

Unidad 8: El ser humano como un ser integral

- *La propuesta humanista.*
- *El humanismo frente al materialismo científico y la tecnocracia.*

emos dicho que los hábitos son importantes, porque modifican al sujeto; adquiere, modulando su naturaleza de una determinada manera. Está clara la naturaleza humana se perfecciona con los hábitos, porque hacen más alcanzar los fines del hombre. Está claro también que el hombre se perfecciona a sí mismo adquiriéndolos: es entonces «el perfeccionador perfectible»⁷: perfecciona al mundo, da finalidades a las cosas al tenerlas, y actuando se perfecciona a sí mismo.

Podemos definir al hombre como *un ser intrínsecamente perfectible*. En esta definición el término «intrínsecamente» alude a que el hombre se perfecciona a sí mismo desde dentro, desde la libertad: o se perfecciona él mismo, o no se puede perfeccionar de ninguna manera: alcanzar la plenitud humana, la felicidad, depende de la libertad.

Con todo lo dicho quizá ha empezado a quedar claro *qué es el hombre*. De todos modos todavía es una respuesta demasiado abstracta. Por ejemplo, el bien y el mal para nosotros los encarnamos siempre en los valores y modelos: nadie actúa por el bien, sino porque le gusta el vino, el fútbol, una persona a la que quiere, la música rock. Por tanto, si queremos *ver lo que el hombre es a la luz de lo que quiere*, es preciso entrar cuanto antes en un planteamiento más concreto de su actividad. Empezaremos por el tener corporal y la situación física en la que el hombre vive. Más tarde nos referiremos al lugar del conocimiento en la vida humana, y después trataremos de la libertad con la que actúa, entrando en los diversos temas de las relaciones interpersonales, el sentido de la vida, la vida social.

4. Técnica y mundo humano

La persona humana está instalada en el espacio. El ámbito dentro del cual los seres se le muestran forman su mundo circundante, en cuyo interior se encuentra ya existiendo. El «mundo» es el «ámbito o dónde en que están las cosas y en que estoy yo»¹. El mundo exterior en el cual el hombre vive es físico, material, y considerado en su conjunto recibe el nombre de Naturaleza. La persona humana no es concebible fuera de esa instalación material: su vida se despliega en ese medio y a través de él.

La peculiar síntesis de corporalidad e inteligencia que es el hombre le da una relación también peculiar con ese mundo exterior. No es una simple parte de la Naturaleza y de los seres y lugares que ésta contiene, sino que puede distanciarse de ella, trascenderla, usarla como medio y como fuente de recursos: «para el modo humano de vivir, lo que llamamos naturaleza no es tan sólo una circunstancia material, sino también —y ello es más decisivo— un conjunto de “disponibilidades”». Ciertamente que, al mismo tiempo, es la naturaleza para el hombre un enraizado sistema de resistencias. En cualquier caso, representa algo con lo que hay que contar para hacer nuestra vida. (...) Para vivir, tenemos que agregar a nuestras disponibilidades naturales nuestros propios recursos. (...) La naturaleza se nos muestra como el ámbito universal y originario de los recursos que nuestra vida exige según sus necesidades materiales»².

1. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, cit., 110. Hemos señalado en el capítulo anterior que «el hombre» no es un ente abstracto e intemporal, sino una persona *situada o instalada* en un lugar y en un tiempo determinados. Una parte importante de la filosofía del siglo XX, siguiendo la inspiración de S. Kierkegaard y E. Husserl, se ha acercado a la realidad humana desde esta perspectiva: cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., &12-13, &29-30.

2. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, 57-58.

7. L. POLO, *Quién es el hombre*, cit., 230.

Al mismo tiempo, la peculiaridad corporal humana le convierte en un ser que necesita modificar su circunstancia material para poder vivir. El hombre no vive en una madriguera, o en el agujero de un árbol, sino en una casa construida por él, donde le quepan «sus cosas». Por tanto, el *estar situado* del hombre dentro la Naturaleza es algo radical y determinante para su existir y su modo de ser, pues es a partir de ahí como hace, actúa, vive y se proyecta.

4.1. LOS INSTRUMENTOS TÉCNICOS

El verbo *tener* se emplea normalmente para expresar el *tener con el cuerpo*. El poseer con el cuerpo se refiere a cualquier instrumento de los que el hombre usa para satisfacer sus necesidades. Veamos algunas características de este modo de posesión:

Una primera caracterización de cualquier instrumento es su *referencia a la función* para la que ha sido inventado: un martillo no se entiende sin la acción de clavar. Un instrumento es «esencialmente *algo para*»³: «la obra que hay que producir es el *para qué* del martillo»⁴, su ser es *relación a lo que hay que hacer*.

Al mismo tiempo todo instrumento pide una *adscripción*⁵, según la cual contiene una referencia intrínseca al poseedor: un guante carece de sentido sin la mano; unas gafas «son para» que alguien se las ponga; sin esa relación ese objeto no puede entenderse. Correlativamente, el cuerpo humano es capaz de adscribirse cosas: un vestido, unos zapatos, un martillo, un guante, unas gafas. Eso resulta de su carácter de cuerpo no especializado, no «terminado», que precisa de instrumentos, y es capaz de fabricarlos mediante la inteligencia. Si el hombre tuviera garras en vez de manos, no sería capaz de adscribir cosas a su cuerpo. Poseemos corporalmente cosas porque nuestro cuerpo está morfológicamente preparado para ello.

Por eso, la cosa tenida queda medida por el cuerpo. El cuerpo es la medida de las cosas que el hombre tiene. Se puede tener una sortija, pero tiene que ser suficientemente grande para que dentro quepa el dedo. Se pueden tener unos zapatos, pero, si son demasiado grandes, se abandonan, porque no se adaptan al pie y, en tal caso *no sirven*. Las cosas tienen que tener *una medida humana*. *Lo pequeño es hermoso*, dice el título de un simpático libro de Schumacher⁶: es decir, las cosas son agradables cuando el hombre puede abarcarlas, manejarlas a su gusto. Lo gigantesco es abrumador e inhumano (así sucede con las grandes ciudades). Dicho de otro modo: el hombre tiene que ser la medida de las cosas que tiene.

3. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., &15, 81. Sobre este autor, cfr. 3.3, nota 24.

4. *Ibid.*, 83.

5. L. POLO, *Ética*, cit., 115.

6. J. SCHUMACHER, *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Barcelona, 1978.

Esto ya tiene importantes consecuencias: es la técnica la que debe adecuarse al hombre y no al revés. Los aparatos tienen que ser simpáticos, amables, no hostiles o poco dóciles. Las máquinas deben tener un rostro humano. Quizás por eso han triunfado los ordenadores que usan el sistema de ventanas, los coches de diseño generoso con instrumentos reconocibles, los televisores de pocos botones y preparados para las manos más torpes.

4.2. EL HOMBRE COMO TRABAJADOR Y PRODUCTOR

La capacidad humana de tener con el cuerpo no se puede separar de la capacidad de usar y fabricar instrumentos. El hombre usa con su cuerpo objetos adaptados, sacados de la naturaleza y fabricados, fruto de su invención. El hombre inventa su adaptación al mundo y también los medios para llevar a cabo esta adaptación.

La aparición de instrumentos es una manifestación de comportamiento inteligente⁷: es el conocimiento intelectual el que hace posible separarse de las necesidades inmediatas e inventar una solución para necesidades futuras. Discurrir que se puede fabricar una lanza para cazar, no *este* búfalo, sino *cualquier* búfalo, es pensar, situarse por encima del hambre instintiva de un momento dado, y anticiparse al hambre futura. Sin inteligencia no se pueden fabricar instrumentos.

El uso de instrumentos, y posteriormente su fabricación, tiene como finalidad la satisfacción de las necesidades humanas: el hombre comienza a usarlos para perfeccionar el modo en que caza, pesca, cultiva la tierra, se construye su casa, transporta los alimentos y mercancías, los almacena, etc. El hombre es un ser intrínsecamente perfectible que perfecciona el modo de satisfacer sus necesidades mediante la técnica. Esto se puede definir como *trabajo*.

El fin del trabajo es triple:

a) obtener aquello que se necesita. Las necesidades humanas no son sólo biológicas, sino también culturales, educativas, familiares, etc.: todo aquello que el hombre se propone alcanzar se acaba convirtiendo en una necesidad;

b) el trabajo organiza y transforma el medio natural en el cual el hombre vive. Esta transformación significa una mejora del mundo en cuanto que se dota al mundo de racionalidad, ayudándole a alcanzar sus fines (el hombre puede plantar árboles, o transformar un desierto en regadío). Pero esa mejora no está asegurada: podemos de hecho estropear el mundo, y eso es ya un problema ético;

c) el hombre, trabajando, se perfecciona a sí mismo, adquiere nuevos hábitos, hace nuevos descubrimientos, fortalece su capacidad, su preparación, su experiencia, sus conocimientos, se hace apto para tareas nuevas, adquiere una pro-

7. L. POLO, *Ética*, cit., 54-61.

La palabra *habitación* tiene en castellano dos significados: un cuarto, y la acción de habitar. Muchas veces, por ejemplo cuando se habla de «mi habitación», se emplean los dos significados al mismo tiempo. Se habita allí donde se tiene el plexo de instrumentos que crean un campo de significado para la persona. Por eso, nos damos cuenta cuando han desordenado —u ordenado— nuestra habitación: ya no es igual, nos han cambiado algo que proyectaba nuestra intimidad. Por la misma razón, cuando alguien muere o no está, las cosas que le pertenecían quedan como abandonadas, sin razón propia de ser, y los que vienen de fuera no saben qué relación guardaban entre sí esos libros o esos objetos que pueblan la mesa del difunto. También se habita en un lugar que ha sido modificado por la presencia del hombre y donde está «depositado» el plexo o conjunto de instrumentos que uno tiene como propios. Los paisajes que rodean a las personas (al menos en occidente) sólo son explicables desde el hombre mismo (orden de los campos, árboles, existencia de caminos, cauces de ríos, etc.). Por eso, ante la Naturaleza desnuda o indómita (el mar, la alta montaña) la reacción habitual es una mezcla de miedo, respeto y admiración pues en ella nos encontramos con lo *sublime*, que a la vez coincide en nosotros con lo extraño.

4.4. EL HOGAR COMO PRIMERA PROPIEDAD

Hemos dicho que los griegos definían la *casa* como el conjunto de todos los instrumentos, el lugar donde se guardan. La casa es también el lugar donde se guarda a sí misma la persona, el lugar donde el hombre «se queda» junto a sus posesiones, el lugar a donde se *vuelve* después de atarse en el ámbito abstracto del mundo serio y las generalizaciones. La propia casa es ese rincón de la tierra donde cada uno tiene la conciencia clara de ser *él mismo*, sin necesidad de actuar, de disimular. El carácter personal del hombre da origen a un lugar absolutamente peculiar: su hogar.

El arraigo en el lugar donde se habita es una inclinación natural. Arraigo significa echar raíces. El hombre tiende a identificarse con el paraje donde habita, donde nace, donde crea su biografía. La inclinación a *estar en casa* se amplía al *lugar de origen*, al pueblo, la propia tierra, el origen de mi estirpe. El hombre tiende a arraigar en el lugar donde ha nacido o donde vive habitándolo por la obra de su trabajo y por la posesión de su casa.

La función de la casa en la vida humana tiene que ver con los períodos cíclicos de esta vida: «quedarse en casa» es lo que uno debe hacer, para reponerse, coger fuerzas y poder después volver a trabajar, a la lucha en el mundo de extraños. Asimismo, *volver a casa* es una de las grandes necesidades del hombre: tornar al lugar del reconocimiento, donde se sabe quién eres por lo que eres y no, como en el trabajo, por lo que haces, lo que produces o lo que vendes. El hombre necesita volver a «su» casa. La vida humana tiene un ritmo alternativo: primero, hacer, producir, trabajar; luego, volver al hogar, descansar.

Este arraigo, y el deseo de volver, acontecen porque la casa es el *hogar*, el lugar donde habita la persona. Hogar es la casa propia, poseída. No hay hogar sin un techo. No hay hogar sin ser dueño. No se puede hablar de él si no existe la materialidad de una casa de la que uno es dueño. De hecho, estas dos palabras se emplean como sinónimas. Pero el hogar es algo más: *forma parte de la intimidad*. En casa abrimos la intimidad a un entorno que es también íntimo, que se vive como ampliación de uno mismo y de su alma. El hogar es ese lugar donde nos encontramos con nosotros mismos. En él guardamos parte de nuestro yo. Cuando por la noche cerramos la puerta de nuestra habitación y nos quedamos a solas, aparece lo que realmente somos y nos enfrentamos sin máscaras a la alegría, el sentimiento de soledad o la tristeza, cansancio, etc. En casa, al fin, no hay miradas extrañas, todo nos es familiar, no hay que disimular.

El hogar es también el lugar donde se comparte la intimidad, donde los demás pasan a formar parte de mi intimidad. Así, el *diálogo* acontece sobre todo en el hogar: allí es donde realmente nos conocen. Donde hay que hablar desinteresadamente es, sobre todo, en la propia casa: en ella lo ideal es el reino de la amistad pues, justamente, es allí donde a cada cual se le quiere por lo que es, y no por lo que aporta, distrae o por su utilidad. Y por eso en la casa a los hijos pesados se les acepta como son, y a los más torpes también, y a los egoístas se les trata de ayudar y a los tristes se les cuentan bromas o se les saca de paseo y a beber. Por eso, en la casa las fiestas tienen ese aire nostálgico ante los que ese año quizá no se sientan a la mesa: no están y no son sustituibles, como sí lo son, en cambio, los comensales de un banquete o los clientes de un restaurante. Incluso la muerte de alguien cercano, en la casa, puede tener aire de fiesta, pues es en esas ocasiones cuando se descubre el cariño, el amor que es fuerte como roca y que en la vida de lo ordinario no se dice, porque existe el pudor de los que saben que no querían actuar de otra manera.

Cuando en un hogar hay incomunicación, discordias, divisiones, afecta mucho a la persona. A veces se dice: «tiene problemas en casa» para incitar a la comprensión. Y los problemas que más duelen son los que uno tiene allí: la división de los hermanos, padres peleados, los hijos ante el divorcio, etc. La felicidad humana depende en buena medida de que en el hogar se comparta de veras la intimidad.

El hogar, por tanto, es el ámbito de la intimidad familiar, y por eso la nostalgia de la *casa* es fortísima en el hombre. Es el lugar donde el hombre toma por primera vez conciencia de su condición de hijo, de que su existencia tiene raíces, de la sonrisa acogedora de la madre que es una afirmación de lo positivo de la existencia. En el hogar se realiza el proceso de formación de la personalidad humana. Es el marco natural del amor, del sexo, de la familia¹⁷. Ningún ser humano

17. G. K. CHESTERTON, *El amor o la fuerza del sino*, Rialp, Madrid, 1993, 51-73, 191-210.

puede carecer de uno sin grave perjuicio. Los *niños de la calle*, que se pueden encontrar en tantas ciudades del globo, son personas a las que les ha faltado lo más importante. Su situación clama al cielo pues la injusticia que se hace con ellos tiene dimensiones ontológicas: se les ha negado el *humus* donde poder humanizarse, se les ha negado la madre, la seguridad, las referencias.

Algunas de las mejores obras de la narrativa tienen que ver con el hogar, con *la casa*, con su pérdida y su recuperación. Basta recordar obras antiguas, como *La Odisea* de Homero, o modernas, como *Lo que el viento se llevó* (M. Mitchel), *Retorno a Brideshead* (E. Waugh), *Los cuatro cuartetos* (T. S. Eliot), *Al faro* (V. Woolf), *La casa encendida* (L. Rosales) etc. *Volver a casa* expresa una inclinación humana profundísima. Tener un hogar es imprescindible para el hombre.

El hogar es también el lugar donde se guarda a la persona amándola, el lugar donde se cuida al enfermo, al niño, al anciano, a quien está cansado, al que retorna de un viaje, a quien se quiso marchar y ahora vuelve. Y no de cualquier modo, sino amándolos. Construir un hogar, mantenerlo y cuidar a las personas que hay en él, es más rico y más profundamente humano que trabajar y transformar el medio. La felicidad de una persona se mide por el hogar que tiene.

Todo ello presenta una gran cantidad de consecuencias jurídicas y organizativas: si el hogar es tan importante, habrá que preparar las cosas para protegerlo, para que todo el mundo tenga uno, para hacer que el trabajo no lo anule y la gente pueda dedicar tiempo a estar con los suyos en su casa. Es más, tiene un carácter ético: no puede uno ausentarse de casa como y cuando quiera, hay que cuidar a quienes están allí; un padre debe alimentar a sus hijos; un hijo alegrar a sus padres, etc.

Esto puede enlazarse fácilmente con las reivindicaciones del «feminismo»: la mujer ha sido discriminada cuando se le ha asignado como misión única el cuidado del hogar, negándosele el acceso al mundo profesional; el varón ha adoptado actitudes dominantes cuando ha sido el artífice de esa discriminación. Hoy en día se ha conseguido una *mayor igualdad* en el reparto de oportunidades entre el varón y la mujer en el mundo del trabajo de los países desarrollados, aunque queda mucho por hacer. Sin embargo, la familia ha visto reducido el número de sus miembros y su estabilidad. Se habla mucho de hogares rotos. Hay muchos niños que no tienen ternura a la que acudir. El mundo se dibuja cada vez más hostil para los que sufren y los débiles, pues faltan las casas a las que volver.

Las reivindicaciones del feminismo no se pueden separar de la crisis del ejercicio de la paternidad y de la maternidad. «Feminismo» y «machismo» son dos actitudes extremas, que coinciden en que proclaman la independencia de la mujer o del varón respecto de las tareas que les impone la construcción del hogar¹⁸. Las actitudes machistas o feministas conciben al varón o a la mujer como sujetos «eman-

18. J. BALLESTEROS, en *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid, 1995, 91-109, hace una buena síntesis de las diversas posturas que caben ante este problema, y da orientaciones bibliográficas.

cipados», que se dedican afanosamente a su autorrealización individual, como si no tuviera nada que ver con una relación dialógica, amorosa, con otros.

4.5. LA TECNOLOGÍA Y EL PROBLEMA ECOLÓGICO

El desmesurado crecimiento de la técnica ha preocupado intensamente al hombre del siglo XX. Los posibles damnificados por un crecimiento sin control son dos: la Naturaleza y el hombre mismo.

La amenaza de una técnica desmesurada e independiente de su creador ha sido experimentada intensamente, ya desde el siglo pasado. En efecto, el proceso de crecimiento de la técnica se ha ido haciendo cada vez más autónomo, pues en la creación de los nuevos instrumentos se parte de los ya existentes, se parte —por tanto— de una posición cada vez más lejana de lo que son las cosas en su estado *natural*. El problema aparece si el hombre ya no domina la técnica que ha creado, sino que es dominado por ella: un atasco de tráfico o un virus en un sistema informático pueden ser ejemplos más o menos livianos. En cambio, la bomba atómica o la sumisión a la cadena de montaje son trágicos. Y es que el hombre se puede destruir a sí mismo mediante sus obras.

«A medida que la complicadísima maquinaria técnica se va desarrollando más, parece que la acción del sujeto individual es menos relevante, hasta llegar a transformarse en un objeto más de esa cadena. El hombre se convierte, tan sólo, en un instrumento de producción; él mismo es transformado por ese proceso de posibilidades técnicas. (...) ¿Qué importa ya lo que el hombre piense, sienta o diga? Lo único que cuenta es la función que desempeñe en el proceso de producción objetiva. El hombre como sujeto, como persona única e irrepetible, ya no cuenta para nada. Desde esta perspectiva, el conflicto entre humanismo y tecnología aparece en toda su crudeza. Efectivamente, el sistema de productos técnicos impone sus propias exigencias, sometidas a parámetros valorativos de índole material y cuantitativa»¹⁹. Curiosamente, es el hombre quien se acaba atando al horario de la máquina, y no a la inversa. Y eso es injusto, ataca al ser de la persona, que es fin y no medio.

El segundo gran error de la técnica y de la mentalidad economicista de los últimos siglos²⁰ ha sido la de ser desconsiderados con la Naturaleza hasta dañarla. El hombre ha cometido una seria equivocación: ha pensado que la Naturaleza se podía usar como si fuera un instrumento exclusivamente a su servicio. Esta actitud arrogante consiste en tomarla únicamente como un medio para la producción industrial y económica²¹.

19. A. LLANO, «Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica», en N. LÓPEZ MORATALLA, *Deontología biológica*, cit., 127.

20. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, cit., 14-20.

21. Desde esta perspectiva, «la modernidad es la época de la escisión del hombre y la naturaleza. Este es el supuesto básico que debe ser revisado», D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid, 1990, 122 y ss.

Las reivindicaciones ecologistas son justas en cuanto exigen al hombre que cambie de actitud²². No se trata de condenar por completo la técnica y hacer de la defensa de la Naturaleza una nueva ideología que contemple al hombre como una simple parte del *Ecosistema*, ese nuevo *absoluto* al que deberíamos supeditarlos²³. Más bien se trata de reconocer que los seres naturales tienen unos fines y una armonía que hay que respetar. Y que no hacerlo es dañar a esos seres, dañar la Naturaleza y —como se comprueba a menudo por la experiencia de diversas catástrofes— dañar a los mismos seres humanos. Hay un uso de los seres naturales que los dignifica, en cuanto que sirven a la realización de lo humano: así lo que era piedra se convierte en cristal, la planta en alimento, etc. En cambio, usarlos sin finalizarlos, por mero capricho o por crueldad, es incorrecto, pues hace olvidar al hombre su carácter de administrador (y no de *dueño*) y su responsabilidad hacia las generaciones futuras.

La cuestión ecológica se plantea desde cuatro planos²⁴: 1) el científico-técnico, para buscar soluciones no contaminantes ni destructivas; 2) el económico, para aplicarlas a la industria y la tecnología consiguiendo un desarrollo sostenible; 3) el legislativo, para asegurar esa aplicación y prever una explotación razonable de los recursos que permita un desarrollo de ese tipo; 4) el político, que incluya en la agenda de trabajo de todos los políticos la solución a los problemas medioambientales. Pero hay también un problema ético que se refleja en el pensamiento ecológico, que busca una formulación correcta de nuestra relación con la Naturaleza²⁵. La mejor actitud ante la Naturaleza consiste en reconocerla y respetarla. Esta actitud la designaremos como *benevolencia*.

4.6. TECNOCRACIA Y VALORES ECOLÓGICOS

Llamaremos *tecnocracia* al poder de una técnica que aprisiona al hombre y a la actitud prepotente de usar de ella «contra» la Naturaleza. Es un término que designa a la técnica como *fuerza dominadora*. La tecnocracia es un funcionamiento autónomo del plexo de instrumentos, que no reconoce a la persona singular. Además, es un uso excesivo de la técnica por parte de la voluntad de poder, la cual toma la hegemonía de la acción olvidándose de las actitudes de respeto, ayuda o amor. Con la tecnocracia aparece la pretensión de convertir la Naturaleza en un puro objeto de dominio al servicio de los dictados humanos.

22. Cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, cit., 44 y ss. Estos nuevos puntos de vista, que van formando un nuevo paradigma ya fueron señalados dentro del debate sobre la posmodernidad: cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 73 y ss.

23. Este modo de pensar se ha venido a denominar *deep ecology*: cfr. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, cit., 23-34.

24. R. YEPES STORK, «Ecologismo débil y ecologismo fuerte en la cultura europea», en *Actas del I Congreso Cultura Europea*, Aranzadi, Pamplona, 1992, 389-393.

25. J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, cit., 34-43.

El movimiento ecológico nos ha hecho tomar conciencia de los peligros que para la Naturaleza encierra la tecnocracia, y propone sustituir los valores tecnocráticos por otros acordes con una actitud de respeto hacia lo natural. A continuación, y como ejemplo, vamos a ofrecer un cuadro que resume parte de esos valores tecnocráticos —hoy, algunos de ellos incluso se han convertido en disvalores— y parte de los nuevos valores de la ecología. Conviene tener en cuenta que aquí sólo se muestra, para ver el contraste: *lo negativo* de la técnica y *lo positivo* de la ecología. Es claro que una absolutización de lo ecológico también sería negativa.

	<i>Tecnocracia</i>	<i>Valores ecológicos</i>
<i>Resultados</i>	Extinción de especies Deforestación Energías no renovables Basura Ruido Prisa Gigantismo Arsenales militares Aceleración	Defensa de las especies Reforestación Energías renovables Reciclaje Silencio Lentitud Pequeñez Defensa de la paz Ritmo natural
<i>Categorías</i>	Cantidad Lógica Exactitud Rentabilidad Progreso Explotación de la propiedad Ingeniería Curación Consumo Acumulación Calidad de vida Posesión territorial Defensa militar Uniformidad	Cualidad Armonía Oportunidad Equilibrio Conservación Administración recursos Preservación Prevención Moderación Crecimiento vivo Desarrollo sostenible Distribución riqueza Solidaridad universal Diferencia
<i>Actitudes</i>	Agresividad Competitividad Funcionalidad Utilidad Eficacia Oposición	Contemplación Ayuda Unidad, visión global Belleza Culpabilidad-perdón Complementariedad

Este cuadro es meramente indicativo de la amplia diferencia de puntos de vista y del alcance del cambio de visión que se propugna desde la recuperación de la conciencia ecológica: se trata de dar prioridad a resultados diferentes a los del *capitalismo salvaje*, pensar con categorías diferentes a las de la *razón instrumental* y dejar de lado el *individualismo* interesado.

Una de las ideas básicas de los valores ecologistas es la de recuperar el ritmo natural, ponerse en armonía con la Naturaleza. La vida humana, para ser verdaderamente humana, no debe estar sólo en armonía consigo misma, sino también con el hábitat natural. Y esto se consigue sincronizando los ritmos humanos con los de la Naturaleza. Cuando falta esta sincronía (acompañamiento), aparecen dos patologías que pueblan nuestro vivir: la *prisa* (un fenómeno exclusivamente humano, producido por el aumento de velocidad derivados de la tecnología); y el *ruido* (desarmonía que sólo el hombre es capaz de hacer, producido por la técnica)²⁶. El *silencio* de la Naturaleza está lleno de armonía. Los sonidos naturales no son residuos sino que se acompañan con su ecosistema. Desde el ecologismo se hace una llamada a la recuperación de la *lentitud* y *silencio*. En el mundo clásico la tranquilidad en gestos y la parquedad en palabras eran señales de poseer la virtud de la *magnanimidad*, es decir, una nobleza de carácter que permitía tomar las cosas siempre desde su debida importancia, sin estridencias, sin exagerar.

La ecología presenta una verdad atrayente: habitamos en la Naturaleza; somos parte de ella. Ese habitar es peculiar, en la medida en que es consciente, está marcado por la libertad, transforma la naturaleza convirtiéndola en hábitat, etc. Por eso, cuando la reivindicación ecológica se desorbita aparece la *deep ecology*, según la cual no somos más que una simple pieza en ese *Todo* llamado Naturaleza: «Las partes de las que soy constituido siempre han existido y continuarán existiendo mientras exista la vida sobre la tierra. Lo que cambian son las relaciones entre especie y ambiente»²⁷. La *deep ecology* termina rebajando lo humano al nivel puramente sensible, reduciendo al hombre a ser un *animal entre animales* y despojándole de cualquier prerrogativa de cara al resto de las especies. Así, desde planteamientos ecologistas, se llega a defender que la dignidad de un cerdo adulto es mayor que la de un bebé o un anciano discapacitado, pues su nivel de autoconciencia es mayor²⁸. Frente a eso, aquí se propone adoptar una actitud benevolente.

26. R. YEPES STORK, «Elogio del silencio», en *Entender el mundo de hoy. Cartas a un joven estudiante*, Rialp, Madrid, 1993, 106-118.

27. DEVALL/SESSIONS, *Ecología profunda. Vivere come se la natura fosse importante*, Abele, Turín, 1989, 127.

28. Así lo sostiene, por ejemplo, P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1988.

4.7. LA BENEVOLENCIA COMO ACTITUD ANTE LA NATURALEZA Y LOS SERES VIVOS

Usaremos aquí la palabra *benevolencia* en un sentido distinto al que se emplea en el lenguaje ordinario, donde significa un sentimiento de compasión hacia el débil y desprotegido, que lleva a dar una limosna, o expresar un gesto compasivo. El sentido en el que emplearemos el término *benevolencia* se refiere a la *actitud moral* de la que es capaz el ser humano²⁹.

¿Qué es la benevolencia? *Prestar asentimiento a lo real*³⁰, decirle a la Naturaleza: «¡sé tu misma!, ¡llega a ser el que eres!». Si encuentro un escarabajo boca arriba, y lo pongo boca abajo, para que siga caminando, le estoy diciendo: «¡sé tu mismo!». La benevolencia es prestar ayuda a los seres para que alcancen su fin: «queremos que todos ellos sean como son»³¹, que cada ser alcance su mejor modo de ser. El escarabajo no hace nada boca arriba: está hecho para caminar boca abajo. Darle la vuelta es una actitud benevolente. Aplastarlo *no*. La benevolencia es prestar ayuda a lo real, para que llegue a ser en su plenitud, acompañar a las cosas para que puedan cumplir su finalidad propia. Por eso es benevolente quien sabe acudir en socorro de la vida amenazada³².

Lo importante de la benevolencia es que con ella respetamos y reconocemos el valor de lo real *en sí mismo*, y no sólo *para nosotros*. Es decir, quien es benevolente sabe superar la relatividad de los intereses de una visión centrada en la satisfacción de instintos (por utilidad, placer o interés) para captar de un modo *absoluto* lo que son las cosas para, de ese modo, poder quererlas, respetarlas y usarlas como son. Sólo así podremos prestarles nuestra ayuda para que alcancen su plenitud. Ya sea a un escarabajo, a cualquier otro animal, o a una persona (así, sabemos que es mejor educar a una persona que servirse de ella, aunque la persona en cuestión no tuviera conciencia para reclamarnos esa ayuda). Por eso, con la benevolencia se puede lograr la armonía de esos seres, ya que se les permite alcanzar su plenitud, esa perfección que los hace bellos.

La benevolencia es la actitud ética hacia lo real que debe tener el hombre, porque supone reconocer lo que las cosas y las personas son, y ayudar a que lo sean. Parafraseando a Kant, el imperativo de la benevolencia diría así: «obra de tal modo que no consideres nada en el mundo meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin»³³.

Mediante la benevolencia, entendida como aquí lo hacemos, el hombre no solamente se perfecciona a sí mismo, sino que también se convierte en un *perfec-*

29. Estas ideas están inspiradas en R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, 146-164.

30. *Ibid.*, 160.

31. *Ibid.*, 159.

32. *Ibid.*, 162.

33. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, cit., 103.

cionador de la Naturaleza, en cuanto que la ayuda a cumplirse como Naturaleza. De nuevo vemos que el desarrollo de la persona tiene un marcado carácter moral, pues no es un desarrollo aislado, sino que influye sobre la totalidad de la realidad circundante. Y como la benevolencia es una actitud voluntaria, que no viene dada por necesidad sino que es un hábito que se adquiere, también está en el hombre la posibilidad de dañar a su mundo circundante (cosas y personas). El hombre es el *perfeccionador perfectible* (Polo), pero por eso mismo es quien puede llenar de fealdad y maldad sus circunstancias.

Con todo lo dicho, todavía hay una pregunta que ha inquietado a lo largo del pensamiento moral sobre el hombre: ¿por qué ser benevolente? ¿No es más atractiva una *voluntad de poder* que no se doble ante nada distinto de su propio capricho? Si puedo ejercerla, si tuviera la capacidad real de hacer lo que me diera la gana a quien me diera la gana, ¿por qué renunciar a ello? ¿Hay algún motivo serio para el respeto, para no ser injusto con las cosas y con los hombres? En definitiva, ¿por qué voy a tener que respetar los seres naturales?, ¿por qué no destruirlos, si mi interés o apetencia así lo aconseja?

Se han intentado diversas respuestas de conveniencia: porque ser justo es lo que más interesa si uno no quiere que sean injustos con él (lo cual es falso: a menudo los que hacen el bien son maltratados); por ser un valor de moda en la sociedad, o por ser lo habitual, lo bien visto; porque la mayoría considera que la justicia es buena (lo cual no da razones en contra a alguien que pueda utilizar su voluntad violentamente); porque sí, porque es lo que hay que hacer (lo cual no es dar razones en absoluto). Cualquier tipo de respuesta de conveniencia se acaba encontrando con las críticas que Platón pone en boca de Calicles al final del *Gorgias*, y que han sido retomadas por Nietzsche: la moral, el respeto a los hombres, la contención de la fuerza salvaje de la voluntad, no es más que una cadena que los débiles han puesto sobre los hombres de natural poderoso. ¿Por qué no derribarlo todo y empezar un reino de super-hombres en el que sólo los fuertes tengan voz y lugar para la acción? Ante esto sólo cabe una respuesta última y radical: porque hombres y cosas han sido creados. Así como la razón última de respetar al «absoluto relativo» que es la persona humana radica en Dios, del mismo modo la razón última para respetar la Naturaleza es que tiene un dueño, que además es su autor. Reaparece así el tema de Dios.

La religión tiene mucho que ver con la ecología y con el respeto a la dignidad de la persona. Por ejemplo, el cristianismo afirma que el universo es *hechura divina*³⁴, y que la belleza que hay en él es un reflejo de la de Dios. El amor a la Naturaleza es vía hacia el conocimiento y el amor de Dios. En cambio, si el universo fuera una mera materia organizándose a sí misma, sin referencia a ningún ser superior —evolucionismo emergentista— no habría motivos para respetar el

34. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 299-302.

ser de las cosas, ya que cualquier acción que el hombre realizara sobre ellas (ya sea ayudándolas a ser o destruyéndolas) debería ser tomada como un nuevo momento de esa evolución total. Y, además, ¿quién se podría quejar y ante qué instancias si la Tierra, o los hombres que la habitan fueran destruidos por ejemplo, por un bombardeo atómico? Si todo fuera materia no tendríamos instancias ante las que ser responsables ni a las que pedir ayuda.

La benevolencia hacia los seres naturales lleva a contemplar el misterio de la vida y del orden cósmico como algo ordenado y dotado de fines. Se trata de un conjunto fascinante, a través del cual adivinamos al Ser que lo ha creado. Cuando se parte de esta actitud, el hombre resulta ser, no sólo el perfeccionador de sí mismo, sino también de la Naturaleza creada. El trabajo, «esa noble fatiga creadora de los hombres», es entonces «asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación»³⁵, como una parte de ella que le añade perfección y adorno.

4.8. EL SENTIDO DE LAS COSAS Y SU NEGACIÓN

Prestar asentimiento a lo real significa que conocemos y aceptamos las cosas como son. Verlas en su verdadero sentido es verlas en relación con lo que son cuando son plenamente: aplastar al escarabajo no tiene sentido, porque lo destruye. El hombre es capaz de ver el sentido de las cosas, es decir, su teleología, la finalidad para la que existen, su razón de ser.

El ser humano también puede dar un sentido a las palabras, a los instrumentos que maneja, e incluso a los seres naturales. Este dar sentido consiste en poner las cosas en relación con su fin. Entonces podemos afirmar que el fin da sentido a las cosas: el sentido que tiene un martillo es la función de clavar, el de una palabra es su significado, que es el objeto aludido por ella, etc.³⁶. A este poner las cosas en relación con un fin lo llamaremos *disponer* (Polo). Y lo definiremos como ordenar una cosa a su fin. *Disponer* es *dar sentido* a las cosas: disponer de un martillo es usarlo para clavar, disponer del lenguaje es hablar queriendo decir algo, se dispone del terreno que se optimiza para el cultivo o que se convierte en una ciudad. Esto es especialmente importante respecto de los seres naturales y los seres vivos, pues en esos casos dar sentido consiste en descubrir el sentido propio que tienen esos seres y socorrerles en su cumplimiento. El sentido del escarabajo es vivir, cumplir su función en la naturaleza siendo lo que es.

Ahora bien, el hombre puede no ser benevolente, puede no tener en cuenta el sentido de las cosas. A esta actitud la llamaremos *instrumentalismo*, porque des-

35. BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Rialp, Madrid, 1980, 31.

36. «Lo que llamamos *sentido* es tanto significación, referencia, como intencionalidad hacia un fin», A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 47-53.

poja a las cosas de su sentido propio, y las reduce a puros instrumentos, sometién-dolas a fines ajenos a ellas. Hay muchos modos de instrumentalismo: el uso uni-lateral del método científico del análisis, *cientifismo*, que reduce el ser y el senti-do de las cosas a su descripción *formal* cuantitativa, sustituyendo la pregunta del *para qué* (cualidad) por la de *cómo* y *cuánto* (cantidad). Por escapar al método analítico, el sentido no comparece en él y por eso, a menudo, las cuestiones de sentido se olvidan. Por poner un ejemplo, se reduce el agua a H_2O como si eso ex-plicara la totalidad de significados de ese líquido. O se reduce el pensamiento y el afecto a actividades de centros nerviosos, confundiendo al hombre con la máqui-na, cerrando los ojos a todo lo que no sea medible sin caer, quizá, en la cuenta de que las razones de ese absolutismo científico tampoco son medibles por aparato alguno.

El instrumentalismo consiste también en una peculiar confusión de los me-dios y los fines: el instrumentalista prefiere ante todo los medios, y sólo se preo-cupa de ellos: identifica al hombre con su poder y busca cómo multiplicar los me-dios y el poder mismo (pues éste es directamente proporcional a los medios de que se dispone). Y así, convierte los fines en medios (por ejemplo, el jefe que es-claviza a sus empleados) y los medios en fines (por ejemplo, el dinero, éxito, po-der, fama).

Un caso típico de instrumentalismo es la *tecnocracia*, que lleva a creer de-masiado en la técnica y a fiarlo todo a ella (la salud, el placer, la felicidad, e inclu-so al hombre mismo). La tecnocracia juzga al hombre por su capacidad de produ-cir, desorbita la importancia de la rentabilidad y de los procesos económicos, y da origen al consumismo. Esta actitud es la que define al *homo faber* y a sus postu-ras ante temas tan importantes como el trabajo, el dolor y el destino.

Gandhi dijo una vez: «Los medios son como la semilla y el fin como el ár-bol. Entre el fin y el medio hay una relación tan ineludible como entre el árbol y la semilla»³⁷. Esto quiere decir que los medios y los fines han de estar propor-cionados entre sí: no se puede querer tener el árbol sin semilla, ni antes de que ésta muera y germine. El instrumentalista no sabe esperar, ni respeta este orden natu-ral de las cosas, e incluso espera lo imposible, como obtener varios árboles de una misma semilla. La prisa, el ruido y el excesivo afán de eficacia acaban deshuman-izando el mundo y también al hombre. Los valores ecológicos son una llamada a olvidar la frialdad del instrumentalismo a cambio de volver a vivir el mundo y la sociedad humana como el verdadero hogar del hombre.

37. M. GANDHI, *Todos los hombres son hermanos*, Sígueme, Barcelona, 1973, 122.

5. La ciencia, los valores y la verdad

5.1. EL CONOCIMIENTO TEÓRICO: LA CIENCIA

En los capítulos precedentes hemos empezado a descubrir *qué es el hombre* considerando su *tener* físico y cognoscitivo. El estatuto práctico del tener físico ha sido desarrollado en el capítulo anterior, mientras que en los dos primeros tra-tamos de las facultades cognoscitivas. En efecto, cuando se ejerce el conocimien-to, éste puede ser de dos clases: *teórico* y *práctico*. El primero da lugar a la *ciencia*; y el segundo es empleado para llevar a cabo la *acción humana*. Son dos clases distintas de conocimiento, aunque íntimamente relacionadas entre sí. Advertir esta diferencia evita el error, frecuente en el racionalismo¹, de confundir teoría y práctica aplicando el estatuto propio de la primera a la segunda.

En este capítulo vamos a ocuparnos en primer lugar de la ciencia y después de la acción humana y de los modelos en los que ésta se basa. Son cuestiones que remiten de modo natural al problema de la verdad teórica y práctica. El conoci-miento de la verdad, en sus dos vertientes, constituye una gran tarea humana, so-bre la que se funda el uso de la libertad. Mas, antes de hablar de la verdad, es pre-ciso esclarecer suficientemente el estatuto antropológico del conocimiento teórico y práctico.

La ciencia es la más importante realización del hombre moderno, pues le ha permitido llevar a cabo la transformación del mundo. Una aproximación a ella exige el máximo respeto, y la convicción de que quizá alberga en sí lo mejor que el talento humano ha producido. En el siglo XVII, el descubrimiento y la aplica-

1. El racionalismo ha conformedo durante mucho tiempo en Europa, principalmente en los siglos XVII al XIX, el modo de concebir la ciencia, la moral, el derecho y la política, etc. Cfr. F. CARPINTERO, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 23-81; G. SABINE, *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1991, 315-320.

ción sistemática del modelo físico-matemático dio origen a un cambio de mentalidad que ha configurado toda la Edad Moderna europea. Creció entonces en Europa la confianza en la razón² y se desarrollaron de modo más rápido e intenso las ciencias físico-experimentales y, a partir del siglo XIX, las ciencias sociales.

Importa destacar ahora tres rasgos de la mentalidad que acompañó a ese desarrollo: 1) la convicción de que en la ciencia se daba un progreso lineal y ascendente, garantizado por métodos racionales, lo cual nos remite al *método científico*; 2) la convicción de que la ciencia era un modo de conocimiento privilegiado sobre todos los demás, lo cual nos remite al lugar de la ciencia en el conocimiento humano; 3) la convicción de que aplicando la ciencia era posible conseguir un progreso indefinido en el mundo humano, lo cual nos remite a los límites de ese progreso. Estas tres convicciones han sido hoy en buena parte superadas, y sustituidas por otras que resumiremos a continuación.

5.1.1. El método científico

Hoy en día parece que no es verdad que en la ciencia se dé un progreso lineal y ascendente: no avanza por acumulación indefinida de conocimientos, sino con el auxilio de unos métodos que no siempre dan resultados satisfactorios y en ella influyen factores aleatorios de todo tipo (económicos, políticos, culturales o ideológicos).

El método más corriente en la ciencia es el *hipotético-deductivo*: parte de la observación, con los datos que adquiere elabora un modelo interpretativo, y procede a corregir el modelo inicial a partir de nuevas observaciones. La metodología de las ciencias experimentales permite alcanzar una explicación de aspectos de la realidad: los datos de los que se sirve son siempre parte, enfoques, de la realidad que tiene como objeto. Con la información obtenida se construyen *teorías* que deberán ser verificadas por medio de la experimentación. Las teorías no son un reflejo directo de la realidad; son más bien un entramado abstracto, una red de modelos. Cualquier teoría es un reflejo de lo real por medio de ecuaciones, cantidades, medidas. La realidad no son números, lo conseguido por la ciencia sí. Por eso hay que insistir en que existe un conocimiento espontáneo y previo a la ciencia, y que ésta es parte de ese conocimiento, un desarrollo concreto de él.

Los numerosos partidarios del método hipotético-deductivo están convencidos de que la ciencia no avanza tanto por acumulación progresiva de conocimientos, como siguiendo el método estudiado por Popper de ensayo y eliminación de errores. Según él, un investigador no debe justificar sus nuevas teorías,

2. Este proceso, y sus dimensiones culturales, está bien resumido en P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Guadarrama, Madrid, 1991, 34-48.

sino que está obligado a ser crítico con ellas y a buscar su refutación. Saber que algo es falso es un avance en el conocimiento, pues se ha evitado una apariencia. Cuantos más ataques supere, más verdadera será, aunque nunca estaremos seguros de la verdad de nada. La propuesta es más bien negativa, crítica. Parece decir: «antes de que otros ataquen tus hipótesis, atácalas tú mismo»³. A fin de cuentas, la falsedad es posible, mientras que la verdad se acaba convirtiendo en una búsqueda sin término.

Sin embargo, las teorías científicas tienen cierta validez, pues permiten alcanzar una explicación de algunos aspectos de la realidad. De un modo positivo, esto quiere decir que la realidad es mucho más rica que el modelo científico que nos ayuda a conocerla y por eso dicho modelo es modificable. A la hora de elegir entre dos modelos científicos, debemos elegir el que tenga mayor poder de explicación de lo observado, mayor poder de predecir las consecuencias que se seguirán del fenómeno descrito, y mayor capacidad de converger con otras teorías independientes de él⁴.

5.1.2. Ciencia y conocimientos: científismo

Hoy nadie duda de la extraordinaria importancia de la ciencia. Para muchos «conocimiento significa conocimiento científico»⁵. Quizá es conveniente dar algunas pautas para evitar exageraciones.

La ciencia en el mundo moderno tiene un inmenso poderío que, en buena parte, procede de que la ciencia permite al hombre intervenir eficazmente en los procesos físicos cuyas leyes va descubriendo. Esa intervención modifica esos procesos, poniéndolos bajo el control humano, convirtiendo al hombre en «señor» de la realidad. Así, la ciencia pasa de ser un saber teórico a ser uno práctico: la técnica. La ciencia es la condición que posibilita el avance de la tecnología.

Fue el entrever ese poder lo que fascinó a los hombres de los siglos anteriores. Por eso pensaban que era el conocimiento humano más privilegiado, y concebían la vida humana como un grandioso *hacer*⁶. Así apareció el *homo faber*. El descubrimiento de la exactitud y el poder de predicción de este tipo de conocimiento lo hizo aparecer a los ojos de estos hombres como el único fiable. Esta última idea se ha incorporado en buena medida a la mentalidad actual: «existe en el mundo científico una reticencia bastante generalizada (...): la desconfianza, la inseguridad ante todo conocimiento, toda argumentación, ante todo aquello que po-

3. Cfr. J. CORCÓ, *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de K. Popper*, EUNSA/Pamplona, 1996, 59 y ss.

4. N. LÓPEZ MORATALLA, *Deontología biológica*, cit., 137-143.

5. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, cit., 65.

6. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, 340 y ss.

su propia naturaleza no es susceptible de un tratamiento científico-experimental; ante lo que de suyo no es verificable midiéndolo o pesándolo»⁷.

La ciencia, como conocimiento riguroso, atado a lo empírico, a lo que es experimentable, puede propiciar el desprecio de otros modos de conocimiento, que serían considerados «poco serios». Este exceso y unilateralidad en la valoración de la ciencia, fruto en muchos casos de su propia especialización, puede llegar a conformar una actitud explícita que defiende y trate de *reducir* todo el conocimiento humano a los proporcionados por ella. Eso es el «cientifismo».

El primer despreciado por el cientifismo es el conocimiento espontáneo, la experiencia precientífica, propia de la vida cotidiana. Tal vez no se dan cuenta de que sin este conocimiento espontáneo de la situación en la que uno *ya* se encuentra no se puede vivir ni actuar. La experiencia científica se basa en la experiencia precientífica. Y es que no todo es ciencia y razón, sino vida y tiempo: «La diferencia fundamental entre ambos niveles es que en la ciencia se buscan conscientemente los errores de los modelos científicos. En la experiencia precientífica los errores aparecen solos, se nos muestran sin que los busquemos»⁸. La vida no es una máquina lógica, que funcione con exactitud milimétrica, sino que en el orden hay un lugar para el desorden e, incluso, a menudo parece que es este último quien impera.

Cualquier científico es un hombre que tiene una vida real y concreta, y además una determinada visión del mundo, unos valores que persigue y que toma como criterio de sus decisiones libres: la ciencia no es aséptica. Un científico, si está colaborando en un proyecto nuclear para desarrollar armas de destrucción masiva, no puede justificarse simplemente diciendo que él se limita a hacer formulaciones de física. Tan es así la influencia de la vida de los propios científicos, que la creatividad de los genios es un factor de primera magnitud en el avance científico y en el diseño de nuevas teorías generales que cambian lo tenido hasta entonces por inamovible (Newton, Einstein, etc.).

Ni siquiera en la ciencia todas las motivaciones son científicas. Así se pone de relieve la importancia del conocimiento que se pregunta por el sentido de las cosas y busca la visión global. Preguntas como «¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?» no pueden ser respondidas por la ciencia positiva; están más allá de la ciencia, por ellas hay que arbitrar otros modos de saber.

La conducta humana no admite un tratamiento puramente científico pues la *persona* escapa a sus métodos. Por un lado, la ciencia versa sobre lo general y lo abstracto. En cambio, lo propio de la persona es lo singular y su intimidad. Las leyes no reflejan la singularidad de cada *quien*. Por otro, en la conducta humana lo

primero son los fines; por tanto, a la persona le importa el sentido de las cosas, su significado natural y propio. Sin embargo, el método científico busca ante todo la descripción cuantitativa y analítica de sus objetos de estudio, incluidas las situaciones humanas y sus explicaciones, que nos remiten a las condiciones iniciales de los procesos⁹. Esta mirada va *hacia atrás*, hacia cómo empezaron las cosas, no mira hacia adelante, *hacia el fin*. Así desaparece la *teleología* (el sentido) de la explicación de lo humano, quedando estas cuestiones reducidas al ámbito de la irracionalidad, de lo privado y subjetivo, estableciendo una trágica dicotomía entre el ámbito científico-técnico y la libertad y la moral de las personas singulares.

5.1.3. Progreso y especialización

El sueño del progreso lineal e indefinido producido por el desarrollo científico fue generalizado en la segunda mitad del siglo XIX, gracias a un clima de gran optimismo: desde 1870 a 1914 apenas hubo en Europa conflictos bélicos, la ciencia avanzó mucho, etc. Sin embargo, en 1914 se produce la quiebra de este ideal decimonónico, como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y de la nueva situación histórica. La ciencia no asegura el bien del progreso ni la civilidad de los pueblos. Incluso su crecimiento puede ser grandemente dañino (armas mortíferas en masa, etc.). Con el abandono del gran mito del progreso indefinido se genera un problema nuevo: la unidad de la ciencia y su consideración global. Hoy en día, la ciencia está muy afectada por el fenómeno de la *especialización*. Ha crecido tanto que resulta completamente inabarcable, no se puede dominar con facilidad, y la comprensión del sentido de los avances científicos resulta difícil.

Este crecimiento de la especialización hace progresar más la ciencia, pero genera problemas nuevos como la acumulación de conocimientos y su manejo, su sentido humano¹⁰. ¿Cómo adquirir una visión global de la ciencia? Se supone que esa tarea corresponde a la universidad, pero ésta ya no proporciona visiones globales, sino completamente centradas en aspectos parciales, aislados. La ciencia como *comunidad de saber* desaparece en la especialización y en el exceso de información a que está sometida la humanidad. «El humanismo es precisamente ese saber unitario»¹¹, que permite adquirir una visión de conjunto de todos los saberes y armonizarlos entre sí¹², a partir de una visión más general del hombre y del mundo.

Se trata, en definitiva, de transmitir no sólo ciencia, sino *cultura*, en sentido estricto. El incremento exterior de la ciencia termina perdiendo su sentido si no

7. N. LÓPEZ MORATALLA, *Deontología biológica*, cit., 145.

8. A. LLANO, «Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica», en N. LÓPEZ MORATALLA y otros, *Deontología biológica*, cit., 132.

9. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, cit., 122.

10. R. YEPES STORK, *Entender el mundo de hoy*, cit., 93-105.

11. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 186.

12. J. H. NEWMAN, *The idea of an University*, Notre Dame University Press, 1986, 94.

hay también un incremento interior al hombre: la ciencia, como la técnica, recibe su medida del hombre; ha de crecer y transmitirse de modo que éste pueda aprenderla y darle un sentido.

5.2. EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO Y LA ACCIÓN HUMANA

El *conocimiento práctico* es aquel que versa sobre las acciones humanas: «esta tarde iré al cine», «quiero irme de vacaciones», «prefiero cerveza», etc. Tiene una característica especial: es la aplicación del conocimiento intelectual a la concreta situación en las que cada uno se encuentra. Las acciones humanas tienen lugar en la realidad concreta y singular, en el hoy y en el ahora. Las grandes teorías, para ser eficaces, han de ser traducibles a la concreción propia de la existencia humana.

Los clásicos acuñaron el concepto de *razón práctica*¹³ para referirse al empleo de la razón como reguladora de la conducta, por oposición a la *razón teórica*. El análisis del conocimiento práctico exige mostrar los elementos que intervienen en la acción humana¹⁴. En este proceso tiene un papel principal la voluntad: una acción es humana en cuanto que resulta de una elección de la voluntad, por ser querida por el sujeto que actúa. Respirar no es algo que pertenezca a la razón práctica; ser fiel a la palabra dada, en cambio, sí. Los elementos de la acción práctica son los siguientes:

1. *El fin*. La acción comienza cuando las potencias del hombre tienden a un determinado fin: llegar a comer a casa, estudiar una carrera, viajar a Barcelona, buscar la felicidad, etc. Lo primero en la acción es el fin: según lo queelijamos como fin desarrollaremos una conducta u otra. Así, el fin es lo primero que aparece y lo último que se consigue¹⁵, el motor de arranque de la acción, aquello que «provoca» que el hombre se ponga en marcha. Si faltan los fines aparecen el aburrimiento, el tedio, el sinsentido. Estar aburrido es tener por delante un tiempo que no podemos estructurar, al que no podemos dar un sentido, una tarea.

2. *La deliberación y la prudencia*. Captar el fin produce una deliberación acerca de cómo realizar la acción, es decir, de qué medios se dispone para conseguir lo querido, qué circunstancias concurren, etc. Aquí se incluye todo lo que de-

13. La exposición que sigue se inspira en la visión clásica del conocimiento práctico, de la que se puede encontrar una síntesis en los libros VI y VII de la *Ética a Nicómaco*. La visión aristotélica del conocimiento práctico ha sido reivindicada a partir de 1960 por un gran número de autores, entre los cuales están algunos de los hasta aquí más citados: R. Spaemann y L. Polo. A ellos se podría añadir L. Strauss, A. MacIntyre, etc.

14. L. POLO, *Ética*, cit., 213 y ss.

15. «El fin es el principio en las acciones humanas», «es verdad la afirmación de que todo lo que hace el hombre lo hace por un fin», TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1.

signan términos como consejo, asesoramiento, consultoría, análisis de situaciones, etc. Esta fase de la acción puede tener gran complejidad cuando no se conocen las circunstancias¹⁶.

La prudencia es la virtud que permite llevar a cabo con acierto esta deliberación. Ser prudente es acertar sobre lo que conviene hacer y sobre el modo de hacerlo. Esta virtud ayuda a captar rectamente qué es en general bueno para el hombre, qué es lo natural y lo conveniente para él. Además, sirve para captar si una acción concreta favorece o perjudica a ese hombre concreto y, por último, por medio de ella podemos valorar las circunstancias que favorecen o dificultan la acción para modificar el plan que tengamos, para la consecución del fin que se nos aparece como bueno. Un ejemplo puede ilustrar: quiero estudiar una carrera universitaria porque me gustaría tener cargos de dirección de empresas en el futuro; eso me exige un buen expediente y adquirir unos hábitos de trabajo serios; se me presenta la oportunidad de realizar un viaje turístico poco antes de exámenes; considerando que eso es un fin placentero pero que entra en contradicción con el fin dominante en este momento de mi vida, decido quedarme a estudiar.

3. *La decisión*. Es el último paso que hemos señalado en el ejemplo anterior. Una vez hecha la deliberación acerca de los medios, se *elige* uno de ellos, se toma la decisión: me quedo y consigo medios para poder cumplir en el futuro el fin que me he propuesto o, por el contrario, me voy de viaje, disfruto una semana, y luego decido aspirar a menos o esperar un milagro académico.

4. *La ejecución* viene después de la decisión. Mantener la decisión tomada y ponerla en práctica hasta el final, es algo que cuesta mucho más que decidirse. La ejecución de las decisiones tiene que ver también con las virtudes morales: la fortaleza, la constancia, etc.

5. *Los resultados*. Después de realizar lo decidido, se comprueba que los resultados casi nunca son exactamente los esperados. Las cosas no suelen salir como uno había pensado, los fines pueden no alcanzarse, los medios pueden resultar inadecuados, la decisión errónea, etc. Una de las características más claras de la acción humana es la diferencia entre las expectativas y los resultados. El conocimiento práctico se diferencia del teórico en que tiene que prestar atención a las *contingencias*, que pueden echar por tierra los planes teóricamente más perfectos, y debe tener en cuenta la debilidad humana. La realidad es rebelde a la mejor teoría. Es imprevisible, mudable, aleatoria. La razón práctica tiene que ser consciente de sus límites, modesta, tiene que saber que puede fallar¹⁷. Lo finito es imperfecto, y sólo llega a ser perfecto a base de rectificarlo.

6. *La corrección*. En la acción humana se hace necesario, por tanto, introducir los resultados obtenidos, hacer balance de la situación y corregir las previsio-

16. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103b 30.

17. D. INNERARITY, «Poética de la compasión», en *Comunicación y sociedad*, VII/2, 1994, 67.

nes iniciales. Esos resultados (por ejemplo, un examen con mala calificación, una operación de venta fracasada, etc.) obligan muchas veces a cambiar el plan de trabajo y los objetivos. Para ello hay que actuar cibernéticamente, es decir, aprender de los propios errores para rectificar el rumbo de la acción. La razón práctica humana es una *razón corregida*¹⁸, que vuelve sobre sí para rectificar las decisiones. Quien no sabe rectificar, es un terco o un teórico, pero ni se conoce ni conoce la realidad y chocará con ella. «Rectificar es de sabios», es decir, de prudentes. El hombre es capaz de aprender de sus errores.

7. *Las consecuencias.* En la acción hay que tener en cuenta no sólo el resultado, sino también sus consecuencias: las acciones tienen efectos no previstos. La consideración de los efectos secundarios tiene una gran importancia (basta pensar en los medicamentos, en la economía, etc.).

5.3. LOS VALORES Y MODELOS DE CONDUCTA

En todas las fases de la acción intervienen unos criterios previos que uno tiene ya formados antes de actuar, y de los que parte para elegir el fin, escoger unos u otros medios, etc. Los llamaremos *valores*. Se caracterizan porque valen por sí mismos: lo demás vale por referencia a ellos. Son aquello que nos dice lo que cada cosa significa para nosotros. Por ejemplo, un cordero asado se puede valorar de varios modos. Un amante de la buena mesa buscará si está bien cocinado, si sabe bien, etc. Aquel a quien le preocupa la salud mirará el grado de colesterol que tiene y las calorías, y quizá se conforme con una ensalada, etc. Todos actuamos contando ya según unos valores determinados que pueden ser muy variados.

- *la utilidad*, que busca ante todo que las cosas *funcionen*;
- *la belleza*, que quiere que las cosas estén adornadas, en su sitio, que sean armónicas, que sean perfectas;
- *el poder*: tener autoridad y dominio sobre territorios, seres naturales, cosas y personas;
- *el dinero*: el que siempre se pregunta ¿cuánto puedo ganar con esa acción, con ese trabajo, con ese esfuerzo? sólo se mueve cuando hay dinero por medio;
- *la familia*: mi hogar y mi gente, *los míos* son los valores en torno a los cuales se construyen muchas vidas humanas;
- *la patria, la tradición*: son valores referidos a la colectividad que nos ha visto nacer;
- *la sabiduría*, o el valor de buscar comprender el sentido de las cosas;

18. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1973, 183.

— *la destreza técnica*, o la habilidad para ejecutar determinadas acciones, etc.

Los valores se toman de los fines de la acción y, a menudo, esos fines son los valores que cada uno tiene, pues éstos son los distintos modos de concretar la verdad y el bien que constituyen los fines naturales del hombre. Si resulta que de los valores que yo tenga depende lo que tome por verdad o bien para mi vida, es máximamente apremiante el preguntarse cuáles son los valores por los que cada uno se rige. Un error en este campo acabaría siendo fatal: construir la propia vida sobre un error es el origen del fracaso.

Los valores se suelen materializar en símbolos, que se respetan por lo que representan: la bandera, las imágenes religiosas, las fotos de familia, los colores del equipo, etc., son símbolos de los valores que uno defiende. El símbolo hace presente la realidad valorada. Los símbolos de los valores también pueden aparecer en modelos de conducta: a alguien puede gustarle ser enfermera, o actor de cine, o parecerse a su padre, o tener un ideal que ha visto encarnado en alguien a quien quiere, etc. Los valores no se transmiten por medio de discursos teóricos y fríos, sino a través de modelos vivos y reales, que se presentan, se aprenden y se imitan. No hay valor sin su modelo correspondiente.

El modelo que realiza un valor puede presentarse en primer lugar como *héroe*, como ídolo. El hombre necesita tener alguien a quien parecerse, a quien admirar e imitar¹⁹. Los héroes son personas que vivieron una vida llena de plenitud y significado: llegaron, por así decir, a una cota muy alta de humanidad, y por eso atraen. El héroe invita a realizar lo *excelente*: su vida muestra que hay ideales por los que merece la pena arriesgar, dejar de lado las seguridades grises a cambio de acciones bellas o debidas. Pero esa excelencia no puede ser tan inasequible que no pueda ser imitada, pues en tal caso ya no servirían como modelos: «la virtud es la democratización del heroísmo»²⁰, porque con ella todos pueden alcanzar este estado.

La narrativa suele tratar de héroes. En tiempos de crisis de valores sus personajes son decostrucciones del héroe, antihéroes²¹. La Iglesia también ha concedido gran importancia a los modelos. Los santos no son otra cosa que héroes religiosos, figuras ejemplares que en cada época encarnan el ideal cristiano. Hoy en día los modelos se han diversificado: deportistas, «famosos» del mundo del espectáculo, de la moda, de la política, de la gran empresa, etc. Sin embargo, al cabo los modelos más influyentes en el hombre no debieran ser esos triunfadores, sino ejemplos más cercanos a la vida cotidiana, que penetran en la intimidad, porque

19. Cfr. D. INNERARITY, «La nueva tarea del héroe», en id., *Libertad como pasión*, EUNSA, Pamplona, 1992, 29.

20. D. INNERARITY, «La nueva tarea del héroe», cit., 41.

21. Un caso arquetípico es el del Ulises: la versión de Homero es puro contraste con la de Joyce.

encarnan valores más profundos. Los modelos familiares²², los maestros, los amigos y aquellas personas a quienes llegamos a admirar a través de una relación estable (familiar, profesional, etc.), son los que tienen real posibilidad de construir desde su ejemplo, de edificar nuevas vidas. La responsabilidad de la conducta de esos hombres es, por eso, muy grande.

Los hombres que se constituyen en modelos lo hacen por medio de su historia, de la narración de su existencia y sus hazañas. Contar historias tiene una influencia práctica mayor que los discursos teóricos en la configuración de los tipos de conducta de los pueblos²³. La transmisión oral (el cuento narrado por la madre a los hijos antes de que les envuelva el sueño), la novela, la épica, el drama, el cine, etc., son vehículos para la transmisión de esos modelos. Por eso el arte narrativo tiene una enorme influencia en la vida humana, pues genera conductas (el niño quiere ser guerrero, el empresario triunfador despierta ilusiones en los estudiantes de empresa, el gesto desinteresado de una mujer buena mueve a la atención mundial hacia las carencias del llamado Tercer Mundo).

Todos los pueblos, desde los más remotos orígenes de la humanidad, han sido educados mediante narraciones (mitos, sagas, leyendas...). En nuestros días, los grandes narradores son el cine, la televisión, la publicidad. Muchas veces dibujan un mundo idealizado y tratan de inducir al consumidor a repetir el modelo que ofrece, haciendo que la reacción mimética (de imitación) se provoque sobre todo a través de la imagen²⁴.

Por qué imitar unos modelos y no otros tiene que ver con la educación y la libertad. La pregunta por los valores es la pregunta por los modelos: «dime con quien andas y te diré quién eres», es decir, «dime qué modelo has elegido, quizá sin darte del todo cuenta, y te diré qué valores aspiras a encarnar». Insistimos: tener modelos no es ni bueno ni malo, es algo «simplemente humano». La cuestión está en que uno puede acertar o equivocarse en ellos. Aquí radica la importancia de las modas: ¿por qué elegir un modelo de diversión, de conducta o de vestido sólo por el hecho de que todos lo hacen? ¿Cuál debe ser mi grado de independencia? ¿El que todos imiten el mismo modelo convierte a éste en acertado? La personalidad madura elige por *convicción*, no sólo por moda. Quien sólo elige los modelos que triunfan se acerca a la masificación²⁵ y a dejar que otros decidan por él. La educación, en buena parte, consiste en transmitir modelos y valores que guíen el conocimiento práctico y la acción, es decir, que permitan que cada uno sea el guía de

22. A. POLAINO-LORENTE, «La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual», en *Revista Española de Pedagogía*, 196, 1993, 453-458.

23. Sobre la importancia de los saberes narrativos, H. ARENDT, *La condición humana*, cit., 208-209.

24. Cfr. R. YEPES STORK, *Entender el mundo de hoy*, cit., 21-31.

25. La masificación ha sido uno de los temas favoritos del análisis antropológico del siglo XX: cfr. J. ORTEGA y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

si mismo, desde la verdad del hombre. Claro que, entonces, se nos abre necesariamente la pregunta acerca de la posibilidad de que el hombre conozca —o no— algo verdaderamente y, más en concreto, la verdad acerca de sí mismo. Desde aquí se abriría una amplia consideración sobre *cómo educar*²⁶.

5.4. LA VERDAD COMO CONFORMIDAD CON LO REAL

La inteligencia busca el conocimiento de la realidad. Cuando lo logra, alcanza la verdad. La verdad, por tanto, es el bien propio de la inteligencia, y consiste en la capacidad de *abrirse a lo real*. La distinción de dos tipos de conocimiento, teórico y práctico, implica la distinción de dos tipos de verdad, *verdad teórica* y *verdad práctica*.

Verdadero significa que conocemos algo tal y como es. Es decir, hay verdad si se da una conformidad entre las cosas y nuestro conocimiento acerca de ellas. La verdad es *la conformidad entre la realidad y el pensamiento*²⁷. Saber la verdad es no estar engañado, despertar a la realidad. Las cosas son de una determinada manera: conocer la verdad es conocer la forma de las cosas, saber «cómo» son²⁸.

Esto supone, por un lado, que las cosas tienen cierta estabilidad, o un determinado modo de ser que hace que unas se distingan de otras (a eso se le puede llamar *esencia* o *forma*). En segundo lugar, nuestra mente es capaz de descubrir esa coherencia interna del universo, por ser una forma cognoscible. Es el sentido aristotélico de la verdad: mi mente y la realidad se adecuan. La verdad es interna al universo y yo tengo acceso a ella. Mi capacidad de razonar es, si se permite el símil informático, el *password* que me abre el fichero codificado del cosmos. Admitir esto tiene indudables ventajas. El universo y la historia se convierten en algo unitario que puedo entender. El esfuerzo intelectual de la humanidad no sería una serie discontinua de intentos de creación de sentido en un mundo que no lo tiene, sino la historia del descubrimiento del sentido que conforma la realidad del mundo, y de la historia y libertad humanas. Negar que el mundo tiene una lógica, que sea razonable, conduce al escepticismo y al nihilismo.

5.5. LA VERDAD COMO INSPIRACIÓN

Una verdad que se convierte en fin o criterio de conducta es un valor. La conducta se rige por valores (si resulta que me gusta mucho la música de Chopin,

26. V. GARCÍA HOZ, «La práctica de la educación personalizada», en *Tratado de educación personalizada*, Rialp, Madrid, 1991, vol. 6.

27. La ampliación y precisión de estas nociones en A. LLANO, *Gnoseología*, cit., 25-35.

28. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1976, 459. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *La verdad*, selección de textos, introducción, traducción y notas de J. García López, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 19, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.

puedo decidir estudiarla, aprender a tocar el piano, pagar para recibir clases, y llegar así a tocarla, convirtiendo esa música en un valor importante para mí). La verdad rige la conducta por medio de los valores. Ésta es la dimensión práctica de la verdad.

La verdad práctica aparece en la vida del hombre como un hallazgo, que lleva a una conformación posterior de la propia conducta con lo hallado. La verdad cambia al hombre cuando éste la encuentra y le llena de inspiración para su vida futura²⁹. Encontrar la verdad supone una sorpresa, rompe la rutina. Encontrarse con la verdad es *emocionante*, sobre todo cuando se trata de *verdades grandes*, ésas que determinan la dirección de la propia vida, lo que voy a decidir qué voy a ser.

La verdad es una realidad con la que nos encontramos, viene experimentada como un *deshumbramiento*, pues ella misma —por su elevado contenido de realidad, por otorgar un sentido a la propia vida— puede entenderse como esplendor. El encuentro con la verdad puede ser más o menos intenso: podemos encontrar la verdad en un teorema matemático (en este caso equivale a entenderlo), *caer en la cuenta* de la importancia de los sentimientos, encontrar una persona de la que nos enamoramos; *descubrir* que tenemos una enfermedad incurable y que vamos a morir; podemos encontrar la verdad en el ejemplo de un sabio, de un santo, de un hombre de acción; etc. En sentido fuerte es descubrir, identificar y aceptar, con emoción, cuál es el modelo o la persona conforme a la cual vamos a diseñar nuestra vida. La experiencia más clara del encuentro con la verdad es la *conversión religiosa*. En ella, se encuentra a Dios, Alguien en quien quizá no se creía, y que se presenta de pronto como Persona que interpela al sujeto y le sale al encuentro.

La realidad encontrada como verdad conmueve profundamente al hombre. La primera consecuencia del encuentro es precisamente una cierta conmoción, pues es un descubrir la realidad que *compromete* al que encuentra. El ejemplo más clásico es el enamoramiento. La conmoción del enamoramiento adquiere un verdadero carácter de *metanoia*, de transformación interior: me transformo interiormente, descubro que en mi vida ha faltado esa verdad que he encontrado, verdad sin la cual mi vida anterior parece vacía, pobre, sin sentido, una pérdida de tiempo.

¿En qué consiste ese cambio provocado por el encuentro? En percibir y aceptar la tarea que la realidad encontrada me *encarga*. He de abrirme a una nueva ocupación. El encargo es novedoso, me cambia. Comienza la aventura: la reorganización de mi vida para dedicarme a cumplir la tarea que me adviene en el encuentro con la verdad. Me hago cargo de ella porque se sitúa ante mí: me encarga una misión. La verdad merece ser *conquistada*, y ésa es la tarea que aparece como novedad.

29. Se amplía este planteamiento en R. YEPES STORK, *Entender el mundo de hoy*, cit., 53-68.

Además, el encuentro me dota de *inspiración*. A partir de entonces «nada es igual». La inspiración es un impulso para ejercer mi libertad tratando de reproducir y expresar la realidad con la que me he encontrado, y encarnarla en mi vida o en mi obra. La verdad tiene un carácter dinamizante respecto de nuestro operar. Nos hace ver las cosas de otra manera. Seguir la inspiración es actuar conforme al encargo que ella me da. Si la verdad encontrada es una persona, resulta máximamente inspirativa. Está el amor por medio. La verdad entonces *llama*, porque tiene voz. Es *alguien* que soy capaz de oír, que está ante mí y efectúa un *vocare*, una *vocación*. Aceptar la propia vocación es dejarse descubrir por la verdad que inspira, estar dispuesto a aceptar la tarea que se presenta como mejor —como verdadera— para la propia vida³⁰.

Para que la verdad sea plena, no sólo hay que conocerla, sino también vivirla. No se trata sólo de entenderla teóricamente, sino de incorporarla a nosotros, de vivir la vida desde la inspiración que ella nos otorga. Las grandes verdades transforman nuestra vida. Aquí se puede ver la estrecha relación entre *verdad* y *libertad*: la primera es la que da sentido a la segunda, pues la verdad es el bien que busca una inteligencia libre.

Cuando me encuentro con la verdad, cuando se me manifiesta un trozo del sentido de lo real, también se pone en marcha mi *capacidad creadora*, pues hace su aparición *la belleza*. El hombre encuentra en la verdad un arranque para su capacidad artística porque la verdad hay que expresarla, y en cuanto que tiene esplendor es bella. La obra de arte nace de «la repentina conmoción producida por lo contemplado»³¹. Las grandes gestas humanas son fruto de la inspiración que una determinada verdad ha puesto en las vidas de sus protagonistas, verdad que hace de esas vidas algo digno de ser imitado, algo bello. Toda vida humana cargada de sentido tiene una verdad inspiradora. El crecimiento del hombre se realiza gracias a su inspiración en la verdad. Es ella la que enciende las alas de las capacidades humanas.

¿Qué relación hay entre la verdad teórica y la práctica, entre *lo que se piensa* y *lo que se vive*? Existe hoy una separación entre ambos tipos de verdades. Antes, si a uno le convencían de algo, tenía que cambiar su modo de vida para adecuarlo a esa verdad aceptada e incorporada, porque teoría y práctica, formaban un bloque compacto (D. Innerarity): alguien podía estar equivocado, pero era coherente con sus ideas. Hoy esta relación ya no es tan evidente: se admite que uno pueda mostrar unas ideas radicales acerca de la sociedad, y al mismo tiempo vivir con el lujo y la tranquilidad de un burgués.

En la actualidad, la autenticidad, la influencia de las convicciones en la conducta práctica, han dejado de ser éticamente exigibles. Esto quiere decir que el en-

30. Para un mayor desarrollo de estas ideas, cfr. R. YEPES STORK, «La persona como fuente de autenticidad», *Acta Philosophica*, vol. 6, fasc. 1, 1997, pp. 83-100.

31. H. KUHN, *Wesen und Wirken des Kunstwerks*, Munich, 1960, 12.

cuentro con la verdad es débil, que no llega a inspirar la conducta. La autenticidad o coherencia es la armonía entre la verdad teórica que uno tiene por cierta y la verdad práctica que se refleja en la propia conducta. Si la verdad teórica y la práctica no tienen nada que ver, ambas se vuelven triviales y no hay modo de lograr una inspiración seria. Cuanto aquí se ha dicho sobre el encuentro con la verdad apunta a reforzar la idea de que la verdad encontrada es auténticamente poseída cuando la conducta es coherente con ella. En caso contrario, esa verdad se vuelve trivial, y no tiene interés alguno más allá de la curiosidad, más allá del deseo de apariencia de sabiduría que suele rodear a los pedantes o a los frívolos. La verdad se convierte así en algo susceptible de ser sustituido por otra cosa más útil. Si la verdad como admiración no impera, lo que queda es un terreno abonado para la dictadura de la conveniencia y de la fuerza.

5.6. LAS OBJECIONES CONTRA LA VERDAD

El asunto de la verdad es poco pacífico: no hay nada que provoque mayores discusiones ni divisiones. En nombre de la verdad a menudo se llevan a cabo empresas heroicas y sacrificios enormes; pero también se perpetran crímenes y se han cometido injusticias. Nada puede producir mayor temor que una fuerza política que se llame a sí misma «el partido de la verdad», pues en ese caso todos los que no piensen como ellos empezarán a ser vistos como enemigos y, si tal partido llega al poder, no habrá razones para respetarles. La verdad no es un asunto que pueda tenerse por evidente y tranquilo. Y el problema se agrava cuando se plantea en el terreno de la práctica. ¿No sería mejor vivir en un mundo sin verdad, sin exigencias que obliguen a la conciencia de los hombres?, ¿no sería ése un mundo sin divisiones, aunque fuera al precio de ser un mundo sin contenidos? Así lo plantea el escepticismo: ¿verdad?, cada uno la suya o, mejor, ninguna. Como mucho plantearlo como una posibilidad teórica que no comprometa en absoluto. La pregunta pronunciada por Pilatos «¿qué es la verdad?»³² sigue repitiéndose sin cesar. Su actitud de desprecio hacia ella, también.

¿Cabe alguna objeción seria frente a la postura escéptica? Ésta objeta lo siguiente: lo que es verdad para unos no lo es para otros; por tanto, toda verdad es una opinión. La primera frase sostiene que «nada es verdad ni es mentira, todo es según el color del cristal con que se mira». La segunda dice que no hay verdad, sino sólo apariencia de verdad. Así, se afirma que lo que para unos hombres es un valor, para otros es un contravalor; por tanto no hay valores universales, comunes para todos, ni tampoco verdades universales. Es como si cada uno tuviera, desde sí mismo, que decidir sobre qué cosas van a constituir la verdad para él. Se parte de una desconfianza radical a las capacidades del propio conocimiento, que nos

32. Evangelio según San Juan, 18, 38.

engaña, nos representa un mundo que es válido sólo para nosotros. Lo que resulta de ahí es el escepticismo³³, la postura que afirma que la verdad no está al alcance del hombre: el hombre no es capaz de verdad, debe conformarse con opiniones más o menos plausibles, pues su conocimiento es débil y —quizá— la realidad que está al alcance de su conocimiento, también.

Pero el escepticismo total es muy difícil de mantener, no puede ser riguroso. ¿Por qué? Porque el escéptico actúa contando ya con la verdad, pues al decir esa doctrina la dice convencido de que los demás entienden lo que él dice, de que tiene alguna razón al decirlo, de que no es lo mismo decirlo que no decirlo, o de que quiere abrir los ojos a los que creen que hay alguna verdad para que conozcan «la verdad de que no hay verdad alguna». A la hora de actuar uno tiene preferencias, da por supuesto cosas, funciona contando ya con ciertas certezas³⁴. Por eso lo más ordinario es que el escepticismo adopte formas mitigadas³⁵. La más corriente es aquella que afirma que la verdad es una realidad estrictamente *relativa* a cada hombre y a cada época. Para el relativista todo son «verdades pequeñas», provisionales, en medio de un mar de dudas y de ignorancia.

En cambio, nosotros sostenemos que el hombre puede conocer las cosas tal y como realmente son, y penetrar cada vez más en el conocimiento de lo real. El conocimiento espontáneo nos dice esto; la misma presencia de la duda nos habla de la experiencia del engaño y, por lo tanto, de la verdad; la realidad de un lenguaje consistente, en el que no es lo mismo decir «perro» que «caballo» que mantener la boca cerrada, también nos habla de la fijeza del lenguaje, de nuestro conocer y de las cosas que nombramos al hablar. No hay que tener miedo a la verdad. A menudo, muchas formas de escepticismo son más bien prejuicios contra verdades determinadas, que no se está dispuesto a admitir de ninguna manera.

De todos modos, la objeción más persuasiva contra la verdad es la que establece el *relativismo de los valores*: cada quien tiene que tener por bien lo que considera que es bueno para él, sin tener que someterse a unos criterios subjetivos que, a fin de cuentas, serían extraños a las capacidades de su propia libertad. Los valores serían algo privado, incluso puras preferencias sentimentales e irracionales. Vayamos por partes.

¿Existen unos valores o criterios de actuación comunes para todos los hombres? El relativismo de los valores contesta negativamente esta pregunta. Es la aplicación del escepticismo al ámbito de la razón práctica.

33. Ya en la Antigüedad clásica el escepticismo adquirió una notable madurez intelectual. Pirrón, fundador de esta escuela, lo expresó así: «todo me da lo mismo, porque todo es igual». Cfr. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit., vol. I, 439-445.

34. Aristóteles, hacia el año 330 a. de C., ya hizo una crítica consistente al escepticismo, recogida en su *Metafísica*, 1065b 20 y ss.

35. Sobre las clases de escepticismo, defensores y críticos, cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, cit., 71-91.

Pero, si la persona se define por unas notas que son las que fundan, entre otras cosas, los derechos humanos, y la naturaleza humana consiste en alcanzar el bien y la verdad, entonces podemos concluir que el bien y la verdad son los valores o criterios prácticos que presiden siempre la acción humana. ¿Por qué hacer esto y no otra cosa? Porque dadas tales circunstancias, al sujeto le parece lo mejor, lo bueno aquí y ahora. Es decir, ese bien, esa verdad, son los criterios últimos de actuación. Ahora bien, cada ser humano tiene en sus manos la tarea de concretarlos según su propia situación (en la paz o en la guerra, en la salud o la enfermedad, en la riqueza o la pobreza...). No hay ciencia de lo singular, ni de la conducta personal. En ella el papel de la prudencia (virtud que aplica los principios generales a lo concreto) es determinante³⁶.

La proposición «lo que es verdad para unos no es verdad para otros» se podría aplicar a las decisiones que conforman la conducta, pero no a las premisas a partir de las cuales se decide la conducta, porque éstas son los principios del actuar y los valores comunes a todos los hombres. Los derechos humanos brotan de las exigencias propias de la naturaleza y del ser del hombre. Son los valores comunes para todos: no son algo negociable, no pueden dejarse a la decisión de la mayoría, pues no dependen de lo que decidamos acerca de nosotros, sino de lo que en realidad somos.

Si el relativismo de los valores se mantiene de una forma extrema, se hace necesario negar que exista una *naturaleza humana*, pero *de hecho* las certezas básicas e iniciales del comportamiento práctico son espontáneas y no demostrables³⁷, y dan por supuestos esos bienes a la hora de regir la conducta, pues están ya presentes en todo actuar.

5.7. LA ACEPTACIÓN Y EL RECHAZO DE LA VERDAD

La verdad sólo se incorpora a la vida del hombre si éste la acepta libremente. Así mismo puede rechazarla: no se impone necesariamente. La presencia o ausencia de la verdad en la vida del hombre y en la sociedad es un asunto fundamental, que da lugar a una enorme cantidad de situaciones que tienen que ver con la ética. ¿Cómo lograr esa aceptación? Por medio del respeto hacia ella. La verdad ha de ser hospitalariamente recibida en la vida humana. Su presencia ennoblece al hombre. Su ausencia, la mentira y la falsedad, lo envilece. Verdad significa *riqueza*, precisamente porque hace a la persona poseedora de aquellas realidades cuya verdad acepta y reconoce.

36. Cfr. J. PIEPER, «Prudencia», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 33-82.

37. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2; F. CARPINTERO, *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., 311-321.

La aceptación de la verdad tiene cuatro momentos sucesivos. El primero de ellos es adquirir la disposición de aprender, que exige ante todo tomar conciencia de que uno no sabe. Esto es lo que Sócrates hacía con él mismo y con los demás³⁸. Esta disposición nos hace ser abiertos a las verdades nuevas con que podamos toparnos. El más ignorante es el que no sabe que lo es, el que cree que sabe. Esta adquisición puede hacerse por medio de la curiosidad, del asombro o la admiración, o de la perplejidad, que hace entrar en crisis las seguridades del mundo en que vivimos.

Una vez dispuestos a aprender algo, se requiere cultivar la atención³⁹, mediante la observación atenta de la realidad de que en cada caso se trate. La mayor parte de los errores que cometemos se deben a falta de atención, que equivale en cierto modo a la inconsciencia. Cultivar la atención significa: estar despiertos⁴⁰, no dormirse, vigilar. Una forma de cultivar la atención es buscar la verdad.

En tercer lugar, *respetar la verdad es aceptarla*. Hay verdades que nos pueden enfadar, especialmente si hacen referencia a nuestros propios fallos. Pero hay que aprender a aceptar los propios errores. Quien no sabe aceptar la verdad, se frustra. Se niega a conocerse. Se niega a conocer a las personas que le rodean si resulta que tampoco está dispuesto a admitir fallos en ellas. No avergonzarse de la verdad es síntoma de tener una personalidad madura, que no vacila en aceptarla, con sus consecuencias, sean favorables o adversas (por ejemplo, aceptar que uno tiene cáncer). La verdad hay que encararla, enfrentarse con ella. Aceptarla no implica no hacer nada por superar el error; más bien, sólo si sé dónde he fallado puedo rectificar.

Una verdad aceptada genera una *convicción*. Las verdades de las que uno está convencido pasan a formar parte de uno mismo, quedan «guardadas» en nuestra intimidad. Las convicciones nacen de la experiencia, de haberse encontrado con verdades determinadas.

Sin embargo, la verdad puede ser rechazada por el hombre. Las razones son varias. Por un lado, puede pasar inadvertida, por falta de disposición de aprender o por falta de atención. Quien carece de esa disposición pasa su vida sin que surja nada verdaderamente interesante, rotando del aburrimiento a la diversión, y viceversa. La causa está en que esa persona se alimenta sólo de verdades pequeñas. Un ejemplo claro aparece en la figura del «pesado». Siempre cuentan lo mismo, algo que no tiene por qué tener gracia y que acaba produciendo irritación por su superficialidad.

Esta situación de *inconsciencia* respecto de la verdad se parece un poco al sueño. La *rutina* consiste precisamente en acostumbrarse a las verdades grandes,

38. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 20e.

39. D. INNERARITY, «Tras la postmodernidad», en *Anuario Filosófico*, XXVII/3, 1994, 952.

40. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., 139 y ss.

que pasan a ser pequeñas cuando a base de tenerlas delante terminamos por no verlas. Esto sucede a veces con el amor: la gran pasión con que empezó un matrimonio puede acabar convertida en domingos de televisión porque no hay ninguna verdad en común sobre la que organizar la convivencia.

Una falta de disposición para aprender son los prejuicios, convicciones inmotivadas *a priori*, inducidas casi siempre por otros, que nos hacen percibir la realidad, no como es, sino como nos han dicho que es, o como nosotros nos hemos imaginado. Los prejuicios hacen poca justicia a la verdad y son poco benevolentes con lo real. Suelen ir acompañados del recelo y la sospecha, y proceden más de la voluntad particular y los sentimientos que de la razón. Y porque son más bien irracionales, echan a perder la concordia y la ilusión. Otra falta parecida es la incapacidad de escuchar.

Eludir la verdad es el segundo grado de su rechazo. Consiste en «retirar furtivamente la mirada»⁴¹ de ella. La vemos un momento, pero hacemos como que no la hemos visto. La tratamos como al vecino pesado que parece dispuesto a tomar el ascensor con nosotros —¡seis pisos!—, y cerramos la puerta del ascensor haciendo como que no le hemos visto, aunque él y nosotros sabemos que le hemos visto, «pero es que molesta», pensamos. «Retirar furtivamente la mirada» es la manera más corriente de actuar mal, porque no queremos encararnos con la verdadera situación. Es el caso del que «no quiere darse por enterado», por ejemplo, del descontento que causa un jefe a sus empleados por su actitud de poca comprensión o ayuda.

La forma extrema de eludir la verdad es huir de ella, darle la espalda, escapar de sus proximidades. La bebida como refugio, las drogas, son formas de *eludir la totalidad de la situación* en la que uno se encuentra. La tristeza que provocan ese tipo de huidas son señales claras de la necesidad de la verdad para la vida: sin ella no cabe ser feliz, sin ella lo mejor es no ser consciente de la propia existencia, pues esta resulta deprimente. En la verdad nace la libertad como afirmación de la belleza del propio ser.

Por último, la forma extrema de rechazar la verdad es negarla, decir que no existe. Para ello cabe servirse de la manipulación de la verdad, para que parezca otra cosa o aparente menos de lo que en realidad es. Éste es el riesgo de los periodistas, narradores y políticos. O bien, se puede intentar ocultar la verdad mediante la mentira o la imposición de silencio: echar botes de humo, no dejar hablar a los que dicen verdades que no queremos oír, castigar a los subordinados que discrepan de la versión «oficial» de la realidad, no dar la palabra, etc. En todos estos modos de rechazar la verdad hay una ausencia de reconocimiento de lo real. Se retira la benevolencia hacia las cosas: no quiero saber nada de ellas; me invento mi propia verdad. Así, el que miente se atribuye falsos poderes creadores.

41. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, cit., 273.

La actitud ética respecto de la verdad consiste en *respetarla*, y enfrentarse con ella, para reconocerla, si bien esa aceptación pueda ser molesta o complicar la vida. Aunque la verdad traiga problemas, hay que prestarle asentimiento, como hizo Sócrates. En caso contrario, la convivencia se deteriora, pues se rompe la confianza. *Veritas parit odium*, decían los clásicos, la verdad engendra odio. Pero esto sólo sucede cuando se rechaza, cuando su conocimiento no abre a la corrección. Cuando la verdad se acepta, el hombre se enriquece, y su existencia adquiere una dignidad y un brillo inusitados, porque en ella hay más libertad.

1. POR UN RENOVADO HUMANISMO

1. SIGNIFICADO DE «HUMANISMO»

«Humanismo» significa confiar en el hombre, tener fe en el hombre y comprometerse —estar comprometido— para que su vida sea digna y feliz, justa y dichosa.

Aunque haya habido a lo largo de la historia diversas modalidades de humanismo, todas ellas han pretendido el esclarecimiento y la realización plena de la realidad humana, de lo que han entendido como verdadera vida humana, enfrentándose con los obstáculos y amenazas que en cada momento impedían una vida buena en concordancia con el ser humano. La conciencia de estar perteneciendo a un destino común, de formar parte de la unidad del género humano, y la creencia en la perfectibilidad del hombre en virtud de sus propios esfuerzos permiten confiar en un futuro más acorde con las posibilidades que ofrece su «naturaleza» abierta.

El humanismo, cualquiera que sea su cualificación posterior, es ante todo creer en el hombre y defenderlo sobre todas las cosas, bajo la firme convicción de que se trata de una realidad que «no vale para nada» y, por consiguiente, es la más valiosa y preferible por su dignidad. De ahí que todo lo demás deba ponerse a su servicio, pues de lo contrario el hombre queda instrumentalizado y degradado. Ordenar la vida en todas sus facetas en función de la realidad que tiene dignidad y no precio es un proyecto humanista.

El hombre es fin y no meramente medio. Es fin en sí mismo, digno de respeto en todas las relaciones que

configuran su vida individual, comunitaria y social, en las relaciones familiares, políticas, económicas y educativas. Todas estas posibles instancias son mediaciones que tienen una dirección humanista cuando están al servicio de las necesidades y aspiraciones auténticamente humanas, del reconocimiento recíproco de los hombres en su dignidad. Éste es el sentido esencial de todo humanismo: poner al hombre como centro axiológico del cosmos, como raíz y finalidad de todas las relaciones que se establezcan con la naturaleza y con los demás hombres en el progreso de la humanidad.

Al defender y tratar de realizar un proyecto de acuerdo con los ideales humanistas, lo que se busca es un hombre nuevo y una nueva sociedad, incluso una ecosfera más humana, apropiada para un hombre en sociedad con caracteres que se consideran la expresión más fidedigna de la genuina realidad humana. Siempre se habla de libertad como autonomía, responsabilidad como capacidad de dar cuenta y razón de las acciones y decisiones, justicia como exigencia recíproca básica para disponer de los medios para poder ser feliz y vivir en paz, fraternidad como ideal de reconciliación superadora de todas las divisiones entre los hombres y de cada uno consigo mismo... Son modos diversos de expresar los intereses universales, intersubjetivos, del hombre, que se van completando con otras exigencias que se derivan de ellas o que se consideran apoyos, medios, para alcanzar su plena o parcial realización efectiva. Cualquier humanismo apoyaría el universalismo, la solidaridad, el diálogo, la no violencia mortífera, la democracia real y progresiva. Es decir, se defienden unos valores y unas mediaciones que se creen acordes con esos valores; de lo contrario, serían degeneraciones o uso ideológico falseador de la realidad.

Lo cual quiere decir que el punto arquimédico para juzgar cualquier valoración o realización es la defensa radical de la humanización: el *ethos* humanista es —ne-

gativamente expresado— la «resistencia a la deshumanización» del hombre. Esta resistencia tiene formas muy diversas. Hay defensas teóricas que estudian aquellos aspectos que más interesan al individuo, como por ejemplo, quiénes somos, de dónde venimos, a dónde vamos (fórmulas en absoluto despreciables en lo que quieren decir, ¡aunque produzca monotonía o cansancio oír las!), qué es el hombre, por qué sufre, cuál es el sentido de la vida, de *mi* vida y de la de aquellos que nos rodean, qué quiero y en razón de qué elijo o me decido, cuál es nuestro (mi) destino... Es decir, intentar indagar cuanto sea posible los enigmas de la vida humana, a fin de lograr un esclarecimiento y una fundamentación de la naturaleza de esa realidad y dignidad que todo humanismo afirma y ratifica teórico-prácticamente.

La teoría es necesaria pero no suficiente, porque la verdadera idea es el concepto y su realización. El concepto de humanismo exige, pues, una crítica de la realidad social en la que viven los hombres para descubrir las situaciones inhumanas y denunciarlas, a fin de promover las iniciativas necesarias para su transformación mediante la ayuda de la política, la economía, la crítica ideológica y la educación. Además de esclarecimiento teórico y crítica social, es necesaria una praxis comprometida e ilustrada por los intereses universales e intersubjetivos del correspondiente proyecto-ideal humanista. Sin esta praxis solidaria comprometida, tejida de desprendimiento, generosidad, riesgo y cierta dosis de esperanza, difícilmente se sostendrá una ilusión humanista, capaz de hacer progresar la humanización. Y lo esencial del humanismo es la permanente tensión y búsqueda del desarrollo pleno del hombre, su liberación integral, la materialización de los ideales humanistas de libertad, igualdad, fraternidad en una sociedad universal reconciliada y feliz.

Es verdad que todo humanismo tiene mucho de fondo moral y utópico, en la medida en que proyecta y

anticipa un ideal de hombre, que sirve de crítica de lo existente en función de lo que debería ser; y, por otra parte, en cuanto que confía en poder transformar el mundo total o parcial y progresivamente hacia las cotas señaladas de plenitud humana. El hombre toma las riendas de su vida y cree tener medios (o confía en crearlos) para dirigirla de modo adecuado a su dignidad. La historia es el camino de la autorrealización autónoma del hombre como género y de cada individuo como biografía. El hombre, individual y colectivamente, se hace responsable de sí mismo y de su historia, abierto por su capacidad crítica a preguntar por la verdad de todo autoesclarecimiento y a reclamar la libertad en el reconocimiento recíproco intersubjetivo basado en el respeto de la dignidad de todo individuo humano.

A fin de determinar con más precisión el contenido de lo que se quiere decir con «humanismo», conviene recordar y recuperar las raíces de éste, en particular si nuestro propósito es aprovechar todo el caudal que la tradición nos ofrece a la hora de afrontar la cruz del presente en perspectiva humanista.

Pero a ello se añade el interés que tiene no ver en las distintas tendencias humanistas principalmente rivales a los que combatir, sino facetas y fuerzas que cabe distinguir para poderlas unir en un frente de liberación humanista. Porque, en el fondo, lo que divide radicalmente es la actitud básica ante el hombre de carne y hueso. La línea divisoria no es teísmo/ateísmo, derechas/izquierdas, etc., sino humanismo/antihumanismo (ahumanismo...) ¹. Y esto es válido para distinguir teorías y discernir prácticas. Por este motivo es más

¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander, p. 203. De la extensa bibliografía sobre el «antihumanismo», nacido de la insatisfacción frente a la presunta «metafísica de la subjetividad» moderna, cabe destacar el trabajo de L. FERRY y A. RENAULT, *Le Pensée*, Gallimard, París, 1985.

fecundo recordar las fuentes comunes de los humanismos, la complementariedad enriquecedora de sus perspectivas en el común interés por el hombre y favorecer la apertura recíprocamente crítica a fin de que la barbarie antihumanista (ahumanista) —aunque sea dominante— no extinga los rescoldos humanistas, cuya unidad será garantía de un posible nuevo humanismo.

2. LAS RAÍCES DEL HUMANISMO

El humanismo tiene su origen en la Antigüedad grecolatina, en la que se promueve un ideal de hombre mediante la formación, por la que éste desarrolla todas sus facultades de acuerdo con su naturaleza más propia y específica. Era la *paideia* griega y los *studia humaniora* de Roma y el Renacimiento, orígenes de la tradición humanista de Occidente. El Renacimiento es un momento decisivo para la configuración moderna de esta tradición, porque une el retorno al ideal grecolatino con el interés por la historia, proveniente del legado judeocristiano, especialmente a través de los estudios bíblico-históricos. Además, en este período se debate un asunto que constituye el fondo de todo humanismo frente a los antihumanismos o ahumanismos: la disputa acerca de qué es el hombre «auténtico» y cómo es posible descubrirlo en medio de las formas inhumanas de vida vigentes en cada época. Se plantea así el problema antropológico básico que subyace a los ideales humanistas. Recordemos al respecto el enfrentamiento entre las posiciones de Maquiavelo y Tomás Moro. El primero conoce al hombre escudriñando cómo se comportan los hombres en su vida social y política, retratando su conducta, intenciones y sentimientos. La inspección atenta de la realidad empírica conduce a conformarse y adaptarse sagazmente a la realidad. Pero ¿se indentifican sin más el hombre en su concreta existencia fáctica y el hombre «auténtico»? ¿Es

realmente *todo* el hombre lo que el hombre hace en un momento histórico determinado?

Ya en el Renacimiento hubo pensadores que se percataron de que la forma en que vive el hombre no es producto de su naturaleza, sino de las circunstancias que coaccionan a comportarse de un modo distinto del que correspondería a su verdadera identidad. Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam desenmascararon la «normalidad» como desviación y fruto de la estupidez, hasta el punto de que el hombre «auténtico» parecía un loco que se veía forzado a optar entre perecer o traicionarse a sí mismo al imitar la necedad ambiental y aceptar las máscaras que la vida impone.

El humanismo renacentista toca el fondo de la cuestión cuando se plantea si es posible una existencia auténtica del hombre o si estamos condenados a vivir en constantes formas de vida negadoras del ideal del hombre «auténtico». Las Utopías del Renacimiento son una respuesta liberadora de las cadenas eclesiásticas y de las nuevas esclavitudes seculares de la época.

El humanismo recibe un nuevo impulso en la Ilustración, que pone su confianza en una razón autónoma, crítica e interesada en la liberación del hombre, frente al dogmatismo y el oscurantismo². La razón es ahora el foco luminoso para esclarecer todos los órdenes de la vida y para dirigir la acción humana. Autonomía, libertad, igualdad, fraternidad son los valores proclamados en el Siglo de las Luces que orientaron los movimientos revolucionarios, como la Revolución francesa. Parecía que el hombre había llegado a su madurez, porque se ratificaba en su dignidad y dirigía el proceso histórico progresivo que conduciría a la plena realización de una vida justa y feliz.

Este enfoque predominantemente racionalista de la contribución ilustrada fue completado por la corrien-

te neohumanista del clasicismo alemán y el romanticismo de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (bajo influencia francesa, especialmente de Rousseau). Las figuras más representativas (Winckelmann, Herder, Schiller, Goethe, Humboldt...) impulsaron polifacéticamente todos los aspectos de la formación integral del hombre (arte, historia, literatura...). Su influencia fue decisiva para la organización de las escuelas y universidades; de ahí la prioridad que se concedió a la educación humanista frente a la formación utilitarista y técnica. Tras el descomunal desarrollo técnico en el siglo XX encontramos la situación inversa, en la que se tiende a relegar el ideal formativo humanista.

Los herederos de toda esta tradición fueron los hegelianos, de entre los que destacamos por su celo e influencia en las reformulaciones del humanismo a Feuerbach y Marx.

El humanismo de Feuerbach saca consecuencias radicales de la autonomía del hombre, al desvelar la heteronomía religiosa como causa de la más profunda escisión (alienación) humana. Sólo el ateísmo permite esclarecer y recuperar la *identidad* humana desde su raíz: el hombre es dios para el hombre (*homo homini deus*). El centro es el hombre concreto, en todas sus dimensiones, no sólo la razón, sino primordialmente la sensibilidad, el cuerpo, la fantasía, las emociones, pues en ellas radica el impulso emancipatorio. Este humanismo radical exige ante todo fidelidad al hombre, defensa filantrópica de su libertad y dignidad en la tierra mediante la acción reformadora de las conciencias y la sociedad. Para ello es esencial esclarecer la identidad humana e ilustrar las conciencias conforme a los auténticos ideales que conducirán a sustituir el egoísmo por el amor al hombre en las relaciones naturales y sociales, a fin de lograr la felicidad. Y precisamente donde se descubre tal identidad es en la *proyección* de lo divino, pues «la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios, el auto-

² A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, capítulo 9.

conocimiento del hombre»³. En esta proyección religiosa se condensa lo que cada hombre anhela, desea y aspira, pero que sólo podrá alcanzar como género humano. Es expresión de la fe que el hombre tiene en sí mismo y prefigura alienadamente la *auténtica* vida humana.

Este humanismo materialista y ateo entusiasmó a Marx y Engels⁴, que vieron en la superación feuerbachiana de la alienación religiosa el comienzo de la realización de la autonomía humana. Porque «la crítica del cielo» tenía que completarse con «la crítica de la tierra»⁵, es decir, un esclarecimiento y una transformación de todas las otras alienaciones. Una crítica práctica y revolucionaria de la economía, de la política, del derecho... «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado[...]»⁶. La acción histórica, la praxis social, es el camino para defender la dignidad humana. La revolución proletaria es la vía de la emancipación humana⁷ a través de la instauración de la sociedad socialista (sin explotación ni opresión), en la que

³ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 62; cfr. G. AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, Laia, Barcelona, 1980.

⁴ K. MARX y F. ENGELS, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 338.

⁵ *Ibíd.*, p. 94.

⁶ K. MARX, *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 1971, p. 216.

⁷ «[...] la formación de una clase con cadenas radicales [...]; de una esfera que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos [...] puesto que contra ella [se ha cometido] el desafuero en sí, absoluto, una clase a la que le resulta imposible apelar a ningún título histórico y que se limite a reivindicar su título humano» (K. MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 115).

se desarrollarán al máximo las fuerzas productivas y las relaciones sociales libres de opresión, hasta el alumbramiento del comunismo que —para Marx— es el humanismo cumplido, la materialización positiva de los ideales humanistas: un hombre nuevo⁸ y una nueva sociedad, cuyo lema será: «De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades»⁹.

Una sociedad con abundancia de bienes, donde la libertad de cada uno es la premisa de la libertad de todos, donde se siente el bienestar de los demás como si fuera el propio, porque se ha logrado la reconciliación universal en libertad. Así pues, en último término, se descubre en Marx un modelo ideal y utópico de hombre, que tiene contenido moral, a pesar suyo. Tal vez exagerando, por consiguiente, M. Fritzhand¹⁰ ha podido afirmar que «el creador del materialismo filosófico contemporáneo era un apasionado defensor de un sublime *idealismo moral*». Y es que, por paradójico que parezca, como señala L. Senghor¹¹, qué otra explicación se puede dar de ese vocabulario de Marx que destila indignación precisamente por estar basado sobre fundamentos éticos, pues, de lo contrario, «¿en nombre de quién o de qué se atreve Marx a afirmar la dignidad del hombre?».

Las últimas fuentes del humanismo en el siglo XX han sido el existencialismo, algunas corrientes neomarxistas y el personalismo. El rasgo peculiar del existencialismo es la incidencia en la libertad del yo individual, hasta el extremo (como en Sartre); lo fundamental de la filosofía existencial (a través de G. Marcel, en la ver-

⁸ «[...] un tipo biológico-social más elevado o, si se quiere, un superhombre» (L. TROTSKI, *Literatur und Revolution*, Viena, 1924, pp. 176-179).

⁹ K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, Akal, Madrid, 1975, vol. II, p. 17.

¹⁰ M. FRITZHAND, «El ideal de hombre según Marx», en *Humanismo socialista*, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 195.

¹¹ L. SENGHOR, «El socialismo como humanismo», *ibíd.*, p. 83.

sión de M. Heidegger, K. Jaspers...) es asumido y elaborado en perspectiva cristiana por pensadores como J. Maritain, H. de Lubac, Y. Congar y K. Rahner, conformando un humanismo «integral» o «humanismo cristiano», donde la humanidad consiste fundamentalmente en la libertad y responsabilidad del individuo que decide y se compromete en la situación concreta, pero abierto al mundo y a la trascendencia. El personalismo corregirá la tendencia prioritariamente individualista del existencialismo, ensanchando la realidad humana dimensionalmente hacia el sentido comunitario y social en todas las vertientes, materializadas en las mediaciones políticas, económicas y culturales. De ahí su diálogo y colaboración con las tendencias socialistas, marxistas y anarquistas¹². El personalismo comunitario intenta enlazar las diversas dimensiones de la vida personal, evitando el desequilibrio individualista y colectivista, porque «el hombre interior no se tiene en pie más que sobre el apoyo del hombre exterior, el hombre exterior no se tiene en pie más que sobre el apoyo del hombre interior». «Profundidad no es opacidad y autorreclusión, sino interioridad, y por tanto disponibilidad y mutuo reconocimiento. Reflexionar es distenderse y recogerse. El recogimiento es dialógico. El recogimiento no es reflexión hacia la soledad del desarraigo, sino apertura a la comunidad personal de la participación»¹³.

Por último, cabría señalar que, además de las raíces aludidas, en estos momentos, entre las diversas tendencias filosóficas más florecientes, la fenomenología, la hermenéutica, Escuela de Francfort y algunos neomarxismos humanistas exigen una renovación del huma-

nismo; pero hasta del lado del estructuralismo se anuncia un nuevo humanismo (levistraussiano), «humanismo etnológico»¹⁴, que supere las contradicciones de todos los anteriores. Conviene aprovechar todas las tendencias e insinuaciones para impulsar un nuevo humanismo, porque hoy más que nunca estamos ante el dilema (retóricamente formulado): humanismo o barbarie.

3. HUMANISMO TEÓRICO-PRÁCTICO

La verdadera novedad del humanismo estaría en su realización y cumplimiento efectivo, pero a todas luces parece utópico desde la situación en que nos encontramos. Cualquier otra cosa es soñar. Pero como no hay que caer en el pesimismo inmovilista y en el cansancio que abandona desesperanzadamente, porque igual que la sumisión la «ley del cansancio»¹⁵, producida por situaciones reales, no hace más que favorecer a los poderes que no cesan de tramar y urdir la historia desde módulos insolidarios. Y además porque, aunque sea sólo una resistencia testimonial, hay que avisar desde donde sea posible de los peligros reales del ahumanismo y de las virtualidades y logros que nos perdemos para una vida justa y feliz cuando desoímos las voces que proclaman y exigen la real humanización.

El humanismo, en general, ha gozado de mala fama desde perspectivas epistemológicas. Ha tenido y tiene una presencia retórica, que oscila entre la verbosidad romántica y el uso ideológico. Por eso es necesaria y urgente una reflexión teórica capaz de mostrar que el humanismo es la matriz cultural fundamental de la que

¹² E. MOUNIER, *Obras*, I, Laia, Barcelona, 1974.

¹³ E. MOUNIER, *Le Personalisme*, III, citado por C. DÍAZ, «Personalismo comunitario», en Mounier, *a los veinticinco años de su muerte*, Universidad de Salamanca, 1975, p. 29. Vid. A. DOMINGO, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, Cincel, Madrid, 1985.

¹⁴ P. GÓMEZ, «Lévi-Strauss: ¿Un nuevo humanismo?», *Pensamiento*, n.º 157 (1984), pp. 77-90.

¹⁵ C. DÍAZ, *Corriente arriba (Manifiesto personalista y comunitario)*, Encuentro, Madrid, 1985; *Horizontes del hombre*, CCS, Madrid, 1990.

se nutren el pensamiento y la acción. Un tratamiento teórico del humanismo despejaría las sospechas que ha suscitado de ideología y podría iniciar un proceso de legitimación epistemológica mediante la elaboración de los conceptos (categorías) que configuran el universo humanista. Si quiere merecer un reconocimiento teórico, se han de confeccionar los instrumentos apropiados para ello; de lo contrario no pasaría de ser la expresión de buenos deseos. Necesitamos una fundamentación rigurosa del humanismo, que esclarezca y justifique la opción (fe) humanista dentro del llamado «politeísmo de los valores». El proceso de fundamentación no tiene que ser necesariamente fundamentalista, en sentido estricto, sino que también puede establecerse por la vía coherencial y sistemática. Pero, sea por el procedimiento epistemológico que fuere, lo imprescindible es un esfuerzo teórico a favor del humanismo elaborando el marco conceptual adecuado, a fin de que nadie pueda acusarnos de «grosería intelectual»¹⁶. Porque, si la razón y la racionalidad son un problema abierto en filosofía, también el humanismo es una tarea que la razón deberá dilucidar progresivamente con todos los medios a su alcance (análisis lingüístico, experiencias, aportaciones científicas, construcciones conceptuales y especulativas...).

Además de la defensa teórica, hace falta una praxis humanista individual y social en todas las dimensiones de la vida humana, desde el testimonio hasta las mediaciones técnicas idóneas. El humanismo no ejercita un talante contemplativo, sino que también ha de configurar una praxis a través del progreso técnico y moral. De ahí que no sería correcto circunscribir el impulso humanista al individualismo (existencialista) o a la retórica pasiva. Antes bien, sería impropio de un hu-

¹⁶ J. MOSTERÍN, «De la materia a la razón», *Teorema*, IX/2 (1979), p. 208.

manista en nuestra época no propiciar las mejores transformaciones sociales por medios radicalmente democráticos, es decir, no restringidos a las formas más superficiales de ejercer el poder político. Por eso hay que ir innovando y fomentando las formas de progresar técnica, política y moralmente. Se ha dicho que el hombre es el animal que progresa, aunque habría que añadir algunas cosas más (pues esta determinación puede ser excesivamente unilateral, entendida desde el *homo faber*). Pero se puede progresar económicamente, creciendo en la cantidad de bienes materiales disponibles, mediante los avances técnicos. Este progreso en el dominio de la naturaleza puede ejercerse también sobre el propio hombre y sus colectividades, convirtiéndose en una dominación (opresión) basada en el progreso tecnológico. Es necesario, pues, a la par, un progreso moral, en libertad y justicia. Y para ello es necesario que la política se conecte más con esta última secuencia que con la primera; pues de lo contrario queda absorbida en su esencia por la técnica y su lógica, en vez de ser la mediación para el ejercicio responsable de la libertad y la justicia colectivamente. Por muchas justificaciones que se den, estamos ante una nueva ideologización, la tecnocrática, que se cree más racional, pero que no es más que una castración de la racionalidad que, hoy por hoy, satisface —con fisuras— a grandes sectores de las sociedades opulentas de lo que se llama el mundo civilizado y desarrollado (los países ricos).

Un humanismo neoilustrado pondrá en marcha una razón polifacética, no separada de la sensibilidad y de la imaginación creadora, que sea crítica, autónoma e interesada en la liberación solidariamente responsable. Esto implica superar de raíz la caída positivista de la razón que amenaza con enorme fuerza de penetración cultural, por cuanto una razón menguada (castrada), como la técnica, ofrece resultados palpables con apariencia de neutralidad, pero sólo se sustenta sobre el

apoyo ideológico del cientificismo tecnocrático (tecnocrático). La susodicha asepsia es engañosa, pues la positivización tecnificadora conduce a una nueva forma de manipulación más sofisticada, ya que este modelo de razón técnica se desinteresa de la liberación de los hombres y se pone al servicio del mejor postor, proporcionando los instrumentos más idóneos para fines ya prefijados, sin que sea tarea de dicha racionalidad reflexionar y discernir críticamente acerca de los fines propuestos. Esta autocensura de la razón es ya una opción, no aséptica, sino comprometida en la eficacia desinteresada de la emancipación humana. Aquí hay una elección a favor de la eficacia y utilidad, que exige renunciar a la discusión crítica de los fines y valores, capaz de cualificar y modificar los instrumentos técnicos. Los humanismos han de recuperar el interés por la liberación universal del hombre. La razón humana, si no se le trunca, no puede renunciar a ello, porque le interesa racionalmente, universalmente, que la acción humana y sus derivados sean racionales, configuren una praxis que realice los fines e intereses propios de la razón (no trunca). Es interés de la razón la articulación de teoría y praxis. El humanismo es la expresión cultural de esta unidad radical entre conocimiento y acción mediante el gozne de los intereses racionales.

4. ARTICULACIÓN ENTRE RAZÓN TÉCNICA Y ÉTICA

Éste es el núcleo de la cuestión actual, pues de lo que se trata es de acertar a dirigir el progreso técnico en favor de la humanización del hombre. ¿Cómo será posible? ¿Mediante la política, la economía, la educación, la cultura, la ética? Todo será poco.

No será posible un nuevo humanismo si no se supera el predominio de la razón técnica e instrumental y

de la subsiguiente conciencia tecnocrática que ha configurado el universo simbólico correspondiente. Ésa es la razón por la que un auténtico humanismo no podrá sustentarse exclusivamente en tendencias, hoy predominantes, que sufren el influjo directo o indirecto del positivismo tecnocrático, aunque sea en la versión del «racionalismo crítico», tan encomiable en otros aspectos. Porque, en último término, la estructura de la razón en la que sustentan sus propuestas es instrumental, metodológica y de matriz economicista y tecnocrática. Por ese camino no encontraremos la fuente para revitalizar la convicción humanista, aunque no son despreciables sus esfuerzos por acrecentar los medios racionales a favor de la libertad mediante su modelo de razón crítica.

En la actual encrucijada el humanismo radical tiene que abrirse camino frente al «individualismo estratégico»¹⁷. Éste es el gran competidor (¡nadie duda que vencedor!), que parece marcar los límites de lo humanamente posible. Todo lo que sobrepase el equilibrio de intereses y el consenso estratégico está fuera de lugar, cae en utopismo, porque en nuestras sociedades sólo se fomenta de hecho que cada cual busque realizar su proyecto de bienestar, calculando los posibles beneficios, que cada cual entenderá a su modo. Parece cumplirse y alentarse el viejo modelo que escindiendo medios y fines dice promover el máximo de libertad posible mediante la coincidencia en unos medios comunes y manteniendo la diversidad de fines individuales: «el verdadero paraíso de los derechos del hombre», donde a cada uno sólo lo mueve su interés: «La

¹⁷ A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990. Según A. RENAULT, La modernidad condujo al individualismo —no al humanismo—, que ha de ser superado hoy en una «figura inédita de sujeto»; ver *L'ère de l'individu*, Gallimard, París, 1989.

única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyendo todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas [...], a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social»¹⁸. Este modelo se ha desarrollado de modo floreciente por liberales y socialistas que confían en un «individualismo metodológico»¹⁹ para lograr una buena sociedad en que se respete la libertad individual y se maximice la utilidad. Su fundamento consiste en el «paradigma del *homo oeconomicus*», «que es ese modelo simplificado del individuo, “evaluador inventivo y maximizador”»²⁰, en que se basa la teoría económica y política que más gala hace de científicidad y eficacia operativa²¹. Cualquier otro planteamiento es acusado de idealismo y utopismo. Aquí la ética se reduce a un vago límite que se esfuma o queda asfixiada por la maximización de la utilidad y del poder. ¿Se trata de mecanismos ineludibles? ¿Es consecuencia necesaria del mantenimiento de las preferencias de los individuos? ¿No son posibles otros cauces para el ejercicio de la libertad, el restablecimiento de la igualdad y la solidaridad?

¹⁸ K. MARX, *El Capital*, I, FCE, México, 1973, pp. 128-129.

¹⁹ J. M. BUCHANAN y G. TULLOCK, *El cálculo del consenso*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980; J. ELSTER, «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico», *Zona Abierta*, 33 (1984), pp. 21-62; L. PARAMIO, «Tras el diluvio. Un ensayo de posmarxismos», *Leviatán*, 29/30 (1987), pp. 63-90.

²⁰ H. LEPAGE, *Mañana, el capitalismo*, Alianza, Madrid, 1978, p. 41.

²¹ *Ibíd.*, p. 44; K. MARX, «Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política», en *Obras escogidas*, cit., I, p. 373. El cientificismo marxista ha sido sustituido por el de la llamada Nueva Economía.

Ante los retos de la situación presente y del futuro tenemos la salida del pragmatismo utilitarista, que puede llevarse a cabo en términos liberales y socialdemócratas o de forma autoritaria y totalitaria. En nuestra área prevalece el individualismo estratégico dirigido por los tecnócratas. Parece que el futuro es suyo. Y al humanismo sólo le queda suspirar, anhelar y desear su adorada utopía en la que no creen ni piensan más que minorías. El mundo es de los pragmáticos que logran triunfar.

Pero así no serán posibles ni la paz, ni la justicia, ni la solidaridad, ni la democracia integral, por mucho que se las maneje retóricamente en declaraciones grandilocuentes. Mientras no cambie el *ethos* individualista estratégico y calculador (¿y por qué habría de cambiar?), no habrá límite a la instrumentalización dominadora, que hoy es cada vez más potente debido a los avances del conocimiento científico y tecnológico, llegándose cada vez más a la manipulación sistemática de los comportamientos y las conciencias.

Precisamente en la última parte del siglo XX, cuando más conscientes podrían ser los hombres de su situación histórica y de las posibilidades de cambio, aquellos que más medios tienen no desean transformaciones cualitativas que pudieran reducir el ritmo de disfrute de la relativa abundancia, opulenta por comparación con otras zonas del mundo, donde millones de seres humanos viven en la miseria y sufren hambre, desnutrición y enfermedades que imposibilitan una vida auténticamente humana. Mientras tanto, los cánones por los que se rigen las sociedades bienpensantes, cultas, civilizadas y refinadas generan el despilfarro de bienes que otros necesitan para vivir. También esto es consecuencia de la separación en nuestra civilización de la razón técnico-instrumental y la razón práctico-moral, pues mientras el potencial tecnológico y científico no esté al servicio de los fines más propios del hombre, en vez de convertirse en ideología de las sociedades in-

dustrializadas avanzadas, irá penetrando la mentalidad de las masas hasta convertirse en la alienación de la opulencia, que —según Fromm— «puede ser tan deshumanizadora como la alienación indigente»²² y muy seductora: «a nivel personal, se trata de aumentar siempre los ingresos; a nivel de cada Estado, se expresa en una política cuyo fin principal es el aumento del Producto Nacional Bruto o el incremento de la renta *per cápita*. Y a nivel de civilización, es el aumento creciente e ilimitado de la producción y del consumo»²³. Mientras no dejen de prevalecer estas pautas de comportamiento individual, social e internacional, mientras no se transmuten estos «valores» y el «orden» que rige nuestro saber estar en la realidad, no habrá esperanza humana de que apunte un humanismo real. Pero ¿no es esto utópico? Y, sin embargo ¿lo que se califica de utópico desde la acomodación y el desencanto no es un factor de humanización?

Las masas acomodadas de Occidente disfrutan de las apreciables ventajas del desarrollo tecnológico (bienestar, consumo, seguridad...), y la política se ha puesto al servicio de esta causa. La política, cada vez más tecnocratizada, sirve para que el sistema funcione lo más eficazmente posible, a costa de que se resienta gravemente (¿irreversiblemente?) la profundización de la democracia. Cada día hay un mayor control y concentración de los poderes que toman las decisiones rectoras, porque el proceso social está determinado por las estructuras engendradas por la revolución tecnológica, que generan una cosificación tecnocrática, una nueva forma de alienación muy penetrante. Los expertos toman las decisiones y los afectados no pueden criticar ni revocar los fines a los que se ven sometidos bajo la

²² E. FROMM, *Humanismo socialista*, cit., p. 11.

²³ E. ANDER-EGG, *El holocausto del hombre*, Marsiega, Madrid, 1981, p. 26.

tecnología como ideología, que, por otra parte, tiene la función de legitimar y ajustar los comportamientos. Ahora el elemento predominante no es el trabajo, sino la técnica que se legitima a sí misma por sus eficaces resultados para crecer económicamente y para instaurar un marco racional de los procesos intersubjetivos, al margen del auténtico modelo racional comunicativo. Por eso sería muy conveniente en el actual análisis introducir entre las «teorías laborales» y las «teorías comunicativas»²⁴ una teoría tecnológica que dé cuenta del nuevo hecho social primigenio en expansión irresistible, cual es todo el conjunto polifacético de la nueva revolución tecnológica. Aquí está la clave de la realidad actual y de los poderes materiales e ideológicos con los que se enfrenta cualquier proyecto humanista que propugne una civilización al servicio del hombre. Por eso es tan importante una crítica ideológica de la separación entre razón técnica y razón práctica, para colaborar a la autoliberación de las nuevas cadenas hoy adornadas por el bienestar y el materialismo práctico en las sociedades opulentas, que a otros obligan a seguir sometidos a la cosificación y alienación de la indigencia. Esta crítica ideológica es un elemento del humanismo contemporáneo que quiere desenmascarar todas las legitimaciones de situaciones en que el hombre sigue estando humillado, degradado, explotado, oprimido y despreciado. Es la crítica de todas las formas de alienación, explotación y opresión.

Pero en nuestro momento histórico no son suficientes las críticas estrictamente económicas, políticas e ideológicas. Pues estamos ante una «crisis de civilización», lo cual significa desvelar aquellos resortes que conducen a la economía, la política y a las ideologías dominantes a su fracaso epocal: la deshumanización,

²⁴ E. LAMO DE ESPINOSA, *La teoría de la cosificación*, Alianza, Madrid, 1981, p. 169.

provocada por haber elegido unos fines y valores determinados desde una racionalidad exclusivamente economicista y tecnológica, que afecta a todos los sistemas económicos de los países industrialmente desarrollados.

Hace falta cambiar las conciencias, de modo que no estén determinadas intersubjetivamente por la mera estructura tecnocrática (individualista o colectivista); pero hace falta, sobre todo, un cambio de la *voluntad*, una transformación de la *voluntad general*, de los sentimientos, de los intereses, que impulse a *renunciar* a ciertas ventajas y «necesidades» (ficticias) que genera y generaliza seductoramente nuestra civilización occidental en todos aquellos que *pueden*, que son solventes, y cuya argumentación práctica, explícita o implícita, puede sintetizarse como sigue: «si puedo, ¿por qué no?» ¿Qué es lo que puede romper esta lógica internalizada subjetiva(-intersubjetiva)mente? ¿La libertad o la necesidad?

Sólo la necesidad, provocada por los imparables cambios técnicos y políticos puede producir un cambio de actitud, en la medida en que se produzcan fenómenos sociales como el paro estructural o la revolución del Este europeo.

Al menos debido a esta conciencia de la necesidad, convendría ir preparando desde todas las instancias sociales los nuevos modos de comportamiento, para que el grado de libertad de que seamos capaces se adapte a la nueva situación. Pero parece ser que tiene más éxito el talante de querer aprovechar hasta donde se pueda todas las ventajas materiales disponibles. No da mucho resultado predicar que la libertad *solidaria* es (será) realmente más beneficiosa para todos. ¿No es entonces utópica la pretensión de quebrar la lógica del sistema y de sustituir los fines rectores?

Algunos creen que las utopías han muerto, y otros, además de resaltar su total falta de validez social, las consideran hasta nocivas, aconsejando la renuncia a

tales ilusiones perjudiciales para orientar la praxis social²⁵. Pero entonces la política se convierte por desencanto en negociación estratégica, detentada por los tecnócratas del ramo, los expertos y burócratas, defensores de la aparente eficacia. ¿No hay otra alternativa?

No se puede renunciar a la utopía. Sería ceder al más craso pragmatismo. Se la podrá desprestigiar acercándola al reino de lo mítico o resaltar el peligro de fanatismo que pueda encerrar. Y es posible que haya que acostumbrarse a vivir sin utopías positivas porque éstas son imposibles de realizar humanamente. Pero si no se mantiene un ideal crítico, regulativo, que exija y discierna las mediaciones más adecuadas a los fines racionalmente elegidos, no habrá más horizonte para el hombre que la panestrategia de una razón instrumental, calculadora, apoyada en las crecientes innovaciones tecnológicas, aunque carente de la debida orientación.

Es necesario unir todo lo positivo del pensamiento utópico, sin caer en «utopismo». Hay que asumir los aspectos críticos e innovadores de la utopía, pero sin dejar de estar atento a la realidad. Hay que articular utopía, en el sentido de principio crítico-regulativo, y estrategias, renovables históricamente a través de las mediaciones más idóneas, sometidas a revisión y crítica dentro de un marco de racionalidad comunicativa. Ni utopismo inmediateista (sin mediaciones en la articulación entre razón técnica y razón práctica), ni mediaciones sin fin, donde las mediaciones median tanto que se pervierten, al no apuntar más que a sí mismas en una cadena sin fin. Y esto es ya burdo pragmatismo utilitarista, carente de compromiso emancipador.

Resulta más difícil precisar cuáles son las mediacio-

²⁵ L. PARAMIO, *Tras el diluvio*, Siglo XXI, Madrid, 1988, cap. 7.

nes acordes con el principio ideal regulativo. Pero manteniendo ese impulso ético utópico se puede aprovechar todo el potencial que aportan las innovaciones científicas y técnicas dentro de un modelo amplio de racionalidad comunicativa, dentro de lo que podría denominarse una *Ilustración hermenéutica*, crítica y liberadora, donde la razón²⁶ mantiene sus intereses emancipatorios. Pues, si puede parecer ilusorio que el pensamiento utópico conduzca a una sociedad reconciliada, es imposible que se consiga manteniendo sólo los fines de los sistemas actuales. De ahí que sea tan provechoso un discurso racional que verse sobre fines (como es el utópico en cuanto instancia crítica, ideal y regulativa) para completar una racionalidad que, al abstraer falsamente de dimensiones esenciales al hombre, genera nuevas estructuras de opresión y legitimación ideológica. Por tanto, sin una *nueva cultura*, un nuevo estilo de vida, capaz de generar medidas sociopolíticas que humanicen el potencial de la revolución tecnológica orientando la educación (en su más amplio sentido) hacia la responsabilidad solidaria a escala planetaria, no será posible «una civilización al servicio de las personas humanas»²⁷, es decir, humanista. En esta empresa han de aglutinarse las nuevas propuestas económicas y políticas que ayuden al individuo a defenderse del poderoso cerco de los oligopolios y del corporativismo, que es la versión política de la solvencia económica, entendida aquí como el poder de los interlocutores válidos, por su fuerza en los equilibrios estratégicos.

Es necesaria la mediación política, pero su tecnocratización y burocratización acrecienta la irresponsabilidad política y social de los ciudadanos. Cada cual

prefiere disfrutar, gozar, del máximo ámbito de autonomía individual, pero delegando responsabilidades en entidades impersonales. Sólo la descentralización y la participación creciente, más allá de la política desencantada, puede suscitar una política basada en la responsabilidad solidaria. Para ello hay que recortar los ámbitos de acción del Estado, pues su omnipresencia puede ser, además de un germen de estatalismo totalitario, una barrera al buen funcionamiento, si no cumple con verdadero rendimiento las tareas que demanda la sociedad. Habría que seleccionar necesidades urgentes y establecer prioridades, que deben ser atendidas con eficacia, en vez de querer abarcar mucho sin tener capacidad para responder debidamente con calidad y el menor costo, pues desgraciadamente sólo servirá para el descrédito de la política y del Estado. Es necesaria una revisión de la teoría y de la práctica del Estado, que cambie la conciencia generalizada existente que confía en el Estado como la institución mágica que sana todas las disfunciones sociales. Es un error que sólo conduce a la irresponsabilidad social del ciudadano y al fracaso social de la democracia.

Una vía que se ha ido generalizando en los últimos tiempos ha sido la de los movimientos alternativos que defienden con radicalidad y particularidad los derechos humanos, los movimientos antibélicos, feministas, de consumidores y ecológicos. Son grupos metapolíticos, de carácter más espontáneo y sin un proyecto común ni global de transformación de la sociedad. Pero son expresión —todavía minoritaria— del deseo de transformación radical de los males que aquejan a la humanidad. Son la caja de resonancia de los anhelos provenientes del humanismo revolucionario, que quiere sensibilizar y enrolar en diversos frentes a todos aquellos que buscan un estilo de vida diferente a la homogeneidad dominante. Viven una actitud abierta, pluralista, sin ortodoxias estrictamente fijadas, sin proyectos definidos, porque suelen ser ajenos a los racio-

²⁶ K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985; *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

²⁷ R. ALBERDI y R. BELDA, *Introducción crítica al estudio del marxismo*, 2.ª ed., Bilbao, Desclee de Brouwer, 1986.

nalismos restrictivos y más abiertos a la dimensión lúdica del ser humano.

En mi opinión, el fenómeno de los movimientos alternativos es ambivalente. Algunos piensan que «el movimiento alternativo encarna el adiós a la ficción de que el hombre sólo ansía lo material, que basta con colmarle de bienes materiales para que viva feliz y contento» (C. Mast). Tendrían la función de expresar la urgencia y posibilidad de una nueva conciencia y de un estilo de vida según otros cánones valorativos capaces de inspirar una nueva *cultura post-materialista*, auténticamente *alter-nativa*.

Pero algunos elementos y tendencias en los movimientos alternativos conducen al hedonismo y narcisismo insolidario. Es otro modo de expresión del egoísmo descomprometido. Por impotencia, por talante, por reacción, o por los motivos que fuere, también en ciertos movimientos o grupos alternativos o contraculturales hay ausencia de compromiso transformador de las estructuras sociales que impiden vivir en libertad y justicia. Es una nueva forma de *fuga mundi* que acaba por sucumbir a los cánones dominantes o, en cualquier caso, es irrelevante social y culturalmente. Aquí hay también un peligro de egolatría que renuncia a la responsabilidad solidaria.

Así pues, estamos ante un síntoma de la falta de orientación, de sentido y de identidad del hombre en las sociedades más «civilizadas». Es un reto cultural que expresa la miseria y grandeza del hombre en nuestro momento histórico: indigencia material de millones de hombres e indigencia de sentido a pesar de la abundancia material de muchos otros. Es una vía de regeneración y revitalización humanizadora por cuanto es la puesta en marcha de otro estilo de vida basado en valores que promueven eficazmente la libertad y dignidad de los individuos.

5. BASES ANTROPOLÓGICAS, ÉTICAS Y METAFÍSICAS DEL HUMANISMO

Aunque es imposible tratar los diversos aspectos que sustentan la teoría y praxis humanistas, aludiremos a algunos ejemplos representativos desde los que se abre un horizonte humanista.

Algunos piensan que Lévi-Strauss propugnó un nuevo humanismo a partir de sus estudios etnológicos y contando con el instrumental de las ciencias del hombre. Difiere del humanismo aristocrático y del burgués, calificándolo de «etnológico» y «democrático», por su radical universalismo planetario abierto a todas las culturas. Supera el humanismo occidental porque no adopta un modelo de racionalidad excluyente; antes bien, busca lo otro en sus estructuras originarias. De ahí que la antropología estructural haya derivado y se haya interpretado fácilmente como un antihumanismo por vía de reducción de los ámbitos específicos del hombre (conciencia, sujeto, historia, libertad) a la necesidad de estructuras anónimas en las que desaparece el hombre. Pero esta actitud antihumanista choca con la actitud política de los estructuralistas. ¿No es esta ambivalencia expresión de un divorcio entre la pretensión científicista y la comprensión utópica de lo humano? ²⁸. El humanismo de Lévi-Strauss es una respuesta a las contradicciones de los anteriores humanismos, pues no se cierra radicalmente a la conciencia y a la subjetividad del hombre que se expresa en las mismas estructuras. ¿No podría pensarse en una «complementariedad de estructura y libertad»? ¿«Neohumanismo» como «una tentativa de encontrar valores nuevos más allá del nihilismo de nuestra cultura occidental»? ²⁹. Varias corrientes antropológicas, especialmente la del

²⁸ P. GÓMEZ, art. cit., p. 80.

²⁹ *Ibíd.*, p. 84.

humanismo marxista, han contribuido a reforzar los postulados del humanismo en nuestra época. A. Schaff, R. Garaudy, E. Bloch, H. Marcuse, E. Fromm, etcétera.³⁰ han difundido reflexiones sobre el individuo humano y la liberación del hombre en clave humanista, es decir, dirigidos por la convicción del «valor irrepetible» (e incluso «valor absoluto») del hombre concreto: «el ideal del hombre del comunismo está unido a la norma de que el hombre es el supremo bien para el hombre, el *summum bonum*»³¹. Porque «el problema central de todo socialismo [...] es el hombre [...] no un hombre abstracto [...] sino el individuo humano concreto»³². Por consiguiente, no es extraño que se afirme que la entraña del socialismo sea su humanismo, y su esencia, la concepción y búsqueda de la felicidad de todos los individuos. Las teorías antropológicas del marxismo humanista son una contribución al humanismo, por cuanto no pierden la dimensión utópica desde la situación actual de una sociedad tecnológica. Por eso algunos quieren aprovechar las fuerzas materiales e intelectuales para realizar una sociedad libre, pues «por primera vez en toda la historia de la humanidad el hombre puede vislumbrar algunas de las esperanzas utópicas debido al poder del desarrollo tecnológico»³³. Pero, como dicho poder es empleado en contra de la humanización, hay que encontrar los resortes para dirigir adecuadamente todo el potencial que la nueva sociedad tecnológica aporta, porque ahora sí se vislumbra que la utopía (eliminación de la pobreza y miseria, del trabajo

³⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, cit.; *Muerte y marxismo humanista*, Sígueme, Salamanca, 1978.

³¹ A. SCHAFF, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México, 1967, p. 277.

³² *Ibid.*, p. 65.

³³ D. SABIOTE, «El proyecto utópico del hombre nuevo y la nueva sociedad en el pensamiento de Marcuse», *Sistema*, n.º 54/55 (1983), pp. 117-145.

alienado...) es posible. Sólo falta orientar adecuadamente la voluntad política y la personal. Marcuse vio el camino en la alternativa del *homo ludens*³⁴ frente al *homo faber*. Ahí estaría la clave del hombre nuevo, cuyo modo de ser y estar en el mundo es el juego. Así se libera una nueva sensibilidad, que hace posible el *ethos* estético y una nueva moral. Ahora ya no se valorará a las personas por lo que hacen, producen y tienen (el rendimiento del trabajo), sino que la visión humanizadora de la vida humana supera toda instrumentalización recíproca (que busca el éxito a costa de los otros), al convertir el trabajo en juego libre, creativo, gratuito y satisfactorio. En este humanismo estético-ético el hombre se humaniza jugando, porque el juego es la expresión de la libertad. Este hombre nuevo tendrá nuevas necesidades, debido a la emancipación de los sentidos y a la reconciliación de la razón y la sensibilidad, de *logos* y *eros*.

La raíz y fundamento de la defensa del hombre es la afirmación de que el hombre es fin en sí mismo y, por tanto, no puede (debe) ser utilizado nunca sólo como medio, porque entonces esta instrumentalización atenta contra su dignidad. Por eso se lo caracteriza como «valor absoluto», es decir, no relativo a otra cosa, incondicionado, no dependiente de las circunstancias u otras intancias.

Esta tradición del *humanismo ético* fue expresada de diversas maneras, pero donde mejor queda reflejada es en la historia de los derechos del hombre, de los derechos humanos, asumidos oficialmente en nuestro siglo por la Organización de las Naciones Unidas. Aunque en tantas ocasiones son una mera farsa, ya es un gran paso que formen parte de la conciencia univer-

³⁴ H. MARCUSE, *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1967; *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1970.

sal, del concepto generalizado del hombre, pues la verdadera idea exige su realización en la praxis³⁵.

El humanismo ético exige no delegar responsabilidades, retirándose a disfrutar cada cual en la medida en que le sea posible de modo insolidario; exige preocupación, ocupación, autorrenuncias y sacrificios. Aquí se pone en marcha la ética de la responsabilidad y el compromiso, no de la mera «tolerancia» que acaba en indiferencia, pues la ética es crítica y tiene un interés positivo y propositivo, exige un esfuerzo común por el bien a través del diálogo libre³⁶. El humanismo ético puede encontrar caminos a través de las éticas dialógicas y de la liberación.

Las reflexiones sobre el humanismo alcanzan el nivel metafísico, porque, si «humanismo» significa pensar y cuidar de que el hombre sea humano —como dijo Heidegger—, habrá que preguntarse por la humanidad del hombre y determinar su esencia. «Todo humanismo es metafísico»³⁷. Porque piensa al hombre desde la *animalitas*, a la que añade el carácter de racional. Pero todas las determinaciones humanistas que así proceden ocultan el fundamento de la razón, que radica en la *existencia*. De ahí que Heidegger no rechace como falsas tales determinaciones metafísicas, sino que las considere insuficientes para expresar la experiencia originaria de la «peculiar dignidad del hombre», pues la esencia del hombre descansa en la *ec-sistencia*. Este transhumanismo no es antihumanismo, ya que con él no se apoya lo inhumano ni se defiende la barbarie embrutecedora de la dignidad del hombre. Se opone al hu-

manismo por seguir pensando metafísicamente, en vez de percatarse de que la dignidad del hombre descansa en ser llamado por el ser mismo a la veritancia (*Wahrnis*) de la verdad. Éste es el humanismo eminentísimo en el que se piensa la *humanitas* desde la vecindad del ser³⁸. Este humanismo peculiar abre otros horizontes desde un pensamiento experiencial, ni teórico ni práctico, que conduce a una ontología fundamental, a una ética original y a la aurora de la gracia³⁹.

La posición heideggeriana tiene, sin embargo, el peligro de favorecer la falta de compromiso por el hombre en la historia y de no atender a la razón autónoma en sus intentos de tomar las riendas en la construcción del mundo, ya que desconfía del sujeto y sus pretensiones de validez (teóricas y prácticas) en la historia⁴⁰. Indudablemente es comprensible la actitud de Heidegger a la vista del predominio de la técnica y la consiguiente apatricidad o falta de hogar en el mundo actual. De ahí que intérpretes como Pöggeler⁴¹ hayan resaltado la responsabilidad política que entraña el pensamiento heideggeriano sobre la técnica y su orientación hacia una nueva civilización. Y precisamente aquí encontramos una contribución al pensamiento transhumanista en favor de una más radical experiencia de la dignidad del hombre. Heidegger «piensa contra el humanismo» únicamente porque éste piensa la humanidad del hombre a la baja, lo cual supone ya de entrada una rebaja de su dignidad. Es hora de pensar al alza la propia humanidad y dignidad, no mediante las categorías humanísticas, sino reconociendo que «sobre todo no decide el hombre» y ateniéndose a «la destinación del ser».

³⁵ G. PECES-BARBA, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988; F. GARCÍA, *Los derechos humanos*, Popular, Madrid, 1986.

³⁶ A. CORTINA, *Ética mínima*, cit.; E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 17.

³⁸ *Ibíd.* pp. 40 y 52.

³⁹ *Ibíd.*, p. 59.

⁴⁰ J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, cit., cap. 12.

⁴¹ O. PÖGgeler, *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona/Caracas, 1984.

No obstante, hay que preguntarse si es ésta la mejor vía para fundamentar y sostener el renovado humanismo que hoy necesitamos, o si no sería más fructífero recuperar el fondo ético y antropológico del humanismo a partir de I. Kant y el desarrollo actual de su impulso a través de la fenomenología, la hermenéutica y algunas nuevas metafísicas (E. Levinas, X. Zubiri).

6. HUMANISMO ÉTICO

El humanismo ético encuentra en Kant una base filosófica de envergadura. La defensa del ser humano puede expresarse filosóficamente de modo riguroso como doctrina de la sabiduría que reflexiona sobre el bien supremo para el hombre a través de una vida con sentido. Una doctrina de la sabiduría práctica en la que se aclara que el hombre debe proponerse como fin objetivo al hombre mismo. Una forma de vida en la que se realice el ser más propio del hombre: libertad (dignidad) y felicidad (bienestar) habrán de ser los ingredientes de una vida valiosa y con sentido.

Lo que está en juego es el valor de la vida. Este problema nos desborda, según Nietzsche, porque «el valor de la vida no puede ser tasado»⁴². La auténtica sabiduría concierne a dicho valor, pero no hay más remedio que adentrarse en el conflicto de los valores desde «la óptica de la vida». Pero entonces descubrimos que hay diversas formas de vida, que establecen diferentes valores y hacen surgir otras tantas justificaciones de la existencia. El enigma de la existencia puede

⁴² F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, 7.ª ed., Alianza, Madrid, 1984, p. 38. Las obras de Nietzsche se citarán normalmente por las ediciones de A. SÁNCHEZ PASCUAL; en otros casos también por la edición de COLLI y M. MONTINARI, *Werke-Kritische Gesamtausgabe* (= KGW), Berlin, 1967 ss. Y por la edición de K. SCHLECHTA, *Werke in drei Bänden* (= SA), Munich, 1966.

adquirir diferentes tonos según la óptica vital desde la que se ilumine.

Prestar atención a las cuestiones del sentido y valor de la existencia requiere un modo de pensar peculiar, una perspectiva interpretadora del mundo que puede dar sentido incluso al sufrimiento: una razón donadora de sentido que permite la justificación de la existencia. ¿Dónde están las fuentes donadoras de sentido?

Creo que el «giro copernicano» kantiano aporta una nueva actitud frente al mundo, una nueva forma de pensar, pues su inversión o «revolución» implica una nueva conciencia de sí mismo y de la libertad, que promueve la emancipación del sujeto humano. Kant abre una nueva perspectiva de sentido para la existencia, donde el absurdo no sea la última palabra: la perspectiva del «bien supremo» que da sentido al esfuerzo vital humano. Una perspectiva viene a ser un modo de pensar por el que interpretamos y ordenamos nuestro mundo en un horizonte con sentido. Es condición de posibilidad del sentido. Pero hay un conflicto de perspectivas e interpretaciones. Así, por ejemplo, la perspectiva interpretadora del mundo desde la «gran razón» del cuerpo, creadora de sentido, al estilo nietzscheano, donde se afirma la radical libertad incondicional, niega la ordenación moral del mundo mediante los mecanismos universalizadores e igualadores, *more kantiano* o de cualquier otro modo. Por eso hay que acudir de nuevo a Kant y su fundamentación del humanismo en la razón práctica como «un punto de vista», como una perspectiva, la del universalismo moral, dentro del conflicto radical de sentidos y justificaciones de la existencia humana.

El propio Kant interpreta así su recurso al mundo inteligible de la razón pura práctica. La razón «se ve obligada» a salir de lo fenoménico y afirmar el orden de la libertad como «un punto de vista», una perspectiva necesaria para poder seguir manteniendo una razón y una vida con sentido. El punto de vista de la ra-

zón pura práctica sustenta un humanismo ético. Le proporciona un fundamento y una racionalidad peculiar, los propios de un universalismo moral, que no exige un desinterés completo, lo cual sería —a juicio de Kant— una quimera, pero tampoco se entrega a la grosería del mero egoísmo ⁴³.

En el humanismo ético kantiano el valor superior de la vida es el moral: la humanidad se determina desde la moralidad, el valor de la vida es primordialmente moral. ¿Cuál es la racionalidad de tal humanismo? ¿Dónde está su fundamentación? Kant proporciona una fundamentación ética y antropológica del humanismo, que adquiere características peculiares. Su manifiesto y programa humanista quedó patente a lo largo de sus obras desde muy pronto. No puede pasar desapercibida su ya temprana divisa práctica en las *Beobachtungen*: «establecer el derecho de la humanidad». No hace falta rebuscar en remotos lugares de su producción para percatarse del aliento humanista de su filosofía como sabiduría práctica. Porque el humanismo no es una mera teoría (con lo importante que éstas puedan ser), sino una doctrina práctica de la voluntad racional; doctrina por la que el hombre se propone a sí mismo como fin, no sólo limitativo (restrictivo), sino también propositivo, y mantiene teórico-prácticamente el sentido de la justicia en el mundo.

Detengámonos en la fundamentación ética del humanismo kantiano. Su peculiar método permite dar con una determinación de lo *humanamente* bueno a través de lo *moralmente* bueno. La auténtica humanidad radica en la moralidad. ¿En qué consiste radicalmente la moralidad? «Ni en el mundo, ni, en general, tam-

poco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buenavoluntad*» ⁴⁴. Sólo la buena voluntad «es buena en sí misma» y tiene «valor absoluto»; todas las otras condiciones naturales del hombre, que compondrían su felicidad, podrían desviarse de la «verdadera satisfacción», si no se supeditan al propósito principal de la existencia humana, al fin más propio del hombre («el destino verdadero de la razón»), a saber, «el de producir una *voluntad* buena» ⁴⁵. Esta voluntad «*buenavoluntad*» es la condición suprema para cualquier otro bien y aquello para lo que la razón es necesaria. La razón del humanismo será una *razón moral*, que abre una nueva perspectiva para la vida del hombre. El humanismo racional es radicalmente moral. Haber descubierto el bien originario nos permite contar con la perspectiva moral y, por tanto, auténticamente humana, desde donde se podrá discernir cualquier otro bien derivado, como la felicidad. Lo importante es descubrir la relación de bien condicionado/bien incondicionado. La razón moral ha de saber armonizar la consecución del bien condicionado (la felicidad) sin merma en la realización del bien incondicionado (buena voluntad), porque éste es el fin más propio de la razón.

El método kantiano para determinar el valor moral nos descubre un contenido moral formal, por el que determina a la vez la forma de la moralidad y de la humanidad. Lo decisivo no está en el contenido de las inclinaciones, sino en la forma en que se determina la voluntad. La ética formal constituye la base de una ontología moral que informará lo propio del ser humano. A través del método transcendental por la vía práctica podrá alcanzarse algún principio metafísico críti-

⁴³ I. KANT, *Bemerkungen*, XX, p. 173, cfr. A. CORTINA, «Estudio preliminar» a I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. LXXVII. Citaré las obras de Kant por la edición de la Academia de Berlín, excepto la primera crítica, en que seguiré la paginación de los dos originales.

⁴⁴ I. KANT, *Grundelegung zur metaphysik der Sitten*, IV, p. 363.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 396.

co, formal, sobre lo que el hombre debe ser. El principio formal por el que se determina la voluntad es el respeto puro a la ley moral racional. El respeto supone una subordinación de la voluntad a la ley. Kant identificará el respeto a una persona y el interés moral con el respeto a la ley moral, porque a través de su universalidad la voluntad se determina representándose un valor que puede restringir la inclinación del amor a sí mismo. La universalidad de la ley expresa la naturaleza moral de la razón y la forma racional del humanismo ético.

Esta formalidad moral que tiene la forma legal de la universalidad, en términos kantianos, no puede sustentarse en ningún concepto «indeterminado» (que no hay que confundir con «formal») ⁴⁶, como la felicidad. Lo cual no impide, en absoluto, que ésta constituya un ingrediente del bien completo del hombre y algo valioso en su vida. Pero no hay que invertir el orden de prioridades que configura la moralidad entre el fin-fundamento y el fin-consecuencia, entre la finalidad moral y la finalidad natural.

La universalidad de la ley moral tiene que poder ser querida. Este «poder querer» supone una facultad de autodeterminación según leyes objetivas prácticas, no reductibles a las leyes de lo que sucede. En la relación de la voluntad consigo misma ésta se determina por la razón moral. ¿Cuál es el fin que «sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación»? Este fundamento de la ley práctica sólo puede estar en «algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto», algo que sea «fin en sí mismo» ⁴⁷.

El respeto a los seres racionales como *personas* es-

⁴⁶ A. CORTINA, «Dignidad y no precio: más allá del economicismo», en E. GUISÁN (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 140-166.

⁴⁷ I. KANT, *Grundlegung*, IV, 428.

tablece un límite a las inclinaciones y a los caprichos, «porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos». A diferencia de las cosas, «son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin»; por tanto, han de considerarse «con valor absoluto». Pero, «si todo valor fuese condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo» ⁴⁸. El fundamento del principio objetivo de la voluntad consiste en que «la naturaleza racional existe como fin en sí mismo». Sin esta representación de la existencia humana como base subjetiva y objetiva de la razón práctica el humanismo ético no tendría fundamento racional.

Si el ser humano se representara únicamente a sí mismo sometido a la ley natural de sus necesidades, entonces la razón sería el órgano de la felicidad. Pero el presunto descubrimiento kantiano estriba en haber dado con el auténtico principio de la moralidad y, por tanto, de la humanidad. «Lo formal de la naturaleza» moral consiste en la forma de la universalidad y de este modo se cuenta con un fundamento objetivo de toda legislación práctica. Pero ya hemos visto que subjetivamente el ser humano se representa como fin en sí mismo dentro de un reino de los fines.

Ahora bien, en el reino de los fines, éstos pueden ser, a su vez, medios para otra cosa y, entonces se atienen a la ley del precio y de la equivalencia. Todo se mide según los efectos, el provecho, la utilidad, el éxito, el gusto, es decir, el valor de uso y de cambio. En el reino de los fines —dice Kant— todo tiene un precio, sea éste comercial o de afecto; a no ser que haya algo que no se supedita a la ley natural del precio porque posea un valor interno, «valor de dignidad». La moralidad y la humanidad (en cuanto capaz de moralidad) es lo único —según Kant— que posee dignidad y no precio.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 83-84.

Y precisamente la moralidad es la condición por la que un ser racional puede ser fin en sí mismo y, consiguientemente, miembro legislador en un posible (ideal) reino de los fines. Porque todo ser racional puede y debe representarse como autolegislator, «como si» fuera un miembro en tal reino de los fines. Sólo el respeto por tal ideal hace a todo sujeto racional digno de ser miembro legislador en dicho reino de seres autolegisladores. «La dignidad de la humanidad» consiste, según Kant, en esa «capacidad de ser legislador universal»⁴⁹.

La participación del ser racional en la legislación universal, que lo convierte en un autolegislator en el ideal reino de los fines, lo hace «libre respecto de todas las leyes naturales»⁵⁰. La dignidad de todo ser racional consiste en que es capaz de atenerse a sus propias leyes: «véase al hombre atado por su deber a leyes: mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal»⁵¹. La segunda manera que Kant tiene de presentar su principio de la moralidad conduce a una tercera, que nos hace comprender más claramente el sentido de la forma de la universalidad y de la representación del ser racional como fin en sí mismo. Pero todas las formulaciones desvelan «una y la misma ley», sólo que intentan «acercar una idea de la razón a la intuición». No obstante, la última forma de presentar el principio de la moralidad toca el fondo de la cuestión: el principio de la moralidad como principio de la *autonomía* de la voluntad frente a toda posible heteronomía.

Todo ser racional cuenta con una voluntad autolegisladora en concordancia con la ley moral racional. Éste es el orden natural moral, el de una voluntad legisladora universal para todo ser racional que se auto-

⁴⁹ Ibid., p. 440.

⁵⁰ Ibid., p. 435.

⁵¹ Ibid., p. 432.

legisla según leyes objetivas. La voluntad racional autolegisladora es la auténtica voluntad libre, porque se somete a sus propias leyes. Así pues, la autonomía es «el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional», y constituye el fondo moral de la voluntad buena. La voluntad es absolutamente buena cuando es libre, porque sólo así expresa la radical autonomía de la voluntad racional, aquella que puede querer que su máxima se convierta en ley universal de la naturaleza moral.

El fundamento del humanismo en la razón moral y, en concreto, en el principio de la autonomía de la voluntad racional nos permite comprender la orientación kantiana del humanismo ético. Aquí la razón no está dirigida primordialmente a la felicidad, sino a la libertad. La razón moral es la expresión de la libertad. Por eso no se trata fundamentalmente de un humanismo eudemonista, sino *eleuteronómico*. El principio de este humanismo es la libertad, y sólo desde ahí tiene sentido la felicidad como ingrediente del bien completo del hombre. A mi juicio, la aportación kantiana al humanismo estriba en haber establecido el principio eleuteronómico de la libertad como principio ético fundamental. El humanismo racional es eleuteronómico. Su principio es la libertad y no la felicidad, el bienestar o el placer.

Por eso, tal vez, mejor que contraponer en Kant virtud y felicidad, aclararía más las cosas si desde un comienzo se presentara la necesidad de articular *libertad* y *felicidad*. Hacer de la libertad virtud para poder ser felices podía ser un lema kantiano, frente al ya tópico «hacer de la necesidad virtud». Porque la defensa de la virtud moral como condición de la felicidad tiene como propósito defender la libertad, que es lo que constituye radicalmente la razón moral. La razón moral es la libertad racional: el orden de la libertad que la razón moral representa. El ser racional humano ha sido capaz de abrirse a la perspectiva de la libertad racio-

nal, del interés y respeto morales, que toman cuerpo en el sentido de la justicia y en la voluntad de imparcialidad. Así se trasciende la ley natural del precio en cualesquiera de sus versiones posibles y, al menos, se la complementa con la perspectiva de la ley moral de la libertad como autonomía racional. En virtud de este momento de autodeterminación somos capaces de rebasar la ley del precio (del beneficio egoísta) y hacer valer en nosotros mismos también el interés moral (racional) por una comunidad humana de seres autónomos y con buena voluntad. El orden de la libertad supone un respeto, que consiste en el reconocimiento de la dignidad del ser humano. Esta exigencia humanística no parece que pueda cumplirse en sociedad alguna, pero expresa un ideal de humanidad, en la que la libertad como autodeterminación permite enlazar la voluntad particular con la ley universal ínsita en la voluntad racional. Esta voluntad autónoma y buena será la condición del humanismo de la libertad, aquel que se rige por el principio de la eleuteronomía. Por absurdo que pueda parecer dicho ideal humanista, no podemos renunciar a él.

El humanismo ético, regido por el principio de la eleuteronomía, no desdeña el móvil moral ni los fines específicamente morales, como puede observarse en la kantiana *Metafísica de las costumbres*⁵², ya que la eleuteronomía consiste en erigir el principio de la libertad de la legislación interna. Y, para descubrir el móvil moral, no podemos dejar de lado la interioridad y subjetividad humanas. En la interioridad del sujeto humano se produce una constricción de la voluntad, es decir, una autocoacción. Pero tal autocoacción según una legislación interna (leyes éticas, ya no meramente jurídicas) sólo es posible tras una conversión del corazón ante el mal radical (es decir, la propensión al mal propia de la naturaleza humana).

⁵² I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, VI (= MdS).

La eleuteronomía, que consiste en la instauración del principio de la libertad interna, es el fundamento moral del humanismo, si no queremos reducirlo a mero humanitarismo o únicamente a un superficial civismo. El humanitarismo está supeditado al juego de las inclinaciones (en sentido biológico, psicológico o sociológico); y el civismo se rige por la legislación externa del buen ciudadano. Pero el humanismo ético, aun cuando no puede prescindir de las leyes jurídicas en la legislación externa del buen comportamiento ciudadano, ha de llegar al fondo de la autonomía moral como libertad interna, que es una cuestión del hombre en su radical humanidad, y no meramente del ciudadano. Sin la autocoacción de la legislación interna y la buena voluntad, no es posible pensar en el ideal de humanidad como meta de la teleología moral de la razón. Una teleología de la razón en la que el verdadero destino de la misma es generar una buena voluntad a fin de que se realice la libertad. He ahí la intrínseca vinculación entre razón y voluntad: la razón tendrá influjo en la voluntad, de modo que ésta será voluntad racional. El propósito digno de la vida humana no puede ser otro que la libertad y la buena voluntad.

La libertad como autocoacción supone la capacidad para dominar las propias inclinaciones a fin de alcanzar los fines propios de la razón. ¿Cuáles son esos fines específicos que la razón propone? Está claro que la eleuteronomía exige reflexionar sobre los fines. Y más si nos percatamos de que, para Kant, lo más característico de la humanidad, a diferencia de la animalidad, es la capacidad de proponerse fines⁵³. El progreso desde la naturaleza animal a la naturaleza humana (humanidad) se produce por el hecho de la capacidad de proponerse fines, lo cual es producto del acto de la libertad del sujeto. Sin embargo, lo importante es discernir de entre los fines que el hombre se propo-

⁵³ *Ibid.*, p. 392.

ne aquellos que le vienen dados por su naturaleza física, atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza, y aquellos que el hombre es capaz de proponerse autocoaccionándose a sí mismo libremente, es decir, como fruto de su naturaleza moral. Los primeros los elige mediante la prudencia y pueden tratarse en una doctrina técnica y pragmática de los fines. En cambio, a juicio de Kant, el hombre es capaz de proponerse fines que son a la vez deber, en virtud de una autocoacción libre. Hacer de la libertad virtud da como resultado un fin que a la vez es deber o, dicho de otro modo, un deber de virtud. Proponerse fines que son a la vez deber es un acto de la libertad interna, es decir, de la naturaleza moral y no de la naturaleza física.

La *Metafísica de las costumbres* constituye un tratado de humanismo eleuteronómico. Como el hombre se propone fines por su sola libertad, ya que nadie puede tener un fin sin proponérselo a sí mismo, si no hubiera fines que a la vez fueran deber, todos los fines valdrían sólo como medios y sería imposible un imperativo categórico. La doctrina de los fines sería, entonces, exclusivamente técnica (pragmática) y se encaminaría mediante la prudencia a lo que el hombre por naturaleza busca inevitablemente: la felicidad. Por eso es decisivo para Kant averiguar si hay «fines que son a la vez deber» y de su resolución depende asimismo la fundamentación del humanismo ético. Ésta es la tarea de la doctrina moral de los fines en la *Metafísica de las costumbres*, que, a diferencia de la antropología (basada en principios empíricos), cuenta con principios dados *a priori* en la razón pura práctica. Aquí hay que hablar de *fines*, objetos del libre arbitrio, que *debemos* proponernos: fines que son a la vez deber. Este concepto es el único —según Kant— que fundamenta una ley para la propia voluntad, una ley para las máximas de las acciones, por la que el fin subjetivo que cada uno tiene se podrá subordinar al fin objetivo que cada cual debe proponerse.

La ampliación que la ética kantiana recibe en la *Metafísica de las costumbres* la convierte en una doctrina moral de los fines y en una doctrina de la virtud. La ética, como sistema de los fines de la razón pura práctica nos ofrece una materia, un objeto del arbitrio libre, en forma de fin de la razón pura, un fin objetivamente necesario y, por tanto, como deber. Porque, si la razón quiere defenderse de la influencia de las inclinaciones sensibles, que nos impulsan constantemente a determinados fines, tendrá que proponer su propio fin moral. Este fin, que sería a la vez un deber, está basado en una autocoacción libre, ya que en la ética el deber implica una coerción hacia un fin. De modo que la facultad de autocoaccionarse por la razón pura práctica ha de poder establecer fines que debemos tener.

El humanismo ético kantiano está fundado en la libertad como autodeterminación, pero ésta se determina no sólo formalmente, sino también materialmente. La ética material que encontramos en la *Metafísica de las costumbres* completa la ética formal de la *Fundamentación*. La forma de la moralidad (y de la humanidad) se vincula a una materia moral a través del concepto de fin. De este modo la voluntad racional, para autodeterminarse libremente, se rige no sólo por el canon formal de la universalidad, sino que ha de determinarse por la materia moral representada en el fin que es a la vez deber. El objeto por el que se determina la voluntad es un fin específicamente racional y moral. De este modo el humanismo ético cuenta no sólo con un fundamento formal, sino también con una materia moral: la *eleuteronomía* exige la *teleología* de la razón moral. El principio de la libertad requiere que la razón pura ordene *a priori* un fin como deber, al que Kant denomina «deber de virtud». La ética formal, a través de una doctrina moral (objetiva) de los fines, se convertirá en una doctrina de la virtud. Es así como se hace realmente de la libertad virtud, habiendo tan-

tas virtudes morales como fines propios de la razón.

El principio supremo de esta ética como doctrina de la virtud dice así: «obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal»⁵⁴. Según la propia interpretación que hace Kant de este principio, el fin deja de ser meramente limitativo o restrictivo y se convierte en algo propositivo. De la razón pura práctica parece deducirse un imperativo categórico que convierte a la humanidad en el fin moral: es «un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general». Así pues, «el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás». El humanismo eleuteronomico de la ética kantiana propone al hombre como tarea y no sólo como límite restrictivo.

Sólo por la libertad interna y la capacidad de auto-coaccionarnos libremente podemos proponernos fines que son a la vez deber, es decir, «deberes de virtud». Lo que ocurre es que se trata de deberes que dejan un amplio espacio en manos del sujeto moral, ya que es él quien ha de decidir cómo obrar con vistas al fin que es a la vez deber. Por eso Kant habla en este caso de los deberes éticos (a diferencia de los deberes jurídicos) de una «obligación amplia». Por tanto, se abre aquí un ámbito para lo que sería propio de la responsabilidad del sujeto moral. La eleuteronomía y teleología moral requieren asimismo completar la ética como doctrina de los fines de la razón pura práctica con una doctrina de la responsabilidad, ya que el margen de decisión de los sujetos queda enormemente abierto. Una vez establecido el objetivo positivo, determinado por la idea regulativa del valor de la humanidad en cada persona, queda un amplio horizonte por delante, ya que la ética no da leyes directamente para las

⁵⁴ Ibid., p. 395.

acciones, sino sólo para las máximas de las acciones. La ética material de los fines morales de la razón pura práctica orienta las máximas de la voluntad propia de cada uno hacia una legislación universal, pero no determina la acción misma, dejando margen al arbitrio libre del sujeto responsable.

La libertad se convierte ahora en la virtud humanista que, como sabiduría práctica, sabe reconocer el valor de la humanidad (en la propia persona y en la de los semejantes) y, como «fortaleza moral», es capaz de proponerse deliberadamente oponer resistencia a lo que vaya en contra del fin moral. Esta virtud se rige por el ideal de humanidad que se puede extraer de los principios de la razón incondicionadamente legisladora en una *antroponomía*⁵⁵. El ideal de la humanidad en su perfección moral no pierde «su realidad práctica» a pesar de que la realidad empírica lo contradiga constantemente y no haya modo de probarlo. La virtud consiste precisamente, a juicio de Kant, en la «fortaleza moral de la voluntad» para cumplir el deber como fin que le propone la razón moral autolegisladora; pero también la virtud ha de entenderse como «la verdadera *sabiduría*», «sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra». «Sólo poseyéndola es el hombre libre [...], y no puede sufrir pérdidas por el azar o el destino, porque se posee a sí mismo y el virtuoso no puede perder su virtud»⁵⁶. La virtud es la práctica humanista de la libertad, ya que puede superar la ley de la naturaleza y sus efectos, haciendo eficiente el principio de la autonomía en la vida humana. Hacer de la libertad virtud como sabiduría práctica y fortaleza moral prefigura un programa humanista ético. El conocimiento racional de cómo debe ser el hombre según la idea de la huma-

⁵⁵ Ibid., p. 406.

⁵⁶ Ibid., p. 405.

nidad en una antroponomía orienta los pasos de un humanismo, que por «deber de virtud» (es decir, por auto-coacción libre) propone al hombre su propia perfección y la felicidad ajena. No es posible considerar la propia felicidad como fin que es a la vez deber, ya que para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad. En cambio, el cultivo de las propias facultades (las disposiciones naturales) y de la voluntad (entendida como el modo moral de pensar) contribuye a la propia perfección y al progreso moral. La virtud constituye así una fuerza que orienta la vida humana hacia la consecución de un reino de los fines como comunidad ética: aquella situación en que se habría superado también el «estado de naturaleza ético» y los hombres se rigieran libremente por «leyes de virtud»⁵⁷. La realización de tal comunidad ética es un deber peculiar del género humano para consigo y consiste en la «promoción del bien supremo como bien comunitario». Sólo la interna moralidad vivida comunitariamente podrá contribuir a la consecución del supremo bien moral; mientras tanto, el concepto de tal comunidad ética constituye un ideal de la razón, referido a la totalidad de todos los hombres, que puede servir para la orientación del progreso moral y de la formación moral.

El fundamento del humanismo kantiano es la libertad, y su praxis es convertirla en virtud; pero la moralidad como fuente donadora de valor y sentido a la vida humana se abre necesariamente a la felicidad y, por consiguiente, a la articulación de la libertad (virtud, dignidad) y la felicidad como componentes de la «naturaleza humana». Hacer de la libertad virtud para po-

der ser felices dignamente es lo que recoge el «supremo bien» en cuanto constituye «todo el *objeto* de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura»⁵⁸. Así pues, se nos vuelve a plantear el escabroso tema de la naturaleza humana en Kant. Porque tanto la libertad (virtud) como la felicidad forman parte de la naturaleza del hombre.

El propio Kant alerta de la dificultad del término «naturaleza», y el uso que hace del mismo no está exento de ambigüedad. Sabemos que el humanismo eleuteronómico se basa en el principio de la libertad y que la autonomía constituye «el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana». Pero, por naturaleza, también buscamos la felicidad inexorablemente. El bien supremo (completo) para la naturaleza humana ha de integrar libertad (virtud) y felicidad. Lo que ocurre es que Kant quiere ponernos sobre aviso del peligro que supone supeditar la libertad a la felicidad; se pueden alcanzar altas cotas de bienestar sin libertad, pero entonces, desde el humanismo kantiano, sólo seríamos indignamente felices, porque habríamos prescindido del valor de la dignidad de la persona. El dilema entre libertad y felicidad (bienestar) sigue abierto en cada situación vital e histórica; y puede apreciarse también en un sentido tendencial o gradual. Darle prioridad al principio de la felicidad sobre el de la libertad equivaldría, según Kant, a la eutanasia de la moral. Y esta «dulce muerte» del germen de la moralidad destruiría la raíz más propia de nuestra humanidad: libertad y buena voluntad. De ahí que sea tan importante articular adecuadamente libertad y felicidad como ingredientes de la naturaleza humana.

⁵⁷ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI (= *Religion*), 95 ss.; vid. C. FLÓREZ, «Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant», en J. MUGUERZA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 207 ss.

⁵⁸ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 26.

7. LAS RAÍCES PRAGMÁTICAS DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA. LA NATURALEZA HUMANA FÍSICA Y MORAL

El humanismo ético kantiano tiene como fundamento la razón pura práctica. Pero tal vez esta gigantesca construcción tenga los pies de barro, como corresponde a la condición humana. Porque, aunque Kant no expuso sistemáticamente las bases biológicas de la razón pura, ni mucho menos las hermenéuticas, sí ofreció un estudio de sus raíces pragmáticas en la naturaleza humana. La psicología, convertida en antropología práctica o pragmática, ha sido el complemento indispensable de la metafísica crítica. A la metafísica de la razón acompaña en todo momento una psicología o una pragmática. A la metafísica de la naturaleza le corresponde un correlato empírico, que en el caso de la metafísica de la libertad (metafísica de las costumbres) Kant denomina antropología moral, práctica o pragmática, a la que hay que añadir todavía una estética de las costumbres. La psicología y la antropología fueron decisivas en la configuración de la filosofía kantiana desde los primeros momentos de la gestación del criticismo. La influencia de la psicología de su tiempo en Kant está más que atestiguada y puede considerarse una corroboración de su doctrina lógico-trascendental. La crítica trascendental aportaría una fundamentación objetiva (exponiendo el momento puro, activo, de la razón en su función unificante) de lo que la psicología trataría mediante un enfoque subjetivo. Esta complementariedad entre psicología y filosofía crítica (lógico-trascendental) en la vertiente del conocimiento sigue siendo válida en el ámbito práctico. Sin confundir los métodos pueden coincidir los resultados o, al menos, complementarse. Así, el estudio de la naturaleza humana no va en contra de la metafísica crítica en Kant, sino que completa la filosofía trascenden-

tal desde otra perspectiva (empírica y pragmática), como muestra el desarrollo de la antropología kantiana a partir de los primeros años de la década de los setenta⁵⁹. La psicología y la antropología sirven para entender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón pura.

Sólo con posterioridad a Kant se desarrollarán los estudios biológicos, etológicos y hermenéuticos que habrán de completar este enfoque complementario de la filosofía trascendental. Así, por ejemplo, la tradición que interpreta a Kant en conexión con la fisiología pondrá de manifiesto que la lógica y la conciencia son la expresión en el orden de la razón de impulsos que provienen de instancias infraestructurales. El análisis trascendental no niega la posibilidad de aplicar otros métodos para estudiar tales infraestructuras. En esta línea el propio Nietzsche podría pasar por un peculiar neokantiano, que radicalizó el «giro copernicano» hasta las raíces perspectivistas y hermenéuticas de la libertad. La razón pura sería una perspectiva, sin la cual el hombre no sabría interpretarse a sí mismo ni orientar su existencia. Lo cual no quiere decir que Kant pensara que todo sea producto de la razón pura. Kant está más inclinado a una actitud pragmática de lo que habitualmente se da a entender. El momento de la idealidad de la razón pura tiene lugar en un ser que, a la vez, es un ser natural y racional, en el sentido técnico y pragmático, con necesidades naturales y pragmáticas. No obstante, Kant cree descubrir otra disposición en el ser humano, que le abre a una perspectiva insospechada: la de la autonomía racional. Lo cual no quiere decir que sepamos a ciencia cierta que lo ideado en tal perspectiva pueda cumplirse. Pero, en cualquier caso,

⁵⁹ R. BRANDT, «Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)», MS del que he podido disponer gracias a Gabriel Amengual.

la perspectiva de sentido que es capaz de alumbrar la razón pura puede orientar la acción humana y puede servir para una más completa autocomprensión del hombre. Tiene, pues, una función pragmática y hermenéutica, que habrá de recogerse en un programa de reconstrucción de la razón pura desde sus infraestructuras biológicas, hermenéuticas y pragmáticas, porque sólo de ese modo se podrá asimismo reconstruir el sujeto humano en su complejidad vital (cuerpo, experiencia, acción). Tal vez el carácter predarwiniano de la filosofía kantiana impidió el desarrollo de lo que hoy constituye una tarea: la conexión del dinamismo de la formalidad biológico-pragmática con el de la moral⁶⁰. El humanismo moral no quedaría desconectado de un siempre necesario pragmatismo crítico.

Como tampoco quedó desconectado en el mismo Kant a través de su antropología pragmática. Pues, así como el criticismo se abrió camino hacia una ontología como «analítica del entendimiento puro», teniendo como correlato la psicología, en la vertiente práctica podríamos establecer un paralelo afirmando que la filosofía crítica nos conduce a una ontología moral (analítica de la razón pura práctica), en la que se analiza la estructura moral de un ser racional como el hombre, constituido por otras disposiciones, que, si bien no han de confundirse con la disposición moral, están en conexión con ella conformando en su conjunto la naturaleza humana.

El hombre es un ser sensible (*homo phaenomenon*), perteneciente a una de las especies animales; como tal, tiene un amor a sí mismo físico en orden a la conservación de sí mismo, a la prolongación de la especie y

⁶⁰ C. J. CELA, *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Alianza, Madrid, 1985; D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989. Las reflexiones de Antonio Pintor obligan a profundizar en esta línea de Ortega, Zubiri y Laín.

a la comunidad con otros. Pero también es un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), por la que el amor a sí mismo produce la inclinación a compararse e igualarse con los demás. A estas dos disposiciones del hombre agrega Kant una tercera, a la que denomina «disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*»⁶¹. Esta disposición equivale a «la susceptibilidad del respeto por la ley moral» como «motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío»; en realidad se trata del «fundamento subjetivo» por el que podemos aceptar el respeto a la ley moral como motivo impulsor en nuestras máximas para la acción. Aquí la razón no se reduce a una mera capacidad de un ser corporal viviente, que puede ponerse al servicio de cualquier motivo; aquí la razón muestra su raíz más profunda: la libertad, que no puede supeditarse a nada, como autonomía. Desde esta perspectiva, el hombre es un «ser racional» (*Vernunftwesen*) por estar dotado de libertad interna (*homo noumenon*) y ser capaz de obligación hacia la humanidad en su persona y en la de los demás.

Y todas estas disposiciones «pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana»⁶². Pues, por importante que sea distinguir los métodos por los que logramos adquirir alguna noticia, en último término no son más que diversos caminos para adentrarse, como sea posible, en el conocimiento del ser humano. La dificultad se halla en el modo de conectar y conciliar lo físico y lo moral de la naturaleza humana. Pero Kant se ha expresado al respecto a lo largo de sus escritos desde los primeros estudios antropológicos hasta su última obra, porque lo que importa es la fecundidad del conocimiento del hombre, en el que destaca la doctrina de la inteligencia. Este fondo inspirará su modo de

⁶¹ I. KANT, *Religion*, VI, p. 26.

⁶² *Ibid.*, p. 28.

entender la filosofía en el denominado «sentido cósmico», es decir, aquel modo de entender la filosofía como el saber acerca de lo que «necesariamente interesa a todos»: «el destino entero del hombre». La filosofía según el concepto cósmico tiene sentido radicalmente antropológico y tiene pretensiones de utilidad: que sea de provecho para la vida humana, en la medida en que trata de la relación del conocimiento y de los usos de la razón al fin último (*Endzweck*) de la razón humana. Precisamente las famosas cuestiones kantianas (qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar) remiten a una cuarta: qué es el hombre. En ellas se resume el campo de la filosofía en sentido cósmico y todos los intereses de la razón. Una reconstrucción antropológica de la filosofía crítica kantiana, a partir de sus raíces pragmáticas, evitaría los inconvenientes de su habitual presentación epistemológica e impulsaría una filosofía del hombre que, en conexión con la antropología en sentido empírico, incorporaría el momento de *quaestio iuris* que introduce inmediatamente (aun cuando sea implícitamente) toda cuestión acerca del hombre. Porque, cuando preguntamos por el hombre, estamos rebasando el ámbito de las cuestiones de hechos y estamos inquiriendo por un orden de valor, normatividad, legalidad, que exige un tratamiento peculiar. La forma epistemológica en que se ha presentado la crítica de la razón en Kant ha impedido entender su criticismo como una vía ontoantropológica a través de lo práctico como hilo conductor. El correlato de este enfoque es la doctrina del bien supremo, objeto completo de la razón en el que se unen lo físico y lo moral del ser humano, y en el que se integran todos los intereses de la razón, concernientes al saber, al deber hacer y al esperar (la felicidad). El orden moral y el físico no sólo están indisolublemente unidos en el ámbito ideal de la razón pura, sino que también hay una conexión antropológica y pragmática en la naturaleza humana.

A continuación aludiré a algunos casos en los que encontramos la conexión entre lo físico y lo moral, para hacer mención más tarde de algunos intentos de conciliación entre ambos órdenes (libertad y felicidad).

Ya la «Metodología de la razón pura práctica» fue considerada por Kant un procedimiento para que las leyes de la razón pura práctica tuvieran incidencia en el ánimo humano y ejercieran una eficaz influencia sobre las máximas de la acción. Se trataba, pues, de indagar la posible conexión de la vertiente objetiva y de la subjetiva de la razón práctica. Lo cual supone reconocer que los fundamentos objetivos de la voluntad racional tienen virtualidades como móviles de la acción y, por tanto, que la virtud ejerce en el ánimo humano un poder como (incluso «más poder» que) cualquier inclinación. Todo ello implica un conocimiento de cómo están constituidas la naturaleza humana y las fuerzas que integran nuestro ánimo. Aunque los procedimientos para averiguar los contenidos de las leyes objetivas de la razón pura y de las disposiciones subjetivas sean diferentes, esta diferencia epistemológica no impide reconocer que se trata de vertientes en interacción, que integran un conjunto de capacidades del ser humano.

Las disposiciones subjetivas permiten sentirse afectado por la ley moral. Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral, un híbrido que pone en contacto el aspecto objetivo y el subjetivo en el ánimo (*Gemüt*), el fundamento moral y su efecto físico, es decir, el orden moral y el natural (físico), o sea, el principio de la libertad y el de la felicidad.

La misma conexión entre lo físico y lo moral puede extraerse de la *Metafísica de las costumbres*. La metafísica moral no puede prescindir del estudio de la naturaleza humana, porque necesita conectar sus principios con las condiciones subjetivas que hagan posible la realización de aquello que la razón pura ha sido ca-

paz de idear y fundamentar a su modo. Una antropología práctica, moral o pragmática, así como una estética de las costumbres estudiarán el modo como la restricción moral se puede hacer efectiva en el hombre entero, cómo la fuerza de la libertad puede imponerse en relación con las otras inclinaciones: cómo el *homo phaenomenon* y el *homo noumenon* entran en conexión a través del sentimiento moral (capacidad física de recibir el impulso racional y transformarlo en motivo) y la conciencia moral (hecho inevitable, instintivo, que nos mueve a juzgarnos a nosotros mismos conforme a la ley moral en el foro interno). De este modo la antroponomía y la antropología pragmática no pueden permanecer separadas; más bien han de contribuir dentro de una filosofía en sentido cósmico al provecho del hombre, a todo lo que éste puede dar de sí en virtud de sus capacidades, facultades y disposiciones de orden físico y moral.

Aunque Kant utiliza las más de las veces el término «naturaleza» para una de las vertientes del hombre, la naturaleza física frente a la moral, no puede negarse que hay pasajes suficientes, en cuyo contexto queda bien claro que se está aludiendo a algo así como una naturaleza (materia) moral. Por consiguiente, atendiendo a esta profunda ambigüedad del significado de «naturaleza humana», la contraposición entre naturaleza y libertad en las habituales exposiciones de Kant debería modularse contando con la distinción entre naturaleza física y naturaleza moral, porque habrá que reconocer que la libertad también pertenece a la naturaleza humana como su vertiente moral.

Uno de los momentos en que aparece un uso mixto de «natural» es aquel que concierne al bien supremo. Sabemos que para determinar la voluntad hace falta la relación a un fin, ya que necesitamos saber hacia dónde dirigimos nuestra acción. La idea de tal fin es la de un bien supremo que pueda unir libertad (virtud) y felicidad. Pues bien, la idea de tal bien supremo res-

ponde —según Kant— a nuestra necesidad natural de pensar un fin último (*Endzweck*), que pueda ser justificado por la razón. Tal necesidad de pensar un fin último como resultado de la orientación libre está provocada en algún sentido moralmente. La idea de un bien supremo es, pues, un fin, pero el hecho de proponérselo presupone ya el principio moral de la libertad, a la que, por otra parte, no le da lo mismo lo que pase al desencadenar su poder de acción. La libertad no es indiferente al bien supremo como fin. Aquí se está dando una unión de la finalidad moral por la libertad y la finalidad natural, expresada en la necesidad natural (moral) de pensar el bien supremo como fin último.

En otras ocasiones Kant entiende por «naturaleza del hombre», expresamente, «el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas)»⁶³. Este fundamento subjetivo tiene que ser siempre «un acto de la libertad», porque, de lo contrario, ni sería posible imputar nada, ni se abriría la perspectiva moral como tal. Este primer fundamento subjetivo de la libertad es la «intención», la fuerza por la que nos dejamos llevar por un motivo impulsor (sea la ley moral u otra inclinación) en la adopción de las máximas para la acción.

Asimismo, en la naturaleza humana encontramos una propensión al mal, en el sentido de «fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral»⁶⁴, que pertenece «de modo universal al hombre»: «una propensión natural del hombre al mal». Pero esta propensión natural no es meramente física (es decir, perteneciente al albedrío del hombre como ser natural), sino moral, porque el mal surge de la libertad como «nuestro propio *acto (Tat)*» en su sentido más radical. La búsqueda kantia-

⁶³ *Ibíd.*, p. 21.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 29.

na del fundamento del mal nos permite entender algo mejor el juego de fuerzas que se produce en la ambivalente naturaleza humana. Porque el origen del mal no se halla en las inclinaciones naturales provenientes de la sensibilidad humana; por tanto, no radica en la materia de la máxima, sino en no poner en funcionamiento la perspectiva moral, es decir, en la forma de la máxima, que consiste en la ordenación de los motivos. Lo decisivo está en no invertir el orden moral de los motivos y establecer adecuadamente qué motivo es la condición suprema del otro cuando entran en litigio la ley moral y el amor a sí mismo (*Selbstliebe*). Por tanto, aunque (y porque) en la naturaleza humana hay una propensión natural —moral— a tal inversión de los motivos, el origen del mal es de carácter racional: una inadecuada subordinación de las condiciones naturales que entran en juego en la vida humana, la condición incondicionada que expresa la libertad como autonomía y cualquier otra condición (inclinación) que en sí misma es considerada buena, siempre que esté supeditada a la satisfacción de la condición suprema.

La naturaleza humana, pues, como fundamento subjetivo de la adopción de máximas, remite a la libertad; una propiedad cognoscible a partir de la posibilidad de determinar el arbitrio humano por la ley moral incondicionada. Pero cuyo fundamento «es un misterio» que nos sumerge en un abismo insondable: el enigma de la libertad del hombre.

No obstante, el origen racional del mal en la naturaleza humana no quiere decir, según Kant, que el fundamento del mal se halle en una «corrupción» de la razón moralmente legisladora: como si se pudiera dar el caso de que se extinguiese la autoridad de la ley moral y quedara abolida la obligación proveniente de la ley moral racional. Para Kant eso es imposible: «Pensarse como un ser que obra libremente y, sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal [la ley moral] sería tanto como pensar una causa que actúa sin

ley alguna [...]; lo cual se contradice»⁶⁵. En definitiva, para Kant, la libertad sin ley moral racional constituye una contradicción. A pesar de este alegato kantiano, ¿es realmente imposible que se extinga la autoridad de la ley moral racional? ¿No lo desmiente la realidad? Si el fundamento de la libertad nos abre a un abismo, ¿cuál es entonces el apoyo racional del humanismo ético?

Antes de entrar en este último aspecto, todavía nos queda algo que exponer sobre el complicado asunto de la naturaleza humana, principalmente contando con la *Antropología en sentido pragmático*. También esta obra comienza y acaba afirmando que el hombre es «su propio fin último» y que su «destino natural» es el progreso moral. No obstante, queda sin resolver el problema de la educación moral, tan importante para el humanismo, porque la propensión al mal no puede ser extirpada de la condición humana. Una vez más se puede comprobar la conexión entre lo físico y lo moral. Lo mismo ocurre en la caracterización de la virtud como «fortaleza moral» en relación directa con las inclinaciones y las pasiones que mueven al hombre.

Precisamente la *Antropología* kantiana, necesario complemento de su metafísica moral o ética, aporta un tratado sobre las inclinaciones y las pasiones, sin cuyo conocimiento difícilmente el hombre podría aspirar a su interna perfección. En su estudio de la facultad apetitiva (*Begehrungsvermögen*) destaca, a mi juicio, la inclinación *natural* a la libertad (*Freiheitsneigung*). Es verdaderamente sorprendente el pasaje en que Kant llama la atención acerca del modo como el recién nacido grita, porque en ese fenómeno cree descubrir Kant que está denunciando «su aspiración a la libertad». El malestar del niño recién nacido procede de una «idea oscura de libertad» y de la «injusticia» que siente al ver-

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 35.

se impedido a dejar rienda suelta a su «impulso a tener voluntad propia». Cualquier impedimento lo vive como una ofensa, como si un cierto «concepto de derecho» estuviera funcionando. Este radical «sentimiento de la libertad» está entremezclado con las inclinaciones y las aspiraciones a hacer valer el propio poder. De ahí que se busque ensanchar constantemente la libertad con el peligro de tender a la libertad absoluta y a los apetitos concomitantes para dominar a los otros.

Por ser también muy significativo, hay que hacer constar el pasaje acerca del «sumo bien físico-moral». Según Kant, hay dos especies de «bien» (*Gut*), que pueden contribuir a «alcanzar el fin de la verdadera felicidad»: «la inclinación al *bien vivir*» (*Wohlleben*) y la «*virtud*». Ambos están en lucha constante y ha de encontrarse cuál sea la proporción adecuada para que su unión proporcione «el goce de una felicidad pulida» (*gesittete*). El cultivo de una felicidad moralizada, en la que se combinan el «bien vivir» y la «virtud», constituye la «índole moral» (*Denkungsart*) que es propia de la auténtica vida humana. Una vez más, la verdadera felicidad como fin une lo físico y lo moral en el bien supremo. Aquí la ética y la antropología muestran de nuevo su complementariedad contribuyendo al fin último a través de la constante (progresiva) perfección moral de la naturaleza humana. La antropología complementa así el tratado de humanismo ético en Kant dentro de un programa humanista que permanezca atento al dinamismo de la naturaleza humana.

A partir de lo expuesto ya no podrá sonar extraño que se haya querido ver la raíz del principio formal de la moralidad en la concepción de la naturaleza humana, conciliando así la ley natural y la ley moral en Kant⁶⁶. Según esta interpretación, el imperativo moral confirma la ley natural; lo que logramos a través

⁶⁶ G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, París, 1962.

del método transcendental es equiparable a lo que se constata antropológicamente; de ahí la convergencia entre la ley natural del interés y la ley moral de la razón.

Otro camino de convergencia estaría en el impulso radical por la libertad, antropológicamente constatable y transcendentalmente presente en el orden de la razón. Lo que se expresa en este ámbito como principio de la eleuteronomía tiene base antropológica y raíz pragmática. La inclinación a la libertad radica en la naturaleza humana, y su expresión pura es la eleuteronomía. El ser humano puede regirse por la ley del beneficio, pero puede rebasar y corregir este orden encaminado a la felicidad mediante la ley moral en la que expresa su autonomía racional. ¿Cuál es la última raíz y la más auténtica expresión del hombre? ¿La voluntad de felicidad, la voluntad de poder, la voluntad de sentido o la voluntad de libertad? Tal vez Feuerbach⁶⁷ interpretaría los síntomas del niño recién nacido, al que alude Kant, como expresión de su deseo de ser feliz y no sufrir dolor alguno. Seguramente Nietzsche, por su parte, lo entendería como manifestación de su impulso vital como voluntad de poder. Pero, para Kant, la aspiración más radical se dirige a la libertad: una inclinación natural de la naturaleza humana.

Tras este ensayo de llegar hasta las raíces pragmáticas de la razón pura, no podemos menos que preguntarnos de nuevo sobre el fundamento del humanismo ético y sobre la posibilidad del carácter engañoso de la ley moral en nosotros. ¿Se fundamenta el humanismo ético en la razón pura práctica o en un cierto pragmatismo crítico? ¿No estamos más que ante una «superstición humanitaria», un prejuicio ilustrado sin fun-

⁶⁷ G. AMENGUAL, *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, cit.; M. CABADA, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980.

damento? ⁶⁸. Pero ¿por qué, para Kant, constituye un ideal irrenunciable?

Es posible que la perspectiva de la ley moral y de la libertad como autonomía haya sido una ficción engañosa, que sólo se sustentara en la necesidad de responder a una situación, pero sin más apoyo que una exigencia pragmática de generar alguna perspectiva de sentido. ¿Mera libertad para fingir una perspectiva e impulsar un modo de vida, con el riesgo de vivir según una orientación sin más fundamento que el abismo de la libertad? ¿Libertad de ficción en vez de libertad moral racional? ¿Naturaleza pragmática, pero no moral? ¿No sería, entonces, la razón pura práctica un ideal (utopía) irracional?

En un muy ilustrativo pasaje nos aclara Kant que cuando no podemos probar que algo es o no es, todavía tenemos la posibilidad de saber si «*interesa*» aceptar tal cosa, o bien con el propósito teórico de explicar algún fenómeno, o bien con el propósito práctico de alcanzar algún fin; un fin que puede ser pragmático (técnico) o moral (aquel que proponérselo es un deber). En este último caso nada nos obliga a suponer que tal fin sea realizable; pero, «aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado», estamos obligados a «actuar según la idea de aquel fin» que es deber. Porque la cuestión no estriba en saber si se trata o no de un absurdo desde un punto de vista teórico, es decir, «si nos engañamos» con tal suposición, «sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento *como si* fuera algo que a lo mejor no es» ⁶⁹. Y, aunque tal fin «quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos» al orientar nuestra acción por un fin que ordena la razón pura práctica

⁶⁸ J. MUGUERZA, «Habermas en el “reino de los fines” (variaciones sobre un tema kantiano)», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, cit., pp. 127 y 128.

⁶⁹ I. KANT, MdS, VI, p. 354 (la cursiva es nuestra).

como deber. Actuar bajo la perspectiva de tal «como si» presta sentido a la acción humana y no implica engaño alguno, sino, antes bien, arrostrar el insondable misterio de la libertad como autonomía moral.

La otra posibilidad, contemplada también por Kant, de «tomar como engañosa a la ley moral en nosotros» tiene consecuencias que rebajan al ser humano a un mero animal sin capacidad de libertad moral. El hombre quedaría reducido a un ser privado de razón moral y sometido exclusivamente al mecanismo de la naturaleza física (no moral). Esta perspectiva alternativa invitaría al hombre a atenerse a la mera ley natural por su total desconfianza ante la engañosa ficción de la ley moral y sus consecuencias en la orientación de la vida. El *interés humanista* mueve a Kant a confiar en este posiblemente absurdo, pero irrenunciable, ideal de la razón moral, por considerarlo de mayor provecho para la humanidad. En cambio, Nietzsche someterá esta perspectiva de la libertad moral a una genealogía desde la óptica de una vida entendida como voluntad de poder. ¿No se trata de dos modos de tasar el valor de la vida humana?

La imposibilidad posible del humanismo necesario

1.1. Crónica de una muerte anunciada

Nunca se ha reflexionado tanto sobre el hombre como en el presente siglo. La idea de hombre que se ha desarrollado en las últimas décadas es el resultado de una situación de crisis que quebranta la fe anterior en una esencialista idea de lo humano.

En el siglo xx el hombre está *a la intemperie*; los puntos de apoyo que durante siglos lo mantenían en la realidad se han derrumbado. El hombre se ha convertido en un problema para sí mismo; son numerosos y contradictorios los datos que recibe, es un sujeto complicado cuando se considera objeto de cualquier tipo de reflexión, es parte de un entramado social en el que cada vez cuenta menos, su capacidad de reflexión disminuye progresivamente, su potencial valorativo presenta unos mínimos realmente alarmantes.

En el gran teatro del mundo es, como vemos, cada vez menos protagonista de su papel. Como consecuencia de ello, nos resulta difícil hablar del hombre en

sentido abstracto, universalizar y generalizar las opiniones; no podemos hablar con claridad de *progreso humano*, *intereses de la humanidad*, *esencia de hombre*. También es un hecho que nunca el hombre se ha sentido tan autónomo, tan creador de sí mismo; nunca el hombre ha estado tan cerca de convertirse en Dios para sí mismo. ¿Qué sucede entonces con el hombre? ¿Hacia dónde camina la humanidad si es que camina hacia algún sitio? ¿Cómo puede el hombre recuperar su papel de protagonista en el gran teatro del mundo?

Esencialmente *teniendo memoria de sí mismo*, recuperando una modesta identidad que ha perdido en su voluntad de endiosamiento y de poder, por ello hemos de comenzar presentando los resultados de una filosofía que es fruto de una reflexión donde la actual muerte del hombre que se respira en algunos ambientes filosóficos estaba ya, de alguna forma, anunciada.

En feliz expresión de uno de los más lúcidos personalistas actuales, P. Ricoeur, estos pensadores son los *maestros de la sospecha*. Distintos en sus orientaciones fundamentales, Marx, Nietzsche y Freud coinciden en sus críticas a una idea de hombre defectuosa, anquilosada. Coinciden en una desconfianza básica en lo que se ve, en una *sospecha* que les lleva a buscar el condicionante oculto que nos engaña y no vemos.

a) Marx

Ha introducido la sospecha en las formaciones sociales y ha encontrado en las relaciones sociales de producción la clave de comprensión para entender la evolución de la historia humana, sus instituciones y sus ideas; éstas no describen la realidad sino algo distinto de lo que se ve; el derecho, el estado, la religión, el arte, la moral, son un disfraz o barniz que disimula el juego de intereses.

b) Freud

Ha centrado su sospecha en el interior de la *persona* *, en el inconsciente. Para él nuestros pensamientos,

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, p. 199.

nuestros desesos explícitos, nuestras motivaciones confesadas no son lo profundo de nosotros. Lo profundo para él es el deseo, que al entrar en la trama cultural tiene que admitir innumerables represiones, y éstas impiden la posibilidad de unidad y coherencia en la conciencia del sujeto.

c) Nietzsche

Con la aparición del superhombre predicado por Zaratustra el hombre acaba renegando de su propia imagen que hasta entonces había consistido en ser imagen de Dios: *Dios ha muerto*. El hombre se sitúa más allá de la identidad, del reconocimiento de sí mismo y de sus limitaciones, necesita superar la finitud con una voluntad de poder que le lleve a situarse más allá del bien y el mal.

1.2. Autonomismo, ateísmo y estructuralismo

Numerosos pensadores han interpretado la decadencia del hombre contemporáneo por el hincapié que los últimos siglos de historia de la filosofía han hecho en la *razón antropocéntrica*; una razón que ha privilegiado determinado tipo de verdades y valores como los científico-positivos y ha olvidado otros aspectos fundamentales en el descubrimiento de la verdad, una verdad que no tiene por qué ser únicamente científico-positivo-matemática.

El privilegio de este aspecto de la razón humana sobre los demás ha generado un humanismo centrado en sí mismo, un *autonomismo* que ha olvidado otros aspectos de la *religación* * del hombre con la realidad. Para algunos, la defensa del hombre se ha convertido en *ateísmo* militante, como si para afirmar al hombre fuera necesario olvidarse de Dios. Pero, ¿cómo se ha producido esta muerte del hombre como totalidad? Detengámonos en el *estructuralismo* como filosofía que ha pregonado la muerte del hombre desde un anti-

humanismo teórico, que diría uno de sus representantes más prestigiosos, Louis Althusser.

El estructuralismo no se puede entender como un pensamiento homogéneo ni como una filosofía compacta, sino que en él hay una dispersión, no todos los estructuralistas son idénticamente antihumanistas; hablaremos de él en términos genéricos y nos referiremos, esencialmente, al de C. Lévi-Strauss. El estructuralismo nace como consecuencia de:

- La disolución de las filosofías de la existencia que habían exaltado incondicionalmente la libertad del sujeto, careciendo de bases científicas en sus diversas afirmaciones.
- El éxito del método estructural en las ciencias del lenguaje y hasta en las ciencias naturales; esto invitaba a la generalización y trasposición de este método a las ciencias humanas.
- La experiencia vital del hombre contemporáneo que se descubre mucho más condicionado que creador.

En Lévi-Strauss la añoranza del hombre primitivo le impulsa a reconducir al hombre hacia su matriz originaria natural, se le reduce a estructura, a lo natural, una naturaleza aislada de la historia y sin finalidad alguna. Los hombres, en la antropología de este filósofo francés, son estudiados como si fuesen cosas, son considerados como objetos de la ciencia y no sujetos de ella. La clave científica en la comprensión de lo humano sustituye a cualquier interpretación utópica, personalista o humanista.

En esta filosofía se hace difícil, si no imposible, cualquier transformación de situaciones sociales injustas, cualquier cambio de sistema o revolución. El hombre se encuentra determinado y no es, por tanto, dueño de su libertad. En el humanismo tradicional el hombre gozaba de una libertad y autonomía que no eran reales; era necesario reformular este concepto de libertad. A nuestro juicio no es malo denunciar estos defectos del humanismo tradicional, pues ni su idea de hombre ni su idea de lo que debía ser la realidad

se adecuaban a la situación histórica, al *acontecimiento*, que diría E. Mounier.

El estructuralismo convierte al hombre en el grado cero de una particular ciencia, cuyo deseo es que lo humano desaparezca del mundo al proclamar que el fin último de las ciencias del hombre no es construir al hombre sino disolverlo, apostando por un hombre que se borraría de la faz de la tierra *como en los límites del mar un rostro en la arena* (FOUCAULT: 1982, página 375).

1.3. Diagnóstico para una época insolidaria

La muerte del hombre tan proclamada desde distintos ángulos ya estaba anunciada, como hemos visto, en los maestros de la sospecha. En la trastienda de todos ellos se encuentra un humanismo ateo que tiene en Feuerbach su más insigne representante. Este agradece al cristianismo, en nombre de la humanidad, los servicios prestados, reconoce que los cristianos habían encontrado una clave fundamental en la interpretación del ser humano: *el amor*; incluso habían afirmado que Dios era amor. Lo único que debían hacer los filósofos era invertir la proposición para tener la verdad: *El amor es Dios*, es decir, el ser humano solidario tiene una grandeza divina, es el ser supremo para el hombre. El hombre sólo es comprensible desde sí mismo, no desde Dios; todos los atributos deben ser aplicados al hombre y no proyectados a la imagen de Dios. A partir de ahora serán los simples hombres, la humanidad entera amándose, la que se vestirá con los ornamentos del Dios clásico.

Pero, cuando estamos en las postrimerías, no ya del siglo, sino del segundo milenio cristiano, ¿dónde está ese ser humano solidario? ¿Vale para algo un humanismo cuyo resultado sea la muerte del hombre? El prometeísmo ya no es la solución; la razón ilustrada y el progreso ciego que ésta conlleva han situado al hombre contemporáneo en una época de vacas flacas.

No debemos perder la perspectiva histórica y ser conscientes que no ha muchos años reinaba un opti-

mismo progresista que los hechos han ido arruinando poco a poco. Los monstruos de esta razón prometéica que han generado esta carencia de horizonte y perspectiva para lo humano son el paro, el desencanto cívico, la incapacidad política, la indiferencia de valores, la carencia de sentido vital, la experiencia de los límites del tipo de desarrollo en el que nos hemos embarcado, la amenaza del agotamiento energético e irreversible deterioro ecológico, la incapacidad del desarrollo logrado para afrontar incluso los más elementales problemas del subdesarrollo, el incremento de la desigualdad norte-sur, la creciente amenaza para la paz de los armamentos nucleares e intergalácticos, etc.

Como consecuencia de esta situación la política se desentiende de la ética, la idea se convierte en ideología, la responsabilidad en desmadre. La solución a esta crisis pasa por una *confianza en lo humano*, una actitud de aceptación como requisito previo de cualquier filosofía. Esta *actitud* se convierte en una decisión por ayudarnos a ser hombres, un *amor solidario* a todo lo humano:

Una valoración de lo humano como clave de la bóveda valoral en la que nos debemos formar.

(GÓMEZ CAFFARENA, J.: 1984, *La entraña humanista del cristianismo*, Desclé, Bilbao, p. 15)

Este es el camino para intentar solucionar la crisis del hombre contemporáneo.

1.4. La apuesta por el humanismo

Esta confianza en el hombre tiene algo de *apuesta*; confiamos en una realidad donde hay más cosas dignas de admiración que de desprecio, donde se confía en que todo hombre puede mejorar si tiene oportunidad. La traducción a la vida cotidiana de esta apuesta debe hacerse sin dejarnos conquistar por el pesimismo; a todos nos hace falta un rearme moral-realista que traduzca nuestra esperanza en un optimismo realista, un *optimismo* trágico como al que nos invita Mounier.

Sabemos que puede haber degradaciones ideológicas de esta apuesta por el humanismo, pero si lo entendemos como *fe en el hombre*, creemos acudir a lo más esencial de todo humanismo. Esta opción, a nuestro juicio, se ha de traducir en las siguientes convicciones:

- El hombre es el ser que tiene por misión ocupar el centro de la realidad mundana y ostentar el primado sobre cualquier otro tipo de realidad. Esto significa que en toda jerarquía de valores él debe ser el valor supremo.
- Las nociones de *estructura, especie, sociedad, sistema*, están en función de otras más elementales y principales que son *yo, sujeto, persona*; siempre las estructuras deberán estar al servicio del hombre y no viceversa.
- Al hombre le atañe un valor absoluto; se le debe tratar siempre como fin y nunca como medio.
- La historia de la humanidad no está sujeta a la propulsión de leyes biológicas, estructurales y sociales parecidas a las que reinan en el campo de la física o la química. La historia debe ser el espacio del protagonismo libre y responsable del hombre.
- El hombre, presuntamente bueno y fiable, resulta en su historia peor de cuanto hubiera podido esperarse. El mal que ha producido nos lleva a afirmar en él una *raíz de mal* que habita en el corazón humano que es *de suyo* bueno. Es una congénita debilidad y el consiguiente desequilibrio ante la grandeza de su vocación al amor solidario.
- A la hora de apreciar lo que llamamos historia humana hemos de tener en cuenta que es mejor lo anónimo que lo historiado. En la historia, tal como se ha venido haciendo hasta ahora, se ha destacado más lo llamativo; quizá el hecho de que lo llamativo resulta malo indica que *lo normal es mejor*; no es normal el crimen, los asesinatos, la violencia, el odio, etc.

Estas convicciones no se inscriben sólo en un universo de cuestiones especulativas; exigen una ética y una *praxis política* consecuente. Las poderosas tecno-

ve en un nivel de interpretación *interparadigmático*, por lo que es capaz de detectar los abusos o deficiencias contenidos en el mismo paradigma dominante y promover su corrección y/o sustitución.

Esta función debe hacer superar dualismos y polémicas estériles, pues introduce la *explicación comprensiva* de los hechos humanos (Weber). La explicación sin comprensión se quedaría en probabilidad estadística; la comprensión no puede darse sin explicación previa y completa del proceso explicativo causal, aportándole algo esencial en toda actividad humana: los valores culturales en los que se enmarca y la intencionalidad subjetiva del agente.

b) *Teórico-interpretativa*

Necesitamos una base teórica precisa desde la cual se intenten resolver los problemas del hombre como tal para orientar su acción en la construcción de la sociedad. Toda teoría debe formularse siempre en forma provisional; esto no es el reconocimiento de una debilidad, sino la toma de conciencia de la doble situación en la que se halla inmerso quien filosofa sobre lo humano:

- Por una parte la indefinitud de lo humano (como ser histórico, como especie en evolución, como especie no acabada), que frena todo intento de clausurar definitivamente el ser del hombre en una teoría determinada.
- Por otra parte los condicionamientos situacionales del filósofo que interpreta; la tradición hermenéutica ha puesto de manifiesto que la interpretación está íntimamente vinculada a determinados niveles de conciencia, determinados códigos simbólico-culturales.

c) *Utópico-creadora*

El pensamiento utópico se vertebra en lo que E. Bloch ha denominado *El principio esperanza*. La utopía es ante todo la conciencia anticipadora de la realidad; en-

carna una tendencia objetiva del futuro y depura los proyectos alternativos que se presentan. No se agota en una capacidad crítica sino que contribuye a la construcción de una sociedad mejor mediante su virtualidad anticipadora de la realidad.

Nunca podremos definir al hombre mediante unos conceptos concretos que determinen toda la grandeza que el ser humano representa. El hombre es una realidad inacabada y, por tanto, toda definición de él ha de ser incompleta; los moldes o categorías del lenguaje humano siempre nos resultarán insuficientes para expresar lo que de alguna manera llamamos *realidad humana personal*. Tanto por su estructura biológica como por su radical historicidad el hombre es una realidad inédita, su destino depende en buena medida de cómo lo sepa anticipar, de las opiniones fundamentales sobre su futuro.

Una vez presentadas estas tres dimensiones que ha de tener la filosofía general del hombre conviene tener presente que los procesos hermenéuticos (procesos de *interpretación*) sobre los fenómenos humanos, y hasta la formulación teórica que se haga de lo humano, incluye cierto componente de opción fundamental (asunción de valor), que está fundada racionalmente, pero que nunca es posible justificar racionalmente por entero, justamente por el componente de *apuesta*, de *elección personal*, de opción y compromiso personal, de *fe filosófica* que diría Karl Jaspers.

1.6. En el horizonte de una antropología personalista y comunitaria

Esta confianza en lo humano de la que venimos hablando se debe completar con una *sensibilidad* progresiva para detectar los posibles antihumanismos en el actual mercado filosófico-valorativo donde se nos quiere presentar lo humano como mercancía, donde se nos propone el *todo vale*, donde la felicidad y la alegría interior dependen de la marca de dentífrico o

desodorante que utilicemos. Esta *sensibilidad* que proponemos nace de una *educación en lo humano* que se ha de realizar desde los primeros años de la infancia y a la que nuestra generación está llamada de una forma muy especial.

Toda educación requiere *maestros*, al menos para dar a luz esta sensibilidad de la que todos, en mayor o menor medida, somos portadores.

No nos conformamos con cualquier magisterio, exigimos una docencia que propugne un proyecto de hombre nuevo que traiga consigo una civilización distinta. Estos maestros deben ser los compañeros en una nueva lectura de la historia en la que aparezcan nuevos brotes de sensibilidad humana aún por conquistar. El *personalismo* de E. Mounier es algo más que un magisterio eficaz aún por descubrir; se sitúa en el presente siglo como vertebración filosófica de una preocupación por formular eficazmente el ser del hombre que va más allá de todo apresamiento histórico en categorías conceptuales. En la reflexión más profunda de P. Ricoeur, E. Levinas y X. Zubiri se respira esta inquietud. El ser humano será siempre una sinfonía incompleta que cada generación deberá ir rellenando en el pentagrama de la historia.

Como hemos dicho, la realidad personal escapa a la objetivación y es difícil definirla. Interpretar al ser humano como persona lo entendemos como actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión que se aprende y se conoce en su acto como movimiento de personalización. No nos movemos únicamente en el terreno de lo jurídico-legal donde el concepto de persona tiene otras connotaciones; acudimos a su radical humano que integra al existente en la naturaleza y en la historia como germen de creación y trascendencia de toda condición o límite.

Al apostar por el ser humano como persona apostamos por el hombre como *ser comunitario*. Persona es comunicación, salir de sí, comprender, asumir el destino del otro, ser responsable de los otros —que diría Levinas—, entregarse, ser fiel. La comunicación, como eje en torno al que se articulan estas características, exige la comunidad como *persona-de-personas*,

lugar en el que cada persona realiza su vocación y articula unos valores morales como vínculo de unión.

El personalismo *no es una filosofía propiamente cristiana*, pero la preocupación radical por el ser humano presente en el cristianismo ha hecho que de él brote la conceptualización del ser humano como persona. De hecho, como veremos, el concepto de persona se configura definitivamente en las reflexiones teológicas. Para muchos de nosotros personalismo y humanismo se identifican genéricamente; el personalismo supone optar por un determinado tipo de humanismo en el que se reconocen unos maestros, que se siente continuador de una nutritiva tradición y desde el que se ofrece una eficaz transformación de las estructuras y la sociedad.

Antes de presentar el personalismo nos queda por preguntarnos, ¿resulta científicamente válida la interpretación del ser humano como persona después de los datos tan distintos y diferentes que sobre el hombre nos ofrecen las ciencias? Veamos brevemente qué queda del *sapiens sapiens*.