerte en nuestra cultura actual, en la que la privatización del morir va pareja con la soledad, desarraigo y alienación de la persona humana denunciadas por las filosofías de la existencia y por las teorías críticas de la sociedad. A la naturalidad y familiaridad con que se enfrentaban al trance de la muerte los creyentes medievales la caracteriza este autor como "la muerte domesticada". Desde aproximadamente el siglo XII prevalece un modo de habérselas con el trance supremo como "la muerte de uno mismo", se habla de juicio sobre méritos y deméritos del difunto puestos en una balanza, de lo que fue la vida del difunto, expresada iconográficamente en la sepultura, y se fomenta el *ars moriendi* expuesto en los tratados sobre el bien morir. Típica de los siglos XVI y XVII será la asociación artística de temas eróticos y mortuorios. Comienza a resaltarse, en la época romántica, "la muerte de la otra persona". Con las sociedades industriales, sobreviene

el tabú en torno a la muerte; es la "muerte prohibida" o "la muerte invertida", propia de culturas que la ocultan y fingen ignorarla. Ya no se muere en el domicilio, sino en el hospital. El duelo transcurre en la asepsia de los tanatorios. Se evitan excesivas expresiones sociales de pena. Al mismo tiempo se multiplica toda una industria floreciente en torno a la cosmética de los cadáveres, los enterramientos o las cremaciones. Antes se hacía tabú del sexo y ahora de la muerte.

Nuestras actitudes ante la muerte están culturalmente muy condicionadas. Estamos acostumbrados a tratar el tema de la muerte del modo que lo trata o lo escabulle nuestra cultura. Tendríamos que preguntarnos en serio: ¿A qué se expone una cultura que disimula el dolor, el envejecimiento, o la muerte? ¿Adónde va una sociedad que convierte en tabú la enfermedad, la muerte o el duelo? ¿De qué sirven los avances en tecnología biomédica de trasplantes de órganos o de prolongación artificial del agonizar, de qué sirven la organización social y hasta los cuidados cosméticos y estéticos en clínicas y tanatorios, si se rehuye el mirar cara a cara a la realidad de la muerte? Este ocultamiento de la muerte en nuestra cultura se acentúa por la medicalización y tecnologización exagerada del morir. La tendencia a deshumanizar el cuidado sanitario contrasta con la urgente necesidad que experimentamos de humanizar

el morir humano.

Dijo Freud, hablando sobre guerra y muerte en el año 15, que es paradójica nuestra actitud social ante la muerte: por una parte, pensamos que ésta es el desenlace natural de nuestra vida; por otra parte, queremos silenciarla. Con ello caemos en la falta de sinceridad y en el empobrecimiento de la vida. Hoy, ochenta años después, hay que nadar aún más contra corriente si queremos tomarnos en serio la tarea de acompañar al moribundo. ¿Cómo se puede acompañar humanamente en su soledad al que muere? La expresión adecuada para esto no parece que sería la de "ayudar a morir" sino, más exactamente, "ayudar a vivir durante el proceso de morir"; ayudar al moribundo a vivir antes de y hasta su muerte, incluso ayudarle a vivir su muerte. Si nadie puede morir nuestra propia muerte, nadie puede impedir que, de algún modo, muramos solos. Pero si alguien comprende esto de manera que, en vez de decir "va a morir esta persona", diga "se me muere" o "se nos muere", podrá ayudar mejor a que la persona que muere se acerque a ese trance con menos soledad.

Hoy día nos encontramos culturalmente escindidos entre la citada urgencia de humanizar el cuidado de la salud y, por otra parte, la tendencia de los sistemas e instituciones a deshumanizarlo. Si al poder del médico, amenazado de convertirse en

esclavo de las tecnologías, se añade el poder institucional y burocrático del hospital, aumentará la necesidad de defenderse de ambos poderes para que no arrebaten al moribundo la posibilidad de morir su muerte humanamente.

Frente los dos extremos de la distansia (prolongación indebida de agonía) y eutanasia (aceleración irresponsable del final, bajo pretexto de aliviar)-, se impone la urgencia de fomentar el cuidado paliativo. Para ello tendríamos que cuestionarnos lo que habitualmente pensamos del dolor y el sufrimiento. ¿Qué significa y qué puesto y papel tiene en la vida humana el dolor y el sufrimiento? ¿Sería más humana una vida sin un ápice de dolor o le faltaría algo, como le falta a una vida sin una sola alegría? Desde una perspectiva antropológica, ¿es un ideal la supresión del dolor o más bien el aliviarlo humanizándolo? ¿No habrá que distinguir entre aliviar y suprimir? ¿No se confunde a veces la obligación de aliviar el dolor con el ideal de suprimirlo? ¿No será que no hemos reflexionado humanamente lo suficiente acerca del modo propio de sentir y vivir el dolor la especie humana? Al perro le suprimimos el dolor y cuando no se le puede suprimir el dolor se le suprime la vida. Al ser humano le aliviamos el dolor y cuando esto se hace difícil le acompañamos con alivio humano, pero no suprimimos su persona. Tendríamos, por tanto, que

preguntarnos: ¿En qué consiste el cuidado humano de un paciente, o la humanización de ese cuidado? ¿En aliviar el dolor o en suprimirlo a toda costa por cualquier medio? ¿A qué tiene derecho ese paciente? ¿A no sufrir sin más o a que le ayuden, clínica y humanamente, a aliviar su dolor?

La muerte estudiada

Desde el punto de vista de las ciencias biológicas, la muerte es el cese irreversible de la actividad de un organismo viviente, ya sea una planta o un animal. Se llama muerte somática a la muerte de ese organismo como un todo; muerte parcial o necrosis es la de una de sus partes; se reserva el término de muerte molecular para la de cada una de las células componentes de ese organismo. Aun después de haber ocurrido irreversiblemente la muerte somática, tejidos, órganos y células de ese organismo conservan por algún tiempo la actividad vital y, por eso, son posibles los trasplantes. Para la observación científica, la muerte comienza en el punto irreversible del cese de las funciones vitales y se manifiesta para la observación, por parte del sentido común y cotidiano, en los fenómenos que comienzan con la frigidez y rigidez cadavérica hasta llegar a la putrefacción como consecuencia de la descomposición del organismo viviente, que deja de ser una unidad individual.

La noción de muerte, apropiada en el caso de los humanos, ha sido extendida a los animales superiores y después a los demás vivientes; pero, en realidad, para poder hablar de muerte en sentido estricto, tendría que afirmarse también con el mismo rigor la unidad interna del ser que muere. Cuando cesa la actividad vital de una célula o de un brote vegetal, cuya individualidad es apenas distinguible, no parece exacto decir que ha muerto. Cuando se divide en dos una célula por reproducción asexual o se fusionan dos en una por reproducción sexual, tampoco parecen apropiadas las nociones de individualidad o de muerte. Cuando un ser humano -que se sabe mortal- muere, o un animal superior -que ignora su mortalidad- perece, se produce el cese y ruptura de esa unidad interna que estaba garantizada por su respectivo sistema nervioso central y las funciones metabólicas y hormonales que mantenían en actividad y movimiento su cuerpo. Tras unos días sin comer, unas horas sin beber o unos minutos sin respirar, ya no es posible mantener en marcha el organismo como un todo, ni evitar el deterioro progresivo de sus partes.

Biología, neurología y medicina tienen mucho que decirnos sobre la muerte. Una pequeña muestra: lo que nos dicen los estudios sobre el cerebro. Cuando no existían los recursos actuales de respiración

artificial y otros cuidados intensivos, la interrupción de las palpitations del corazón solía ser sinónimo de muerte. Hoy sabemos que es posible, mediante recursos tecnológicos, seguir haciendo circular la sangre y mantener por algún tiempo la respiración, aunque se haya dado la muerte encefálica. Esto ha llevado a resaltar la importancia de los criterios neurológicos en la determinación de la muerte. Pero, con el avance de los conocimientos biológicos y el desarrollo de los recursos tecnológicos para diagnosticar, se ha hecho más patente la complejidad del problema. Hoy resulta ya demasiado simplista hablar de un instante de la muerte o de un método único y cierto para determinarla.

También hemos aprendido a distinguir entre el llamado estado vegetativo y la muerte encefálica en el sentido estricto de la palabra, que no debe confundirse con el mero cese de funciones en la zona cortical. Si se produce una lesión cortical en el cerebro, pero permanece ileso el tronco cerebral, el organismo sigue vivo en el estado que se ha dado en llamar, con una metáfora poco apropiada, estado vegetativo. No es atinada la expresión, porque sugiere el parecido con el vegetal. Y no es un vegetal, sino un organismo perteneciente a la especie humana, el que sigue vivo como una totalidad. En algunos casos quedará la posibilidad de una recuperación, en muchísimos casos no será así. Pero si lo que está dañado es el tronco

cerebral, en ese caso no hay retorno posible. No es que haya cesado temporalmente la función consciente, sino que está perdida de modo irreversible la capacidad para llegar a estar consciente.

Llama la atención la coincidencia de lo que nos dicen los neurólogos sobre el tronco cerebral con lo que en lenguaje mítico, narrativo y metafórico se había dicho desde antiguo en diversas culturas. Christopher Pallis, reconocida autoridad británica en el tema del diagnóstico de la muerte según criterios neurológicos, ha definido así la muerte clínicamente: "pérdida irreversible de la capacidad de respirar y la capacidad para estar consciente". Ambas pérdidas están relacionadas con disfuncionalidades en los dos extremos del tronco cerebral: es decir, en la parte que controla la respiración espontánea, circulación sanguínea etc., y en la parte que, en conexión con el resto del cerebro, tiene que ver con la capacidad para las funciones de conciencia, cuyo ejercicio se desarrolla con la intervención de la zona cortical; más exactamente, en la interacción que se ha llamado "diálogo tálamo-cortical". En mitos y narraciones ancestrales de diversas culturas se había hablado desde antiguo de "marchársele el aliento" o "salírsele el espíritu del cuerpo" al moribundo. Se comparaba el sueño con la muerte y se aludía con diversas imágenes al cese de la conciencia y al cese de la respiración.

La muerte vivida

Ante el enigma de la muerte queda cuestionada al máximo la vida humana, a la vez que se pone de relieve su carácter irreplicable, temporal y personal. La muerte nos hace hacer percatarnos de la propia individualidad, de lo insustituible e irreplicable de nuestra subjetividad frágil. Precisamente esta vulnerabilidad del ser mortal, nos hace caer en la cuenta de dónde y cómo estamos situados en el mundo. Así es como la muerte nos convierte en filósofos. Pero la muerte en sí misma es algo que escapa a la reflexión. Lo que captamos no es la muerte, sino su anticipación y presentimiento en el presente, unido a la contemplación, desde fuera, de la muerte ajena. El pensamiento jamás capta la muerte como un objeto. Lo que acompaña continuamente a mi pensamiento no es la muerte misma, sino el pensamiento de que he de morir, su anticipación imaginativa.

La filosofía antropológica, sobre todo en las corrientes fenomenológicas, ha visto la muerte "desde dentro", tal como se presenta ante la intimidad de la conciencia, y ha subrayado algunos rasgos fundamentales de esta anticipación de la muerte y su significación para la subjetividad humana. En primer lugar, el hecho de vivir previendo que moriremos

afecta a nuestra percepción temporal de la existencia. El animal perece, pero el hombre muere. Más aún, "se muere". Distinguimos entre el hecho biológico de perecer: cesar irreversiblemente el metabolismo de un viviente y, por otra parte, el acontecimiento biográfico del morir humano. El ser humano sabe que morirá y prevé su muerte. A veces la teme, a veces la desea y, a veces, intenta ignorarla sin lograrlo plenamente. Sabe que llegará ciertamente, aunque no sabe cuándo. En este sentido la consideración de la muerte humana puede servir para hacer una recopilación de los temas principales de toda la antropología, especialmente la unidad y la temporalidad de nuestra trayectoria biográfica. Nos da una perspectiva única sobre el ser humano al hacer posible captar su existencia como un conjunto que queda cuestionado por la muerte en su totalidad. El carácter apremiante e ineludible con que se nos presenta la exigencia de plantearnos, de cara a la muerte, las preguntas "¿quién soy yo?" y "¿qué será de mí?" hace que la consideración de la muerte se convierta en lugar privilegiado para ahondar en lo que significa para el ser humano el existir como un sujeto personal insustituible. De cara a la muerte, que pone en crisis al sujeto humano, se da cuenta la persona de que ella no se reduce a un pensarse a sí misma, de que la subjetividad humana desborda la conciencia. Es algo mucho mayor que la mera conciencia de sí lo que se ve amenazado de desaparición por la muerte: la existencia entera de una persona irrepetible.

El *Ser y tiempo* de Heidegger y el *Sentimiento trágico* de Unamuno han sido las dos grandes obras en que se ha filosofado de cara a la muerte en el siglo XX. Unamuno se desagarraba entre la imposibilidad de concebir la aniquilación y la de probar la sobrevivencia. "Imposible nos es concebirnos como no existentes". No quería morir, se veía abocado a la muerte y le angustiaba tanto la nada como la incógnita acerca del cómo de una posible inmortalidad: "Y si no muero, ¿qué será de mí?" Pero, temiendo aún más " el paso de la nada que el de la muerte", seguía interrogando de cara al enigma: " Si del todo morimos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza".

Esta cuestión de la finalidad, del "¿para qué?", no la pensaba Unamuno en abstracto, sino como problema concreto del "hombre de carne y hueso", amenazado por la nada y por la muerte. Confrontado con esta amenaza, Unamuno se sentía incapaz de responder con un "sí" tajante a la tentación nihilista y por eso su desesperación no podía ser la del que ha afirmado absolutamente la mortalidad. Pero tampoco era capaz de dar un "sí" tajante, con el que convertir la desesperación en resignación mediante la afirmación de la inmortalidad. Por eso oscilaba en la

incertidumbre. Su postura se convierte en caso paradigmático para ver cómo el modo de anticipar la muerte repercute en nuestro modo de vivir: "¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquella, una resignación desesperada o una desesperación resignada, y la lucha."²⁶

En segundo lugar, la presencia de la muerte en el horizonte de la vida, determina el carácter histórico de ésta y la historicidad como modo de vivirla. Somos conscientes, aunque intentemos eludirlo, de la edad que tenemos. Unos nos echan más años, otros menos. Nosotros nos quitamos años de mayores como de jóvenes nos los añadíamos. Pero es inamovible el hecho de que no tenemos por delante las expectativas de futuro que teníamos hace, por ejemplo, diez años. Y también es cierto que arrastramos un peso de recuerdos y de pasado mayor que el de hace diez

²⁶O.C.VII, 129

años. Sabiendo que hemos de morir alguna vez y que podemos morir a cada momento, caminamos por la vida como seres en el tiempo que viven, diría Heidegger, de cara a la muerte: *zum Tode*. "La muerte es, en su más amplio sentido, un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un 'ser en el mundo' ...en la muerte se desemboza con máxima agudeza el carácter de posibilidad del ser-ahí..."

La muerte revela la historicidad del existir humano, condicionado por unos orígenes y viviendo de cara a un final, revela la finitud de esta existencia para la que es una incógnita el de dónde viene y adónde va. En esa distensión temporal de la existencia, dice Heidegger, la muerte es nuestra posibilidad más radical y peculiar: es la posibilidad de no ser ya más, la "posibilidad de mi imposibilidad". Vivir de cara a esta posibilidad me hace tomar mi vida en peso a cada instante. "El 'precurar' la posibilidad irremediable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el 'ser total' ...el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del 'ser-ahí' 'asciende de este mismo, es la angustia. En ésta se encuentra el ser-ahí ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se

angustia por el 'poder ser' del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema...le permite tornarse cierto de la totalidad de su 'poder ser': por eso es inherente a este comprenderse el ser-ahí desde su mismo fondo el fundamental encontrarse de la angustia..."²⁷

En tercer lugar, lo irrepetible de la existencia personal se pone de manifiesto en la muerte de la persona querida. Nadie puede morir la muerte de otro. Podrá morir, como el P.Maximiliano Kolbe, en lugar de otro. Pero no muere la muerte del otro, que es algo personal e intransferible. Al morírse nos una persona, nos damos cuenta de lo que valía. Parece como si con la muerte se recolectara de golpe todo lo bueno de esa vida y se desplegara ante nosotros. Al ponerse de manifiesto lo que con la muerte de una persona acaba, se hace patente lo que era y significaba esa persona: mucho más insustituible en su unicidad e irrepetibilidad de lo que nos podíamos imaginar.

Al hablar de la muerte como una pérdida, nota Heidegger que se trata "de una pérdida que experimentan los supervivientes". Pero no vivimos el morir ajeno desde dentro. "La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida

²⁷ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*,...

misma del ser que 'padece 'el que muere. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a 'asistir 'a él. ...la cuestión es la del sentido ontológico del morir del que muere como una posibilidad de su ser...Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien 'vaya a la muerte por otro ', esto quiere decir siempre : sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal 'morir por 'no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada 'ser ahí 'tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que 'es ', esencialmente en cada caso la mía " ²⁸

Decir de alguien que ha muerto, reflexiona Julián Marías, es decir que ha vivido. Lo que cesa con la muerte no es el último eslabón de una cadena, sino toda una vida. Lo que cesa no es, sin más, un conjunto de funciones, sino un ser y una vida. Lo que cesa no es una mera secuencia de fenómenos, sino la biografía de alguien que puede decir "muero, luego existía". Con mi muerte no cesa solamente un conjunto de funciones biológicas. Dejo de tener lo que tenía, de poder lo que podía, y de estar junto a las personas que amaba. Más aún, se interrumpe el modo peculiar de existir del sujeto de ese tener, poder o querer.

²⁸ id.,

También podía decir mientras vivía "amo, luego existo". Cuando no amo, empiezo a morir, porque no amar es dejar de ser, mientras que el amar puede llevar a morir por amor, como un modo de sobrevivir... Como expresa Marías, al despedirme de la persona con quien he convivido, que ahora está para morir, puedo acompañarla en su acercamiento a la muerte, pero no puedo, por así decirlo, "con-morir" con esa persona. Los amantes del teatro clásico japonés de Chikamatsu, en el siglo XVII, se suicidan juntos; pero eso es morir al mismo tiempo, que es distinto de "con-morir". Esto último, al pie de la letra, parece imposible. Nos revela así la muerte nuestra individualidad irrepetible, sola y responsable. El otro, si es un ser querido, no sólo muere, sino que se nos muere, se me muere. Con el otro ser querido muere algo mío. Para el otro ser querido, que se me muere, la muerte supone separarse de mí, que soy también algo suyo. Así es como la muerte pone de relieve nuestra socialidad. La muerte de las personas queridas nos hace vivir intensamente este problema y concebir mejor nuestra propia muerte. En vez de comprender a los demás a partir de nuestra experiencia, sería al revés: comprendernos a nosotros mismos como configurados y conformados por los otros.

La muerte transformada

Si damos un recorrido por la historia de las filosofías y las religiones, hallaremos un panorama amplio de posturas ante la muerte, que pueden reunirse básicamente en cuatro grupos: evasión, desesperación, esperanza de inmortalidad y transformación de vida y muerte (con otras palabras, agnosticismo, pesimismo, esperanza y panteísmo).

La postura de evasión es la de quien ignoran la pregunta y dicen con Epicuro: cuando la muerte llegue yo no estaré y, mientras yo esté, aún no habrá llegado la muerte. "La muerte, dirían, es algo que no nos afecta, porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte llega a estar ahí, ya no estamos nosotros. La muerte, por tanto, no tiene que ver ni con los vivos ni con los muertos". Otra postura es la de quienes se angustian, desesperados, por falta de respuesta a una pregunta ineludible, como en algunos momentos agónicos de Unamuno. Por otra parte, están los que dan demasiado fácilmente la respuesta, separando alma y cuerpo. Por ejemplo, para Descartes, "cuando uno se da cuenta de lo mucho que difieren (animales y humanos), comprendemos mejor las razones para probar que nuestra alma es enteramente independiente del cuerpo y, por tanto, no debe morir con él. Y así, como no observamos otras causas capaces de destruirla, estamos naturalmente inclinados a juzgar que es inmortal". Hay que discernir cuidadosamente esta postura, ya que no

basta con una inmortalidad del alma para despejar las incógnitas del morir humano. A otros les ha atraído más el monismo intelectualista spinoziano. Llega a decir en su *Ética* que "sentimos y conocemos por experiencia que somos eternos". Desde esa perspectiva, "la muerte es menos dañosa para nosotros cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto de la mente y, por tanto, cuanto la mente más ama a Dios".

En todas las épocas de la historia han ejercido su atractivo los modos de pensar que tienden a explicaciones de tipo llamado "naturalista", diciendo que es natural el morir, que el individuo se acaba y la vida sigue, etc. Y siempre ha quedado insatisfecho el individuo ante las promesas de disolución en el Todo, al menos en algunos ámbitos culturales (ya que no parece ser así en otros, por ejemplo, algunos orientales...) Se ha preguntado el individuo: ¿qué sentido puede tener una existencia abocada a la inexistencia? Al plantear esta cuestión como algo que es esencial al pensamiento humano, el pensamiento hace de la muerte un acontecimiento que pertenece no sólo al cuerpo biológico, sino al cuerpo vivido y personal y al ámbito de lo que llamamos el mundo del espíritu.

Podríamos considerar como una quinta alternativa a los que, como Unamuno, siguen

preguntando y mirando cara a cara a la Esfinge, sin acabar de descifrar su secreto. Y eso cambia sus vidas porque la muerte les hace filosofar. La muerte les da que pensar sobre los grandes enigmas antropológicos: la unidad y totalidad del ser humano, su identidad personal, el tiempo y la historia, la pregunta por una sobrevivencia de toda nuestra persona: ¿quién soy yo y qué será de mí?, como decía Unamuno

Por otra parte, la perspectiva oriental sobre la muerte nos invita a ir más allá del enfoque estrecho sobre el llamado "más allá". Nos anima a aprender a respirar y a llorar para poder sonreír humana y eternamente. Aprende a respirar, nos dicen los orientales, y te darás cuenta de que ya está la muerte en la vida y la vida en la muerte, porque respirar es vivir y respiramos, vivimos y somos en el seno de lo absoluto que nos hace vivir y no nos dejará morir. Aprende a llorar, decía Gautama el Buda, para aprender sabiduría y compasión, los dos ejes del vivir en la lucidez. Con Lázaro y la viuda de Naím lloró el Maestro de Nazaret que enseñaba a sonreír desde la esperanza en la resurrección y la vida. A un intelectual llamado Nicodemo le decía Jesús: tienes que renacer. Y el intelectual se revolvía cavilando cómo es posible volver al seno materno, retornar a aquel primer respiro y aquellos primeros llantos. Unamuno lo comentaba, maravillosamente diciendo

que morir es un *desnacer*.

Dogen, un pensador budista japonés del siglo XIII (1200-1254), que solía insistir en que nos sentemos a respirar y a contemplar, ha hablado con profundidad sobre la vida y la muerte. Cuando te sientas a respirar bien y a contemplar, dice, desaparece la dualidad vida-muerte y, al vivir la eternidad en el presente (Unamuno habría dicho "al vivir al día en la eternidad"), ni se teme la muerte ni se la desea. Si estoy asentado, dice Dogen, en la realidad absoluta, ya he trascendido el mundo y no debería preocuparme el planteamiento de si es mejor vivir o morir. Cuanto más me empeñe en olvidar la muerte, más me obsesionaré con ella. No te lamentes, dice, por la muerte, ni tampoco te pongas a desearla como un nirvana. Si comprendes que tu destino es divinizarte y que la vida y la muerte, el nacer y el morir son aconteceres en el seno de lo divino y absoluto, verás que, ya dentro de la vida que ahora vives, se te abre una perspectiva de eternidad que trasciende la vida y la muerte.

En la obra capital de este pensador religioso japonés, el *Shooboogenzoo* (para la que un buen título en castellano podría ser *El arte de mirar*), hay un capítulo dedicado al nacer y al morir, uno de cuyos párrafos más representativos ejemplifica la postura que acabo de describir. Dice así: "El nacer y el morir

son aconteceres en el seno de la vida de Buda. Si tratásemos de librarnos de ellos, perderíamos la vida de Buda. Si nos apegamos a ellos, obsesionados con el nacer o con el morir, también perdemos la vida de Buda: es poner un freno a la manera de ser de Buda. Pero cuando no rechazamos con aversión ni suspiramos con deseo por la muerte, entonces es cuando hemos llegado al corazón de Buda. Sin embargo, no trates de representártelo ni de expresarlo en palabras. Simplemente, deja que, olvidado de cuerpo y mente, se derritan los límites de tu cuerpo y mente en el seno del hogar de Buda. Deja que sean movidos por el mismo Buda. Cuando nos dejamos ser así desde Buda, sin necesidad de esfuerzo corporal ni mental, nos distanciamos del nacer y del morir, nos hacemos lo que somos: uno con Buda."

Algo semejante dijeron también Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. No se limitaron a pasar del miedo a la muerte al deseo de ella en un "muero porque no muero", sino que fueron más allá: ni temerla ni desearla, sino percatarse de que ya estamos, vivimos y somos dentro de la vida que excluye toda muerte.

Del cuerpo vivido a la muerte vivida

Podríamos pensar a partir del cuerpo, con una antropología del cuerpo vivido que comience por reconocer, como decía Nietzsche, que "cuerpo soy

yo" (*Leib bin Ich*). Y, a continuación, reconocer que ese cuerpo es un cuerpo que dice "yo" y que, al decirlo, comienza a tomar distancia con relación a sí mismo. Soy cuerpo y soy persona en unidad indisoluble. Ese cuerpo que soy yo es radicalmente deseo y desea sobrevivir; pero le amenaza la muerte inevitable, con lo cuál se le plantea la pregunta filosófica. Este cuerpo personal o persona corporal que somos se abre al más allá de tres maneras: en forma de deseo de sobrevivir, en forma de amenaza de morir y en forma de pregunta por un posible más allá del morir. He aquí tres trascendencias que parten del cuerpo personal. Esto nos conduce a un filosofar más fecundo que el de tratar de demostrar la inmortalidad de un alma separada. Si, en respuesta a las preguntas de este filosofar, se nos dice desde el lado de las creencias religiosas que se da ese sobrevivir, tendrá que ser en forma de don gratuito.

El punto central de esta manera de filosofar ante la muerte están en partir de que soy un cuerpo que dice "yo" y un "yo" que no sólo tiene cuerpo, sino que es cuerpo. Y desde ese cuerpo, en forma triple de postulación, amenaza e incógnita, me abro al más allá. Pero la muerte no la puedo pensar como un objeto. Se me escapa y no es asequible para la reflexión. No puedo filosofar sobre la muerte como un objeto; pero la muerte, que me cuestiona como sujeto, me obliga a filosofar. Es ante la muerte, como

veíamos al comienzo, cuando surge el "*mihi quaestio factus sum*" agustiniano.

Resumiendo, al filosofar desde el cuerpo: a) descubro que este cuerpo que soy parece estar pidiendo un final que no sea la muerte; b) percibo la amenaza de la muerte, que cuestiona lo que más radicalmente parecía postular este cuerpo; c) ante la tensión entre ambas maneras de "trascender" -desde la postulación y desde la amenaza- surge una tercera manera de trascender en forma de pregunta: afirmatividad, negatividad e interrogación. Si hay o no respuesta, lo intentarán expresar las creencias religiosas: pero será, allí y cuando se de, en forma de don gratuito, no demostrable desde la filosofía.

Cuando pensamos el misterio de la muerte desde el cuerpo y la persona con sus relaciones humanas, es decir, desde el cuerpo personal, resulta una perspectiva muy diferente de la que aparece cuando pensamos en términos de un alma separada.

La muerte me hace percatarme de mi individualidad, de lo insustituible e irrepetible de mi subjetividad individual, frágil y, en último término amenazada por la máxima vulnerabilidad, por lo que Heidegger llamaba la "posibilidad de mi imposibilidad", es decir, de morir. Pero es justamente esta fragilidad de ser mortal lo que me hace caer en la

cuenta de dónde y cómo estoy colocado en el mundo. La muerte nos hace filosofar. Pero la muerte en sí misma es algo que escapa a la reflexión. Lo que captamos no es la muerte, sino su anticipación o presentimiento en el presente, unido a ver desde fuera la muerte ajena.

En el cuerpo vivido hay, como acabamos de ver, una afirmatividad, una negatividad y unas interrogaciones. Las tres son trascendencias (en plural y con minúscula). Pero si no se confronta la muerte y su enigma cara a cara, no se ponen de manifiesto estas trascendencias. Y el traer, como *deus ex machina*, una Trascendencia con mayúscula, sin nada que ver con el cuerpo, sería hacer de la religiosidad una evasión. En cambio, la conexión entre el estilo de filosofar esbozado aquí y una religiosidad vinculada a la corporalidad facilita que, a través de la experiencia de anticipar la muerte, nos abramos al más allá en forma de pregunta. Se nos enseña así a ver la muerte como misterio; a vivirla y anticiparla, pero no como un túnel negro del que escapar. Pensar de este modo es, más que pensar la muerte, pensarnos a nosotros mismos ante ella. Es, como habría dicho Kierkegaard, tomarla en serio precisamente porque no nos explica nada. Es vivir de cara a la muerte, no por morbo, sino para vivir vigilante y despierto.

Como acontecimiento del mundo del espíritu, la

muerte es, como formula Ledure, un silencio que nos dirige la palabra y hace de nosotros animales interrogadores, nos cuestiona cuestionándolo todo.²⁹ Es una palabra que, para decirlo con una expresión reciente, nos "descoloca". Nos deja, en efecto, ante el vacío de los últimos por qué. Hay en esa palabra silenciosa de la muerte un grito originario que pregunta por el sentido. Si la filosofía es *memento mori*, acordarse de la muerte, habría que dejar que se escuche en su interior esa palabra que nos dirige la muerte. Un filosofar así ya no será un discurso sobre el morir, sino un escuchar metafísico. Dicho con expresión unamuniana, un mirar cara a cara a la Esfinge y dejar que nuestra conciencia se exponga a su enigma. Esto es algo bien distinto de desarrollar un logos sobre la muerte. Incluso queda cuestionado el movimiento mismo del logos y la racionalidad, así como el sujeto que lo desencadena. Se trata de otro modo de pensar, callando y escuchando. A la escucha de unos "mythos" que, como a Platón nos den que pensar y nos obliguen a ser preguntando y buscando.

Lo dicho hasta aquí sobre este modo de pensar la muerte desde el cuerpo es compatible con diversos enfoques de interpretación de la sobrevivencia humana más allá de la muerte. Unos, con modelo de inmortalidad del alma; otros, con modelo de reencarnación; otros, con modelo de resurrección

²⁹ Y. LEDURE, *Transcendances*, Desclee, Paris 1989

transformadora del cuerpo en un cuerpo espiritual, mediante el Espíritu (así S.Pablo). Un más allá pensado así ya no es ni un presupuesto, ni un logro filosófico, sino una pregunta y una postulación.

Volviendo en este punto a tomar el hilo donde lo habíamos dejado, en la corporalidad, veíamos que la muerte pone de manifiesto la individualidad. No basta solamente la singularidad biológica para configurar la individualidad. La muerte hace al viviente único e irrepetible. La conciencia de mortalidad es conciencia de individualidad. Esto nos invita a tomar en serio la antropología de la corporalidad en su confrontación con la muerte. La muerte conlleva el aspecto positivo de poner de manifiesto mi individualidad, el aspecto negativo de amenazarme con destruirla y el aspecto interrogativo de dejarme abierto a la posible espera de un más allá. En estos tres sentidos hemos explorado más arriba la triple vía de trascendencia a partir del cuerpo humano mediante un pensar que anticipa la propia muerte.

Amor y muerte

Pasemos a completar estas reflexiones con la consideración del vínculo entre amor y muerte, tan presente en la literatura y el pensamiento de todos los tiempos. La reflexión sobre el amor y la filosofía de la muerte se implican mutuamente. Lo podemos captar

considerando diversos niveles de conciencia en el fenómeno de amar y en el modo de situarse ante el morir.

Hay un amor que busca al otro para huir de la propia soledad individual, aun en el caso de que coincidan dos soledades individuales en buscarse para aliviarse mutuamente en su soledad, pero centrada cada persona por completo en sí misma. Puede ser muy posesivo, controlador, dominador e incluso destructor de la persona del otro.

Hay otro modo de amar que es y deja ser, comunica y deja comunicar, crece y deja crecer. Conlleva el peligro de encerrarse en un egoísmo de dos en compañía olvidados del resto del mundo. Pero puede superarlo si, precisamente por ayudarse a crecer juntos, sin posesividad ni dominación ni dependencias exageradas, se dejan ser y crecer, abriéndose a lo social, a los demás.

Y hay un amor que se extiende desde los amantes al mundo en torno, esparciendo alegría de vivir y comunión cósmica, no estando frente al mundo sino en comunión con todo él. Se expande al todo y se siente unido a todo.

Hay un amor que trasciende a la otra persona y a la propia, al mundo y al tiempo; si dice "hasta que la

muerte nos separe", añade "hasta más allá de la muerte", queriendo decir: "hasta que la muerte nos una de verdad y por completo".

Pasando de esta reflexión sobre el amor a pensar la muerte, también nos podemos situar ante ella desde diversos niveles de conciencia. En un nivel preliminar nos quedaríamos en el aspecto biológico de la muerte como mera cesación irreversible del metabolismo del viviente. En un nivel egocéntrico se viviría la muerte como una amenaza y predominaría el miedo a ella o el intento de evadirse olvidándola. En un nivel interpersonal se viviría con especial intensidad la muerte del ser querido, alguien que no muere sino que "se nos muere". Pero también comenzaría a darse en este nivel la vivencia de que el auténtico amor eterniza, que el ser amado no debe ni puede morir aunque muera. Tomado en serio este nivel llevaría, tanto en el marco de los seres queridos como en el marco más anónimo e impersonal de las instituciones sociales, a caer en la cuenta de que la única muerte verdaderamente terrible es la que empieza al no amar.

En un nivel más amplio y elevado, nos situaríamos en lo que ha llamado Rahner abrirse a lo "pancósmico" de la persona humana: romperse, a través de la muerte, las limitaciones físico-corpóreas y espacio-temporales que frenaban la comunicación con el conjunto del universo: la expansión hacia todo

y hacia el Todo. Profundizando al máximo en este nivel, desaparecería la dualidad vida-muerte, como en el pensamiento del maestro medieval japonés del Zen: Dogen (1200-1253). Se formula en términos de no temer ni desear la muerte; al vivir la eternidad en el presente, se redime todo pasado y se extiende la salvación a todo futuro en una solidaridad universal y esperanzadora.

Para el ser humano que vive encerrado en su yo o perdido en la superficie de las apariencias, la muerte es una amenaza en un doble sentido. Si estoy perdido en la superficie de lo fugaz y efímero, si no vivo más que de ilusiones y apariencias, la muerte amenaza con ser la confirmación última de la transitorio y pasajero que es todo, amenaza con la destrucción y aniquilación de todo. Si se la teme exageradamente, es señal de que solamente vivimos en la superficie de la vida. A quien vive así, la muerte le muestra que su persona carece de un núcleo interior y profundo. La muerte es, por tanto, para esa persona, portadora de una amenaza de sin sentido y absurdidad.

Para el que vive encerrado en el yo individual y la vida independizada, la del encerramiento en el yo superficial, la muerte es una terrible amenaza: la amenaza de que le quiten lo único que tiene como suyo propio, su yo. En cambio, para el que haya descubierto en la vivencia del amor el centro personal

hondo en sí mismo y en el otro, allí donde cada uno pueda decir "soy más que yo", la muerte no amenaza, sino abre más y más a la superación de los límites corporales de la persona, abre a lo pancósmico y a lo eterno.

Se ha usado la palabra alienación para decir de dos enamorados que están fuera de sí, que están "enajenados" . También se ha usado la palabra alienación para evadirse del problema de la muerte, calificándola como una alienación de la que habría que librarse. Pero, ¿no será la alienación, en el sentido más peyorativo del término, precisamente el encerramiento en un yo incapaz de amar, así como también la incapacidad de mirar cara a cara a la muerte? Por el contrario, en el éxtasis del amor y en el éxtasis de vivir de cara a la muerte, el yo sale de sí y se abre a la alteridad; no solamente la alteridad del otro, sino la de lo absoluto, la que confrontamos ante los enigmas del nacer, el amar, el sufrir y el morir. Entonces, al salir de sí mismo, reconoce que es "un sí mismo en cuanto otro".

De este modo, en el salir de sí abriéndose al otro por amor y en el reconciliarse con la propia muerte asumida, es como integraríamos el sentido de alteridad esencial para ser nosotros mismos. En cambio, el rechazo egocéntrico del amor y el rechazo, disimulado o agresivo, por evasión o por

rebelión, de la muerte, serían los que nos deshumanizarían y alienarían.

Tanatología y tanatopedagogía

En la nueva edición reciente de la Enciclopedia de Bioética³⁰ se concede importancia al tema de la educación y preparación para asumir la muerte, ya bastante generalizado en el mundo anglófono con el término "death education". Durante las tres últimas décadas se han agudizado los problemas éticos en torno al final de la vida humana: cuidados terminales, información al enfermo, debates sobre la eutanasia, la donación de órganos, los criterios neurológicos de determinación de la muerte, etc. Hay una correlación entre las concepciones antropológicas y sus repercusiones éticas; pero, junto a la antropología y la ética, se ha destacado recientemente la importancia del papel de la educación. No se pueden dejar estos problemas exclusivamente en manos de especialistas, ya sean de la medicina o del derecho, de la administración o de la política. Las cuestiones humanas y morales tienen una vertiente educativa ineludible. En el triángulo "antropología-ética-educación" le corresponde a ésta última un papel decisivo para la formación de la conciencia individual y cívica con relación a los problemas de la vida y la

³⁰ Warren Thomas REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, Mac Millan, N. York 1955, 588'592

muerte. Es en este marco en el que se ha venido hablando mucho estos últimos años sobre cómo educar y educarse de cara a un modo humano de asumir la realidad humana de la muerte.

Una metodología para pensar paralelamente los temas antropológicos, éticos y educativos se podría estructurar según el esquema siguiente: "si la condición humana es "X", ¿qué deberíamos hacer en casos como "Y"? ¿cómo debería ser la educación para ello?

Citamos, a continuación, algunos ejemplos de la puesta en práctica de dicha metodología, tomados de la respuestas dadas en un seminario sobre el tema:

- Si el ser humano no perece como el animal, sino muere y sabe de antemano que morirá, ¿podrá ser indiferente para el ser humano el que adelantemos o retrasemos con nuestra intervención la pérdida de lucidez en sus últimos momentos?

- Si al morirsenos la persona querida muere con ella algo nuestro y se pone de manifiesto lo que es apersona tiene de mí y yo de ella, ¿acaso puede dar lo mismo morir sólo que morir acompañado?

- Si nadie puede morir mi propia muerte, ¿cómo habrá que respetar la posibilidad de que el moribundo pueda responsabilizarse de decisiones importantes acerca de las últimas fases de su vida?

- Si el modo de prever la muerte influye tanto en

la vida y el anticipar la muerte condiciona el modo de vivir la temporalidad de la existencia humana, ¿acaso puede dar lo mismo el saber que una enfermedad es terminal o el ignorarlo? ¿qué derecho tenemos a ser informados de ello?

- Si el "sobrevivir" o "vivir más allá" no empieza con nuestra muerte, sino con nuestro nacimiento, en la medida en que el ser humano está ya desde siempre empezando a trascender lo espacio-temporal, ¿qué consecuencias se seguirían acerca del derecho a ser protagonista del momento decisivo de la propia muerte?

- Si el morir humano abarca más que la mera muerte biológica, empezando antes y acabando después de ésta, ¿qué relevancia ética tiene el acompañar al moribundo y el compartir el duelo tras la muerte?

- Si la muerte humana no es un mero acontecimiento biológico, sino biográfico, ¿con qué derecho reducimos el morir humano a su tecnologización o medicalización en medio de la presunta asepsia psicológica de clínicas y tanatorios?

- Si la muerte, además de amenazar a la persona, la descubre a sí misma y le plantea el enigma del sentido de la vida, ¿no es deshumanizador el hacer un

tabú de la muerte, con el consiguiente ocultamiento de ella en diversas áreas de nuestra cultura?

En torno al debate sobre la inmortalidad

Por lo que se refiere a la noción de alma, baste recordar su origen (en griego, "psyche"; en latín, "anima") como término para referirse al principio de vida de los vivientes. En culturas primitivas, probablemente por observación de la muerte o de los sueños, se pensaba en una realidad distinta del cuerpo y animadora del viviente, extendiéndose este pensamiento a un animismo que abarcaba todo el cosmos.

En la psicología aristotélica, en el contexto de la problemática del movimiento tratada en su *Física*, el tema central es la vida. Lo que hoy distinguiríamos como campos separados 'biología, psicología y filosofía' todavía no estaba diferenciado. Aristóteles reacciona contra los pitagóricos y platónicos: el alma no puede ser, para él, una realidad separable del cuerpo. Alma y cuerpo no son dos sustancias distintas, sino dos caras inseparables de una única sustancia. Es bien conocida su definición clásica del alma como "entelequia" (es decir, acto o realización) primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia.³¹

³¹ *Sobre el alma* II, 412 a

Distinguía Aristóteles varios niveles de "capacidades de funcionar" (*dynameis*): a) capacidad de nutrirse, común a seres vivos, que buscan alimento, comen, se incorporan la materia y forma del alimento, procrean y conservan la especie; b) capacidad de sentir, común a animales: tener sensaciones, imaginación, memoria, incorporarse la forma sensible sin la materia de lo percibido y conservarla mediante la imaginación que prolonga la percepción; c) capacidad de pensar, propia del ser humano: incorporarse la forma inteligible de lo percibido, captar la esencia, lo que las cosas son, y captar la realidad, el hecho de que las cosas sean. No eran éstas, para Aristóteles, diversas partes de un alma ni diversas almas, sino diversos niveles de capacidades de funcionar, cada uno de los cuáles incluye los anteriores.

Aristóteles representa, indudablemente, un intento de superación del dualismo platónico, el de un alma encarcelada en un cuerpo; pero su solución hilemórfica (materia-forma, potencia-acto), aun en las versiones modificadas por la filosofía medieval, difícilmente se librá de ser interpretada dualísticamente. Por otra parte, el alma de que habla Aristóteles como "acto primero de un cuerpo" no nos valdría hoy para expresar todo lo que es el sujeto humano personal en su intimidad, su intencionalidad

y sus relaciones consigo mismo, con el mundo y con los demás. El recorrido detallado de Aristóteles por las facultades, hábitos y operaciones del alma se queda en una perspectiva que objetiva la interioridad humana; requiere ser completado con el punto de vista moderno acerca de la interioridad y subjetividad.

En la misma línea de lo dicho en el capítulo sobre el cuerpo, resultaría más coherente apoyarse en Zubiri y Laín. Frente a la concepción dualista del ser humano -ya sea el dualismo platónico, hilemórfico aristotélico o escolástico, o dualismo cartesiano-, Laín piensa que "la palabra alma nombra tan sólo uno de los modos particulares de la actividad del hombre, y que, como los términos ,espíritu, y ,conciencia, , designa la deliberada o indeliberada sustantivación del carácter común de los actos llamados ,mentales,, ,ánimicos, o ,psíquicos,".³² Llama la atención, en la lectura de Tomás de Aquino, el equilibrio inestable que se ve obligado a mantener para permanecer en el marco platónico y aristotélico, a la vez que lo supera; afirma, por ejemplo, que "las cosas están más o menos sujetas a la corrupción, cuanto más o menos distantes están de la materia" y que las "formas inmateriales que están fuera de las proporciones de la materia, son enteramente corruptibles...el entendimiento es por su naturaleza incorruptible", pero ha de recurrir a la muerte como consecuencia del pecado para justificar la corrupción

³² P.LAIN, *Alma, cuerpo, persona*, p.14

del cuerpo y la separación del alma, para la que tal separación es "un hecho accidental y contra naturaleza, porque es natural que el alma esté unida al cuerpo".³³

No ignora Descartes fenómenos tan evidentes como que cuando tengo hambre o dolor, "no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él...del hecho de que unas percepciones me son gratas y otras desagradables, es manifiesto que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo en conjunto, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir beneficios o perjuicios de las cosas que me rodean", pero el conjunto o totalidad a que se refiere es siempre el resultado de una unión o mezcla", ya que para él "el alma es en absoluto diferente del cuerpo...no es impresionada de un modo inmediato por todas las partes del cuerpo, sino tan sólo por el cerebro o quizá tan sólo por una exigua parte de aquél..." (Meditaciones metafísicas, VI).

Lo peor de la noción de alma, a juicio de Zubiri, es que se trata de un vocablo "sobrecargado en el sentido especial, muy discutible, archidiscutible, de una entidad ,dentro, del cuerpo..." Por eso él prefiere el término de "psiche", a condición de entender que "el hombre no *tiene* psiche y organismo, sino que es psíquico y orgánico. Pero no se trata de una unidad

³³ *Compendio de teología*, caps. 84 y 152

aditiva de dos *sustancias*, sino de una unidad *sistemática* de *notas*. Porque organismo y psique no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistemática, de una única sustantividad...El hombre es una realidad sustantiva psico-orgánica".³⁴

BIBLIOGRAFIA:

M.de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*

M.HEIDEGGER, *Ser y tiempo*

J.FERRATER MORA, *El ser y la muerte*

³⁴ X.ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 48-49

5. ESPERANZA

Llegamos, con esta palabra clave, a la frontera entre la antropología y la filosofía primera, a los lindes de filosofía y teología. Bajo el denominador común de la esperanza, entramos en una temática que engloba preguntas sobre el ser, la persona o lo sagrado, que nos llevan a repensar la relación de la reflexión antropológica con las metafísicas, las éticas y las filosofías de lo religioso. El final de una introducción a la filosofía antropológica es el momento indicado para asomarse, siempre en forma de pregunta, más allá del horizonte de su limitación.

Habrá que tener en cuenta lo ambiguo de cada concreción histórica de las incógnitas metafísicas, los problemas éticos o las esperanzas religiosas. En los tres campos se han dado intentos de respuesta a las preguntas últimas del ser humano que se interroga por el sentido de su vida. Esta pregunta por el sentido, con su doble vertiente de angustia y esperanza, nos remite a las raíces antropológicas de lo que Zubiri ha llamado la "religación"; por otra parte, los enfoques orientales sugieren un camino complementario: el de agradecer el sentido, en vez de limitarse a buscarlo o construirlo.

Ya al considerar las otras palabras clave de la filosofía antropológica se ha ido ampliando la visión de conjunto acerca de las convergencias y divergencias entre los humanos.

Y, por debajo de las innumerables diferencias culturales, parece imponerse la exigencia de confrontar unas interrogaciones básicas y últimas en las que convergemos: ¿de dónde venimos y adónde vamos?, ¿hay alguna referencia absoluta que dé sentido a la vida humana? ¿hay algún referente último que evite el que queden como absurdas las dimensiones de la existencia humana que, a lo largo de estas páginas, nos han parecido "originalidades", esas rupturas de lo espacio-temporal sobre las que hemos vuelto una y otra vez en la presente reflexión? ¿Somos un centro descentrado, sin finalidad, o, como ha formulado A. Tornos, "una subjetividad relativamente absoluta, situada en un horizonte absoluto"?

Como vimos al tratar sobre la cultura, el lema orteguiano "yo soy yo y mi circunstancia" se completa con el de "yo soy yo y mi futuro". Es característico del ser humano estar situado ante el porvenir con la doble posibilidad del temor y la esperanza, de la ansiedad y el sentido. Apoyándonos en el pasado, interpretamos el presente con relación a un futuro incierto que anticipamos y queremos hacer por construir. Hacemos esta anticipación confiada de un futuro feliz apoyados en algunas garantías, con mezcla de incertidumbre y confianza, que van reforzadas, en el caso de esperanzas religiosas, como en la tradición bíblica, por la transmisión comunitaria de unas promesas.

La actitud esperanzada es una manera de responder el espíritu humano a las preguntas últimas sobre el enigma de la realidad. La esperanza hace vivir en condiciones difíciles. La

sabiduría popular del refranero ha repetido que “donde hay vida hay esperanza”. La literatura sapiencial lo ha expresado diciendo que la esperanza es la semilla de lo eterno en lo temporal (Eccl. 9,4). La esperanza es, por otra parte, señal de la limitación humana. Va unida a incertidumbres e incapacidades, reverso de la finitud. Puede ser también un modo de reaccionar protestando contra esa finitud, como en Senancour o Unamuno cuando decían: “si es la nada lo que nos espera, hagamos que sea una injusticia”.

Se tiende a pensar que la esperanza es solamente una categoría teológica, pero conviene destacar su papel, tanto en la filosofía de lo humano como en epistemología, filosofía de la historia o ética. Sin embargo, no será fácil un tratamiento científico de ella. En efecto, la esperanza tiene que ver más con lo posible que con lo dado.

La fenomenología de la religión describe y analiza la intencionalidad de la esperanza según sus diversos aspectos: como creencia, como aspiración o como convicción. La teología se fija más bien en aspectos como el de la espera de la salvación, tanto individual como colectiva, o la llegada de la consumación y realización definitiva del universo y de la humanidad. Actos y actitud de esperar son considerados como virtudes, cuyo opuesto es la desesperación.

Pero desde un punto de vista filosófico aparece el tema de la esperanza en filosofía de la historia. Se trata de una noción relacionada con la razón práctica, que postula un sentido de la

vida humana frente a realidades negativas como la muerte, la culpa o el fracaso. En los enfoques sociales de la filosofía de la historia, la esperanza juega el papel de proyectar utopías que orienten y animen el compromiso liberador actual para la transformación de las estructuras injustas. Adquiere así la esperanza una función ética. La crítica de los fallos del presente histórico pone en movimiento la praxis en favor de un futuro nuevo y renovador. A la luz de esta esperanza se perciben las desviaciones de la racionalidad tecnológica y la idolatrización del progreso.

Epistemológicamente es interesante el acento puesto por Ricoeur en la esperanza como categoría, no sólo de la vida cotidiana, sino del pensar. Para Ricoeur, la hermenéutica no es sólo una filosofía, sino una actitud de vida cotidiana y, además, toda una espiritualidad. En el simposio ecuménico de filósofos y teólogos -protestantes y católicos- celebrado el 25 de septiembre de 1977, en torno a Ricoeur, en la Universidad Sofía de Tokyo, planteé Ricoeur la pregunta siguiente: “¿Tendría usted este sentido de la totalidad y esta capacidad de percibir y encontrar por doquier convergencias y mediaciones, si no hubiese heredado la pasión griega del logos y la inquietud de fe judeo-cristiana, que conduce a su filosofía en la dirección de la esperanza?” A lo que respondió el hermeneuta francés: "Su pregunta toca un punto que me preocupa y he de decir que me embaraza el problema. Para mí, efectivamente, la hermenéutica es toda una espiritualidad. Ni tenemos ya la totalidad en nuestras manos, ni nos contentamos con yuxtaponer. Hacemos un trabajo de

totalización, sin tener aún la totalidad. Ni pensamos desde el absoluto, ni renunciamos a él. No optamos, de un modo unilateral, ni por lo uno ni por lo múltiple. Hay, por lo tanto que dejar lugar a la esperanza. Y, por cierto, la esperanza no sólo como categoría de la vida cotidiana, sino como categoría lógica. Así es un pensamiento que ni se instala en lo absoluto, ni se resigna al sinsentido".

El pensamiento esperanzador

En la antigüedad griega parece haberse dado más la espera que la esperanza. Ante el futuro cabía una doble expectativa: ilusionada o temerosa. La referencia al porvenir nos podía colocar ante lo agradable o lo desagradable. Unos se harán ilusiones infundadas, otros planearán racionalmente el futuro y otros se limitarán a confiar en que las cosas vayan bien. Pero cuando un pensador como Platón se abre a dimensiones trascendentes del espíritu humano, la esperanza de un más allá se perfila dando sentido a la vida humana en medio de la incertidumbre.

En el pensamiento hebreo, alimentado por la fe bíblica, la expectativa de un futuro gratificante se presenta sin ambigüedad, ya que se supone garantizada por las promesas de parte de Dios. La fe garantiza que el Dios que actuó liberadoramente en el pasado, y ha conducido al pueblo creyente hasta el presente, actuará definitivamente en el futuro. En el caso del Nuevo Testamento, la actuación de Dios en la entrada de Jesús en la vida eterna es la garantía y

fundamento de esta esperanza absoluta.

Tomás Moro acuñó el término *utopía* en su famosa obra sobre la sociedad perfecta ideal, ubicada en una isla cuyo nombre es precisamente “la sin lugar”. La sociedad ideal a que aspiramos no se encuentra en ninguna parte, pero la proyección de ese modelo ideal sirve de motor para transformar la realidad presente. A ese ideal apuntaban la *Nueva Atlántida*, de F. Bacon, o *La Ciudad del Sol*, de Campanella. Tras estas propuestas está la capacidad humana de soñar y de trascender, de cruzar el límite o de que triunfe la esperanza sobre el mal.

Marcel, Le Senne y Bollnow han distinguido entre las actividades psíquicas de estar a la espera aguardando algo y las que son propiamente actitudes de esperanza. Y , dentro de éstas, entre las que se remiten a lo planeado y adquirible con certidumbre y aquellas otras que ponen la mira en lo incierto y gratuito. Para Marcel "la esperanza es la estofa de que está hecha nuestra alma", por estar arraigada nuestra temporalidad en el hábito de la esperanza vital. Relaciona, además, el existencialista cristiano francés esta actitud con nuestra vinculación esencial con otras personas. El captó, en su *Homo viator*, al ser humano como un caminante que responde a la voz que le llama desde el futuro. La conciencia era para él una llamada a la esperanza, en la que los humanos captan su ser en el mundo como un “ser-en-esperanza” y se perciben a sí mismos como llamados a realizarse libre y auténticamente.

Frente al énfasis de Heidegger en el "cuidado" o "cura" ("*Sorge*"), Bollnow resalta la importancia de la esperanza como constitutivo existencial humano. "La esperanza, dice, es más originaria que el cuidado, y sólo en el horizonte de la esperanza puede ser rectamente concebido este último".

E. Bloch, el filósofo de la esperanza, J. Moltmann, el teólogo de la esperanza, y P. Laín, el antropólogo y filósofo de la espera y la esperanza, son figuras decisivas para el tratamiento de este tema en el siglo XX. Bloch, prototipo del pensamiento utópico contemporáneo con su obra *El principio esperanza*, comprende al ser humano como carencia y deficiencia, caracterizado por la apertura a una dimensión utópica que le hace caminar orientado hacia el futuro. Este filósofo neomarxista ve en la esperanza el motor de la vida humana y de la historia. Para la realización integral del ser humano no basta la liberación económica; hace falta una salvación que supere la inmensa gama de males que nos amenazan, incluidos el dolor, el fracaso o la muerte. La conciencia humana anticipa lo que todavía no es, se propone como fin situaciones futuras deseables y orienta su acción hacia el logro de esas metas. Conjugando su comprensión del marxismo con la tradición bíblica, Bloch convirtió así el tema de la esperanza en cuestión filosófica central con la aparición en 1959 de su obra *El principio esperanza*. Su ontología de "lo-que-todavía-no-es" aspira a superar la alienación del ser humano y de la naturaleza: la sociedad es, para él, la mediación entre las tendencias o aspiraciones materiales y la esperanza en sentido antropológico. "Vivimos, dice, en la

medida en que aspiramos y proyectamos”.

Moltmann, con su teología de la esperanza, intentó responder a la filosofía de la futuridad esbozada por Bloch. Moltmann capta la imagen bíblica de Dios como “total alteridad” y “cambio radical”, que nos ofrece la posibilidad de superar la limitación humana y nos ofrece seguridad con la promesa de algo total y radicalmente nuevo. Este Dios bíblico de las promesas es el Dios de la historia, que nos hace históricos y nos hace posible dar sentido a la historia. La garantía viene de la resurrección de Jesús, en la que se brinda a la humanidad la posibilidad de esperar contra toda desesperanza. Brota de ahí fuerza y orientación para una actuación liberadora en este mundo en orden a anticipar el futuro definitivo.

En la teología católica, K.Rahner ha distinguido dos clases de esperanza: la intramundana y la absoluta. La esperanza intramundana se orienta al futuro proponiendo utopías, metas que los seres humanos pueden y deben alcanzar a lo largo de la historia, pero que aún no se han realizado; la esperanza absoluta pone al ser humano de cara a la total realización del mundo y de la vida humana llevada a cabo como don trascendente.

J.Metz, en su teología política, ha hecho por desprivatizar la esperanza, proponiendo una comprensión y práctica de la fe como ortopraxis que, animada por la esperanza de realización última, se compromete social y políticamente en la transformación del mundo presente. Para ser auténtica, la

esperanza cristiana tendrá, según Metz, que repercutir operativamente en el modo de transformar la realidad social actual. Por otra parte, al tener presente como telón de fondo la escatología, se relativiza todo lo histórico, con lo que se facilita la crítica de todas las ideologías, la conversión continua, individual y social, y se fundamenta la exigencia de comprometerse en favor de la liberación humana.

Filosofía antropológica de la esperanza

La reflexión filosófico-antropológica comienza por sacarnos del olvido contemporáneo de nuestra esencial futuridad. El ser humano, que lleva en lo más hondo la interrogación por sí mismo, al preguntarse quién soy yo se pregunta también quién y cómo quiere ser, qué va a hacer con su vida y qué va a hacer con y en el mundo que le rodea. Pero tropieza con la limitación y el obstáculo ineludible de su propia finitud y contingencia. De ahí que la vida humana se desarrolle en medio de la tensión entre futuridad y limitación, tensión característica del modo humano de vivir la temporalidad y terreno en el que brota la necesidad y la posibilidad de la esperanza.

Esta apertura ilimitada del espíritu humano hacia el futuro contrasta con lo limitado de las posibilidades que se le ofrecen en el mundo y en su relación con los otros. Llamado a transformarse y transformar el mundo, el ser humano parece abrumado por una tarea que le supera. Va, por así decir, como delante de sí mismo, llega más lejos con su aspiración e

inquietud que con sus logros. Semejante desproporción se da también en el encuentro con los otros y en los intentos de construir una sociedad ideal. La esperanza no sólo queda siempre como asignatura pendiente, sino que es una asignatura que ha de ser aprobada colectiva y comunitariamente.

Los retos del mal y la muerte son los grandes cuestionadores de esta dinámica de la existencia humana. Heidegger lo describió bien, al percibir la muerte no como un acontecimiento del futuro, sino como constitutiva del modo presente de vivir la temporalidad el ser humano, como “ser-para-la-muerte”. La disolución del ser humano en la nada tras la muerte haría absurda y carente de sentido la totalidad de la vida humana. Estas situaciones-límite, como habría dicho Jaspers, nos colocan en la tesitura de optar por la angustia o la esperanza, la desesperación nihilista o el sentido esperanzado.

Lo dicho hasta aquí a un nivel existencial ha de ser repensado, como hizo Bloch, al nivel de la historia de la humanidad entera preocupada de su porvenir y responsable ante las futuras generaciones. Sostenida por la esperanza, la humanidad prosigue en su tarea de transformar el mundo y hacer historia, cooperando a que se realice “lo que todavía no se ha hecho real en el mundo” y, ultimamente, encaminándose hacia la humanización de la naturaleza y la transformación de la historia, el “*novum ultimum*”. El punto débil de este enfoque de Bloch es la negación de un porvenir trascendente y la reducción del futuro definitivo de la historia a la

inmanencia de lo humano y lo mundano. De hecho, en la obra de Bloch queda difuminado ambigualmente el tema de la muerte y no acaba de verse con claridad si hay o no una permanencia de la persona más allá de la muerte, aunque él hable de un núcleo de la existencia humana que no puede sucumbir.

“La impotencia de la humanidad para alcanzar por sí misma su futuro definitivo (y el del mundo) dentro de la historia, y su aspiración insuprimible a un porvenir que está siempre más allá de todas sus realizaciones intramundanas, ponen la comunidad humana ante la opción de encerrarse dentro de los porvenires inmanentes...o abrirse a la posibilidad del porvenir absoluto y trascendente, que el hombre no podrá conquistar por su propio esfuerzo, sino únicamente recibirlo como un don”.³⁵

En el pensamiento antropológico español el clásico de la esperanza es Laín, con su obra maestra *La espera y la esperanza*, anterior al tan citado estudio de Bloch. En esa obra elaboró Laín la estructura sistemática de la esperanza y su apertura a la dimensión trascendente. Tras el recorrido histórico, comienza su sistematización destacando el arraigo fisiológico del esperar humano en el cuerpo mismo. Diríamos, comparándolo con otros pensadores, que Laín empieza desde lo más concreto y se remonta desde ahí a mayores alturas. Sirviéndose de la mitología griega tipifica en tres imágenes

³⁵ J.ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, p.30

las posturas ante el destino último de la historia humana: a) la "actitud Narciso", como en Feuerbach, absolutizando y deificando al ser humano, b) la "actitud prometeo", como en Marx, que aspiraría a lograr en este mundo, esforzada y racionalmente, la utopía final, y c) la "actitud Pigmalión", de los que esperan un más allá del tiempo histórico, en que se nos otorgue como don lo que, aun respondiendo a la inquietud de nuestra naturaleza, la desborda.

También junto al hogar están los dioses.

En manuales sobre filosofía del ser humano se tratan, a veces, al final las preguntas radicales acerca del sentido de la vida y su posible orientación a un absoluto que las trascienda. Son cuestiones que convierten el capítulo final en un comienzo nuevo con dos caras: la angustia y la esperanza. Aquí ha de ser breve el tratamiento de estos temas, cuyos desarrollos más completos tienen su lugar en el marco de cursos de metafísica, ética y filosofía de la religión. Ante todo, esta pregunta por el sentido último de la vida humana y del mundo es, antropológicamente, ineludible; pero, si su ausencia nos deshumaniza, su presencia obsesiva puede ser contraproducente y hasta patológica. Los psicoterapeutas recomiendan evitar dos extremos: la ausencia de confrontación con las últimas preguntas y la obsesión enfermiza ante ellas. A mitad de camino entre ambas exageraciones se sitúa la reflexión en tono de escucha, con receptividad para dejarse afectar por las narraciones en que ha cuajado la esperanza de la humanidad durante siglos.

Releyendo así el final del Fedón nos podemos dejar llevar, junto con Sócrates, por lo sugerente del mito y correr, junto con Platón, el "hermoso riesgo" de que el relato nos dé esperanza. O, quizás, la ambientación del discurso heraclitiano, escenificada por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, nos invite a contactar con lo absoluto en medio de lo cotidiano:

"Se cuenta de Herálito una palabra dicha a unos forasteros, que habían querido tomar contacto con él. Viniendo, viéronle cómo se abrigaba junto a un fogón. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les daba ánimo a los vacilantes y los llamaba para que entraran, con las palabras: también aquí se presentan los dioses...La multitud de visitantes extranjeros en su impertinencia con el pensador se desilusionan y se desorientan a la primera vista de su estancia.

Creen que deben encontrar al pensador en las circunstancias que, contra el vivir corriente de los hombres, llevan los rasgos de la excepción y de lo raro, y por eso de lo excitante. La multitud tiene la esperanza de encontrar en su visita al pensador, cosas que, al menos por un corto tiempo dan materia para una charla divertida. Los forasteros que quieren visitar al pensador esperan tal vez verlo precisamente en el momento en que él piensa, sumido en la profundidad. Los visitantes quieren vivir esto, no quizá para llegar a ser tocados por el pensar, sino únicamente para poder decir por ello que han visto y oído a uno de quien, por otra parte, sólo se dice que es un pensador."

“En vez de eso, los curiosos encuentran a Herálito junto a un fogón. Ese es un lugar bien cotidiano y modesto. Aquí se cuece el pan. Pero Herálito no está junto al fogón, ocupado en la panadería. El se detiene allá para abrigarse. Así delata en este lugar evidentemente cotidiano toda la estrechez de su vida. El panorama de un pensador aterido ofrece poco interés. Los curiosos pierden también, ante este panorama desilusionante, hasta la gana de entrar más cerca. ¿Qué tienen que hacer allá? Este suceso cotidiano de que alguien tiene frío y se pone junto al fogón lo puede encontrar cualquiera en su casa. ¿Para qué, entonces, buscar a un pensador? Los visitantes se preparan sencillamente a marcharse de nuevo. Herálito lee en sus rostros la curiosidad desilusionada. El sabe que, en la multitud, la falta de una sensación inesperada basta para hacer volver en el acto a los recién llegados. Por eso les da ánimo. Les pide que entren con las palabras: "también aquí se presentan los dioses".

En esa cotidianidad puede hacerse presente para el pensador lo divino, sin que por ello demos un salto desde el filosofar hasta un quehacer casi teológico. El discurso heraclítico, más que a la demostración de lo absoluto, invita a la narración creativa y a la escucha agradecida de los relatos de la esperanza. Tal es, precisamente, la doble tarea antropológica de esta última palabra clave antropológica en el presente capítulo: narrar la esperanza, en vez de empeñarse en demostrarla; agradecer el sentido, en vez de intentar dominarlo o desesperar cuando no lo encontramos.

División de opiniones ante las ultimidades

Al estudiar la historia del pensamiento encontramos, frente a las metafísicas, éticas y religiones, las posturas anti-metafísicas, anti-éticas o antireligiosas; pero unas y otras tienen que ver con el sentido de la vida. Tanto en la trayectoria biográfica de cada persona como en el conjunto de la historia de la humanidad se suceden los descubrimientos, las crisis y los intentos de recuperar el sentido trascendente de la vida humana.

Aun con el riesgo de simplificar demasiado, podemos clasificar las principales tomas de posición ante las preguntas últimas en cuatro grupos: a) en primer lugar, la actitud de no querer reconocer la existencia de esas preguntas; b) en segundo lugar, la tendencia a resolverlas con excesivo dogmatismo; c) en tercer lugar, el desánimo o incluso la desesperación por no hallar respuesta; d) finalmente, la actitud de búsqueda incesante, aunque no se halle respuesta. En cualquiera de estas cuatro actitudes hay latentes unos presupuestos vitales: un talante agnóstico, dogmático, trágico o, finalmente, escéptico, en el sentido original de esta palabra, es decir, explorador.

El estudio de un pensador como Unamuno puede servir muy bien para ejemplificar estas diversas posturas, que él confrontó "agónicamente". En su obra hallamos abundantes formulaciones interrogativas de la preocupación por el sentido de la vida y de la incertidumbre radical ante las preguntas

metafísicas. Para él, la anticipación existencial de la propia muerte determina el modo de confrontar cada persona el problema del sentido último de la vida humana. Ante el enigma planteado por la muerte, Unamuno buscaba sin cesar el sentido: necesitaba dar respuesta a las cuestiones humanas fundamentales. Pero esta búsqueda vital coexistía en él, en su pensamiento y en su obra, con la incertidumbre racional. De ahí la inevitable situación, "polémica" y "agónica", de conflicto prolongado y equilibrio inestable. Por otra parte, esta incertidumbre contenía elementos positivos. En efecto, Unamuno no afirma, ni niega, ni responde demasiado claro, ni ignora la pregunta, ni se resigna a dejar de buscar respuesta. Se negaba a conformarse con la ausencia de preguntas metafísicas, pero también reaccionaba contra todo exceso de facilidad y claridad en las respuestas; prefería mantener una actitud de incertidumbre.

Si comparamos el enigma metafísico con una zona de remolinos en el centro de un río caudaloso, el positivista sería quien ignorase el remolino hasta ser tragado por él. El dogmatista afirmaría que no hay remolino, sin querer reconocer que a él le han ayudado a cruzarlo. El unamuniano se quedaría indefinidamente dando vueltas con su balsa, sin acabar de ser tragado por el remolino, ya que lucha desesperadamente por no hundirse, pero sin conseguir tampoco avanzar hacia el otro lado. El metafísico que, sincero y realista a la vez, no renunciase a un cierto optimismo de base podría compararse con el que, usando una lancha y una técnica adecuada para pilotarla, intentara pasar al otro lado.

Un ejemplo de ello encuentro en el esfuerzo metafísico de J. Gómez Caffarena.

Unamuno sirve de guía en cuatro de los cinco pasos en que puede graduarse la postura ante las preguntas sobre la esperanza última. El primero es el planteamiento radical de las últimas preguntas, en contra del cientificismo positivista. El segundo es la constatación de las dificultades para solucionarlo, en contraste con las metafísicas demasiado optimistas, las teologías naturales demasiado seguras de sí mismas o las teologías dogmáticas precríticas. Un tercer paso se da en la confrontación seria de la angustia metafísica, por contraste con aquellas posturas que, a pesar de "disolver" los planteamientos insatisfactorios, descartan las preguntas fundamentales como si fueran algo meramente "místico", adjetivo con el que se las descalifica, y "apartan, como diría Unamuno, los ojos del enigma de la Esfinge". El cuarto paso coincidiría con la afirmación vital del sentido, por contraste con las filosofías del absurdo o del sinsentido. Hasta este punto puede servir de guía el pensamiento de Unamuno.

Para un quinto paso habrá que recurrir a otros pensadores que ayuden a encontrar un estatuto teórico para el reconocimiento vital de las preguntas últimas sobre la esperanza. Pero hay que reconocer la honestidad intelectual del planteamiento unamuniano, que sirve de ayuda en los cuatro pasos enumerados. En su radicalidad está su aportación a la tarea metafísica de preguntar por el sentido último y la posibilidad de la esperanza. Sin embargo, muchos de los que le siguen en

su preguntar no le acompañarán en su estacionamiento en el conflicto y en cierta complacencia patológica en la contradicción. Quedará, de todos modos, su planteamiento como reto para los que "fingen reírse o indignarse de que saque a luz preocupaciones humanas arraigadísimas y profundas". El quería dar su parte al sentimiento y su parte a la razón, sin esquivar el "único problema", frente a la "estupidez sentimental" de quienes no lo sienten o la "estupidez intelectual" de quienes lo solucionan rápidamente, así como frente al falso humanismo que, bajo capa de progreso, "se calla y rehuye la pregunta de la Esfinge". Justamente por estar preocupado de este modo por el problema único humano, concretado en los enigmas de la personalidad y la mortalidad, hacía aflorar las últimas preguntas en cada rincón de su obra.

En mi estudio sobre la pregunta metafísica en la obra de Unamuno hace tiempo que estructuré estas interrogaciones suyas del modo siguiente:

Ante todo, la interrogación por el sentido de la vida estaba planteada, para Unamuno, en la propia vida: "¿quién soy yo y qué será de mí?" En su obra nos encontramos con otras muchas preguntas que pueden ser sistematizadas en torno a estas dos como ramas de un único árbol. Resultan, en total, siete bloques de preguntas.

1) En primer lugar, encontramos las preguntas que se refieren a la propia identidad, se interrogan acerca de la realidad y

autenticidad de uno mismo, la consistencia y fundamento último del yo que las plantea. Son preguntas sobre el propio yo, su realidad y fundamento. Convergen estas preguntas en la fórmula a menudo repetida por Unamuno: "¿quién soy yo?".

2) Vienen, en segundo lugar, las preguntas que prolongan a las anteriores en la dirección del más allá. Son las interrogaciones acerca del destino futuro individual y la posible inmortalidad personal que responde al enigma de la muerte. Unamuno las expresaba añadiendo al "¿quién soy yo?" su segunda parte: "¿qué será de mí?"

3) Cambiando el punto de mira desde el futuro al pasado, aparecen las preguntas sobre el propio origen. Ahora el yo cuestionador se remonta hacia el pasado para preguntar lo que queda o no queda de él y desembocar finalmente en el momento del propio nacimiento, tan enigmático como el momento de la muerte. La formulación más corriente es "¿de dónde vengo?"

4) Ampliando, a continuación, el ámbito del preguntar desde lo individual a lo colectivo, e incluso a lo universal, surgen preguntas por el sentido de la vida humana, no sólo la del yo que pregunta, sino la de sus congéneres. Y haciendo objeto del preguntar al universo entero, brota la interrogación por el enigma de la realidad en su conjunto, qué es realidad y qué es ficción, dónde está la clave del enigma último del universo. Para Unamuno, se encierran estas preguntas en la que

inquire: "¿cuál es el sentido de la vida?"

5) Y paralelas a las preguntas por el destino individual, aparecen las que indagan los "para qué" últimos de todo: preguntas por la finalidad de la vida humana y del universo entero, el "para qué" radical de todas las cosas. Se resumen en la pregunta: "¿para qué todo?"

6) En el otro extremo del espectro, las preguntas por el origen del mundo, el "por qué" último de todo o el sentido del pasado y la historia humana. Se resumen en la pregunta: "¿por qué todo?".

7) Saltando a otra dimensión, la que busca una última razón trascendente de todo, encontramos las preguntas sobre la fe, lo absoluto, Dios, su silencio, el misterio del mal en contraste con la realidad de Dios o el contenido y la garantía de la esperanza. No se dejan unificar fácilmente en una sola pregunta, aunque convergerían en la pregunta "¿dónde está Dios?"

Luces y sombras en las propuestas de sentido

Estas preguntas últimas, expuestas aquí según el hilo conductor que nos brindaba Unamuno, se han presentado en la historia de la humanidad de diversas maneras, unas más especulativas, otras más prácticas o vivenciales, pero siempre teniendo que ver de algún modo con el tema básico de la esperanza. Las podemos agrupar en tres bloques principales:

a) conatos de solucionar las incógnitas metafísicas; b) intentos de superar las contradicciones éticas; c) formas diversas de expresar las esperanzas religiosas.

Si nos fijamos en la manera de presentarse a lo largo de la historia las preguntas últimas en forma de incógnitas metafísicas, de contradicciones éticas o de esperanzas religiosas, se confirmará la conclusión de que necesitamos un discernimiento de los símbolos con los que el ser humano ha venido expresando su angustia o su esperanza a través de expresiones muy variadas en las filosofías, las éticas o las religiones. Aun sin entrar aquí en detalles sobre las realizaciones históricas de las metafísicas, éticas y religiones, es imprescindible, al menos, recordar que en nombre de las tres se ha intentado tanto salvar al ser humano como destruirlo. Las realizaciones históricas de los intentos metafísicos, los esfuerzos éticos y las propuestas de sentido y esperanza por parte de las religiones han alumbrado a menudo la esperanza, pero también la han oscurecido frecuentemente con sus ambigüedades.

A lo largo de la historia encontramos, en las metafísicas, éticas o religiones, ofertas de sentido. Como contraste, nos encontramos también con las críticas antimetafísicas, antiéticas o antireligiosas. Curiosamente, unas y otras se nos presentan con una buena dosis de ambigüedad en sus realizaciones históricas concretas. Véanse, por ejemplo, las cruzadas y guerras de religión o inquisiciones, tanto occidentales como orientales, y sus equivalentes seculares

revestidos de ideología. Es importante señalar estas ambigüedades históricas de los que podemos llamar "grandes relatos" de la humanidad, tanto metafísicos, como éticos o religiosos, así como la correspondiente ambigüedad de sus respectivos objetores. Apologetas y atacantes se han visto afectados por semejante ambivalencia tan típicamente humana.

Los grandes intentos metafísicos para responder a las últimas incógnitas sobre el mundo y sobre la vida humana en su conjunto, están afectados por un coeficiente de incertidumbre. Tanto las críticas contra la metafísica, como las tentativas de reconstruirla, muestran una ambivalencia: no puede el ser humano resignarse a dejar de plantear esas preguntas y, por otra parte, su intento sufre el freno de una gran limitación para dar respuesta. Metafísicas y antimetafísicas comparten las raíces del preguntar humano y las inautenticidades en el modo de responder a la interrogación, de ocultarla o de rechazarla.

Los grandes proyectos éticos para encauzar el comportamiento libre y responsable del ser humano en su convivencia social e histórica, también están afectados por un índice de contradicción. La ética confronta la contradicción que supone el mal, tanto a nivel individual e interpersonal, como a nivel ideológico e institucional o estructural. La historia del sufrimiento de la humanidad, pletórica de odios y guerras, pone de manifiesto la vulnerabilidad humana. Los mismos esfuerzos de reflexión y práctica éticas pueden convertirse en ideología o manipulación. Se hace necesario

discernir, en los discursos éticos, los síntomas de evasión y los símbolos de esperanza, detectando sus implicaciones en la antropología. En todo intento ético la sana pretensión de salvar al ser humano de algún mal coexiste con la presencia del mismo mal infiltrado en quien lo combate. Por eso la ética puede ser o bien terapéutica o bien patogénicamente manipuladora.

En cuanto a las religiones, que encarnan en formas histórico-sociales unas experiencias básicas de relación del ser humano con lo trascendente, tampoco dejan de estar afectadas por un margen de duda en sus esperanzas y de ambivalencia en sus manifestaciones. Las expresiones religiosas de las preguntas por una esperanza garantizadora de sentido y fundamento último para la vida humana también están afectadas por la ambigüedad. La historia de las religiones muestra una riqueza de sugerencias para una "hermenéutica constructiva", pero también una abundancia de datos para una "hermenéutica de la sospecha" (Ricoeur). Se impone un largo recorrido, de crítica y de diálogo, para que los símbolos de la esperanza, culturalmente condicionados, dejen que ella se manifieste. Tan exagerados son los que, desde una óptica materialista, sólo ven lo negativo de la religión alienadora, como los que, desde el otro extremo, ignoran la posibilidad de manipulación ideológica de la religión. Al discernir las religiones, hay que preguntarse si están cumpliendo su misión esperanzadora o la están disimulando, dando falsas seguridades a los creyentes y apoyo a los sistemas establecidos. Es decir, habrá que aplicar una doble hermenéutica, de reconstrucción del sentido y de

sospecha, como la presentada por Ricoeur para discernir los símbolos y liberarse de los ídolos. El discernimiento de los símbolos, culturalmente, condicionados, manifiesta la riqueza de éstos y depura la religiosidad, velada por sus propias expresiones.

Con estas reflexiones, resumidas aquí someramente, no se trataba de desarrollar lo que compete a los respectivos tratados de metafísica, ética o filosofía de la religión, sino simplemente de fijar su punto de inserción en el ser humano y, por tanto, en la antropología filosófica. Por eso tienen lugar estas reflexiones en el marco de esta última palabra clave de la antropología: la esperanza.

El triángulo metafísico-ético-religioso

Sobre el telón de fondo de lo expuesto en el epígrafe anterior, podemos ahora, como parte de la sistematización antropológica, relacionar dichas manifestaciones de la preocupación humana última y radical con la tarea de la antropología filosófica. En metafísica, en ética o en filosofía de la religión se trata el tema de lo trascendente desde diversas perspectivas: en el horizonte del ser, de la persona o de lo sagrado. Desde ese triple horizonte se puede considerar la relación de la antropología filosófica con la metafísica, ética o filosofía de la religión, respectivamente.

En primer lugar, la reflexión antropológica no lleva a deducir una metafísica o filosofía primera, pero invita a plantearla. Al

final de la reflexión antropológica siguen quedando aún pendientes de respuesta preguntas como las sugeridas, al hilo de la lectura de Laín, en el capítulo sobre el cuerpo: preguntas como las que se plantean a propósito de la paleontología y la embriología, acerca del origen del ser humano, sobre sus orígenes biológicos y metafísicos. ¿Nos vamos a limitar a la investigación de los orígenes biológicos o nos remontaremos a la originariedad de las que calificamos en aquel capítulo como las originalidades humanas? ¿Con qué modelos de pensar?...

Cuando el ser humano reflexiona auténticamente, reconoce como ineludible la referencia de su vida a la cuestión del sentido último. Ya antes de plantearse semejantes interrogaciones, e incluso independientemente de concluir si se da o no se da un correlato de este modo humano de orientarse en el mundo, reconocemos que el ser humano se encuentra existencialmente remitido a plantear la pregunta por el sentido. Es bien conocido, entre los que más plenamente han afirmado esta característica humana, el planteamiento de Frankl, desde una psicología y filosofía pensadas en el marco de los campos de concentración. También es clásico el comienzo de *Ser y tiempo*, de Heidegger, con su fenomenología y ontología hermenéutica del preguntar humano. Es cierto que no faltan quienes presenten, como contrapartida, las negaciones o "disoluciones" de la cuestión, como en el caso de Wittgenstein: se disolvería el problema diciendo que no tiene sentido preguntar por el sentido de la vida; que no es un problema tratable o resoluble, sino llamado

a disolverse; que sobre lo que no se puede hablar con claridad científica es preferible guardar un discreto silencio. Sin embargo, el mismo Wittgenstein reconoció posteriormente la presencia vital de lo místico, aunque optó por guardar un silencio respetuoso sobre ello.

Los psicólogos humanistas y personalistas han señalado la presencia en el ser humano de unas tendencias -dentro de las transitivas- calificables como trascendentes. Lersch pone como ejemplo las vivencias emocionales del sentimiento artístico, el metafísico o el religioso. Por ejemplo, en el asombro admirado de la orientación platónica ante un *eidos* o forma ideal se insinúa la aspiración a lo inmutable, lo eterno, lo absoluto. El asombrarse sería uno de los modos de interrogar sobre lo absoluto. En la actitud de espera interrogante, que queda a la posible escucha de lo místico, ante la hondura inagotable del ser, el enigma del origen y fin de la existencia o lo incomprensible e inabarcable del vivir consciente y libremente, puede el ser humano palpar la frontera de lo absoluto mediante el salir de sí en la reverencia respetuosa. En esta línea ha hablado el pedagogo y filósofo antropológico Bollnow de "la disposición a aceptar una conexión de sentido superior, que se eleva por encima del mundo cotidiano y de su experiencia".

El punto de contacto entre antropología y metafísica surge justamente en el tema del sentido, ya que el ser humano está referido no solamente a sí mismo sino a lo otro. Está además radicalmente remitido últimamente a ir más allá, buscando

fundamento e interrogando por el significado y finalidad del vivir. No podemos vivir sin suponer la realidad de algún punto de referencia último no absurdo. Mediante este remitirnos razonablemente, aunque no razonada o demostrablemente, al sentido, sacamos fuerza para vivir y actuar en el mundo. "La Metafísica, decía Ortega, no es Metafísica sino para quien la necesita. Para quien no la necesita, para quien no la busca, la Metafísica es una serie de palabras o, si se quiere, de ideas que, aunque se crea haberlas entendido una a una carecen, en definitiva, de sentido".³⁶ Y añadía, como condición fundamental de la tarea metafísica: "lo que hace falta es necesitarla".

Como notábamos hace un momento, aun sin entrar en el debate sobre si hay o no un correlato de esta manera peculiar humana de vivir en el mundo, de orientarse y tender a realizarse y correalizarse en la historia; más aún, sin ni siquiera preguntarse si se da o no se da ese correlato y fundamento, ya el simple hecho de que el ser humano esté remitido y referido así a la realidad es una característica antropológica. Se nos presenta el ser humano, como diría G. Caffarena, "viviendo metafísicamente antes de hacer explícitamente metafísica".

En segundo lugar, hay que considerar la relación entre la ética y la antropología, igualmente en el marco temático de la esperanza. La reflexión antropológica y la ética se necesitan

³⁶ J. ORTEGA, *Unas lecciones de Metafísica*, en: *Obras completas* (Alianza 1983) XII, 16

mutuamente. Tendríamos que invertir el orden lógico, que parece invitarnos a deducir una ética de una antropología. La relación entre ambas se describe mejor con un gráfico circular de mutua implicación. Por una parte, al hacer las preguntas antropológicas estamos presumiendo unas vivencias de valores éticos y unas actitudes ante ellos. Por otra parte, al explicitar éstas (con anterioridad a justificaciones razonadas y modos de fundamentación rigurosamente sistematizados) descubrimos unas características antropológicas. No se trata de deducir la ética a partir de la antropología, ni tampoco de condicionar la antropología a una determinada postura ética. Al postular una relación de circularidad entre ética y antropología, se está reconociendo en ambas la necesidad de un mutuo complementarse; se las está invitando a corregirse mutuamente a través de un continuo diálogo.

Hoy día el debate ético se desarrolla en un contexto plural, secular e intercultural. En esa situación no podemos contentarnos simplemente con lograr un mero consenso pragmático mediante una razón instrumental; necesitamos buscar en qué valores pueden converger cuando y cuantos se sienten concernidos por el futuro dignamente humano de la humanidad y responsables de evitar su deshumanización. De este estar concernidos por semejante tarea tiene que tratar la ética, así como la antropología ha de preguntarse qué es lo que humaniza a la humanidad, qué es lo humano y lo inhumano.

Además, la antropología se estrella contra el problema del

mal, que impide acabar de un modo, por así decir, "redondeado" la filosofía antropológica. También la ética es inconcebible, si no es teoría y práctica liberadoras del mal. Por consiguiente, antropología y ética comparten una tarea común. La antropología filosófica presupone que, aunque no se haya teorizado sobre ética, se admita un mínimo ético, al menos de modo implícito. En cuanto a la ética, al configurarse como teoría, también ha de dar por supuestos unos mínimos esquemas antropológicos con los que expresarse. Por tanto, antropología y ética caminan juntas. Cuando el antropólogo se pasa de pesimista ante la realidad humana, ambigua y vulnerable, la ética le anima a luchar contra el mal que no es capaz de comprender. Cuando el dedicado a la ética se desanima, caminando cuesta arriba, a causa de las ambigüedades de una humanidad autodestructora, el antropólogo le ayuda a recuperar optimismo ante la doble cara de lo humano: ambigüedad, pero también apertura; vulnerabilidad, pero también posibilidad; negatividad, pero también esperanza.

En tercer lugar, hay que considerar también la relación entre antropología filosófica y religiosidad. La reflexión de una filosofía antropológica y la propia de la filosofía de las religiones colaboran en la búsqueda de nuestra humanidad, constatando la alternancia de convergencias y divergencias en biografías y culturas a lo largo de la historia. "El tema del destino humano, y de la esperanza de la realización de un deseo, que va más allá de las restricciones, ha sido el tema de las grandes religiones", escribe G. Caffarena. "La

Antropología filosófica fenomenológica -no así la objetiva, para la que el tema carecería de sentido o sería, en todo caso, inabordable- puede llegar a su dintel, pero quizá sin pretender resolverlo".³⁷

Si la filosofía y la ética tienen que ver respectivamente con nuestro modo de pensar y de actuar, la religiosidad afecta a nuestro modo de vivir y de ser. En este punto se toca fondo en la dimensión de profundidad del ser humano. No se trata de añadir una dimensión más, que sería la religiosa, sino de detectar este aspecto en la dimensión de profundidad de todas los demás. Al llegar aquí se da el paso desde la anchura a la profundidad. En el capítulo sobre la cultura nos percatábamos de nuestra circunstancia y nuestra historia evolutiva; dónde estamos y de dónde venimos. Los capítulos sobre el cuerpo o la persona nos llevaron desde nuestros orígenes a nuestras originalidades. El tema de la muerte nos ensancha el panorama a la vez que nos lo complica, poniendo en crisis a la antropología. La perspectiva sobre la convivencia social e histórica ensancha aún más el panorama, pero éste vuelve a quedar ensombrecido y puesto en crisis por la presencia del mal. Pero al tocar el tema de la religiosidad, como presunta respuesta a la pregunta acerca de la esperanza, pasamos de la anchura a la profundidad. Tras ampliar el horizonte en los temas de verdad, bien y belleza (filosofía, ética y estética) y confrontar las crisis provocadas por los enigmas de la muerte y el mal, el tema del sentido y de lo sagrado nos hace pasar de

³⁷ J. G. CAFFARENA, "Sobre el método de la antropología filosófica", *Estudios eclesiásticos* 64(1989)173-192

la anchura a la profundidad. Precisamente la pregunta acerca de la dimensión de profundidad de nuestra vida es el lugar de inserción de lo religioso en lo antropológico.

Si el ser humano es animal de preguntas y con su preguntar se inicia la antropología filosófica y el desarrollo entero de ésta es un sistema de preguntas, también su final tienen más de pregunta que de conclusión. Acabamos la antropología filosófica preguntando con Kant: "¿qué puedo esperar?" No es la antropología una conclusión sobre el ser humano, sino una pregunta inacabada sobre él y sobre su posible esperanza. La religiosidad, por su parte, sugiere que hay un camino de respuesta a esa pregunta. Por eso la pregunta final de la antropología deja al pensar abierto a la posibilidad de escuchar el inicio de la pregunta religiosa. Justamente en la dimensión de profundidad de la antropología se encuentra la clave del camino para descubrir el sentido de lo religioso. No está fuera de lugar, al final del recorrido, preguntarse qué es lo que nos hace ser lo que somos. Si estamos ya habitando en un horizonte que nos remite más allá de lo espacial y temporal, un horizonte de absoluto, ¿será que nuestros orígenes se apoyan, sin que sepamos explicar cómo, en un Origen, con mayúscula, clave última y definitiva de nuestra originalidad? Si, siendo finitos, estamos abiertos a la infinitud en el horizonte de nuestro conocer y querer, como muestra la reflexión sobre la libertad o la persona, ¿será porque somos creaturas, es decir, pequeños "co-creadores creados"?...

De todos modos, para matizar más este puente entre lo

antropológico y lo religioso, aquí someramente sugerido de paso, habría que llamar a muchas especialidades a la mesa del diálogo. La filosofía antropológica no debería limitarse solamente a explicitar unas preguntas últimas por el sentido. Tampoco la filosofía de la religión debería limitarse a plantear el problema de la esencia de lo religioso a partir de la relación del ser humano con lo trascendente, lo últimamente fundante, lo absoluto, divino, más allá o misterio. Esta relación se vive, se expresa y se transmite social, histórica y culturalmente a través de un lenguaje y unos símbolos circunstancialmente condicionados. Habrá que escuchar, por tanto, a las diversas ciencias de las religiones; lo que nos diga la psicología sobre las actitudes religiosas, la sociología sobre las expresiones institucionales de la religión, la historia comparada de las religiones, la fenomenología con sus intentos de describir en conjunto el fenómeno de la religiosidad y su intencionalidad peculiar, las características de la subjetividad de que brota y la meta a que se dirige. En diálogo con estos estudios concretos, el filósofo de la religión no descartará la importancia del "cómo se da la religión" a la hora de preguntarse "qué es religiosidad". Y el antropólogo descubrirá que, además de la pregunta por el sentido en general y la referencia de la vida humana al sentido, se da un fenómeno antropológicamente muy significativo en las creencias religiosas.³⁸

³⁸ Entre los autores que han tratado recientemente el tema de Dios filosóficamente, coincido en lo que acabo de exponer especialmente con las filosofías de G. Caffarena y Estrada, así como con el enfoque fenomenológico de la religión en Martín Velasco.

Como ha formulado J. A. Estrada, está alboreando una nueva época y un nuevo estilo de hablar de Dios en filosofía por parte de unos pensadores que ni se sienten obligados a justificarlo con apologéticas, ni a atacarlo desde complejos antiteístas. Tanto la crítica decimonónica de la religión como el contraataque apologético están superados. Hoy se pueden y se deben hacer preguntas últimas, aunque no se tengan las respuestas. Las tradicionales "pruebas" de Dios han recuperado su sentido de "vías" o "caminos", las "demostraciones" se comprenden más bien como "mostraciones" que indican cómo, dónde y por qué senderos se plantea en el ser humano el problema de lo divino en relación con la búsqueda última de esperanza. Lo que ha entrado en crisis en filosofía no es simplemente el teísmo tradicional, sino la idea misma de ser humano y de razón, de conocimiento y de sentido de la vida en la tradición occidental, así como la metafísica en cuanto sistema cerrado que lo englobe todo. Pero, en ese marco de derrumbamientos, puede mantenerse en pie otro tipo de razón filosófica que mantenga sus preguntas, aun sin respuestas definitivas. Se podrá tender así a lo Absoluto, pero sin adueñarse de ello ni encerrarlo en un sistema. Acentuada la crisis de los sistemas, se perfila en medio de las ruinas la silueta de los enigmas metafísicos de los que surgen preguntas que van más allá. Por eso no basta, como indica atinadamente Estrada, con negar el Dios de los filósofos o el de la tradición judeo cristiana para abolir la filosofía teísta. Hay que mostrar cómo se responde a esas preguntas de sentido y analizar instancias no religiosas que intentan suplir lo divino en la actualidad. Un filosofar

sicnero y actual mantendrá abiertas las preguntas y dejará un puente desde la antropología a la filosofía de la religión, no en forma de saber absoluto, sino dialogante y falible. Mantendrá abiertas las preguntas, abrirá la razón a la trascendencia frente a los discursos positivistas clausurados y se situará como un saber de frontera que no renuncia nunca a seguir buscando.

Individuo y especie en el camino de la esperanza.

Con la anterior alusión a la necesidad de discernir los símbolos y relatos con que el ser humano ha venido refiriéndose a su angustia y su esperanza, se podría producir la impresión de estar manejando un esquema vertical, una especie de ascenso por una escala desde la antropología a la metafísica. Habrá que evitar esa impresión o, si se ha producido, corregirla. Tanto en la vida de cada individuo como en la historia de la humanidad, el camino hacia la esperanza, con avances y retrocesos, con progresos y decadencias, es un proceso dinámico, no una escalera estática; lo resaltan las psicologías evolutivas y las psicoterapias. Los descubrimientos, crisis e intentos de recuperación del sentido de la vida humana se suceden con altibajos biográfica, cultural e históricamente. Si tenemos esto presente al estudiar la historia del pensamiento, podremos percibir mejor la trayectoria de las preguntas humanas, de los últimos "por qué" y "para qué" a lo largo de unas vicisitudes semejantes a los altibajos de la propia biografía o de las personas cercanas a nosotros.

Lo dicho acerca de la trayectoria de las preguntas por el sentido y esperanza últimos se puede aplicar también a la historia de la lucha teórica y práctica contra el mal, reflejada en los esfuerzos por construir una ética o una educación moral. También lo podemos aplicar al recorrido por las diversas expresiones de la esperanza religiosa.

Al hacer esos recorridos históricos nos encontraremos con una variedad según las épocas: hay épocas de conformidad o, más exactamente, de conformismo con una determinada formulación de la esperanza (decadencias otoñales e hibernaciones fecundas...); hay épocas más críticas, engendradoras de esperanzas nuevas (primaveras de creatividad a las que, a veces siguen sequías veraniegas...); y las hay, finalmente, de fuertes crisis de sentido, tentadoras de desesperación. Tampoco faltan en cada época las correspondientes ambigüedades por la aparición de ideologías y utopías que manipulan la búsqueda y la donación de sentido y esperanza. Estas constataciones nos llevan a una exigencia cada vez mayor de discernimiento intelectual y humano.

Al hacer mapas de historia del pensamiento o estudiar las trayectorias biográficas de los pensadores se hacen, a veces, clasificaciones según la presencia o ausencia de lo religioso, incluso de manera demasiado simplista bajo las etiquetas de teísmo o ateísmo. Creo preferible, con Zubiri, acentuar lo que él llamaba la "religación" como tema previo a las dicotomías "teísmo-ateísmo". Zubiri insistía en que tanto el ateo como el teísta tienen en su realidad vivida un problema de Dios: "el

ateísmo no es menos creencia que el teísmo". Ambos, para justificar su actitud, han de remontarse hasta las raíces del problema de Dios en el ser humano. Zubiri llama "teologal" a esta dimensión de la realidad humana: en ese ámbito de "ultimidad de lo real" considera él que se plantea el problema de Dios: en tanto que problema "no es un problema cualquiera, planteado por la curiosidad, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo". Religación es, para Zubiri, el hecho de que el ser humano "se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad 'hacia'su fundamento". Pero el acceso al fundamento es problemático y hay que realizarlo caminando por "una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta..." Merece resaltarse que Zubiri ve este caminar como un "tanteo", en el que el ser humano pasa por "la experiencia del fundamento del poder de lo real". A este camino se refiere la doble sincronía, en la historia individual y en la de la humanidad, de la búsqueda y encuentro de lo religioso. Zubiri ve la historia de las religiones como plasmación de esta religación. Religación, diríamos, es el puente entre los enfoques filosófico y religioso sobre la esperanza.³⁹

Simbólica del mal y poética de la esperanza

En la base de toda reflexión filosófica sobre la esperanza hay,

³⁹ X.ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1985, pp.370-378

como ha visto Ricoeur, un rasgo humano esencial: nuestro querer, el deseo que nos constituye. Para profundizar en el fenómeno del esperar hay que empezar por preguntarse qué es proyectar, responder con emociones, aceptar el fondo de la vida: nacer, morir, asumir vida inconsciente, no poder cambiar un carácter. Esas eran las preguntas que se hacía él al escribir su filosofía de la voluntad. Pero faltaba algo en ese proyecto: la mala voluntad o el enigma del sufrimiento injusto. ¿Cómo hablar de la voluntad eludiendo este enigma tan fundamental? La confrontación de esta pregunta obliga a cambiar de método: pasar de lo meramente descriptivo a otro terreno en el que ya no tenemos una explicación accesible directamente. Sobre el mal ha hablado la humanidad y ha transcrito su experiencia en una historia de la cultura llena de símbolos múltiples relativos a ese tema. Los mitos ayudan a pensar y a expresar lo esencial. La hermenéutica de los símbolos es la encrucijada donde se debate el encuentro entre planteamientos filosóficos sobre la finitud y la búsqueda de una poética de la esperanza.

Ante el problema del mal y la libertad nos preguntamos: ¿qué sentido puede tener una libertad que es sierva, es decir, que es y no es libre a la vez? Los intentos de racionalizar esta problemática se estrellan contra una pared. Por eso, en la segunda parte de *Finitud y culpabilidad*, vuelve Ricoeur la vista al mundo de los símbolos para, a través del rodeo de su hermenéutica, buscar la comprensión de sí y del mundo que la sola filosofía reflexiva no puede proporcionar. Como resultado de su paso por ese mundo de símbolos y mitos en *La*

simbólica del mal, vuelve a tomar la problemática con que había comenzado su reflexión filosófica sobre la finitud y la culpabilidad; pero ahora lo hace después de que el símbolo le ha dado qué pensar y le ha puesto en camino de una poética de la esperanza que ilumine la simbólica del mal.

Finitud y culpabilidad pone así en juego, en sus dos partes, una "ontología de la desproporción". La falibilidad es característica humana: una desproporción o no coincidencia del ser humano consigo mismo. Somos más grandes y más pequeños que nosotros mismos. La falibilidad es el punto de arranque para elaborar una antropología filosófica. Decir que el ser humano es falible es constatar que la posibilidad del mal moral está inscrita en la constitución mismo del ser humano: la limitación específica de no coincidir consigo mismo. "La alegría del sí en medio de la tristeza de lo finito", es la frase emblemática con que Ricoeur ha resumido esta postura.

El mal procede de la debilidad, pero lo pongo yo. Mi fragilidad posibilita la debilidad, tentación y caída. Pero queda la paradoja del mal moral, que es al mismo tiempo: a) algo que pongo yo, y b) algo que pongo, arrastrado por una fuerza que se apodera de mí. Soy libre, pero con un libre albedrío que es, a la vez, esclavo.

En los símbolos de la mancha, la transgresión o infracción y la culpabilidad encuentra Ricoeur el nivel más primitivo de expresiones del mal. Después lo halla desarrollado en los

mitos de la caída, relativos al origen del mal. Avanza este tratamiento de la simbólica del mal a partir, en primer lugar de la captación del mal como mancha, para pasar luego a la transgresión y a la culpabilidad. La mancha es algo cuasi-material que infecta como ensuciándonos desde fuera, pero a la vez cuasi-espiritual, como una fuerza que nos afecta por dentro. En segundo lugar, tenemos la captación del mal como pecado. Aparece la relación con una divinidad de algún modo personal; en ese marco, el mal se capta como pecado "contra" o "ante" lo divino. Finalmente, tenemos la culpabilidad. Tres direcciones en que podemos pensar la culpabilidad serían: 1) la griega: racionalización penal; 2) la judía: interiorización de la conciencia ética; 3) la paulina (cristiana): toma de conciencia de la miseria del hombre bajo la ley y de la justificación por la gracia. Lo decisivo en este tercer nivel, el de la culpabilidad, por comparación con los dos anteriores de la mancha y el pecado, es que aparece una nueva medida de la falta: la conciencia. Se acentúa el yo más que el nosotros, pasándose del pecado comunitario a la culpa individual. Esto implica apelar a un juicio de imputación personal.

Para el desarrollo de la simbólica del mal en los mitos en forma narrativa, recorre Ricoeur una clasificación cuádruple de éstos, que es bien conocida: a) Mitos de caos y lucha en el drama de la creación. b) Mitos adámicos (escatológicos). c) Mitos trágicos (el ser humano cegado por la divinidad). d) Mitos órficos (alma desterrada)

Sin embargo, habría sido precipitado deducir con excesivo

optimismo una simbólica de la esperanza a partir de la simbólica del mal. Se impone una confrontación con las hermenéuticas de la sospecha. Habrá que prestar oído no sólo a hermenéuticas optimistas que ayuden a descifrar el sentido, sino también a hermenéuticas de la sospecha. Es lo que hizo Ricoeur al confrontar y dialogar seriamente tanto con el psicoanálisis como con el estructuralismo. Necesitamos, a la vez, una hermenéutica iconoclasta y una hermenéutica reconstructora; nos hallamos ante una crisis cultural y de lenguaje, "oscilando entre la desmitificación y la restauración del sentido"... "Somos hoy quienes no han concluido de hacer morir los ídolos y apenas comienzan a entender los símbolos".

Es precisamente en este contexto en el que se encuentra uno de los textos fundamentales para comprender la postura de Ricoeur, que puede calificarse como "esperanza crítica": "... si el sabio como tal puede y debe practicar este método de la puesta entre paréntesis, el filósofo como tal no puede ni debe eludir la cuestión de la validez absoluta de su objeto; ya que ¿me interesaría en el "objeto", podría dar preferencia la preocupación por el objeto, aun a través de la consideración de su causa, su génesis o su función, si no esperase que, desde el seno de la comprensión, ese 'algo' se 'dirija' a mí? ¿No es la espera de una interpelación lo que mueve esa preocupación por el objeto? Finalmente, lo que está implícito en esta espera es una confianza en el lenguaje; es la creencia de que el lenguaje que lleva los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos

‘que ilumina a todo hombre que viene a este mundo’. Son esta espera, esta confianza, esta creencia las que confieren al estudio de los símbolos su particular gravedad. Debo decir, en verdad, que ella es la que anima toda mi investigación." Tal es la aportación de este pensador para confrontar el reto del mal desde una simbólica y una poética de la esperanza.

Pero el reto es fuerte y no se puede prescindir de dedicarle unos párrafos más detallados. En realidad, si la esperanza es una de las palabras claves de la antropología filosófica, el mal es su reverso.

El enigma del mal: aporía, reto y crisis

Los dos enigmas de la muerte y el mal hacen asimétrica la antropología, que se ve obligada a concluir con puntos suspensivos. Pero hemos de reconocer que abarca de masiado esta expresión, "el enigma del mal": las desgracias de que somos víctimas cuando padecemos el mal causado por las violencias de la naturaleza; el dolor y sufrimiento que conllevan la inevitabilidad biológica de la vejez, la enfermedad y la muerte; y, sobre todo, el daño que nos infringimos unos a otros los humanos, el mal del que somos moralmente responsables. Hay mucho mal y muchos males, que no somos capaces de racionalizar ni de remediar. Para los creyentes, en vez de facilitarse la solución, aumenta el enigma ante al clamor de las víctimas inocentes. Son muchas las preguntas sin respuesta que plantea el mal: lo incomprendible de una libertad vulnerable, de una responsabilidad tentada, del

sufrimiento inocente, de la esperanza angustiada.

Además de sufrir el mal como desgracia, lo confrontamos también como paradoja de una libertad esclava a diversos niveles: en el plano personal -nuestras contradicciones internas de hacer lo que no queremos y no hacer lo que en el fondo queremos-; en el plano interpersonal -mezcla inexplicable de responsabilidad, destino y azar en las rupturas que afectan a cada relación humana; en el plano ideológico -coexistencia ineludible del error y la verdad, de la manipulación y el desenmascaramiento-; o en el plano institucional: propagación del mal estructural en lo sistémico de la sociedad.

En el marco de una filosofía de lo humano, el mal plantea, en primer lugar, la máxima aporía al pensamiento. En segundo lugar, descubrimos en el mal una llamada a la acción para aliviarlo. Finalmente, los creyentes admitirán que el mal es la mayor puesta a prueba de su fe: les hace orar en forma interrogativa, convirtiendo en plegaria los "¿por qué?" sin respuesta...

Las aporías del mal son un reto para nuestro pensamiento. Si no tocamos este problema, es posible sistematizar estéticamente un conjunto de tesis antropológicas; pero si confrontamos la contradicción del mal, ya no es posible consumir el sistema. Por eso, cuando elaboró su filosofía de la voluntad, P. Ricoeur tuvo que cambiar de metodología a mitad de camino, como vimos más arriba. Si ponía entre

paréntesis el tema del mal y la culpa, era posible llegar hasta el final de la obra. Pero, una vez planteado el enigma de una libertad finita, paradójicamente esclava, ya no era posible proseguir la antropología filosófica sin que ésta acabase en interrogante y puntos suspensivos.

Por otra parte, la aporía del pensamiento, suscitada por el mal, nos provoca a "pensar más y mejor, empezando a pensar de otro modo".⁴⁰ El problema del mal no es un problema solamente especulativo: "exige una convergencia entre el pensamiento, la acción (en el sentido moral y político) y la transformación espiritual de nuestros sentimientos".⁴¹

A la hora de hacer un recorrido histórico, no falta en ninguna visión de conjunto la clásica objeción de Epicuro: "O Dios no puede impedir el mal o no quiere; si no puede, no es omnipotente; si no quiere, no es bueno". Ricoeur sospecha que este modo de "pensar el tema del mal" y de "pensar el tema de Dios" presupone un pensar capaz de una totalización sistemática neutral, aséptica y abarcadora de toda la realidad bajo el dominio de la coherencia lógica. Por eso le crea problema a ese modo de pensar un planteamiento en términos de cómo hacer compatibles tres proposiciones que se contradicen: "Dios es omnipotente", "Dios es absolutamente bueno" y "el mal, sin embargo, existe". Tanto una teodicea que combatiera en favor de la coherencia de estas tres proposiciones como una "anti-teodicea" que renunciase a una

⁴⁰ P. RICOEUR, *Lectures* III, 111

⁴¹ *id.*, 29

de ellas por su incompatibilidad con las otras, fallarían por no poner en duda sus presuposiciones. Entre un pensar apologético y una renuncia al pensar, hay otra alternativa: un pensar de otro modo, provocado por el enigma y la aporía. Es lo que intenta Ricoeur.

No es fácil, con todo, embarcarse en ese proyecto ricoeurirano de "pensar de otro modo", invitados por la aporía; es fuerte, en nuestra tradición cultural, la tendencia a abarcar bajo un solo horizonte conceptual aspectos tan diversos como las desgracias, el pecado, el sufrimiento o la muerte. Sobre todo, la falta de distinción entre el mal infringido y el mal padecido, el mal como culpa y el mal como desgracia, dificulta el tratamiento del tema. Pero también es cierto que hay una íntima vinculación entre ambos, ya que hay un misterio de nuestra condición humana en el que se mezclan con unidad profunda el mal moral y el sufrimiento. En el fondo del corazón del culpable hay algo que le hace reconocerse a la vez como víctima y como culpable: "hice yo el mal, pero lo hice arrastrado". Y en el fondo del sufrimiento y la desgracia aparece una interrogante: "¿no será que, individual o colectivamente, nos lo habíamos merecido de algún modo?" Tales expresiones son residuos del intento que el pensamiento mítico hizo por racionalizar lo inexplicable.

Un intento de explicación desde antiguo han sido los mitos dualistas: un principio del mal y otro del bien. Se narraba una lucha de dioses buenos y malos en lo alto de los cielos. En el ardor de la batalla caían gotas de sangre de ambos, se

mezclaban con barro de la tierra y surgían los humanos. Por eso, se pensaba, hay bien y mal juntos en el corazón humano; pero luego descubrió el pensamiento que el mito solamente había expresado el enigma, repitiéndolo, pero sin aclararlo ni explicarlo. Queda planteada la cuestión para las filosofías y teologías: "¿de dónde viene el mal?"

La tragedia griega se sintió atraída por interpretaciones fatalistas: un destino ciego o un poder superior que nos empuja. Pero el pensamiento que admite la responsabilidad y la libertad no las puede hacer compatibles con esas interpretaciones. Un aspecto del pensamiento hebreo participa del enfoque mítico y lo desarrolla en forma de retribución: "sufres porque pecaste o porque pecaron tus padres"; pero esto se pone en crisis cuando aparece una reflexión como la del libro de Job ante el escándalo del sufrimiento inocente. La literatura sapiencial pone al desnudo el escándalo del mal y, evitando consuelos fáciles, deja que la criatura humana y Dios se pongan pleito mutuamente. La pregunta "¿de dónde viene el mal?" cede el puesto a la pregunta "¿por qué, precisamente, me ha ocurrido a mí?" Pero esta tradición de lo sapiencial no se prolonga en la historia del pensamiento occidental, sino que prevalece, por influjo de la gnosis, la tendencia de las teodiceas a centrarse en la pregunta "¿de dónde viene el mal?", tratándolo como una "totalidad problemática". La consecuencia será un callejón sin salida para el pensamiento.

Cuando, en el siglo XVII, Leibniz emprende la justificación de un Dios creador del "mejor mundo posible", el terremoto

de Lisboa hace tambalearse a las construcciones filosóficas optimistas. Sin embargo, seguiremos leyendo en los manuales las diversas posturas ante el problema del mal con sus correspondientes críticas: la seductora atracción de los dualismos, rechazados desde las metafísicas de lo absoluto; el optimismo de los monismos panteistas, cuestionado por la realidad doliente de cada día; las sutilezas de la especulación sobre el mal como privación de bien (cuestionada por el mismo pensamiento que la esbozó, ya que la mera finitud no parece dar razón suficiente del mal...); el morbo del pensamiento del absurdo; etc...Kant caía en la cuenta de los aspectos desconcertantes en el reconocimiento del mal: somos nosotros los que en cada caso lo ponemos, pero el mal está al mismo tiempo ya ahí desde siempre, como paradoja de responsabilidad y determinismo.

En segundo lugar, aunque el pensamiento no resuelva las aporías del mal, el clamor de las víctimas nos apremia a pensar de otro modo y, sobre todo, a actuar. Es muy conocida la parábola budista. "Un hombre fue alcanzado por una flecha envenenada. En seguida, sus parientes y amigos llamaron a un médico. ¿Qué ocurriría si el enfermo dijese: yo no quiero dejar que se cure mi herida hasta que se sepa quién fue el que me disparó? En tal caso, el herido moriría fatalmente". El mal es, para la acción humana, una llamada a combatirlo. El pensamiento especulativo había prolongado el pensamiento mítico, haciéndose la pregunta acerca del origen del mal: "¿de dónde el mal?" La acción humana, al verse interpelada por el mal, se siente apremiada a buscar una respuesta práctica ante

una situación, en vez de una solución teórica para un problema. La pregunta ha cambiado. Ahora se formula así: "¿qué podemos hacer contra el mal, al menos para disminuirlo?" Este cambio de perspectiva nos proyecta hacia el futuro, nos coloca ante una tarea a realizar.

Nos encontramos con la doble experiencia de los seres humanos: autores y víctimas del mal. En el primer caso, a la imputación y acusación sigue la exigencia de una pena o castigo. En el segundo, el sufrimiento de las víctimas asciende en forma de clamor, pidiendo que hagamos algo para remediarlo, evitarlo, o impedir que vuelva a repetirse. Si para el pensamiento que confronta la aporía es mayor el problema que presenta el ser humano como víctima del mal que como autor de él, para la acción este clamor es una llamada de urgencia.

Una tercera consideración nos sacaría del campo filosófico; bastará aludir a ella de paso solamente. El mal, para las posturas creyentes, se convierte en una crisis notable. Con Pablo, en su carta a la iglesia de Roma, se preguntan los creyentes: "¿por qué?" Y como Pablo, hacen un esfuerzo por seguir repensando el tema para acabar, también como él, en silencio ante el silencio de Dios, intentando elevar de nivel el lamento y la queja, para convertirlos en plegaria. Ricoeur ha propuesto un camino sapiencial de depuración de la vivencia del mal: la aportación del pensamiento -que se ha visto invitado a pensar de otro modo- y la contribución de la acción -que se ha visto apremiada a obrar de otro modo- se

prolongarían en una actitud fiducial que, tras convertir en plegaria la queja, se capacite para "esperar de otro modo".

Juegos de lenguaje y expresión de la esperanza

El lenguaje simbólico, tema con que concluye la antropología filosófica, es imprescindible para la filosofía de la religión y para la teología. No se puede comprender el lenguaje religioso, -concretamente, será incomprensible la Biblia-, si carecemos de sensibilidad para interpretar y vivir los símbolos. (Algo, por cierto muy difícil en nuestras culturas científicas, logocéntricas, androcéntricas y más visuales o táctiles que orales o auditivas...)

Para una hermenéutica de los grandes relatos fundacionales de las tradiciones religiosas sobre la esperanza, es imprescindible la reflexión sobre el lenguaje, arriba mencionado, de símbolos y mitos. Ante el miedo que a veces manifiestan algunos frente al calificativo de simbólico para un modo de expresar la temática de la esperanza, hay que subrayar: no digamos de algo que no es nada más que un símbolo, sino nada menos que todo un símbolo. Pero habrá que integrar los diversos juegos de lenguaje que suponen el método científico, la reflexión filosófica, las narraciones y exhortaciones religiosas o las expresiones poéticas. Al tratar sobre las búsquedas y promesas de esperanza para el ser humano, hay que considerar, por tanto, la diversidad de expresiones lingüísticas que le sirven de vehículo.

En un estudio sobre la relación de cuatro juegos de lenguaje -científico, filosófico, religioso y poético- en Unamuno, expuse hace tiempo una propuesta de integración. Partiendo de las sugerencias unamunianas sobre las actitudes que él llamaba “naturales” (el sentido común), “intelectuales” (la ciencia) y “espirituales” (la filosofía, la religión y la poesía), es posible visualizar en un gráfico hexagonal la relación entre ciencia, sentido común, poesía, filosofía y religión:

En esta representación se articulan diversas vertientes de cada ángulo del polígono en sus relaciones con los demás. La forma poligonal permite trazar líneas desde cada vértice hasta cualquiera de los otros para expresar las relaciones correspondientes.

La Filosofía tendría una funcionalidad con respecto a las ciencias y otra de tipo cosmovisional. Por esta última se abriría a la religión en la cumbre de la metafísica. Sin reducirse a las ciencias, tendría una acentuada vertiente que la emparenta con ellas por su énfasis en la racionalidad; pero, al mismo tiempo, tendría una relación íntima con la poesía -Poesía 1-, no por reducirse a ella, ni por revestir

metafóricamente contenidos filosóficos, sino por abrirse a preguntas humanas radicales y adentrarse en una zona donde el lenguaje filosófico no se puede identificar ya con el científico y ha de buscar un estatuto propio, caracterizado por la dialéctica de la palabra y el silencio.

La ciencia no olvidará que, aun en el seno de la máxima formalización, es difícil eludir por completo el elemento poético, presente en la creatividad del lenguaje humano; pero insistirá en concentrarse en la pertinencia racional y utilitaria. Remitirá también a la filosofía y a la religión, por ser consciente de su parcialidad con relación al problema humano total. Jugará un papel allí donde la filosofía y la religión tengan que desarrollar su vertiente científica; pero evitará el hacer de sí misma una especie de religión o una filosofía. Evitará igualmente todo empeño por racionalizar la filosofía o a la religión.

El sentido común deberá ser complementado por el sentido científico y por el filosófico. Desde su parentesco con lo poético, a través de lo popular, descubrirá en su seno otra posible vía de apertura a la religiosidad, llamada a completarse con la filosófica.

Finalmente, la poesía tendrá la independencia que le compete en su campo de pertinencia: lo estético; pero se reconocerá también su funcionalidad filosófica -con la que coopera a la expresión de lo inexpresable- y su presencia en el seno de la creatividad del lenguaje humano y del sentido común. Así

cooperará a la toma de conciencia de lo profundo del hombre (En el esquema, "Poesía 1"). Por otra parte, la poesía en cuanto vehículo o facultad de "hacer teología" (con un "logos poético") o de "expresar la esperanza", tendrá también una funcionalidad teológica en el seno de la religión ("Poesía 2").

El haber colocado en el centro del esquema la palabra "vida" obedece a la preocupación por no oponer razón y vida, ciencia y vida, religión y vida, etc. bajo el signo de la ruptura. La clave de integración podría venir del lado de "Poesía 2", es decir, de la imaginación simbólica como facultad mítico-poética de expresión de la esperanza humana. Esta integración de diversos aspectos del lenguaje humano en la expresión de la pregunta, la espera y la esperanza humana se acoplaría con la expresión teológica de la esperanza mediante la especificidad del lenguaje religioso.

Si colocásemos en estratos superpuestos todos estos niveles de lenguaje, podría caerse en la tentación de aislarlos como compartimentos estancos. La evitaremos si trazamos la vertical que da coherencia a todo el conjunto: la imaginación simbólica y la creatividad del lenguaje humano, su vertiente mitopoética, sobre la que tanto nos sugiere Unamuno: "La razón aniquila y la imaginación entera, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da vida..." Esta función creadora de la imaginación penetra, a través del lenguaje, en la filosofía. El lenguaje mismo es vehículo de la creatividad desencadenada por la imaginación. "La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base

mítica y antropomórfica”.⁴² La fantasía era, para Unamuno, el denominador común de ciencia, filosofía y teología. Contra los tres estadios de Comte, Unamuno acentúa la coexistencia en oposición mutua de ciencia, metafísica y religión. La creatividad del espíritu humano, arraigada en la sed de sobrevivir y hecha expresión en las producciones de la fantasía, es el impulso común que atraviesa metafísica, ciencia y teología. Hay un elemento de fantasía en la creatividad, que hace infiltrarse lo metafísico en lo positivo y lo teológico en lo metafísico.

Hay en Unamuno una poética de la esperanza para una praxis de la bondad. Por eso hace por integrar, aunque no lo acabe de lograr, las dimensiones racionales, mítico-poéticas y prácticas en la expresión de la esperanza. En el *Diario* se refiere a una triple dimensión de la religiosidad, que tiene vertientes hacia la ciencia, la poesía y la práctica. En el *Sentimiento trágico* recoge las tres vertientes sin acabar de integrarlas. Pero la vía de integración, mediante una poética de la esperanza para una praxis de la bondad, está sugerida en su parte final y simbolizada en la figura de Don Quijote, para quien lo que cuenta es el metaforizar y ser bueno...

Para prolongar esa línea hacia una mayor integración necesitaríamos reelaborar hoy la articulación de tres mundos de lenguaje: el de la filosofía de lo humano, interrogadora acerca del sentido de nuestra vida; el de la metafísica, que se

⁴² M.de UNAMUNO, *Obras Completas*, Escelicer, VII, p.215 y 195

abre a un esbozo de respuesta mediante la explicitación de lo implicado en las preguntas radicales de la vivencia filosófica fundamental; y el de la teología, que hace por expresar la fundamentación de la esperanza. Ayudará para ello la concepción unamuniana de la metáfora como forma de pensamiento y estilo de vida.

Esperanza vivida y esperanza expresada

En los textos de diversas tradiciones religiosas han quedado plasmadas expresiones de la esperanza, vividas por quienes pasaron a sus sucesores esas narraciones fundacionales como un álbum de familia. Para la lectura e interpretación de esos textos necesitamos conjugar la doble perspectiva conocida en hermenéutica con los terminos de explicación y comprensión. Así se evitan dos extremos: el del romanticismo, que aspira a congeniar idealmente con el autor, y el del objetivismo, que se limita a analizar su obra de un modo que pretende ser asépticamente neutral. Si para estudiar con objetividad los textos testimoniales de la esperanza humana se requiere un cierto distanciamiento neutral, también es cierto que, sin un mínimo de pertenencia a las tradiciones que los engendraron, se hace muy difícil comprenderlos. La hermenéutica de la esperanza exige una dialéctica de explicación y comprensión, de distanciamiento y pertenencia; por consiguiente, de diálogo continuo entre las ciencias humanas y la filosofía.

Cuando se trate de leer textos de tradiciones religiosas, habrá que relacionar dos clases de lectura y de interpretación: la del

creyente, que pertenece a la tradición del texto, y la del no creyente o creyente de distinta pertenencia o confesionalidad. Sin embargo, la pertenencia a una fe semejante a la que sirvió de matriz para la producción de un texto, no es siempre fácil de compaginar con la toma de distancia -casi no creyente- requerida para estudiarlo y analizarlo. Por otra parte, la pertenencia a una fe distinta -o a ninguna- no es siempre fácil de compaginar con la apropiación -casi creyente- de una cierta pertenencia a la tradición del texto para comprenderlo desde dentro.

Ricoeur ha estudiado a fondo estos temas y ha invitado a dar un giro en la lectura de los textos religiosos: en vez de considerarlos como lugar de la representación del sentido, aconseja acudir a ellos como al lugar donde el sentido surge, aparece, desaparece, reaparece y se reinterpreta. Así como la modestia del científico queda siempre a la espera de lo insospechado en la naturaleza, la del filósofo nos hace percatarnos de que no controlamos el lenguaje. Semejantemente, la modestia del creyente religioso lleva consigo una renuncia a todas las idolatrías, incluida la de los textos o las instancias autoritarias que pretendiesen fijar e inmovilizar su sentido. "Un creyente, dice P.Ricoeur, no es alguien que tiene unas determinadas opiniones; es aquel que acepta el ser enseñado por unos textos fundadores, que entra en una relación de escucha, de lectura y de interpretación de estos textos..."

A diferencia de los textos científicos, las tradiciones de textos

religiosos nos obligan a prestar mayor atención a la performatividad, autoimplicación, metafóricidad y pretensión de totalidad que conlleva la peculiaridad de su lenguaje. Al mismo tiempo, el hecho de que un determinado discurso religioso sobre la esperanza haya cristalizado en forma de textos escritos para su transmisión, hace posible y necesario un acercamiento a esos textos a través del camino largo de los análisis científicos. Concretamente, existen debates entre exegetas, lingüistas y filósofos, en los que se discute en la encrucijada interdisciplinar: ¿cómo es posible que los métodos histórico-críticos y los análisis semiótico-estructurales, sin mezclarse, se rectifiquen mutuamente? ¿Cómo articular los diferentes aspectos y dimensiones del lenguaje de manera que se puedan conjugar o, al menos, relacionar entre sí diversas lecturas de textos religiosos tendiendo puentes entre ellas? ¿En qué consiste la operación de contextualizar, descontextualizar, y recontextualizar, y cuál es la relevancia de esta operación en la lectura de textos religiosos? ¿Cómo surge el sentido desde la interacción de los textos dentro de un mismo texto y desde la intertextualidad?.

Las investigaciones comparativas sobre diversas tradiciones religiosas, al poner de manifiesto temas comunes -como, por ejemplo, los sentimientos de dependencia, confianza, preocupación última, sentido del don, de ser precedido por la palabra, amor y existencia de otro, etc.-, han abierto el camino hacia una fenomenología de la pregunta por la esperanza y la recepción agradecida del sentido. Pero no conviene precipitarse. También esta fenomenología de lo

religioso tropieza con serias objeciones. Se puede hacer una descripción fenomenológica de la estructura "pregunta por la esperanza-donación de sentido", subyacente a los sentimientos y actitudes básicas que animan los citados textos. Pero, como ha notado Ricoeur, la dificultad mayor de una fenomenología de la esperanza religiosa se encuentra en el estatuto de inmediatez que parecen requerir esos sentimientos y actitudes. Son ineludibles las mediaciones lingüísticas, culturales e históricas. La religión en abstracto y en general no existe: lo que existe concretamente son las religiones.

Por tanto, la fenomenología ha de pasar por la hermenéutica: una hermenéutica textual o escrituraria. Los sentimientos y actitudes de búsqueda de la esperanza y recepción agradecida del sentido no se dan destilados o desnudos: van siempre revestidos y, por así decir, contaminados por modos de leer y escribir, de releer e interpretar. Por eso es muy difícil, por no decir imposible, elaborar una fenomenología de la esperanza religiosa en su universalidad. Lo que sí podemos hacer es trazar las líneas hermenéuticas de una determinada religión. Al exponerlas pediremos al interlocutor imaginación y simpatía para asociarse al proceso de comprensión desde dentro. Se parte de un determinado lugar: la propia vivencia y la propia tradición de expresión de la esperanza. Se reconoce el punto de partida con sus limitaciones y, a continuación, se procura asumir las tradiciones ajenas con la misma imaginación simpatizante que se les ha pedido a los demás al describir la propia.

Hermenéutica de los relatos de la esperanza

Hay elementos comunes en el carácter hermenéutico, tanto de las tradiciones religiosas sobre la esperanza como de la filosofía antropológica. En ambos casos se requiere conjugar los enfoques existenciales, históricos y estructurales, con el fin de llegar a una hermenéutica más integral y panorámica.

Durante las últimas tres décadas se han ido aproximando las hermenéuticas literarias y las históricas, las filosóficas y las bíblicas, a la hora de converger en la lectura de los textos y tradiciones que expresan la esperanza humana y religiosa. En la línea de Ricoeur, se hace posible cada vez más la integración de las hermenéuticas. Inspirándome en él y siguiendo sus pasos en sus escritos más recientes sobre hermenéutica de textos, he articulado en varias ocasiones lo que podría ser una propuesta de hermenéutica panorámica de los textos sobre la esperanza.

Comprendería esta lectura los cuatro pasos siguientes: A) Delante del texto: el lector, el texto y yo, qué me dice a mí ese texto. B) Detrás del texto: el texto y su historia; formas, redacción, autor, comunidad, remontarse a la historia, contexto socio-cultural, etc. C) Dentro y alrededor del texto: el texto en sí y en su contexto literario, sus estructuras, su composición, su estilo, sus códigos, etc. D) Debajo del texto: su dimensión de profundidad; el resto del "iceberg": lectura a la escucha fiducial del "mundo del texto" (Ricoeur), la "cosa

del texto" (Gadamer), el contexto de fe.

Hay un estilo hermenéutico, al que a veces se califica de existencial, que intenta ante todo superar la distancia entre el pasado de la obra y el presente del intérprete actual. Se sitúa para ello en el punto de vista del lector que trata de dialogar con el texto. Naturalmente, a diferencia del diálogo con un autor vivo, aquí es mayor el peligro de proyectar el propio punto de vista del lector sin que el interlocutor nos contradiga. El lector se pregunta lo que el texto le dice a él, a la vez que hace por adentrarse en el texto. Pero predomina la reacción personal del lector. El intérprete de este estilo presenta en lenguaje sugerente su lectura con comentarios personales, tal y como él la ha saboreado. Invita así a otros lectores a hacer algo semejante. Tendrá, obviamente, peligro de subjetivismo. El caso opuesto serían otros dos enfoques que buscan la objetividad, uno por el camino de la historia y otro por la vía del análisis de las estructuras del texto.

Un segundo estilo hermenéutico, válido pero parcial, sería el que se centra en el autor, las fuentes, los primeros destinatarios de la obra etc. Este enfoque diacrónico e histórico-crítico insiste en la distancia que hay entre el pasado de la obra y el presente del intérprete. Trata de investigar la historia de la formación de la obra, así como las características del autor. Es, indudablemente, un esfuerzo meritorio de objetividad. Pero este intento laudable no debería olvidar que esa meta de la objetividad nunca es plenamente alcanzable con independencia absoluta del sujeto que hoy lee,

pregunta e interpreta.

Un tercer estilo hermenéutico, igualmente válido pero con peligro de parcialidad, sería la lectura que se centra en el análisis estructural de la obra como tal, poniendo entre paréntesis el autor y el lector. Prescindiendo de la historia de las fuentes y circunstancias de composición, así como del aspecto existencial del destinatario, se centra en la composición en sí y la analiza estructuralmente. Es un método sincrónico. Se trata de lograr objetividad mediante la captación sincrónica de estructuras, en lugar de buscarla remontándose diacrónicamente hasta la formación y origen de la obra.

Si en el primer estilo citado se insiste en lo que Ricoeur llama apropiación de la obra por parte del lector, en el segundo y tercero se insiste, para decirlo con la misma terminología de Ricoeur, en la distanciación crítica.

Para evitar el callejón sin salida de estos tres enfoques cuando se los toma parcial y exclusivamente, ha propuesto Ricoeur una hermenéutica que intente evitar la unilateralidad. La podríamos llamar panorámica o integral. Iría más allá de meros existencialismos, historicismos y estructuralismos. Insiste Ricoeur en dos aspectos importantes de esta hermenéutica de conjunto: la índole comunitaria de toda interpretación y la necesidad de tener una concepción amplia acerca del lenguaje humano. Como ha repetido a menudo Ricoeur, es necesario hallar una zona de convergencia en la

encrucijada de la diversidad de interpretaciones. Necesitamos una dialéctica de métodos para confrontar el conflicto de las interpretaciones. Pero además, cuando se trata de textos como los bíblicos, que han sido producidos en el seno de una tradición y como testimonio de un mensaje de fe, es especialmente importante el aspecto comunitario de la interpretación.

El lector creyente ha de cobrar conciencia de que pertenece a la tradición que dio a luz esos textos en que se identifica su fe.

En el acto de interpretarlos el lector se reapropia un discurso que surgió precisamente como resultado de haberse reapropiado sus predecesores la tradición anterior, todo ello en el seno de una tradición de tradiciones. La relación de este lector con el texto no es la de un sujeto frente a un objeto, sino la de un ser histórico ante otro, compartiendo, además, ambos un álbum de familia en común. "La comunidad se interpreta a sí misma interpretando los textos que fundan su razón de ser".

Por otra parte, si tenemos una concepción amplia del lenguaje, de lo que es hablar, leer y escribir, de lo que es un texto, podremos hacer una lectura panorámica y no unilateral de los textos de la esperanza. No hay que rechazar los estudios históricos ni los estructurales. "Conocer mejor la historia y las estructuras, dice Ricoeur, es prepararse para leer mejor los textos. Explicar más es prepararse para comprender mejor". Es un rodeo riguroso y necesario, aunque insuficiente. Desde esta postura en las discusiones entre exegetas, filósofos

y lingüistas de los años 60 y 70, integraba ya entonces Ricoeur, como también lo hacía Leon Dufour del lado de la exégesis bíblica, los diversos puntos de vista de la lingüística del signo, la fenomenología del diálogo, la sociología del lenguaje y la ontología del discurso. El proyecto era ambicioso y chocaba -ha seguido chocando después- con incomprendimientos, tanto de parte de los defensores de los métodos histórico-críticos como por parte de los estructuralistas más a ultranza. Ricoeur ha ido enriqueciendo su aportación a esta hermenéutica panorámica en diálogo con la filosofía de Gadamer, insistiendo con éste en la importancia de lo que Gadamer llama "la cosa del texto" y Ricoeur "el mundo del texto". Frente a la ilusión de la fuente, el autor y el destinatario original, así como frente al atractivo que ofrece el señuelo de objetividad estructural, insiste Ricoeur en que es decisiva la interpretación como operación del texto mismo. El papel del lector no es proyectarse, sino olvidarse de sí y dejar hablar al texto. En una palabra, hay que escuchar para poder decir por sí mismo lo que dice el texto. Esta es la apropiación del texto por parte del lector, que ha de conjugarse con la debida y adecuada distanciamiento crítica.

En el vaivén de este doble distanciamiento y acercamiento, se lleva a cabo la interpretación de la obra, así como la autointerpretación del lector o intérprete. Tanto el subjetivismo como el objetivismo lo obstaculizarían. Frente a ellos, la auténtica subjetividad del intérprete sale de sí y se abre receptivamente al mundo del texto, mundo que la obra misma despliega entre ella y nosotros. En el caso de los textos

religiosos sobre la esperanza es especialmente importante la receptividad de la fe en el seno de la comunidad transmisora. Aceptamos el ser interpretados por el texto que interpretamos. Aquí, además de una hermenéutica integral y panorámica, habría que hablar de una hermenéutica profunda. Toda interpretación va acompañada de autointerpretación, pero para interpretarse hay que olvidarse de sí y dejarse interpretar por los textos que proclaman un sentido de la vida. Este olvido de sí del hermeneuta sería condición de posibilidad tanto de la comprensión de la obra como de la autocomprensión del intérprete. Naturalmente este olvido de sí no supone prescindir de la subjetividad, sino liberarse del egocentrismo, tanto psicológico e intelectual como moral, que nos cierra el paso a " la auténtica subjetividad de la que es fruto la genuina objetividad".

- - -

Al llegar al final de este capítulo, renuncio a prolongarlo con las correspondiente aportaciones orientales, que he tratado en otro lugar y que nos llevarían muy lejos.⁴³ Me limitaré a consignar que habría que conjugar los enfoques filosófico-religiosos orientales, en que predomina la gratitud y receptividad hacia el sentido, con los occidentales, en que se acentúa el planteamiento de preguntas últimas y la búsqueda del sentido. Igualmente habría que conjugar la tradición occidental que ha hablado mucho sobre lo absoluto, con la oriental que nos enseña a "callar sobre Ello"...

⁴³ J. MASIA, *Aprender de Oriente: lo cotidiano, lo lento, lo callado*, Bilbao, Desclée 1998

BIBLIOGRAFIA:

P.Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*

V.E.Frankl, *Ante el vacío existencial*

X.Zubiri, *El hombre y Dios*

E.Bloch, *El principio esperanza*

H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*

G. Durand, *La imaginación simbólica*

