

PLAN DE FORMACIÓN DE ANIMADORES

Coordinador: Alfonso Francia

Bloque 3: El saber del animador

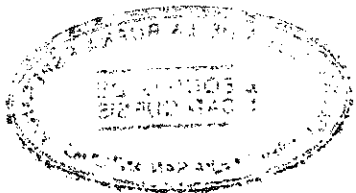
José L. Moral
Enrique Gervilla
Antonio Sánchez
José A. Warletta

PEDAGOGÍA PARA LA ANIMACIÓN

ELEMENTOS TEÓRICO-PRÁCTICOS

TEMAS:

1. Visión antropológica de la educación
2. Principales modelos educativos
3. Formación del carácter y la personalidad
4. Formación del adulto para la animación



EDITORIAL CCS



El **Plan de Formación de Animadores**
es obra de un Colectivo de 50 autores.

Equipo Pedagógico:

(Cuida la unidad, la cohesión y la calidad educativa)

Alfonso Francia (Madrid),
Antonio Sánchez Sánchez (Granada),
Francisco Martín (Sevilla),
Elena Alfaro (Madrid),
Lorenzo Fernández (Madrid),
Javier Mata (Madrid),
Javier Garralón (Madrid),
Pilar Gangoso (Madrid),
Victor J. Ventosa (Salamanca),
Vicenta Rodríguez (Madrid),
Secundino Movilla (Madrid),
Jose A. Warletta (Madrid),
Jesús Lacuey (Madrid),
Cristina García (Madrid),
Cecilia Esteban (Madrid),
Emilio López (Madrid).

Colaboradores:

Carmen Lanseros, Luis Bravo, Juan López,
María Luisa Gimón, Lourdes Gavira, Juan Bellido,
Lucía Ibáñez, Javier González.

© 1995. Autores Varios

© 1995. Editorial CCS / Alcalá, 164 / 28028 MADRID

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Ilustraciones: Ana Jimeno

ISBN: 84-7043-601-5 (Obra completa)

ISBN: 84-7043-887-5 (Tomo 3.3)

Depósito legal: M. 37.928-1995

Imprime: Gráficas Don Bosco, Arganda del Rey (Madrid)

PLAN DE FORMACIÓN DE ANIMADORES: GENERALIDADES*

- Para quiénes:**
- animadores socioculturales,
 - monitores y coordinadores de tiempo libre,
 - educadores de calle,
 - animadores juveniles,
 - formadores de animadores,
 - animadores en cualquier modalidad de la educación social:
 - que trabajan desde el voluntariado,
 - o como profesionales,
 - o se preparan en escuelas de animadores, en escuelas de trabajo social y de formación de profesores...

- Un plan:**
- eminentemente práctico,
 - suficientemente teórico,
 - debidamente contrastado,
 - críticamente experimentado,
 - flexible y... abierto al futuro.

Qué pretende:

- Potenciar un tipo de animador: inserto en la realidad social, concienciado en línea humanizadora, hombre de equipo, capaz de análisis crítico, solidario con el grupo y con los sectores más débiles de la sociedad, optimista y con capacidad transformadora.
- Ser pluridimensional, globalizante y unificador.
- Dar base científico-práctica al *ser*, al *saber* y al *hacer* del animador y del grupo.
- Familiarizar con una metodología inductiva, activa, grupal.
- Capacitar para diagnosticar, planificar y evaluar los programas de intervención social.
- Ayudar a la transformación de la persona, del grupo y de la sociedad, facilitando el conocimiento de la realidad con sus limitaciones, condicionantes, posibilidades y recursos.
- Responder a necesidades, a programas y nuevas dimensiones de la animación.

ÍNDICE GENERAL

Con los contenidos:

- que necesitan los animadores en sus distintos niveles y tareas,
- que exigen los programas de las Autonomías,
- que piden la realidad y perspectivas de la reforma educativa en España,
- que conectan con las corrientes europeas en los campos de la animación y educación.

Estructurados en cuatro Bloques temáticos:

1. El hoy y el mañana de la animación (5 libros).
2. El ser y el estilo del animador (4 libros).
3. El saber del animador (6 libros).
4. El saber hacer del animador (23 libros).

Cada libro suele tener varias unidades temáticas.

Cada unidad o tema consta de:

- Objetivos (para lograr en el tema).
- Propuesta metodológica (para trabajar cada tema en grupo).
- Cuestiones previas (para ayudar en el proceso inductivo).
- Texto del especialista (para estudiar).
- Propuesta de actividades (para profundizar y aplicar el tema).

Con una metodología: inductiva, grupal, experiencial.

Elaborado por:

- un colectivo de 50 autores,
- especialistas (con teoría y práctica),
- de distintas latitudes (España y Latinoamérica),
- de distintas Universidades y disciplinas,
- de distintas escuelas de animadores,
- de diversos campos de la animación,
- reunidos en equipos técnicos según áreas de especialización,
- coordinados por un equipo pedagógico que cuida la unidad, la cohesión y la calidad educativa.

* Existe un folleto donde este Plan de Animadores se explica más amplia y detalladamente.

Presentación	11
TEMA 1: VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA EDUCACIÓN	13
Introducción	15
1. UN LARGO CAMINO PARA «RECONOCERNOS»	21
1. El «animal» humano	22
2. Antropología empírica y antropología filosófica	28
3. Releer las historias del hombre	37
4. Entrar en la reflexión sobre el hombre	44
2. UN LARGO CAMINO PARA «HACERNOS»	55
1. Y... ¿qué es el hombre?	56
2. Vivir como hombres	66
3. Antropología, animación y animadores	75
Conclusión	81
Bibliografía	84
TEMA 2: PRINCIPALES MODELOS EDUCATIVOS	87
Introducción	89
1. CONCEPTO DE EDUCACIÓN	92
1. Significado etimológico	93
2. Aceptación popular	95
3. Reflexiones sobre el contenido de algunas definiciones	97
2. LA OPCIÓN ANTE EL PLURALISMO	114
1. Es imposible la educación sin opción	115
2. Modelos educativos	117

Conclusiones	147
Bibliografía	150

TEMA 3: LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER Y LA PERSONALIDAD 153

Introducción	155
1. EL CARÁCTER. NOCIONES PREVIAS	159
1. El hombre considerado como una unidad	160
2. El hombre como unidad estructurada en partes diversas	161
3. Definición de los términos: constitución, temperamento, carácter y personalidad	162
2. EL CARÁCTER: SUS CLASES Y SU INCIDENCIA EN LA ACTIVIDAD ANIMADORA	171
1. Clases o tipos de carácter	172
2. Incidencia del carácter en el quehacer dinamizador	177
3. LA EDUCACIÓN DEL CARÁCTER	183
1. ¿Es posible cambiar el carácter?	184
2. ¿Existe un carácter ideal?	184
3. La educación del carácter	186
Bibliografía	196

TEMA 4: LA FORMACIÓN DEL ADULTO PARA LA ANIMACIÓN 197

Introducción	199
1. EL ADULTO Y EL APRENDIZAJE	203
1. El concepto de adulto	204
2. El adulto frente al aprendizaje	205
3. Condiciones para el aprendizaje de los adultos	208
2. LAS NECESIDADES DE FORMACIÓN	210
1. El concepto psicológico de necesidad	211
2. Necesidad y motivación	213

3. Las necesidades de formación	216
4. Necesidades de formación y necesidades de capacitación	221
3. EL PLAN DE FORMACIÓN DE ADULTOS	223
1. El plan cíclico de formación	224
2. Análisis y planificación	229
3. La determinación de necesidades dentro de un plan de formación	235
4. Cómo realizar una evaluación de necesidades	237
5. Aplicación de resultados de un análisis de necesidades	247
6. Las representaciones gráficas en los análisis	250
7. El «marketing» en la formación	253
Bibliografía	257

José Luis MORAL

Nació en 1953 en Herrera de Pisuergra (Palencia).

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Santiago y en Teología por la Universidad de Comillas (Madrid). Doctor en Teología Pastoral (Pastoral Juvenil) por la U.P.S. de Roma.

Ha desarrollado su actividad educativa en diversos centros como profesor de filosofía y ha participado en centros juveniles y en escuelas de tiempo libre como profesor.

Actualmente es profesor de teología en el Instituto de Estudios Teológicos «Don Bosco» de Madrid y dirige la revista «Misión Joven» para educadores de jóvenes. Imparte cursos y conferencias sobre temas educativos y colabora en otras revistas.

Introducción

«¿Quién es este ser que soy yo?...
Me he convertido para mi mismo en campo de fatiga»

(Agustín de Hipona)

«Es tan visible la grandeza del hombre, que hasta de su misma miseria procede. ¿Qué quimera es, pues, el hombre?»

¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué motivo de contradicción, qué prodigio!

El pensamiento da al hombre su grandeza. El hombre no es más que una caña, lo más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No es preciso que el universo entero se ponga en juego para aplastarle; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero, aun cuando le aplaste el universo, el hombre sería más noble que lo que le mata...»

(Pascal)

«Muchas son las cosas inauditas; pero nada tan inaudito como el hombre», gritaba el coro en *Antígona*. Pasan y pasan palabras, acciones y tiempos: el grito se mantiene. Hoy quizá sea un grito de silencio. Ya por 1966, con ironía casi cruel y anunciando la *muerte del hombre*, decía M. Foucault que «el ser humano era una invención reciente, un simple pliegue en nuestro saber», el resultado de privilegiar exasperadamente algunos aspectos y menospreciar otros que ahora nos permiten comprender cómo ya no es «la medida de todas las cosas» sino una estructura, quizá un tanto más compleja que el resto de las que existen en el mundo.

El llamado «pensamiento negativo», Nietzsche a la cabeza, y estructuralismos como el de Foucault conducen directamente a lo que hoy denominamos *post-modernidad*, equivalente —en palabras de J.F. Lyotard— a una *reescritura* del hombre, la sociedad y la cultura modernas (cf. LYOTARD 1987, 35). Es decir, se trata de cancelar la idea de hombre que hasta ahora teníamos: tras la locura hitleriana, el ocaso del comunismo, las guerras o la permanente colonización

de pobres y débiles ante ricos y poderosos, hay que reconocer el fracaso del hombre y organizar todo de otro modo.

Vivo sigue el hombre, pese malos presagios como los apuntados, pero un tanto diluida (¿mortecina?) su identidad y responsabilidad. Desde hace tiempo se viene insistiendo en que nunca se ha llegado a conocer tan bien al hombre como hoy, y, sin embargo, es ahora cuando resulta más problemático para sí mismo o se encuentra más perdido en medio del enorme progreso científico y técnico conseguido. Casi todo está al alcance de su mano, pero se le escapa el *sentido*; ideales y utopías desaparecen, faltan razones para vivir y morir. Y enflaquecida la esperanza, abundan las huidas: ya no se sueña con un hombre y un mañana distintos, sino que más bien pretendemos limitarnos a buscar *acomodo* en el hoy.

Estamos permanentemente tentados de exclamar que no se puede creer en los ideales del cambio social y de un mundo más justo. No pocos llegan a sonreír escépticamente si se habla de libertad, justicia, solidaridad... Sin mencionar las muecas y palabras que provocaría la mención del compromiso político. No se confía en las instituciones y el desengaño está haciendo mella en los valores: de apostar por algo, se hace, como mucho, sin firmeza y convicción. La vida se está volviendo escurridiza y en el corazón del hombre se va instalando la «ética del todo vale» y del «depende de».

No todo, ni todos, andan por ahí. El hombre sigue acumulando más y más conocimiento y estima por los valores humanos. Además, tampoco el retrato es para rasgarse las vestiduras. *Somos para nosotros mismos el campo de fatiga* del que ya hablaba *Agustín de Hipona*. Quizá esté un poco nublado el horizonte, pero así como «sabemos forjar muchas mentiras que parecen verdades, también sabemos decir la verdad cuando debemos» (HESÍODO 1986, 27). Muy sacudida puede estar la «caña pensante», pero sigue ahí.

Cuando el hombre y sus cosas andan como andan, cuando nos encontramos en una época de *crisis* o de cambios que exigen distinciones y decisiones precisas ante las diversas alternativas que se presentan —que eso es precisamente lo que significa *krino*, el verbo griego del que deriva *crisis*—, es cuando la educación y la animación cobran una importancia capital. Es más, la misma animación nació cuando la *educación oficial* no podía responder a las crisis o elecciones que se derivaban de los cambios socio-económicos (industrialización, urbanización, burocratización, etc.), políticos (desarrollo del «Estado de bienestar» y su fuerte intervencionismo cual «Estado benefactor», democracia, etc.), culturales y educativos (paso de una «cultura elitista» a la democratización cultural, inadecuación de los sistemas educativos frente a una compleji-

zación creciente que echaba por tierra la «escuela tradicional») de los años cincuenta.

Pero la educación es un proceso social harto complejo y, como todos los que comportan una dimensión normativa, necesita una visión global del ser humano como paradigma o modelo de hombre que se pretende alcanzar. Cualquier tarea educativa sigue una *orientación de sentido*. También la animación se apoya en una definición previa de hombre. No hay intervención educativa que trate de convertir a los miembros de una comunidad concreta en sujetos activos de su propia transformación y la del entorno, que no dependa de la «visión del ser humano» existente, explícita o implícitamente, a la base de los distintos proyectos.

Por tanto, lo mismo a la hora de hablar de los diversos temas abordados por este libro (*modelos educativos, la formación de adultos y la educación del carácter*) que al encarar en general la educación y la animación, ha de plantearse la cuestión previa de «qué es el hombre» o hacia qué modelo de hombre dirigimos las intervenciones educativas. Por otra parte y conforme a lo que indicábamos más arriba, el particular momento de *cambios* y pluralismo que vivimos hacen más urgente la dilucidación de la «cuestión antropológica».

Así que este primer tema se ocupa de la imagen o concepto de hombre que siempre está en la base de cualquier modelo educativo. Arrancamos de una pregunta básica de cuya respuesta dependen, en última instancia, tanto la orientación a tomar ante los cambios socio-culturales como la elección frente a las alternativas plurales que presenta cualquier sociedad democrática: ¿qué es el hombre y qué lugar ha de ocupar en el mundo?

Los olvidos y sombras con los que abrimos esta introducción, añaden una especial importancia al tema. Sin duda, por otro lado, cualquier animador debe estar acompañado de la imagen de hombre a la que quiere «dar vida» (a ello apunta el «animus» que se quiere *insufflar* en las personas a las que se persigue animar) a través de las diversas intervenciones socioculturales en que se implica. No sólo eso. El conocimiento y posicionamiento antropológico lleva, sin duda, a la elección de un modelo educativo concreto, capaz de formar el temperamento y carácter adecuados a la convivencia humana y al cambio social.

Obviamente es imposible construir una respuesta exhaustiva que dé cuenta del significado del ser humano en el estrecho margen de un libro de estas características. Sólo apuntaremos, por tanto, algunos trazos de *antropología filosófica*, continuados y concretados en la triple perspectiva educativa que sigue a este primer estudio. En definitiva, el conjunto de los rasgos reflejados

propone, más que un concepto fijo y definitivo de hombre, una imagen histórica y dinámica; esto es, un hombre en continua búsqueda de su identidad y considerando que la educación/animación es el ámbito más adecuado para impulsar y servir de espejo a las progresivas conquistas humanistas que van jalando la historia.

En concreto, intentamos acercarnos a algunos *supuestos antropológicos* —primera de las 4 partes de que consta el libro— narrando «historias del hombre» o historias para *reconocernos* como hombres (*capítulo I*) y describiendo un futuro donde *hacernos* de acuerdo con esa nuestra condición humana (*capítulo II*).

Acerca de la *antropología estructural* llegó a decir Lévi-Strauss: «nuestra ciencia alcanzó la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a darse cuenta de que nunca llegaría a comprenderse a sí mismo mientras que en la superficie de la tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como objeto. Solamente entonces la antropología ha podido afirmarse como lo que realmente es: un esfuerzo que se renueva y espía el Renacimiento para extender el humanismo a la medida de la humanidad» (LÉVI-STRAUSS 1979, 35). Las líneas que siguen también quisieran ir por caminos semejantes: reconocer rasgos del ser humano que impulsen la libertad, autonomía y solidaridad entre todos. Lo haremos un tanto juguetonamente, sin el tratamiento de especificidad y concreción que reciben el resto de los temas en el libro; nos parece, por una parte, más adecuado con el carácter abierto de la reflexión y su estilo un tanto narrativo; por otra, resulta más acorde con la racionalidad dialógica y la perspectiva fenomenológico-personalista en la que nos situamos.

José Luis MORAL

Visión antropológica de la educación

Objetivos generales

1. Ofrecer algunos rasgos y pautas de reflexión sobre la identidad del ser humano frente al resto de seres y cosas del mundo.
2. Sugerir una introducción concreta a la «antropología filosófica» que pueda servir para *releer* la vida y la historia del hombre y, al mismo tiempo, para considerar ciertos presupuestos sobre los que se construye la educación y animación socio-cultural.
3. Subrayar la importancia que tiene para el animador la «imagen de hombre» que está a la base de cuanto hace, y proporcionar elementos con los que explicitarla.
4. Enumerar los factores/funciones y algunas peculiaridades de la vida humana que han de atenderse en todo proceso educativo, o, en particular, en la animación sociocultural.

Propuesta metodológica para trabajar el tema en grupo

1. Miráis si los objetivos que os proponemos aquí coinciden con los vuestros.

2. Respondéis a las cuestiones previas que os presentamos. Y a otras que os podéis plantear.
3. Elegís la mejor estrategia para abordar el tema.
4. Estudiáis el texto para asimilarlo personal y grupalmente, siempre en conexión con la tarea a desarrollar.
5. Hacéis, de las actividades recomendadas, las que más os sirvan.
6. Respondéis a las cuestiones previas que os presentamos. Y a otras que os podéis plantear.
7. Evaluáis el proceso de vuestro estudio, de la programación y de la realización.
8. Proyectáis, revisáis o impulsáis vuestro plan de formación permanente.
9. Elaboráis con todos sus pasos la memoria del proceso que habéis seguido.
10. Programáis, revisáis o impulsáis la conexión con otros grupos y colectivos.

Cuestiones previas (en cada capítulo)
para ayudar en el proceso inductivo

Propuesta de actividades (al final de cada capítulo)
para profundizar y aplicar el tema

UN LARGO CAMINO PARA «RECONOCERNOS»

CUESTIONES PREVIAS

1. ¿Qué será eso de la «antropología filosófica»? ¿Merecerá la pena una reflexión teórica sobre «qué es el hombre» o no servirá para nada, si es que pensamos que lo importante es ver «cómo vive el hombre» en la práctica? Preparad un debate inicial sobre el tema. Se puede partir de la afirmación de Marx: «Los filósofos no han hecho sino *interpretar* diversamente el mundo, lo que importa es *transformarlo*».
2. En la introducción se apuntaba que nunca el hombre ha sabido tanto sobre sí y, sin embargo, ahora es cuando se ha vuelto más problemático para sí mismo. ¿Qué pensáis sobre esta afirmación?

Haced, por ejemplo, un doble listado de datos sobre el *progreso* en el conocimiento y afirmación del hombre, contraponiéndolos a retrocesos y problemas en la organización de su vida.
3. ¿Son los hombres seres libres o determinados? ¿Cómo es su libertad o determinación? ¿Qué diferencia puede haber entre condicionamiento y determinación?
4. ¿Recordáis algunos mitos y/o cuentos que hablen del origen y del significado de la vida de los hombres? Contad y, si hace al caso, preparad algunas representaciones —seguidas del correspondiente forum— sobre historias de la mitología o narraciones antiguas de los pueblos.

5. ¿Qué teorías, autores, etc., conocéis y qué dicen acerca de qué es el hombre?
6. En vuestras tareas concretas de animación socio-cultural, ¿qué hombre queréis *construir*? Conforme a esa pretensión, ¿cómo definiríais en su conjunto la *antropología* que está en la base de vuestras intervenciones educativas?

1. El «animal» humano

Sugiere Platón en su *República* que nos imaginemos una gran caverna subterránea y en su interior a muchos hombres encadenados y sentados de espaldas a la entrada de la misma, de tal modo que no puedan volver la vista hacia el pequeño boquete por donde entra la luz y se vean obligados a mirar continuamente la pared del fondo de la caverna. A sus espaldas, apenas unos metros fuera, hay un camino elevado a lo largo del cual corre un pequeño muro. Detrás de ese muro, pasan otros hombres llevando sobre sus espaldas estatuas, representaciones de animales y objetos de todas las formas y materias, «algo así como lo titiriteros que muestran los títeres a los espectadores». Quienes cargan con esas mercancías discuten vivamente entre sí, el eco de la caverna deforma sus voces. Frente a la oscuridad del interior de la cueva, una gran hoguera llena de luz el exterior. Los hombres encadenados no pueden verse entre sí, ni tampoco lo que existe a sus espaldas; sólo ven su propia sombra y las de los diversos objetos porteados, sombras que aparecen reflejadas en la pared a la están condenados a mirar.

¿Qué pensarán de esas sombras y del clamor que oyen? Creerán de buena fe, sin duda, que la única realidad existente está formada por sombras y rumores. Sigamos imaginando. Uno de esos hombres encadenados consiguiera salir al aire libre y vuelve para contar a sus compañeros lo que ha visto. ¿Le creerán?

Esta breve narración puede tener múltiples lecturas. Una muy elemental sería la conectada con la imagen de la *vida como camino y búsqueda*. Y por ahí vamos a comenzar estas páginas: buscando y recorriendo caminos.

Las «cavernas actuales» nos mantienen en una crisis de identidad histórico-cultural que dificulta comprendernos como personas humanas y alimenta la

injusticia e insolidaridad; la cueva del capitalismo consumista, como ejemplo incomparable, nos tiene un tanto embotada la sensibilidad. Y... ¡hay que huir de la encerrona que nos ha preparado!

Antes de nada, vamos a echar una ojeada fuera de la cueva, mirando, incluso, las *historias de ayer*. «Caos y sentido» se suceden ininterrumpidamente cuando el hombre empieza a imaginar los *paraísos perdidos* o, mejor, aquellos que imagina estar perdiendo; o cuando se atreve a dibujar un mundo mejor, más confortable y habitable; cuando comprende *porqués* que cuestionan los *cómos* diarios; cuando, volviendo a Platón, escapa de la gran cueva o de los pequeños y falsos refugios en los que detiene su caminar.

El hombre y su destino, el universo y su destino... siempre nos han desasosegado, siempre han planteado dudas al caminar del hombre por el mundo y la historia. Hoy parece al alcance de la ciencia el dilucidar el *origen del Universo*: teorías como la del *Big Bang*, nos permiten aventurar que «alguna gran explosión» inicial, o algo semejante, originó el Universo hace unos miles de millones de años. Después aparecieron las galaxias y las estrellas. En la época actual, con unos quince mil millones de años de antigüedad, el Universo se va expandiendo hasta límites que conocemos día a día con mayor aproximación. Quedan muchos enigmas por resolver, pero parece que estamos dando en las dianas que aclaran la evolución del cosmos.

El *conocimiento del hombre*, en un primer y general sentido, también avanza decididamente. Sabemos, antes de nada, que hemos de hablar del «*animal humano*». Nuestro verdadero origen es animal. La paleontología* y la biología molecular sitúan el origen de nuestra familia en el África oriental, hace unos 8 millones de años. La paleontología se basa en dos resultados: los rastros de homínidos más antiguos (primates superiores de los que procede el hombre) son africanos orientales y el más *viejo* tiene más de 7 millones de años. La biología molecular, tras estudiar diversas características de la célula de los primates actuales y clasificarlas según su complejidad, construyó el llamado *reloj molecular* que permite dos conclusiones: los primates más cercanos al hombre son, con diferencia, los grandes monos africanos (chimpancés y gorilas), y el momento de la separación sucedió hace algo más de 7 millones de años.

PALEONTOLOGÍA: Ciencia que estudia los seres orgánicos a través de los restos o vestigios antiguos (fósiles, etc.).

¿Por qué apareció la nueva familia de los hombres? ¿Por qué en África?... Todas las investigaciones han buscado inútilmente, entre los doscientos mil restos de vertebrados fósiles encontrados últimamente, el más mínimo fragmento de hueso o diente de gorila o chimpancé. Sin embargo, sí se han podido reunir casi 2.000 huesos de homínidos, prehumanos y humanos. Y. Coppens ha propuesto con otros autores el siguiente modelo explicativo: chimpancés, gorilas y hombres vienen a ser primos-hermanos, y, si jamás han sido encontrados juntos, es simplemente porque nunca lo han estado. Hace unos 8 millones de años, se produjeron unos movimientos tectónicos o cambios en la estructura de la corteza terrestre que separaron a tales primos. Así, de un antepasado común, los descendientes occidentales se convirtieron en los llamados gorilas y chimpancés; los orientales, fueron los hombres.

El nacimiento de *nuestra familia humana*, por tanto, tiene mucho que ver con un capricho de la tierra y sus consecuencias ecológicas: nos colocaron la *cuna* entre el Mar Rojo, el Océano Índico y la cadena de lagos Alberto, Eduardo y Tanganika. Durante esos ocho millones de años discurrirán dos grandes etapas: la de los *prehumanos*, ocupando los tres primeros cuartos del tiempo; y, el último cuarto, la época de los primeros seres humanos propiamente dichos.

1.1. Primeros pasos del hombre en el mundo

Nuestro carné de identidad contiene, pues, estos datos iniciales: «Africano, nacido hace 2,5 millones de años. Primo de chimpancés y gorilas». El origen lejano del hombre puede situarse en esos 8 millones de años de los que venimos hablando. Pero sólo hace ahora aproximadamente 3 millones que aparecerían, siempre en África oriental, aquellos que podríamos ir denominando los primeros humanos. En ese momento se produce una gran crisis climatológica, a la que nuestra primera familia de antepasados dio una respuesta particular y astuta, con lo que pudieron seguir subsistiendo mientras otras muchas especies se extinguían. El amanecer del hombre fue precedido de un drástico enfriamiento y sequía en el clima general de la Tierra, justo antes de las grandes glaciaciones.

Nacido en estas circunstancias, el hombre va creciendo tras salir de su tropical cuna africana. Poco a poco organiza su vida: irá diversificando sus herramientas, unas de piedra y otras de hueso; instalará sus familias en campamentos, mientras caza y pesca para poder sobrevivir; construirá cabañas, empezará a experimentar sus primeras emociones y a expresarlas en un incipiente lenguaje articulado; etc. Y en este *viaje* sufrirá una microevolución bio-

lógica que le hará atrevesar tres etapas: Homo habilis, Homo erectus y Homo sapiens (Cf. LAIN ENTRALGO 1992, pp. 86-156).

Por ahora, limitémonos a extraer de todo esto una *primera lección* o conclusión: durante más de dos millones de años, la **evolución biológica** fue más rápida que la tecnológica, cultural y creativa. Después, durante unos pocos cientos de miles de años, el orden de las velocidades se invirtió: la **cultura** y **creatividad** humanas llegaron a ser más rápidas que los cambios biológicos. A la sombra del entorno natural, nació el cultural. El hombre ganaba en libertad, responsabilidad y dignidad, pero aumentaban consiguientemente las complicaciones: constantemente el ser humano se veía en la obligación de decidir y elegir, interpretando las distintas alternativas; la creatividad humana y, por ejemplo, sus «conquistas tecnológicas» exigían dar sentido, es decir, significado y finalidad a cada una de ellas. Ya no era la naturaleza o los accidentes exteriores los que marcaban la pauta, ya no bastaba con responder del mejor modo posible adaptándose a sus condiciones. Hasta estos momentos, el hombre iba a remolque de la naturaleza: si quería seguir viviendo no había más remedio que someterse a sus exigencias. Pero tocaba a su fin esta etapa de «caverna oscura» y también se desvanecía la ventaja de la *seguridad* que proporcionaba: los hombres, por aquel entonces, se regían más o menos fijamente por los dictados de la naturaleza: comer, refugiarse, etc. Apenas si existía espacio para las novedades que la creatividad y la cultura introducían en este segundo momento.

Así que la salida al aire libre dejó al hombre un tanto descompuesto y sin saber por dónde tirar. Para mayor desgracia, la falta de costumbre era causa de no pocos errores: resultaban fáciles las conductas ligadas al mundo biológico (comida, bebida, relación sexual, autodefensa, etc.); en cambio, era muy difícil arriesgarse ante las *novedades* producto de la incipiente creatividad humana (relaciones entre personas y grupos, conflictos, etc.).

1.2. Resultado de una evolución en camino

A estas alturas no se puede hablar de cada uno de nosotros sino como resultado de la evolución: ni hombre, ni cultura pueden dissociarse del animal y de la naturaleza. Y las cosas debieron ocurrir más o menos así. Durante millones de años, los homínidos con un tamaño cerebral inferior al *homo sapiens* pero con capacidad para edificar refugios, trabajar la tierra y practicar la caza, fueron sometidos a los avatares de la selección natural e interacción con el medio ecológico. En aquellos remotos tiempos no existía todavía el *individuo*; lo esencial era el *grupo* y, particularmente, el grupo cazador.

Este panorama duró hasta que —hará cosa de medio millón de años— una de las ramas de los homínidos alcanzó un tamaño cerebral semejante al que ahora tenemos. Tal mutación nadie la ha podido explicar satisfactoriamente. De todos modos, la caza, el lenguaje y una cierta cultura precedieron al cerebro grande; incluso con él, nuestros antepasados se comportaron igual que sus predecesores de cerebro reducido (caza en grupo, «contrato social» muy rígido, etc.) durante cientos de miles de años.

De pronto —y de esto no hace ni cien mil años— el *contrato social* se modificó drásticamente al nacer propiamente el *individuo*, frente al grupo como lo único existente hasta ahora. En fin, es el momento en que el hombre cobra una conciencia nueva de sí mismo y, como resultado de ello, los intereses del individuo pueden *no* coincidir con los intereses de la especie (por ejemplo, ya no era indispensable, ni podía ser obligatoria, la caza en grupo; no sólo existía «un orden» para regir el comportamiento de todo y todos...).

En términos anatómicos, la *diferencia* del hombre respecto al resto de los animales se vincula a la profundidad de su pensamiento e imaginación, combinada con la coordinación refinada entre mano y ojo. Las pruebas de esta «distinción» están unidas a distintas herramientas y artefactos (cf. A. GEHLEN 1980).

Un enfriamiento drástico y una sequía, más pertinaz que las que ahora padecemos, hizo que muchas especies se extinguieran y otras emergieran: el amanecer del hombre pudo estar allí. Si así hubiese sido, un extraño y pequeño personaje empezaba a querer ganar su libertad, su responsabilidad y su dignidad.

Este proceso, mirado bajo múltiples aspectos, termina por decirnos que con la evolución no sólo se afirma que el homo es *sapiens* (sabio y razonable en su evolución), sino que también puede resultar *demens* (loco y destructivo): los hombres, si sólo atienden a sus impulsos individualistas o más inmediatos, pueden aniquilarse unos a otros. Aquí tendrán su raíz las grandes prohibiciones culturales, encaminadas, si no a la defensa de la especie, al menos a la defensa del grupo. Será la hora del *tótem* y el *tabú** (prohibición de matar a un

TÓTEM Y TABÚ: El *totemismo* es una creencia de los pueblos primitivos que hacía referencia a una especial protección y familiaridad con animales o plantas concretas (*tótem*) que da lugar a una conducta determinada, generalmente organizada en torno a unas prohibiciones «sagradas» (*tabú*) que no pueden transgredirse (como por ejemplo, la prohibición de que los miembros del mismo *tótem* contraigan matrimonio entre ellos).

miembro del propio grupo totémico y prohibición de practicar el incesto); aparecerán las religiones y las primeras matrices culturales con una función social autorreguladora; comienza el culto a los muertos, las sepulturas, los mitos y los ritos. A partir de este momento, la *etología** tiene que dejar paso y completarse con la *antropología cultural*. Comienzan los problemas de intereses o la dialéctica entre individuo y sociedad, entre lo innato y lo adquirido... (Cf. LAIN ENTRALGO 1992, 129-156).

Fuera ya de una «caverna platónica» como la que dio cobijo a los primeros pasos del hombre en la tierra, el *tinglado* posterior y exterior está montado: ¿qué relación debe establecerse entre los impulsos más inmediatos o innatos y la interpretación humana de lo bueno y lo malo?; ¿cómo compaginar los intereses individuales y colectivos?; ¿qué sentido tienen las cosas y el resto de los seres del mundo...?

1.3. Lucidez y esperanza para seguir caminando

Lo que llamamos hombre es el resultado de una selección natural, con una primera y desorbitante desproporción: el período de adaptación *cultural* es enormemente reducido comparado con el período de adaptación *natural*. Es decir, nuestra base natural-animal, ha tenido mucho tiempo para hacerse, para *reposar*; por el contrario, nuestra base racional, interpretativo-cultural, apenas si ha dispuesto de tiempo como para organizarse y saber por dónde tirar.

El desfase puede ser ilustrado muy bien con la *teoría de los tres cerebros* de Paul MacLean. Según él, el desarrollo del cerebro humano se habría producido en tres etapas. Primero existió el cerebro *reptiliano*, el más antiguo o *paleo-cortex*, que compartimos con los animales: ahí estarían localizadas las funciones instintivas (búsqueda de refugio, reproducción, etc.). Si resultaba seguro para regular estas conductas, dada la perfecta sedimentación y fijación de las respuestas, tenía un punto débil: la escasa capacidad para afrontar situacio-

ETOLOGÍA: Significa literalmente «ciencia de las costumbres» y pasará a significar «ciencia del comportamiento de los animales y del hombre». Hoy guarda una referencia más directa y casi exclusiva a la observación de los animales en su medio natural.

nes nuevas. Para solucionar la debilidad, se desarrolla una parte específica del cerebro medio o *mesocortex* que inicialmente también se encuentra en todos los mamíferos: desde ahí se regularían los comportamientos adquiridos y vinculados a la dinámica social de los individuos. Por fin, y en fecha reciente (hablando en términos evolutivos) aparece el cerebro nuevo o *neocortex*, exclusivo de los hombres y donde radica la imaginación creativa, la libertad, la ciencia...

Las *conexiones* entre el primer y segundo cerebro dispusieron de muchos millones de años para establecerse, tantearse y acomodarse. El tercer cerebro, el propiamente humano, por el contrario, apenas si ha dispuesto de medio millón de años para su adaptación y conexión con los anteriores. De ahí que los desajustes sean grandes: el nuevo cerebro habla un *lenguaje* que los otros no entienden. Las inmensas aportaciones en neuronas del *neocortex* han hecho posibles la memoria, el lenguaje simbólico, el pensamiento conceptual, la autoconciencia... ¡pero el viejo cerebro no capta demasiado bien este lenguaje! Entiende de tendencias emocionales y humores y no de símbolos abstractos. Si nos descuidamos, la violencia y otras fuerzas instintivas dominarán sobre la creatividad más humana, que ha de ponerse al servicio de la solidaridad.

En el kilo y medio escaso de *materia gris* del cerebro humano adulto funcionan mil millones de células, neuronas que se combinan entre sí enviándose complicados mensajes. ¡No es de extrañar que alguna vez se *cruzen los cables* y respondamos saliendo por peteneras o con otra clase de despropósitos, mayúsculos algunas veces! No ponemos tal exclamación para justificar disparates; y sí para explicar e invocar la lucidez con la que seguir confirmando la esperanza. No hace mucho, los hombres nos pusimos en camino; existe el riesgo que acompaña a los principiantes. Además fuimos muy ágiles en comprender la grandeza de nuestra peculiar identidad: la libertad. El reconocimiento nos hizo muy conscientes de la «dignidad», menos de la «responsabilidad» que conllevaba.

2. Antropología empírica y antropología filosófica

La *antropología* («ciencia que trata del hombre, física y moralmente considerado», según definición del diccionario de la Real Academia Española) es susceptible de múltiples orientaciones y enfoques. Generalmente cuando se habla de ella a secas, es para referirse a la llamada *antropología cultural* que

trata de estudiar al hombre en su entorno cultural, con la ayuda de datos etnológicos y arqueológicos. Cuando apuntamos a la naturaleza, a formas y condiciones de las culturas humanas en sus múltiples aspectos (relaciones familiares, estructuras de poder, costumbres, lenguajes, tradiciones...), entonces nos colocamos en el campo de esto que llamamos genéricamente «antropología».

El término *antropología*, como tal, empieza a utilizarse con gran éxito a partir del siglo XIX. La filosofía, la pedagogía, los políticos, los teólogos, los medios de comunicación y el hombre de la calle, se sirven de la palabra para *decorar* los más variados discursos. Por nuestros pagos españoles y actualmente, no hay programa sociocultural de las Comunidades Autónomas que no incluya referencias a antropólogos y antropologías («¡raíces antropológicas de nuestra cultura!»), que no maneje —con desigual precisión— tanto los términos generales y más conocidos como otros que forman parte de la nomenclatura profesional: cultura e inculturación/aculturación, anomía y cambio, etnia y civilización, pueblo y grupo, tótem y mito, raza y clan, comunidad y habitat, religión y rito...

El siglo XX se desperezó con el impacto producido por la teoría evolutiva de Darwin (*El origen de las especies*, 1859). Este dato unido a una serie de acontecimientos históricos y sociales —curiosidad por lo exótico, por conocer otros pueblos y culturas, etc.—, va a conformar un marco propicio para el florecimiento de la antropología. Las descolonizaciones, tras la Segunda Guerra Mundial, serán también un hecho fundamental para determinar el enfoque inicial de la misma. Ante la nueva situación mundial, todos sienten la necesidad de remarcar sus peculiaridades como afirmación de identidad (y desafío, en su caso, a los antiguos colonizadores). Proceso semejante, por otra parte, al que vivimos hoy tras la caída del *telón de acero*.

Aunque sería posible rastrear la existencia de la antropología desde tiempos muy remotos, la mayoría admite dos fechas y autores *clave* para datar esta ciencia como tal y sus direcciones fundamentales: 1/ E.B. Tylor con su *Antropología* en 1881 (*Anthropology. An Introduction to the Study of Man and civilization*), para las que podemos considerar «antropologías empíricas»; 2/ M. Scheler y su obra sobre *El puesto del hombre en el cosmos* en 1928 (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*), para la «antropología filosófica». Era precisamente este último el que afirmaba por aquel entonces:

«Poseemos una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan

del hombre ocultan la esencia de éste mucho más que la iluminan, por valiosas que sean» (SCHELER 1929, 26).

No parece haber perdido su actualidad la afirmación de Scheler, sólo que ahora no tendríamos los tres tipos de antropología citados sino un sinfín cuyo elenco sería difícil de concretar. Con todo, es posible organizar tal complejidad en torno a los dos núcleos apuntados (no es el caso aquí de incluir la antropología teológica): antropología empírica y filosófica.

2.1. Antropologías empíricas

Tras los diferentes envites dados a las clasificaciones y demarcaciones de las ciencias, no podemos hablar de «antropología científica», como hacía Scheler al referirse a lo que ahora llamamos «empírica»; estaríamos suponiendo que las otras no son o lo son en menor grado. Así que, paralelamente a lo que llamamos ciencias empíricas o de la naturaleza y ciencias del hombre, hablamos de antropología empírica y filosófica. La primera guarda una relación directa con la *empíria*, con la experiencia, con los datos.

Al decir «antropología empírica», pues, estamos entendiéndola como un conocimiento del hombre (*logos* y *antropos*) elaborado de modo inductivo, a partir de los datos de la experiencia. Comentando su nacimiento, utilizábamos la expresión en plural —como también en el título del presente epígrafe— precisamente porque este conocimiento así entendido puede tomar múltiples direcciones. Estas serían las principales:

- **Antropología física:** centrada en el estudio de las razas y sus orígenes, de los cambios corporales y su incidencia. Datos como la talla, los grupos sanguíneos, la morfología corporal, el peso, el tipo de cabello... sirven al antropólogo para reconstruir estilos de vida, formas de trabajo, modos de alimentación, costumbres, etc.
- **Antropología cultural:** ocupada en comprender y sistematizar las culturas humanas, sus estructuras y desarrollo. En ella caben distintas orientaciones que, muchas veces, se emplean para nombrar «otras ciencias» (aunque se trate de maneras diversas de abordar e interpretar un mismo fenómeno): antropología social, estructural...
- **Antropología aplicada.** No se trata propiamente de otra ciencia antropológica, sino más bien de emplear la información proporcionada por los antropólogos para organizar el desarrollo de la sociedad en los aspectos a que hacen referencia.

Las antropologías empíricas se sirven de otras disciplinas como la *Etnografía**, la *Etnología** y la *Arqueología**. Su *objeto* de estudio es, por supuesto, el hombre, pero mirado bajo una perspectiva cultural, como estudio de los rastros que su hacer y vivir ha ido dejando tanto en la propia realidad humana, como en el medio que habita. El *método*, más empleado y característico de estas antropologías, arranca con la observación y camina idóticamente hasta postular explicaciones de los diversos fenómenos contemplados. En este sentido, la cultura, como elemento identificador y diferenciador de los hombres, tendrá notas particulares en los trópicos, en el bosque o el altiplano; habrá culturas urbanas y rurales con datos específicos: rasgos biológicos, normas y pautas de comportamiento, leyes, hábitos y costumbres, conocimientos, estructura mental y pensamiento, grupos y relaciones, economía y trabajo, comunicaciones, tiempo y espacio... Los cambios que se producen en todos estos aspectos, muestran el dinamismo de los factores culturales; mientras que las tradiciones aparecen como raíces estabilizadoras. Por *carriles* como éstos caminan las antropologías empíricas.

Las diferentes ciencias empíricas que centran su estudio en el hombre, lo hacen sobre aspectos muy concretos del mismo, sin entrar en otros que no son de su competencia o preocuparse del significado último del ser humano. La antropología filosófica, en cambio, se ocupará —afirma *Buber*— «de qué es el hombre y de los problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordi-

ETNOGRAFÍA: Dentro del ámbito de la etnología, la etnografía es la investigación sobre el terreno para realizar un estudio lo más exhaustivo posible (monografía) sobre un grupo social.

ETNOLOGÍA: Viene a coincidir con la antropología social y cultural (*Lévi-Strauss*). Así, mientras la etnografía se concentra en monografías sobre sociedades o culturas determinadas, la etnología se esfuerza en establecer comparaciones entre todas ellas para comprender y sistematizar su estructura y desarrollo.

ARQUEOLOGÍA: Es una de las ciencias que permite conocer el pasado del hombre estudiando sus manifestaciones materiales. Así, estudia objetos, etc., para reconstruir las estructuras sociales de culturas y pueblos desaparecidos.

narios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida» (BUBER 1949, 13).

2.2. Antropología filosófica

La antropología filosófica o «filosofía del hombre» como disciplina filosófica arranca de la obra de M. Scheler. No obstante, las discusiones sobre su autonomía y especificidad siguen siendo interminables y llegan hasta nuestros días, con opiniones para todos los gustos. Quienes niegan esas dos notas —*autonomía y especificidad científica*— lo hacen ante la sospecha de que la antropología así considerada sea una «metafísica* encubierta». C. Lévi-Strauss exigía, refiriéndose a la condición indispensable para que la antropología social fuera de verdad una ciencia, «exorcizar algunos fantasmas metafísicos que seguían arrastrando por allí sus cadenas y ponerla definitivamente a resguardo de los vientos helados de la dialéctica, del trueno de los silogismos, de los relámpagos de las antinomias...» (LÉVI-STRAUSS 1979, 11). También con referencia a la antropología filosófica, se tenía miedo al «aparato atmosférico» que Lévi-Strauss tan gráfica e irónicamente describe.

Es quizá por ello que «se ha venido dando este nombre a lo que se estima a veces como una determinada disciplina filosófica y a veces como un movimiento filosófico en conjunto. Como tal disciplina atendería cuestiones próximas a las que constituyen los temas capitales de la antropología cultural, pero, de una parte, tiende a abarcar un radio más amplio que el de esta última, y, por otra, tiende a centrarse en el problema de la naturaleza del hombre en su mundo» (FERRATER MORA 1979 [I], pp. 171). El texto citado refleja indirectamente cómo funcionaría el «encubrimiento metafísico» aludido: con los datos de la antropología cultural se harían lecturas e interpretaciones basadas en principios metafísicos abstractos, previamente admitidos como verdades que orientan o, en el peor de los casos, determinan el significado de los hechos culturales.

No tendríamos una verdadera filosofía del hombre o antropología filosófica si pretendieramos manipular los datos de ese modo. El peligro siempre está ahí. *Habermas* lo expresa así: «cuando se es consciente de lo difícil que resulta hacerse con enunciados universales sobre el hombre, se siente uno casi ten-

METAFÍSICA: Es la llamada «filosofía primera» y tendría por objeto el estudio del ser en cuanto ser o la fundamentación del ser.

tado a tomar en consideración una teoría, al menos ya existente en sus elementos básicos» (HABERMAS 1990, 173). La antropología filosófica es un intento de síntesis: partiendo de una enorme cantidad de datos sobre el hombre, se busca *determinar en qué consiste la especificidad del ser humano*. Puesto que nadie reflexiona sobre algo sin teorías previas o precomprensiones, corremos el riesgo de menospreciar el *sentido* de los datos sometiéndolos, sin más, a visiones generales del hombre que nos vienen dadas por ideologías dominantes, visiones del mundo, concepciones metafísicas, etc.

Pongamos un ejemplo. Situémonos por unos instantes en la eterna discusión acerca de la *composición* del hombre y, en concreto, remitiéndola al «cuerpo y alma» como componentes esenciales. Si ponemos delante los datos que la psicología nos aporta sobre la mente humana, un *materialista* —más o menos cerril— entendería que son expresión de la única realidad que existe: la materia. Para él, todo lo humano puede reducirse últimamente a condiciones físico-químicas, la mente al cerebro. Por el contrario, un *espiritualista* de idéntico cerrilismo reconocería que esos datos *muestran* palpablemente que el hombre tiene, sobre todo, una inteligencia sólo explicable por ser espíritu; la mente remite a un alma como sede de facultades inexplicables por la sola materia. Tanto el uno como el otro, más que a los datos, se atienen a las teorías o convicciones personales; en este caso, además, tendríamos delante una especie de «metafísica popular» que utiliza los datos de las ciencias para confirmar su sentido del hombre y del mundo.

La pregunta que está en la base y engloba la pretensión de síntesis de la antropología filosófica no es otra que ésta, a la vez simple y enormemente compleja de responder: «¿Qué significa ser hombre?», «¿quién es este ser que soy yo?», según la formulación de *Agustín de Hipona*.

«La antropología filosófica es la disciplina que toma al hombre como objeto de su investigación, en el intento de aclarar y de establecer en cierto modo su ser, esto es, los aspectos fundamentales de su esencia o naturaleza. [...] Lo estudia... para enunciar en qué consiste el misterio del ser hombre» (GEVAERT 1991, p. 21).

Esclarecer la estructura esencial del hombre había sido la pretensión de Scheler al iniciar la antropología filosófica, para lo que ésta ha de servirse de los datos proporcionados por otras ciencias y formas de antropología (biología, sociología, antropología cultural, psicología, etnografía, historia, arqueología...); pero, a diferencia de todas ellas, buscará la esencia del hombre, su significado más radical y específico.

Por tanto, lo que distingue a la antropología filosófica del resto de antropologías y ciencias del hombre viene dado en la siguiente diferencia: éstas examinan al

hombre como «objeto» (no se entienda aquí *objeto* igual a cosa, sino objeto en cuanto realidad que «está ahí» y del que sólo considero «lo que aparece» a la observación), desde puntos de vista sectoriales («su» biología, psicología, etc.); la antropología filosófica estudia al hombre como sujeto personal y en su globalidad.

El «científico» se acerca a los problemas humanos para dar una respuesta inmediata y fenoménica, es decir, que atiende a lo verificable o a lo que se manifiesta como algo exterior. De ahí que su respuesta sea parcial y tenga como límite no atender a la totalidad del sujeto. La respuesta filosófica, por el contrario, aunque reconoce la necesidad de la ciencia empírica, trata de ir más allá: busca el significado último y global, estudia al **hombre en su integridad**.

Esta pretensión de globalidad y de síntesis plantea un grave problema a la hora de concretar el *método* de la antropología filosófica. Sin entrar en la compleja problemática que rodea la cuestión metodológica, entendemos que para construir una teoría coherente sobre el hombre y su significado habrá que optar por un camino fenomenológico, *hermenéutico* o interpretativo y crítico, que permita captar el significado fundamental de la existencia humana, partiendo del análisis de todas sus manifestaciones. A. Camus era extremadamente gráfico para resumir el tema: «intentar ver si la vida merece ser vivida o no, es responder a la cuestión fundamental de la filosofía» (CAMUS 1970, 13). Las ciencias positivas o empíricas describen rasgos característicos y comportamientos peculiares del hombre, la antropología filosófica se propone descifrar el sentido global de su identidad y existencia.

2.3. La construcción del «saber antropológico»

Aunque la sistematización del pensamiento sobre el hombre como objeto de conocimiento y sus disciplinas específicas pertenezca a nuestro siglo, a nadie escapa que el «saber antropológico» acompaña toda la historia del saber humano. Con todo, quizá hoy sintamos particularmente una necesidad que ya señalaba M. Scheler:

«En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad. [...] En la historia de más de diez mil años somos nosotros la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser problemático: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe. Solamente haciendo tabla rasa de todas las tradiciones referentes a este problema, contemplando con sumo rigor metodológico y con extrema maravilla a ese ser que se llama

hombre, se podrá llegar nuevamente a unos juicios debidamente fundados» (SCHELER 1938, pp. 24 ss.).

El rastreo para ir buscando algunos núcleos más significativos en la organización del «saber antropológico» podría arrancar del interrogante kantiano central: «¿Qué es el hombre?». Tal pregunta era entendida como la expresión radical que sintetizaba otras tres: «¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?». En ellas se encerraba todo el cuestionar filosófico. Después de Kant permanecía segura una afirmación esencial: el hombre sólo puede ser *fin en sí mismo*, nunca *medio* para nada. Tras él todos los filósofos pondrán al hombre como núcleo explícito de sus reflexiones y será M. Scheler —como ya dijimos— el fundador de la disciplina que aglutinaba las reflexiones: la antropología filosófica.

Lo que Kant significa para la antropología filosófica, podría ser representado por Rousseau en el terreno de las empíricas. «Me es difícil concebir —escribió este último— cómo en un siglo en que tanto se presume de bellos conocimientos, no se encuentran hombres [...], uno de los cuales sacrifique veinte mil escudos de su fortuna, el otro diez años de su vida en un célebre viaje alrededor del mundo, a fin de estudiar no siempre piedras y plantas sino, por una vez, los hombres y sus costumbres...» (LÉVI-STRAUSS 1979, citado en p. 37). Tras él y la influencia de Darwin, vendrían los trabajos de E.B. Tylor, L.H. Morgan, J. Frazer, E. Durkheim, A.R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski, etc.

El pensamiento filosófico, tanto por su origen como por su finalidad, está siempre *determinado* antropológicamente; esto es, la reflexión filosófica depende muy directamente del concepto de hombre que se tenga. En la historia del pensamiento, por lo demás, el tema antropológico no siempre se expresa o se manifiesta de la misma forma. Antes de nada: siempre que algo sobre el hombre parece totalmente evidente, apenas si se habla de ello. Se empezará a escribir sobre «qué es el hombre» cuando tal pregunta resulta problemática. La filosofía griega, por ejemplo, estuvo dominada por un tipo de pensamiento que podemos llamar predominantemente objetivo: su mirada se orientaba al mundo. El hombre empezaba a hacerse dueño de la naturaleza y a descubrir su «significado humano». Si llueve —cavilaba por entonces— hay unas causas por las cuales surge la lluvia; si de la tierra nacen plantas hay razones que lo explican... O sea, existen *leyes* de la naturaleza con las que entender sus «comportamientos». Ya no se piensa, pongamos por caso, que las cosechas del verano son mejores si en otoño o primavera «se ha adorado» a la madre tierra con diferentes ritos. Al comprobar que estas leyes de la naturaleza o *physis* son constantes y universales, siempre iguales si coinciden parecidas circuns-

tancias, constataban que el comportamiento del hombre no obedecía a iguales leyes.

Con el grupo de filósofos llamados *sofistas**, sigamos un poco más con el ejemplo, los quebraderos de cabeza aumentan. A éstos, se les ocurre decir que el comportamiento humano es libre, al no estar regido por leyes universales como las que sigue la naturaleza, y relativo a lo que cada uno quiera hacer. El sentido de la vida humana, que hasta ahora parecía idéntico para todos (de ahí que las leyes obligaran o se condenara a los infractores de las mismas), resultaba que no era del todo así: en este momento las normas sociales empiezan a depender más directamente del poder establecido y surge la esfera de lo privado, donde cada uno afirma (establece) sus propios comportamientos. Tomar conciencia del *desdoblamiento* de intereses —sociales e individuales—, inicia uno de los conflictos más graves a la hora de entender «qué significa ser hombre».

Ese conflicto pertenece al modo de ser que nos caracteriza. El nacimiento del hombre como tal significa su salida del ambiente natural, el comienzo del rompimiento de sus vínculos naturales. Y esta ruptura es terrible y temible: si el hombre pierde sus raíces naturales, ¿dónde está y qué es? Tener conciencia de sí mismo, sentirse diferente de la naturaleza; en definitiva, pasar de animal a hombre, obliga a decidir por uno mismo el significado de los acontecimientos, a buscar soluciones siempre nuevas a problemas antes inexistentes. El animal tiene señalada en su propia naturaleza la dirección por donde ir, qué es lo que debe querer, cómo ha de vivir. Sin embargo, el hombre se siente diferente de los múltiples caminos hacia donde puede dirigirse, experimenta distintas formas de organizar sus sentimientos y ha de optar por llevar adelante una concreta.

Pronto surgirá un primer intento de respuesta: si cada uno es diferente y tiene sus propios intereses, necesariamente ha de existir *algo* que todos los hombres posean en común para que la vida no sea absurda; pues la realidad no nos demuestra absolutamente que lo sea y, además, todos sentimos dentro

SOFISTAS o «maestros del saber»: grupo de filósofos griegos del s. V a.C. que adoptó una postura crítica ante los mitos tradicionales e inició el paso de una filosofía cosmológica a otra más antropológica. Sus representantes más conocidos: *Protágoras*, quien afirmó que «el hombre es la medida de todas las cosas», y *Gorgias*.

que no lo es o deseamos que no llegue a ser absurda. Así es como los griegos terminaron por afirmar que, aunque diferentes, tenemos fines últimos iguales, porque en lo profundo de la naturaleza humana existe un igual y fundamental modo de ser manifestado en formas distintas. Paso a paso se irá conformando un saber sobre el hombre y acerca de «estos fines últimos iguales», que no corresponderá a ninguna ciencia concreta, ni estará referido primordialmente a cuestiones puntuales y específicas.

«Hacer antropología filosófica —dirá L. Farre—, es llevar a cabo el acto más humano que cabe emprender: interrogarse directa, sincera y hasta despiadadamente [...]; como si en el espejo de nuestra mente nos despojáramos de falsos agregados, para vemos tal como somos o, por lo menos, arimarnos a este conocimiento» (L. FARRE 1968, p. 55).

Todo lo que vamos sabiendo sobre el hombre empuja a plantearnos más claramente la pregunta radical por su sentido e identidad. Nada de cuanto pertenece a la experiencia humana o conforma su biografía será ajeno a ese saber que se ocupe de responder «qué es el hombre», pero no servirá la simple suma de los resultados dispersos entre las ciencias positivas: hará falta una nueva disciplina como la «filosofía del hombre», capaz de unirlos en un *sentido* fundamental.

3. Releer las historias del hombre

Estos *trazos* se ocupan de unas pocas cuestiones propias de la antropología filosófica o filosofía del hombre. Su punto de partida y de llegada está concentrado en una pregunta exclusiva del hombre, en su pregunta: «¿Quién soy yo?, ¿qué es el hombre?». Un perro siempre será un perro y no pregunta «qué es un perro?». El hombre, inicialmente, se sintió apremiado por encarar los problemas que le planteaba la naturaleza y después, los otros hombres; llegó un momento en que todas las preguntas se revolvieron y definitivamente miraban a él mismo. Por esto, el punto de partida y llegada y el hilo conductor de una antropología auténticamente filosófica está constituido por la propia **autocomprensión** del hombre, por el modo como él se entiende a sí mismo y su acción en el mundo, por la conciencia que tiene de sí y de lo que le rodea (cf. CORETH 1974, pp. 113-120).

La conciencia personal es el lugar de la unidad, donde cada uno se reconoce como yo individual, diferente de los otros y de las cosas. Nuestro «darnos

cuenta» o ser conscientes también encierra dentro *lo inconsciente* y su incidencia. De ahí que nos resulte difícil comprendernos y comprender. La identidad humana es obra de ambas realidades y esta complejidad explica los peligros que la rondan.

La sociedad y cultura actuales, hijas de la ciencia y de la técnica, esconden muchos lazos que hasta hace poco unían los rasgos de la identidad de las personas: tradiciones, pueblos, familia, fiestas, etc. Al oscurecerse la base histórico-cultural de las personas, pierde luz la propia identidad y autocomprensión.

Este último dato nos ha movido a emplear inicialmente un lenguaje narrativo y evocativo, que permita conectar mejor con el «misterio del hombre», más que enumerar, sin más, ciertas características de su identidad.

3.1. Una reflexión filosófica sobre el hombre

Estas páginas sólo quieren abrir la puerta de la antropología filosófica y echar una ojeada a lo que hay dentro. Cuanto vayamos apuntando pretende impulsar una sencilla reflexión filosófica sobre el hombre. Partimos de la pregunta «**qué es el hombre**», y no meramente del *cómo*, *quién* o *de qué modo* es el hombre. Si ésta es la pregunta, ¿cómo será la respuesta? o ¿cómo será la antropología filosófica? Aquí comienza lo que se llama el «problema del método» o del camino a seguir para conseguir responder adecuadamente. Resolveremos el asunto sin ser exhaustivos: *andaremos* recogiendo datos sobre el hombre y por distintos sitios —técnicamente se hablaría de la «perspectiva fenomenológica»*— para, en un segundo momento, adentrarnos en una explicación con la que dar sentido y coherencia a todo el *material* almacenado (también aquí los expertos hablarían de «perspectiva hermenéutica»). No ocultaremos que para interpretar ese material defenderemos un tipo concreto de racionalidad, la racionalidad dialógica, y nos dejaremos guiar por *teorías* personalistas.

FENOMENOLOGÍA: Es a la vez una corriente filosófica, un método y un «modo de ver la realidad». Elemental y sintéticamente, se puede decir que la fenomenología arranca, en la construcción del conocimiento, de la realidad tal como se presenta o de los fenómenos tal como aparecen.

«¿Qué es el hombre?» no es una pregunta cualquiera. Si nos paramos un momento sobre ella, descubriremos que tiene unas características especialísimas; la fundamental, por referirnos a una, es la misma dificultad de pararse a planteármola (entre otras cosas porque andamos siempre corriendo, escapando quizá). Algo de esto quería decir *Heidegger* cuando afirmaba:

«En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...]. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático para sí mismo como en la actual» (HEIDEGGER 1973, p. 175).

La dificultad está muy unida a la complejidad de la vida actual. No deja de ser curioso, no obstante, que avancemos técnicamente con gran rapidez y sigamos tan pequeños en humanidad como para no saber organizar un poco mejor y más solidariamente, por ejemplo, el trabajo o la alimentación.

«¿Qué es el hombre?» es una cuestión que afecta directamente a cada uno como persona, algo que nos resulta problemático. Hay, además, una gravedad y urgencia añadidas: en la pregunta y sus posibles respuestas, se verá implicada la posición del hombre en el mundo y el sentido tanto de la propia existencia como de todo lo que la rodea. Una última característica: la pregunta lleva dentro una primera respuesta y sentido del hombre: somos «los que nos interrogamos», los que buscamos, quienes nos inquietamos por ser como somos.

Fue precisamente la inquietud ante las cosas o las relaciones, aquello que condujo a los griegos a quedarse *admirados* y tratar de explicar cuanto contemplaban; así comenzó la sistematización del pensamiento occidental, la filosofía. Hoy —dicen algunos— estamos un tanto abotargados (aborregados, a veces) o inflados con mucho artificio, estamos como adormecidos y nos cuesta mucho admirarnos y preguntarnos. Pero la pregunta radical sigue a flote. Si las guerras, la muerte, la angustia u otras situaciones límite, ayer sirvieron como acicate para la reflexión antropológica; hoy también contamos con no pocas realidades semejantes para motivar tal empresa. ¿Teniendo delante la realidad de lo que llamamos *tercer* y *cuarto* mundos o el SIDA o tantas *peleas* entre hombres y pueblos, habrá que concluir con *Ovidio* que el hombre es «ser de un día!... sueño de una sombra»? O, partiendo de la constante búsqueda y conocimiento humanos, de la experiencia de la conciencia siempre viva, de la libertad, del amor, de la comunicación y participación interpersonales, etc., ¿deberíamos entenderlo como «ser de eternidad!»? El hombre —decía *Aristóteles*— es en cierto modo *todas las cosas*. *Pascal*, por su parte, entendía al ser humano como «una nada frente al infinito, un todo

frente a la nada, un medio entre nada y todo». En la Biblia sigue resonando aquel «¿qué es el hombre para que te acuerdes de él? En fin, el genio artístico o la fragilidad humana, la amistad y el amor o la condición de ser-para-la-muerte, la creatividad y el heroísmo o la degeneración y autodestrucción, todo debe entrar en las tareas interpretativas de la existencia humana. A la antropología filosófica corresponde realizar esta lectura en busca de un sentido que pueda recoger estas y otras manifestaciones humanas, un sentido totalizador y radical. En palabras de M. Buber: «La antropología filosófica no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana ni fundar las disciplinas filosóficas... Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre» (BUBER 1949, 19).

3.2. Contar historias

Todos los pueblos han tratado de contar la historia de sus orígenes. Todos los hombres van *contando* su historia. Unos *cuentos* acercan directamente a la vida humana; otros bordean el caos y el sentido, dibujando intuitivamente el significado de la presencia del hombre en la historia. También los hay que quieren volvernos a la *caverna* de la que intentamos librarnos.

□ Hoy nos cuentan...

Hoy nos cuentan —¡postmodernos cuentos!— que ya se ha terminado el tiempo del sentido, que no nos quedan «ni trascendencia ni profundidad, sino superficie inmanente para el desarrollo de operaciones, superficie lisa y operativa de la comunicación. A imagen y semejanza de la televisión»... (BAUDRILLARD 1988, 10). Esto es: ¡Que nos dejen de historias!, porque ya nos hemos dado cuenta de cómo es el *tinglado*: el hombre y su vida en el mundo no tienen más sentido que el que cada uno pueda ir consiguiendo día a día. Y punto.

Envueltos y confundidos en una sociedad dominada por incontables procesos de comunicación, somos reducidos a simples terminales de múltiples redes. Atrapados por estos lazos, nuestra identidad como sujetos se diluye cual azucarillo en cafés que nos convierten en simples reflejos de una *objetividad* construida por la comunicación. Y concluimos siendo *pura pantalla*, superficie de absorción obligada a disfrazarse en juegos de simulacros y estrategias, con los que zambullimos en la danza de apariencias, ¡a ver si con ellos conseguimos distinguimos y reconocernos!

No todos los cuentos de hoy son así. Hay otros que siguen recreando un hombre y un mundo distintos: ahí están los ejemplos del voluntariado y de

todas las ONGs, los deseos de una *utopía** de vida justa y solidaria, los paraísos de armonía ecológica... Entre estos últimos *cuentos*, algunos recuerdan a otros de ayer.

□ Ayer contaban...

La *mitología** griega —¡volvamos a ejemplos griegos!— había estructurado una narración general que abarcaba todos los aspectos de la vida de los hombres y su entorno. Este *sistema mitológico* ya estaba configurado cuando Hesíodo (segunda mitad del s. VIII a.C.) escribió su *Teogonía*.

En aquellas *narraciones* aparecía el origen del hombre como fruto de la unión de dioses y diosas, cuyos descendientes irían poco a poco degenerando hasta convertirse en mortales. Aunque existían muchas leyendas para dar cuenta del mismo hecho, una de las más extendidas y confluyentes era la del *mito de las edades del hombre*. Al principio, decía tal mito, reinando *Cronos*, los dioses crearon una raza de hombres que convivía felizmente con ellos. Era la *Edad de Oro*. Una vez que *Zeus* se sienta en su trono eterno, comienza la *Edad de Plata* con la presencia de unos hombres de espíritu infantil y enfriados en continuas peleas; los dioses se cansan del panorama y huyen al cielo. Desde allí, Zeus exterminó a unos seres que se negaban a dar culto a los Inmortales y creó nuevos hombres: los de la *Edad de Bronce*, constituidos por frenéticos y salvajes guerreros que terminaron siendo víctimas de sus propios enfrentamientos y desapareciendo. Entonces Zeus apostó por dar vida a una generación de semidioses justos y valientes: la *Edad de los Héroes*, protagonistas de grandes hazañas tras las que habitarán felizmente en las Islas de los Afortunados. Por fin, Zeus formó la raza de hierro —*Edad de Hierro*— o los hombres actuales: condenados a trabajar para sobrevivir y sometidos a luchas fratricidas, pues la Justicia emigró de la tierra cuando ellos aparecieron. También estos hombres desaparecerán por su propia injusticia, aunque antes se han de ilusionar con efímeros gozos y sufrir múltiples penalidades.

UTOPIA: El concepto de utopía (no-lugar) aparece definido posteriormente en la pág. 47.

MITOLOGÍA: Conjunto de narraciones que contienen los mitos referidos a los dioses, semidioses y héroes griegos.

Mezclada con el mito de las edades del hombre y de procedencia más tardía, aparece la historia de *Prometeo*, el benefactor de los hombres por excelencia. Tras la marcha de los dioses y una vez que ha creado a los hombres (modelando arcilla e infundiéndola el espíritu de vida), les enseña a quedarse con la mejor parte de las víctimas que se sacrificaban a los dioses. Además, roba el fuego del Olimpo —símbolo de la inmortalidad— para entregárselo a los mortales. Zeus, doblemente engañado por Prometeo, ingenia también un doble castigo. Prometeo será encadenado en una gran montaña, donde todas las mañanas un águila le roe el hígado que se regenera de nuevo por la noche, hasta que Heracles logra liberarle. El castigo se amplía a todos los hombres: por orden de Zeus, los dioses regalan a *Pandora* para su desgracia, pues llegaba cargada con una jarra en la que estaban encerrados todos los males y que ella abriría esparciéndolos por el mundo. Sólo quedó, en el fondo de la jarra, la esperanza...

Hesíodo, inspirado por las Musas —«mientras apacentaba corderos al pie del sacro Helicón»—, resumió en la *Teogonía* toda la historia de los orígenes. Inicialmente fue el Caos y después la Tierra: del primero nace «la negra Noche»; de la segunda, el Cielo estrellado. Unidos Tierra y Cielo, «parió la Tierra a los Cíclopes, de corazón orgulloso», y demás «Prole soberbia»; «la Noche parió al odioso Destino, a la Muerte, al Sueño y a la multitud de Ensueños». Y así va surgiendo todo lo que existe: las escenas, las adjetivaciones, los nombres..., aparecen cargados de las experiencias que los hombres tienen en su vida y que no saben explicar, si no es contando historias de este modo (*Hesíodo* 1986, pp. 19-39 ss.).

Muerte e inmortalidad, absurdo y sentido, bien y mal, angustia y felicidad..., van apareciendo en diferentes *historias mitológicas*. Quizá pudiera establecerse la doble cara de la vida del hombre con el retrato de *Dioniso* y *Sísifo*. El primero está relacionado con la esperanza de inmortalidad y felicidad, celebradas en diversos cultos.

Dioniso, tras muchas penalidades y aventuras —que quizá reflejan las leyendas del culto al vino—, se instala en el Olimpo como dios de la vegetación, espíritu de la savia de las plantas y del jugo de los frutos, dios celebrado en ritos que permiten aspirar al éxtasis de la felicidad y alcanzar la inmortalidad.

Sísifo era el más astuto de los hombres. De él se cuentan infinidad de leyendas en las que, muchas veces, aparece desafiando a los dioses. Al final, es condenado a empujar eternamente en los Infiernos una roca hasta lo alto de una colina, desde donde caerá hasta la base para tener que ser alzada de nuevo, en interminables subidas y bajadas con la piedra a cuestas.

3.3. Entre los cuentos de ayer y de hoy

Las *historias verdaderas* de ayer (así se entendían los mitos o *mythos* por su vinculación a los *origenes* y su valor sagrado, ejemplar y significativo) terminan reducidas, especialmente a partir del siglo XIX, a puras ficciones o invenciones, fábulas para *pasar el rato* y rellenar los huecos que ahora la ciencia ya sabe *verdaderamente* a qué corresponden. Los mismos griegos fueron vaciando progresivamente el *sentido* del *mythos*: tras oponerlo al *logos* (razón) y, más tarde, a la *historia*, pasó a significar «todo lo que no puede existir en la realidad» (*ELIADE* 1991, 8 y cf. 7-27). Antes, habían servido para proporcionar ejemplos de conducta, para conferir sentido y valor a la existencia... (cf. *ELIADE* 1967, 84 ss.).

¿Será verdad que los mitos son una *gran mentira*? ¿Será verdad que ha llegado el ocaso de las *grandes narraciones*, portadoras de marcos de referencia y señas de identidad? ¿Será verdad, por esto y por más cosas, que estamos condenados a vivir cada cual la historia ramplona del «apañarnos para tirar adelante como buena o malamente podamos»?

Quizá no sea verdad nada de todo eso. Quizá las pequeñas historias de ayer sigan latiendo debajo de las superficies a las que queremos reducir el hoy. *Esquilo* vio en Prometeo el arquetipo de la revuelta humana que apuesta por el sueño de diluir la frontera entre lo mortal y lo inmortal, por aspirar a la inmortalidad. Si *Camus*, por otra parte, hacía de Sísifo la absurda parábola de la existencia; *Nietzsche* colocaba la imagen de Dioniso como símbolo de la afirmación de la voluntad de vivir.

Mortalidad e inmortalidad, absurdo y voluntad de sentido..., se van sucediendo en las «historias de ayer», intentado dar respuesta a interrogantes que albergaba la vida cotidiana. Ayer, lo mismo que hoy, el absurdo no se curaba con absurdo. Hace falta una alta dosis de lucidez para encararlo y, siguiendo el hilo de las pequeñas narraciones brevemente iniciadas, asumir el *principio prometeico*: poner en acción el conocimiento con ansias constantes de alcanzar siempre un nuevo conocer. Así pintaba *Goethe* una parte del alma de Fausto. Digo una parte, porque sabemos —como él sabía— que siempre aparecen sombras: junto al anhelo de perfección y sentido se incuba la larva del egoísmo y la aniquilación. Es imposible vivir sin el aliento de Prometeo, pero es imposible olvidar que en escena también está Mefistófeles (así, hoy, en la ciencia es donde se ha concentrado el principio prometeico y, a la par, en ella está siempre latiendo el revés mefistofélico de los peligros que encierra y los desequilibrios inhumanos que conlleva).

Prometeo y Pandora acercaban al origen de la vida y del mal; Dioniso y Sísifo, a la felicidad y al absurdo; las edades del hombre intentaban reproducir mis-

terios y anhelos vividos en la historia sin saber su porqué. En todos los mitos aparece una conclusión moral muy elemental: el hombre no debe oponerse a su identidad. Del tratar de ser como «está hecho» o no, dependerá su felicidad o infelicidad, pues todos los males y bienes residen fundamentalmente en su propio interior.

4. Entrar en la reflexión sobre el hombre

«¿Qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. [...] ¿Qué hará (el hombre), pues, sino barruntar alguna apariencia del medio de las cosas, en una eterna desesperación por no conocer ni su principio ni su fin?» (PASCAL 1981, 23). Este era el sentimiento de *miseria reflexiva* en el que colocaba Pascal al hombre. Sin embargo, también añadía: «El hombre está visiblemente hecho para pensar; ello constituye toda su dignidad y todo su mérito; todo su deber consiste en pensar como es debido. Ahora bien: el orden del pensamiento está en comenzar por sí mismo, por su autor y por su fin. Pero [...] jamás piensa en esto; sino en bailar, en tocar...». Y así, continúa Pascal, «no nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser; queremos vivir, en la idea de los demás, una vida imaginaria... Trabajamos incesantemente en embellecer y conservar nuestro ser imaginario, descuidamos el verdadero»... (PASCAL 1981, p. 40).

No es nada fácil decidirse a pensar comenzando por uno mismo. Cada día nos faltan más puntos de referencia para poder situar una reflexión así y solemos estar tentados de dejar el tema para mañana (para lo mismo repetir «cada mañana» —o cada *aterdecer*— que debiera dedicarse al asunto). Posiblemente, al final, entre la complejidad del mundo actual, la débil identidad que arrastramos y las dificultades para salvar lo inmediato que tenemos entre las manos, se nos escurre el sentido de la vida. Entre *huidas* y vueltas sigue rodando la pregunta: ¿Quién soy en verdad? ¿Cuál es el sentido de mi vida?

4.1. Modelos, memoria y lenguaje narrativo

Nuestra sociedad actual tiene en la falta de producción de *modelos* y *signos*, que permitan afirmar el valor del hombre, una de sus más tristes señas de identidad. En aquellas sociedades donde las narraciones de los orígenes estaban vivas, por el contrario, los mitos cumplían la función de revelar modelos

ejemplares de todos los ritos y actividades humanas. El mito enseñaba esas historias primordiales, de las que se deducían consecuencias fundamentales para la vida de los hombres. Los mitos orientaban no sólo el conocimiento de los orígenes del mundo y del hombre, sino que también apuntaban «señas de identidad» para interpretar los acontecimientos, el estado del hombre en su vida diaria y su trabajo... (ELIADE 1991, pp. 14 ss.).

Nuestra cultura occidental manifiesta el deseo de conocer el origen de las cosas, pero la acción del tiempo ha escondido demasiado los símbolos y la posibilidad de su traducción. Para curarse de la acción del tiempo hay que saber volver hacia atrás y alcanzar a mirar *dentro* del hombre y de las cosas.

No comprenderemos el momento actual que vivimos, de no darnos cuenta de la ruptura histórica realizada por la cultura técnica. A partir de los años sesenta, esta cultura de carácter universal va desdibujando las culturas locales tradicionales y con ello se produce una verdadera revolución que modifica los valores, los estilos de vida, de trabajo, de reproducción y de convivencia social.

La pérdida de identidad histórico-cultural será una de las repercusiones fundamentales del cambio. Además, el consumismo incrementará este desarraigo imponiendo gustos y modos que dependen casi exclusivamente de la satisfacción de necesidades primeras, sin permitirnos tan siquiera aspirar a otras ulteriores. Desde una perspectiva antropológica, el proceso impide al hombre contemporáneo seleccionar sus propias necesidades y resolverlas de acuerdo con el propio proyecto de vida. Por otra parte, se rompen los lazos del individuo con el pasado; se pierde la memoria y los recuerdos quedan reducidos a simples datos mortecinos.

Mnemosyne, la personificación de la memoria para los griegos, era hermana de *Kronos* y *Okeanos* y madre de las *Musas*. Según *Hesíodo* sabe «todo lo que ha sido, es y será» (HESÍODO 1986, 32 y 38). En Grecia se pensaba que cuando el poeta estaba poseído por la *Musa bebia* directamente de *Mnemosyne* y, gracias a ello, podía acceder a las realidades originarias, a conocer en profundidad la verdad de las cosas. Por esta razón, *Lethe*, el olvido, se equiparaba a la muerte.

El hombre de aquellas sociedades vivía en un mundo *abierto* y hablante, aunque *misterioso*: el mundo habla al hombre, sólo es necesario descifrar sus símbolos. El mundo se revela como lenguaje, el hombre no se encuentra ante él como algo opaco e inerte: la naturaleza desvela y enmascara, pero permite entrar en su *misterio* y mantener un diálogo permanente.

En nuestra «era de la comunicación», paradójicamente, el hombre y las cosas revelan tan sólo su superficie, su *aparencia* exterior. Las estructuras míticas

siguen —ahora exclusivamente con perfiles domesticadores— en las imágenes y los comportamientos impuestos por los *mass-media*. Ahí están, para demostrarlo, la vuelta de los personajes de los cómics, la mitificación de personas o imágenes del éxito, etc.; aunque la casi totalidad de esas imágenes aboquen a una opacidad cada vez más densa.

Para curar la acción del tiempo, la memoria y la narración de su contenido juegan papeles esenciales: la vida y el tiempo han de contener la memoria de los proyectos que van permitiendo *crecer* al hombre en humanidad y, por consiguiente, en la verdad y confianza de su recuerdo (*re-cordis*), narrados continuamente para ofrecer «modelos ejemplares» e *ideales* con los que superar la incertidumbre permanente ante la vida.

El tema queda simplemente sugerido. No olvidemos que «las palabras reflejan nuestra historia. Y a este respecto conviene recordar un hecho significativo: que la palabra *mito* ha desbordado el lenguaje de los estudiosos y... (ahora) tiene una resonancia propia, predominantemente positiva. [...] No es lo contrario de la verdad y no debe confundirse con la invención, la fábula o la leyenda, sino que constituye un discurso que quiere expresar la verdad describiendo la realidad más allá de la mera facticidad y explicar los acontecimientos mediante el retorno a su realidad primigenia, que es al mismo tiempo una realidad arquetípica» (GADAMER-FRIES 1984, pp. 11 y 38).

El hombre contemporáneo, dotado de potentísimos instrumentos de análisis, padece una mayor indefensión frente a los posos de angustia que dejan los momentos furtivos de felicidad y vive como extraño en ambientes deshumanizados... Para mayor desamparo, asiste con una cierta impotencia a la crisis profunda de la mayoría de instituciones que debieran ser portadoras de sentido. La construcción de la identidad personal y colectiva y la recuperación de sentidos para vivir, pasa por la vuelta a narraciones que evoquen y recuperen *memoria*, por revisar la historia y contar con relatos ejemplificadores, por presentar alternativas y sugerir nuevos *modelos* para los hombres actuales.

4.2. Una ojeada a la historia

La historia de los hombres puede reducirse a una continua búsqueda de sentido. Hay épocas —comenta *Buber*, para resumir el mapa de esta búsqueda— «en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar» (BUBER 1949, p. 24). Cuando se disipan imágenes concretas de hombre y de mundo, se acaba la *seguridad* y viene la *crisis* o el camino inseguro hacia otra definición, otra seguridad.

En Grecia, el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico: «el hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre» (BUBER 1949, 25). No obstante, aparecen múltiples elementos antropológicos, arrojados en un trasfondo mítico-religioso: el hombre como ser racional, «voz divina de la conciencia» (Sócrates) u ordenado por su espíritu al mundo superior de lo espiritual (Platón).

El cristianismo responde a los anhelos y esperanzas del hombre con un mensaje central: hay *salvación* para el ser humano concreto, para el ser histórico. Tomar conciencia de este «don» (*gracia*) cambia la imagen del hombre; la libre «entrega personal», que exige la salvación prometida, subraya la individualidad de cada persona. Diversos contenidos de la filosofía griega adquieren nuevo valor: el hombre, la persona humana individual, pasa al centro, entra de lleno en el ámbito de lo espiritual.

Estos más de dos mil años de historia en un ámbito geográfico concreto, antes de terminar la Edad Media, llevan dentro la semilla de la utopía que se avivará en la época moderna. Platón llegó a «darla cuerpo» en *La República*, organizando la posibilidad de construir una ciudad perfecta, con un gobierno a medio camino entre lo patriarcal y lo autoritario. Un poco más tarde, allá por el 1515, Tomás Moro organizó un conjunto lógico de aspiraciones humanas fundamentales en su «*República de la Utopía*». La crisis en que se debatía Inglaterra, después de más de treinta años de lucha, terminó por devastar el paisaje y desfigurar el rostro del hombre que despuntaba. *La Isla de Utopía* estaba habitada por una sociedad sin clases, viviendo con comunidad de bienes y plena igualdad entre mujeres y varones; había una perfecta distribución del trabajo, que eliminaba toda servidumbre económica y daba oportunidad al ocio creativo. Los habitantes de *Utopía* eran tolerantes y opuestos a toda persecución en razón de creencias distintas, vivían felices gozando con placeres que no creaban dependencias o ansias por obtener cosas superfluas.

En las visiones utópicas, la búsqueda de sentido alcanzaba diseños atrayentes que empujaban a perfeccionar una realidad tan distante de tales visiones ideales. Narraciones como la de Moro devolvían al hombre marcos de referencia fundamentales para vivir. La Utopía (etimológicamente, «no-lugar») no puede entenderse sin más como algo irrealizable; más bien consiste en sugerir imágenes ideales del hombre y de la vida que, precisamente por responder a lo que querríamos ser y vivir y hacerlo concretando rasgos específicos de todo ello, mueven a transformar la realidad existente.

Volvamos a la historia. **El pensamiento moderno** primará decididamente la orientación hacia el sujeto: se impone una «mentalidad subjetiva y autónoma»,

con la que establecer un conocimiento seguro de lo posible. El hombre, también en esta época, empieza a perder el clima familiar y de seguridad que hasta ahora tenía: el mundo y su propia posición en él, empiezan a ser problemáticos. La *crisis* le empuja a plantearse directamente la pregunta por sí mismo, por su ser personal y por el sentido de su existencia. Hasta ahora todo ello resultaba *evidente*. Uno de los hechos fundamentales del momento será la ruptura entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia. Se crea una tensión que recorrerá todo el pensamiento filosófico de la edad moderna.

El hombre moderno apostó por la *ilustración* y creyó que, tras las tinieblas del pasado, la luz de la razón y de la ciencia solucionarían el *futuro*. Bastaría con no ser impacientes y seguir la «línea de progreso» que ambas aportaban. Ilustración y progreso, sin embargo, no alcanzarían tan *redondamente* sus objetivos. Pero, a pesar de los despropósitos que aparecieron, se impidió la fragmentación cultural que hoy tenemos metida hasta los huesos. Se lograron visiones globales, ciencia y humanismo mantuvieron una viva interrelación y se organizó un serio programa de conocimiento y cultura. El XVIII, el *Siglo de las Luces*, proporcionaría una pauta que ya siempre acompañará la vida de los hombres: vivir nos exige organizar y profundizar el conocimiento de nosotros mismos y del mundo para alcanzar la verdad, la libertad y la felicidad humana posibles.

En esta época se produce el *giro* más importante en la antropología: el *antropocentrismo* o constitución del hombre como centro de todo, lejos de las especulaciones de la filosofía tradicional. Dicho antropocentrismo está estrechamente relacionado con el progreso de la ciencia. *Kant*, en el marco de los numerosos desarrollos científicos del momento, marcará la verdadera «revolución copernicana»: todo se rige por el conocimiento humano. Vemos las cosas del mundo de «modo humano», no como son en sí: estructuramos conforme a nuestras propias categorías, por lo que la objetividad depende esencialmente de la intersubjetividad, del dialogar y ponernos de acuerdo entre todos.

En el siglo xx hay de nuevo un redescubrimiento humanista de la finitud que acompañó, de otro modo, la Edad Media: la conciencia de finitud se hace más y más aguda y da al humanismo un tono muy diverso al del antropocentrismo (el existencialismo y el personalismo, el estructuralismo y el neopositivismo, el auge de la ciencia positiva y el postmodernismo, echan una profunda mirada hacia la contingencia, la finitud y la *pequeñez* humana). Seguirá claro, y será una de las claves del proceso descrito, que *ver es interpretar*. *Husserl* llegará a la conclusión de que la *intersubjetividad es el fundamento de la objetividad*, por lo que las estructuras de conocimiento son fundamentalmente estructuras de diálogo (GÓMEZ CAFFARENA 1983, pp. 76-80).

Habría que añadir otro rasgo particular de nuestra época: la profundización en el descubrimiento de la *esencial historicidad* del sujeto y su conciencia: el ser humano no es tal sino situado en tradiciones culturales y configurado por la historia que hereda, vive y continúa (GÓMEZ CAFFARENA 1983, pp. 80-82).

Toda la historia del hombre en la tierra es un juego de *caos* y *logos* o sentido. Habían pasado millones de años desde la aparición del hombre en la historia natural cuando la humanidad empezó a entender la *naturaleza* como *physis*, como realidad material sujeta a unas leyes estables y comprobables; y el hombre principiaba a expresarse como *logos*, como razón organizadora que pone sentido en lo que parecía un simple *caos*. Pero este *tejemanaje* se fue complicando. Cuando el hombre se sentía una parte más del todo de la naturaleza, de una naturaleza muy difícil de descifrar, apenas si sufría amenazas su pobre y primeriza identidad. Poco a poco se fue sintiendo dueño de sí mismo, de su futuro: más un proyecto a realizar en la historia que una *naturaleza* dada. Y los jaleos se agolpaban, los disparates empezaban a llevar más claramente su firma. Los interrogantes se sucedían con mayor rapidez que las respuestas alumbradas.

Hubo mucho tiempo en que palabras como racionalidad, conciencia, espíritu, persona, sujeto, naturaleza, historia... eran empleadas en un sentido compartido por todos. Pero la complejidad fue aumentando tan vertiginosamente hasta nuestros días, como para lograr que vivamos en una especial incertidumbre frente a la identidad humana. No sólo existe esta *dirección* en la historia: la claridad y el progreso, sin duda, son mayores que las sombras o retrocesos. Las conclusiones, en este punto, necesitan concretarse, tras especificar algunos rasgos fundamentales con los que definir esa identidad que actualmente puede parecer algo desdibujada. A ello vamos, pero antes una última conclusión histórica específicamente centrada en la antropología filosófica.

M. Scheler acogió las tesis evolucionistas, situándolas dentro de la novedad que representa el hombre frente al resto de los seres. A partir de él, se desarrollan dos modelos esenciales de antropología filosófica:

1. Aquél que considera la antropología como *lugar de síntesis* de los diversos materiales que ofrecen las investigaciones de las ciencias humanas (uno de los principales representantes de esta corriente sería A. GEHLEN —*El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*—);
2. el fundado sobre un *análisis fenomenológico* de la «experiencia originaria» que el hombre tiene de la realidad (E. CORETH —*¿Qué es el hombre?*—, es un buen ejemplo de esta corriente). Nuestra reflexión pretende unir ambas direcciones en una.

4.3. Una primera foto del hombre: mujer y varón

El hombre, antes de nada, existe como varón (*vir*) y como mujer (*mulier*). Frente a los olvidos del pasado, la «primera foto» del hombre tiene que centrarse en su dimensión interpersonal y corpórea, donde aparece el carácter sexuado de los seres individuales y la necesidad de descifrar el significado humano de la sexualidad. Nuestra existencia concreta en el mundo tiene, a través de un cuerpo, «presencia masculina o femenina». El significado de aquél, al que más adelante aludiremos, no puede leerse exclusivamente con claves biológicas y fisiológicas: somos y tenemos un cuerpo *humano* y, por lo tanto, integrado en lo que llamamos la persona. Para saber qué es y significa, hemos de analizarlo a la luz de la totalidad de la persona. Con y a través del cuerpo construimos el «lugar primero» donde se realiza la existencia, el *espacio* donde acontece la relación con las cosas y los seres. Por eso hablamos del *cuerpo como expresión y lenguaje*.

El carácter intersubjetivo del hombre, del que también hemos de hablar con posterioridad, se encuentra muy vinculado al cuerpo: la corporeidad revela profundas posibilidades de relación interpersonal y en ella la misma intersubjetividad se revela profundamente corpórea.

En este momento nos detenemos exclusivamente a considerar la raíz que explica las diferencias en esta *primera foto* que queremos sacar al hombre: la sexualidad. Para bien o menos bien, el dato de la bisexualidad ha servido para configurar todos los ámbitos y estadios de la vida social y cultural. Todos los grupos humanos se han organizado tipificando e institucionalizando con formas específicas los papeles de varón y mujer.

Muchas idas y venidas ha costado darnos cuenta de que la sexualidad humana es polivalente y *misteriosa*, por así decir, dado que atraviesa profundamente cada ser personal y está impregnada de todo lo vivido por él. No puede negarse que la sexualidad humana tiene, ante todo, un aspecto corpóreo, exterior y biológico. Por otra parte, no ha de olvidarse que además de la sexualidad biológica, está el nivel psicológico y social de la misma. Pero, en definitiva, ser varón o ser mujer no son simples estructuras objetivas que se manifiestan en sus peculiaridades femeninas o masculinas: el significado humano de la mujer y del varón radica esencialmente en la relación, en la reciprocidad del encuentro que se establece entre las personas. «Todo el misterio de la sexualidad humana se halla en este encuentro intersubjetivo o interpersonal [...]. Los seres humanos se convierten en varón y mujer en la reciprocidad, esto es, en el cara a cara corporal y psicológico del varón y de la mujer» (GEVAERT 1991, p. 113). En este contexto del *encuentro* se ponen de manifies-

to las posibilidades humanas: la peculiaridad y diferencias de mujer y varón son la expresión más profunda del ser humano y su naturaleza interpersonal.

La sexualidad influye en toda la existencia de la persona, marcando su condición de mujer o varón. Pero apunta, por otro lado, hacia esa unión que *revela* al hombre como tal: la relación entre sexos aparece como una forma básica del encuentro humano que manifiesta el rostro completo del hombre. La sexualidad no sólo condiciona toda la existencia humana sino que, sobre todo, proporciona la base para experimentar y leer la vida de un determinado modo. Las experiencias existenciales personales caminarán de la mano de la maduración sexual: la propia afirmación y la afirmación de los otros, el desarrollo personal y la asignación de funciones sociales, la vivencia del amor y del placer, la procreación y educación de los hijos... Desde este punto de vista, se entiende mejor cómo el *encuentro* y el *amor* deben ser los principios configurantes de una sexualidad humana que ha de buscar —y guiarse conforme a esa búsqueda— el crecimiento de la persona como tal.

Todos los pueblos han buscado regular la relación entre los sexos mediante acuerdos sociales. Sin duda, siempre se ha considerado que la conducta sexual tocaba tan profundamente los intereses y deseos recíprocos de los hombres que era necesario un ordenamiento de esta esfera de la conducta interhumana. Lo cual pone de manifiesto que la *relación entre sexos* es más que una simple «relación sexual». Conforme a estas regulaciones, cada grupo humano contempla en su seno la existencia de comportamientos predominantemente femeninos o masculinos que tradicionalmente se relacionaban —o se *querían* relacionar— con diferencias somáticas; es decir, las diferencias de comportamientos eran explicadas suponiendo bases orgánicas: a cuerpos distintos correspondían comportamientos distintos.

Estos *parajes explicativos* ya habían empezado a prepararse desde muy antiguo. En Grecia era común considerar a la mujer como «un varón defectuoso». Siguió valorada como un «ser inferior y deficitario» durante la Edad Media. Hasta bien entrado el siglo xx, la mujer no tenía un significado relevante para intervenir en la organización de la sociedad y se afirmaba su inferioridad cultural frente al varón. También hasta hace muy poco, se hablaba sólo de la complementariedad de varón y mujer y refiriéndolo exclusivamente a la procreación. De la mujer se decía aquello de «tota mulier in utero» (la mujer es lo que es sólo por el útero) y lo otro de «madre y ama de casa». El «tinglado machista» —permítame y perdóneseme la expresión— quiso ser sostenido interpretando la diferencia de sexos no sólo desde la complementariedad para la procreación, sino también desde la complementariedad psicológica de la que nacieron las parejas del «masculino producir» y «femenino acoger».

Poco a poco fueron apareciendo las razones —¡culturales!— que cimentaban y sostenían el *tinglado*: una gran mayoría de las diferencias conductuales estaban determinadas socioculturalmente con aprendizajes programados, que las provocaban y mantenían. Afortunadamente hoy se ha extendido la crítica de prejuicios ideológicos y educativos que, en cierto modo, hacían depender la suerte de cada ser humano de su anatomía.

De todos modos, la igualdad de derechos y deberes de mujeres y varones no puede conducir a homogeneizaciones que supriman las diferencias configuradoras de ambos sexos. «La idea de que la diferente conducta sexual se debe *exclusivamente* a influjos sociales es tan insostenible como la hipótesis de una impronta *predominantemente* biológica. El existir en el cuerpo abre al varón y a la mujer posibilidades específicas con respecto al mundo» (F. BÖCKLE 1985, p. 150).

4.4. Diálogo, alteridad y acuerdos intersubjetivos

Ahora sí que *entramos* decididamente en la reflexión. Esa primera foto nos obliga a *descubrir* la maquinaria que usaremos para nuestro retrato definitivo.

Ya hemos manifestado que pretendíamos hacer una síntesis de las dos principales corrientes de antropología filosófica que se desarrollan a partir de M. Scheler: antropología como lugar para una síntesis interpretativa de los datos que ofrecen las ciencias del hombre y como análisis de la «experiencia originaria» a la base de la imagen que el hombre tiene de sí mismo y de la realidad.

Al decir de algunos filósofos, la filosofía ha vivido hasta muy recientemente en lo que denominan el «solipsismo metódico» o individualismo metodológico, que suponía y partía de la idea de que podemos pensar y decidir con sentido remitiéndonos exclusivamente a la conciencia individual, sin tener en cuenta que no puede existir conocimiento alguno sin un acuerdo básico entre los hombres. Para autores como K.O. Apel, la fundamentación del conocimiento y la validez de cualquier ciencia pasan por un sujeto que no puede identificarse con la «conciencia en general» y no tanto por la relación sujeto-objeto, con la que se ha pretendido explicar casi siempre el conocimiento, cuanto primordialmente por la relación sujeto-sujeto.

El conocimiento y la ciencia se sostienen sobre los cimientos de una «racionalidad dialogal»: no hay ser humano sino es en relación con otros seres humanos y con un uso más comunicativo de la razón, que conlleva el acuerdo sobre el sentido de los términos que empleamos para comunicarnos. Por otra parte, no es tanto la conciencia, sino el lenguaje quien inicialmente nos sirve

para marcar los límites del mundo, puesto que la comprensión de la realidad se realiza a través del lenguaje, dada la naturaleza lingüística del hombre. Nuestro conocimiento está entretelado de antemano con «usos lingüísticos» y actividades de los sujetos en una urdimbre de «formas de vida», sin las que los niños/as nunca alcanzarían una armonía para aprender el mismo lenguaje y las formas de conducta. Somos, por tanto, estructuralmente comunitarios y nuestra razón no puede funcionar sino dialógicamente.

Esta racionalidad dialógica o comunicativa considera consecuentemente que el consenso es fin y meta de toda relación y conocimiento humanos y, por eso, trata de rescatar al sujeto de la relación sujeto-objeto y del objetivismo de la racionalidad instrumental o de la meramente abstracta e intelectualista, para introducirlo en un nuevo esquema que descansa en la relación y en el acuerdo o entendimiento mutuo, sin los que no es posible ni el conocimiento ni la acción humana.

En conclusión, el sujeto de cualquier saber racional está formado siempre por un «nosotros dialogante». La racionalidad dialógica que se deduce de tal afirmación se apoya, al mismo tiempo, en una concepción antropológica que supera la visión individualista o solipsista del ser humano por otra interpersonal y social (cf. APEL 1985 [1], pp. 9-72).

Además de esta racionalidad dialógica, el segundo y fundamental presupuesto de nuestra reflexión antropológica está constituido por el reconocimiento que la «experiencia originaria» con la que el hombre se conoce y conoce el mundo no es sino la experiencia de la relación y descubrimiento de los otros hombres. La categoría primera de nuestro «ser personas» es la reciprocidad o intersubjetividad: por decirlo drásticamente, cada hombre recibe su ser del otro o cuando reconoce a los otros hombres. No abundamos más sobre este aspecto; constituye el centro de los análisis que siguen.

PARA PLANTEARSE Y REFLEXIONAR

- *Tu visión particular del hombre: ¿Te induce a educar de una forma determinada?*
- *El conocer el «ayer del hombre», su proceso: ¿te ayuda a construir el de hoy?*
- *¿Qué actitudes, motivaciones, personalidad... cambiarías en el hombre de ayer para conformar uno nuevo? ¿Necesitas algún modelo educativo para guiarte? ¿Conoces alguno?*

Propuesta de actividades

1. Responder nuevamente a las cuestiones previas.
2. Comentar las narraciones con las que se inicia el capítulo. Al hilo de las ideas que hayan surgido, hacer un cuadro-síntesis de la historia del mundo y del hombre, y tratar de subrayar los núcleos más problemáticos.
3. ¿Cómo podemos ser lúcidos y tener esperanza ante los pasos del hombre en el mundo?
4. Enumerar las distintas clases de antropología y otras ciencias relacionadas con ella.
5. Elaborar una definición de antropología filosófica.
6. Indicar algunos datos que revelan la necesidad de la reflexión filosófica sobre el hombre, frente a los del resto de las ciencias que también estudian al hombre.
7. Tratar de relacionar cada uno de los mitos o narraciones mitológicas que se citan en el texto con lo que sugieren sobre el significado del hombre y su vida en el mundo.
8. Hacer un estudio comparativo de la realidad del varón y de la mujer donde aparezca la radical igualdad de ambos y las peculiaridades de cada cual.
9. Entresacar del texto los aspectos que más ayudan a comprender cómo es el hombre de hoy. ¿Qué aplicación a la animación podéis darles?
10. Enumerar las aportaciones que la antropología puede hacer al campo educativo.
11. Comentar en grupo el sentido que cada uno da o busca en su vida. ¿Qué implicaciones tiene esto de cara a elegir entre distintos modelos educativos?

UN LARGO CAMINO PARA «HACERNOS»

CUESTIONES PREVIAS

1. ¿Cuáles son, según vuestra opinión, las diferencias y semejanzas fundamentales entre el hombre y el animal? ¿Qué sería lo más específico del hombre y su modo particular de «ser en el mundo»?
2. ¿Cuál podría ser la estructura que mejor explica lo que es el hombre y sus componentes esenciales?
3. ¿Cómo debe *hacerse* la vida del hombre y cómo se *desharía*?
4. ¿Qué relación existe —y en que podría consistir— entre lo que llamamos cuerpo y alma?
5. ¿Qué importancia puede tener el lenguaje en la vida de los hombres?
6. Somos personas y vivimos en comunidad: ¿es verdad?, ¿por qué?, ¿qué significa?
7. ¿Qué relaciones se pueden dar entre la voluntad y la libertad? ¿Cuál de ellas sería la más adecuada con la «identidad del hombre»?
8. ¿Para qué sirve la antropología en la animación sociocultural?

1. Y... ¿qué es el hombre?

Cuenta la fábula que, en una noche fría y oscura, algunos puerco espines tiritaban de frío cuando casualmente descubrieron cómo acercándose unos a otros tenían menos frío. Felices con el descubrimiento, se fueron acercando más y más hasta que a un cierto punto, ¡pobres de ellos!, como eran puerco espines se pinchaban dolorosamente. Asustados, volvieron a una distancia prudencial como para no herirse. Tras unos momentos así, comenzaban de nuevo a *arreguntarse* por el frío reinante, para separarse inmediatamente cuando de nuevo se pinchaban. Entre frío y deseo de calor, dolor y huida de los pinchazos que lo provocaban, iba pasando el tiempo, la vida de aquella noche.

Platón nos sirve de nuevo para ir a otro *cuento*. Dice él, con palabras puestas en boca de Sócrates y ahora en *El Banquete*, que uno de los secretos mayores que rodean la vida del hombre tiene mucho que ver con esta historia: «Cuando nació Afrodita, celebraban los dioses un gran festín»... Entre los invitados se encontraba Poros (la riqueza). Una vez terminada la comida apareció Penia (la pobreza) pidiendo las sobras del banquete. Espera que te espera por ellas, se sentó en el jardín. En éstas, Poros, «embriagado de néctar» («porque —explica Platón— entonces todavía no se bebía vino») y casi sin poderse tener en pie, se fue a recostar en los brazos de Penia. El sueño no tardó en cerrar sus párpados. Penia, «instigada por su penuria, ideó tener un hijo de él». Y de aquella unión nació el Amor. Ahí está, desde entonces, el hijo de la riqueza y la pobreza buscando cobijo en cada uno de los hombres, siempre fácil de reconocer por la doble huella que en él dejaron sus padres, la riqueza y la pobreza.

Reconocernos como hombres va unido al *projectarnos*, al «hacernos» día a día. Partimos de la naturaleza, como quedó reflejado en la primera parte. En la comparación entre hombre y animal surgen las primeras pautas de diferencia para reconocernos. Pero será, sobre todo, mirando a los otros hombres como encontraremos la imagen que mejor se corresponde con lo que realmente somos.

Ahora bien, cuando vamos saliendo de la caverna, de vez en cuando, el frío exterior y la oscuridad son mayores. Por lo que las soluciones que solemos ir dando al problema nos hacen *saltar*, muy *picados* no pocas veces. Si no teníamos poco con las *pinchadas* de la vida en común, aparecen nuevos problemas cuando suponemos que la vida debiera adquirir consistencia y sentido; el mayor y más misterioso de ellos, tiene que ver con el *cuento* de Platón. El amor, que en primera instancia *explota* ofreciéndonos su riqueza, también

deja al descubierto su pobreza. Dejemos por ahora a Platón para volver a la pregunta fundamental de la antropología y algunas primeras y elementales respuestas.

1.1. Animal y hombre

Hoy es una idea común afirmar que la humanidad procede del reino animal por evolución. Falta en la cadena y las ciencias naturales han fracasado en muchos intentos por definir exactamente la diferencia entre el hombre y el animal, pero apenas existen dudas de que la vida se ha desarrollado en la tierra de forma evolutiva.

La «filosofía del hombre» tiene que arrancar de los datos ofrecidos por las otras ciencias. En el afán de ser sintéticos nos vamos a referir sólo a los datos de la biología. Tanto la colocación que adjudica al hombre en el sistema de los seres, como sus peculiaridades anatómico-morfológicas, hacen que la biología enuncie claramente la privilegiada posición de este ser tan complejo: conforme a los tiempos de embarazo en los mamíferos, al hombre



le corresponderían unos veintidós meses; casi todos los primeros terminan su maduración rápidamente, la mayor lentitud humana conlleva rasgos muy especiales —como el empleo de instrumentos, el lenguaje y la posición erguida— y en todos los esfuerzos colaboran muy íntimamente las disposiciones hereditarias y el impulso de la *imitación* del entorno (cf. HAEFFNER 1986, pp. 20-24).

La diferencia fundamental que marca la singularidad del hombre, aunque apoyada en aspectos como los señalados anteriormente, está en la estructura de su comportamiento. Frente a los animales, con un *circuito* rígido que vincula estímulos y respuestas, el hombre interfiere tal relación con su reflexión e introduce alternativas muy variadas y variables en la respuesta. El animal «no tiene que aprender» la conducta para cada situación, le viene fijada en su propia naturaleza; aun cuando pueda ir adquiriendo nuevas formas de reacción, la rigidez «estímulo-respuesta» permanece. El hombre no sólo es capaz de sentir los impulsos internos o externos, sino que puede interpretarlos y orientarlos conforme a los deseos inmediatos u organizarlos y responder desde códigos éticos, por ejemplo.

La *cara* de grandeza y libertad en las diferencias con los animales, tiene su *cruz* en la voluntad y responsabilidad que conllevan. Así *Dostojewski* podía concluir, considerándonos como unos seres biológicamente deficitarios, que «sólo el hombre desconoce su fórmula»: la abeja conoce la fórmula de su colmena; la hormiga de su hormiguero... Es verdad que somos una especie de «huérfanos de naturaleza», pero los procesos de aprendizaje mediante la cultura nos llevan a alcanzar cotas de creatividad y originalidad inalcanzables para el resto de los seres. Nuestras indigencias biológicas son el reverso de la posición privilegiada que ocupamos en el cosmos. *Herder* hacía un resumen muy gráfico: «el animal es un esclavo doblegado», el hombre, en cambio, «el primer liberto de la creación» (cf. MOLTSMANN 1973, pp. 19-23). Precisamente aquí radica la definición más elemental de la libertad humana.

Nuestra orfandad se acentúa, por otra parte, cuando olvidamos la condición natural que compartimos con los animales. La vida humana está integrada en el conjunto de otras vidas animales y vegetales. Aunque sea a base de no pocas tragedias, ya vamos aprendiendo la importancia de *defendernos* defendiendo la naturaleza. La ecología, la armonía entre la naturaleza y el hombre, es uno de los elementos que se desprenden directamente de los mismos datos que aporta la biología. Solamente enunciamos el tema: el desarrollo de la conciencia ecológica no se puede plantear ya como un «apéndice» o «añadido» a la reflexión sobre nuestro momento cultural

(cf. DOMINGO, 1991): pertenece a uno de los núcleos de la misma reflexión sobre el hombre.

Pero retomemos la reflexión antropológica con otro dato específico. Al observar la vida de los hombres, comprobamos que las decisiones y los actos de las personas se deben en parte a necesidades enraizadas en la naturaleza humana —así el hambre o la sed— y en parte a motivos distintos elegidos por cada interesado. Entre los últimos, hubo momentos en que desempeñaron un papel capital ideas tan distintas como vengar la muerte de los parientes o cuidar a los enfermos. ¿Qué relación puede existir entre estos dos tipos de comportamientos y motivaciones?

1.2. Ser en el mundo

Quizás no tengamos una respuesta tajante para el último interrogante: en algunas situaciones de la vida ambos tipos de decisiones y de actos pueden apoyarse mutuamente, en otras se enfrentan. Existe la posibilidad de ir haciendo camino para entender un porqué como éste; considerar nuestra condición de seres en el mundo es la primera etapa.

La «realidad radical», el punto de partida para hablar del hombre es su propia *autoconciencia/autoexperiencia* humanas, situadas en el conjunto de circunstancias que forman su entorno o *vida*. Con ello queremos afirmar que el hombre es el ser que *se sabe*, se da cuenta de que es, de que «está ahí», y experimenta todo sintiéndose más o menos implicado. Habrá otras realidades más importantes o más nobles, pero sólo llegamos a ellas desde esta autoconciencia y autoexperiencia. Esta «realidad radical» está anclada, situada, en otra inseparable de ella: la *vida*, el día a día en el mundo concreto que rodea a cada persona y que tiene impactos múltiples sobre ella.

Según los autores, se usan distintos nombres para este hecho. *Ortega* y *Gasset* se centrará en lo más propio de la autoconciencia: «mi vida», el «yo y la circunstancia», como realidad radical desde la que se hace toda reflexión humana (ORTEGA y GASSET 1988, pp. 45-77). Otros subrayarán más uno de los dos términos: autoconciencia o autoexperiencia. Con todo, hay una cierta coincidencia en destacar que el punto de partida anda por ahí: el fenómeno primero consiste en que nos hallamos de antemano en medio de *una realidad*, junto a otros seres y cosas que influyen en nosotros y con los que entramos en relación. Vivimos en un continuo intercambio e interrelación que va, por así decirlo, haciendo su muesca y dejando su huella. Ni somos conocimiento o autoconocimiento puro, ni estamos reducidos a simples cosas inanimadas o animadas pero inconscientes.

Nuestro modo de ser en el mundo, por tanto, es un modo consciente y activo. Desde este modo humano de ser en el mundo entendemos la realidad en su conjunto. Y así desarrollamos nuestra vida: no sólo conociéndola, sino actuando en ella y sufriendo los impactos de la realidad. Y así, también, el mundo de las cosas se hace mundo humano: la naturaleza se eleva al rango de cultura. Ahora bien, la experiencia del mundo no se define tanto por entenderlo como totalidad, cuanto por constituir un espacio y tiempo concretos donde se sucede la experiencia de cada ser humano (CORETH 1985, pp. 81-112).

1.3. Un particular modo de «ser en el mundo»

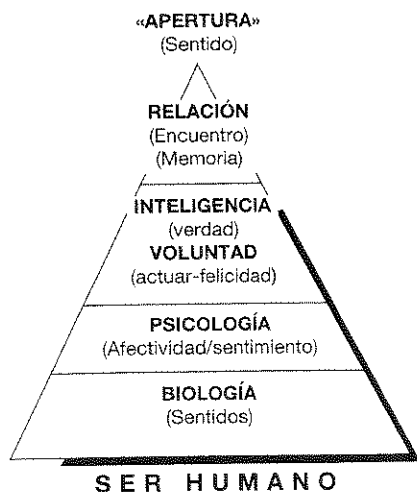
El modo consciente y activo de estar en el mundo se une al modo particular con el que nos autodefinimos: el hombre es un sujeto. Podemos asumir numerosísimos roles sociales, relaciones y funciones, pero bajo toda esa multiplicidad seguimos entendiéndonos como uno solo ser. Hay un principio de identidad autónomo y centrado en uno mismo, que llamamos sujeto. Este sujeto y su autoconciencia confieren unidad a la pluralidad de espacios, tiempos y acciones. El hombre es por excelencia el ser que tiene acentuada esta individualidad y peculiaridad de sujeto. Ello le permite vivir con sentido y tomar conciencia de existir como uno mismo, distinto de los otros.

Subjetividad indica, en este sentido, esa manera de ser propia del hombre que le permite unificar la variedad de experiencias y manifestaciones con las que se desenvuelve su vida. Este modo de ver la subjetividad no guarda relación con esa otra definición de lo «subjetivo» en el sentido de «algo caprichoso» y opuesto a «objetivo».

Este carácter especial del hombre situado en el mundo, se concreta en un modo peculiar de configuración como sujeto. La antropología clásica hablaba, en este caso, de potencias o partes esenciales del hombre. Actualmente preferimos hablar de *factores* y *funciones*. Los primeros muestran las estructuras, las segundas se refieren a las direcciones en que se proyectan concretamente aquéllas. El sencillo y simplificado esquema que proponemos a continuación puede servirnos para iniciar el comentario con una visión gráfica de conjunto:

FACTORES	FUNCIONES
Bio-fisiológico: constituido por la realidad fisiológica y biológica (cuerpo, herencia y evolución; endocrinología y neurofisiología...).	Vivencias pulsionales: instintos y tendencias que constituyen el fondo bio-fisiológico de las necesidades de base para la conservación de la vida (instintos —conservación, agresividad...— y necesidades básicas —hambre, sed...—).
Psico-social: formado por el conjunto de factores que configuran la psicología personal y la organización de la vida en una sociedad concreta.	Vivencias emotivas: conjunto de sensaciones e interpretaciones que identifican el estado concreto de la persona en relación con el exterior (placer-dolor, tensión-relajación, amor-odio...).
Racio-cultural y «espiritual»: es el factor más específicamente humano y la raíz de su iniciativa y creatividad, carácter interpretativo y capacidad de trascendencia y «sentido».	Acción como conocimiento y orientación en el mundo: identidad racio-espiritual del hombre que le permite <i>proyectar</i> su comportamiento, con sentido y libertad humana (cultura e interpretación, auto-desarrollo y sentido...).

Toda acción humana tiene a la base los factores que constituyen la estructura del hombre. Biología y fisiología, psicología y realidad social, cultura y racionalidad creativa permiten una variación innumerable de acciones humanas. Estas acciones brotan de las tendencias. Pero, mientras en los animales el comportamiento está ligado de modo fijo al instinto, los hombres rigen sus tendencias por un «conocimiento orientador» y un «control racional» (inteligencia y voluntad). La conducta humana se caracteriza biológicamente por ser abierta y susceptible de múltiples adaptaciones. Sus tendencias e instintos tienen «menos fuerza» y especialización que la que tienen en los animales. Esta «pobreza de instintos» permitirá al hombre un autodesarrollo desvinculado e independiente, con grados diversos, del entorno y del instinto. Además, la propia interpretación de sus «vivencias emotivas» le capacita para orientar igualmente la conciencia psicológica.



El triángulo adjunto quizá permita reconocer mejor y en una simple ojeada la estructura del hombre. Se trata de una simplificación que pasa por alto muchas matizaciones necesarias, licencia permisible a un libro con las pretensiones del presente.

La relación de las diversas zonas del triángulo es doble: siempre las partes inferiores condicionan las superiores; a su vez, estas últimas «dan sentido» (orientan) a las de abajo. La base de todo está en la *biología* (también aquí entendemos, comprendido en ella, los distintos elementos evolutivos y hereditarios y el funcionamiento fisiológico del cuerpo humano): todo lo humano funciona

con y desde una base fisiológica que *impon*e sus condiciones. Podremos orientar nuestros instintos, impulsos, condicionamientos, sentimientos, emociones..., pero nunca hacer tabla rasa de ellos. Tanto los procesos de aceptación de uno mismo, como cualquier conducta específica, no pueden olvidar esta realidad. Mi herencia, los procesos fisiológicos, sus cambios y perturbaciones, estarán siempre ahí acompañando y *marcando* mi comportamiento. No lo puedo evitar, ni debo perder tiempo en «dar cabezazos contra la roca» del funcionamiento más o menos autónomo de las diversas glándulas. El primer compañero orgánico de las emociones seguirá siendo, por más que quiera evitalarlo, la elevación de la presión arterial y del volumen sanguíneo, el aumento de la frecuencia cardíaca y una respiración más rápida, la dilatación de las pupilas y la mayor tensión en los músculos, la segregación de adrenalina y la disminución de secreción salival... Mi agresividad, deseo sexual, hambre, sed, etc., me seguirán impulsando a buscar su satisfacción, independientemente de que piense así o asá, opte por esto o lo otro.

Sobre la base biológica está la *psicología*. Condicionada por la primera, pero a su vez orientadora de ella. La percepción y conocimiento de lo agradable/desagradable, las emociones..., configuran la vida afectiva, confluendo en estados mentales concretos y acompañando la realización de las acciones.

Biología y psicología deben ser guiadas, en lo posible, por un «conocimiento orientador»; cuyo centro está en lo que llamamos *inteligencia* y cuya función

primordial es la proyectiva y valorativa, que podemos definir y resumir en términos clásicos identificándola con la «búsqueda de la verdad». El hombre nunca se contenta con «lo dado» tal como está, siempre quiere explicar el «cómo debería ser» y, en definitiva, cuál es su sentido.

El hombre no sólo es un buscador de la verdad, también lo es de la felicidad. Y para ello está su *voluntad* que le capacita para actuar la verdad que va alcanzando y ser humanamente feliz en ello.

En los dos últimos niveles del «triángulo en pie» que hemos apuntado, están la *relación* y la *apertura/sentido*. El hombre es un ser con otros hombres: la relación con los demás es constitutiva del ser humano, sin ella no sería posible una identidad propiamente humana. El «*encuentro*», salir hacia los otros para reconocerse y reconocer a los hombres, es la clave fundamental para dar sentido a las zonas inferiores del triángulo. También hemos situado junto al encuentro, la «*memoria*» (así, entrecorillada): nos referimos más a la «memoria de la historia y de la vida», al recuerdo mantenido en un encuentro permanente con el pasado, que a la facultad en cuanto tal.

Nada de todo lo expuesto hasta ahora sirve para agotar la estructura del ser humano, que nunca queda satisfecho en la integración de dichos elementos. De ahí la cúpula del triángulo: *apertura/sentido*. Somos seres abiertos a un sentido que no se agota con proyectarlo en la mundanidad que vivimos. Siempre deseamos más. ¿Qué?, ¿eternidad?, ¿absoluto?... Ahí quedan los interrogantes y la radical insatisfacción que puede sentir el hombre, aun después de equilibrar la relación de todas sus estructuras.

1.4. Hacerse o deshacerse

Con todos los datos a disposición estamos en condiciones de proponer una hipótesis primera que contenga tanto una definición de hombre como de la vida humana. Nos serviremos, en una síntesis un tanto juguetona para que resulte más sugerente, del pensamiento de *Ortega y Gasset* (ORTEGA y GASSET, 1988 y 1986) y alguna lectura concreta que de él se ha hecho (MARIAS 1983).

La *vida*, para *Ortega*, no es sino encontrarse en el mundo de una forma concreta, es decir, ocupado en algo para algo; y las implicaciones de todo ello: he de decidir «ese algo» y «ese para algo» y, por pocas posibilidades que existan, siempre serán más de una; de ahí que hablemos de libertad en relación a esas posibilidades humanas que, por otra parte, están entrelazadas con las *circunstancias* de la existencia de cada cual.

«La vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que cada uno de nosotros tiene que hacérsela, cada cual la suya. [...] Vida, en el sentido de vida

humana, ... es encontrarse alguien que llamamos hombre teniendo que ser en la circunstancia o mundo. Pero nuestro ser en cuanto «ser en la circunstancia» no es quieto y meramente pasivo. Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí...» (ORTEGA y GASSET 1988, pp. 50-51).

La vida de cada hombre no está hecha, es un *quehacer* que se le encomienda. Por eso la vida es un «proyecto vital»: el hombre va siendo; más que naturaleza es historia. El *quehacer* lleva consigo también el riesgo de *deshacerse*. Lo importante es tomar conciencia de la responsabilidad de vivir a través de elecciones *justificadas*. El *quehacer* de vivir me exigirá elegir a cada instante: hay elecciones que hacen auténtica la vida y otras que la transforman en inauténtica. Las primeras me permiten «hacerme» y corresponden a las elecciones surgidas de opciones personales justificadas por un proyecto personal (*vocación*); las segundas me «deshacen» por inauténticas, al surgir del abandono personal o depender acriticamente de lo recibido. Vamos a un nuevo resumen gráfico de todo ello. Son dos esquemas entrelazados, con el segundo seguiremos el desarrollo del «deseo de autorrealización»:

LA VIDA HUMANA ES...	Hacer cosas...	CONDUCTA
	Eligiendo...	LIBERTAD
	Conforme a un proyecto	RESPONSABILIDAD ÉTICA

EL SER HUMANO...	ES (algo «dado»...)	Naturaleza/Dato	«Algo hecho»	Biología...
	SE HACE	Historia/Sentido	«Algo por hacer»	Racionalidad
	... interpretando y	«Releer la vida»	Inteligencia	VERDAD
	«dando sentido»	Dar/se vida...	Voluntad	FELICIDAD

Este esquema enlaza con el tema de los *factores* y las *funciones*, por lo que su lectura resultará fácil. El hombre es una realidad ya hecha (o dada en sus aspectos de herencia, biología, etc.), un dato que está ahí, una *naturaleza*. Pero no sólo es algo que ya viene dado, sino que a partir de ahí se va haciendo, es un proyecto, una historia por hacer que dependerá del sentido que se quiera *poner* dentro de ella (vinculado al conocimiento y orientación racionales). La dinámica de la vida humana en sus datos esenciales (*primer esquema gráfico*) es muy elemental: consiste en hacer cosas (lo que técnicamente denominamos conducta), eligiendo entre distintas posibilidades (libertad) según un porqué o conforme a un proyecto (dimensión moral del ser humano).

El hombre vive en el mundo, pero con su conducta específicamente humana se distancia de todo lo demás: no está *condenado*, como el resto de animales, a una relación inmediata entre estímulos y respuestas; cuenta con la mediación de su interpretación y su libertad. Este primer distanciamiento tiene su continuación en la reflexión interior situada en un *espacio* particular que llamamos *conciencia* o interioridad. Precisamente a través del pronombre personal «yo» señalamos el centro del que arranca nuestra actividad consciente y la totalidad del ser en sus múltiples manifestaciones. El *yo* como centro de esa totalidad aparece casi espontáneamente en la realización consciente con la que vamos «haciéndonos».

Vista así la vida humana, el hombre (*segundo esquema gráfico*) es una realidad *construida* de antemano y, al mismo tiempo, *se hace* o *se va reconstruyendo* con todo lo que tiene en su haber. La realidad bio-fisiológica, la herencia, etc., forman la *naturaleza*, el *dato dado*... que cada hombre recibe para ir haciendo su propia persona y vida. Por esto último decimos que es también *historia* o proyecto, «algo por hacer» dependiente del *sentido* que cada cual dé a su obra. Con lo que es, el hombre *se va haciendo* cuando *interpreta* la vida con su inteligencia y decide orientarse por una *verdad* abierta a formulaciones que cabían conforme se profundiza en su contenido, es decir, conforme logra «releer la vida» a la luz de sus experiencias, sin contentarse simplemente con las primeras y superficiales imágenes que tenga de ella.

Esta interpretación le permitirá irse autoconstruyendo como persona portadora de sentido, llenarse y llenar de vida lo que le rodea («dar/darse vida»). En ello habrá de poner decisión y arrojo, *voluntad*, para así conseguir la felicidad de vivir conforme a un proyecto propio, en paz consigo mismo y cumpliendo el deber que entiende como *su deber*.

La terminología que venimos empleando puede ayudarnos a reconocer y situar la *animación*. Los cambios socio-culturales actuales tienen tal profundi-

dad, que los hombres se encuentren *perdidos* frente a lo que día a día sucede: este dato ha provocado el surgimiento de la animación como ciencia encargada de *dinamizar* el tejido social y la vida de las personas. La animación, por tanto, trata de «revitalizar y recrear» (*dar vida nueva*) procesos para restituir la alegría de vivir y la capacidad de autoconstruirse. Los mismos dinámicos antropológicos en los que situamos esta definición del hombre entrelazan directamente con la función del animador.

2. Vivir como hombres

Perseguimos, consciente o inconscientemente, llevar adelante un proyecto de nosotros mismos que permita la *autorrealización*. La vida y la actividad brotan de una tendencia radical o fuerza interna —que forma parte, en principio, de un fondo pulsional común y no muy diferenciado— susceptible de orientaciones diversas. Será la *educación*, como instrumento de inserción social y cultural, quien permita ir determinando la última especificación de la tendencia.

Aunque el primer y fundamental rasgo de la autorrealización humana es el de tener al yo como centro que organiza todo en torno a él, nada ni nadie le permite de verdad estar *centrado*. Siempre permanece *inquieto*. La inquietud ante procesos que no tienen fin es siempre dolorosa y puede llevarnos a mendigar por todos los medios algunos momentos de quietud, que terminan por ser falsos refugios egoístas de amor posesivo o de libertad sin liberación. «Nunca se aquieta plenamente la tendencia humana y en toda quietud hay una más honda inquietud». Bloch hablaría (hoy quizá no queramos que nos hablen de este modo) de la «esencial estructura utópica del hombre» (cf. GÓMEZ CAFFARENA 1983, pp. 191-207).

Podemos recordar de nuevo la narración del puerco espín y la historia de Platón. La autorrealización humana «nunca nos deja en paz». Cuando echamos fuera el frío, nos *pincha* otra necesidad; cuando llegamos a «tenernos por ricos», siempre aparece alguna grieta de pobreza. ¿Estamos hechos así o...? Parece, en efecto, que así estamos hechos: la *contingencia* o este «nuestro incompleto modo de ser», es decir, este no sentirnos nunca totalmente satisfechos o plenamente felices con lo que somos y hacemos, es nuestra «marca de fábrica». Veámoslo más concretamente con las siguientes características concretas del ser humano:

- «Cuerpo animado».
- Lenguaje y simbolización.

- Persona y comunidad.
- Libertad y voluntad.
- Un largo y ancho horizonte de sentido.

2.1. Un «cuerpo animado»

La pregunta por el hombre ha coincidido desde siempre con la pregunta por «el cuerpo y el alma». El problema que plantea esta pregunta es, antes de nada, un problema lingüístico y epistemológico. Sabemos que al decir «yo» expresamos la conciencia que tenemos de nosotros mismos. Pero ocurre que, a veces, para hablar de nosotros mismos empleamos otras expresiones como «mi cuerpo», «mi corazón», «mi alma». Más que afirmaciones de carácter científico o filosófico, tales términos inicialmente sólo quieren indicar intuitivamente ese «yo».

El dato lingüístico lleva al tema epistemológico y, más en concreto a un problema de teoría del conocimiento: las palabras del lenguaje cotidiano —cuerpo, alma— nos ponen sobre la pista de vivencias únicas del yo con peculiaridades distintas aunque pertenecientes a la misma realidad.

Lo cierto es que, con anterioridad a cualquier tipo de diversidad, nos experimentamos y entendemos a nosotros mismos como una *totalidad* concreta, más que compuestos por diferentes elementos. Este *vivimos* como un todo, no impide experimentar desajustes —como aquel «no sé lo que me pasa, unas veces quiero lo que no hago y otras hago lo que no quiero», que diría Pablo de Tarso—. Pues esa totalidad que somos, es una *totalidad diferenciada*: distinguimos, en parte, lo vegetativo de lo sensitivo o de la elaboración más racional, con la que el hombre llega a verse internamente. Igualmente la totalidad se caracteriza por ser *organizada* y —sirva la expresión— *centralizada*: relacionamos las experiencias según prioridades y, en última instancia, la reflexión e identidad que vamos alcanzando trata de orientar la vida personal en un sentido u otro.

Acerca de estos datos hay una historia-resumen un tanto tortuosa: la cuestión del cuerpo y el alma. En la historia del pensamiento y la cultura occidentales, los griegos nos proporcionaron una base de imagen de hombre fundada en la *psyche* o alma. El pensamiento bíblico-israelita, que debería haber constituido el fundamento de la posterior concepción cristiana, era predominantemente sintético y tenía una visión unitaria del hombre: las diferentes expresiones empleadas para hablar del hombre remiten a un ser único, a una persona singular y en relación muy particular con la trascendencia. Ya en *Agustín de*

Hipona la síntesis se resquebraja y poco a poco la antropología cristiana empieza, con la introducción de categorías platónicas, a valorar muy poco la corporeidad del hombre. Tomás de Aquino intentará volver a la unidad retomando a Aristóteles, pero la unidad se seguirá complicando en los sucesivos intentos de explicación o justificación. Las posturas se decantarán en dos direcciones: unos afirmarán que el hombre se constituye como tal por el alma; otros, recelando de los planteamientos metafísicos, se concentran en lo visible y colocan en el cuerpo dicho principio constitutivo.

Por un lado, más allá de las complicaciones epistemológicas que introduce la metafísica y, por otro, las deducibles de los métodos y formas de conocimiento de las ciencias naturales, la experiencia vital de la propia existencia lleva al hombre a distinguir de algún modo entre *espíritu* y *materia*. Es este un supuesto básico diferenciable, pero no impide considerar al cuerpo y al alma, en el caso de las personas, como la doble realidad de una única unidad. El hombre individual se percibe, desde dentro de sí, como una *unidad o totalidad* que se mantiene en el espacio y el tiempo; aunque también experimentemos cambios y diferencias que nos lleven a hablar de lo *interior* y lo *exterior*. Así descubrimos que lo *ánimico* o *psíquico* no se confunde con lo «orgánico-material» (físico). Aunque todo forma parte del «yo», *siento* que es lo *ánimico* el principio que me permite unificar todo en tal expresión. (SCHULTE-RUIZ DE LA PEÑA 1985.)

No sólo tenemos un cuerpo, sino que «somos un cuerpo» o, mejor, un *cuerpo animado*. Es decir, una realidad física o material pero *animada* de un modo especial, no reducible a la sola dimensión corporal. Pero somos una única realidad difícil de explicar, pese a la espontaneidad con la que vivimos sin divisiones. Tan difícil de explicar, que normalmente las expresiones para nominarla siempre tienen algo de impropio, de no ajustado. De ahí el peligro lingüístico de expresiones del tipo «el espíritu se hace presente y operante en el mundo a través de un cuerpo», «el espíritu como alma del cuerpo» o «el cuerpo como instrumento del espíritu». En nuestros días, el tema se está trasladando al problema *mente-cerebro*: ¿basta un estructura orgánica, basta la «química» para explicar la mente o los comportamientos humanos?, ¿habrá que admitir, como sugieren muchos llamativos titulares periodísticos, que «el amor es un problema químico»? No cabe duda de que, a través de cuestiones semejantes, vamos purificando la autonomía de nuestra conciencia y libertad que rige la conducta; pero sigue ahí la irreductible capacidad humana de «dar vida» a lo que la química o la física no podrían mantener... (RUIZ DE LA PEÑA 1983).

2.2. Lenguaje y simbolización

«El hombre es el único animal que posee el lenguaje». Esta frase de Aristóteles permitió, más tarde, la clásica expresión latina que identificará para siempre al hombre como ser racional: *homo est animal rationale*. ¿Qué importancia puede tener la capacidad lingüística en el ser humano?

La racionalidad, el conocimiento humano, etc., se dan en el *lenguaje*. «Aprendemos a pensar aprendiendo a hablar», nos recuerda Kant, y pensamos hablando. El lenguaje permite representar/presentar el mundo, la autorrealización del sujeto hablante y la comunicación intersubjetiva.

Familiarizarse con las formas de expresión, y fundamentalmente con el lenguaje, es una de las condiciones esenciales para desarrollar nuestras posibilidades y llegar a ser nosotros mismos. Por otra parte, en una época con tantas palabras en los *mass media*, parece disminuir la disposición y la capacidad para el diálogo. El lenguaje es el mejor reflejo de las experiencias del mundo y de la vida con las que vamos construyendo un diálogo enriquecedor entre los hombres. «No hay ninguna cosa allí donde falta la palabra» (S. George).

El lenguaje también puede ser una mediación peligrosa. Ahí están las mentiras o las palabras *desgastadas* y sin contenido. Tendremos que superar tanto la ingenua pretensión de la identidad lenguaje-mundo, como eliminar el peligro de una concepción puramente externa del lenguaje, donde las palabras no responden a la realidad o tratan de ocultarla (cf. HAEFFNER 1986, pp. 54-58).

El lenguaje ha de ser considerado como resultado de una cualidad o estructura específicamente humana: la capacidad de simbolización. El símbolo es lo que está en la base del lenguaje; la capacidad de simbolizar hace que el hombre capte la posibilidad de construir. El ser humano se manifiesta capaz de dar y de encontrar significación. Ambas cosas encuentran en el lenguaje el camino fundamental para ser llevadas a cabo. Sólo por el lenguaje se produce la inserción plena y propiamente humana en el mundo y en la vida (cf. GÓMEZ CAFFARENA 1983, pp. 141-144).

El camino del hombre en el mundo está caracterizado por un intento incesante de decir qué son las cosas, qué es él... Mediante el conocimiento y la palabra va haciéndose la historia, que es búsqueda de la verdad en un doble sentido: como conquista/construcción (concepto enunciado) y como manifestación o desvelamiento (*aletheia*). Pensamiento y lenguaje son las dimensiones fundamentales con las que establecemos un orden y percibimos el sentido que va *apareciendo* o desvelándose.

2.3. Persona y comunidad

A la unidad esencial de cuerpo y alma, materia y espíritu, que forma el ser individual autónomo y se realiza en la «posesión consciente» de uno mismo, llamamos *persona*. Se trata de aquella «*rationalis naturae individua substantia*» (substancia individual de naturaleza racional) de *Boecio*, pero vista no sólo por dentro o desde dentro.

Si la realidad es primordialmente el mundo concreto que vivimos, el hombre es, en última instancia, persona. Ahora bien, sólo adquirimos conciencia de nosotros mismos por otros y con los otros: sólo nos realizamos entrando en relación con los semejantes y con las cosas.

Hemos aceptado que el hombre es una naturaleza psico-orgánica, una unidad sustancial de espíritu y materia. Pero ahora la pregunta cambia: no se trata de *qué*, sino de *quién* es el hombre. Él no se considera *algo*, sino *alguien*: no sólo tiene naturaleza, sino que es persona o sujeto que da sentido y orienta su naturaleza. Desde *Boecio* ha ido fijándose el concepto como ser que dispone libremente de sí mismo.

Junto a una estructura bio-fisiológica semejante a otras y con las *imperfecciones* estructurales de todas ellas, constatamos un «impulso a ser más»: tenemos una conciencia/consciencia que contiene el deseo de crear y de plenitud. Esto es la persona, la *personalidad humana*.

Sobre intuiciones como éstas se construye el concepto metafísico de persona como —son expresiones típicas de la *jerga* metafísica— «ser por sí» y «en sí», es decir, el ser independiente, que vale por sí mismo y es fin en sí mismo. La doctrina del *personalismo* (*E. Mounier*), en esta perspectiva, confiere el valor superior a la persona frente al simple individuo, a la cosa o a lo impersonal. De este modo, se opone tanto al individualismo, como al colectivismo o al impersonalismo. Quienes consideran a la persona como el centro de todo, lo hacen aplicándola notas como éstas: dignidad fundamental, libertad encarnada, comunicación intersubjetiva, dinámica interioridad/exterioridad, compromiso que fecunda la acción.

Junto al carácter personal debe apuntarse el social: el hombre sólo llega a su pleno desarrollo dentro de una comunidad y comunión humanas. Aquí el lenguaje desempeña una función esencial; la comunión se asienta sobre el conocimiento personal. No se trata sólo de quedarse en la afirmación de la dimensión social del ser humano. La interrelación con otros hombres y la comunicación con otras personas son rasgos esenciales del ser humano. Amén de los datos genéticos, psicológicos y racionales que muestran su

sociabilidad, «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, aquello que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra ha sido provocada por ese algo. [...] Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno [...]; la denomino la espera del "entre": lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas (...). Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el "filo agudo" en el que el "yo" y el "tú" se encuentran se halla el ámbito del "entre"». Así lo expresa *M. Buber* (*BUBER 1949*, pp. 146-149).

E. Levinas también ha destacado bellamente la comunión y compromiso con el *otro*, que definen el carácter personal del ser humano. Una de las ideas centrales de su antropología interpersonal es la supremacía del «otro», indicada a través de la «epifanía del rostro»: «partir del rostro como de una fuente en la que aparece todo sentido, el rostro en su desnudez absoluta, en su miseria de cabeza que no encuentra un lugar para reposar, es afirmar que el ser ocurre en la relación entre los hombres...» (*E. LEVINAS 1977*, p. 303). En la relación y el compromiso frente al «rostro del otro» nace el diálogo como origen de lo ético: «Lo ético comienza en el yo-tú del diálogo, en cuanto que el yo-tú representa el valer del otro o, más exactamente, en cuanto que sólo en la inmediatez de la relación con el otro aparece un significado como valer» (*LEVINAS 1984*, p. 92).

2.4. Libertad y voluntad

Ya hemos apuntado un significado primero y más elemental del hombre como libertad e igualmente hemos destacado el carácter humano de la misma. Si bien el hombre, a diferencia de los animales, no está sometido a conductas rígidas; en modo alguno podemos concluir que toda conducta humana procede de un querer libre, a secas. En el conjunto y complejidad de nuestras conductas, la libertad juega su papel; el suyo juegan también las reacciones reflejas, las actuaciones instintivas, etc. Es más, la libertad ha de *contar* y partir siempre de las bases bio-sociales sobre las que está colocada. Pero también «indica que la persona humana, aunque sigue ampliamente ligada y sometida al mundo y a los demás, no está totalmente determinada por las fuerzas deterministas de la naturaleza, no totalmente sometida a la tiranía del estado, de la sociedad o de los demás en general, sino que codetermina esencial y concretamente a su propio obrar» (*GEVAERT 1991*, p. 206).

Dicho sea, antes de entramparnos en confusiones inútiles, que aquí no aplicamos la palabra *libre* en el sentido (sin-sentido, más bien) que puede tener en frases como «no soy libre por no poder volar», «vivir en otra galaxia y tiempo» o «no soy libre al no permitírseme disfrutar de unas vacaciones interminables en *el sur*». Desear, querer y deber han de tener previamente «su sentido» para colocarse en relación a la libertad. ¿Somos realmente libres en nuestro querer, actuar y *deber*?

Solemos emplear la palabra libertad con infinidad de significados. Podrían sintetizarse en torno a la llamada «libertad exterior» o ausencia de coacción externa (libertad de opinión, de conciencia, de religión, de expresión) y «libertad interior» o ausencia de determinación (¡no hablamos de condicionamientos!) en nuestro querer y actuar. Entendemos, sin más, que el *deber* es realizado libremente o pierde su significado. Con estas distinciones por delante, no se ha de olvidar que la libertad designa la capacidad de obrar sabiendo lo que se hace y por qué se hace. La libertad manifestada y realizada en el obrar, no es esencialmente una propiedad de éste sino que tiene su raíz en el carácter personal de la existencia humana.

La libertad está *marcada* por la situación, la naturaleza y la realidad del «cuerpo animado», que definen el ser del hombre en el mundo. La identidad del hombre confiere otras *marcas* quizá más importantes. Proyecto, responsabilidad, bien y valores, comunidad humana y liberación, serían algunas de las referencias esenciales con las que definir el sentido humano y la dirección de la libertad.

La realización de la libertad como tarea personal, se enmarca en el proyecto con que diseñamos el camino del propio *hacerse*. Sin proyecto se produce el «deshacerse» o desajustarse: dejar la vida a la deriva, a merced de las influencias del momento.

En primera instancia, todo proyecto de vida ha de justificarse en el interior de la conciencia; y sin libertad, no habrá auténtica justificación. En el desarrollo de este proceso, responsabilidad y libertad están estrechamente vinculadas.

Junto a la búsqueda de la verdad, el obrar humano consiste en la opción y asunción de unos valores que nos lleven a «hacer el bien», a hacer «lo bueno». No habrá, libertad, por tanto, sin referencia a todo ello.

La libertad, igualmente, es inconcebible fuera de la relación interpersonal y del hecho social. Sin mirar a los otros, mi libertad se tiñe de egoísmo cerrado y opaco que me niega y aísla.

Por fin, la libertad debe ser un proceso de liberación; el autodominio y proyección del propio obrar que comporta la libertad, se convierten en el motor fun-

damental de la liberación: liberación de dependencias que nos pueden ir secando el frescor humano, de alienaciones o esclavitudes que nos someten a su dictadura; liberación para ir siendo, día a día, más libres y liberados.

Pretendidamente hemos querido hacer la enumeración precedente para entroncar con el dato de la «formación de la voluntad». De nada serviría nuestra libertad si cualquier *viento* nos envuelve en su dirección. No habrá voluntad libre sin voluntad que se fortalece con actos libres, que generan actitudes con las que hacer más permanente y habitual la libertad en la vida personal. Actos y actitudes reciben su razón del sentido y del proyecto de vida, pero exigen esfuerzo, ejercicio, constancia.

2.5. Un largo y ancho horizonte de sentido

La realización existencial específicamente humana se desarrolla en un espacio y un tiempo; el hombre es un ser histórico, solidario con el pasado en un presente que ha de llenar de futuro. Este carácter histórico compromete a concretar y actuar un proyecto de vida.

Vivimos en el mundo y nos preguntamos por el sentido de nuestra existencia. Es ésta una vieja pregunta que la humanidad nunca ha logrado acallar. En nuestro tiempo se presenta con violencia nueva: el silencio del sentido.

La literatura ha acuñado la expresión «hombre a la intemperie» para dar a entender la angustia del hombre moderno, «que no está tanto en los peligros reales que se ciernen sobre el cuerpo y la vida cuanto en la desorientación de la conducta» (H. DÖRING-F. X. KAUFMANN 1986, p. 19).

Las sociedades premodernas o las más antiguas estabilizaban y aseguraban la identidad de sus miembros mediante identidades colectivas, desde las que resultaba fácil construir o adherirse a un sentido como fundamento de la vida. A medida que se desmoronan estas formas colectivas, en el curso de la Modernidad, resulta más difícil garantizar la identidad y autoconciencia. Esta *modernización* va unida a un progresivo *aumento de la complejidad*: división del trabajo y de las relaciones, multiplicación y diversificación de las instituciones, separación de la esfera pública y privada, pluralización de las formas de vida y pensamiento, etc. Todo ello crea agudos problemas de orientación y es causa de gran perplejidad delante de numerosas situaciones y opciones.

El atolladero en el que se encuentra muchas veces el hombre moderno a la hora de reconocer y afirmar un sentido a su vida obedece, en buena medida, a las dificultades para encontrar significados que sirvan como datos previos.

Ni los procesos básicos de socialización, ni los educativos están solucionando actualmente esta deficiencia básica.

El *sentido de la vida* se relaciona con una *necesidad vital* de los humanos, esto es, con la necesidad de construir una «visión del mundo» donde inserir coherentemente la propia existencia y su desarrollo.

En la *Historia*, se entremezcla el sentido que buscan los hombres y la inercia que adquieren sus relaciones sociales, económicas, culturales, etc. Pero esta búsqueda puede considerarse como el «hecho más universal». Y no deja de ser curiosamente paradójico que quienes, por ejemplo, niegan sentido a la misma expresión «*sentido de la vida*», lo hagan invocando que los desarrollos científico-técnicos y la vida cotidiana son más que suficientes para dar cuenta y *llenar* de sentido la vida y la historia tal como suceden...

«El término "sentido" siempre hace referencia a una *relación* entre el hombre como sujeto (que conoce, piensa y obra) y el objeto de su atención. Esta relación tiene sentido cuando se vive como algo ordenado, adecuado o coherente (por ejemplo, como algo útil, justificado, armónico, etc.) en una estructura más amplia» (H. DÖRING-F. X. KAUFMANN 1986, pp. 19-20). La radicalización actual del problema del sentido de la vida de los hombres ha hecho ver con más claridad que no puede abordarse partiendo exclusivamente de la realidad de la naturaleza y de la esencia del hombre. «La pregunta por el sentido coincide con la *pregunta por el futuro*, por la posibilidad de un mundo futuro justo, humano y lleno de sentido» (H. DÖRING-F. X. KAUFMANN 1986, p. 36).

A lo largo de la historia, el hombre ha transformado el mundo mediante la cultura y la civilización. La historia es un proceso abierto al futuro, pero también dependiente del pasado. «No es posible desligar al hombre de la totalidad del pasado humano ni de la apertura de la historia al futuro. Se plantea, pues, la pregunta por la *historia universal* y su sentido» (H. DÖRING-F. X. KAUFMANN 1986, p. 38). Comprender al hombre exigirá ir comprendiendo también la historia, descifrar su sentido.

La misma biología nos advierte que el hombre no puede prescindir del sentido. Cuando el animal vive orientado fijamente por su propia naturaleza y en contacto estrecho con el medio, el hombre experimenta la multiplicación de alternativas y se distancia del medio y de lo inmediato. Aunque con ello no podamos decir que el sentido es algo innato al individuo, sí que es posible reconocer en él la capacidad para ir señalando la dirección a los comportamientos concretos.

Las ciencias humanas, por otra parte, reconocen la presencia y necesidad del sentido en la vida de los hombres. La psicología afirma la necesidad del senti-

do para poder vivir y considera la formulación de la pregunta por el mismo como signo de madurez humana. La sociología explica que «la construcción social de la realidad» (*Berger-Luckmann*) está siempre orientada por sentidos que pretenden abolir filtraciones de cualquier absurdo. Ahora bien, «la condición de posibilidad de llegar a representaciones del sentido o a convicciones generales y abstractas está constituida por las experiencias concretas de sentido de la vida cotidiana, que se aprenden y se corroboran con la interacción social inmediata» (H. DÖRING-F. X. KAUFMANN 1986, p. 48).

La vida humana es abierta, incompleta y provisional; nunca está terminada y, por ello, depende siempre de proyectos «en camino». Vivimos, implícita o explícitamente, en alas de un largo y ancho horizonte de sentido que debería ser visto, en última instancia, como algo *acogedor*, como un fondo explicativo y *misterioso* que permite —volvamos al puerco espín y al nacimiento del amor— entender el dolor de los pinchazos de la vida o las penurias que atraviesan las grandes realizaciones humanas. Por derroteros así, el problema y la experiencia del sentido de la existencia apuntan *más allá*. La antropología, no obstante, tiene que quedarse aquí.

Y aquí nos detenemos, no sin antes recordar unas palabras certeras de E. Levinas: «Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios». El *sentido* más profundo y humano habita junto a la responsabilidad solidaria: sin reconocer a los otros, sin sentirse próximo e inquietado ante la mueca concreta de sus rostros, se cierra el espacio del sentido y, más, se ciega la experiencia de sentirse acogidos por quien sigue estando tras todas las brechas que podamos ir abriendo...

3. Antropología, animación y animadores

El término animación pertenece a un grupo de conceptos típicos: los usados indiscriminadamente con múltiples significados. Este carácter polisémico y, muchas veces, la falta de referencias que acompaña la animación dificultan la tarea de definir y estructurar científicamente sus contenidos. Una de las razones que explican el dato, se encuentra en el propio origen de la *animación sociocultural*: la crisis aguda que siguió a la última guerra mundial. Diferentes cambios socioeconómicos, políticos, culturales y educativos sumieron al hombre de los años 50 y 60 en una profunda crisis de identidad y sentido. El conjunto de estos cambios y contextos terminará revelando la necesidad de

animar («poner vida») procesos nuevos para llevar a las personas a ser protagonistas autónomos de la renovación del tejido social, ahora mortecino. Se entendía, por eso, que la animación sociocultural había de ser «un proceso susceptible de intervención tecnológico-educativa en una comunidad delimitada territorialmente, que tiene por objeto convertir a sus miembros, individual y socialmente considerados, en sujetos activos de su propia transformación y la de su entorno, de cara a la consecución de una mejora de su calidad de vida» (X. UCAR 1992, p. 37).

No necesitamos desarrollar más este aspecto para convencernos de la importancia de la antropología en la animación. No sólo no es indiferente la imagen de hombre que pueda subyacer, sino que no es posible una práctica educativa global, que afectaría a todas las facetas de las personas y grupos sociales, sin una antropología que oriente los objetivos de las intervenciones socioculturales. La formación de los animadores, por tanto, ha de explicitar el horizonte antropológico en donde deben situar su acción educativa.

Más que ordenar sistemáticamente unas bases antropológicas para la animación y la formación de los animadores, nos limitaremos a señalar tres aspectos concretos con los que sugerir el «para qué» de la antropología en la reflexión y actividad de los animadores.

3.1. Tierra y raíces para la humanización

Cultura y lenguaje son elementos fundamentales para cualquier proceso de construcción de la personalidad humana: sin cultura y sin lenguaje no existiría el hombre autoconsciente y con posibilidad de irse haciendo un ser libre. Sobre todo a través del lenguaje, las personas producen, hacen circular y conservan la cultura. La cultura también es *memoria*: se hace memoria a través de documentos, transmisión oral, etc. Esta memoria, necesaria para mantener la propia identidad cultural, actúa con mecanismos de selección, remodelación y olvido.

La palabra es el *arma mágica* que nos permite representar e interpretar la realidad y esto es, en el fondo, vivir. El lenguaje ordena la realidad y, por ello, es el lugar por excelencia de la cultura: «No se vive en un país, se vive en una lengua. Una patria es esto y ninguna otra cosa» (Cioran).

Lenguaje y cultura nos permitirán dar tierra y raíces a la humanización. La animación, básicamente, pretende liberar la vida de los hombres, *recrear* una visión concreta de la vida con la que ser creativos y libres en la propia cultura. De ahí la centralidad del lenguaje, que permitirá a cada uno apropiarse crítica-

mente de los sistemas que funcionan dentro de ella. El animador colaborará en esta tarea de proporcionar a los individuos o grupos la *posesión* de los instrumentos lingüísticos y culturales.

La lamentable pérdida de riqueza en el conocimiento y utilización del lenguaje, particularmente entre los jóvenes, unida a la banalización de la cultura, no permiten muchas veces encontrar terreno donde sembrar intervenciones humanizadoras. Si a todo esto unimos la falta de raíces históricas —sea en el ámbito familiar privado, sea en el social y colectivo— ya contamos con un campo perfectamente abonado para las más variadas manipulaciones y domesticaciones.

La reflexión antropológica que hemos ido dibujando, ha pretendido dejar claro que el hombre es un sujeto indivisible, en el que «factores y funciones» están en conexión y se influyen mutuamente: es un *sistema* abierto y viviente, es decir, con un dinamismo mantenido y dotado de sentido. Considerar de este modo al hombre, significa entenderlo como un todo indivisible, donde cada parte singular viene vista y tratada en relación a las otras y al todo. Correspondientemente, toda actuación educativa también ha de ser global e implicará *dar vida* a procesos de animación que miren a *vestir* simultáneamente toda la complejidad humana.

3.2. Antídotos contra el conformismo y la imposible neutralidad

Un cierta desesperanza —con la paralela reclusión en mundos privados— se está apoderando del corazón del hombre actual. La caída de utopías y esperanzas, la manipulación y dependencia a la que nos vemos sometidos, la pérdida de confianza en instituciones y tareas colectivas, están conduciendo a «conformismos y neutralidades» inoperantes y radicalmente injustos para aquellos más desprotegidos y desfavorecidos. El conformismo, más o menos burgués, impulsa a fabricarse cómodos refugios y a descomprometerse. Auto proclamarse neutrales siempre es una pequeña o gran mentira: la pretendida neutralidad, en resumen, olvida que la injusticia e insolidaridad de cada momento histórico exigen «tomar parte»; no optar o tomar parte es, sin más, apostar por el orden establecido y por quienes son los poderosos del momento.

Educación para superar el conformismo y la neutralidad insolidaria pasa por la formación de la inteligencia y la voluntad y por la apertura/asunción de valores. La capacidad para *aprehender* la realidad, para captarla y reproducirla, es condición indispensable para que cualquier *antídoto* surja su efecto. La for-

mación de la voluntad, con actos que permitan adquirir actitudes para la liberación y autoconstrucción personales, debe sustituir a rutinas, apatías, inercias... Inteligencia y voluntad permitirán, a su vez, un progresivo «saber a qué atenerse»; la formación de la conciencia nos exigirá dar y darnos razón de lo que se hace e ir *perfeccionando* la distinción de lo bueno y de lo malo.

Conformismo y neutralidad insolidaria quedan abolidos, sobre todo, cuando se asumen valores que afirmen radicalmente la justicia y abran a la solidaridad.

3.3. Socialización y educación

Las diferentes intervenciones en el campo de la animación han de tener muy presente la distinción de los procesos de socialización y educación. El primero señala un proceso semiautomático, que ocurre durante los primeros años de la vida y es requisito imprescindible para adaptarse al *medio* donde se vive, mediante el cual el individuo interioriza en su personalidad básica la estructura cultural de un pueblo (idioma, usos, emociones, actitudes e ideas fundamentales). La educación, en cambio, es otro tipo de aprendizaje, consciente, formalizado y libre.

Los procesos de socialización, hoy en día y especialmente los referidos a la socialización primera, se encuentran interferidos por la crisis que sufren las instituciones. La trama básica del psiquismo y de los valores asumidos por las personas, viene organizada en los primeros años de vida familiar. La familia, más en concreto, es de capital importancia para el desarrollo de la personalidad humana en aspectos como los siguientes: adquisición de un concepto positivo de un mismo sentimiento de pertenecer a un grupo y ser acogido con afecto en él, organización de la referencia básica para distinguir lo bueno, lo malo y lo que da sentido a la vida humana.

Las deficiencias que puedan darse en los procesos de socialización enunciados, dadas las circunstancias de la vida actual, conceden un relieve especial a la educación que, no pocas veces, habrá de subsanar procesos primarios no bien integrados. La animación y los animadores, conscientes de la imagen de hombre que querrían ver realizada en el mundo, concentrarán inicialmente sus esfuerzos educativos en la orientación y, en su caso, corrección e integración de alternativas a los desarrollos socializadores que lo necesiten.

PARA PLANTEARSE Y REFLEXIONAR

- *Una de las finalidades de la animación es la educación para el cambio de valores. En esta tarea: ¿Sueles ir por libre o te apoyas en algún modelo?*
 - *¿Qué imagen del hombre das como animador? ¿Tendrías que cambiar algo?*
 - *En la institución, colectivo... o grupo de animadores con los que trabajas: ¿Existe una filosofía de fondo? ¿Se plasma en alguna forma concreta de llevar a cabo la animación?*
-

Propuesta de actividades

1. Responder nuevamente a las cuestiones previas.
2. Comentar las narraciones puestas al principio del capítulo. Hacer, después, un cuadro-síntesis de semejanzas y diferencias entre el animal y el hombre.
3. Definir cuál es la «realidad radical» desde dónde ha de entenderse al hombre y cómo es su particular modo de «ser en el mundo».
4. Hacer el «triángulo en pie» de las dimensiones que mejor explican la estructura del hombre y un cuadro con los factores y funciones.
5. Definir cómo se *hace* o construye la vida del hombre y cómo se *deshace* o destruye el hombre.
6. Enumerar las características centrales que definen el «vivir como hombres».
7. Explicar el sentido de: lenguaje, cuerpo, persona, comunidad y libertad.

8. Tratar, de resumir, como animadores, la función de la antropología en la animación y hacer una síntesis de la «imagen de hombre» que cada uno quiere transmitir.
9. Enumerar las conclusiones y proyectos educativos que conlleva tener una visión optimista o pesimista del hombre.
10. Realizar un debate sobre el tema: «¿Qué aspectos determinan el carácter de una persona?». Sacad conclusiones aplicadas a la animación.
11. Diseñad estrategias educativas para llevar a la educación de adultos los temas: libertad y voluntad.
12. Elaborar una lista con los temas o aspectos antropológicos que incluiríais en la formación de un animador. ¿Cómo lo enfocaríais?

Conclusión

Hemos reiterado a lo largo de las páginas precedentes que hoy vivimos con una especial incertidumbre frente a la identidad humana. Siguiendo el esquema seguridad/inseguridad (*cobijo-intemperie*) que sugiere *Buber*, así podríamos resumir el diseño de una especie de «caricatura del tiempo humano»:

SEGURIDAD (Cobijo)	«Personajes»	INSEGURIDAD (Intemperie)
Tierra: centro del universo.	COPÉRNICO	Reducción «cosmológica»: la tierra no es el centro.
Hombre: rey de la creación.	DARWIN	Reducción «biológica»: imagen «animal» del hombre.
Hombre: ser libre.	FREUD	Reducción «psicológica»: las «fuerzas instintivas» son la clave.

La *cara* está pintada en torno a tres rasgos fundamentales: la seguridad que sirve de punto de partida, alguno de los *personajes* centrales de la historia que ponen en cuestión dichas seguridades y la reducción e inseguridad resultantes. También vamos a narrar el esquema con una breve crónica. Ahí va.

Seguridad e inseguridad se entremezclan en la trama de la vida del hombre. En la búsqueda de identidad y del sentido de la vida, el hombre ha pretendido encontrar, antes de nada, una seguridad absoluta a la que confiar la razón de

su existencia. Primero buscó esta seguridad fuera de él mismo, y consideró a su mundo, a la tierra, como centro del universo. Necesitaba que fuera así, no podía ser de otra manera. El lugar que el hombre habitaba tenía que ser el centro en torno al cual giraba todo lo existente. De este modo podía tener sentido y justificación su existencia: él era dueño total a la hora de organizar y dar un contenido a la vida. Pero resulta que a un canónigo polaco, un tal *Nicolás Copérnico*, allá por los primeros años del siglo XVI, se le ocurrió decir que aquello no era verdad, que el centro del mundo era el sol. La profunda conciencia de que el hombre y «lo suyo» constituían el centro del universo se vino abajo. La astucia humana pronto reaccionó: si he buscado, se dijo, lejos de mí mismo la seguridad y esto me ha fallado, busquemos más cerca. Era suficiente considerarse superior a todo lo creado para recuperar la confianza y el sentido de su propio ser. Y mucho más: aquello parecía evidente y nadie ni nada lograrían negarlo. No era verdad. Apenas comenzado el siglo XIX, *Carlos Darwin* rompió esta nueva seguridad: el hombre no era sino un estadio más en el proceso de la evolución general de las especies. No obstante, a estas alturas de la historia, el hombre ya tenía respuestas para todo y, mirando no más cerca sino mirándose a sí mismo, encontró que no era un simple estadio más de la evolución. Era el estadio radicalmente nuevo y definitivo del proceso, pues tenía lo que nadie, lo que le colocaba en posición superior frente a todo y todos: tenía libertad. Aún estaba alegremente celebrando su victoria en la fiesta de todos los hombres libres, cuando un gran bocinazo enmudeció la reunión e hizo clavar las miradas en aquel contestatario inoportuno y atrevido. Era *Segismundo Freud*. Estamos en 1906 y este buen señor dice que eso de la libertad no es para tanto. Podemos creerlo, pero en realidad cada uno es el resultado de un cúmulo de fuerzas e influencias instintivas (que fundamentalmente se constituyen en torno al deseo del placer y la huida de la muerte), modificadas al contacto del hombre con la realidad en que vive. Por supuesto, el hombre puede llegar a vivir un perpetuo sueño creyéndose libre, pero nada más lejos de la realidad.

Actualmente, siguiendo el relato, estaríamos empeñados en encontrar la seguridad en la ciencia y la técnica, así «dominaremos de verdad el mundo». Aunque esta pretensión también se está haciendo añicos y algunos quieren buscar el cobijo en la huida... ¡postmoderna!

Si miráramos la historia del hombre desde otra orilla, la de la ética o de las razones del comportamiento humano, nos encontraríamos con esta cara.

TIPOS DE ÉTICA O MORAL	ÉPOCA	IMÁGENES
Moral del «yo debo».	Edad Media.	Camello: símbolo de la carga de obligaciones contra la vida.
Moral del «yo quiero».	Edad Moderna.	León: símbolo de la rebelión...
Moral del «yo soy».	Edad Contemporánea.	Niño: símbolo de la afirmación de la vida autónoma y libremente.
Moral del «yo me adapto»...	Edad Más contemporánea	Camaleón: símbolo del «todo depende de», «todo vale si»...

El diseño pertenece a uno de los «maestros de la sospecha», *F. Nietzsche*. Pretendía él que pasáramos de ser *camellos* cargados con los pesados fardos del deber de la moral clásica, a ser *leones* que afirman contra todo su propia voluntad, para comenzar a ser *niños* que con simplicidad lúdica crezcan como son. Todo resultó una ficción, como confiesa *A. Cortina*:

«Al camello, si es que se ha muerto, no ha sucedido el león o niño alguno en nuestro finisecular bestiario, sino más bien un animal humilde, de pelaje bien poco apocalíptico (como correspondería a los finales de siglo), bien poco épico, pero sin duda light: el camaleón, que dice sin escrúpulo "yo me adapto"» (CORTINA 1991, p. 7).

En todo este tinglado habría que encontrar, al menos, alguna razón fundamental para entender el proceso. Y no parece muy difícil apuntar una: *la historia de la búsqueda ha mirado más fuera que dentro del hombre*. Quizá buscando en el interior mismo del propio ser humano habría sido más sencillo encontrar *sentido y cobijo* para la vida: aunque no tuviéramos un *búnker* eternamente protector, estaríamos más seguros de «qué es el hombre».

Retomemos, para concluir, las diversas narraciones que abrían cada una de las partes de esta reflexión: ¡Hay que huir de las *cavernas*! Pero no podemos quedarnos mirando simplemente la superficie de los *pinchos* de cada cual, cuando el calor o el frío nos empujan a juntarnos o separarnos. Sólo dentro, en el amor y la apertura radicales a los demás, iremos descubriendo el sentido de las *miserias* que rodean la esencial *riqueza* del hombre.

Bibliografía

B

- APEL, K. O., *La transformación de la filosofía* (2 vols.), Taurus, Madrid 1985.
- BAUDRILLARD, J., *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona 1988.
- BÖCKLE, F., *Relación entre los sexos y capacidad para amar*, en: J. LARRIBA (Coord.), *Fe cristiana y sociedad moderna* (vol. 6), SM, Madrid 1985.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1949.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires (6ª ed.) 1970.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona (5ª ed.) 1974.
- CORTINA, A., *La moral del camaleón*, Espasa Calpe, Madrid 1991.
- DOMINGO, A., *Ecología y solidaridad*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Santander 1991.
- DÖRING, H.-KAUFMANN, F. X., «Experiencia de la contingencia y pregunta por el sentido», en: *Fe cristiana y Sociedad moderna* (vol. 9), SM, Madrid 1986.
- ELIADE, M., *Mito y realidad*, Labor, Barcelona 1991.
- ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona 1967.
- FARRE, L., *Antropología filosófica. El hombre y su problema*, Guadarrama, Madrid 1968.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía* (4 vol.), Alianza, Madrid 1979.
- GADAMER, H. G.-FRIES, H., «Mito y logos», en: *Fe cristiana y sociedad moderna* (vol. 2), SM, Madrid 1984.
- GEHLEN, A., *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1980.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Madrid (8ª ed.) 1991.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid (2ª ed.) 1983.

- HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990.
- HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1986.
- HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México 1973.
- HESÍODO, *La Teogonía*, Teorema, Barcelona 1986.
- LAIN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid 1992.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977.
- LEVINAS, E., «Diálogo», en: *Fe cristiana y sociedad moderna* (vol. 1), SM, Madrid 1984.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Siglo XXI, México 1979.
- LYOTARD, J. F., *La Postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona. 1987.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983.
- MOLTMANN, J., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1973.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid (3ª ed.) 1988.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Madrid (25ª ed.) 1986.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Espasa Calpe, Madrid (10ª ed.) 1981.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 1983.
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1938.
- SCHULTE, R.-RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Cuerpo y alma», en: *Fe cristiana y Sociedad moderna* (vol. 5), SM, Madrid 1985.
- UCAR, X., *La animación sociocultural*, CEAC, Barcelona 1992.