

# 10

palabras  
clave  
en

## LA CONSTRUCCION PERSONAL

Francisco José Alarcos Martínez  
(Director)

Alteridad

Autonomía

Espiritualidad

Identidad

Sentido

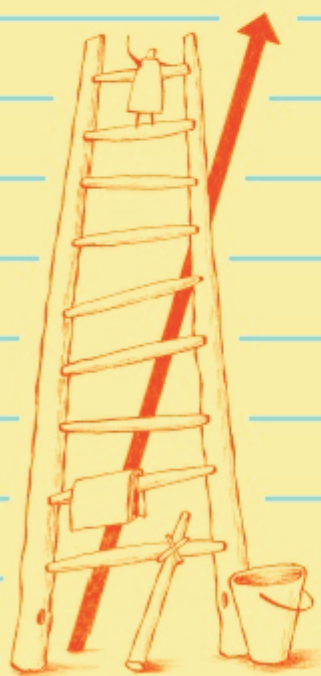
Sexualidad-amor

Temporalidad

Trascendencia

Valores

Vida







Francisco J. Alarcos Martínez  
Director

10 palabras clave  
en la construcción  
personal

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
[www.verbodivino.es](http://www.verbodivino.es)  
[evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

© Editorial Verbo Divino, 2009. *Printed in Spain.*

Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 2.300-2009

ISBN: 978-84-8169-959-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)–) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# Contenido

<i>Colaboradores</i> .....	7
<i>Presentación</i> .....	11
Francisco J. Alarcos Martínez	
<i>Vida</i> .....	15
José María Galán González-Serna	
<i>Identidad</i> .....	51
Francisco J. Alarcos Martínez	
<i>Sentido</i> .....	79
José García Férez	
<i>Valores</i> .....	143
Francisco J. Alarcos Martínez	
José García Férez	
<i>Autonomía</i> .....	181
Eduardo López Azpitarte	
<i>Alteridad</i> .....	219
José Serafín Béjar Bacas	
<i>Sexualidad-amor</i> .....	245
Eduardo López Azpitarte	
<i>Temporalidad</i> .....	285
Antonio M. Martín Morillas	

*Espiritualidad*..... 329  
José Serafín Béjar Bacas

*Trascendencia*..... 361  
Antonio M. Martín Morillas

## Colaboradores

**Francisco J. Alarcos Martínez** pertenece al clero secular de Guadix. Es doctor en Teología Moral y máster en Bioética. Actualmente es profesor de Moral Fundamental y Moral de la Persona en la Facultad de Teología de Granada y en el Centro de Estudios Teológico-Pastorales de Guadix. Director de la Cátedra Andaluza de Bioética y del Máster de Bioética de la Facultad de Teología de Granada. Entre sus obras cabe citar *Para vivir la ética en la vida pública* (Estella 2000), *Bioética y pastoral de la salud* (Madrid 2002), Codirector de *10 palabras clave en humanizar la salud* (Estella 2002), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte* (ed.) (Madrid 2004), *Bioética global, justicia y teología moral* (Bilbao 2005), *¿Vivir dependiendo? Ética, derecho y construcción biográfica en la dependencia.* (coord.) (Granada 2007).

**José Serafín Béjar Bacas** pertenece al clero diocesano secular. Terminó sus estudios de licenciatura en Teología en la Facultad de Cartuja (Granada) en el año 1999 y, tras un breve período de actividad pastoral de dos años, marcha a Roma, donde se doctora en Teología fundamental por la Universidad Pontificia Gregoriana en el año 2003. Actualmente es profesor de Cristología, Antropología Teológica e Historia de la Teología contemporánea en la Facultad de Teología de Granada. Es



autor de los libros *Donde hombre y Dios se encuentran. La esencia del cristianismo en B. Forte y O. González de Cardedal* (Valencia 2004), y *Dios en Jesús. Ensayo de cristología* (Madrid 2008), y de numerosos artículos que abordan temas como la posmodernidad, el debate sobre la laicidad o el quehacer teológico en la actualidad.

**José María Galán González-Serna** es laico, miembro de la CVX, médico internista, doctor por la Universidad de Sevilla con premio extraordinario y máster en Bioética. Coordinador del Área de Ética y Bioética de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios (Provincia Bética) y miembro de la Cátedra Andaluza de Bioética de la Facultad de Teología de Granada. Entre otras publicaciones, destaca su obra *Valoración de los aspectos éticos de la investigación clínica* (Sevilla 2003).

**José García Férez**, laico, es doctor en Teología Moral (especialista en bioética), máster en Bioética y máster en Gerontología Social. Ha sido, durante algunos años, profesor de Bioética en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid (Facultad de Teología y Universidad de Mayores), secretario técnico de la Cátedra de Bioética, secretario técnico del Máster de Bioética y miembro del Consejo Asesor de la Cátedra de Bioética de dicha universidad. Actualmente es asesor técnico en la Consejería de Educación, Formación y Empleo de la Comunidad Autónoma de Murcia y profesor de Moral de la Persona e Historia de la Filosofía en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Agustín de Murcia. Además, es profesor de Bioética en diferentes másteres universitarios de Bioética, así como en diversos cursos de postgrado de ámbito nacional. También es autor de los libros *Ética de la salud en los procesos terminales* (San Pablo, Madrid 1998),

*¿Cómo debemos tratar y cuidar a las personas con enfermedad de Alzheimer? Perspectiva bioética* (AFAL Madrid/Obra Social Caja Madrid, Madrid 2001) y *La bioética ante la enfermedad de Alzheimer* (UPCO/DDB, Bilbao 2005), codirector del libro *10 palabras clave en humanizar la salud* (Verbo Divino, Estella 2002) y coeditor de *La bioética, un puente inacabado* (V Congreso Nacional) (ABFyC, Madrid 2005) y *La bioética, mosaico de valores* (VI Congreso Nacional) (ABFyC, Madrid 2005).

**Eduardo López Azpitarte**, jesuita, doctor en Teología y licenciado en Filosofía. Catedrático de Teología Moral. Enseña en la Facultad de Teología de Granada desde hace 47 años. Ha recorrido numerosos países de América y África dando cursos en diferentes facultades y seminarios. Es autor de 22 libros y de unos 300 artículos en distintas revistas nacionales y extranjeras.

**Antonio M. Martín Morillas** es laico. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, enseña Historia de la Filosofía y Metafísica en la Facultad de Teología de Granada y en el Centro de Estudios Teológico-Pastorales de Guadix. Su campo de investigación se basa en los estudios de filosofía comparada entre Oriente y Occidente, con especial atención al pensamiento japonés. Junto con una serie de artículos filosóficos, ha publicado *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente* (Granada 2003).



# Presentación

Francisco J. Alarcos Martínez

La vida humana está irremediabilmente inacabada desde su inicio hasta su final. Gracias a ese carácter incompleto, tenemos una biografía que construir, una tarea intransferible por realizar. En la construcción personal hay algunos elementos determinantes para que se logre o malogre la existencia. El proyecto de este libro es presentar diez términos fundamentales a tener en cuenta y en los que sostener tal construcción.

Quizá la historia de la humanidad puede dividirse en etapas sustancialmente diferentes atendiendo a las maneras como se ha articulado la construcción de la identidad personal. No es la pretensión de esta obra recorrer ese itinerario histórico. Sin embargo, sí parece que estamos inmersos en unos de esos cambios de época. Hasta no hace mucho, la construcción de la biografía personal se articulaba atendiendo a modelos de reproducción. Se trataba de reproducir existencialmente aquellos elementos que se recibían fundamentalmente en la familia, la escuela, la sociedad y la Iglesia. Por lo menos en Occidente, y en nuestro país en particular, los grandes parámetros desde los que se construía la existencia eran éstos. No es menos cierto tampoco que las formas más arcaicas o tribales carecían de este problema. En la tribu, el yo individual se disolvía en el nosotros grupal. Era menos problema construirse en la tribu de hace unos miles de años que en la actualidad. Pero también era menos costoso construirse hace unas décadas

reproduciendo modelos socialmente establecidos. En una sociedad que tenía claros los patrones de lo que cada uno debe ser y del papel que ha de jugar, de lo único que se debe encargarse cada cual es de que se repitan. En nuestros días, esto ya es imposible. Ahora cada uno ha de hacerse, ha de construirse, y la gran novedad es que ya no puede ser por reproducción –hay tantos y tan variados patrones que necesitaríamos varias vidas–, sino por experimentación. Construirse tanteando, experimentando, parece que es el nuevo modelo. Ya no basta incluso con conocer diferentes modelos. Sólo serán incorporados aquellos elementos que, siendo pasados por el tamiz de la experiencia, se descubran como valiosos. La configuración de la identidad de cada uno parece que necesita en la actualidad más de experiencias que de exigencias. Lo exigido, aunque se haga, si no es experimentado como valioso difícilmente se incorporará a la estructura de la personalidad. Es más, me atrevería a decir que será expulsado de ella inexorablemente.

Este salto cualitativo va configurando un modo de aprender a ser que pasa por devorar todo tipo de experiencias. No ha de negarse nada que pueda ser valioso si se experimenta como tal. Aparece así un nuevo modo de construcción personal, semejante a un supermercado en el que ofertan todo tipo de experiencias que se pueden saborear antes de ser adquiridas e incorporadas vitalmente. Quien no experimente no será capaz de configurarse existencialmente. Además, hay que hacerlo rápido, a velocidad casi de vértigo, pues como son tantas las cosas por vivir y como el tiempo vuela, nos podemos quedar sin la que sería crucial para dotar de sentido a nuestra existencia. Esto lleva a una ausencia de poso y de reposo. Sólo se descansa para volver a experimentar, no para saborear y ponderar lo vivido. Se va de experiencia en experiencia sin que nada significativo quede en el fondo de cada uno.

Lo que a continuación se aborda en este texto son realidades que, por reproducción o por experimentación, parece que forman parte de la estructura más profunda del ser humano y que necesitan ser resueltas. El término *vida*, elaborado por José María Galán, es el punto de partida. No hay construcción personal si no hay vida en la que sostenerla. Sobre ella configuramos una *identidad*, cuestión que abordo yo mismo, desde una clave narrativa. ¿Quién soy? es una pregunta que va más lejos del mero ¿qué soy? El *sentido* aparece ineluctablemente imbricado a ese interrogante que plantea José García Férez. Los dos abordamos el término *valores*, pues parece hartamente difícil encontrar sentido sin configurar un mundo de valores. Eduardo López Azpitarte trata la *autonomía*, concepto que posee un calado ineludible en nuestro tiempo y sin el que es imposible construirse responsablemente. Pero la libertad no es posible sin un marco de relación; por eso, Serafín Béjar plantea la *alteridad*. Cada uno llegamos a ser gracias a la relación con los demás, y esas relaciones están sostenidas en nuestra condición sexual. Somos y estamos en el mundo configurados por nuestra *sexualidad*, como lo propone López Azpitarte cuando desarrolla este término. Pero, además, estamos abocados a construirnos en un tiempo finito. La *temporalidad* es parte de nuestra condición y hay que considerarla, como hace Antonio Martín Morillas, parte de nuestra esencia. Esa misma condición es la que nos abre a preguntas que van más allá de nosotros mismos y se articulan en torno a la *trascendencia*, que también plantea él. Otras veces, esas preguntas ahondan en nosotros, en nuestro propio misterio, impregnando la existencia de *espiritualidad*, como indica Serafín Béjar.

El origen y el deseo de este texto es contribuir a que la empresa más noble que tenemos los humanos, la de llegar a ser lo que estamos llamados a ser, pueda ser lograda. Quiero agradecer al

lector el interés por sí mismo, al adentrarse en las páginas que siguen. Y a los colaboradores, su esfuerzo por mostrar elementos que puedan ayudar al lector a ser él mismo.

# Vida

José María Galán González-Serna

## Introducción

La cultura universal nos invita a considerar la vida como una cuestión esencial. La vida como fenómeno experimentable ha sido en toda época y lugar motivo de preguntas diversas para la humanidad.

Ciertamente, la literatura, el arte en general, se refiere a “vida” como la subjetividad de lo vivido por los seres humanos. La vida subjetiva es una realidad de la que somos conscientes. Desde lo más objetivo también se descubren sus límites: “Ser o no ser, he ahí la cuestión”. Unamuno nos apuntaba la dinamicidad del término: “La vida no es, se hace; se hace cada día, momento a momento”.

Más aún, la vida se autodefiende. Incluso los animales poseen el denominado instinto vital, por el que defienden su vida ante agresiones externas. Los animales luchan por vivir. Esta percepción subjetiva de la propia vida se soporta sobre la vida biológica. También los vegetales trabajan por sobrevivir, aunque no hagan consciente su estado vital.

Una de las características de la vida es que tiende a perpetuarse, a ser constante, continuada en el tiempo. El ser humano, el hombre y la mujer, se saben vivos, se conocen con la capacidad de reconocerse un principio, un pasado, un presente



y un futuro en su recorrido vital. Antonio Machado nos recuerda cómo el devenir se hace constitutivo del vivir al identificar la vida con el camino vital:

Caminante, son tus huellas  
el camino y nada más;  
caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar.

Al andar se hace camino  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.

Tanto la poesía como la ciencia y la filosofía han realizado preguntas continuas a la vida. El concepto “vida” ha presentado diversos significados a lo largo de la historia. En la medida en que avanza el conocimiento científico se comprende mejor cuáles son los rasgos, las fronteras o límites de lo que entendemos por ser vivo. De alguna manera, se distingue lo vivo de lo muerto, y lo muerto de la nada. Así somos capaces de identificar tres estados que pueden analizarse de forma más compleja. La vida en manos del hombre se puede generar, cuidar, manipular, adulterar, suprimir.

En este trabajo trataremos de abordar sucintamente las siguientes cuestiones: ¿qué entendemos como vida? ¿Qué o a quiénes incluye este concepto? ¿Cuáles son las características de los seres vivos? ¿Es posible un concepto más reduccionista o más laxo? ¿Qué papel tiene la evolución en el desarrollo de la vida? ¿Podemos considerar que existe una vida biológica y otra espiritual, una vida natural y otra artificial? ¿Qué nuevas interrogantes éticas se suscitan con el poder de manipular la vida?

## ¿Qué entendemos por “vida”?

El término “vida”, del latín *vita*, significa fuerza o actividad interna mediante la que obra el ser que la posee. El *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* incluye varias acepciones a la palabra “vida”<sup>1</sup>, presentando diversos significados que tienen que ver fundamentalmente con distintas ideas, como la de vitalidad o actividad interna sustancial, de unidad bio-psico-espiritual, de ciclo vital, de calidad o modo de vivir, de ser humano, de la historia vital, de placer, de una forma de vida sin autocensura, de principio vital, de bondad, de unión con Dios, de viveza o animación, de aleluya.

Por tanto, los significados del significante “vida” son diversos y a veces contradictorios. Se refieren a las realidades biológicas y también a las biográficas. Se trata de un término simultánea-

---

<sup>1</sup> *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, vigésima segunda edición: 1. Fuerza o actividad interna sustancial, mediante la que obra el ser que la posee. 2. Estado de actividad de los seres orgánicos. 3. Unión del alma y del cuerpo. 4. Espacio de tiempo que transcurre desde el nacimiento de un animal o un vegetal hasta su muerte. 5. Duración de las cosas. 6. Modo de vivir en lo tocante a la fortuna o desgracia de una persona, o a las comodidades o incomodidades con que vive. 7. Modo de vivir en orden a la profesión, empleo, oficio u ocupación. 8. Alimento necesario para vivir o mantener la existencia. 9. Conducta o método de vivir con relación a las acciones de los seres racionales. 10. Ser humano. 11. Relación o historia de las acciones notables ejecutadas por una persona durante su vida. 12. Estado del alma después de la muerte. 13. Prostitución (actividad de quien mantiene relaciones sexuales a cambio de dinero). *Echarse a la vida. Ser de la vida.* 14. Cosa que origina suma complacencia. 15. Cosa que contribuye o sirve al ser o conservación de otra. 16. Estado de la gracia y proporción para el mérito de las buenas obras. 17. Vista y posesión de Dios en el cielo. *Mejor vida. Vida eterna.* 18. Expresión, viveza, especialmente hablando de los ojos. 19. Animación, vitalidad de una cosa o de una persona. *Esta ciudad tiene poca vida nocturna. Es un cuadro con mucha vida.* 20. Aleluya

mente biológico y filosófico con el que se caracteriza el conjunto de propiedades de los organismos diferenciados de la pura materia inerte.

Definir qué entendemos por vida no deja de ser una tarea difícil. Desde diversas disciplinas se ha tratado de acotar el concepto de vida biológica con diferentes resultados.

El desarrollo de la biología durante el siglo XX fue precedido por importantes polémicas relacionadas con cuestiones filosóficas y epistemológicas. La principal de ellas es la interpretación del fenómeno vida. No se ha llegado a una definición consensuada de este concepto. Más que definir el término “vida”, es posible comprenderlo a partir de las propiedades y características comunes a todos los seres vivos.

Presentaremos en primer lugar este concepto desde su doble vertiente, como fenómeno biológico y como concepto filosófico, para luego incidir en las teorías de su origen en la tierra, y terminaremos considerando las implicaciones de su manipulación por el científico hoy.

### *La vida desde la perspectiva biológica*

La existencia de vida puede definirse indicando que los seres vivos son sistemas químicos cuyo fundamento son cadenas de átomos de carbono. La materia de la que se componen los seres vivos está formada en un noventa y cinco por ciento por cuatro bioelementos, que son el carbono, hidrógeno, oxígeno y nitrógeno, a partir de los cuales se forman las biomoléculas orgánicas o principios inmediatos, glúcidos, lípidos, proteínas y ácidos nucleicos, y las biomoléculas inorgánicas, agua, sales minerales y gases<sup>2</sup>. Las cadenas de carbono son ricas en hidrógeno y se

---

<sup>2</sup> David L. Nelson, Michael M. Cox y Albert Lehninger, *Principios de bioquímica*, Ediciones Omega, Barcelona 2006.

distribuyen en compartimentos llenos de disoluciones acuosas y separados por membranas funcionalmente asimétricas cuya zona interior es hidrófoba; esos compartimentos constituyen células o forman parte de ellas, las cuales se originan por división de células anteriores, permitiéndose así el crecimiento y también la reproducción de los individuos.

Un ser vivo u organismo es un conjunto de átomos y moléculas que forman una estructura material muy organizada y compleja, en la que intervienen sistemas de comunicación molecular, que se relaciona con el ambiente mediante un intercambio de materia y energía de una forma ordenada y que tiene la capacidad de desempeñar las funciones básicas de la vida que son la nutrición, el crecimiento, la relación y, a ser posible, la reproducción, de tal manera que los seres vivos actúan y funcionan por sí mismos sin perder su nivel estructural hasta su muerte.

La vida se agrupa en diversos niveles estructurales jerarquizados. La unión de células puede dar lugar a un tejido, y la unión de tejidos da lugar a un órgano que cumple una función específica y particular. De esta forma, los diversos niveles de jerarquización de la vida se agrupan hasta formar un organismo o ser vivo; éstos, al agruparse los de una misma especie, forman una población, y el conjunto de poblaciones de diversas especies que habitan en un biotopo dado forman una comunidad<sup>3</sup>.

La bioquímica entiende que todo organismo vivo contiene una información hereditaria reproducible codificada en los ácidos nucleicos, los cuales controlan el metabolismo celular a través de unas enzimas que catalizan o inhiben las diferentes reacciones biológicas. Más allá de la gran

---

<sup>3</sup> Ricardo Paniagua *et al.*, *Citología e histología vegetal y animal*, Editorial McGraw-Hill, Madrid 2004.

diversidad aparente y de la gran multiplicidad de seres vivos conocidos, se encuentra una unidad estructural a nivel molecular. En su organización molecular, basándonos en la química del carbono, todos los seres vivos conocidos están constituidos por los mismos componentes fundamentales: proteínas y ácidos nucleicos, que, sin embargo, se componen de sólo veinte aminoácidos y cinco nucleótidos, y todo ello basado en la química del carbono.

La genética nos informa de que es característica de todos los seres vivos la propiedad de la transcripción de su código genético, que correlaciona cadenas de nucleótidos en ácidos nucleicos con cadenas de aminoácidos en proteínas. Esta transcripción se basa en un código genético esencialmente común que asocia un conjunto de tres nucleótidos en un orden determinado, con uno, y sólo uno, de los veinte aminoácidos de las proteínas. De esta manera, se ha comparado un ácido nucleico con una “palabra” formada por “letras” y por “sílabas”, de modo que el ácido nucleico puede “traducirse a” por la proteína cambiando cada uno de los codones por los aminoácidos que están asociados a él<sup>4</sup>.

Teniendo en cuenta esta unidad estructural, puede decirse que el alfabeto que constituye el código genético es universal y es útil tanto para una bacteria como para un mamífero superior.

## ¿Qué es y qué no es vida?

Se trata de la pregunta por la diferencia esencial que existe entre los seres inanimados y los organismos.

---

<sup>4</sup> W. S. Klug, M. R. Cummings y C. A. Spencer, *Conceptos de genética*, Pearson/Prentice Hall, Madrid 2008.

La vida puede definirse según algunas propiedades básicas de los seres vivos que nos permiten diferenciarlos de la materia inerte:

- *Organización*: las unidades básicas de un organismo son las células. Un organismo puede estar compuesto de una sola célula, (unicelular) o por muchas (pluricelular).
- *Homeostasis*: los organismos mantienen un equilibrio interno; por ejemplo, controlan activamente su presión osmótica y la concentración de electrolitos.
- *Irritabilidad*: es una reacción ante estímulos externos que puede presentar muchas formas; por ejemplo, la contracción de un organismo unicelular cuando es tocado o las reacciones complejas que implican los sentidos en los animales superiores.
- *Movimiento*: es el desplazamiento de un organismo o de parte de él con respecto a un punto de referencia.
- *Metabolismo*: los organismos consumen energía para convertir los nutrientes en componentes celulares (anabolismo) y liberan energía al descomponer la materia orgánica (catabolismo).
- *Desarrollo*: consiste en el aumento de tamaño orgánico al adquirir y procesar los nutrientes. Muchas veces, este proceso no se limita a la acumulación de materia, sino que implica cambios mayores.
- *Reproducción*: es la habilidad de producir copias similares de sí mismos tanto asexualmente, a partir de un único progenitor, como sexualmente, a partir de al menos dos progenitores.
- *Adaptación*: las especies evolucionan y se adaptan al ambiente.

A una entidad con las propiedades indicadas previamente se la considera un organismo. Los

organismos vivos se pueden distinguir de otros sistemas fisicoquímicos complejos por su capacidad de almacenar y transmitir información molecular en forma de ácidos nucleicos, por poseer catalizadores enzimáticos, por sus relaciones energéticas con el medio ambiente, por sus procesos internos de conversión de energía –por ejemplo, fotosíntesis, respiración y otras actividades metabólicas catalizadas por enzimas–, por su capacidad de crecer y reproducirse y por su capacidad para responder a estímulos (irritabilidad)<sup>5</sup>.

Claude Bernard entiende que los seres vivos no son meras máquinas termodinámicas y químicas extraordinariamente complejas, pese a que su estudio científico sólo podrá tener éxito si se lleva a cabo empleando instrumentos teóricos y experimentales tomados de la física y de la química. Bernard admite la problemática tesis de que no se puede entender qué es un organismo prescindiendo del concepto “finalidad”. Sin embargo, las consecuencias metodológicas que históricamente se han extraído de este supuesto resultan inaceptables para Bernard. Debido a ello, el fisiólogo francés entiende que toda biología que pretenda basar sus teorías en el concepto de causa final está condenada de antemano al fracaso. Las únicas explicaciones legítimas –y por tanto “científicas”– que cabe aceptar en biología son las fisicoquímicas. Para conciliar estos dos mundos, Bernard propone un modelo teórico basado en los supuestos de la teoría celular de Schleiden y Schwann. De este modo, elaborará a partir del concepto de célula el de “medio interno”, y será precisamente en la interacción entre ambos donde situará el entramado último de la vida. Comienza así el proceso al que hemos denominado “desustancialización” del concepto de vida, que tan buenos resultados ha

---

<sup>5</sup> *Henderson's Dictionary of Biological Terms*, Editorial Akal, Madrid 122003.

aportado al desarrollo de la fisiología, la terapéutica, la patología, la farmacología, la genética y la propia biología molecular<sup>6</sup>.

La estructura viva es un esquema energético que establecen las reacciones necesarias para obtener una estructura homeostática. Ésta es la base que permitirán ir montando las estructuras materiales vivas. Una estructura viva comprende un organismo.

No es vida cualquier otra estructura incapaz de establecer un equilibrio homeostático. Así, se puede concluir que una célula está viva, pues posee una regulación homeostática relativa a ella misma, pero si no pertenece a un organismo homeostático, no forma parte de un organismo vivo, consume recursos y pone en peligro la sostenibilidad del medio en el cual se manifiesta.

## Clasificación de los seres vivos

Los seres vivos comprenden unos 1,75 millones de especies descritas y se clasifican en dominios y reinos<sup>7</sup>. La clasificación más extendida distingue los siguientes taxones:

- *Archaea*: organismos procariontes que presentan grandes diferencias con las bacterias en su composición molecular. Se conocen unas 300 especies.
- *Bacteria*: organismos procariontes típicos. Están descritas unas 10.000 especies.
- *Protista*: organismos eucariontes generalmente unicelulares. Con unas 55.000 especies descritas.

---

<sup>6</sup> D. Escarpa Sánchez-Garnica, *Filosofía y biología en la obra de Claude Bernard* (2004). Tesis doctoral.

<sup>7</sup> A. González Bueno, *Los sistemas de clasificación de los seres vivos*, Akal, Madrid 1996.



- *Fungi*: organismos eucariontes, unicelulares o pluricelulares talofíticos y heterótrofos que realizan una digestión externa de sus alimentos. Comprenden unas 100.000 especies descritas.
- *Plantae*: organismos eucariontes generalmente pluricelulares, autótrofos y con variedad de tejidos. Comprenden unas 300.000 especies.
- *Animalia*: organismos eucariontes, pluricelulares, heterótrofos, con variedad de tejidos que se caracterizan, en general, por su capacidad de locomoción. Es el grupo más numeroso, con 1.300.000 especies descritas.

Los virus cumplen con algunas de estas características, como son materia organizada y compleja, reproducción y evolución, pero no tienen metabolismo ni desarrollo. No hay consenso en no considerarlos organismos. Todo depende de qué aspectos considere la comunidad científica a la hora de definir la vida.

## La vida, desde la perspectiva filosófica

La tradición filosófica ha afrontado el concepto “vida” desde dos grandes perspectivas diferentes. La primera ha intentado establecer un criterio de demarcación entre lo vivo y lo inerte y ha tratado de definir el fenómeno vital. La segunda ha conceptualizado la vida como la realidad radical desde la que debe partir la reflexión filosófica, y esta posición ha originado la llamada filosofía de la vida.

En la historia del pensamiento, la noción de ser vivo plenamente diferenciado del resto de la naturaleza va apareciendo gradualmente. Algunas concepciones presocráticas, como las de los filósofos de la Escuela de Mileto, por ejemplo, no establecían esta distinción de manera contundente.

te, ya que consideraban a toda la materia viva animada y no precisada de la concurrencia de principios vitales extrínsecos (hilozoísmo)<sup>8</sup>. Esta distinción se producirá más bien a partir de Platón, que, en el contexto de su concepción dualista, identifica vida con alma<sup>9</sup>.

Por su parte, Aristóteles, aunque rechazó esta identificación, consideraba al ánima como el principio vital, de forma que desde la perspectiva de su hilemorfismo entendía la vida como fruto de la acción de un principio formal estructurador de la materia que ya posee la potencialidad de la vida. Concibió una jerarquía de almas o principios vitales: un alma vegetativa (vegetales), un alma sensitiva (animales) y un alma racional (seres humanos), encargadas de las funciones de la nutrición, la reproducción, la sensibilidad, la memoria, la voluntad y la inteligencia artificial. Sin embargo, consecuentemente con su concepción hilemórfica, declaraba que el alma no puede sobrevivir sin el cuerpo, razón por la cual negaba la posibilidad de la inmortalidad individual.

### *Mecanicismo*

Esta concepción del fenómeno vital es la que predominó hasta el siglo XVII, en el que las obras de Galileo y de Descartes proponen la posibilidad de entender los fenómenos vitales como reducibles a leyes mecánicas. Para el mecanicismo, las leyes de la vida no son más que leyes fisicoquímicas, y el origen de la vida puede expli-

---

<sup>8</sup> Hilozoísmo: del griego *hylé* (“materia”) y *zoé* (“vida”), creencia según la cual la totalidad del cosmos es como un ser viviente dotado de alma.

<sup>9</sup> Platón interpreta el alma principalmente en dos sentidos: el alma como aquello que permite a los seres vivos realizar actividades vitales, y, en el caso del alma humana, como el principio divino e inmortal que nos faculta para el conocimiento y la vida buena.

carse como un paso continuado de lo inorgánico a lo orgánico<sup>10</sup>.

El mecanicismo se ha relacionado con el materialismo y el determinismo, como en Hobbes<sup>11</sup>, que se enmarca dentro del materialismo mecanicista, o sin elementos materialistas, como en Descartes<sup>12</sup>, que propuso reducir la naturaleza a leyes matemáticas. La irrupción del mecanicismo cartesiano a partir de su diferenciación entre la sustancia pensante, *res cogitans*, y la sustancia extensa, *res extensa*, negó la existencia de un alma en los animales, a los que consideraba meras máquinas.

Esta doctrina, en versión materialista, es decir, negando la sustancia pensante como distinta de la materia, será sustentada por La Mettrie<sup>13</sup>, con su teoría del hombre-máquina (año 1748), y la mayoría de los filósofos materialistas del siglo XVIII, que unen materialismo y mecanicismo, especialmente Helvetius<sup>14</sup> y D'Holbach<sup>15</sup>. La Mettrie propone que no podemos saber si la materia es eterna o ha

---

<sup>10</sup> El término “mecanicismo” apareció durante el siglo XVII y designa una concepción filosófica reduccionista según la cual toda realidad debe ser entendida basándose en los modelos proporcionados por la mecánica, que la interpreta basándose sólo en las nociones de materia y movimiento local. Si, además de teoría explicativa, sustenta que todo lo real *es una* inmensa máquina, entonces no sólo es una doctrina epistemológica, sino también ontológica.

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651).

<sup>12</sup> René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (1628); *Tratado del mundo* (1633); *Discurso del método* (1637); *Meditaciones de filosofía primera* (1641); *Principios de filosofía* (1644); *Las pasiones del alma* (1649); *Geometría* (1637); *Tratado del hombre* (1664).

<sup>13</sup> Julien Offroy de La Mettrie, *El hombre máquina*, Alhambra, Madrid 1987.

<sup>14</sup> Claude-Adrien Helvetius, *Del Espíritu*, Editora Nacional, Madrid 1984.

<sup>15</sup> Paul Henri Dietrich (1770), *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*.

sido creada, si hay Dios o no lo hay, y que, en definitiva, el materialismo es el resultado de todas las observaciones y experiencias. Para él, la noción de “alma” como principio vital queda totalmente descartada:

El hombre es una máquina y en todo el universo no existe más que una sola sustancia diversamente modificada. No se trata aquí de una hipótesis construida a base de postulados y suposiciones; ésta no es obra del prejuicio, ni tampoco de la sola razón. Habría desdeñado una guía que creo tan poco segura si mis sentidos, llevando por así decir la antorcha, no me hubieran impulsado a seguirla, iluminándola. La experiencia me ha hablado, pues, para la razón, y así es como las he reunido a ambas<sup>16</sup>.

Por su parte, D’Holbach afirmó que la materia posee movimiento y hasta capacidad de pensamiento y creía que el hombre es sólo un ser natural –y por lo tanto, físico– que está sometido a las mismas leyes materiales que el resto del universo; que una voluntad libre no puede ser admitida en este universo que se rige por la necesidad, y que la sensibilidad es característica sólo de una materia en especial, la animal, y que el alma como principio vital inmaterial no existe.

Tras la mecánica cartesiana surge la mecánica propuesta por Newton, que progresivamente la desplaza. Ésta aparecerá como el modelo de las teorías mecanicistas, que tienen en Laplace<sup>17</sup> a su ejemplo más representativo y más depurado. En Laplace se integran el mecanicismo, el materialismo, el considerar la no necesidad de Dios y el determinismo más absoluto, el ideal del llamado “demonio de Laplace”, basado en una férrea concepción de la causalidad:

---

<sup>16</sup> Julien Offroy de La Mettrie, *Obra filosófica*, Editora Nacional, Madrid 1983, p. 251.

<sup>17</sup> Pierre Simon Laplace (1819), *Essai Philosophique sur les Probabilités*.

Podemos mirar el estado presente del universo como el efecto del pasado y la causa de su futuro. Se podría condensar un intelecto que en cualquier momento dado sabría todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones de los seres que la componen. Si este intelecto fuera lo suficientemente vasto para someter los datos al análisis, podría condensar en una simple fórmula el movimiento de los grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero; para tal intelecto nada podría ser incierto, y el futuro, así como el pasado, estarían frente sus ojos.

Los descubrimientos de la física moderna, especialmente la física cuántica y el principio de incertidumbre de Heisenberg, parece que prueban que la existencia de tal intelecto no es tan posible. El principio de incertidumbre plantea que es imposible medir simultáneamente y con precisión absoluta el valor de la posición y la cantidad de movimiento de una partícula, y, por lo tanto, admite la presencia del azar en la naturaleza y la teoría del caos, que demuestra que, aunque las ecuaciones de Newton determinen el futuro, es imposible resolverlas con precisión.

No obstante, a partir de Newton, el mecanicismo tendió a abandonar el carácter ontológico para adoptar la forma epistemológica. Es decir, no se trataba tanto de afirmar que el mundo es una máquina, sino que se trataba simplemente de concebirlo como si lo fuera, es decir, explicarlo a partir de las leyes de la mecánica sin presuponer por ello el carácter mecánico de lo real.

En la historia del pensamiento, en cada época la ciencia más desarrollada es la que suele tomarse como modelo a partir del cual se intenta explicar el mundo. Esto le ocurrió a la mecánica cuando llegó a ser la ciencia más desarrollada. A partir de Galileo, Descartes y Newton, esta ciencia apareció como paradigmática.

Posteriormente se irán desarrollando otras ramas de la física, especialmente la termodinámica.

ca, el electromagnetismo, así como otras ciencias que no podían ser simplemente reducidas a la mecánica. Por otro lado, la misma mecánica comenzaba a experimentar notables cambios, que dieron lugar a la teoría de la relatividad y a la mecánica cuántica, incompatibles en muchos aspectos con la mecánica clásica o newtoniana. Por ello, en lugar del antiguo mecanicismo irán apareciendo otras diferentes modelos teóricos que actuarán como sustitutos de aquel.

Esta dinámica de ir buscando la verdad científica sin establecer dogmas lleva a Karl Popper<sup>18</sup> (1902-1994) a proponer el “falsacionismo”, desde donde se defiende que la ciencia es un conjunto de hipótesis que se proponen a modo de ensayo con el propósito de describir o explicar de manera precisa el comportamiento de algún aspecto de la naturaleza. Sin embargo, no todas las hipótesis lo consiguen. Hay una condición fundamental que cualquier hipótesis, o sistema de hipótesis, debe cumplir con vistas a conseguir el estatus de teoría o ley científica: si ha de formar parte de la ciencia, una hipótesis ha de ser falsable o refutable. El conocimiento científico no avanza confirmando nuevas leyes, sino descartando leyes que contradicen la experiencia. Popper llama “falsación” a este descarte.

### *Vitalismo*

Para el vitalismo, en cambio, los fenómenos biológicos no son reductibles a leyes fisicoquímicas, sino que sostiene que la vida es una fuerza no material cuyo origen no puede ser inorgánico.

La pugna entre el mecanicismo y el vitalismo marcó el desarrollo de la filosofía en el siglo XIX y comienzos del XX. La tesis central de esta última corriente era la de defender que, aunque for-

---

<sup>18</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung*, 1934.

malmente un organismo se pueda describir como un entramado de órganos o células con una determinada composición bioquímica, ello no explica todavía la diferencia entre lo vivo y lo inerte. Es decir, negaban el reduccionismo que explica el fenómeno vital a partir de las propiedades fisicoquímicas o bioquímicas de la misma materia, y sustentaban que la vida sólo puede ser explicada a partir de algún principio vital, como por ejemplo la entelequia de Driesch<sup>19</sup> o el *élan vital*<sup>20</sup> de Bergson, irreductible a la simple materia. Este último autor forma parte de la corriente llamada “filosofía de la vida”, junto con Dilthey, Nietzsche, Troeltsch, Eucken y Ortega y Gasset y su raciovitalismo<sup>21</sup>, entre otros.

En contraposición al mecanicismo biológico aparecieron diversas formas de vitalismo fundamentadas normalmente en planteamientos filosóficos<sup>22</sup>. Una de estas corrientes es la que parte

---

<sup>19</sup> Frente a la explicación mecanicista de la vida, Driesch formuló la tesis de que en la base de los fenómenos vitales se encuentra una peculiar “fuerza vital” inmaterial: la entelequia. La entelequia, según Driesch, determina todo el curso de los procesos vitales confiriéndoles un carácter teleológico. Como quiera que la actividad de la entelequia no se halla subordinada a las leyes materiales, no puede ser explicada por la ciencia. En la teoría de la entelequia se reflejó el idealismo y el agnosticismo de las concepciones de Driesch (*Diccionario soviético de filosofía*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo 1965).

<sup>20</sup> *Élan vital*: idea creada por el filósofo francés Henri Bergson que se traduce normalmente como “fuerza vital” o “impulso vital”. Es una fuerza hipotética que causa la evolución y el desarrollo de los organismos.

<sup>21</sup> José Ortega y Gasset (1923), *El tema de nuestro tiempo*, Espasa Calpe, Madrid 2003.

<sup>22</sup> Entre las corrientes propiamente vitalistas, que, en general, durante las primeras décadas de este siglo se sustentaban en el idealismo, el romanticismo y las filosofías de la vida, encontramos la metafísica biológica de Hans Driesch; el organicismo de John Scott Haldane (1860-1936); el emergentismo de Samuel Alexander y Conway Lloyd Morgan (1852-1936); el holismo de Adolf Meyer-Abich, psi-

de constatar la vida como una oposición al segundo principio de la termodinámica. En esta tradición se sitúan Bergson y sus obras *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y de la religión*<sup>23</sup>. Para Bergson, como se ha dicho, la vida es un *élan* vital, un esfuerzo o impulso creador, del cual la materia es una muestra degradada y constituye el esfuerzo que la vida debe vencer. Bergson también distingue entre dos clases de orden: el orden geométrico, fisicomatemático o automático, en el que se reconoce a sí misma la inteligencia artificial, y el orden vital. Ambos están vinculados respectivamente con el espacio y con el tiempo.

Según Bergson, la filosofía tiene que hacerse cargo de ese tiempo real, y para ello recurre a la intuición como conciencia inmediata o percepción directa de la realidad, que no usa simbolizaciones, aunque no puede prescindir del lenguaje. El positivismo y las ciencias no mantienen su compromiso de fidelidad con los hechos, pues el tiempo de la experiencia concreta escapa a la mecánica, que trata el tiempo como una serie de instantes, uno junto a otro; un tiempo espacializado y reversible en el que los instantes son externos e iguales (tiempo isocrónico de Newton). Pero el tiempo de la conciencia no es así, pues su rasgo básico es la duración: el yo vive el presente con el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro, que sólo existen en la con-

---

quiatura alemán, y de Jan Christian Smuts (1875-1950); la interpretación psicofísica de Edward Stuart Russell, quien considera que todo organismo es una unidad psicofísica dotada de una actividad peculiar, irreductible a la actividad fisicoquímica, y se apoya en las teorías filosóficas de Whitehead, que generaliza el concepto de organismo a toda la realidad y para el que también el físico es un organismo, aunque del más bajo nivel.

<sup>23</sup> Henri Bergson (1907), *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid 1973, y (1932) *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid 1996.



ciencia que los unifica. Los instantes valen de diferente modo: un momento penetra en otro y queda ligado a él. Es inútil ir a la búsqueda del tiempo perdido, pues no hay reversibilidad del tiempo. El tiempo es nuevo a cada instante y requiere un método específico.

Otros autores vitalistas son Schrödinger, Sheldrake, Reinke y Jacob von Uexküll<sup>24</sup>.

### *La vida como sistema*

El austriaco Ludwig von Bertalanffy (1901-1972) introdujo la teoría general de los sistemas, a partir de la cual se opuso tanto al mecanicismo como al vitalismo. Para él, la organización de los seres vivos no se explica por el recurso a entidades no físicas, pero tampoco es simplemente reducible a propiedades fisicoquímicas.

Se entiende por sistema aquel conjunto de partes o elementos organizados y relacionados que interactúan entre sí para lograr un objetivo. Los sistemas reciben datos, energía o materia del ambiente y proveen información, energía o materia. Todo organismo constituye un “todo abierto” que es un “sistema que intercambia materia con el medio circundante, que exhibe importación y exportación, constitución y degradación de sus componentes materiales”<sup>25</sup>.

La noción de sistema quería superar los unilaterales puntos de vista del mecanicismo y del vitalismo. No obstante, y a pesar del gran interés

---

<sup>24</sup> Jacob von Uexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa Calpe, Madrid 1922; *Cartas biológicas a una dama*, Revista de Occidente, Madrid 1925; *Meditaciones biológicas: la teoría de la significación*, Revista de Occidente, 1942; *Teoría de la vida*, Summa, Madrid 1944.

<sup>25</sup> Ludwig von Bertalanffy (1968), *Teoría general de los sistemas. Bases, desarrollos y aplicaciones*, FCE, Madrid 1976.

de su teoría, el punto más débil de la concepción de Bertalanffy fue no tomar suficientemente en cuenta los nuevos desarrollos de la genética y la biología molecular que dieron lugar al espectacular avance de la biología en el siglo XX.

### *Evolucionismo*

La evolución biológica es el proceso continuo de transformación de las especies a través de cambios producidos en sucesivas generaciones.

Darwin, en su teoría de la evolución, sostenía que las especies no son inmutables, sino que experimentan un proceso evolutivo y que el mecanismo básico de la evolución es la selección natural<sup>26</sup>. No obstante, en su época, todavía no se conocía la causa de las diferencias entre los miembros de una misma especie y por qué medio se transmitían. Actualmente, la teoría de la evolución combina las propuestas de Darwin y Wallace con las leyes de Mendel y otros avances genéticos posteriores y es llamada “síntesis moderna” o “teoría sintética”. En el seno de esta teoría, la evolución se define como un cambio en la frecuencia de los alelos en una población a lo largo de las generaciones.

La teoría sintética tiene una aceptación general en la comunidad científica, aunque también ciertas críticas. Ha sido enriquecida desde su formulación, en torno a 1940, por avances en otras disciplinas relacionadas, como la biología molecular, la genética del desarrollo o la paleontología.

El lamarckismo, que supone que el fenotipo de un organismo puede dirigir de alguna forma el cambio del genotipo en sus descendientes, hoy en día es indefendible, porque no es compatible con lo que sabemos sobre la herencia y porque

---

<sup>26</sup> Charles Darwin (1859), *El origen de las especies*.

han fracasado todos los intentos de encontrar pruebas de observación o experimentales.

Por su parte, el creacionismo afirma que, en un grado u otro, los seres vivos tienen un autor personal consciente. Se trata de una posición religiosa o filosófica que no puede probarse científicamente y no es aceptada, por tanto, como una teoría científica.

Karl Wilhelm Weismann (1834-1914), Roux y otros autores mecanicistas y opuestos al lamarckismo propusieron el neodarwinismo, basado en la teoría del “plasma germinal” o “germoplasma”, diferenciado del “soma” o cuerpo, cuya función sería la de nutriente del “germoplasma”. La variabilidad y la transmisión de los caracteres se realizaría por la reproducción sexual, que uniría dos patrimonios hereditarios distintos en mezclas diferentes. Pero estas teorías eran todavía simples supuestos teóricos, y la ciencia exigía comprobaciones empíricas.

La genética, nacida a principios de siglo con el descubrimiento de los cromosomas por parte de Flemming y con el redescubrimiento por William Bateson, en 1900, de las leyes de Mendel, consigue confirmar en 1902, a través de las investigaciones de Walter S. Sutton (1876-1916) y Theodor Bover (1862-1915), que son los cromosomas del interior del núcleo los encargados de transmitir los caracteres hereditarios. Los cromosomas se comportaban, al mismo tiempo, como los factores hereditarios descubiertos por Mendel y como el “germoplasma” postulado por Weismann. Esta primitiva intuición teórica se vería confirmada poco después por los descubrimientos de Thomas Hunt Morgan (1866-1945), quien a partir de 1910 demuestra (*La teoría del gen*, 1926) que los genes constituyen una parte material (moléculas proteicas) de los cromosomas, se disponen en un orden determinado en su interior y constituyen el patrimonio hereditario de cada individuo. Muller, que había observado

la aparición de variaciones en los individuos de una misma especie, demostró la posibilidad de forzar tales variaciones o cambios, que denominó mutaciones, en la estructura genética. Uno de los dos grandes interrogantes que se planteaba la biología estaba empezando a ser contestado empíricamente.

A partir de 1930-1940 ya no se podía dudar de que los genes eran realmente una estructura material de carácter fisicoquímico, encargada de la transmisión de los caracteres hereditarios. La biología molecular, a partir sobre todo del descubrimiento, en 1953, del modelo de doble hélice del ADN por parte de J. D. Watson y F. H. Crick, así como de la síntesis *in vitro* del ARN por parte de Severo Ochoa y del ADN por A. Kornberg, confirmaba la relación de los ácidos nucleicos con las proteínas, las moléculas básicas de la vida que constituyen el verdadero material genético. François Jacob y Jacques Monod contribuyeron decisivamente en 1961 a descifrar los sistemas de transcripción de la información genética.

A finales de los años sesenta se dio un paso decisivo cuando Nirenberg, Khorana y el propio Crick lograron determinar la forma de transmisión de la información genética de los ácidos nucleicos en las proteínas: se descifraba el código genético y se descubría que es universal para todos los seres vivos. Es decir, se trata del código genético, un único lenguaje común.

Ya que el código genético es la característica mejor conocida de los seres vivos, la noción del fenómeno vital probablemente debe entenderse a partir de este nivel, que, en la medida en que muestra unas características universales para todos los seres vivos terrestres, sugiere la existencia de un origen común de éstos, lo cual nos remite, por un lado, a las teorías evolutivas y, por otro lado, al problema de la biogénesis. Desde la genética se considera que la vida es

todo sistema capaz de evolucionar por selección natural.

El evolucionismo y el desciframiento del código genético han desplazado las interpretaciones vitalistas sobre qué es la vida, aunque no puede decirse que se haya dado, al menos todavía, una total explicación de la vida reducible a fenómenos fisicoquímicos, ya que todavía hay muchos elementos oscuros en la interpretación no tanto de la estructura del código genético como de su funcionamiento. Y aún más oscuros siguen estando los fundamentos biológicos del pensamiento humano, la conciencia, la libertad.

Por otra parte, sigue todavía sin una respuesta clara un segundo gran interrogante, el del origen de la vida.

## El origen de la vida en la tierra

El problema del origen de la vida se ha planteado desde diversas perspectivas. En sus inicios, fueron especialmente de tipo mítico y religioso, y, desde la aparición de la filosofía, se intenta evitar recurrir al mito y esto prepara el terreno para explicaciones de orden científico.

Se postularon teorías eternalistas, que afirmaban que la vida era una propiedad de la materia y la consideraban eterna como ésta. Pero declarar eterno el origen de la vida es un contrasentido, ya que, por la misma definición de eternidad, nada eterno puede tener origen.

Dentro de la hipótesis de la panspermia<sup>27</sup>, o teoría del origen extraterrestre de la vida, se puede

---

<sup>27</sup> La panspermia fue defendida a finales del siglo XIX y principios del XX por el biólogo y físico sueco Svan Arrhenius

distinguir entre la litopanspermia, la radiopanspermia y la panspermia dirigida. La litopanspermia se basa en el descubrimiento de compuestos de carbono en meteoritos: los gérmenes primitivos que habrían venido de otros mundos habrían sido transportados por cometas o meteoritos<sup>28</sup>. La radiopanspermia sostiene que estos “gérmenes” o “esporas” iniciales fueron transportados a la tierra, y lo son todavía, por la radiación cósmica<sup>29</sup>. La panspermia dirigida propone que la vida se originó fuera de la tierra y que llegó a ésta por microorganismos enviados en una especie de navío espacial por una alta civilización terrestre<sup>30</sup>.

Por otra parte, se han propuesto concepciones del origen de la vida basadas en la generación espontánea. Esta creencia se sostenía desde la antigüedad, pero en 1862 los descubrimientos de Pasteur, que demostró que los seres vivos sólo provienen de seres vivos anteriores, la pusieron en entredicho. El no creer que pudiera surgir la vida de la mera materia sin más tuvo como consecuencia el crecimiento de las concepciones de tipo vitalista, teleológica y animista. En este sentido, Ernst Haeckel<sup>31</sup>, ferviente evolucionista y defensor de la idea de la selección natural, va a declarar que “negar la generación espontánea significa aceptar un milagro: la creación divina de la vida. O la vida aparece espontáneamente sobre la base de ciertas leyes particulares o bien ha sido producida por fuerzas sobrenaturales”. Esta declaración aportó un significado diferente

---

<sup>28</sup> Lord Kelvin y Hermann Helmholtz (1870).

<sup>29</sup> Svan Arrhenius (1907), *El devenir de los mundos*.

<sup>30</sup> Francis Harris Compton Crick, *Life itself*, Simon and Schuster, Nueva York 1981 (traducción española: *La vida misma*, Fondo de Cultura Económica, México 1985).

<sup>31</sup> Ernst Haeckel (1866), *Morfología general de los organismos*.

de la generación espontánea, ya que una cosa es afirmar que los organismos surgen espontáneamente de la materia, y otra, decir que la vida como tal tiene su origen en las propiedades fisicoquímicas de la materia.

Siguiendo esta nueva noción de generación espontánea se formuló la llamada hipótesis del azar creador, consistente en suponer la formación de un ser vivo a partir de materiales amorfos en determinadas condiciones, al modo de la cristalización espontánea de la glicerina. Sin embargo, esta tesis del azar creador convierte la vida en un fenómeno altamente improbable.

Más tarde, surgió la posibilidad de considerar desde una nueva perspectiva científica el origen de la vida a partir de la materia. Un paso decisivo en este sentido fue la síntesis de la urea a partir de compuestos inorgánicos por Miller y Urey<sup>32</sup> (1953), con lo que se probaba la posibilidad de que la materia orgánica pudiera ser sintetizada por la naturaleza a partir de la inorgánica. Se demostraba la posible continuidad entre materia inorgánica y orgánica. Este dato, junto con el surgimiento del darwinismo, apuntó a una concepción del origen de la vida como un proceso evolutivo.

## El futuro de la vida en el planeta Tierra

Aplicando la ciencia, el hombre ha logrado manipular elementos esenciales de los seres vivos, que llegan a ser capaces de modificar su naturaleza. La manipulación de la vida suscita nuevos interrogantes éticos a la humanidad.

---

<sup>32</sup> J. Neyman (comp.), *The heritage of Copernicus, Theories "pleasing to the mind"*, Cambridge University Press, Massachusetts 1974, pp. 228-242.

Como se ha podido constatar, el propósito de obtener nuevos conocimientos ha sido uno de los esfuerzos más característicos, valorados e importantes de la humanidad a lo largo de la historia. Los beneficios prácticos de la actividad investigadora son muchos en relación con la mejora de la salud, la disminución de la mortalidad y la consecución de avances significativos en el diagnóstico, pronóstico y tratamiento de enfermedades, además de influir en las relaciones interpersonales y familiares y de elevar el nivel de la calidad de vida de la población de una manera constante y significativa.

El poder de la biotecnología consiste en manipular las fuentes bioquímicas y biológicas de la vida sometiénolas a la libertad del científico con fines industriales, ecológicos o sanitarios. El objetivo de la biotecnología es el uso de organismos vivos o de compuestos obtenidos de organismos vivos para conseguir productos de valor para el hombre<sup>33</sup>.

El investigador es el científico que garantiza la correcta aplicación de la ciencia para obtener los resultados propuestos. Su responsabilidad posee un carácter social: el papel que juega no tiene un fin particular, sino que se encuentra en relación con el bienestar conjunto de la sociedad. La sociedad espera del científico que ejerza una función garante de la exactitud científica y persiga el bienestar para los seres humanos.

La biotecnología es una ciencia aplicada y una de sus razones reside en obtener beneficios. Pero toda actividad científica, además de buscar beneficios, ha de soslayar algunos riesgos. Hemos de preguntarnos cuáles son estos riesgos y cuáles son sus costes.

---

<sup>33</sup> J. Ballesteros y M. E. Fernández Ruiz-Gálvez, *Biotecnología y posthumanismo*, Editorial Aranzadi, Cizur Menor 2007.



### *La manipulación benéfica de la vida*

Los beneficios de la biotecnología se sitúan en el ámbito de la salud humana, de la vida animal, del mundo industrial, de la vida vegetal y del medio ambiente.

Son importantes los logros para la salud obtenidos en el diagnóstico de enfermedades genéticas, en la aplicación de la inmunología y en la curación mediante medicamentos o mediante las más modernas terapias génica o celular.

También son relevantes los avances para la ganadería, donde, gracias a organismos genéticamente manipulados, se ha conseguido una mayor producción de leche o de carne, se ha obtenido leche con productos específicos (factor IX del plasma, ATP activador del plasminógeno, proteína Alfa-1-Antitripsina) o se han conseguido animales resistentes a ciertas enfermedades, como por ejemplo a la peste porcina.

Los avances en la agricultura logran la mejora del rendimiento de los cultivos, plantas resistentes a los factores adversos del suelo o del clima y plantas con propiedades modificadas que consiguen la mejora en el almacenamiento o en las propiedades nutritivas.

Los logros en la industria son también relevantes. Así, se ha conseguido la producción de hidrógeno como fuente de energía alternativa, la producción de hidrocarburos sustitutos de los derivados del petróleo, la producción de alcoholes sustitutos del petróleo, el desarrollo de insecticidas, la extracción de metales en minas, la biodegradación de desechos poco biodegradables...

De esta forma, las industrias biotecnológicas tienen la capacidad de cambiar la comunidad industrial del siglo XXI debido a su potencial para producir cantidades ilimitadas de sustancias de las que nunca se había dispuesto antes; para elaborar productos que cuestan sustancialmente menos

que los fabricados con los métodos hasta ahora existentes; productos que son más seguros que los ahora disponibles; productos hechos a partir de materias primas que pueden ser muy abundantes y menos caras que las ahora utilizadas.

### *La manipulación peligrosa de la vida*

Sin embargo, además de constatar los beneficios conseguidos, hemos de preguntarnos con qué costes se produce toda esta innovación. ¿Cuál es el coste para la vida sobre la tierra, para las personas que habitan la tierra? ¿Cuándo se dará el coste —en el presente, en el futuro— y cómo evaluarlo? ¿Cualquier forma de obtener el beneficio es correcta? ¿Qué interrogantes éticos suscita la capacidad de conocer y manipular la vida en sus expresiones más primigenias?

Un primer grupo son los interrogantes sobre la evolución: la ingeniería genética hace posible el salto evolutivo, es decir, modificar los seres vivos y producir alteraciones para cuya realización la naturaleza ha necesitado centenares de miles de años. Esta formidable posibilidad exige un alto sentido de la responsabilidad y una continuada evaluación de sus consecuencias.

Otros interrogantes surgen sobre la posibilidad de manipular la identidad de los seres vivos: la transgénesis hace que las barreras entre los seres vivos puestas por la propia naturaleza se desmoronen.

Una preocupación que ha estado presente desde el principio es el temor al peligro biotecnológico, ya que es posible trasladar ADN de una especie a otra a través de vectores y esto provoca el miedo a que organismos genéticamente modificados puedan escapar al control humano.

Por otra parte, cada vez está más cerca el poder de generar vidas de diseño. Como ejemplo tenemos lo conseguido con la clonación de ma-

míferos, que puede conllevar el problema de incrementar una tendencia no natural hacia la homogeneidad de las especies y la alteración de la biodiversidad.

Hoy, los científicos trabajan para generar vida artificialmente<sup>34</sup>. Sería el equivalente a tomar materia totalmente “muerta”, “estática” o “no viviente” y dotarla de vida, tal como la posee cualquier otro organismo sobre la tierra. Es la denominada vida sintética.

La vida artificial es el estudio de la vida y de los sistemas artificiales que exhiben propiedades similares a los seres vivos, a través de modelos de simulación. El científico Christopher Langton<sup>35</sup> fue el primero en utilizar el término, a finales de la década de los ochenta, con motivo de la celebración de la Primera Conferencia Internacional de la Síntesis y Simulación de Sistemas Vivientes –también conocida como “Vida Artificial I”– en los Alamos National Laboratory en 1987<sup>36</sup>.

Craig Venter, en el año 2007, sorprendió al mundo al anunciar que se ha convertido en la primera persona en la historia de la humanidad en crear la primera forma de vida totalmente artificial<sup>37</sup>. El científico ha logrado crear un cromosoma completamente sintético al ensamblarlo manualmente con más de medio millón de pares de código genético. Como punto de partida utilizó una bacteria llamada *Mycoplasma genitalium* y

---

<sup>34</sup> A. Madrigal, *Biologists on the Verge of Creating New Form of Life*. En <http://blog.wired.com/wiredscience/2008/09/biologists-on-t.html>, visitada el 23-10-08.

<sup>35</sup> C. G. Langton, “Preface”, en C. G. Langton, C. Taylor, J. D. Farmer y S. Rasmussen (eds.), *Artificial Life II (Santa Fe Institute Studies in the Sciences of Complexity Proceedings)*, vol. X, Addison-Wesley, Redwood City 1992.

<sup>36</sup> <http://vidaartificial.com>, visitada el 23-10-08.

<sup>37</sup> Highfield Roger. En <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1553919/Man-made-microbe-%27to-create-endless-biofuel%27.html>, visitada el 23-10-08.

llamó a la nueva forma de vida *Mycoplasma laboratorium*.

Por ahora, esta forma de vida depende de una célula madre dentro de la cual se inserta para poder replicarse y ejercer sus funciones metabólicas, pero no pasará mucho tiempo antes de que alguien ingenie un organismo aún más complejo que se replique totalmente por sí solo sin necesidad de acoplarse a un organismo existente.

Según Venter, el potencial a largo plazo de esta ciencia y esta tecnología es asombroso. Por ejemplo, podríamos crear organismos que limpien la atmósfera de dióxido de carbono o que sinteticen combustibles energéticos a partir de simplemente azúcar, entre otras posibilidades aún inimaginables.

Estas nuevas formas de vida, teóricamente, podrían evolucionar hasta desarrollar una conciencia e inteligencia como las de los humanos. Y esto nos hace preguntarnos cosas tan profundas como éstas: ¿de dónde provenimos nosotros? ¿Requiere la creación de la vida algún tipo de proceso milagroso o especial o es simplemente algo evolutivo e inminente en todo el universo? ¿Surgen interrogantes éticos sobre la creación de vida sintética? ¿Qué significa crear nuevas formas de vida en un tubo de ensayo?

Finalmente, quizá la preocupación más relevante es la posibilidad de vulnerar los derechos humanos, y más en concreto:

- El derecho a la vida y a la salud por la incidencia sobre la identidad personal, el daño a la integridad, la alteración de la salud, la problemática suscitada por la participación de sujetos en investigación o por el uso de embriones para fines de investigación. La posibilidad de la clonación de seres humanos. El impacto medioambiental.

- El derecho a la libertad, por la pérdida del derecho a ser producto del azar, la coacción social por razones genéticas, la producción de niños mediante diseño genético.
- El derecho a la intimidad e imagen social, por la incidencia sobre la vulneración de la privacidad o la confidencialidad. Por ello, es necesario prevenir las posibles consecuencias sobre la imagen y el honor de las personas.
- La discriminación por razones genéticas, por el impulso a la eugenesia mediante la posibilidad de seleccionar embriones o por la promoción de la interrupción del embarazo por motivos eugenésicos.
- La discriminación social en el ámbito laboral o de los seguros por el conocimiento de enfermedades de base genética.

Tras la constatación de estos miedos o preocupaciones, surgen algunas preguntas fundamentales que la ética plantea a la biotecnología: ¿es éticamente aceptable realizar todo aquello que técnicamente es posible? ¿Va a ser compatible el avance biotecnológico con la pervivencia de la vida en la tierra? ¿Se respetará el derecho de cada ser humano a ser él mismo y a no venir al mundo programado y diseñado, en su intimidad genética, por expectativas o deseos ajenos? ¿Hasta qué punto permitiremos a la ingeniería genética producir alteraciones en la estructura fundamental de nuestra existencia y de nuestra humanidad? ¿Cómo y quién pondrá límites para asegurar que aquello que se haga ayude al progreso humano? ¿Cómo y quién controlará a los controladores? ¿Quién debe dar respuesta a estas preguntas? ¿Quién va a controlar estos riesgos? ¿El investigador? ¿La sociedad?

Existe la creencia de que el papel controlador de los comités éticos de investigación resolverá todas las cuestiones y dificultades éticas que se suscitan, pero lo cierto es que, a pesar de que

estos medios pueden servir de ayuda, la principal responsabilidad sigue recayendo sobre la actuación ética del científico o investigador. Por eso es importante que fomentemos el desempeño ético del biotecnólogo y promovamos los valores éticos del investigador, que, en síntesis, es posible resumir de la siguiente forma:

- Poseer una visión amplia de la interrelación entre los seres vivos y no una visión sesgada, local, particular o interesada.
- Mantener una actitud y una conducta prudentes, que se traduzcan en un respeto exquisito de la vida.
- Tener una actitud de servicio altruista, no egoísta, al bien común.
- Defender y ejercer la honestidad en la búsqueda de la verdad científica.
- Ejercitar el rigor científico en el uso de los métodos.

Además de señalar los valores necesarios, quizás sea de utilidad conocer algunos peligros antiéticos en el desempeño del científico, entre los que destaco:

- El peligro del uso desmedido del poder, que puede llevar al sometimiento de unos seres humanos a otros mediante la adulteración de la naturaleza o mediante la ruptura del equilibrio ecológico necesario para la vida.
- El peligro del falso prestigio social, que es aquel que no tiene una base científica real y al que se llega por la generación de expectativas falsas o exageradas sobre la utilidad de los resultados de una investigación.
- El peligro de la apropiación de lo inapropiable, entendido como tal el uso de los seres humanos como medios y no como fines de la investigación. Y también en el terreno de la apropiación indebida se da el problema de las patentes injustas.

Los remedios para estos peligros pueden ser:

- Frente al riesgo del poder desmedido, fomentar el espíritu de servicio, la actitud de respeto.
- Frente al riesgo de la apropiación indebida, garantizar un ejercicio de la ciencia generoso, honesto y con espíritu altruista.
- Frente al riesgo del prestigio falso, realizar la tarea con humildad científica y transparencia.

Es posible ofrecer algunas claves prácticas para ayudar al biotecnólogo a controlar estos riesgos. Consisten en:

- Orientar correctamente las acciones en el presente.
- Emplear una visión más allá del entorno inmediato.
- Pensar en las consecuencias futuras de la acción de hoy.
- Orientar las acciones presentes priorizando la dignidad de los seres vivos frente a la utilidad, el prestigio y la rentabilidad económica, profesional o política.
- Orientar las acciones presentes más allá del entorno inmediato, es decir, teniendo en cuenta el entorno ecológico.

Potter ya afirmaba hace años que la universidad tendría que ocuparse no sólo de la sustancia de la ciencia, sino también de sus implicaciones. Para él, la reflexión científica que nace en el laboratorio debe realizarse con el ojo fuera del laboratorio.

### *La bioética, un puente hacia el futuro*

Pensando en el futuro de la vida y en la exigencia ética de supervivencia, Hans Jonas nos propone lo que se ha venido en llamar “ética de la responsabilidad”, que plantea una cuestión

esencial: “Deben tenerse en cuenta a las generaciones futuras en los juicios morales”<sup>38</sup>, y afirma el siguiente axioma “Actúa de tal forma que las consecuencias de tu acción sean conciliables con la permanencia de auténtica vida humana sobre la tierra”.

Ulrich Eibach lo formula de manera parecida cuando dice: “Actúa de tal forma que las consecuencias de tu acción no puedan destruir, ni siquiera poner en peligro o disminuir, la posibilidad de vida humana y de su medio ambiente en la actualidad y en el futuro”.

De esta manera, la labor científica se desempeña “desde la ética del presente, de la simultaneidad sincrónica o contemporánea”, teniendo presentes “las consecuencias futuras o diacrónicas de nuestra actuaciones”.

Sin embargo, además del protagonismo del científico en garantizar la vida mediante un desarrollo ético de su labor, la salvaguarda de los derechos fundamentales de los seres humanos y la salvaguarda de la vida no es una tarea que sea sólo responsabilidad del científico o del biotecnólogo. Atañe también, y quizá en primer lugar, a la sociedad.

¿Cómo puede la sociedad dialogar con los científicos para buscar soluciones a las cuestiones éticas que afectan a la biotecnología? Un medio actual para alcanzar este diálogo es la bioética, que se ha definido como “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se que examina esta conducta a la luz de los valores y de los principios morales”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> H. Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Editorial Herder, Barcelona 1995.

<sup>39</sup> Van Rensselaer Potter, *Bioética: puente hacia el futuro*, Prentice Hall, Nueva Jersey 1971.



## ¿Cómo trata de abordar la bioética estos problemas?

“La bioética pretende analizar los hechos científicos confrontándolos con los principios y valores humanos.” Entre las características de la bioética se incluye el hecho de que trata problemas que interpelan a la humanidad y de que pretende ofrecer respuestas globales. Se propone como una ética universal, es decir, la bioética se entiende hoy como una ética civil o secular, no directamente religiosa, pluralista, autónoma y racional.

Su nivel de análisis se sitúa en varios ámbitos de diversa amplitud: el macrosocial, que incluye la reflexión sobre el medio ambiente y la ecología; el mesosocial, que trata de la organización social que favorezca la vida; el microsocia, que estudia la ética personal e interpersonal.

El método de la bioética es el diálogo: un diálogo interdisciplinar, intercultural e interreligioso. Un diálogo entre éticas de mínimos y éticas de máximos.

Algunos aspectos que la bioética debe iluminar en el ámbito de la biotecnología son: los problemas ecológico-ambientales; la experimentación animal; los ensayos clínicos con fármacos biotecnológicos y nuevas terapias biomoleculares; el análisis de la genética molecular humana; la terapia génica; la terapia celular; la manipulación de embriones y clonación; la bioseguridad y los riesgos; los criterios de evaluación del riesgo biotecnológico; las biopatentes; la comunicación y percepción pública de las innovaciones biotecnológicas y de los riesgos asociados a ellas.

La bioética está llamada a desempeñar hoy un papel fundamental para dar respuestas a los interrogantes que los avances científicos hacen a la vida. Esperemos que el diálogo y el buen entendimiento entre los científicos y la sociedad nos lleven a ofrecer las garantías necesarias para una aplicación de la ciencia que ayude al pleno desarrollo humano y de la vida sobre el planeta.

## Bibliografía

- Abel, F., *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Instituto Borja de Bioética, Fundación Mapfre Medicina, Madrid 2001.
- Alonso, C. J., *El origen de la vida*, Arvonet, 2002. Disponible en <http://www.arvo.net/>.
- Ayala, F. J., – Valentine, J. W., *La evolución en acción. Teoría y procesos de la evolución orgánica*, Editorial Alhambra, Madrid 1983.
- Bergson, H., *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid 2006.
- Escarpa Sánchez-Garnica, D., *Filosofía y biología en la obra de Claude Bernard* (tesis doctoral) Disponible en <http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t27268.pdf>.
- Filoxarsa. Disponible en <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/filosofiabiologia.htm>.
- Gafo Fernández, J., *Problemas éticos de la manipulación genética*, San Pablo, Madrid 1992.
- González Recio, J. L., *Teorías de la vida. De los pitagóricos a Darwin*, Síntesis, Madrid 2004.
- Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000.
- López Azpitarte, E., *Ética y vida*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990.
- Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, *Vocabulario científico y técnico*, Espasa Calpe, Madrid 1996
- Wikipedia: disponible en <http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Portada>



# Identidad

Francisco J. Alarcos Martínez

En un mundo complejo, y todo lo que hacemos los humanos no nos exime de complicarlo aún más, ser uno mismo es un asunto que requiere bastante imaginación, creatividad y equilibrio. La identidad es un asunto que no se resuelve dejando que las cosas discurran sin más, ni se conquista en un acto de autoafirmación. Uno de los grandes retos a los que se enfrenta el ser humano es llegar a dar una respuesta a la pregunta sobre su propia individualidad, esto es, su identidad. Se trata de un largo camino en el las preguntas quién soy, quién me gustaría ser y/o quién debería ser pasan a convertirse en temas nucleares. Se trata de una tarea personal a la vez que social. Personal, porque atañe a la persona darse una respuesta que considere válida, y social, porque el ser humano es un ser social por naturaleza y no se construye a sí mismo en el aislamiento. Así, en el diseño de la propia identidad, una pregunta fundamental pasa a ser qué mirada tiene el otro sobre uno mismo y cuál es la imagen (social) que se quiere ofrecer según el contexto. Sin embargo, conviene ya señalar que cuando se habla de identidad no nos estamos refiriendo a una estructura monolítica y rígida; la pretendida "identidad" se asemeja, más bien, a un crisol de "identidades" subjetivas en las que se irán diferenciando unas más nucleares y otras más subsidiarias y secundarias. Además estas identidades se activan o entran en juego mediante jerarquías

flexibles según los momentos históricos y las interrelaciones actuantes.

El modo como nos hacemos está en función del equilibrio logrado entre las experiencias que nos dan la razón y aquellas que nos la quitan, entre lo vivido y lo postulado como “razón para vivir”. Generalmente solemos orientar nuestros sensores hacia la realidad exterior de manera que ésta confirme lo que ya sabíamos, queríamos o esperábamos de nosotros mismos a través de lo que hacemos. Probablemente sea imposible vivir careciendo de un espacio en el que seamos reconocidos sin ninguna problematización, aunque también es cierto lo contrario: que no es deseable vivir en una permanente corroboración sin crítica, en un “entorno de abuelas”. Nuestra cordura necesita la corroboración del “otro” como réplica, discrepancia, corrección o interpelación. Y mientras vivimos estas dobles polaridades, interior-exterior, centramiento-descentramiento, somos capaces de flexionarnos para mirar quienes somos, conocernos. Pero la flexión ante uno mismo necesita, esta urgida, de un segundo momento: la reflexión. Es el momento donde lo conocido se manifiesta como parte de mi o como extrañamiento mío, es el instante del reconocimiento.

El conocerme, y el reconocerme, tiene que ver con tratar de encontrar una respuesta a las grandes cuestiones que han transitado la historia de la humanidad en su conjunto y la historia de cada individuo en particular: ¿qué soy?, ¿quién soy? y ¿qué debo hacer? Las dos primeras preguntas iban tan de la mano, hasta el Renacimiento, que la respuesta a *quién soy* se respondía desde *lo que soy*, desde mi naturaleza. Esta respuesta, a la vez, abría la puerta y resolvía la tercera; debo hacer lo que soy. Estaba bastante claro que no había ruptura entre el ser (naturaleza) y los deberes (moral), y que entre esa doble polaridad se articulada la respuesta a la pregunta sobre la identidad.

Este doble núcleo, que ha sostenido la identidad durante siglos, en la actualidad parece hecho añicos. Quizá lo más característico desde la modernidad, y su exaltación prometeica, es que tratando de poner al ser humano en el centro los seres humanos han perdiendo su centro, las trayectorias individuales se perciben cada vez más cambiantes y azarosas. La afirmación de Lévi-Strauss “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”<sup>1</sup> parece estar cumpliéndose. La entrada en un orden postradicional nos ha situado en la inseguridad e insoportabilidad del ser, la duda existencial perturbadora, la transformación permanente. En la “sociedad del riesgo” no resulta nada fácil responder a lo que tradicionalmente ya sabíamos sobre qué y quién somos. Aquella frase de Marx pronunciada en el siglo XIX, “todo lo sólido se desvanece en el aire”, no puede sonar más actual en nuestros oídos del siglo XXI. Es en este contexto de incertidumbre, y no antes, donde surge no ya la necesidad, sino la exigencia de la identidad individual, del yo como proyecto, de cuya construcción y re-construcción sigue siendo responsable cada individuo. Se podría afirmar que el hombre es el ser que quiere comprenderse y saber lo que es, aceptando retos. El mayor, sin duda, es responderse a la pregunta sobre sí mismo. De este modo, desde mediados del siglo pasado, se plantea urgente e inevitablemente la cuestión de la construcción personal, la cuestión antropológica del quién soy, antes que la ética qué debo hacer. En este sentido hay que afirmar que Kant<sup>2</sup> tenía razón.

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México 1972, p. 357.

<sup>2</sup> Kant lo formula en diferentes sitios: “Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres siguientes cuestiones: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” (*Crítica de la razón pura*, Madrid 1968, p. 630); “El ámbito de la filosofía se redu-

Lo que a continuación vamos a tratar de realizar es un breve análisis de cómo hemos llegado a esta volatilidad identitaria, a esta “insoponible levedad del ser” que instala, sin anclajes, a los individuos en el “divertimiento permanente” para no sucumbir al “pecado del aburrimiento”, tentación de los nuevos demonios post-religiosos, porque en nuestros días parece que se trata, cueste lo que cueste, de no aburrirse más que de construirse.

### ¿Qué soy?, o qué queda de la naturaleza humana

La cuestión no es baladí ni menor, mucho menos es una cuestión del pasado, pues sin poder responder a lo que soy resulta extraordinariamente difícil articular quien quiero ser y cómo debo conseguirlo. Autores actuales como Habermas, Rifkin, Fukuyama o neurocientíficos como Damasio están reflexionando seriamente sobre la cuestión de la naturaleza humana. La pregunta por lo que somos es una pregunta que obliga a la descripción (véase la “palabra” *Vida* de esta obra), a la respuesta desde el marco científico, pero no es agotada por ese marco. Hasta el Renacimiento el deber y el ser, expresado a través de contenidos éticos o morales, estaban tan identificados que lo que éramos y debíamos hacer estaba bastante claro, sólo había que mirar a nuestra naturaleza. Esto dotaba de contenidos la identidad personal. La imagen de la naturaleza renacentista —el universo es un organismo vivo—, se halla en realidad

---

ce a las tres cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre? A la primera cuestión responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión; a la cuarta, la antropología. Pero en el fondo, se podría reducir todo a la antropología, porque las tres primeras cuestiones llevan a la última” (*Logique*, Vrin, París 1966, p. 25).

más cercana a la literatura y al arte que a la ciencia; sólo con la llegada de la ciencia moderna, en los siglos XVI y XVII, se sustituye la antigua noción de “naturaleza creada” por la de una “naturaleza máquina”. En este mundo sometido a leyes mecánicas, las que formula la ciencia moderna de Galileo a Newton, el lugar del hombre se vuelve problemático.

Para Descartes, la naturaleza es extensión (res extensa), pero el hombre es pensamiento (res cogitans) y su cuerpo puede explicarse como el de una máquina. A lo largo de esta etapa se desarrolló la idea de que el ser humano no tenía propiamente una naturaleza. Todas las otras especies animales tendrían una naturaleza, pero los seres humanos serían la excepción. Esta tesis, de que los humanos carecemos de naturaleza, aparece ya expresada en el humanista Pico della Mirandola. Desde Pico hasta los conductistas, existencialistas y constructivistas sociales postmodernos, pasando por los idealistas y marxistas, todos pensaron que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación, y que venimos al mundo como una hoja en blanco que vamos a ir rellenando. John Locke, en el siglo XVII, sostenía que todo conocimiento procede de la experiencia. No hay una naturaleza humana predeterminada con antelación a la experiencia del vivir. Según el empirista inglés, no hay naturaleza humana dada de antelación, sino que somos gracias a la experiencia, y sólo la experiencia nos convierte en lo que somos. En el siglo XVIII, Étienne de Condillac y Claude Helvetius creían que todos los seres humanos nacemos con exactamente las mismas capacidades, tendencias y talentos, y que los distintos influjos ambientales y educacionales bastan para explicar las diferencias observables de la conducta. Nuestra naturaleza depende del ambiente, de la educación.

Según Fichte, el yo se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta, independiente de toda



determinación natural. Nuestra naturaleza es la indeterminación. Para Sartre, en los hombres la existencia como libertad precede a la esencia como naturaleza: los seres humanos son libres de elegir su propia naturaleza. Los existencialistas pensaban que el hombre carece de naturaleza, que en él la existencia y la libertad preceden a la esencia y a la determinación, y que es a partir de esa existencia y libertad no naturales como construimos libremente nuestra propia esencia. Marx postulaba que la naturaleza humana es simplemente el resultado de las relaciones de producción, de tal modo que, alterando las relaciones de producción, podríamos transformar la naturaleza humana misma. Los marxistas creían que, cambiando las relaciones económicas, cambiaría la naturaleza. Para Ortega y Gasset aunque es cierto que el realismo ha conducido a la razón a buenos resultados en el estudio de la realidad natural, fracasa cuando ha de entender al hombre, ya que el hombre no es una cosa, el hombre no tiene naturaleza sino sólo historia<sup>3</sup>.

Lo más significativo es que en nuestros días esto está sufriendo una profunda revisión<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid 1966-1969. “Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstracta de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es ‘vivir’” (o. c., p. 401).

<sup>4</sup> Una magnífica síntesis de esto la realiza Jesús Conill en “Regreso a la naturaleza humana? Una reflexión bioética”, en M. T. López de Lavieja (ed.), *Bioética: entre la medicina y la ética*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, pp. 101-113.

Francis Fukuyama<sup>5</sup>, expresa por diversos caminos la convicción de que “la naturaleza humana existe” y desempeña un papel esencial para definir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, constituye la fuente de los valores más básicos, determinando hasta los modelos de los regímenes políticos y económicos, e incluso para desarrollar un concepto de dignidad humana que no dependa de supuestos religiosos. Para ello se retrotrae al mismo Aristóteles, frente a todos los “prejuicios contemporáneos” contra tal concepto, conectándolo con datos obtenidos de la biología: “La biología moderna está dando un contenido empírico válido al concepto de naturaleza humana”<sup>6</sup>.

Jeremy Rifkin propone una “reinención de la naturaleza”<sup>7</sup> desde el análisis de las características del horizonte postmoderno en que vivimos. Por ejemplo, alude a la continuidad de la biotecnología con respecto al proceso evolutivo de la propia naturaleza, considerándolo “natural”. Estamos en el mundo de la creación, en el que nosotros hacemos las reglas y establecemos los parámetros de la realidad. Creamos el mundo, sin atenernos a verdades universales. La naturaleza se presenta para muchos como “obra de arte” hasta abrir un futuro eugenésico, cuestión que también plantea Habermas<sup>8</sup>. Para Rifkin pode-

---

<sup>5</sup> Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992; *La gran ruptura: naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona 2000; *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona 2002.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, *El fin del hombre*, o. c., p. 32.

<sup>7</sup> Cf. J. Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Crítica, Barcelona 1999, pp. 187ss.

<sup>8</sup> Habermas también ha entrado en el debate. Su posición no trata estrictamente de una naturaleza humana entendida al modo tradicional, sino de lo que considera una autocomprensión ética mínima, de la especie, la moral autónoma alcanzada por la modernidad, una versión moral de la naturaleza humana en sentido específico, aquélla en la que convergen las interpretaciones que las religiones ha-

mos ser creadores de la vida y gestores de la evolución, y esto significa que se está produciendo una transición de una era “industrial” a una era “creativa”, de ahí la enorme importancia de las biotecnologías. Cabe preguntarse si este nuevo tiempo se pregunta si se trata de una era creativa o más bien una era de la elección del consumidor, si somos capaces de crear o más bien de escoger dentro de las posibilidades de compra en el mercado, si no se trata, más bien, pues, de proseguir en la línea de la satisfacción de los deseos del consumidor.

En cualquier caso estamos abocados a repensar la naturaleza humana. Porque la vida, considerada tradicionalmente como don de Dios, y luego vista como proceso aleatorio guiado por la “mano invisible” de la selección natural, ahora es imaginada como un medio de nuevas “posibilidades”. Cómo queda ahora —y en el futuro— la “naturaleza humana”, acechada por la ley de la oferta y la demanda, no es una cuestión menor. Pero, inmediatamente, casi a la vez, hay que afirmar que todo intento descriptivo es insuficiente, precario, pues la respuesta al “qué soy” no resuelve la pregunta “quién soy”. Los datos descriptivos aportados por la ciencia dejan al ser humano huérfano. Es paradójico que en el mismo momento de la historia en que hemos alcanzado un mayor y perfecto conocimiento del *sancta sanctorum* de la vida humana, con la secuenciación del genoma, más radicalizada aparece la cuestión del quién. Parece que ante una mayor explicación del qué, más indefensos y vulnerables

---

cen del mundo y del yo. Cf. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002. Para él, es necesario “una autocomprensión ética de la especie que nos haga conscientes del valor y los presupuestos de esta moral antes de que nos acostumbremos a la subrepticia revisión de los supuestos, hasta ahora obvios, de la conciencia de autonomía y la igualdad intergeneracional” (o. c., p. 123).

nos encontramos para responder al quién. Necesitamos nuevas herramientas hermenéuticas para, sobre los datos, explorar otras respuestas.

## Cómo construir la identidad o del cómo responder a ¿quién soy?

Decir identidad de un individuo es situarse ante la pregunta *¿quién?* Es una cuestión previa a la del sentido (véase en esta obra la “palabra” *Sentido*) y, por eso, es imprescindible anticiparla y explorarla. La respuesta al *¿quién?* parece que no tiene muchas posibilidades de ser resuelta si no es de una manera narrativa, contando la vida. Lo que ocurre es que hay una cierta infravaloración del cuento y de la narración a nivel cotidiano. A base de decir “no me cuentes tu vida” nos vamos atrofiando, esterilizando, para contarnos o narrar cada uno, a sí mismo, la suya. Plantearse la construcción biográfica como cuestión de la identidad no es un capricho retórico o un artificio para escaparse de lo real. Más bien me atrevería a afirmar justo lo contrario, pues ha sido un tema bastante recurrente en autores contemporáneos de profundo calado filosófico como Hannah Arendt, MacIntyre, Charles Taylor o Paul Ricoeur. Con matices cada uno lo ha abordado a su manera, pero todas sus maneras indican que para este tema lo central a tener en cuenta es la narratividad.

Hannah Arendt hablará de *identidad narrativa*<sup>9</sup>, pues responder a la pregunta “¿quién?” es relatar la historia de una vida. No son precisamente los archivos de los acontecimientos pasados los que aportan un sentido, sino el relato de esos acontecimientos los que hacen emerger el

---

<sup>9</sup> Cf. H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, París 1988, pp. 231-273.

argumento de una vida. Alasdair MacIntyre lo situara en clave de “unidad narrativa de una vida”<sup>10</sup>. Desde su visión, en el proceso de la vida, el sujeto es coautor de su propia historia, su vida sólo tendrá sentido en la medida en que ésta resulte inteligible y esto sólo es posible si él sabe con claridad cuál es su meta. Ahora bien, esta meta del hombre no sólo viene situada en relación a las prácticas, sino también con la vida buena, que es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor en qué consiste ésta<sup>11</sup>. Charles Taylor<sup>12</sup> ha tratado primero de articular una historia de la identidad moderna de Occidente, y posteriormente demostrar cómo los ideales y prescripciones de esta identidad configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y filosofía del lenguaje<sup>13</sup>. Las cuestiones morales, espirituales y la dignidad se encuentran entrelazadas siempre en un marco referencial, es decir, aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido a nuestras vidas. Es aquí donde la identidad se integra, ya que ésta es nues-

---

<sup>10</sup> Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1986.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>12</sup> Tanto Taylor como MacIntyre entienden que *saber quién soy* equivale en gran medida a saber *dónde estoy*. La identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Ambos entienden que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes y constitutivos de la identidad personal; además ambos señalan que la vida de un ser humano ha de entenderse en términos de una narración: la narración de un avance (o un retroceso) de la persona frente a ese horizonte constitutivo que es el bien. Cf. Mulhall y Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid 1996.

<sup>13</sup> Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.

tro marco, ella nos provee de aquello que percibimos como compromisos de validez universal e identificación particular, nos permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. La identidad y el bien se conectan porque la identidad siempre hace referencia a unos “yos”, y la noción del “yo” conectada con la identidad, toma como rasgo esencial de la acción humana una cierta orientación al bien. La identidad incluye, pues, a la dignidad, las cuestiones morales y espirituales, y la referencia a la comunidad definidora. Por tanto, la concepción que de bien tenga una comunidad puede ser compartida por los “yos” insertos en ella, y nuestro sentido del bien y del “yo” están estrechamente entrelazados<sup>14</sup>. La relación sentido del bien-yo se une con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos, esto es, que tan lejos o cerca estamos del bien, cuestión que no es indiferente, ya que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor (completo) de nuestras vidas. De esta manera no sólo es importante, respecto a nuestra vida, dónde estamos (sentido del bien), sino también a dónde vamos. Para poder darle un sentido a nuestras vidas es necesario una comprensión narrativa de la misma, y un entendimiento del yo en sus cuestiones constitutivas, esto es, con las inquietudes que rozan la naturaleza del bien por el cual nos orientamos y respecto al cual nos situamos<sup>15</sup>.

Ha sido Paul Ricoeur el que, a mi modo de ver, ha desarrollado una hermenéutica de la construcción personal más profunda, fundamen-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 42-50.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 58-67.

<sup>16</sup> Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París 1990. (Seguiremos la traducción castellana: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.)

talmente en *Sí mismo como otro*<sup>16</sup>. En su libro recorre un largo camino en búsqueda de lo que constituye nuestra identidad entre dos “polos”: Por un lado, está lo que nos hace ser el “mismo” de siempre, con cambios, pero con semejanzas que permiten reconocernos a lo largo del tiempo. Nuestra “mismidad” se funda, orgánicamente –como es el caso de todos los seres vivos– en el código genético. Y, en un sentido más humano, en el *carácter*. Este modo de ser básico, con sus rasgos iniciales y los que lo van afirmando a lo largo de los años es el que nos permite decir de cada uno “es el mismo” desde que nace hasta su vejez. Pero, por otro lado, está la identidad en tanto que “sí mismo”, la identidad por la cual se es “uno mismo”, es decir, se tiene conciencia refleja acerca de sí mismo y se afirma como tal<sup>17</sup>. Es la identidad que se construye, la histórica, la más propia, si se quiere, y que Ricoeur la llama “ipseidad” para distinguirla de la “mismidad”. La ipseidad se refiere más bien a la temporalidad en

---

<sup>17</sup> “El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como ipseidad (latín: *Ose*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. Si esta diferencia es tan esencial, ¿por qué, nos preguntamos, no haberla tratado temáticamente con anterioridad, puesto que su fantasma no ha cesado de preocupar en los anteriores análisis? Por la precisa razón de que no se eleva al rango problemático más que cuando pasan al primer plano sus implicaciones temporales. La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*” (*ibid.*, p. 109).

tanto que proyecto, a la promesa, a la voluntad de mantener (nos) nuestra palabra a pesar de los cambios, sea en nuestros afectos o en nuestras creencias. Un individuo sin sentido de identidad (de ipseidad) carece de dirección, de un sentido de la posición o lugar que ocupa y, en definitiva, de la garantía fundamental de una persona valiosa. Sólo una vida aprehendida como totalidad única e irrepetible puede aspirar a ser una vida lograda, realizada, feliz.

La tesis de Ricoeur será que “la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”<sup>18</sup>; y de esta tesis surge la gran intención de su libro, mostrar que “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”<sup>19</sup>. *Sí mismo como otro* designa el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable implicación con ellos; se trata de pensar el “sí mismo en cuanto otro”. De allí que todo el trabajo hermenéutico de Ricoeur va a girar alrededor de la doble tensión dialéctica que se produce entre mismidad e ipseidad, por un lado, e ipseidad y alteridad, por el otro. Y esta doble tensión sólo emerge cuando se narra, cuando se cuenta por uno o puede ser contada por otros<sup>20</sup>. Esta identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. XIV.

<sup>20</sup> “¿Cómo —se pregunta Ricoeur— un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?” (*ibid.*, p. 160).



dinámica que surge del relato. Es por eso por lo que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia<sup>21</sup>. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez pasivo y activo, de esta comprensión: en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia. Surge así una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad al conjunto de la vida humana: “No hay acontecimiento –escribe Paul Ricoeur– más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato”<sup>22</sup>. ¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de historias que la gente cuenta a propósito de las mismas?<sup>23</sup>.

Esto es de una extraordinaria importancia, pues seguimos demasiado anclados en una visión solipsista y cartesiana de la identidad biográfica. El yo de Descartes era un yo afirmado por sí mismo y a partir de sí mismo, que es suficiente para fundamentar y para asegurar, él sólo, su identidad. El sujeto accede inmediatamente a sí mismo, sin ninguna mediación, por su propio pensamiento: “Pienso, luego existo”. ¿Pero es esto correcto? Analicemos lo que supone, por ejemplo, mantener esta visión de la identidad en per-

---

<sup>21</sup> Cf. P. Ricoeur, “El tiempo contado”: *Revista de Occidente* 76 (1986) 42-64.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración III*, Cristiandad. Madrid 1987, p. 353.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, “L’identité narrative”: *Esprit* 7-8 (julio 1958) 295-314.

sonas afectadas por Alzheimer<sup>24</sup> u otras patológicas que conllevan un gran deterioro cognitivo y funcional. La cuestión es si antes de poder decir “yo existo” o “yo pienso”, no se da previamente nuestra identidad en situación de lenguaje y de alteridad, cuando nosotros no estamos en condiciones para decirnos e identificarnos. Jean-Louis Chrétien lo muestra bien cuando afirma que “el elemento definidor de nuestra identidad consiste en que nos expone al otro”<sup>25</sup>. ¿No se atestigua la identidad y no toma conciencia de sí misma en el encuentro y en la palabra del otro, y no en un yo pensante? ¿Es el “yo” verdaderamente esta mónada “sin puerta ni ventanas” de Leibniz? “Para no caer en contradicción consigo misma, como ya decía Kant, la conciencia humana en todos sus deberes tiene que reconocer a alguien distinto de ella misma como juez de sus acciones”<sup>26</sup>.

Paul Ricoeur quiso romper, en *Sí mismo como otro*, con la identidad tomada a partir del *Cogito* (“la subjetividad exaltada”). Para ello tomó la decisión de poner en marcha la teoría narrativa que él mismo había construido anteriormente para comprender las relaciones del relato con la constitución del *tiempo* humano<sup>27</sup>. El hombre sólo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado, un ser “examinado”. El hombre que no ha sido objeto de un relato es un hombre sin identidad. El “yo narrado” es una identidad no precisamente perdida, ni disuelta, sino por el contrario anunciada, relatada, *identificada*. La narración “construye el carácter duradero” de cada uno<sup>28</sup>. Es

---

<sup>24</sup> Cf. J. García, *La bioética ante la enfermedad de Alzheimer*, Desclée de Brouwer/UPCO, Madrid 2005.

<sup>25</sup> J.-L. Chrétien, *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997, 71.

<sup>26</sup> Citado por J.-L. Chrétien, o. c., p. 92.

<sup>27</sup> Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, o. c.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, “L’identité narrative”, a. c.

precisamente esta hipótesis de la narración en la que emerge una identidad que ya no descubre al hombre aislado y escondido en su propia subjetividad (Descartes), ni más ampliamente reducido (en el sentido de una reducción) en la sola objetividad, la de la representación exterior (la de la historia, por ejemplo). El sujeto no es ni un “yo” que se anuncia desde la interioridad únicamente, ni un “él” que uno piensa poder elegir arbitrariamente desde fuera, sino un “sí-mismo”, es decir, un sujeto-afirmado, un sujeto narrado, reflexionado. En este sentido habría que hablar de una *identidad “transitiva”, la que pasa por el prójimo*<sup>29</sup>, a diferencia de una *identidad “intransitiva”, la que uno se da a sí mismo*. Es como si fuera siempre necesario un tercero para poder identificar. En este caso, más exactamente, haría falta un tercero como narrador. Por tanto, aquí estaría propiamente la identidad narrativa, en el cruce de las otras dos, o quizá, aún mejor, en la apertura hacia las otras dos. Y esto significa que habrá que implicarse en una vía nueva de identificación.

Plantear la cuestión de la construcción biográfica, como se da también al escribir un libro, no depende solamente de una pretensión explicativa, sino más aún de una capacidad narrativa, de suerte que es precisamente el uso de la intriga lo que da a un acontecimiento carácter auténtico. No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un “drama”, que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger

---

<sup>29</sup> Esta idea originaria en Ricoeur va a ser desarrollada más tarde por Lévinas, pero mostrando que el elemento narrativo cobra toda su fuerza más que en el concepto o en el argumento en el rostro del otro: “El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad”. Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 90; *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 1974; *De otro modo que ser, o más allá de las esencias*, Sígueme, Salamanca 1987; *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid 1995.

todo lo que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles. De este modo, toda biografía, como todo texto, aparece motivada por una intriga encargada de conducir la lectura y de articular el sentido. La habilidad del escritor consiste en suscitar una problemática; y es entonces únicamente cuando el texto será leído y entendido. La composición narrativa dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción. Un narrador realiza una puesta en escena (intriga) más que una puesta al día (argumento). Mejor aún, es precisamente la puesta en escena lo que garantiza la puesta al día (desvelamiento). A su vez, cuando el lector interpreta el texto es cuando entra, intrigado –en el sentido más pleno de la palabra–, en el movimiento de desvelamiento al que es invitado<sup>30</sup>.

## La identidad como destilado de memoria y olvido

Para poder narrar *quién* somos, a nosotros y a otros, necesitamos rememorar, actualizar, traer al presente el pasado. Gracias a la memoria y al recuerdo, nos identificamos como miembros de una determinada familia o linaje, de un determinado país o religión, de una determinada cultura o modo de entender la vida<sup>31</sup>. La memoria colectiva determina nuestra identidad social: sabemos quiénes somos en el mundo en el que vivimos gracias a ella. Esto –yo creo– no tiene dificultad en aceptarse, pero hay otra memoria más importante, aquella que es identificadora de nuestra

---

<sup>30</sup> Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*. Trotta/Cristiandad, Madrid 2001.

<sup>31</sup> Cf. L. Trevor, “La memoria”, en D. Schwarzstein (comp.), *La historia oral*, Buenos Aires 1991, pp. 83-101.

biografía, aquella que registra los eventos experienciales significativos y los detalles vitales de nuestra existencia. Ricoeur<sup>32</sup> distinguirá dentro de la memoria un componente cognitivo y otro pragmático. El primero de ellos se encuentra vinculado con las cuestiones semánticas de la referencia y de la verdad, y como tal, responde a la pregunta *qué* se recuerda. El segundo, por su parte, se asocia con la habilidad de recordar o hacer memoria, y da cuenta de *cómo* se recuerda. El acercamiento a esta temática se funda en la distinción tradicional entre *memorización* y *rememoración*. Esta última es caracterizada como el retorno a la conciencia de un evento que se reconoce como habiendo tomado lugar en él en algún momento. La misma puede tomar la forma de la evocación y el reconocimiento. La memorización, en cambio, hace referencia a las maneras de aprehender distintos saberes. Y aquí nos encontramos con una enorme paradoja. Sabemos más de nuestra identidad social, al estar dentro de una memoria colectiva, que de nuestra identidad biográfica al estar articulada de memoria experiencial y de olvido. Dicho con otras palabras, cada uno somos, en el punto de partida vital, puro olvido, pura narración de otros.

Yo sé quién soy, en mi olvido inicial, gracias a otros. Yo soy, constitutivamente, alguien narrado, construido identitativamente por otros en el inicio de mi existencia pues lo que de cada uno

---

<sup>32</sup> Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid 2003. La obra está estructurada en tres partes, correspondientes a cada uno de los temas a las que hace referencia su título. Cada parte, además de referirse a un tema específico, procede conforme a un método propio. Así, encontramos una fenomenología de la memoria, una epistemología de las ciencias históricas y una hermenéutica de la conciencia histórica que culmina en una meditación del olvido. Las tres partes remiten a una problemática única que constituye el tema central profundo que se manifiesta en todo el libro: el de la representación del pasado.

hay en el mismo origen de nuestra vida no es memoria sino olvido. Nadie recuerda la experiencia del seno materno, ni de su parto, ni de sus primeros meses o años de vida. Nadie puede vivir, y si se vive así se enferma, recordando continuamente experiencias dolorosas, de odio o rencor, de tristeza o angustia. Quién carece de la capacidad para olvidar enloquece. Somos lo que recordamos y también lo que olvidamos. Y nunca lo uno sin lo otro. La identidad biográfica, para construirse, necesita del olvido. El olvido tiene sentido en el contexto biográfico, es más, para que la biografía se logre necesita del olvido. En unas ocasiones se olvidará espontáneamente y en otras deliberadamente, en unas patológicamente y en otras éticamente. Mantener una rememoración actualizada de todo lo doloroso e insufrible que nos ha ocurrido en la vida es un sinsentido. No nos conduce a ninguna parte, ni aporta ningún significado al presente. Quizá sea esta una de las razones por las que la memorización en la niñez y juventud sea imprescindible para crecer y madurar; y cuando hemos crecido y madurado, aprendido y conocido, necesitamos empezar a olvidar. No sólo eso, parece que el final de la vida, la ancianidad, es un destilado de olvidos en donde permanece sólo lo significativo y lo signifiicante para cada uno. Esto es de una importancia extraordinaria por ejemplo para la toma de decisiones éticas en el final de la vida, pues en la mayoría de las ocasiones, ya no queda capacidad alguna para rememorar lo más significativo del argumento o la propia trama vital. Sólo hay actualización de olvido. Ya no se reconoce a las personas que hemos querido, esposa o esposo, hijos o familiares, amigos y compañeros que estaban en el argumento existencial, en la trama o intriga vital. A primera vista parece que se han vuelto insignificantes, irrelevantes, pues han pasado al lado oscuro, irreconocible e irrecuperable del escenario biográfico, han desaparecido de la memoria. Cuando el escenario biográfico estaba

presidido por la memoria, cada uno de ellos ocupaba su puesto, tenía su valor, aportaba elementos de enorme trascendencia en el argumento personal. Es más, en la mayoría de las ocasiones, los mismos personajes del argumento de la ipseidad, del uno mismo, eran conscientes del papel y el puesto que desempeñaban, del valor y la importancia que aportaban a la realización de la trama del otro. Cuando sólo hay olvido en una de las ipseidades, emerge una sensación de profundo vacío, de distancia, de ausencia con el que, en otro momento, era cómplice y compañero de aventura biográfica. El olvido del otro se convierte así en interpelación ética, en urgencia de recuerdo por mi parte. Podrá seguir siendo cuando ya es puro olvido, si le recuerdo quién ha sido, si le reconstruyo con mi narración su argumento y eso sólo es posible en la medida en que conozco la trama y la intriga de su vida<sup>33</sup>.

## Esbozo de una fenomenología de la memoria y del olvido

Lo dicho hasta aquí muestra la estima que otorgamos a la memoria rememoradora y lo infravalorado que tenemos otra dimensión constitutiva de lo humano como es la del olvido. Necesitamos, con mucha dosis de osadía y de humildad, iniciar la empresa de elaborar una fenomenología del olvido. Podemos rastrear una fenomenología de la memoria<sup>34</sup>, pero con certeza no tenemos una fenomenología del olvido.

---

<sup>33</sup> Sobre esto, recomiendo la lectura del magnífico ensayo de G. Bello Requera, *La construcción ética del otro*, Ediciones Nobel, Oviedo 1997.

<sup>34</sup> Cf. K. Solocoff, “¿Fenomenología experimental de la memoria? La memoria autobiográfica entre el contexto y el significado”: *Estudios de psicología* 3 (2001) 319-344.

Asistimos a un auténtico olvido del olvido. La imagen negativa del olvido, no es, por supuesto, ni sorprendente ni especialmente nueva. En nuestra cultura el olvido tiene una “mala prensa”. El olvido permanece bajo una sombra de desconfianza y se ve como un fracaso evitable o como una regresión indeseable. La falta de atención sobre el olvido puede ser documentada en la filosofía desde Platón hasta Umberto Eco, que una vez rechazó, sobre la base de la semiótica, que podría haber algo así como un arte de olvidar, análogo al arte de la memoria<sup>35</sup>. Y, sin embargo, nadie puede negar que el olvido forme parte constitutiva de lo real. Lo contrario sería no sólo una insensatez sino un desprecio a la realidad, una inmoralidad. Pero veamos en algunos autores clásicos como es planteada la cuestión de la memoria.

Para Platón, la memoria tiene tal importancia que llega incluso a despreciar otros elementos como la escritura que puedan suplir el olvido, como aparece en la narración del mito de Theuth<sup>36</sup>. Unos siglos más tarde, san Agustín realizara lo que a mi manera de ver creo que es la primera fenomenología de la memoria y del olvido en sus *Confesiones*<sup>37</sup>. Es toda una elaboración narrativa la que realiza en el libro X en clave biográfica y en clave de alteridad, entendida esta alteridad como Dios. Voy a tratar de recuperar algunas de las descripciones que realiza, pero lo que me interesa resaltar es que dedica muchos capítulos, del ocho al veintiséis, al análisis de la memoria y del olvido, y en el veintisiete presenta el argumento de toda la trama y la intriga relatada: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan

---

<sup>35</sup> Cf. U. Eco, “Sobre la dificultad de construir un *Ars Oblivionalis*”: *Revista de Occidente* 100 (1989) 9-28.

<sup>36</sup> Platón, *Fedro*, 274b-275e, Orbis, Barcelona 1983, pp. 363-366.

<sup>37</sup> Cf. Agustín de Hipona, “Las confesiones”, en *Obras completas* II, BAC, Madrid 1998.



nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían”. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraseme en tu paz”<sup>38</sup>.

Esto me parece interesante pues no es posible llegar a la identidad del argumento vital sin rememorar la vida, teniendo bien claro que la trama y la intriga es la que esconde, encierra y soporta el argumento. Por eso Agustín se sitúa “ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido”<sup>39</sup>. “Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído”<sup>40</sup>.

Primer nivel fenomenológico en el de Hipona: No habría datos en la memoria sin experiencia sensorial, sin experiencia de lo real. Esos datos de experiencia recordados, rememorados, dan lugar al encuentro con uno mismo pero no por el dato sino por la forma en que quedé afectado, tocado

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, X, p. 28.

<sup>39</sup> *Ibid.*, X, p. 8.

<sup>40</sup> *Ibid.*, X, pp. 8, 14.

por el. Para Agustín, “están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Mas aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas”<sup>41</sup>. “Estas cosas no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí, y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar. ¡Y cuántas cosas de este orden no encierra mi memoria que han sido ya descubiertas y, conforme dije, puestas como a la mano, que decimos haber aprendido y conocido! Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si, fuesen nuevas, excogitarlas segunda vez en este lugar –porque no tienen otra estancia– y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión”<sup>42</sup>.

En este segundo nivel fenomenológico de la memoria agustiniana hay ya un contenido original, no dependiente de los sentidos, y una función de la memoria en cuanto ordenación de lo formal, dependiente de la memoria misma, que hay que mantener como tarea permanente que recoja y evite la dispersión de lo que en ella se encierra. Aquí se empieza a desvelar el argumento existencial que ya no está en la trama de los acontecimientos vividos, experimentados, sino elaborados a partir de ellos y con consistencia propia. Pero es justo aquí donde se incorpora un elemento a rescatar: el olvido. “Cuando, pues, me

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, X, pp. 9, 16.

<sup>42</sup> *Ibid.*, X, pp. 11, 18.

acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y así por sí misma; mas cuando recuerdo el olvido, preséntanse la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo. Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Mas si, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta”<sup>43</sup>.

En el tercer nivel fenomenológico, el olvido es parte de la memoria, y aunque en un primer momento afirme que es privación de ésta, habría que afirmar más bien que es condición de posibilidad de ésta<sup>44</sup>. Esta posibilidad nos adentra en la explo-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, X, pp. 16, 25.

<sup>44</sup> “Pues ¿qué diré, cuando de cierto estoy que yo recuerdo el olvido? ¿Diré acaso que no está en mi memoria lo que recuerdo? ¿O tal vez habré de decir que el olvido está en mi memoria para que no me olvide? Ambas cosas son absurdísimas. ¿Qué decir de lo tercero? Mas ¿con qué fundamento podré decir que mi memoria retiene las imágenes del olvido, no el mismo olvido, cuando lo recuerda? ¿Con qué fundamento, repito, podré decir esto, siendo así que cuando se imprime la imagen de alguna cosa en la memoria es necesario que primeramente esté presente la misma cosa, para que con ella pueda grabarse su imagen? Porque así es como me acuerdo de Cartago y así de todos los demás lugares en que he estado; así del rostro de los hombres que he visto y de las noticias de los demás sentidos; así de la salud o dolor del cuerpo mismo; las cuales cosas, cuando estaban presentes, tomó de ellas sus imágenes la memoria, para que, mirándolas yo presentes, las repasase en mi alma cuando me acordase de dichas cosas estando ausentes. Ahora bien, si el olvido está en la memoria en imagen no por sí mismo, es evidente que tuvo que estar éste presente para que fuese abstraída su imagen. Mas cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, siendo así que el olvido borra con su pre-

ración del olvido como elemento constitutivo del argumento vital, lo cual nos exige detenernos, pues cuando decimos olvido, estamos ante un término polisémico que habría que intentar acotar.

Ciertamente, en el olvido hay un componente de negatividad: el olvido es una privación, como hemos visto y, como tal, una forma de nada. Pero del olvido habría que decir que todos tenemos experiencia, aunque nos cueste articularla y enunciarla. Algunos han reflexionado sobre el olvido desde la perspectiva social e histórica<sup>45</sup>, otros como Machado han hablado del valor poético del olvido<sup>46</sup>. Aquí el que nos inte-

---

sencia lo, ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea aunque este modo sea incomprensible e inefable, yo estoy cierto que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos” (o. c., X, pp. 16, 25).

<sup>45</sup> Javier Gafo hablaba de “muerte social”. Cf. J. Gafo, “La Iglesia católica y la tradición cristiana ante la ancianidad”, en íd. (ed.), *Ética y ancianidad*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, p. 118.

<sup>46</sup> Sigo aquí la presentación que hace del valor poético del olvido de R. Zubiría, *La poesía de Antonio Machado*, Madrid 1973, pp. 71-73:

Entre el vivir y el soñar  
hay una tercera cosa.  
Adivínala.

El poeta quiere que adivinemos cuál es el elemento que media entre la vida y el sueño. ¿La respuesta? En una de las páginas en prosa en donde Machado exalta el valor poético del olvido, nos ha parecido encontrarla. Porque allí nos dice Machado cómo, gracias al olvido, puede el poeta transformar en sueño, en “nuevas formas, lo que, de otra manera, no sería más que simple evocación, puro recuerdo, de la experiencia vital. En otras palabras: que lo vivido hay que olvidarlo para que, tras olvidarlo, pueda surgir, desde el fondo de la conciencia, como la mariposa de la larva, convertido en sueño, en creación apasionada, la cual, como él mismo dice, es la única que, a su vez, triunfa del olvido. “Merced al olvido —he aquí sus palabras— puede el poeta arrancar las raíces de su espíritu, enterradas en el suelo de lo anecdótico y trivial, para amarrarlas, más hondas, en el subsuelo o roca viva del sentimiento, el cual no es ya evocador, sino —en aparien-

resa es el olvido que se articula en clave biográfica del que podemos distinguir algunas formas. No es lo mismo el olvido estructural que atraviesa la biografía, que el patológico, el saludable, el inmoral o el ético. Detengamos brevemente la mirada en ellos.

Hay en el ser humano una especie de *olvido estructural*: el olvido forma parte de la constitución del hombre como ser finito de existencia contingente. La dimensión olvidadiza del hombre se patentiza en aspectos cognitivos: es imposible retener todos los datos y experiencias acumuladas, en capas sucesivas, a lo largo de la vida personal. Como también es imposible conocer y retener toda la información disponible acerca del mundo y la historia.

Hay otro olvido que podríamos denominar *patológico*. Aquel que sobreviene por degeneraciones neuronales naturales, determinadas anomalías congénitas, experiencias traumáticas, etc. Este tipo de olvido es “irresponsable”. Nunca es buscado ni pretendido. Acontece como hecho bruto.

En la exploración del olvido, hay una tercera modalidad: *el olvido saludable*. Sin entrar en la consideración de la salud, parece que para vivir equilibradamente necesitamos borrar experiencias dolorosas y sufrientes (piénsese, por ejemplo, en

---

cia, al menos— alumbrador de formas nuevas. Porque sólo la creación apasionada triunfa del olvido”. Nos parece claro; en virtud del olvido puede, pues, el poeta soñar sus recuerdos. ¿Para qué servirá entonces la memoria? Machado escribe:

De toda la memoria, sólo vale  
el don preclaro de evocar los sueños.

Las dos funciones quedan así claramente delimitadas: la del olvido, por la cual podemos soñar nuestros recuerdos, convertirlos en sueños; la de la memoria, por la cual podemos recordar nuestros sueños. Esto último, como ya dijimos, era para Machado una forma segura de llegar al conocimiento de la propia persona. Pero, además, era también una fuente luminosa de paz y de consuelo...una especie de refugio intemporal contra el dolor, de la vida” (o. c., p. 72).

los duelos patológicos), como también aquellas otras insignificantes y banales en las que diluiríamos la vida si nos dedicásemos a ellas.

También hay un *olvido inmoral*: aquel que niega la responsabilidad ante la realidad. Ésta última es ocultada, enmascarada, negada; en definitiva, olvidada. Incluye puntos ciegos en la narración de la respuesta moral e introduce memorias cribadas (*screening memories*), es decir, sesgadas y manipuladas. Este olvido es inmoral porque encubre nuestros deberes morales ante injusticias sangrantes desde una conciencia falsa (olvidada) de la realidad.

Y hay que hablar también de un *olvido ético*, desde una doble perspectiva: por una parte, el olvido ético *de uno mismo*, entendido este como salida de una identidad egocentrista y egolátrica, que se pone en disposición de apertura y acogida de la necesidad del otro. Es el olvido de uno mismo menesteroso por la tarea de poner como centro al prójimo (no entendido este sólo como próximo, sino como necesitado), de centrarse en la realidad descentrándose del yo. Por otra, un olvido ético radical, que tiene como elemento transversal *el perdón*. El perdón es el nivel más alto de olvido ético. No se trata del olvidar el hecho, sino de olvidar el daño que produjo. Resitúa todo en lo originario, permite volver a empezar con sentido experiencias y relaciones rotas, quebradas, aniquiladas por el recuerdo de una traición, de una deslealtad o de una injusticia que, como diría Metz, clama al cielo<sup>47</sup>. Aquí también entraría el perdón a uno mismo como olvido radical de las propias contradicciones e incoherencias reconciliadas en el marco biográfico. No es casual que el mismo Ricoeur termine su libro con un epílogo sobre el perdón<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. J. B. Metz, *Clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estella 1996.

<sup>48</sup> Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la historia...*, o. c., pp. 595-651.



# Sentido

José García Férrez

*La vida de cada cual es lo único  
que para cada cual hay, es la realidad radical  
y, por lo mismo, inexorablemente seria.*

Ortega y Gasset

La pregunta por el sentido de la vida es una constante universal e intemporal que sigue interpelando a los hombres de nuestra cultura actual, pero, sobre todo, es algo inherente a todo ser humano, dado que es la pregunta radical de cualquier existencia personal. No es posible comprender ni interpretar nuestra forma de ser, pensar, sentir y actuar en el mundo si no se conocen, implícita o explícitamente, los contenidos del sentido de nuestra vida, es decir, el significado y valor que cada persona otorga a su propia existencia<sup>1</sup>. Incluso, aun cuando este sentido no sea ni siquiera objeto de interrogación por parte de algunos, siempre quedará latente o silente la cuestión fundamental que posibilita todas las demás: ¿por qué vivimos? De esta pregunta clave se desprende, en cierto modo, que la vida deba de tener una finalidad o una razón de ser, por lo que será interesante indagar o intentar encontrar

---

<sup>1</sup> Cf. A. Tomasini, "El sentido de la vida: problema existencial y confusión conceptual": *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta* 3 (1992) 5-24.



dónde se halla dicha finalidad y dicha razón, si es que ambas existen. Aunque, eso sí, una cosa será “dar sentido” a la vida, y otra bien distinta, averiguar si ésta “tiene sentido” o no<sup>2</sup>.

De hecho, identificar los fundamentos racionales que justifican y motivan el porqué último de todas las cosas, así como la inteligibilidad y el valor de las mismas, nos permitirá enmarcar y responder, en cierta medida, a las preguntas cruciales de las personas en torno al sentido de sus vidas particulares, de las vidas de los demás y de la vida en general. No obstante, somos conscientes de que quizá estamos en un terreno en el que es fácil decir muchas cosas, pero con gran probabilidad de decirlas falible y equivocadamente. Quizá porque no podremos averiguar el último porqué de todas las cosas si no sabemos siquiera a ciencia cierta el primer porqué de nuestra propia conciencia como homínidos en constante evolución biológica, psíquica, social y espiritual. Además, corremos el riesgo añadido de no sólo desconocer el porqué de nosotros mismos, sino la posibilidad de no saber tampoco responder a una pregunta anterior: ¿por qué debemos plantearnos el porqué de la vida y de nosotros mismos?

Este interrogante previo esconde y encierra un sinfín de cuestiones añadidas, por lo que todavía dificultamos aún más el acceso a esta búsqueda del sentido que, como seres racionales, pretendemos o deseamos aclarar. Así, por ejemplo, sabremos responder con cierta credibilidad y certeza al interrogante de “¿para qué vive el ser humano?”. Afirmando que para trabajar, para lograr el éxito, para ayudar a los demás, para tener y poseer cosas, para amar y ser amado, para disfrutar de la vida antes que nos venga la muerte,

---

<sup>2</sup> Cf. F. J. Alarcos, “Dependencia y construcción biográfica”, en F. J. Alarcos (coord.), *¿Vivir dependiendo? Ética, derecho y construcción biográfica en la dependencia*, Comares, Granada 2007, p. 172.

etc. Teniendo cabida, pues, muchas posibles respuestas para este “para qué”, sin embargo, no tenemos tantas o muy pocas para la pregunta acerca del porqué. Y ello porque el ser humano es una realidad incompleta e inacabada, abierta a estar continuamente haciéndose a partir de lo que constituye su estructura como individuo (cuerpo, mente y espíritu), así como de la estructura social y epocal en la que vive ajustado, ya sea de forma voluntaria o azarosa.

No obstante, y aunque la expresión “sentido de la vida” sea un mero constructo teórico, podemos afirmar que ante la pregunta por el sentido de la vida se han dado innumerables propuestas y alternativas. Aunque indudablemente, advertimos de antemano, existen tantas posturas y planteamientos acerca del sentido de la vida, como seres humanos poblamos y hemos transitado por nuestro planeta y nuestra historia universal. Con todo, cabe señalar entre las más importantes las siguientes, dado que nos permiten estructurar *a priori* el tema que queremos desarrollar. Éstas son:

- *La vida no tiene ningún sentido*: en primer lugar, para algunos autores, la vida humana carece absolutamente de sentido, es algo absurdo y vacío, es un cúmulo de proyectos e ideales que terminan con la muerte como destino final y fatal. Así, para los partidarios de esta corriente nihilista y pesimista, tratar de encontrar un sentido a la vida es inútil, pues no existe tal sentido radical y, si existiera, sería absolutamente erróneo y falso.
- *La vida sí tiene algún sentido*: por el contrario, existe una segunda corriente de pensamiento y pensadores para los que la vida humana sí tiene algún sentido, ya sea éste trascendente o inmanente. Los partidarios de la vía trascendente se inclinan y mueven en paradigmas creenciales, es decir, justifican la razón de ser de la vida en base a la idea de la existencia de un Dios creador y

perpetuador de todo, que concursa providencial o ajenamente con el destino de cada hombre. Por el contrario, los seguidores de las líneas inmanentistas postulan que el sentido de la vida puede encontrarse en los humanismos solidarios, en los vitalismos esperanzadores o en propuestas axiológicas comprometidas con la realidad que a cada uno le haya tocado vivir.

- *Cada uno puede dar o no un sentido a su vida*: por último, podemos hablar de un tercer grupo de autores y personas que consideran que es cada ser humano el que logra dar y dotar a la vida de sentido o de negarle a la vida dicha posibilidad. De este modo, sostienen que cada uno es el artífice y protagonista a la hora de valorar e interpretar su misión en la vida, con la posibilidad de descubrir el sentido que subyace a la misma o los sentidos que cotidianamente se puedan encontrar a través de las acciones personales, de la aceptación de las circunstancias de cada uno o mediante la superación del sufrimiento existencial en cualquiera de sus manifestaciones. Es más, cuando se tiene un sentido por el cual vivir, luchar y estar en el mundo, se pueden afrontar casi todos los cómo de la vida<sup>3</sup>.

Sin ánimo de simplificar o acotar el tema, pensamos que estas tres alternativas descritas son plausibles y defendibles a la hora de comenzar a exponer este asunto, aunque también consideramos que pueden darse tantos sinsentidos o sentidos a la vida como cada individuo esté dispuesto a comprender y a justificar ante sí mismo y los demás. De hecho, en la búsqueda del sentido

---

<sup>3</sup> Véase la frase nietzscheana “quien tiene un porqué es capaz de soportar cualquier cómo”. Cf. F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Edimat, Madrid 2000, p. 556.

concurren razones, ideales, creencias, valores, etc., que pueden ser falsos o verdaderos, acertados o equivocados, para el ser o los seres humanos que traten de asumirlos. Pero además, unida a esta visión plural y abierta acerca de la cuestión del sentido de la vida, coexiste la conceptualización bastante extendida de que la vida es un misterio y de que el sentido de la misma quizá también lo sea, por lo que intentar hablar del mismo puede resultar una labor pretenciosa, inútil o baladí.

Sin embargo, no parece que sea así, dado que cada vez son más los que se preguntan por el sentido, sobre todo cuando se transitan por tiempos de crisis, de decadencia moral o de incertidumbre existencial, donde la ética vigente está falta de convicciones y seguridades<sup>4</sup>. De hecho, en el mundo actual muchos individuos están en crisis personal y comunitaria, están movidos por una sensación de vértigo y de alienación; incluso se ha impuesto un cierto afán individualista desmedido, una masificación despersonalizante y una total ausencia de compromisos más allá del puro materialismo economicista que han desdibujado la dignidad de la figura humana y la han transformado en algo que no debería ser<sup>5</sup>. Por eso, la pregunta por el sentido adquiere hoy día una nueva sonoridad, pues estamos en una coyuntura histórica, cultural y política mundial realmente singular, inédita y preocupante.

Desde esta visión dramática y crítica de nuestro tiempo, algunos autores plantean que es posible hacer frente a la situación desde tres enfoques prácticos: la interioridad, la alteridad y la trascendencia<sup>6</sup>. La interioridad, porque es un cons-

---

<sup>4</sup> Cf. F. J. Alarcos, *Bioética y pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2002, pp. 20-26.

<sup>5</sup> Cf. M. Moreno Villa, *Cuando ganar es perder*, ACC, Salamanca 1997, pp. 72-75.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, pp. 77-78.

titutivo esencial de la persona y nos permite percibir el sentido de nuestra propia vida. La alteridad, porque nuestra esencia personal es relacional y, por ende, comunitaria. De hecho, es nuestra interioridad la que nos permite salir al encuentro hacia el mundo del otro. Y por último, la trascendencia, que nos hace liberarnos de nuestra ceguera espiritual y de nuestro endiosamiento patológico, para abrirnos a la posibilidad de una realidad espiritual dentro de nuestro ser, de una pervivencia más allá de la terrenal y de la existencia de un Ser absoluto e incondicionado que puede ser la respuesta a la pregunta por el sentido definitivo de la vida.

Quizá la toma de conciencia de nuestra interioridad, de nuestra alteridad y de nuestra trascendencia sea clave para responder a estos tiempos de crisis, aunque, como señalaba Erich Fromm, una de las grandes y graves características de nuestra época es el extravío de la conciencia de nuestra superestructura ideológica<sup>7</sup>, aunque otros muchos pensadores con ánimo más crítico y realista han calificado nuestra época como un período de vacío espiritual, de carencia de sentido y de crisis total: crisis de pareja (elevadas rupturas conyugales y problemas relacionales), de familia (escasa convivencia y falta de cohesión familiar), de trabajo (vivido éste con desgana, esclavitud y desmotivación), de convivencia social (actitudes de intolerancia e individualismo), de religiosidad (formas de ateísmo, secularismo o fanatismos), etc., que hacen del hombre de hoy poco menos que un títere movido por los hilos de las circunstancias sociales, perdiendo, así, su arraigo e identidad y, por extensión, su voluntad de vivir<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México 1956, p. 71.

<sup>8</sup> Cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires 1982, p. 316.

Quizá todas estas valoraciones no sean más que juicios de valor acertados de nuestra actual sociedad posmoderna, donde reina el llamado pensamiento débil<sup>9</sup> e impera el reino de lo *light*, de lo efímero, de lo individualista, de lo egoísta, de lo útil, de lo dionisiaco, de lo deprimente, de la falta de solidaridad de los unos hacia los otros y del desarrollo de unos intereses políticos y económicos por parte de los grandes poderes transnacionales que pueden hacer peligrar la supervivencia en el planeta y el rasgo de “humanidad” que tanto nos preciamos de poseer. Además, algunos sociólogos afirman que estamos ante una sociedad que –por primera vez en la historia– no sabe a dónde va, con unos valores a los que se les ha amputado el sentido y cuyos referentes han perdido toda capacidad de idealización. O incluso, como diría a grandes rasgos el psiquiatra judío Viktor Frankl, estamos inmersos en una sociedad que adolece de graves enfermedades, como la falta de rumbo, el hastío vital y la falta de sentido<sup>10</sup>. Quizá nos resulten expresiones duras, pero son tan reales como la vida que llevan muchos de nuestros contemporáneos, una vida fragmentada, alienada, cansada, insana e infelicitante, incapaz de responder a esta pregunta: ¿por qué y para qué vivimos?<sup>11</sup>.

Con todo, y volviendo a la discusión acerca del sentido de la vida, si es que existe tal discusión, pues para algunos es una mera falacia sujeta a una constante dubitación, podemos destacar una serie

---

<sup>9</sup> Cf. G. Vattimo (ed.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1990; M. Berciano, “Posmodernidad: estado de la cuestión”: *Diálogo Filosófico* 52 (2002) 4-42.

<sup>10</sup> Cf. V. E. Frankl, *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona 1990, p. 92; íd., *Teoría y terapia de las neurosis*, Herder, Barcelona 1997, p. 264.

<sup>11</sup> Cf. E. Trías, *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona 1992; J. M. Vázquez, *¿Y tú, por quién luchas?, ¿cuál es el significado de la vida, su sentido más oculto?*, Voz de Papel, Madrid 2004.

de actitudes que pueden darse en los seres humanos que se han formulado alguna vez esta pregunta a lo largo de sus vidas. Estas actitudes son:

- *Actitud onto-naturalista*: es aquella postura que sostiene que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera, que el ser es de un modo y no puede ser de otro. Para este tipo de personas, lo que les ocurre en la vida es siempre lo que tiene que pasar según cierto orden natural, según ciertas leyes establecidas, que son las que determinan que exista o no un sentido natural inserto en la vida misma. Evidentemente, esta actitud puede resultar un tanto ingenua, pues muchas de las cosas que existen suceden fortuitamente y otras muchas dependen, en gran medida, del uso de nuestra libertad. Por eso, el sentido de la vida no puede estar preestablecido de antemano, como piensan algunos, sino que es algo abierto, dinámico y plural, dado que casi todo en ella es pasajero y fugaz.
- *Actitud psico-emotivista*: esta segunda actitud considera que la vida no es como es en sí misma, sino como nosotros la vemos, la pensamos y la sentimos. La realidad natural no es objetiva, sino siempre subjetiva, por lo que la vida no es como se nos muestra o presenta, sino como nosotros la percibimos y la entendemos. No existe un orden interno en las cosas, sino un orden interno en nuestra conciencia psico-emotiva para comprender y valorar las cosas; por tanto, el sentido de la vida dependerá de la interpretación que cada uno haga de su propia vida y de los acontecimientos de la misma. Al igual que en la actitud anterior, esta postura encierra una gran dificultad, puesto que no es legítimo cosificar todo por el tamiz de la subjetividad, ni es justo que sea siempre así, dado que hay situaciones en la

vida que resultan de suyo inevitables y ante las que no podemos hacer nada por cambiarlas, aunque sí por verlas imaginativa o falsamente de otro modo.

- *Actitud meta-realista*: para los partidarios de esta tercera postura, no es que exista un sentido objetivo en toda vida humana (actitud onto-naturalista), ni tampoco que todo dependa de la visión subjetiva que sobre ella tenga cada persona (actitud psico-emotiva), sino que la vida puede tener o no sentido en función de toda una serie de características que definen y engloban a toda la persona. Según la afirmación aristotélica, *in medio stat virtus*, por lo que la cuestión del sentido no puede tener una respuesta dicotómica o bipolar (lo objetivo frente a lo subjetivo), sino que más bien deberá asumir que no siempre está claro cuál es el sentido de las cosas que nos suceden en la vida, y más aún cuando hay aspectos en la misma vida que trascienden a la propia persona y van más allá de la mera vivencia de la realidad que ésta tenga.

Es cierto que desde niños nos preguntamos por los porqués de todas las cosas, pero también por el porqué o el para qué de la vida misma. De este modo, vamos organizando y conformando nuestra historia de vida y sus representaciones simbólicas. Y es que la cuestión por el sentido plantea innumerables porqués y muy pocas respuestas válidas. Es más, cuando uno se adentra críticamente en la pregunta por el sentido de la vida se encuentra con un panorama equívoco: primero, porque existen muchas ofertas culturales, religiosas y filosóficas que tratan de dar uno o varios sentidos a la vida; segundo, porque existen otras tantas razones e ideas en contra de dichas propuestas de sentido, así como de valoraciones vitales repletas de sinsentidos; y, en tercer lugar,



porque cada persona es capaz de dotar a su vida del sentido que le quiera, pueda o deba dar, es decir, cualquier persona con capacidad suficiente<sup>12</sup> (racionalidad, libertad, conciencia, afectividad, relacionabilidad, etc.) tiene la posibilidad (real o imaginaria, presente o futura) de dar un sentido a su propia experiencia de vida<sup>13</sup>.

Por todo ello, cuando hablamos del sentido de la vida hemos de asumir que son muchos y variados los modos y maneras como los seres humanos han dado, están dando y darán sentido a sus vidas. Pero, además, no podemos hablar del sentido de la vida sin comenzar preguntándonos previamente por qué el ser humano necesita dar sentido o razón a su vida y cómo entender dicho sentido desde la consideración de la vida en sí misma.

## Sentido de la vida y realidad vital humana

¿Qué es esa cosa llamada vida? Para muchos, esta pregunta, que es previa a la cuestión del sentido, está enmarcada en el mundo de los hechos, de la realidad, de la existencia, de la historia, etc.; por tanto, en el mundo de todo lo que es o puede

---

<sup>12</sup> Nótese que la expresión utilizada de “capacidad suficiente” es entendida dentro de la cosmovisión volitiva y práctica del ser humano. Nunca en modo alguno la aplicaremos o daremos a entender que es un criterio exclusivo de los seres humanos, y mucho menos un criterio excluyente de aquellos individuos ante los cuales algunos pueden tener ciertas dudas de atribuirles el apelativo de “humanos”. Ni son indicadores de humanidad ni pretenden serlo. No es nuestra intención abrir un debate al respecto, sino todo lo contrario: expresar una potencialidad de los seres humanos para poder llevar a cabo su propio proyecto de vida dentro de los límites de su libertad, su circunstancialidad y la azarosa fatalidad del devenir histórico.

<sup>13</sup> Cf. E. N. González, “Existencialismo y humanismo ante la crisis de la psicoterapia. Una revisión”: *Fundamentos de Humanidades* 13-14 (2006) 183-192.

llegar a ser, de la totalidad de cuanto hay o puede haber<sup>14</sup>. Es más, existen muchos tipos de vida: vida biológica o física, vida biográfica o histórica, vida mental, vida moral, vida espiritual, etc., así como diferentes visiones filosóficas –vitalistas, existencialistas, humanistas, nihilistas, etc.– sobre la misma<sup>15</sup>. Pero si ahondamos un poco más en esta cuestión, veremos que la cosa se complica al ver que, para hablar de la vida en general, necesitamos muchos datos científicos que nos permiten tener una visión global de la misma, sin llegar nunca a saber en sentido estricto qué es ésta ni cuál es su constitución intrínseca esencial. Y si lo que queremos hacer es hablar de la vida humana, en particular, necesitaremos igualmente un sinnúmero de categorías conceptuales (espacio, tiempo, yo, alteridad, circunstancialidad, libertad, responsabilidad, fragilidad, inmanencia, trascendencia, acción, etc.) que nos permitan aproximarnos tangencialmente a la realidad radical y problemática que somos cada uno de nosotros.

La vida es una ecuación con infinitas incógnitas, por lo que preguntarnos por la razón vital de la misma quizá sea la pregunta más elemental y crucial que podemos hacernos los humanos. Y es que no somos otra cosa que seres vivos, que tenemos y poseemos vida, que estamos en la vida, que vivimos la vida y que somos vida. Ahora bien, plantearnos el tema de la vida supone, entre otras cosas, hablar de todo lo que es el ser humano y su mundo, esto es, de todo lo que concierne a los humanos en su coexistencia con el mundo. De hecho, como afirma A. López Quintás, la cuestión del sentido surge en el proceso de desarrollo del ser humano, en la confor-

---

<sup>14</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Porrúa, México 1998, lección IX.

<sup>15</sup> Cf. M. Cabada, *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona 1994.

mación con la realidad personal que es y está llamada a ser, así como con el dinamismo creador y configurador de su propia existencia en el mundo<sup>16</sup>.

Reflexionar sobre la vida es algo que hemos hecho los humanos desde siempre y de múltiples formas, ya sea desde el punto de vista religioso, filosófico, cultural, biológico, médico, ético, político, económico, etc. La vida es, pues, el punto de partida y el presupuesto prefilosófico para cualquier pregunta que se formule el ser humano sobre sí mismo o el mundo en el que habita. Sin embargo, cuando buscamos cómo dar o dónde encontrar el sentido radical de la vida, podemos adentrarnos en el terreno de la vida diaria de las personas, que, por ende, es el ámbito donde se circunscribe y se forma el sentido de la misma. Y esta vida diaria, que para algunos presenta un problema constante, puede llegar a convertirse para algunos en un problema de mera supervivencia, donde la pregunta por el sentido aparece claramente eclipsada o anulada por el propio dinamismo vital en el que éstos se encuentran sumergidos.

Quizá la imagen simbólica descrita en el mito de Sísifo nos permita acercarnos a la realidad de muchas personas que viven sin saber para qué viven, que viven sin pensar en el sinsentido de sus vidas o con una vida dedicada simplemente a existir, sin cuestionarse siquiera el porqué de su existencia. Una vida enajenada, mecanizada por la rutina de una tarea impuesta, una vida auténticamente inhumana. Ésta era la vida del personaje mitológico Sísifo, de quien cuenta la tradición griega que fue castigado por los dioses por haberle faltado el respeto al dios Zeus. La

---

<sup>16</sup> Cf. A. López Quintás, "Sentido de la vida", en M. Moreno Villa (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, p. 1074.

sanción impuesta fue que debía subir una roca a la cima de una montaña para dejarla caer hacia abajo y volver a repetir esta tarea nuevamente, todos los días de su vida, durante toda la eternidad<sup>17</sup>.

Esta visión tan dramática y terrible de una existencia vacía que va arrastrando una pesada carga eternamente, que puede seguir estando vigente hoy día para muchos seres humanos, la describe magistralmente Albert Camus en su novela *El mito de Sísifo*: “Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el porqué y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro”<sup>18</sup>.

Esta descripción de Camus sobre el mito de Sísifo nos lleva a interrogarnos hasta qué punto es humana una vida vivida así, o dónde está la dignidad de dicha vida cuyo trabajo es inútil, o si es o no permisible el suicidio ante la sinrazón de una existencia vivida de ese modo tan impersonal, absurdo y sin esperanza<sup>19</sup>. De hecho, el héroe de Camus pretende ser feliz careciendo absolutamente de esperanza y siendo consciente de la inutilidad de su esfuerzo diario, lo que conduce irremediablemente a una visión del destino humano fatalista, absurda y alienante. Evidentemente, somos partidarios de una visión más positiva y optimista de la vida, pues creemos que cualquier ser humano es capaz de dar su vida por algo o por alguien, de proponerse proyectos asumidos de forma libre y responsable, así como de dotar

---

<sup>17</sup> Cf. R. Graves, *Dioses y héroes de la antigua Grecia*, Multimedios, México 1999, pp. 63-64.

<sup>18</sup> A. Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 25.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 13.

de sentido y de dignidad cualquier momento de su vida, por oscuro o frágil que éste fuera<sup>20</sup>, aunque la pregunta esencial para muchos humanos siga siendo saber si la vida merece la pena ser vivida o no<sup>21</sup>.

Siguiendo la línea iniciada por Viktor Frankl<sup>22</sup> al crear, a partir de una sólida formación académica y científica, así como de una terrible experiencia derivada de los años de cautiverio en el campo de concentración de Auschwitz durante la Segunda Guerra Mundial, la escuela de psicoterapia conocida como Análisis Existencial y Logoterapia<sup>23</sup>, podemos afirmar que existe un sentido vital radical en todo ser humano a pesar de cualquier sufrimiento o bajo cualquier tipo de circunstancia, aun partiendo de una existencia desnuda<sup>24</sup>. De hecho, la luz y el impulso que este movimiento de la logoterapia dio a muchas corrientes de pensamiento espiritual, psicológico y

---

<sup>20</sup> Cf. J. A. Marina y M. de la Válgoma, *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona 2000, pp. 15ss.

<sup>21</sup> Cf. F. J. Alarcos, “Dependencia y construcción biográfica”, en F. J. Alarcos (coord.), o. c., p. 153.

<sup>22</sup> Antes que él existieron otras dos corrientes de pensamiento que trataron de desentrañar el misterio de la existencia humana a través del pensamiento consciente e inconsciente (el psicoanálisis de Sigmund Freud) y de buscar el sentido de la vida por medio de la acción y reflexión humanas (la psicología individual de Carl Jung); sin embargo, creemos que la propuesta de Viktor Frankl es más adecuada desde el punto de vista teórico y práctico para entender al ser humano y el papel que ha de jugar en el mundo y en la vida.

<sup>23</sup> Véanse los principales libros del autor donde se recoge este pensamiento: V. E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, México 1967; *íd.*, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987; *íd.*, *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 1987; *íd.*, *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988; *íd.*, *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona 1990; *íd.*, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1991.

<sup>24</sup> Cf. V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, p. 25.

antropológico del siglo XX fue tal que, a partir de sus tres pilares fundamentales —a) la vida tiene sentido bajo todas las circunstancias; b) el hombre es dueño de una voluntad de sentido y se siente frustrado o vacío cuando deja de ejercerla; c) el hombre es libre dentro de sus obvias limitaciones para consumir el sentido de su existencia—<sup>25</sup>, se puede desarrollar toda una ética del sentido existencial humano de carácter mínimamente racional y máximamente universalizable.

La clave del pensamiento de Frankl estriba en considerar al hombre, a cualquier hombre, como un ser cuya vida está integrada por una serie de situaciones problemáticas, cada una de las cuales entraña un sentido específico, que le está destinado a él y solamente a él dirimir<sup>26</sup>. Su realización, su felicidad e incluso su salud física y mental dependerán de que encuentre, en la medida de sus capacidades, el sentido de cada una de las situaciones problemáticas que comprende su vida. Es más, para este autor, no puede haber un hombre sano y equilibrado si carece de un sentido de la vida<sup>27</sup>. Este sentido puede encontrarlo de diversas maneras, aunque en realidad no importa dónde lo halle, sino que es más importante que comprenda que es libre para actualizar los sentidos de su vida, que está obligado a hacerlo únicamente él y que nadie puede reemplazarlo en esta tarea. Por ello, la vida ha de entenderse como una misión y una tarea que consiste en responsabilizarse de la propia existencia. No responsabilizarse de ella conduciría a la persona al vacío existencial o a la pérdida de la significación de

---

<sup>25</sup> Esta distinción tripartita la esboza Joseph B. Fabry, discípulo directo de Viktor Frankl, en su obra *La búsqueda del significado: la logoterapia aplicada a la vida* (FCE, México 1977), aunque algo ya apuntaba el propio Frankl en su libro *Logoterapia y análisis existencial* (p. 219).

<sup>26</sup> Cf. V. E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, p. 66.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 69.

su vida. Aunque lo que realmente importa en muchos casos no es lo que nosotros podamos esperar de la vida, sino lo que la vida puede esperar de nosotros.

*a) La vida como narración biográfica*

Si la vida es una “excursión vital”, como diría Ortega<sup>28</sup>, ¿qué sentido tiene la vida en su expresión biológica? ¿Y en su dimensión biográfica? Preguntarnos esto es lo mismo que plantearnos la pregunta sobre el sentido de mi vida o el sentido de la vida de cualquier otra persona humana tanto en su esencia (sustancialidad intrínseca) como en su existencia (sustancialidad extrínseca). Sin embargo, parece interesante relacionar el sentido de la vida biológica y el sentido de la vida biográfica, dado que ambos guardan una estrecha relación. Y ello porque el primero es condición suficiente para el segundo, y el segundo es condición necesaria para el primero.

El sentido biologicista de la vida, contemplado desde una perspectiva teleológica, encuentra su razón de ser en una finalidad interna, que le es propia, y en una finalidad externa que le es dada. Toda vida, desde la más simple a la más compleja, obedece a un proyecto establecido por ella misma, si es que ésta tiene algún tipo de estructura inteligente, o al plan de alguna deidad o Ser supremo que hace que todo converja en torno a una finalidad universal. Para los partidarios de esta postura teleológica, es en el ser vivo o en el Ser creador de dicho ser vivo donde radicaría el sentido primero y último de la misma vida. Sin embargo, para las posturas no teleológicas, la vida no responde a ningún patrón o modo de ser interno o externo, sino que se desarrolla de manera azarosa, caótica y desordenada, no teniendo, por

---

<sup>28</sup> J. Ortega y Gasset, o. c., p. 103.

tanto, sentido alguno. Además, debemos superar el concepto cientifista y biologicista de la vida para permitir que ésta sea interpretada desde otras perspectivas relacionadas con los contenidos de la misma<sup>29</sup>.

En cuanto al sentido de la vida biográfica, podemos decir que sólo tiene biografía el ser humano, no las cosas, ni las plantas o los animales, puesto que es el único ser con capacidad racional y volitiva para asumir, con ciertas limitaciones, las riendas de su destino. La entidad bio-psico-social humana es la única forma de vida capaz de interrogarse acerca del sentido de sí misma, así como de proponerse objetivos y proyectos que se ajusten a un sentido previamente definido, intuido, construido, descubierto o inventado, o incluso de tender a su propia autorrealización. De hecho, el hombre de carne y hueso de la vida biológica es un yo inserto e instalado en una corporalidad psíquica proyectada en un mundo espacio-temporal, así como también una realidad viviente e inmanente abierta a lo trascendente dentro de dicha proyección biográfica.

Mientras la vida vegetal y animal es meramente biológica, la vida humana es un quehacer biográfico, una tarea que cada uno debe esculpir con sus decisiones y que, indudablemente, siempre está por hacer<sup>30</sup>. Por eso la vida humana, en su sentido biográfico, “es innovación, invención, ensayo de posibilidades, porque, aun en el caso de que se intente seguir una pauta preexistente, cada cual la vive a su manera, desde su perspectiva única, y por eso toda vida, aun la más sencilla, es original si no sacrifica lo que de ella brota a algo

---

<sup>29</sup> Cf. D. Sánchez Meca, “Hacia una superación del concepto científico y biomédico de vida”: *Carthaginensia* 32 (2001) 281-293.

<sup>30</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid 1965, p. 45.



extraño y ajeno”<sup>31</sup>. Cada uno tiene una vida y la vive como quiere o puede desde sus proyecciones e instalaciones vitales (corporeidad, mundanidad, alteridad, culturalidad, moralidad, etc.)<sup>32</sup>.

Ahora bien, este sentido biográfico puede existir en toda vida humana, así como en cualquier etapa de la misma<sup>33</sup>. Y ello porque la vida, en su dimensión biográfica personal, tiene un marcado carácter narrativo. De este modo, entre vida y narratividad existe una clara vinculación ya demostrada en el terreno filosófico<sup>34</sup>, no sólo en el marco existencial de cada persona, sino en la propia esencia del verbo vivir, cuando se aplica a la entidad psico-socio-emotiva-espiritual que es el ser humano, en su medio vital concreto y en su urdimbre existencial. Y es que, como afirma Diego Gracia, “no se puede hacer ética narrativa sin un profundo conocimiento del medio”<sup>35</sup>. Es más, es a partir de ese medio desde donde se construye y consolida la narratividad biográfica personal de cada uno.

La vida está marcada, desde el horizonte hermenéutico de la filosofía existencial, por muchos dualismos que nos permiten entender conceptualmente gran parte de lo que somos, pensamos, sentimos y hacemos los humanos. Estos dualismos son: lo empírico y lo trascendental, lo óntico y lo ontológico, lo existencial y lo existenciarario, lo histórico-eventual y lo histórico-

---

<sup>31</sup> J. Marías, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 41.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 59-67.

<sup>33</sup> Cf. A. de Barbieri, “¿Un sentido de vida para todas las edades?": *Miscelánea Comillas* 123 (2005) 421-437.

<sup>34</sup> Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993; P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, Madrid 1995; A. Hudson, “Literature and Medicine: Narrative ethics”: *Lancet* 349 (1997) 26.

<sup>35</sup> D. Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid 1991, p. 54.

estructural, etc<sup>36</sup>. Por eso, la narratividad de la vida se manifiesta y expresa cuando el propio sujeto, de forma voluntaria o a petición de otros, cuenta lo que ha vivido, lo que le ha pasado en su vida, lo que le molesta, lo que le gusta, lo que le parece bien, etc. Todo aquello que configura su cotidianeidad pasada, presente y futura, tanto la empírica o física como la racional, emotiva o espiritual.

Toda vida es una narración continua, desde su origen hasta su fin. Todas las biografías se engendran en un momento dado, duran más o menos un tiempo determinado y se interrumpen, se frustran, se sustituyen por otras o se abandonan en un momento concreto. Son identidades etarias que van constituyéndose a medida que nos vamos haciendo, es decir, se construyen conforme se construye el *Homo faber* a sí mismo. Además, la narratividad biográfica nos pertenece mientras tengamos uso de razón y conciencia, es decir, hasta que no nos sobrevenga alguna enfermedad mental gravemente incapacitante que nos imposibilite el uso de esa facultad o la misma muerte, que la anularía por completo.

### b) *La vida como felicidad biográfica*

La felicidad es una realidad que inquieta a la mayor parte de los humanos, tanto a los que viven superficialmente su tiempo de existencia como a los que se plantean su vida de una forma más profunda. Evidentemente, habrá personas que no quieran o no consideren crucial pregun-

---

<sup>36</sup> Cf. P. Rojas, "El lugar de la filosofía. Consideraciones sobre la filosofía trascendental en el siglo XX": *Logos* 3 (2001) 223-224. Para profundizar sobre la interpretación del origen de estos dualismos, así como sobre los problemas planteados por ellos en torno a la cuestión del sentido de la vida humana, puede consultarse el texto del filósofo francés Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, París 1966, pp. 314-354.

tarse acerca de esta realidad, e incluso habrá otras que, por desgracia, no puedan siquiera preocuparse intelectual, emocional o espiritualmente por este tema, bien porque vitalmente no tengan oportunidad de hacerlo o porque precisen solucionar previamente otras cuestiones más acuciantes de subsistencia antes que dedicar tiempo al especulativo y ocioso problema de cómo alcanzar la felicidad. Igualmente, puede haber casos de personas que en algún momento de su existencia puedan verse imbuidas por preocupaciones cotidianas, por exceso de trabajo, por angustias económicas, por problemas familiares, por pensamientos o sentimientos irracionales, que les impidan desarrollar y llevar a cabo su propio proyecto de felicidad o vivan en ámbitos mundanos de injusticia e infelicidad constantes (guerras, hambre, catástrofes, pobreza absoluta, etc.).

Sin embargo, a pesar de que hayan existido y puedan darse situaciones personales abúlicas, dramáticas o carentes de sentido, casi nadie o muy pocos han podido eludir, en alguna ocasión concreta de su vida, el pensar qué es y dónde reside la fuente de la felicidad y el sentido de la misma. Tanto es así que podemos afirmar, como ya dijera el sabio Aristóteles en el libro de *Ética* que dedicó a su hijo Nicómaco, que todos los hombres desean por naturaleza ser felices, porque todos buscamos, deseamos o nos proponemos la satisfacción en la vida en mayor o menor medida. Ahora bien, aunque exista este deseo natural y universal de ser felices, no es menos cierto que toda forma de felicidad debe estar fundada en una singular personalización, es decir, en una peculiar manera de entender nuestro yo y nuestro mundo relacional y circunstancial, hasta convertirnos en un *quién* insustituible que nos sentimos llamados a ser<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Marías, o. c., p. 165.

En cierto modo, la felicidad individual puede consistir, parafraseando al psiquiatra Enrique Rojas, en tener en la vida siempre algo que hacer (proyectos), algo que desear (ilusiones) o a alguien a quien amar (amores), así como alguna cosa por anhelar o a alguien a quien esperar (esperanzas)<sup>38</sup>. Es por eso por lo que ser feliz o infeliz dependerá, en buena medida, de la voluntad, de los hábitos y de los deseos de cada uno, en estar bien con uno mismo y con la propia conciencia, así como en estar satisfecho por ser lo que uno es. Aunque también, para otros autores, la felicidad puede ser comprendida como una actitud mental positiva permanente, como el llevar una vida buena o de calidad (salud-dinero-amor), como el tener una vida repleta de bienes materiales o, por el contrario, como una vida vacía de todo lo que no sea espiritualidad interior.

Si por una parte hemos dicho que la felicidad es una cuestión universal que interesa a todos y, a la vez, un asunto que compete a cada individuo con su circunstancialidad y su voluntariedad, no es menos cierto que en ambos planos de comprensión la felicidad es un interrogante ligado al ser humano y dependiente de él, quizá porque éste es el único ser vivo capaz de sentirse afectado e implicado por este tema. La felicidad, y el sentido de la misma, es una cuestión humana que atañe exclusivamente a los humanos.

Precisamente porque es una realidad que nos incumbe como humanos, hemos de intentar ofrecer una definición de la misma. Ésta puede ser entendida, *grosso modo*, como la sensación psico-emocional de que todo va conforme a lo que uno quiere, o como la percepción de que la

---

<sup>38</sup> Cf. E. Rojas, *La ilusión de vivir: instrucciones para navegar hacia la felicidad*, Temas de Hoy, Madrid 2006; *íd.*, *¿Quién eres? De la personalidad a la autoestima*, Temas de Hoy, Madrid 2007.

vida transcurre acorde a un plan o proyecto establecido. En ese sentido, cuando las cosas (físicas o metafísicas) o las circunstancias (reales o imaginarias) que nos rodean, así como las relaciones personales que nos envuelven, se ajustan a unos ideales de vida buena previamente establecidos o asumidos por cada uno de nosotros, estamos en condiciones de aproximarnos subjetiva y objetivamente al concepto de felicidad. Y aun así habría que afirmar que podemos encontrar tantas maneras de vivir y de sentir la felicidad como personas existan en el mundo y como ocasiones felices puedan darse en el devenir biográfico particular de cada uno.

Por otro lado, la cuestión del sentido está presente en todos los seres humanos como búsqueda de la felicidad y como eliminación del sufrimiento. Eso sí, aunque casi todos queramos ser felices y no queramos sufrir, no existe unanimidad ni acuerdo en cómo ser feliz o cómo superar los problemas o los sufrimientos<sup>39</sup>. Además, existen muchas maneras de felicidad y de conseguirla, así como muchos tipos de sufrimiento y modos de superarlo. Esta apreciación, que la podemos ver claramente en la filosofía budista<sup>40</sup>, también tiene su correlato con escuelas éticas como la eudaimonista, la estoica o incluso, en cierto modo, la epicúrea, aunque casi todas estas corrientes filosóficas defienden una felicidad meramente individualista, nunca global o universalizadora.

Ahora bien, si la vida biológica y biográfica es, como hemos visto, una cuestión compleja, la vida feliz no lo es menos. Primero, porque hay múltiples variantes y formas de ser feliz; y, segun-

---

<sup>39</sup> Cf. R. Spaemann, "El sentido del sufrimiento": *Atlántida* 15 (1993) 67.

<sup>40</sup> Dalai Lama, *El sentido de la vida desde la perspectiva budista*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2000, p. 17.

do, porque no siempre nos resultará claro qué es eso de ser feliz. Todos deseamos, en cierta medida, ser felices o alcanzar algún tipo de felicidad en la vida. Unos basan esta felicidad en cuestiones materiales (dinero, posesiones, placer, poder, etc.), otros en elementos inmateriales (valores, ideales, creencias, etc.), pero casi todos se mueven persiguiendo alguna manera de felicidad en la vida.

El sentido de la vida feliz estriba, entre otras muchas cosas, en descubrir el arte de vivir bien, en poner en práctica el ideal o ideales de la vida buena, así como en la asunción del valor ético y jurídico que tiene toda vida humana, unido al respeto de la dignidad intrínseca que de suyo le pertenece a cada una de ellas. Y en ese arte de bien vivir o de descubrir el bien en la vida es donde algunos autores ponen el vínculo entre felicidad y sentido del vivir. Así, para Francesc Torralba, existe una similitud entre sentido y búsqueda de la felicidad, pues toda vida feliz debe tener un sentido y, viceversa, toda vida con sentido suele ser siempre una vida feliz, a través de nuestro deber en la vida desde el respeto a nosotros mismos y a la alteridad<sup>41</sup>.

Incluso el mismo Aristóteles también consideraba que la felicidad pasaba, entre otras cosas, por una buena vida y por una buena acción, es decir, por una armonía entre el “vivir bien” (*eû zên*) y el “actuar bien” (*eû práttein*) consigo mismo y con los demás. Y en los diferentes modos de articularse dicha armonía entre el vivir

---

<sup>41</sup> Véase la relación que plantea este autor entre felicidad, deber y alteridad a la luz de los valores y principios morales que han de regular la fundamentación del sentido de la vida humana. Cf. F. Torralba, *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*, Fundación Mapfre Medicina – Institut Borja de Bioètica, Madrid 2002, pp. 3-27; íd., “Despertar la conciencia de los deberes”: *Bioètica & Debat* 31 (2003) 10-11.

y el actuar bien, entre lo que podríamos llamar *bio-eu-praxía*, puede el ser humano encontrar la felicidad en su vida. Tanto es así que el estagirita propone cuatro modos principales de vida buena<sup>42</sup>, que son:

- a) la vida voluptuosa, cuyo fin es el placer, el disfrute y el goce por todo;
- b) la vida política, cuyo fin es el honor público, la autoridad social y el cultivo de la virtud;
- c) la vida teórica, cuyo fin es el saber y la inteligencia acerca de las cosas bellas y divinas;
- d) la vida de lucro, cuyo fin es el tener, el ostentar y poseer riquezas.

Estos cuatro modos de vida delimitados por el placer (vida voluptuosa), el honor (vida política), el saber (vida teórica) y el tener (vida lucrativa) constituyen los modos habituales que tiene el ser humano para intentar ser feliz. Aunque, eso sí, para Aristóteles el principal modo de alcanzar dicha felicidad viene dado por la vida teórica, esto es, por la pasión por alcanzar el mayor grado posible de ciencia (*episteme*) y de inteligencia (*noûs*) o, lo que es lo mismo, la virtud de la vida intelectual que reside en la sabiduría (*sophia*)<sup>43</sup>, que “es algo divino y lo más divino que hay en nosotros”<sup>44</sup> y, a la vez, aquello que por excelencia somos los humanos<sup>45</sup>. Así pues, el hombre que viva conforme al intelecto, a la vida contemplativa, llevará en cierto modo una vida divina, aunque como hombre haya de vivir según su condición humana, es decir, deberá convivir con otros hombres y tener necesidades de bienes humanos<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1.095a, pp. 14-30.

<sup>43</sup> Cf. A. Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”: *Anuario Filosófico* 31 (1999) 17-37.

<sup>44</sup> Cf. Aristóteles, o. c., X, 7, 1.177b, p. 34.

<sup>45</sup> Cf. *ibíd.*, X, 7, 1.178a, p. 7.

<sup>46</sup> Cf. *ibíd.*, X 8, 1.178b, pp. 5-7.

## Sentido de la vida y libertad existencial

Somos libres de elegir nuestro destino, en cierto modo, pero más libres todavía para vivir dicho destino como nosotros queramos. De hecho, la libertad, junto con la conciencia y responsabilidad hacia la vida, conforman las estructuras noéticas y volitivas que mueven a la persona a hacer de su mundo el mundo que desea, o a interpretar, racional o irracionalmente, su mundo como quiera hacerlo. Esta afirmación, sujeta indudablemente a críticas filosóficas y psicológicas severas, nos permite afirmar que en el fondo todo ser humano trata de conformar su vida de acuerdo a su modo singular de ser, estar y actuar, siendo así que existen personas que ven sentido a su vida por todos lados (reales o ficticios), otras que no lo encuentran por ningún sitio (por ignorancia o error) e incluso otras que creen que dicho sentido existe, pero son incapaces de descubrirlo (por incapacidad, desmotivación o desinterés). Pero, además de éstas, existe otro tipo de personalidades que viven ancladas en cierto vacío existencial o incluso en una actitud perpleja que ni siquiera se plantean la pregunta por el sentido de la vida, bien porque no les resulte interesante hacerlo, o porque consideren que es una cuestión demasiado abstracta, siempre inconclusa y teóricamente indefinible.

No obstante, aunque el hombre esté atado a infinitas necesidades y adicciones<sup>47</sup>, tanto por su temperamento como por su responsabilidad tiene la capacidad de disponer de sí mismo, esto es, el poder de autodeterminarse, de actuar según su propia decisión. Por eso, se dice que la libertad es el constitutivo esencial de la persona, pues no sólo caracteriza la voluntad humana de actuar,

---

<sup>47</sup> Cf. J. L. Cañas Fernández, "El hombre adicto: una hermenéutica del sentido existencial": *Cuadernos de Pensamiento* 10 (1996) 193-212.



sino la propia naturaleza libre del hombre. Incluso, yendo más allá de esta afirmación, también puede decirse que la libertad constituye un existencial humano (el hombre es capaz de volverse sobre sí mismo, así como de salirse de sí mismo) y es algo esencial a la condición humana, dado que la existencia humana se identifica con la libertad y no puede ser de otro modo.

Por otro lado, si partimos de que el hombre es un ser estrictamente moral, la moralidad exige un carácter personal, y este carácter implica, a su vez, la condición de ser y tener libertad. De hecho, sólo aquellas realidades humanas que se hacen con y desde la libertad son susceptibles de catalogación moral. Así lo expresaba Hildebrand: “La libertad del hombre es un presupuesto indispensable de su bondad o maldad moral. Decir que los valores morales presuponen una persona quiere decir, asimismo, que requieren un ser libre, pues la libertad es una nota esencial de la persona”<sup>48</sup>.

Frente a los animales, el hombre tiene y ejerce su responsabilidad desde su libertad. Los animales actúan guiados por la espontaneidad de los instintos, y los hombres lo hacen movidos por la actividad libre de su voluntad. Los hombres son capaces de actuar y gobernar libremente sus actos, son seres *eleúteros* (libres) y autárquicos, esto es, son capaces de ser autónoma y moralmente responsables de sus comportamientos. No obstante, en palabras de Ayer, queda todavía como cuestión irresoluta el problema filosófico de qué es y en qué consiste la libertad de la voluntad<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> D. von Hildebrand, *Ética*, Encuentro, Madrid 1983, pp. 277-278.

<sup>49</sup> Cf. A. J. Ayer, *Ensayos filosóficos*, Planeta-Agostini, Barcelona 1986, p. 245. Sería interesante, a tenor de las tesis de este pensador, profundizar en los distintos sentidos de la libertad humana desde los binomios azar-determinismo, experiencia-pensamiento, individual-social, etc.

Pero además de estos interrogantes, la libertad es un concepto filosófico cuya explicitación sigue exigiendo dar respuesta a dos cuestiones previas: si realmente existe la libertad y si el hombre la tiene. Si contestamos afirmativamente, esto es, si hay libertad y si el hombre es libre, habrá que ver qué significa ser libre. La libertad puede entenderse en un triple sentido: ontológico, psicológico y moral. La libertad en sentido ontológico es la indeterminación del hombre con respecto a una determinada manera de ser o, lo que es lo mismo, es la apertura del ser humano a muchas posibles maneras de ser. En sentido psicológico, la libertad viene determinada por los actos de la voluntad, que pueden ser de dos maneras: libertad de obrar (incluye la libertad física y la civil o política) y libertad de querer (la libertad de la voluntad en sentido propio). Pero el significado que realmente nos interesa es el de la libertad en sentido práxico o moral. Esta última, llamada también libre albedrío, posibilita que el hombre pueda modificar sus mecanismos psicológicos y ser dueño de sus deseos y de sus motivos. La libertad así entendida hace al hombre, de alguna manera, escultor de su ser.

Sin embargo, la libertad humana vista en este triple sentido —como apertura al mundo (libertad ontológica), como capacidad de querer y elegir (libertad psicológica) y como capacidad de recrearse a sí mismo (libertad moral)— no puede pensarse como absoluta o ilimitada. De hecho, la libertad del individuo tiene un carácter finito. Este carácter finito de la libertad viene dado por tres condiciones, correspondiendo cada una de ellas a los tipos de libertad antes descritos:

- a) su carácter forzoso (por ser personas, somos necesariamente seres libres);
- b) su limitación psicológica (no somos libres para todo ni podemos quererlo efectivamente todo);

- c) su limitación moral (podemos actuar con entera libertad, pero moralmente no podemos hacer todo lo que queramos).

Estas tres limitaciones son ineludibles en el ejercicio de la libertad humana, pero no por ello hacen que esta libertad no pueda ser plena y real. Aunque, eso sí, la libertad de uno siempre deberá tener como límite la libertad de los demás, o, lo que es lo mismo, la libertad de un individuo termina donde empieza la de otro.

La vida es un proyecto abierto a nuestras elecciones y decisiones, unas mediatizadas por las circunstancias, otras condicionadas por nosotros mismos o por alguna situación en cuestión, pero siempre es posible pensar en la vida como una proyección de nuestra libertad interior y exterior. Y ello porque la experiencia de la libertad nos identifica como seres humanos, pero más aún cuando somos conscientes y actuamos voluntariamente para construir y adueñarnos, en cierto modo, de nuestro propio destino. Vivir la libertad existencial en torno a la experiencia de sentido nos permite hablar de los hombres que se construyen a sí mismos (*self-made man*), de aquellos que caminan en pos de su autonomía y se sitúan en la vida según sus propios planes, decisiones y objetivos, frente a otros hombres cuya vida cotidiana transita por cierto tipo de determinismo, de fatalismo o de inmutabilidad personal.

Asimismo, la libertad constituye el ser mismo del hombre, su esencia interna, dado que esta característica es la que lo diferencia de los demás seres de la naturaleza y le confiere cierto rango de dignidad. Es una potencialidad que nos permite elegir nuestro modo de vida, tomar decisiones sobre la misma y orientar nuestro proyecto temporal-existencial en ella. Y ello porque somos libres y tenemos libertad, y con ella podemos llegar a ser lo que estamos llamados a ser, o bien, en

terminología de Jaspers, lo que queremos y podemos llegar a ser<sup>50</sup>.

El sentido de la vida es algo meramente individual, puesto que nadie puede elegirlo por nosotros, aunque sí influenciarnos directa o indirectamente hacia el mismo. El sentido de la vida de otros o las propuestas de sentido de la sociedad en que vivimos condicionan nuestra libertad a la hora de encontrar, elegir y comprender nuestro sentido en la vida; sin embargo, la proyección existencial de nuestros objetivos y potencialidades es algo que atañe exclusivamente a cada ser humano en particular, aunque para otros muchos la libertad encuentra su sentido cuando se trata de una liberación comunitaria de los sistemas sociales y políticos opresores, de una liberación de ataduras culturales o morales o, incluso, de una liberación de todas las ideas y creencias que nos impiden quedarnos en una llamada existencia desnuda y transparente.

El ser humano es libre para ser responsable y es responsable para la realización del significado de su existencia, de modo que el uso de la autonomía es la forma que cada uno tiene para dotar de sentido a su propia vida. Somos libres porque somos autónomos. En este sentido, Kant afirmaba que “la autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer”<sup>51</sup>, esto es, designando la independencia de la voluntad respecto a todo deseo y su capacidad de autodeterminarse en conformidad con una ley dada por la razón. El principio ético de autonomía exige, pues, que reconozcamos que todas las personas tienen la capacidad

---

<sup>50</sup> Cf. K. Jaspers, *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires 1968, p. 60.

<sup>51</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1994, p. 119.

propia de autogobernarse responsablemente tanto en sus opciones vitales como en sus acciones concretas.

Dicha autonomía se concibe como la “capacidad de darse a sí mismo normas, con vistas a la praxis, y asumir la propia vida en función de dicha posición”<sup>52</sup>. Pero esta capacidad de autogobernarse o autogestionarse uno a sí mismo comprende muchas dimensiones de la persona: tanto la de conciencia personal (autonomía interior) como la capacidad para actuar, elegir, decidir, etc. (autonomía exterior). Sin embargo, aunque defendamos el uso de nuestra libertad, de nuestra autonomía y de nuestra responsabilidad, hemos de ser conscientes de que en muchas ocasiones la vida humana se realiza en una pluralidad de acciones y trayectorias vitales, a las que hay que añadir otras muchas que no se llevan a cabo porque se quedan en mera posibilidad, deseo o pretensión, o incluso porque no se realizan como uno realmente desea<sup>53</sup>.

La vida tiene una condición futuriza o futurible, una posibilidad proyectiva y dramática en la que cada individuo va canalizando sus aspiraciones y realizaciones personales en la medida en que su “casuismo”, “causismo” y “casualismo” vital se lo permitan. Y es que vivimos con intensidad en el gran teatro del mundo, como diría Calderón de la Barca<sup>54</sup>, donde cada uno de nosotros puede elegir libremente ser actor (principal o secundario) o espectador (activo o pasivo), y esta elección vital hace que la persona nunca pueda ser un mero *factum* o facticidad, porque nunca está del todo hecha, sino que siempre está por

---

<sup>52</sup> C. Díaz y M. Moreno Villa, “Autonomía y heteronomía”, en M. Moreno Villa, *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, p. 120.

<sup>53</sup> Cf. J. Marías, o. c., p. 77.

<sup>54</sup> Cf. P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Aguilar, Madrid 1987, p. 521.

hacer. Somos, pues, un hacerse o, mejor aún, un hacernos como término medio entre lo que la innovación de nuestra libertad propone y lo que los condicionamientos de la vida disponen.

Con la elección de querer buscar el sentido de la vida comenzamos a ser libres, a poner todo nuestro ser y actuar humano en pos de esa búsqueda, llegando a convenir dicha búsqueda en nuestro ideal de vida. Desde este ideal, asumido como valor supremo o prioritario, impulsamos nuestra razón de ser y nuestras acciones de manera que nos sentimos responsables de otorgar a nuestra vida un valor y un significado. Y desde esta responsabilidad, nuestra vida se desarrolla y adquiere, por ello, un sentido en virtud del ideal verdadero de nuestra existencia. Elección y seguimiento de un ideal son, pues, elementos inseparables en la búsqueda del sentido.

Por último, cabría preguntarse: ¿es elegible el sentido de la vida? La libertad humana está sujeta a condiciones, constreñida por fatalismos (idealistas o materialistas) y limitada por ciertos determinismos (biológicos, genéticos, filosóficos, teológicos, etc.); sin embargo, la realidad personal tiene un componente axiológico y volitivo que la hace decantarse por lo mejor. Por eso, para el filósofo Julián Marías vivir es preferir, es decir, cada uno en su vida debe tener y darse razones para hacer una cosa y no otra, pero siempre para optar por “lo mejor” entre las múltiples posibilidades existentes en cada caso concreto<sup>55</sup>. Y este elegir o buscar “lo mejor” (*agathón*) es quizá el objetivo más esencial que podemos mostrar en el uso de nuestros pensamientos, decisiones y acciones libres. De hecho, parece que “con el horizonte de la libertad se descubre la gravedad y el peso de la vida”<sup>56</sup>, pero igualmente se hace desde la perspectiva ontológi-

---

<sup>55</sup> J. Marías, o. c., p. 23.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 25.

ca de la racionalidad, de la circunstancialidad y el ajustamiento con nuestra realidad<sup>57</sup>.

## Sentido de la vida y proyecto de *êthos* existencial

El origen de la palabra “ética” procede del adjetivo griego *ethiké* y éste, a su vez, procede del sustantivo griego *êthos*, que significa “carácter”, “modo de ser”, “morada”, “habitación” o “lugar donde se habita”<sup>58</sup>. En este sentido, el término *êthos* designa originariamente el lugar donde uno vive, la patria o la morada donde uno habita, de ahí que también haya pasado a considerarse filosóficamente el *êthos* como el lugar interior, la morada que el hombre porta en su yo profundo y de la que brotan los actos humanos. El propio Heidegger le confirió un sentido similar a éste al considerar que la moralidad humana debía provenir de una interioridad óptica y psico-emocional que adquiere una determinada postura y disposición frente a uno mismo, ante los otros y hacia la realidad o naturaleza exterior<sup>59</sup>.

El *êthos* de una persona equivale, en cierto modo, a la idea de carácter o modo de ser de esa persona en particular. Pero esta forma de ser, que la persona humana va conociendo y desarrollando a medida que se va apropiando de ella a través de su existencia historiográfica, se manifiesta fundamentalmente en el comportamiento, es decir, en el modo y manera en que uno se porta frente

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 26-28.

<sup>58</sup> Para un desarrollo más preciso y amplio de la etimología de la palabra “ética”, puede consultarse J. L. Aranguren, *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997, pp. 19-29.

<sup>59</sup> Cf. J. Acevedo, “Heidegger: de la fenomenología a la experiencia”: *Hermenéutica Intercultural – Revista de Filosofía* 15 (2006) 233-238.

a sí mismo, frente a los demás o frente a la naturaleza, en las circunstancias concretas que le haya tocado vivir. Es, desde esa acción o *praxis*, desde donde se expresa de una manera ejemplar el carácter moral del ser humano. Unido a esto, sabemos también que la palabra griega *êthos* puede ser entendida o traducida en este primer sentido como “carácter”, pero también en un sentido más genérico y peculiar que ha derivado en la palabra latina *mores*, esto es, en “costumbre”, “hábito” o “forma habitual de ser y actuar”<sup>60</sup>. Para Aristóteles y otros muchos filósofos, incluido su maestro Platón<sup>61</sup>, la vinculación lingüística entre los conceptos de “carácter” y “costumbre” es crucial, pues ambos vocablos son complementarios en orden a la expresión de lo ético en el hecho moral humano.

El hecho de hablar del sentido de la vida nos permite articular también la cuestión de cómo construir dicha vida. La vida se constituye a partir de la forja del carácter o *êthos* personal, que no es otra cosa que la humanización, maduración y personalización de nuestro particular modo de ser. Pero no sólo es preciso cincelar nuestro carácter, sino también proyectar nuestro destino desde la asunción de unos valores o un plan de vida deseado, querido o, en algunos casos, irremediablemente impuesto. Sin embargo, este *êthos* existencial bien podría estar estructurado por las siguientes claves axiológicas: respetar la dignidad personal de todos los humanos, comprender la grandeza de nuestra unicidad biológica e irrepeti-

---

<sup>60</sup> Véase el origen de esta otra acepción de la palabra “ética” en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a, p. 17. Aunque Aristóteles concebía la vida moral en orden al bien del hombre (*tanthrôpinon agathón*), es decir, cuando dicha vida moral estaba marcada por el desarrollo de determinados fines propios del hombre (ética teleológica), por el cultivo de determinadas virtudes (ética aretética) y por la adquisición progresiva de la felicidad (ética eudemonista). Cf. *ibíd.*, III, 1094 a22-b11; VI, 1141 b22-1142 a12.

<sup>61</sup> Cf. Platón, *Leyes*, VI, 792e; *República*, VII, 518e.



bilidad histórica, entender la vida desde la relationalidad afectiva, compartir la experiencia de vida interculturalmente, actuar buscando el bien común, etc., que podrían servirnos de referentes éticos para una ética de mínimos compartida por todos, incluso para una ética en clave global<sup>62</sup>.

Pero para que este proyecto ético personal sea factible es necesario tener en cuenta que hemos de desarrollar nuestro propio proyecto ético de vida. En este sentido, somos conscientes de que el desarrollo humano es posible si se armoniza la satisfacción de las necesidades humanas, desde las más básicas a la más elevadas, con el logro y la realización de las potencialidades de cada ser humano. Estas necesidades y realizaciones son propias de cada ser humano, así como los caminos escogidos o buscados por los individuos en función de sus características personales, de sus actitudes ante la vida, de sus circunstancias particulares y de la situación histórica y social que les haya tocado vivir.

Si pretendemos encontrar puntos de unión entre el sentido de la vida y la orientación existencial de cada persona, no podemos dejar de lado el profundo campo de la maduración personal, del seguimiento de un *projectum vitae*, así como de la motivación por la superación y la autorrealización personal a través de las ideas, de los comportamientos morales hacia uno mismo y los demás, o bien mediante las acciones técnicas o artísticas de cualquier índole. Igualmente, podemos hablar de que todo ser humano puede seguir o debe tener un proyecto de vida en singular y llevar a cabo, al mismo tiempo, muchos proyectos de vida en plural. Podemos diseñar nuestra vida en torno a un camino más o menos definido y encontrar, dentro o transitando por dicho camino, otros muchos proyectos de vida que pueden coexistir conjuntamente con el nuestro, de una forma coin-

---

<sup>62</sup> Cf. F. J. Alarcos, *Bioética global, justicia y teología moral*, UPCO/DDB, Madrid 2005, pp. 85-187.

cidente o no. De hecho, continuamente se truncan proyectos de vida y surgen otros nuevos dentro del proyecto de vida general que nos hayamos marcado, si es que lo hemos hecho.

Este proyecto de vida podría estar representado por lo que algunos autores han denominado “opción fundamental”<sup>63</sup>. La opción fundamental es una categoría decisiva tanto para la antropología como para la moral existencial de toda persona, dado que abarca y comprende toda la existencia humana, así como los diferentes sentidos que pueda tener la misma. Esta opción de vida puede ser entendida como la clave totalizante de todo el *êthos* humano o, en un sentido restrictivo, como el principio axiológico y existencial por el que se mueve un determinado ser humano en el mundo tanto en su orientación vital como en su orientación ocupacional, vocacional y vivencial<sup>64</sup>.

La vida, para que tenga sentido, ha de contar con uno o varios propósitos (*purpuse in life*), es decir, con una o varias metas y objetivos a llevar a cabo e intentar cumplir. Este cumplimiento supone la consecución de nuestra opción fundamental, entendida como vocación personal, el cual confiere unicidad a la vida entera, de la que nosotros somos autores irremplazables<sup>65</sup>. Por eso, si hemos sabido orientar bien nuestra vida, podremos decir que hemos encontrado un sentido a la misma y, viceversa, si hemos hallado un sentido a la vida estamos en condiciones de orientar nuestra vida en pos de ese sentido. Ahora

---

<sup>63</sup> Cf. F. Herráez, *La opción fundamental*, Sígueme, Salamanca 1978; S. García Acuña, *La opción fundamental*, UCAM, Murcia 2004.

<sup>64</sup> Cf. M. Moreno Villa, “Vocación”, en *íd.* (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, pp. 1233-1241.

<sup>65</sup> En contra de lo que afirma Julián Marías al sostener que la vocación es una propuesta que nos hace la vida, más que una propuesta que nosotros le hacemos a ella. Cf. J. Marías, *o. c.*, p. 162.

bien, ¿son buenos todos los sentidos de la vida?  
¿Cualquier sentido constituye un bien?

Desde una óptica del proyecto existencial, el sentido de la vida estará constituido por todos y cada uno de los objetivos que justifican la razón de ser de cada individuo, sean éstos buenos o no, así como por cada una de las motivaciones e intereses que le hagan estar en la vida, aunque no todas las personas están obligadas a tener o encontrar un sentido a sus vidas, ni todas tienen por qué encontrarlo en algún momento de su existencia. Pero, eso sí, la ausencia de sentido puede provocar muchas veces desorientación existencial y, por extensión, cierta crisis personal que no encontrará remedio más que en actitudes fatalistas, indiferentes o irracionales, o bien en otras más esperanzadoras y deseables.

Por otro lado, este *projectum vitae* nos lleva a adquirir una gran dosis de responsabilidad moral. La responsabilidad es la obligación ética o jurídica de responder de algo propio o ajeno<sup>66</sup>, es decir, equivale al hecho de ser capaces de explicar por qué se ha actuado de una manera determinada y no de otra. Asimismo, también significa la capacidad de compromiso y cuidado de una persona consigo misma o hacia otra<sup>67</sup>. Es por eso por lo que Diego Gracia puede decir que vivir es responder, y responder responsablemente. De ahí que el hombre es el animal que está continuamente rindiendo

---

<sup>66</sup> Como afirma Diego Gracia, el vocablo “responsabilidad” proviene del verbo latino *spondeo*, del que se deriva la voz *respondeo*, que significa “responder”, en el sentido de cumplir un compromiso solemnemente asumido. Cf. D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, o. c., p. 51.

<sup>67</sup> Es interesante destacar aquí la distinción que hace Max Weber entre ética de la convicción (*gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*verantwortungsethik*). Ambas éticas nos llevan a responder de nuestros actos: la primera por integridad personal, y la segunda por integridad moral. Cf. M. Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid 1979, pp. 163ss.

cuentas o dando cuenta de sus propios actos. El hombre es el único animal que puede, debe y tiene que rendir cuentas”<sup>68</sup>. En este sentido, hemos de rendir cuentas de la vida que hemos llevado, que estamos llevando o que vamos a llevar. O, lo que es lo mismo, hemos de saber dar razón de nuestra vida y de nuestro estar en ella.

La responsabilidad es una categoría dinamizadora de toda la estructura de la persona. Por eso, entender éticamente la responsabilidad es caracterizar la vocación humana de responder de los actos y actitudes que se tienen hacia los otros, esto es, responder ante el otro de mi responsabilidad hacia él. Pero esta forma de responder ante sí mismo y los demás puede entenderse de diferentes modos. En este sentido, podemos hablar de cuatro tipos de responsabilidad que podemos tener los humanos sobre nuestra vida:

- a) la *responsabilidad consecuente* (aquella que responde de las consecuencias y efectos de las acciones o decisiones);
- b) la *responsabilidad antecedente* (aquella que tiene que ver con los *a priori* morales de todo ser humano, es decir, con las razones por las que decide o hace una cosa);
- c) la *responsabilidad congruente* (aquella que tiene que ver con los proyectos y opciones morales de vida de quien la ejerce);
- d) la *responsabilidad trascendente* (aquella que tiene que ver con la misión o el sentido que cada uno da o quiere dar a su vida).

## Sentido de la vida y destino mortal

Somos seres vivos, pero también somos seres mortales, tal y como nos recuerda el aforismo

---

<sup>68</sup> D. Gracia, *Profesión médica, investigación y justicia sanitaria*, El Búho, Santafé de Bogotá 1998, p. 41.

latino: *memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*.. Esta evidencia científica y cognoscitiva de la mortalidad humana constituye el fondo común que hay en toda existencia orgánica en la medida en que es efectivamente existente. La muerte es la condición de religación teleonómica de todos los organismos vivos, puesto que la naturaleza inorgánica no puede atribuirse tal sentido, sino sólo participar de la realidad contingente de la materia inerte. Ahora bien, la materia viva también disfruta de esta contingencia, pero de un modo distinto, pues en el paso del ser al no ser y viceversa, goza de un privilegio esencial: la vida. Este desdoblamiento hacia el ser y el no ser de la realidad contingente nos permite introducir la distinción entre metafísica materialista y metafísica espiritualista, es decir, diferenciar las propiedades esenciales de las cosas exclusivamente materiales, de las propiedades de las cosas materiales a las que atribuimos capacidad vital. Pero lejos de entrar en disquisiciones ontológicas profundas, vamos a intentar desentrañar algo del problema y del misterio de la vida mortal.

Toda vida tiene una tendencia a su acabamiento, a su terminalidad, en tanto que orientación existencial temporal. Así pues, una ontología de lo real nos llevaría a una ontología de lo mortal, pudiendo ser en definitiva una y la misma cosa a la vez. Decir esto no es una tautología ni una paradoja, sino todo lo contrario: afirmar que la muerte forma parte inherente de la vida, que no al revés, supone sostener que la vida tiene la potencialidad subyacente de perdurar una cantidad suficiente de tiempo y no más allá de los límites establecidos por su propia esencia constitutiva. O, dicho de otro modo, la cesabilidad de un organismo depende de la constitución perecedera, temporal y contingente que le es propia. Además, sin ánimo de entrar en concepciones fisicistas o mecanicistas de la realidad, podemos constatar que en toda realidad material viva existe

un principio de “animosidad”, que le permite llevar a cabo innumerables procesos biológicos, fisiológicos. Esta naturaleza anímica se encuentra de una forma especial en los seres humanos a través de sus características sentientes, racionales y espirituales.

Hablar de finitud y contingencia nos permite situarnos ante el problema y el misterio de la muerte, así como ante sus consecuencias<sup>69</sup>. Es problema y al mismo tiempo misterio porque el hombre se sabe mortal y muriente, es decir, que tiene que morir (*moriturus*). Sin embargo, no sabe ni cómo muere, ni en qué consiste morir, ni qué sucede después de la muerte, a no ser por la observación fenomenológica y científica del hecho en sí. Luego, sabemos que morimos, pero no qué sucede realmente con nosotros durante y después del proceso de la muerte. Desde la aparición del primer *Homo sapiens*, el hecho de morir ha supuesto una gran pregunta y una enorme curiosidad. Además, la muerte es una realidad que se nos impone por sorpresa, que dispone de nosotros al no saber ni cómo ni cuándo llegará, así como una realidad que produce miedo: a la soledad, al dolor, a la insatisfacción de una vida mal llevada y sin posibilidad de recomponerla, a la culpabilidad de haber obrado mal contra alguien, etc. Ahí radica su carácter angustioso, problemático, y para todas las personas y culturas siempre misterioso<sup>70</sup>.

Con todo, y aunque es mucho más lo que desconocemos que lo que realmente sabemos acerca de la muerte, cuando nos planteamos el sentido de la vida (¿por qué tengo que vivir?) en relación con el sentido de la muerte (¿por qué tengo que morir?), podemos considerar que la muerte es el

---

<sup>69</sup> Cf. F. J. Alarcos, “Consecuencias éticas de la muerte”: *Proyección* 203 (2001) 307-328.

<sup>70</sup> Cf. M. D. Vargas, “El sentido de la vida a través de la muerte o la ritualización de la muerte”: *Ambitos* 19 (2008) 59-65.

envés de la vida, la cara oculta de la vida, la sombra silente que nos persigue y acompaña desde que venimos a este mundo y que nos sacará del mismo cuando lo disponga nuestra azarosa fatalidad biográfica. No obstante, no es posible descubrir el sentido de la vida sin preguntarnos por el sentido de la muerte, aunque no tengamos una respuesta definitiva a lo que es la vida e ignoremos supinamente lo que es propiamente la muerte<sup>71</sup>. Además, dado que no existe una demostración científica de la causalidad y la finalidad de la vida, tampoco existe nada parecido acerca de la muerte, pues ésta es una realidad que nos es dada, sin saber ni cuándo nos vendrá ni a dónde nos llevará.

Por ello, pensar la vida puede resultar algo atractivo *a priori*; sin embargo, pensar la muerte encierra una gran dosis de negatividad, de temor y de animadversión para todos aquellos que no tienen resuelto este tema o no lo aceptan con la naturalidad que requiere. Pensar en la muerte es algo que incomoda, que asusta, que deseamos que nunca nos llegue a nosotros, aunque nos resulte inevitable saber que algún día nos llegará a todos. La muerte, lo queramos o no, es una realidad inequívoca e inexorable que es propia de todos los seres vivos. Y frente a ella mostramos actitudes ambivalentes: por un lado está el querer saber acerca de ella y, por otro, el temor a saber. Tenemos, en cierto modo, miedo a conocer, pero también miedo a lo desconocido.

Vida y muerte son un misterio y una paradoja. Vivimos para morir y morimos porque hemos vivido, o, lo que es lo mismo, para que la muerte sea es previo que exista la vida, y para que exista la vida es condición necesaria pero no suficiente que exista la muerte, dado que es plausible defender

---

<sup>71</sup> Cf. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1994, p. 51.

la creencia en una vida inmortal. Así, el sentido de la vida está inseparablemente unido al sentido de la muerte, hasta el punto de pensar que sólo sabrá morir dignamente quien haya descubierto el sentido de la vida, esto es, quien haya dado a la vida su verdadero valor. Y viceversa, no sabrá vivir dignamente quien no haya dado a la muerte el valor que merece como maestra de la vida y como el fin de nuestra contingencia existencial. Aunque muchas veces, en palabras de Lévinas, “la muerte, en lugar de dejarse definir en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido”<sup>72</sup>.

La muerte es un problema irresoluble y el final irremediable e ineludible de la existencia de todo ser vivo. La muerte es y será, además, una realidad siempre misteriosa, y eso a todos los niveles del pensamiento y el sentimiento humanos. Pero aunque el hecho del morir sea igual o parecido en todos los seres vivos, la forma, el cuándo, el dónde, el a quién y el porqué varían de unos seres a otros. Que el hombre es un “ser-para-la-muerte” (*sein-zum-tode*) está claro, pero los elementos que configuran el morir en cada uno de los seres son únicos y diferentes. Decía Heidegger que “la exégesis existencial de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida. Pero es también el único fundamento de toda investigación historiográfica-biográfica y psicológica-etnológica de la vida”<sup>73</sup>. Por eso, aunque exista una amplia tipología del *morir* como caracterización de los estados y modos en que se *vive* el dejar de vivir, lo que es una característica universal es el hecho mismo de la muerte.

Por otro lado, aunque la muerte sea una cuestión meramente personal, aunque vivida en clave

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, Madrid 1982, p. 27.



cultural y comunitaria, encierra actualmente todo un entramado asistencial y médico que nos hace pensar en la desposesión que sufre el sujeto hacia su propia muerte. Así lo recoge el psiquiatra López-Ibor: “Hoy día la muerte se ha medicalizado, los enfermos se mueren en los hospitales, en las unidades de cuidados intensivos o paliativos, y cuando les llega su hora en casa suele ser porque están en un programa de hospitalización a domicilio. Tarde o temprano, todos moriremos en manos de un médico. ¿En manos? Ésta es la cuestión clave: comprender cuándo el *en* se desliza hacia el *con* e incluso al *a*”<sup>74</sup>. Y este hecho puede ser motivo para algunos de cierta des-humanización de la realidad del morir humano como un acto natural y personal. De este modo, se puede afirmar que no se podrá humanizar y personalizar el morir si no se humaniza y personaliza el vivir. Frente a la muerte “expropiada”<sup>75</sup>, es decir, la muerte como algo a olvidar durante la vida, a ocultar en el momento en que llega y a evitar como experiencia de vida del moribundo, hemos de llegar a la muerte “apropiada”, que no es otra que aquella que le permite a uno ser él mismo hasta el final, sea como fuere dicho final, a pesar de todo.

Somos seres para la vida, pero, desde un enfoque heideggeriano, Lévinas nos propone que ante todo también somos seres para la muerte y sólo podemos comprender la vida si sabemos afrontar y vivir la posibilidad de la muerte: “Muerte y tiempo poseen, como última referencia, la pregunta sobre el sentido del ser, el ser en su calidad de ser, su ontología. La temporalidad

---

<sup>74</sup> J. J. López-Ibor, “Más allá de la bioética”, en M. Gómez, J. J. López-Ibor y J. A. Gutiérrez (dirs.), *Aspectos médicos y jurídicos del dolor, la enfermedad terminal y la eutanasia*, Fundación Lilly – Unión Editorial, Madrid 2008, p. 10.

<sup>75</sup> Cf. M. Fernández del Riesgo, “Muerte hospitalaria. Muerte expropiada: una reflexión moral”: *Contrastes* 8 (2003) 59-76.

es *ek-stasis* hacia el futuro, es el *ek-stasis* fundamental. Dicho *ek-stasis* hacia el futuro es afrontar la muerte mediante la anticipación<sup>76</sup>. Esta visión apunta, entre otras cosas, a afrontar la muerte como posibilidad anticipatoria desde la vida y como parte integrante de la vida. Esta asociación entre vida y muerte nos sitúa en la eventualidad de la existencia temporal humana y en la conciencia fenomenológica de dicha finitud biográfica. Este hecho de saberse vivos y de concebirse futuramente muertos sólo podemos aprehenderlo los humanos a través de nuestra inteligibilidad y desde nuestra praxis.

Para Ferrater Mora, “el problema de la muerte surge con toda su crudeza en el instante en que, por así decirlo, se advierte que la muerte efectivamente existe<sup>77</sup>. Y ante esa realidad caben diferentes actitudes y respuestas, aunque son tres las que más se han repetido en las diferentes culturas y civilizaciones. Éstas son:

- a) la *actitud evasiva*, que evita pensar sobre el problema del morir;
- b) la *actitud continuista*, que plantea la creencia en otra vida como continuación de ésta (resurrección, reencarnación, etc.);
- c) la *actitud aniquilacionista*, que mantiene que al morir nuestro ser desaparecerá por completo y para siempre.

Así pues, vivir como si la muerte no fuera un problema, vivir con la esperanza de una pervivencia inmortal o vivir con la certeza de una descomposición material total son, *grosso modo*, las principales líneas de reflexión y acción que han mostrado y tienen muchos de nuestros congéneres humanos.

---

<sup>76</sup> E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 78.

<sup>77</sup> J. Ferrater Mora, *El sentido de la muerte*, Sudamericana, Buenos Aires 1947, p. 19.

## Sentido de la vida y encuentro interpersonal

El hombre es un animal social por naturaleza (*physei politikón*) y ello implica que posee un carácter interrelacional con los demás, ya sean éstos cercanos o lejanos a su vida. La vida humana es vida en tanto que el hombre es un ser para el encuentro, es decir, es un animal social y socializable. El hombre es un ser abierto a la relationalidad, a la convivencia interpersonal e intercultural, dado que es a partir de la experiencia vital con los otros desde donde se construye, conforma su identidad y se sitúa realmente como tal en la vida ante sí mismo y los demás.

La persona es una entidad en sí, por sí, pero también una entidad relacional (para otros)<sup>78</sup>. Toda persona humana posee la condición de alteridad, esto es, de ser otro para el otro. Es más, todo ser humano realiza su existencia en clave intersubjetiva: no es posible existir sin esta tendencia socializadora e interpersonal. De ahí que el carácter de una persona venga influenciado notablemente en la medida en que la vida de uno se comprenda dentro de la dimensión relacional (*homo homini homo*). Por eso, se puede decir que del encuentro interpersonal puede extraerse toda una ética basada en la intimidad y el diálogo comunicacional, porque el hombre es un ser para el encuentro. De hecho, desde la antropología de la alteridad se puede afirmar que el hombre es un ser para el encuentro, es una estructura abierta al encuentro consigo mismo y con los demás, con su yo íntimo y personal y con los otros yos personales.

Pero el encuentro interhumano cara a cara<sup>79</sup>, además de ser una categoría antropológica, es una

---

<sup>78</sup> Cf. C. Díaz, "Persona", en A. Cortina (dir.), *10 palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 289-290.

<sup>79</sup> Cf. P. Kemp, "Los límites de la relación 'cara a cara' en la ética": *Diálogo Filosófico* 11 (1988) 161-166.

exigencia ética no ya sólo porque la naturaleza humana exige de suyo la vida social, sino porque la comunicación intersubjetiva tiene una dimensión ética. En este sentido, Vidal propone tres niveles para sistematizar una “moral del encuentro”:

- a) Descubrir y tratar al otro como un “tú”.
- b) Manifestarse en la comunicación interpersonal como un “yo”.
- c) Crear el “nosotros” como eje de la convivencia interpersonal<sup>80</sup>.

Vamos a tratar de desglosar, mínimamente, cada uno de estos puntos:

- *Descubrimiento y aceptación del otro como un “tú”*: para que pueda darse una comunicación profunda entre dos personas, es necesario que ambas descubran al otro como un “tú” y se relacionen entre sí como un “tú”. El hombre es persona cuando hay un “yo” que le trata como un “tú”, esto es, la persona se constituye y conforma en la relación interpersonal.
- *Manifestación del “yo” en la comunicación interpersonal*: es necesario descubrir en el otro un “tú” y tratarlo como tal, pero también es necesario que en la convivencia interpersonal el “yo” se relacione y manifieste en cuanto tal “yo”. En terminología buberiana, únicamente habrá un “tú” si existe un “yo”, y viceversa<sup>81</sup>.
- *Creación del “nosotros” como eje de la convivencia interpersonal*: Además del descubrimiento del otro como un “tú” y de la manifestación y expresión del “yo” como auténtico “yo”, es necesaria la aparición de una tercera figura: el “nosotros”, la realidad

---

<sup>80</sup> Cf. M. Vidal, *Moral de la persona y bioética teológica*, Perpetuo Socorro, Madrid 1991, pp. 249-259.

<sup>81</sup> Cf. M. Buber, *Yo y tú*, p. 3.

de la “nostridad” como forma de la reciprocidad entre las personas. El peligro y el riesgo de la ética del encuentro es que siempre ha de partir del descubrimiento y reconocimiento del otro ser humano como otro, y ello de una manera personal.

Sin embargo, tenemos una preestructura gnoseológica y moral en la que no solemos descubrir en el rostro del otro a un igual, a un ser digno de promoción y respeto, de solidaridad y amor, sino, con frecuencia, a alguien molesto o antipático, maleducado, egoísta, antagónico, rival o simplemente otro. Por ello, no es fácil hacer la experiencia de encontrarse y descubrir a la otra persona en su profundidad, pues esto requiere toda una ascética y la movilización de las dimensiones más profundas y auténticas del propio ser que percibe y sale al encuentro del otro.

Como afirma Martin Buber, “la relación puede subsistir aun cuando el ser humano a quien digo tú no lo perciba en su experiencia”<sup>82</sup>. Éste bien podría ser el caso de algunas personas que aunque no podamos contactar con ellas a un nivel de comunicación normal, sí podemos establecer vínculos relacionales de reciprocidad. En este sentido, de algún modo siempre el tú del otro nos sale al encuentro como relación de reciprocidad, pues él nos interpela, nos confronta con su ser limitado, nos subsume en su proximidad, que por otro lado no nos es ajena. Ahí radica la esencia del encuentro con la otra persona: en la confianza implícita que ella descubre y fija en nosotros, y en la oblación que nosotros objetivamos en él.

Igualmente, Buber nos dice que “toda relación verdadera con un ser o con una esencia en el mundo es exclusiva. El tú de esa relación es destacado, puesto ante mí, único y situado frente a

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 7.

mí. Llena la esfera celeste, pero no como si no hubiera otra cosa, sino que todo lo demás vive en su luz. Mientras dura la presencia de la relación, es ésta su intangible extensión cósmica. Pero, desde el momento en que un tú se torna un ello, el alcance de la relación aparece como una injusticia hacia el mundo, su exclusividad como una exclusión del todo”<sup>83</sup>. Además, después del acontecimiento de la relación, entre el yo y el tú se forma, en terminología buberiana, un ello. Y este ello es el mundo en el que se tiene que vivir y en el que es grato vivir. Es más, sin el ello no puede vivir el ser humano, pero no sería uno ser humano si sólo viviera con el ello y a partir del ello<sup>84</sup>. Pero no un ello abstracto, sino un ello concreto y detallado.

En este sentido, Inés Barrio sostiene que “la vida moral de los hombres no se desarrolla en el frío gabinete de la razón pura y abstracta, sino en medio de un tejido de relaciones entre personas, con historias concretas a sus espaldas, con sentimientos, preocupaciones y necesidades”<sup>85</sup>. Aunque, muchas veces, el encuentro interpersonal y dialógico con el otro nos permite construir una antropología proyectada en los grandes sentidos de la condición humana: la sensibilidad, el amor, el gozo, el sacrificio, la paciencia, el rostro del otro, la muerte, la soledad, etc. Nos invita, pues, este proyecto antropológico a romper con la ipseidad de nuestro ego<sup>86</sup> o, lo que es lo mismo, con el egoísmo que destruye el misterio de la alteridad. Desde esta invitación a salir de nuestra ipseidad,

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, pp. 20-21.

<sup>85</sup> I. M. Barrio, “Carol Gilligan y la ética del cuidado. Un referente para la ética de enfermería”: *Enfermería Clínica* 9 (1999) 71.

<sup>86</sup> Véase la distinción entre *ipseidad* y *mismidad* en la obra de P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1966.

podemos hablar de una auténtica ética relacional y del sentido que para la vida aporta ésta.

Por otro lado, existen dos puntos de vista en los que puede sustentarse esta ética del encuentro interpersonal: en primer lugar, la *simpatía empática* como clave para comprender la apertura al otro y la comunicación con él; en segundo lugar, el *altruismo solidario* como concepto esencial para entender la capacidad de preocuparse y ayudar a los otros. Sin la una y sin la otra es imposible conectar con la vida y el dolor del otro, y mucho menos apropiarnos conscientemente de lo que el otro siente.

Este modelo de eticidad interrelacional redimensiona el alcance del encuentro entre dos seres humanos, pues, de alguna manera, revela la unidad profunda de todos los seres y nos conecta de forma íntima e irresistible a los unos con los otros. Esta mística de la unidad no es una ilusión eidética creada para escapar de nuestro solipsismo natural, sino más bien la constatación de que es posible un encuentro interrelacional en la totalidad de planos que configuran a todo el ser humano. Es más, el planteamiento de que el encuentro interhumano es la condición de posibilidad del conocimiento del sentido finalístico del espíritu humano nos lleva a pensar que en el voluntarismo ético que nos mueve a salir de nuestro yo para conectar con el yo del otro radica la plenitud y vocación de nuestro ser: “ser para los demás”<sup>87</sup>.

Pero aunque Lévinas defienda firmemente la necesidad del encuentro con el otro –y, más en concreto, con el rostro del otro– y llegue incluso a decir que “el encuentro con el otro es, de entrada, mi responsabilidad con él”<sup>88</sup>, creemos que es

---

<sup>87</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 121ss.

<sup>88</sup> E. Lévinas, “Filosofía, justicia y amor”: *Diálogo Filosófico* 6 (1990) 308.

rebatible esta interpretación de la capacidad o sensibilidad personal de mostrar siempre una disposición interior de responsabilizarse del otro desde uno mismo, aunque también creemos que la promoción del sentido altruista puede ser el fundamento de una organización social más justa y solidaria de todos con todos. Y, por extensión, dotadora de sentido para la vida de muchos.

Si planteamos, pues, que la relación con los demás aporta o puede generar sentido a la vida humana, habrá que analizar las exigencias y condiciones morales de dicho encuentro. Al respecto, podemos basarnos en los valores que a modo de guía propone López Quintás para aquellos que voluntariamente dedican y comparten su tiempo con los otros, dentro de un sentido abierto, generoso y solidario. Entre los valores actitudinales que propone este filósofo, destacamos los siguientes<sup>89</sup>:

- *Actitud generosa y de apertura de espíritu:* adoptar una actitud generosa es el primer requisito para encontrarse de verdad con el otro, pues el encuentro es una relación colaboradora que no debe reportar dominio ni posesividad alguna. Para encontrarse dos personas, deben tratarse la una a la otra como un tú (una persona), no como un ello (un objeto). Pero también es exigible una apertura personal, una disponibilidad de espíritu capaz de crear o entrar en un ámbito de relación peculiar, esto es, de enriquecimiento mutuo, de interacción fecunda y de calidad humana.
- *Situarse a la distancia justa:* el encuentro implica colaboración, esto es, “trabajar-con-otros”. El encuentro no ha de ser una mera yuxtaposición ni una fusión que anule la personalidad de los que se encuentran. Hay

---

<sup>89</sup> Cf. A. López Quintás, *Manual de formación ética del voluntariado*, Rialp, Madrid 1998, pp. 75-107.



que situarse a una distancia justa, como dos seres distintos (que no extraños) y cercanos (que no alejados). Esta posición paradójica de cercanía en la distancia se llama “respeto”. Estar cerca y al mismo tiempo con cierta distancia significa, entre otras cosas, darse sin dejarse dominar, unirse sin fusionarse, entregar parte de nuestro tiempo pero reservando el que fuera necesario para desarrollar otros aspectos de nuestro proyecto personal.

- *Asumir el riesgo que implica el encuentro*: para encontrarnos con la otra persona debemos respetarla y, al mismo tiempo, entregarnos confiadamente a una realidad que no controlamos. Ni el que se encuentra con el otro ni el que es encontrado por el otro pueden prever las reacciones del otro, de ahí que el encuentro entrañe siempre riesgo. Pero sin encuentro no podemos realizarnos como personas.
- *Veracidad o autenticidad*: el hombre es un ser capaz de manifestarse o mostrarse como es y como no es. Si se comporta con el otro de un modo falaz, no se muestra tal y como es y demuestra, con ello, que no desea compartir su ámbito de realidad con el otro tú. Por el contrario, si nos movemos tal y como somos, con franqueza y transparencia, se da a entender que mostramos confianza en el otro, que estamos dispuestos a tener intimidad verdadera con la otra persona.
- *Capacidad de asombro y sobrecogimiento*: acoger activamente lo valioso de cada encuentro interpersonal implica dejarse sobrecoger por su grandeza, por la dignidad de los protagonistas de dicha acción. Pero, para sobrecogerse, es necesario tener capacidad de admiración y asombro.
- *Comprensión*: constatamos que resulta difícil comprenderse a sí mismo y, más aún,

comprender a los otros. Pero lo que es del todo digno de reprobación, en una relación interpersonal, es no intentar ser comprensivo. Esta actitud moral exige tener voluntad de comprender a quienes se encuentran con uno o, mejor, exige salir al encuentro del otro y preocuparse por descubrir su propio modo de ser. Por eso, la comprensión va unida a la paciencia y la tolerancia, que son dos valores concomitantes a éste.

Estas ideas sugieren una radical transformación de la estructura moral del yo a partir de la epifanía del otro. En este sentido ético de la apertura a otro se fundamenta la responsabilidad de sentirse llamado a la presencia del rostro del otro en tanto que otro. Y es que en la responsabilidad entra la categoría ética de la *otredad*<sup>90</sup>, de la apertura al otro desde uno mismo. El otro, el rostro y la exterioridad del otro, siguiendo las categorías de Lévinas, es lo que interpela y evoca mi deber de responsabilidad.

Sin embargo, y dentro de la búsqueda de un sentido para la vida, el existencialista Jean-Paul Sartre cree que esta responsabilidad moral del hombre entraña un alto grado de compromiso con uno mismo y con los demás. Lo recoge así: “Si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo no queremos decir que el hombre es

---

<sup>90</sup> El concepto “otro” entraña múltiples acepciones, aunque filosóficamente la irreductibilidad del otro puede ser entendida desde la óptica de la “otredad”, siguiendo la terminología de Antonio Machado, al entender que el otro es parte de mí mismo y yo soy parte de él. Cf. M. Moreno Villa y P. Laín Entralgo, “Otro”, en M. Moreno Villa (dir.), o. c., pp. 859ss.

responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres [...]. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera”<sup>91</sup>.

## Sentido de la vida y sentidos del vivir en la cotidianidad

Somos seres morales y muchas de las actividades que realizamos continuamente tienen un claro componente y contenido moral. A esta experiencia de la moralidad diaria, de eso que algunos como Ortega llamaban “hacer de cada instante una vital intensidad posible”<sup>92</sup>, algunos la han llamado “experiencia de la cotidianidad” y, por extensión, “ética de la cotidianidad”<sup>93</sup>. En dicha vida moral cotidiana podemos encontrar infinitas estructuras de sentido<sup>94</sup>. De hecho, si analizamos la vida cotidiana de cada uno de los seres humanos que existen o que han existido, podremos darnos cuenta de las innumerables trayectorias biográficas y transiciones de sentido que se han dado durante su recorrido historiográfico e interpersonal.

Tanto es así que, lejos de quedarnos en una mera observación descriptiva, podemos hablar de

---

<sup>91</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires 1978, pp. 19-20.

<sup>92</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 59.

<sup>93</sup> Cf. J. F. Blasi, *La ética de cada día*, Eiuinsa, Madrid 2001; M. Sánchez Cuesta, *Ética para la vida cotidiana*, Ediciones del Orto, Madrid 2004; M. Canto-Sperber, *La filosofía moral y la vida cotidiana*, Paidós, Barcelona 2005; M. Toro, *La vida maestra: el cotidiano como proceso de realización personal*, DDB, Bilbao 2008.

<sup>94</sup> Cf. F. Miguélez *et al.*, “Las estructuras de sentido de la vida cotidiana”: *Papers* 55 (1998) 151-157.

que en toda vida humana existe algo así como ciertas estructuras de sentido, es decir, que se dan en casi todas las personas “construcciones y elaboraciones simbólicas que son el resultado de apropiaciones, representaciones, interpretaciones, procesos intencionales o imaginarios y relaciones instrumento-fin, que dan significación, legitiman o racionalizan, desde la perspectiva del actor, su actuación en el mundo”<sup>95</sup>.

Siguiendo esta línea argumental de las estructuras de sentido vital cotidiano, algunos autores proponen que, dentro de ellas, es posible diferenciar varios niveles: el nivel primero estaría representado por los valores simbólicos en tanto que objetos de deseo y apetencia potencialmente obtenibles; el nivel segundo abarcaría los procesos simbólicos en tanto que proyecciones que realizan las personas sobre la realidad dada, real o imaginada, con el fin de transformarla en otra realidad pasada, presente o futura factible de ser portadora de sentido para nosotros o para otros; el tercer nivel de estructuras de sentido correspondería al *êthos* vital, dado que los humanos nos caracterizamos por hacer cosas, por llevar a cabo actividades mediadas por la relación medio-fin, así como por la vinculación entre la conciencia y la responsabilidad de nuestros actos. Desde estos tres niveles, el axiológico, el simbólico y el ético, podemos establecer las claves hermenéuticas para una auténtica comprensión del fenómeno humano en el marco de su cotidianeidad, así como de los sentidos inherentes al mismo<sup>96</sup>.

Parafraseando a Javier Sádaba, consideramos que hemos de repensar y reflexionar sobre el sentido de dicha “moral de lo cotidiano”<sup>97</sup>, sobre todo,

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

<sup>97</sup> Cf. J. Sádaba, *Saber vivir*, Ediciones Libertarias, Madrid 1984, pp. 135ss.

si queremos establecer cierta relación entre vida y arte de saber vivir. De hecho, se puede afirmar que hacer ética de lo cotidiano no significa más que vivir la ética en lo cotidiano y hacer de lo cotidiano una ética, es decir, vivir el día a día desde la manera moral que cada uno tenga de enfrentarse a la vida y a su opción fundamental en la misma, y, al mismo tiempo, hacer de esta misma vivencia un modelo de vida ética. Hacer una ética cotidiana no es otra cosa, por tanto, que vivir la ética en el día a día, en la existencia extendida temporalmente en espacios concretos, ya que, a fin de cuentas, esta existencia es precisa y propiamente en lo que consiste la vida del hombre.

La vida moral se expresa, sobre todo, en lo cotidiano, en lo ordinario, y sólo podemos encontrar o extraer el sentido a la misma de la situación histórica, personal y social en la que cada uno se encuentra instalado<sup>98</sup>. Además, la persona es un ser circunstancialmente relacional, pero la calidad moral de su relación viene determinada por el modo con que cotidianamente se relaciona con los demás. La ética de la cotidianeidad vendrá dada no sólo por la manera de ser, sino sobre todo por el modo de obrar. Y, en este sentido, lo que hacemos afecta a nuestro ser. Si hacemos el bien o si creemos en conciencia que estamos actuando bien, este bien nos hará mejores. Por el contrario, si hacemos el mal o intencionadamente buscamos actuar con maldad, este mal nos hará sin duda peores<sup>99</sup>.

Por otro lado, la ética de la cotidianeidad se nutre de la moral casuística (vivir adaptándose a cada situación, caso o circunstancia concreta), de

---

<sup>98</sup> Cf. P. L. Berger y T. Luckman, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona 1997, p. 45.

<sup>99</sup> Cf. J. F. Keenan, *Virtudes de un cristiano*, Mensajero, Bilbao 1999, p. 27.

la moral provisional (vivir sin tener normas o deberes absolutamente inmutables), así como de la moral actitudinal (vivir mostrando una peculiar forma de ser y estar en la vida). Y es desde estas otras perspectivas morales desde donde podemos establecer los elementos configuradores de dicha ética de la cotidianidad. Estos elementos son o pueden ser los siguientes:

- *Ser auténticos*: cada persona es lo que es y hace lo que hace, porque se va construyendo de ese modo. El ideal es llegar a ser personas auténticas, esto es, a saber decidir por uno mismo lo que se quiere hacer con la propia vida (sin que ninguna dependencia nos determine la dirección de la existencia). Pero para ser autónomos y auténticos hace falta conocerse, valorarse, tener criterios propios, así como proyectar y llevar a cabo metas concretas. Con todo, hay que ser realistas: no somos ni héroes ni marionetas, sino sólo personas frágiles en un mundo finito y limitado.
- *Querer convivir*: la vida está llena de múltiples situaciones en las que nos comportamos unas veces con agresividad, con ternura, con seriedad, con humor, etc. Esto depende de la situación que se nos presente, de cómo nos encontremos nosotros mismos en ese momento y de quién sea la otra persona en cuestión. Eso sí, cada uno tiene derecho a ser como es y a actuar de forma distinta a los demás, pues somos únicos e irrepetibles. Además, es necesario aprender a convivir con los demás, pero también a educar nuestra forma de comunicarnos y aceptar psico-emocionalmente a los demás.
- *Saber decidir*: son muchos los momentos en la vida en los que tenemos que tomar decisiones importantes. Hay que saber decidir bien y asumir las consecuencias, y eso no resulta del todo sencillo, y más aún cuando

pretendemos vincular nuestras decisiones con el deseo de tener o lograr una vida más feliz o con mayor sentido. Somos dueños, en cierta medida, de nuestras decisiones y son ellas las que nos pueden posibilitar dotar o no de sentido a nuestra vida.

- *Aprender a amar*: el amor es un constitutivo esencial para la vida, pues sin él raramente podríamos ser quienes somos ni desarrollar nuestra personalidad y nuestra humanidad del modo en que lo hacemos<sup>100</sup>. El amor es una realidad psicofísica que dignifica y engrandece al ser humano. Eso sí, es necesario aprender a amar, y eso se lleva a cabo amando, es decir, teniendo detalles afectivos hacia la otra persona, posibilitando un encuentro sincero y constructivo con el otro, abriendo el corazón a las innumerables potencialidades que pueden darse entre dos personas que se “encuentran” de verdad.

Teniendo presente estos ideales actitudinales de vida buena, es posible articular la distinción entre vidas con sentido y sentidos para la vida. Que la vida tenga sentido o no es una cuestión todavía irresoluble; sin embargo, quizá sería mejor afirmar que en la urdimbre cotidiana podemos encontrar múltiples sentidos a dicha vida<sup>101</sup>. Además, si la pregunta por el sentido era respondida con diferentes propuestas y alternativas, la pregunta por los sentidos contendrá las mismas o incluso más alternativas. Por eso, podemos afirmar, sin ánimo de caer en un hipersentido de todo o en una banalización de cualquier tipo de sentido, que existen diferentes sentidos para la vida, tantos cuantas personas existan en la misma.

---

<sup>100</sup> Cf. M. Cabada, “El amor como energía esencial humanizadora”: *Pensamiento* 40 (1984) 33-54.

<sup>101</sup> Cf. J. Prat, *Los sentidos de la vida: la construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Bellaterra, Barcelona 2007.

La vida personal encierra y atesora, pues, muchos sentidos y significados<sup>102</sup>, aunque cabría preguntarse: ¿tienen todas las vidas humanas un sentido? ¿Deben tenerlo? ¿Es éste único o es múltiple? ¿Existen semejanzas y diferencias entre los diferentes sentidos vitales de cada uno? Evidentemente, sería impensable e imposible responder a estas cuestiones de forma rotunda y certera, dado que la realidad poliédrica y enigmática que es cada ser humano nos impide ofrecer una respuesta satisfactoria y totalitaria a las mismas. Sin embargo, sí podemos aproximarnos conceptualmente a unas posibles respuestas que irían vertebradas, todas ellas, bajo la cosmovisión de que existe el sentido, de que existen las personas, pero no sabemos con veracidad absoluta qué son los sentidos ni quiénes son realmente las personas que los portan u otorgan<sup>103</sup>.

Por otro lado, y dentro de esta búsqueda de sentidos en la vida cotidiana, quizá deberíamos ahondar algo más en los sentidos del dolor, del sufrimiento, de la finitud, de la vulnerabilidad, de la desesperanza, de tantas realidades que conciernen al ser humano y le hacen ser quien es. Y ello porque el sentido de la vida no debe negar estas realidades, sino todo lo contrario: debe afirmarlas, aceptarlas y, en la medida de lo posible, superarlas. De hecho, es posible vivir a pesar de los muchos males que nos afligen y que atentan contra nuestra frágil estructura personal, no anclarnos desesperanzadamente en ellos ni ahondar en el sinsentido de los mismos. Es más, si estos males dañan o vulneran nuestro sentido vital, es posible reencontrar nuevamente el sentido o encontrar otros sentidos diferentes a partir de la

---

<sup>102</sup> Cf. R. Lucas, *Horizonte vertical: sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid 2008.

<sup>103</sup> Cf., al respecto, el ensayo filosófico de Richard Kinnier, *El significado de la vida*, Art Blume, Barcelona 2007.



experiencia de las llamadas “situaciones límite” o “momentos cumbres” de la existencia (enfermedad, sufrimiento, proximidad de la muerte, vejez, depresión, fracaso, culpabilidad, amor, etc.)<sup>104</sup>. Así, cuando una persona se encuentra ante una situación límite, quizá no le sea posible cambiar el rumbo de las cosas, pero sí su mirada, su interpretación y su actitud ante dichas cosas que la hacen sufrir.

Con todo lo dicho, cabe volver a la pregunta inicial: ¿tiene sentido la vida? Si lo tiene, ¿dónde está o cómo podemos encontrarlo? Si no lo tiene, ¿es posible dárselo o hacer que lo tenga? Estas preguntas, formuladas así de un modo genérico, no resultan fáciles de responder. Quizá porque existen muchos criterios, visiones, interpretaciones y perspectivas sobre cada una de ellas. Sin embargo, si la vida tiene sentido o no, y dónde radica el fundamento del mismo, es una cuestión que debe pasar al campo de lo cotidiano y abandonar, en cierto modo, el terreno de la abstracción metafísica o de la imaginación creadora. Desde este enfoque, superaremos la escisión entre teoría y praxis, entre pensamiento y realidad, para considerar que en el modo íntimo y profundo de ver, sentir y vivir los diferentes sentidos singulares de la vida, radica la plenitud del sentido de dicha vida.

Para algunos autores, el sentido existencial de cada individuo no puede ser otro que el que él mismo quiera o pueda darle a su vida<sup>105</sup>. Sin embargo, para otros muchos, como el filósofo francés Clément Rosset, la pregunta por el sentido de la existencia carece de valor, ya que es un residuo religioso y metafísico que debe erradicarse de nuestro pensamiento. Para este autor, el

---

<sup>104</sup> Cf. L. A. Aranguren, *El reto de ser persona*, BAC, Madrid 2000, pp. 175ss.

<sup>105</sup> Sobre esta cuestión, cf. A. Ortiz-Osés, “Sobre el sentido existencial”: *Religión y Cultura* 243 (2007) 889-896.

único sentido que tiene la vida, si es que éste existe, sería celebrar cotidianamente la alegría y el gozo de vivir<sup>106</sup>. Cualquier otra realidad, como la muerte, el sufrimiento, el mal, etc., carece por completo de sentido, pues nos evaden del juego placentero e intramundano de la vida, que no es otra cosa que lo imaginario y lo ilusorio<sup>107</sup>.

Lejos de caer en situaciones de euforia, de *taedium vitae* o en actitudes anodinas frente al mundo que nos rodea, hemos de ser capaces de encontrar un fundamento diario a nuestro vivir, un sentido primario, último o particular a nuestro estar en el mundo, así como una justificación racional, emotiva o espiritual a nuestro modo de vivir la vida. Por eso, pensamos que encontrar el sentido a la vida suele llevar a veces toda la duración de la misma, pues no es una cuestión que pueda resolverse inmediatamente, sino que requiere toda una maduración de experiencias e ideas acerca de lo que es y significa la vida, así como toda una toma de conciencia cotidiana y trascendental sobre el porqué de nuestra existencia.

Asimismo, con la cuestión del sentido podemos considerarnos viajeros a ninguna parte, dado que si no sabemos siquiera quiénes somos nosotros, ¿cómo vamos a saber cómo es el camino que estamos viviendo o cuál debe ser el sentido que queremos otorgar al mismo? Y es que podemos estar buscando respuestas a la pregunta por el sentido desde la proyección de nuestros deseos o la idealización de nuestras interpretaciones cotidianas de la vida, cuando éstas pueden estar siendo falseadas por nosotros mismos. Además, no podemos olvidar que, como seres humanos que somos, vivimos en continua tensión entre lo

---

<sup>106</sup> Cf. C. Rosset, *Principios de sabiduría y de locura*, Marbot Ediciones SCP, Barcelona 2008.

<sup>107</sup> Cf. C. Rosset, "Lo imaginario y lo ilusorio": *La Ortiga* 51-53 (2005) 185-190.

que somos (naturaleza personal), lo que podemos ser (proyecto existencial), lo que debemos ser (imperativo moral), lo que queremos llegar a ser (potencialidad vital) y lo que esperamos llegar a ser (deseabilidad total). Estas tensiones, que a veces se dan solitariamente y otras muchas veces dialéctica o conjuntamente, nos permiten repensar aún más las innumerables formas de comprender las respuestas al sentido de la vida por parte de cada persona.

Es más, en muchos casos y momentos será necesario, además, tener una actitud abierta a cierta *metanoia* y *metaboulia* que nos permitan modificar nuestra vivencia de la vida en razón de nuestros propios cambios de visión interior sobre nosotros mismos y del mundo que nos rodea<sup>108</sup>. Estos cambios de conciencia y de voluntad continuos nos servirán de instrumentos necesarios para desvelar, en algunos momentos puntuales de nuestra existencia, las estructuras de sentido internas que residen en nosotros mismos, en los demás o en las cosas que conforman nuestro cosmos cotidiano. Por eso, afirmamos que el sentido de la vida no está en algo, ni consiste en algo, sino que está en alguien y radica en ese alguien, dado que no puede haber sentido sin persona y no puede haber persona que descubra o dé sentido a algo si no lo encuentra siendo, haciendo o cumpliendo su propio proyecto de vida o respondiendo, de algún modo, a su propia utopía.

Por último, nos gustaría destacar, dentro de la psicología humanista existencial, una idea que recoge el genial Viktor Frankl, y que reza así: “Sí a la vida, a pesar de todo”<sup>109</sup>. Pues bien,

---

<sup>108</sup> Cf. M. Moreno Villa, *Cuando ganar es perder*, o. c., pp. 79-80.

<sup>109</sup> Cf. H. Klingberg, *La llamada de la vida: la vida y la obra de Viktor Frankl*, RBA, Barcelona 2002.

desde esta óptica de positivización del sentido de la vida, hemos querido mostrar nuestra visión del tema sin pretender agotarla ni acotarla, sino más bien posibilitando que existan otras visiones opuestas o complementarias a la nuestra, o incluso diferentes, dado que la cuestión no estriba en ver cuántas hay, sino en que estas visiones sean portadoras de sentido para aquel que las piense, sienta o viva y sirvan, en cierto modo, para este fin. Pero no un sentido cualquiera para una vida cualquiera, sino un sentido fundamental para una vida vivida con autenticidad.

Así, desde este horizonte de apertura a las diferentes propuestas generadoras de sentido que hemos ido recorriendo (la realidad vital humana y la búsqueda de una felicidad biográfica, la libertad para elegir y decidir, la construcción y seguimiento del propio proyecto de vida, la visión positiva o negativa de nuestra condición mortal, el sentido de nuestra relación interpersonal con los demás y los múltiples sentidos cotidianos de nuestro vivir), y asumiendo el devenir y la pluridimensionalidad de las mismas, terminamos concluyendo que puede haber tantos sentidos para la vida como sentidos tengamos del vivir y que éstos, probablemente, sean infinitos. Por tanto, defendemos que el sentido de la vida no es otro que el que viene dado por los diferentes sentidos del vivir humano y que el vivir, en sí mismo, es la mejor respuesta que podemos ofrecer a la pregunta por el sentido de la vida.

## Bibliografía

- Armstrong, K., *La escalera de caracol: en busca del sentido de la vida*, Maeva, Madrid 2006.
- Benzo, M., *Sobre el sentido de la vida*, BAC, Madrid 1990.
- Eagleton, T., *El sentido de la vida*, Paidós Ibérica, Barcelona 2008.

- Frankl, V., *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 1984.
- , *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona 1988.
- , *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1991.
- García Rojo, J., *El sentido de la vida: una pregunta necesaria*, UPSA, Salamanca 2004.
- Gesché, A., *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004.
- Gomar, M., *El sentido de la existencia*, Abadia Editors, Maçaners-Saldes 2006.
- Grayling, A., *El sentido de las cosas: filosofía para la vida cotidiana*, Crítica, Barcelona 2002.
- Grondin, J., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona 2005.
- Jäger, W., *En busca del sentido de la vida: el camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Narcea, Madrid 2007.
- Ladrière, J. – Aguirre, J. M. – Salas, R., *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001.
- Laín Entralgo, P., *¿Qué es el hombre?: evolución y sentido de la vida*, Nobel, Madrid 1999.
- Lucas, R., *Horizonte vertical: sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid 2008.
- López Quintás, A., *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003.
- Manglano, J. P., *Vivir con sentido*, Martínez Roca, Barcelona 2001.
- Ortiz-Osés, A., *Del sentido de vivir y otros sinsentidos*, Anthropos, Barcelona 2005.
- Rage, A. E., *Vacío existencial. Carencia de un sentido vital*, UIA, México 1994.

- Salas, M., *El sentido de la vida humana: en las diversas culturas*, Alianza Editorial, Madrid 2003.
- Tarrago, P. – Moradillo, F. – Picot, M. J., *Adolescentes y sentido de la existencia: una invitación filosófica*, CCS, Madrid 2005.
- Vattimo, G. – Ortiz, A. – Zabala, S., *El sentido de la existencia: postmodernidad y nihilismo*, Universidad de Deusto, Bilbao 2007.



# Valores

Francisco J. Alarcos Martínez  
José García Férez

*Las cosas no valen sino aquello  
que se las hace valer.*  
Molière

Hablar de valores en relación con la construcción biográfica de las personas entraña un doble significado. En primer lugar, porque los valores no existen como entidades eidéticas por sí mismas, sino como concepciones semióticas encarnadas en las conciencias racio-emocionales de las personas. Y, en segundo lugar, porque los valores representan e identifican la idiosincrasia, la ideas y las creencias de las personas que los aceptan o ponen en práctica como una pertenencia de suyo propia. De hecho, los seres humanos organizamos nuestras vidas en función de una serie de instrumentos de orientación que, a modo de brújula, nos ayudan a situarnos en el mapa de la propia historicidad existencial. Entre estos instrumentos se encuentran los valores, que representan una de las más importantes guías desde las que autodirigir nuestras vidas. Parece que, para no sentirnos perdidos en la vida personal y social, es preciso conocer aquellos valores que verdaderamente merecen la pena, que realmente nos humanizan y contribuyen a hacer un cosmos más humano, deseable y mejor para todos.

En la misma medida, los valores nos sirven de guía porque nos permiten configurar nuestro



modo de ser y estar en la vida. Y ello, porque los valores tienen un componente afectivo (pueden estar motivados por sentimientos o deseos emocionales), un componente intelectual (pueden ser aceptados, compartidos y defendidos racionalmente) y un componente experiencial (se pueden llevar a la práctica). Desde estos tres horizontes de sentido, los valores pueden ser entendidos como categorías definitorias de ciertos ámbitos fenomenológicos de la realidad humana, al mismo tiempo que como realidades objetivas y/o subjetivas que dicho ser humano puede o no estimar en cualquier realidad cercana o ajena a él.

En sentido genérico, se pueden definir los valores como cualidades que poseen las cosas en relación con el ser humano. Los valores son, en primer lugar, cualidades pertenecientes a las cosas. Poseen una dimensión objetiva, aunque no son nunca cosas, sino cualidades de las cosas. Las cosas podrán tener o no tener “valor”, pero dichos valores no son identificables con las cosas, sino que “son tenidos” por las cosas. Son, pues, una clase particular de cualidades que residen en los objetos o cosas. No se perciben con los sentidos corporales, como los olores o colores, y ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. Sólo cabe sentirlos o, mejor, estimarlos o desestimarlos. Pero, en segundo lugar, y ésta es su dimensión subjetiva, los valores no existen sino para aquellos sujetos dotados de facultad estimativa; sólo se dan y tienen significado para los seres humanos, puesto que el resto de los seres vivos (animales o vegetales), y mucho menos los seres inanimados, no tienen ni pueden desarrollar esa capacidad valorativa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. P. F. Gago, “La estimativa como base de la historicización de los valores”: *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* 5 (2007) 221.

Poseen, pues, los valores una doble dimensión: *objetiva*, dado que son cualidades que pertenecen a la realidad y no pueden reducirse a lo que el hombre sienta o estime respecto a ellas, y *subjetiva*, porque sin relación con el ser humano, sin que éste pueda captar y desvelar su existencia, los valores tampoco tendrían existencia independiente. Por tanto, los valores son aquellas cualidades que hacen ser a una realidad dada digna de una determinada estimación o consideración axiológica por parte de un sujeto valorante. De ahí que constituyan, en cierto modo, las estructuras por las cuales un ser humano se orienta en la vida, organiza su existencia y asume responsablemente las decisiones que, desde su autonomía y sus circunstancias vitales, le vayan posibilitando ser él mismo frente a todos los objetos o sujetos que cohabitan con él en su urdimbre histórico-biográfica.

Los valores tienen, pues, un significado referencial en base al cual interpretamos y estimamos los diferentes hechos, situaciones o realidades de nuestra existencia<sup>2</sup>. De ahí que estas realidades tengan un importante nivel de apertura, dinamismo y creatividad, dado que son plurales, cambiantes y diversas. La moralidad de los seres humanos vendrá sistematizada, en gran medida, por la importancia y el modo de jerarquización de los valores que cada uno haya asumido como propios para poder llevar a cabo su proyecto existencial y, de este modo, vivir y convivir biográficamente consigo mismo, con el mundo de las cosas y con el resto de los seres humanos que comparten existencia con él. En este sentido, se podría decir que no solamente tenemos valores, sino que, además, los valores nos tienen a nosotros. Una vez incorporados, nos configuran y

---

<sup>2</sup> Cf. R. Maliandi, "Axiología y fenomenología", en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid 1992, pp. 73-103.

moldean. Somos, pues, el reflejo de nuestro patrón axiológico.

Pero ¿qué es un valor y qué son los valores?<sup>3</sup> La palabra “valor” designa, genéricamente, una cualidad atribuida a los objetos, en cuanto el sujeto reconoce en ellos algo digno de atracción o de repulsión. Los valores serían aquellas cualidades de una realidad cognoscitiva para el sujeto (objetos o sujetos, cosas o personas) que se estima como buena, como “valiosa”. De forma genérica, afirmamos que una realidad concreta “tiene valor” cuando es deseable por sí misma o se juzga superior a otras realidades, en el sentido de que es mejor que otras realidades o es lo más destacado que posee dicha realidad. Por ello, lo que verdaderamente “vale” no es el objeto o la cosa en sí misma, sino que lo valioso se encuentra adherido a ella y está en relación con el sujeto que la valora, dado que le otorga y confiere valor.

Así, para el filósofo Risieri Frondizi, el valor es “una cualidad estructural que surge de la reacción de un sujeto frente a propiedades que se hallan en un objeto”. Es decir, el valor es algo fundamentalmente relacional. Hablamos no de una estructura, sino de una cualidad estructural que surge de la reacción de un sujeto frente a las propiedades que se hallan en un objeto. Por otra parte, esa relación no se da en el vacío, sino en una situación física y humana determinada<sup>4</sup>. El problema está en deliberar y decidir qué vale como bueno (el valor) y qué vale como malo o no vale (el antivalue o contravalue), y eso dependerá tanto de la cosa que sea “valiosa” o “no valiosa” como del sujeto que la perciba o interprete como tal.

Desde este punto de vista hermenéutico y estimativo, corremos el riesgo de caer en el lla-

---

<sup>3</sup> Cf. R. Frondizi, *¿Qué son los valores?*, FCE, México 1982.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 213.

mado subjetivismo axiológico (algo vale porque uno lo piensa, cree o estima), así como en el objetivismo axiológico (algo vale en sí mismo, independientemente de quién lo estime o no como tal)<sup>5</sup>. De este modo, podemos hablar de dos maneras de valorar las realidades:

- a) *Objetivismo axiológico*: cualquier cosa o persona tiene valor por sí misma (no depende de quien la valora).
- b) *Subjetivismo axiológico*: cualquier cosa o persona vale o no vale dependiendo de quién la valore y el modo en que lo haga.

Sin embargo, lejos de entrar en estas disputas que son superadas cuando ambas visiones coexisten y van parejas, máxime cuando estamos constantemente imbuidos por la intersubjetividad derivada del pluralismo cultural en el que nos movemos, podemos afirmar, además, que cualquier cosa o persona valdrá algo o no tendrá valor alguno dependiendo de múltiples factores internos o externos a ella misma, así como de la uniformidad hermenéutica del sujeto o sujetos que la valoren real o irrealmente como tal.

No obstante, el término “valor” ha sido usado tradicionalmente para referirse al precio de una mercancía o producto en el ámbito mercantil. En este caso, el término “valor” ha tenido un significado fundamentalmente económico, como valor de uso o consumo. Pero también se ha empleado este término en un sentido no meramente economicista, como cuando se dice que una obra de arte tiene gran valor o es valiosa, o que ciertas acciones humanas tienen valor o son valiosas. Con todo, el concepto de valor, en un sentido general, está ligado a nociones tales como

---

<sup>5</sup> Cf. J. C. Rincón, “Filosofía de la educación y teoría de los valores: el subjetivismo y el objetivismo en axiología”: *Educació i Cultura* 19 (2007) 21-35.

las de selección y preferencia por algo o hacia algo. Por este motivo, este concepto se viene usando frecuentemente en un sentido ético, dando lugar a la mencionada *axiología*, o ciencia de los valores, y a los llamados juicios de valor, tanto desde posturas racionalistas como emotivistas<sup>6</sup>.

Los valores éticos tienen que ver con las dimensiones intelectual y práctica del actuar humano, es decir, con el pensar y el obrar que pertenecen a toda acción humana en cuanto ésta puede ser objeto de calificación de buena o de mala. Y es que los conceptos de bondad y/o maldad del comportamiento humano, derivados de los valores morales de lo bueno y de lo malo, determinan el orden de lo moral o inmoral de nuestras acciones. Sin embargo, el *factum* de la voluntad humana para hacer el bien o hacer el mal no determina, por sí solo, que la persona sea buena o mala en sí misma, ni que sus actos sean calificados unilateralmente con estos adjetivos, dado que en dicho *factum moral* concurren una serie de factores y de componentes que delimitan las bases del obrar humano.

Así pues, para que una acción sea tenida como moral, requerirá muchos más elementos a tener en consideración que los simples valores del bien y del mal. Elementos que, en clave filosófica, componen lo que entendemos por estructura antropológica de la moralidad, que no es otra cosa que toda una serie de valores, principios, deberes, normas, etc., aplicados a una determinada actitud y acción, cuya lectura y juicio moral dependerá del objeto, las circunstancias y el fin que estas acciones o decisiones persigan. La moralidad del obrar humano, esto es, los valores

---

<sup>6</sup> Cf. J. Garcés Ferrer, *Valores humanos: principales concepciones teóricas*, Nau Llibres, Barcelona 1988; Sagols, De la Garza y Linares, *Ética y valores I*, McGraw-Hill, México 2003.

de bondad o maldad de dichas acciones, quedará determinada principalmente, pues, por el objeto moral elegido, por las circunstancias que rodean dicha decisión y por los fines que se intenten conseguir<sup>7</sup>. Pero, además, hemos de tener en consideración otros elementos que participan a la hora de decidir o actuar libremente en un sentido u otro, tales como la conciencia moral, las pasiones, los hábitos, las costumbres, las razones, las creencias, el estado de ánimo, etc<sup>8</sup>. Elementos que configuran la interpretación del acto moral y que complejizan la mera distinción axiológica entre lo bueno y lo malo de una acción<sup>9</sup>.

Con todo, y aunque partamos de una visión global del obrar moral humano, los valores

---

<sup>7</sup> Objeto, fin y circunstancias se pueden definir como las tres raíces de la moralidad. Se llama objeto moral a aquello que la voluntad tiende de suyo y en lo que termina, esto es, la elección, decisión u opción que hace una determinada persona. Las circunstancias morales que delimitan la acción responden a las preguntas: ¿quién/es?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿por qué?, etc. Y los fines son aquellas cosas que la persona pretende conseguir, aquello que se quiere lograr mediante la acción o decisión adoptada. Aquí habría que distinguir entre *finis operantis*, el fin que se pretende conseguir, y *finis operis*, la intención con que se actúa para alcanzar ese fin.

<sup>8</sup> Cf. J. A. Reig Plá, "La persona humana, los valores, las normas morales y la conciencia moral", en R. Arnau-García y R. Ortuño (coords.), *Cum vobis pro vobis: homenaje de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia al Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Miguel Roca Cabanellas en sus bodas de plata episcopales*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1991, pp. 429-448.

<sup>9</sup> Dicha estructura antropológica de la experiencia moral consta de una serie de dimensiones del sujeto del obrar moral tales como: condiciones psicobiológicas de la persona (inclinaciones, apetencias, actitudes, disposiciones, etc.), condiciones del obrar moral (libertad, conciencia y responsabilidad), elementos del acto moral (objeto, fin y circunstancias), así como de todos aquellos componentes y factores endógenos y exógenos que intervienen en una acción moral (personalidad, motivos, entorno, medios, miedos, ignorancia, etc.).

desempeñan un papel esencial para la vida humana. Los seres personales incluimos siempre valores en nuestra manera de pensar y sentir la vida, así como en nuestra toma de decisiones cotidiana. Igualmente, los valores ayudan a hacer posible el desarrollo de muchas de las actividades humanas en la medida en que dependan o estén sustentadas en valores concretos. Así pues, los valores están ligados a la propia existencia y afectan a la propia conducta, ya que configuran y modelan gran parte de nuestros pensamientos y actos.

De hecho, el hombre se construye y crece como persona mediante la realización de una serie de valores<sup>10</sup>. Es más, los seres humanos incluimos siempre valores en nuestra toma de decisiones y en el imaginario práxico de nuestra vida. En nuestras vidas, los valores son tanto o más importantes que nuestras acciones, incluso más que los propios acontecimientos vitales, puesto que en muchas ocasiones con ellos trazamos nuestro proyecto de vida y por ellos “trabajamos, sufrimos y hasta morimos”<sup>11</sup>. Pero para que el *factum* axiológico de la existencia humana sea realmente bueno, es decir, tenga una gran connotación de humanidad, deberá sustentarse en la razonabilidad de unos valores que bien podríamos designar como fundamentales, como son la vida, la libertad o la dignidad. Valores primarios o protocategorías morales esenciales sin las cuales sería muy difícil fundamentar una buena ética personal y social<sup>12</sup>, y sin las cuales serían impensables otros valores que permitan realizarse a la perso-

---

<sup>10</sup> Cf. J. Barreras, B. Bello *et al.*, “Valores humanos y realización personal”: *Cuadernos de Bioética* 33 (1998) 112-115.

<sup>11</sup> D. Gracia, *Bioética clínica*, El Búho, Santafé de Bogotá 1998, p. 70.

<sup>12</sup> Cf. J. M. Domínguez, *La razón moral en Zubiri: de la protomoral a la moral normativa* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1998.

na y vivir humanamente en el mundo y con los demás.

Además, los valores tienen un claro componente metafísico, que nos hace preguntarnos si son objetivos o subjetivos, absolutos o relativos, reales o ideales, immanentes o trascendentes al objeto y al sujeto, etc. La respuesta a cada uno de estos interrogantes nos permitirá aproximarnos, aún más, a la naturaleza y razón de ser de los valores para el ser humano.

## Los valores humanos

Si afirmamos que los valores son aquellos bienes o cualidades que el ser humano necesita para vivir, los ideales que se precisan para llevar a cabo una existencia plena<sup>13</sup>, hemos de decir a continuación que entonces no es posible vivir sin alguna axiología mínima, ya sea ésta objetiva o subjetiva, real o imaginaria, buena o mala, recomendable o reprobable, útil o inútil, justa o injusta, etc. Sin estos referentes o ideales, sería inconcebible una vida auténticamente humana. Pero los valores no sólo actúan como referentes culturales, sino como vectores decisionales y preferenciales de la persona hacia lo que es “valioso” en sí mismo, tanto para ella como para la sociedad en la que vive. En este sentido, en palabras de Reiner, un valor es “eso que en un ser hace que

---

<sup>13</sup> Los valores tienen tantas formas como categorías de bienes hay. Así, podemos distinguir entre valores *útiles*: casa, posesiones, dinero, coche; valores *corporales*: vida física, salud, belleza, fuerza, alimentos, etc.; valores *espirituales*: vida racional, verdad, justicia, bondad, moralidad, religión, etc.; valores *personales*: dignidad, libertad, respeto, autonomía, convivencia social, etc. Entre estos valores, unos son más necesarios que otros, más convenientes o perfectivos para la persona que otros, e incluso hay algunos más obligatorios y otros más opcionales o elegibles a la voluntad humana.



éste se nos presente como digno y, por tanto, como grato”<sup>14</sup>. Por eso, afirma Victoria Camps, “los valores son cualidades de las cosas que promueven nuestro interés, que atraen y repelen, y sólo puede tener valor aquello cuya existencia complace”<sup>15</sup>, y que, en el fondo, nos humanizan. Así pues, habrá de considerarse valioso todo aquello que contribuya al desarrollo o perfeccionamiento del ser humano en cuanto tal.

Por otro lado, los valores fueron definidos por Ortega como una “sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí”<sup>16</sup>, algo que está ahí presente en la vida de los hombres, con una jerarquía concreta y definida por cada persona o colectividad, pero que son casi efímeros si no se perciben y se estiman como algo importante para la vida. De hecho, según Ortega, hay valores de muchos y diferentes tipos, entre los que destacan los útiles, vitales, intelectuales, morales, estéticos y religiosos<sup>17</sup>. Más aún, en el espectro filosófico podemos encontrar muchas otras tablas de clasificación axiológica, como las de Max Scheler<sup>18</sup>, Robert S. Hartmann<sup>19</sup>, Louis Lavelle<sup>20</sup> o Joseph de Finance<sup>21</sup>.

---

<sup>14</sup> H. Reiner, *Bueno y malo*, Encuentro, Madrid 1985, p. 19.

<sup>15</sup> Cf. V. Camps, “Un discurso desapasionado”: *El Ciervo* 494 (1992) 6.

<sup>16</sup> J. Ortega y Gasset, “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, en *id.*, *Obras completas* (vol. VI), Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 328.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 333-334.

<sup>18</sup> Cf. M. Scheler, *Ética* (vol. I), Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires 1948, pp. 123-157.

<sup>19</sup> Cf. R. S. Hartmann, *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*, FCE, México 1959.

<sup>20</sup> Cf. L. Lavelle, *Traité des valeurs* (2 tomos), PUF, París 1955.

<sup>21</sup> Cf. J. de Finance, *Ethique générales*, Presses Universitaires de Université Grégorienne, Roma 1967, pp. 53-57.

De la existencia de esta multiplicidad de valores, sistematizados desde diferentes cosmovisiones filosóficas y culturales, deducimos que la realización y seguimiento de los valores genera una exigencia moral de humanización de lo humano, esto es, los valores tienen como fin no sólo que sean “valiosos” para nuestra vida, sino también plenamente humanizadores para la misma. Esta finalidad intrínseca de los valores equivale a decir que los valores son fines para la vida y para la conducta humana. Así lo expresa Joseph de Finance cuando sostiene que “todo valor es objetivamente un fin para el hombre, y viceversa: todo lo que da su sentido pleno a la vida humana es un valor. Ni lo antivalioso ni lo indiferente pueden ser un fin para el hombre”<sup>22</sup>.

Por otro lado, filósofos como Fichte distinguían entre una axiología espontánea y otra ilustrada. La primera vendría definida como la escala de valores que todo hombre posee, por muy bajo que fuere su nivel cultural o de formación moral. Esta *axiología espontánea* provendría de lo que se conoce con el nombre popular de “voz de la conciencia”, que es la que nos permite distinguir lo bueno de lo malo. Por otra parte, la *axiología ilustrada* es una elaboración más intelectual. Su elemento material está construido por la axiología espontánea, es decir, por la intuición de los valores. El elemento formal vendrá definido por el principio de finalidad: algo es bueno o malo porque ese algo es un fin bueno o malo para el hombre, es decir, es humano o inhumano para el ser humano y, por tanto, digno o indigno de él<sup>23</sup>.

Si los valores espontáneos son objetivos, en tanto que se aprehenden de manera inmediata o intuitiva por el sujeto que los siente, sin reducir-

---

<sup>22</sup> Cf. cita en J. M. Méndez, *Teoría del valor*, Estudios de Axiología, Madrid 1978, p. 249.

<sup>23</sup> Cf. *ibíd.*, p. 74.

se a meras valoraciones subjetivas, los valores ilustrados encierran una serie de características más profundas: en primer lugar, tienen una doble polaridad (pueden ser positivos o negativos) y una cierta gradación (pueden ser poseídos o realizados con mayor o menor intensidad); en segundo lugar, existe entre ellos una jerarquía (unos son más prioritarios o importantes que otros); en tercer lugar, se viven y se dan en el marco de una sociabilidad (se expresan dentro de la convivencia humana), lo que supone un cierto nivel de conflictividad; y, por último, tienen también cierto carácter emotivista o emocional, aunque en la mayor parte de ellos se da el dualismo sentimiento-razón<sup>24</sup>.

En uno u otro sentido, tanto los valores espontáneos como los ilustrados forman parte ineludible de la persona como agente de moralidad y de axiología existencial. En este sentido, resulta necesario averiguar quién y cómo es la naturaleza ontológica de ese ser que alberga, instala y estima los valores que hay o puede haber en su relación con las cosas o con los demás seres humanos. Por ello, vamos a intentar decir algo acerca del vínculo existente entre los valores humanos y la realidad personal que los posee.

Desde lo ya dicho hay que afirmar otra característica de los valores humanos: la necesidad de *soporte*. Esta característica no es una cuestión marginal. Con demasiada frecuencia se asiste a discursos sobre los valores como si éstos pendiesen de hilos procedentes del espacio sideral. Esto es de extraordinaria importancia para no hacer planteamientos axiológicos sin tener presente que no hay posibilidad de valores sin un soporte. La persona es valiosa en sí misma porque es soporte de valores y se soporta en unos determinados

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, pp. 124-130.

valores. Atendiendo al soporte podemos jerarquizar el mundo de los valores. Por ejemplo, los valores materiales están soportados en cosas. Las cosas no soportan cualquier valor. Los valores vitales no pueden nunca estar soportados por objetos inanimados; sólo los seres vivos pueden soportar el valor vida o muerte, salud o enfermedad. Pero lo más interesante es que hay un universo de valores que sólo lo pueden soportar los seres humanos, ni las cosas ni el resto de los seres vivos, a saber, los valores espirituales. Los valores lógicos, jurídicos, estéticos, éticos o religiosos sólo los pueden soportar personas. Y lo más curioso, además, es que cuanto más alto es un valor mucho más frágil es su soporte. Dicho con otras palabras, la jerarquización o importancia de los valores no es arbitraria. Hay un ordenamiento objetivo atendiendo al soporte, sea este material, vital o espiritual.

Desde esta postura es evidente que el dinero, por ejemplo, es una realidad con valor material sostenido en una cosa como el papel moneda. Imaginemos que nuestro dinero no estuviese en el soporte papel, sino en el oro, como ha ocurrido hasta no hace mucho. El valor económico, en este caso, estaría soportado en un metal precioso con un soporte fuerte por su perdurabilidad y características inalterables. Pero, por mucho oro que se posea, éste no podrá soportar nunca el valor vida. Ésta está necesitada de otro soporte distinto que no le podrán otorgar más que aquellas realidades vivas. Nadie objetivamente podrá decir que el oro es más importante que la vida, por más que haya mucha gente dispuesta a matar o morir por él. Y esto es muy interesante, pues curiosamente los valores más altos son los más frágiles en su soporte. La vida (valor vital) es más valiosa que el oro (valor material) y está por encima en la pirámide axiológica, pero será más corta (frágil) que el oro. Lo mismo ocurre entre los valores vitales y los valores espirituales.

El amor, la amistad, la justicia o la fe, por citar algunos, son mucho más vulnerables que la vida y, por supuesto, que el oro.

Si bien es cierto que el ser humano tiene un soporte material sobre el que se sostiene su vida, y sobre ésta su espiritualidad, y que ello es lo que le confiere un valor sustantivamente distinto y superior a todas las demás realidades no humanas, aquí también nos encontramos con una gran dificultad inicial. A pesar de lo mucho que se ha avanzado en el pensamiento y en el desarrollo histórico evolutivo, el ser humano sigue siendo todavía un misterio indefinible, tanto para sí mismo como para los demás. La pregunta “¿quién es el hombre?” continúa estando presente y vigente. En palabras de Heidegger, “en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual”<sup>25</sup>. Pero, aunque queramos seguir manteniendo este concepto en el misterio antropológico más estricto, no podemos abandonar la tarea de intentar aproximarnos racionalmente a la definición o precisión de esta noción. En ello nos va nuestra identidad y especificidad como seres cuya dignidad y calidad óntica merece ser tenida, frente al resto de seres, como *especial*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México 1973, p. 175.

<sup>26</sup> Véase la clarificación que sobre esta especial dignidad óntica y axiológica del ser humano frente a los demás seres vivos hace Adela Cortina en *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993, pp. 233-240.

Cuando se habla comúnmente de “persona”, se entiende por tal un ser inteligente, una singularidad individuada en un cuerpo, en una tradición histórica y cultural y, como tal, única, irrepetible; una subjetividad capaz de abrirse a todo lo que existe. En resumidas cuentas, cuando decimos “persona” nos referimos generalmente a una concepción madura de lo que es el ser humano<sup>27</sup>. Pero resulta evidente que según manejemos y percibamos el concepto de “ser humano”, de “vida humana”, así entenderemos lo que supone decir que la persona humana posee una dignidad sublime<sup>28</sup>, es decir, el valor o sentido que demos a la vida humana nos condicionará a la hora de tratarla y respetarla como tal.

Por otro lado, el concepto *persona* se opone a otros dos conceptos igualmente ontológicos: *cosa* y *animal*, aunque de manera bien distinta. Entre las personas y los animales hay más similitudes que entre las personas y las cosas, sobre todo porque las cosas son meros entes materiales inanimados y los animales tienen eso que algunos llaman “animación” y “sensibilidad”<sup>29</sup>. Sin embargo, una persona no es un animal, ni tampoco una cosa cualquiera, y sólo los seres humanos poseen y son capaces de dotar de contenido a la realidad axiológica<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. F. Angelini, “Las nuevas fronteras de la bioética”: *Dolentium Hominum* 6 (1991) 66.

<sup>28</sup> Merece la pena analizar el porqué de esta sublimidad personal y el respeto óntico que merece en la fundamentación que hace A. Ruiz Retegui en “La ciencia y la fundamentación de la ética. I: La dignidad de la persona”, en AA. VV., *Deontología biológica*, Facultad de Ciencias de la Universidad de Navarra, Pamplona 1987, pp. 7-52.

<sup>29</sup> Cf. K. Wilhelm, “Sensibilidad animal”: *Mente y Cerebro* 15 (2005) 24-30; P. Singer, *Liberación animal*, Trotta, Madrid 2004; H. Beck, “La liberación animal: entrevista con Peter Singer”: *Letras Libres* 81 (2008) 7-10.

<sup>30</sup> Cf. I. Carrasco de Paula, “El concepto de persona y su relevancia axiológica: los principios de la bioética personalista”: *Medicina y Ética* 3 (2005) 209-223.

Igualmente, hay quienes distinguen también entre *persona* y *ser humano*. Se puede ser persona y no ser al mismo tiempo un ser humano (por ejemplo, las personas divinas, las personas angélicas o las personas diabólicas), pero también hay seres o cosas que son humanos y no son personales (por ejemplo, el hombre de Cro-Magnon o los primeros homínidos, pero no pueden ser vistos o entendidos como personas, en el sentido que hoy se habla de seres personales)<sup>31</sup>.

*Persona humana* es, pues, algo añadido a persona y a humano; es la combinación de estos dos vocablos. Cabe así un concepto de persona al margen de lo humano, y otro concepto de hombre al margen de lo personal. Así, por ejemplo, en el mundo romano los esclavos eran hombres, pero no eran personas. Del mismo modo, en diversas religiones los dioses son personas, pero no son hombres<sup>32</sup>. Con todo lo visto, podemos afirmar que la idea de persona no se superpone con la idea de hombre, sino que puede o no interrelacionarse con ella, y sólo los seres personales son generadores, portadores y soportes de valores humanos.

Por todo lo apuntado, el problema de definir el concepto de *persona* deberá ser enfocado desde diversos planteamientos o perspectivas categoriales, pasando desde planos meramente metafísicos o espirituales a otros más jurídicos, sociológicos o psicológicos. En este sentido, se puede hablar de tres líneas o perspectivas sobre la comprensión conceptual de la persona humana: la

---

<sup>31</sup> Aquí también subyace un profundo debate sobre si los seres que no tienen conciencia de existir, como los enfermos en coma irreversible o los bebés anencefálicos, deben ser considerados personas o no. Sobre esto todavía subsiste un serio y polémico debate ético, jurídico y religioso.

<sup>32</sup> Cf. G. Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo 1996, pp. 116-118.

histórico-teológica, la jurídica y la antropológico-cultural<sup>33</sup>.

- *Perspectiva histórico-teológica*: en esta primera perspectiva resulta imprescindible exponer la visión que nos ofrecen la cultura helénica, la romana y la cristiana. Desde un punto de vista histórico, el concepto de *persona* aparece ligado a las disputas cristológicas que tuvieron lugar en los primeros concilios del cristianismo primitivo (Nicea, Éfeso, Calcedonia, etc.). Los concilios, en sus discusiones teológicas sobre las personas divinas, dejaron claro que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son personas únicas y distintas entre sí, aunque en la segunda persona de la Trinidad distinguieron entre naturaleza humana y naturaleza divina (unión hipostática de lo humano con lo divino en la persona de Cristo). Así, para la teología cristiana, “ser persona” equivale a “ser individual”. En esta visión de unicidad biográfica se fundamentaron san Agustín y otros teólogos contemporáneos, como Tertuliano, para hablar de *persona*, a lo que los griegos denominaron *ousia* e *hipóstasis*. La teoría de la persona como *sustancia* fue decisiva en la explicación filosófica de la individuación que ofreció en el siglo IV el filósofo Severino Boecio, al definir a la persona como “*naturae rationalis individua substantia*”, definición que marcaría toda la línea de la filosofía escolástica medieval.
- *Perspectiva jurídica*: en esta segunda perspectiva habría que partir de la visión de la persona recogida en el derecho romano, que

---

<sup>33</sup> Para una mayor profundización sobre la comprensión del ser humano como “ser personal”, así como sobre el desarrollo histórico del concepto “persona”, cf. J. García Férrez, *La bioética ante la enfermedad de Alzheimer*, UPCO/DDB, Madrid 2005, pp. 203-219.



recibió una gran influencia de la teología cristiana primitiva. Es, en esta segunda perspectiva, desde donde se va a aportar más aproximación y justeza con el problema filosófico de la persona en el pensamiento ideológico actual. En el ordenamiento jurídico romano “ser persona” equivalía a “ser sujeto”, esto es, a ostentar una serie de derechos y deberes personales y sociales propios de los individuos libres. Esta idea subyace en la mayor parte de los códigos jurídicos internacionales de hoy día, pues el reconocimiento de la identidad personal va parejo a la consecución de unos derechos y deberes fundamentales e inalienables que le son propios.

- *Perspectiva antropológico-cultural*: la visión antropológica de la persona encierra, en gran medida, todo aquello que aportan las ciencias médicas, biológicas, psicológicas, antropológicas, etc., acerca de las personas y sus modos fenomenológicos de ser. La antropología intenta acercarse a la persona desde su naturaleza y su cultura, pero también desde la estructura de su manifestación exterior, esto es, su personalidad y costumbres vitales. La persona humana sería, pues, un complejo entre lo biológico, lo psicológico y lo cultural, concretizándose en cada caso particular en distintos biotipos culturales.

Con todo, Gustavo Bueno distingue otros criterios distintos a los mencionados a la hora de clasificar las diferentes perspectivas existentes sobre en qué consiste ser persona. Él habla de ideas angulares e ideas circulares, de ideas antrópicas e ideas anantrópicas, de ideas ahistóricas e ideas histórico-evolutivas, de ideas atributivas e ideas distributivas, etc., así como de otro tipo de ideas explicativas del fenómeno personal humano: idea espiritualista (sustancia espiritual), idea evolucionista (seres evolucionados), idea individualista (seres únicos), idea suprematista (seres

super-humanos), idea holista (todos somos personas) e idea cósmica (el hombre en el cosmos)<sup>34</sup>. Con todo, estas visiones acerca de la identidad y naturaleza de la persona no deben considerarse como las únicas capaces de explicar y agotar el misterio insondable que encierra el doble interrogante: qué es el ser humano y quién es la persona humana.

No obstante, aunque no podamos más que aproximarnos tangencial y equívocamente al concepto de persona humana, para Aranguren la idea del hombre constituye la materia de la moral, de ahí la importancia de definir esta primera idea<sup>35</sup>. De hecho, el concepto de persona es de central importancia para la ética, pues, según la noción y concepción que se haga de la persona humana (tanto a nivel descriptivo-ontológico como normativo-moral), así será la reflexión y el análisis que se haga sobre muchos temas éticos<sup>36</sup>.

La persona, *grosso modo*, es un actor racional y cognitivo, pero también emocional y espiritual. No es reducible el ser persona a la sola cualidad intelectual, sino más bien al amplio abanico de imágenes que la configuran como tal y que hemos descrito anteriormente de forma general. La persona es un ser profundo y complejo al mismo tiempo, es un “es” unitario en el que todas las cualidades descriptivas sobre la misma aparecen cohesionadas e imbricadas entre sí. Definir, por tanto, a la persona resulta casi imposible si no se tiene en cuenta una comprensión unitaria y globalizadora de todas sus dimensiones y posibilidades. Por eso, y siguiendo la visión personalista y humanista del filósofo Moreno Villa, es necesario romper con la tradición especulativa

---

<sup>34</sup> Cf. G. Bueno, o. c., pp. 149-164.

<sup>35</sup> J. L. Aranguren, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 83.

<sup>36</sup> Cf. A. Corradini, “Fondamenti della bioetica e concezioni della persona”: *Filosofia e Insegnamento* 25 (1992) 46.

racionalista de la filosofía griega, que concebía al ser humano de un modo reduccionista, como “animal de logos”<sup>37</sup>, para verlo como un “animal axiológico”, esto es, como un animal que tiene y posee valores, como el único animal que tiene la capacidad de estimarse y reconocerse como soporte de valores desde los que es configurado.

Desde este punto de vista, el fundamento del edificio ético de la persona puede quedar delimitado por tres aspectos, que para Vidal son complementarios entre sí:

- a) La consistencia óptica de la realidad que llamamos “hombre”.
- b) La comprensión del hombre como “persona”.
- c) La valoración de la persona como “realidad axiológica”.

El hombre tiene un carácter sustantivo; no es una realidad meramente ideológica, sino una subjetividad originalísima que le hace tener dignidad y dimensión personal. Pero, además de afirmar la consistencia óptica del hombre y la percepción ética de éste como persona, se requiere una tercera comprensión: entender la persona como una realidad axiológica. Esta última afirmación es el origen y la meta del fundamento óptico de la dimensión ética de la persona<sup>38</sup>.

Por otro lado, para Zubiri, ser persona consiste en ser “una realidad en propiedad”<sup>39</sup>, es decir, una propiedad en sentido constitutivo,

---

<sup>37</sup> M. Moreno Villa, “Relación y persona”, en íd. (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1998, p. 1031.

<sup>38</sup> Cf. M. Vidal, *Moral de la persona y bioética teológica*, Perpetuo Socorro, Madrid 1993, pp. 101-105.

<sup>39</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp. 110-111.

pues ella es la naturaleza de las estructuras antropológicas definitorias de lo humano (personalidad), así como el principio donde emergen las acciones operativas de dicha estructura fundante (personalidad). Desde este singular punto de vista, podemos afirmar con Laín Entralgo que los valores representan un modo de ser en propiedad característico de los seres humanos<sup>40</sup>, en tanto que éstos hacen suyos y convierten en parte de su realidad personal una serie de valores fundamentales. En este sentido, podemos afirmar que la persona se conforma y realiza en base a determinados valores o, lo que es lo mismo, desarrolla su personalidad sobre la base de dichos valores.

El ser personal, pues, no puede delimitarse sólo por su razón especulativa y por su obrar práctico, sino que es mucho más que eso. Por ello, el filósofo Edgar Morin arremete fuertemente contra éste y otros reduccionismos del hombre a su aspecto técnico-racional, al defender que “lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la rampolnana imagen de su propia racionalidad [...]. Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de *Homo faber*, ni a su aspecto racionalístico de *Homo sapiens*. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, la muerte, la desmesura, la guerra [...]. No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica *sapiens-demens*”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid 1986, pp. 165ss.

<sup>41</sup> E. Morin, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona 1974, pp. 227 y 235.

## Los valores morales

En el campo de la filosofía, el valor constituye el elemento primordial de la llamada “teoría de los valores”, es decir, aquel sistema de pensamiento que enmarca el valor como los referentes ideales de la conducta humana. Este sistema da origen a la llamada ciencia de los valores o “axiología”. Este concepto procede de los vocablos griegos *áxios*, que significa digno de aprecio o valorable en sí mismo, y *lógos*, ciencia o saber<sup>42</sup>. Por eso, la ciencia de los valores se denomina “axiología”. En ese sentido, la axiología es una disciplina de la ética cuyas funciones principales son las siguientes:

- a) Determinar en qué consisten los valores (qué son exactamente, de qué cualidades son portadores, qué rasgos los definen...).
- b) Estudiar los mecanismos psicológicos que nos permiten captar los valores tanto en acciones como en objetos.
- c) Clasificar y jerarquizar los valores según criterios de importancia o de sus diferencias de clase (estéticos, económicos, morales...).

Por otro lado, el origen de la ética como ciencia práctica se debe a los griegos, quienes consideraron que su génesis u origen radicaba en el llamado *êthos*, palabra a la que daban dos sentidos fundamentales, el de fuente de la vida humana y el de carácter del ser humano. Por eso, entre la moral, que trata esencialmente del sistema de leyes, normas y costumbres, y la ética, que trata de la valoración moral de los actos humanos, cabe deducir la existencia de un tercer concepto que actúa como fundamento de los actos humanos: el valor ético y moral.

---

<sup>42</sup> Cf. S. Vergés, “Comunicación interpersonal y ética. Axiología”: *Pensamiento* 194 (1993) 217-238.

Entendido el ser humano como un ser esencialmente moral, el valor se revela como un elemento consustancial a él. Dicho de otro modo, no puede entenderse la persona humana sin la existencia de valores, ni su desarrollo sin la adopción de dichos valores. Son éstos los que confieren al hombre la dimensión humana y lo sitúan en una escala superior de la vida biológica.

La palabra “valor” procede del verbo latino *valere*, que significa “estar bien, tener salud, vigor, fuerza y energía”. Un valor es algo que “está bien”, que posee las características propias de lo bueno. Entendemos, por tanto, “el bien” o “lo bueno”<sup>43</sup>, al menos en su sentido propio, como sinónimos de “valor” o de “valioso”. Pero para responder a qué es “lo bueno” o “lo valioso” hemos de identificar primero si hay algo real o posiblemente bueno (naturaleza de lo bueno), qué clases de cosas entre éstas son buenas o portadoras de valor (naturaleza de las cosas buenas) y si existen diferentes grados de bondad (escala de bienes)<sup>44</sup>.

La solidaridad, la belleza, la justicia, etc., suscitan percepciones en principio positivas, de aprobación o admiración, mientras que la envidia, la maldad o el dolor producen espontáneamente actitudes de rechazo. Por esta preferibilidad, los valores éticos, lejos de ser neutros, tienen una dimensión polar: pueden ser buenos o malos. De hecho, los valores buenos o positivos

---

<sup>43</sup> El filósofo David Ross propone cinco maneras de ser bueno: algo puede ser considerado bueno por cualquiera, por mí, por la mayoría de las personas de una cierta clase, por la mayor parte de la humanidad o por toda la humanidad. Cf. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca 1994, pp. 100-101.

<sup>44</sup> Según Crosby, el valor no es algo reducible al ser, pero tampoco se debe entender la relación entre ser y valor en un sentido dualista radical. Cf. J. F. Crosby, “¿Son ser y bien realmente convertibles? Una investigación fenomenológica”: *Diálogo Filosófico* 6 (1990) 170.

son aquellos que parecen apreciados, preferibles o deseables *prima facie* por todo ser humano, mientras que los contravalores o valores negativos son, en la mayor parte de las ocasiones, rechazables o no queridos por nadie. Aunque, como en todas las cuestiones filosóficas, siempre puede haber excepciones o visiones discrepantes.

El ser humano, como ser racional y moral, tiene conciencia de sus actos y libertad para realizarlos, pero también puede y debe valorarlos. En otras palabras, la ética es un saber práctico que tiene como objetivo orientar la conducta humana en orden a determinados valores. El valor es un modelo ideal de realización personal para el ser humano, es decir, un referente, una guía o un criterio que le permite a un individuo pensar y actuar de una determinada manera o, mejor aún, de una manera buena. Lo contrario sería dejarse llevar por los antivalores o contravalores, es decir, valores negativos o perjudiciales para uno mismo o los demás. En palabras de Cortina, aunque el bien y el mal nunca son absolutos en la vida moral, hay moral porque existe en el universo un tipo de seres que tienen un valor que sí es absoluto, esto es, las personas<sup>45</sup>. En virtud de esta identidad entre valor moral y ser personal, todo ser humano, prescindiendo de la edad, del sexo, de la condición social, de la posición ideológica, es portador de valores intrínsecos e inviolables, así como sujeto de derechos inalienables. Sin embargo, en la consideración del lenguaje moral, para muchos autores la persona no es un término de valor, ni siquiera el primero de una serie de valores, sino que es el sujeto fundante de cualquier tipo de valores.

---

<sup>45</sup> Cf. A. Cortina, “¿Existen valores morales absolutos?”: *Iglesia Viva* 171 (1994) 235; *íd.*, *El mundo de los valores. Ética y educación*, El Búho, Santafé de Bogotá 1997

Por otro lado, hoy en día existe la convicción de que los valores morales tienen un carácter principalmente subjetivo, de forma que el valor de una cosa se reduce a la valoración que de la misma haga un determinado sujeto. Añadido a esta cuestión de preferencia o apropiación perceptiva se halla también el relativismo cultural e histórico en el que algunas sociedades como la nuestra se encuentran inmersas. Sin embargo, en la experiencia moral se puede hablar de un carácter plenamente objetivo e intrínseco de los valores, independientemente del modo como histórica o biográficamente se perciban. Entre el puro subjetivismo y la teoría objetivista del valor se dirime la cuestión de la plausibilidad y la razón de ser de los valores<sup>46</sup>. Por ello, los valores pueden entenderse como la adecuación o relación (psicológica) entre el objeto considerado valioso y el sujeto que lo valora, esto es, en la síntesis entre el objetivismo y el subjetivismo axiológico de la persona.

Por lo demás, en el ámbito de lo que “hay”, los valores morales, tales como la belleza, la justicia, el bien, el mal, la libertad, etc., sin ser propiamente “seres”, tampoco son simples y meras ficciones. Los valores *no son, pero valen*: no existen como entidades independientes, pero valen en el sentido de que son realidades estimables o apreciables por los seres humanos. Así pues, y aunque somos conscientes de la existencia de múltiples códigos y modos de organizar los valores, según el sistema o paradigma ético en el que nos situemos, preferimos partir de un fundamento humanizador y humanizante de todos con el fin de poder vivir y convivir los unos con los otros.

---

<sup>46</sup> Véanse algunas de las principales posturas filosóficas: Hume, Nietzsche, Kant, Muguerza, Scheler, Lavelle, Le Senne, Nédoncelle, Zubiri, etc. Cf. E. Bueno, “El estatuto ontológico de los valores”: *Revista Agustiniiana* 36 (1995) 389-415.



*Valores morales para vivir*

Se dice que estamos asistiendo a una gran crisis de valores sociales y culturales, o incluso, parafraseando a Nietzsche, a un derrumbe y una transmutación crítica de todos los valores tradicionales<sup>47</sup>; que nuestra actual sociedad no tiene valores o que está perdiendo valores que antaño eran esenciales. Quizá el problema no sea tanto de crisis o de declive cuanto de transformación de unos valores por otros, nos guste o no.

Desde una orientación humanizante, podemos hablar de una serie de valores que bien podrían constituir las bases para articular una ética mínimamente defendible y realizable. Son valores que, además de forjar el carácter y la voluntad, sirven para humanizar la naturaleza (el ser) y la praxis (el obrar) de cualquier ser humano. Pero, además, esta propuesta de valores no sólo deberá ser comprendida, sino también y sobre todo vivida<sup>48</sup>.

Para vivir, siendo realistas pero también sin tintes de ingenuidad, sugerimos una serie de valores que bien podrían enmarcar la vida de muchos de nosotros, desde lo que somos, hasta lo que pensamos o hacemos en nuestra vida diaria<sup>49</sup>. Entre ellos, destacamos los siguientes:

---

<sup>47</sup> Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1980, p. 24.

<sup>48</sup> Cf. M. Porta, “Aprender a vivir”: *Leviatán* 20 (1985) 131-132.

<sup>49</sup> Cf. L. Buscaglia, *Vivir, amar y aprender*, Plaza & Janés, Madrid 1984; N. Zaitegi, “Aprender a ser: competencias para vivir dignamente”: *Organización y Gestión Educativa* 5 (2005) 13; R. Sánchez Alonso, *Vivir interculturalmente: aprender un nuevo estilo de vida*, CCS, Madrid 2006; G. Torroella, “Aprender a vivir”: *Educación* 121 (2007) 53-56; F. Jiménez, *Valores para vivir y crecer: psicopedagogía de los valores*, San Pablo, Madrid 2002.

- *Tolerancia*: Todo el mundo tiene el derecho a ser respetado por lo que es y no sólo por lo que vale o tiene, así como a no ser discriminado por ningún tipo de causa o situación. Por el hecho de ser personas, todos somos intrínsecamente iguales y merecedores del máximo respeto. Toda persona es merecedora de nuestro respeto, incluso aunque ésta no se respete a sí misma. La tolerancia nivela a todos los seres humanos y nadie es más que nadie en dignidad. Ser tolerante significa, además, comprender al otro desde su punto de vista. La tolerancia es una actitud, una manera de ser que nos hace solidarios. Tener tolerancia y respeto hacia los demás es tratarlos como nos gustaría a nosotros ser tratados. Pero ¿cuáles son los pasos en el camino del respeto?, ¿cómo se es tolerante? Cuidando las formas y las palabras, valorando al otro sin creerse superior ni inferior a él y teniendo actitudes respetuosas hacia él: hacer sentir al otro su propio valor, ponerse en el lugar del otro, ser cuidadosos con las cosas (propias y de los demás), etc.
- *Compromiso*: el compromiso, como valor fundamental de todo hombre, es una cuestión personal que pertenece a la vida privada de cada uno, es decir, es algo que depende de la opción de vida que cada uno haya tomado. Cuando uno se siente comprometido con alguien o con alguna causa que le haga feliz o que merezca la pena, deberá apostar por introducir en esa dimensión ética de su vida la aspiración a la excelencia, por hacer las cosas lo mejor posible y, también, por tratar de ser feliz haciéndolas.
- *Coherencia*: una de las grandes tentaciones del ser humano es tener un discurso y una actuación concreta que no coinciden; verbalizar unas cosas y hacer otras. Esto se

puede hacer de manera consciente o inconsciente, pero, en cualquiera de las dos posibles hipótesis, habrá que afirmar que dicha actuación no es correcta o, al menos, no siempre es saludable. Hay que pensar como vivimos y vivir como pensamos. La coherencia es la capacidad de hacer las cosas de acuerdo con las propias convicciones. Pero para eso es necesario tener forjada la personalidad, esto es, la condición de posibilidad de la autenticidad humana.

### *Valores morales para convivir*

Entre los valores para aprender a convivir con los demás desde la lógica de la justicia y el bienestar común<sup>50</sup>, que bien pueden ser otros distintos o algunos más de los que aquí vamos a presentar, señalamos los siguientes, siendo conscientes de la relativización o crítica que esta propuesta concreta pueda tener a la hora de ser acogida. Éstos son:

- *Respeto*: por respeto al otro en tanto que otro entendemos, en sentido amplio, el miramiento y la especial atención o preocupación hacia alguna persona o cosa. La calidad del respeto humano se mide por el grado de consideración que se tiene hacia la dignidad de alguna persona. Todo ser humano es persona, y como tal merece un respeto. Este respeto exige al menos dos cosas: no dañar a nadie y tratar a todo el mundo con la dignidad y humanidad que merecen. Además, la

---

<sup>50</sup> Cf. F. J. Alarcos, *Bioética global, justicia y teología moral*, Desclee de Brouwer, Madrid-Bilbao 2005; J. M. Touriñán, “Educar para el encuentro”: *Aula Abierta* 86 (2005) 141-154; M. Cherif, “Aprender a convivir”: *UOC Papers* 3 (2006); R. Stavenhagen, “Aprender a vivir juntos: diversidad étnica y diálogo intercultural”: *Revista IIDH* 44 (2006) 73-96; L. M. Cifuentes, “Educación y valores cívicos”: *Temas para el Debate* 149 (2007) 48-50.

consideración de la humanidad del otro como igual pero distinto a mí (semejanza-individualidad) supone el valor ético de la reciprocidad alterativa.

- *Responsabilidad*: una característica diferencial de la persona es la de tener responsabilidad. Ningún otro ser del mundo es capaz de ser consciente y entender aquello que él mismo es y hace. La palabra “responsabilidad” significa, etimológicamente, ser capaz de responder. El ser humano, a diferencia de cualquier otro ser, puede hablar, explicar y justificar los actos que ha realizado con libertad, esto es, puede dar razón de ellos. La responsabilidad es la obligación ética o jurídica de responder de algo propio o ajeno, es decir, ser capaces de explicar por qué se ha actuado de una manera determinada y no de otra. Asimismo, también es la capacidad de compromiso y cuidado de una persona consigo misma o hacia otra. Debemos ser responsables de lo que hacemos tanto ante nosotros mismos como ante los demás.
- *Solidaridad*: la solidaridad es un valor que denota integración y preocupación por los más débiles y necesitados de la sociedad, así como por aquellos colectivos que presentan un grado de vulnerabilidad social importante. Es mucha la exclusión social o la marginación que sufren algunos conciudadanos por parte de la sociedad no sólo en actitudes de indiferencia, sino de desprotección de sus derechos elementales. Ante eso es preciso tener con ellos acciones solidarias no sólo porque son personas merecedoras de nuestra ayuda, atención e interés, sino también y sobre todo porque requieren una dedicación especialísima al verse desprovistos del bien máspreciado que tenemos como humanos: la dignidad.

- *Benevolencia*: la benevolencia, querer el bien del otro y hacerle el bien al otro, es una cualidad y un valor que dice mucho de las personas. Son benévolas las personas francas, espontáneas, sencillas, aquellas que no son falsas, hipócritas, ni actúan con mala fe. La benevolencia es una actitud interna, es una tendencia a actuar buscando prioritariamente el bien personal y social, el bien común más que los intereses particulares o grupales.

## Valores de nuestra sociedad actual

Una reflexión serena nos permitiría discernir los problemas morales que acucian al hombre actual y que, por decirlo de un modo tajante, pueden poner en serio peligro su modo de vida y su felicidad presente y futura en este planeta<sup>51</sup>. Son muchos los temas que preocupan e invitan a una seria toma de decisiones, puesto que muchos tienen como causa al propio ser humano y ponen en cuestión la dignidad de las personas y la supervivencia de todos los seres vivos, incluidos los humanos: el hambre, las guerras, la falta de respeto a los derechos humanos, la inmigración, los problemas ecológicos, las injusticias de cualquier tipo, las consecuencias inciertas del progreso biotecnológico, etc<sup>52</sup>. Problemas que nos interpelan

---

<sup>51</sup> Cf. J. García Férrez, “Vivir en valores: de la autenticidad a la felicidad”: *Diálogo* 233 (2002) 24.

<sup>52</sup> Cf. R. Queraltó, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global: el caballo de Troya al revés*, Tecnos, Madrid 2003; R. Ghotme, “Orden, desorden y antiorden mundial: problemas de relaciones internacionales”: *Revista de Relaciones Internacionales*, 2 (2006) 75-104; J. J. Sánchez Barricarte, *El crecimiento de la población mundial: implicaciones socioeconómicas, ecológicas y éticas*, Tirant lo Blanch, Valencia 2008.

y plantean la necesidad de una conciencia ética planetaria tanto a nivel interhumano (ética intercultural) como a nivel medioambiental (ética ecológica)<sup>53</sup>.

Paradójicamente, junto al reconocimiento de lo que son problemas globales, el horizonte actual axiológico de nuestra sociedad está teñido de una ingente diversidad de matices y de cosmovisiones que hacen casi imposible dar una respuesta sistemática o completa desde las diferentes visiones existentes. Éste es quizá un dato característico de nuestra época: la coincidencia en el diagnóstico y la dificultad de establecer acuerdos vinculantes entre “extraños morales” para responder a los problemas comunes. La estimativa moral es algo irreductible a todo ser humano; sin embargo, descubrir o desvelar el perfil estimativo del hombre de hoy nos llevaría, cuando menos, a la imposibilidad de trazarlo, puesto que la complejidad y la coexistencia plural de los mismos hacen muy difícil su caracterización. Además, para intentar llevar a cabo la misma deberíamos justificar desde qué presupuestos antropológicos y morales partimos, así como criticar razonadamente desde qué planteamientos referenciales pretendemos realizar dicha caracterización. Con todo, y reconociendo la dificultad del tema, podemos decir *grosso modo* que el marco axiológico del hombre de hoy día, dentro de un contexto cultural occidental, está dominado por los valores de una sociedad tecnologizada, claramente positivista, utilitarista, relativista, científicista, hedonista, etc., y con una cierta proyección intercultural<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> F. I. Murillo, “El desafío axiológico de la ciencia actual”: *Revista Agustiniiana* 110 (1995) 417-443.

<sup>54</sup> Cf. AA. VV., “Educadores del futuro, valores de hoy (y II)”: *Revista de Educación de la Universidad de Granada* 18 (2005) 245-268; Cf. J. García Férrez, a. c., p. 26.

Desde hace varias décadas, cada vez se habla más de la “posmodernidad”, del pensamiento moral posmoderno o de expresiones análogas. La primacía de la razón ha dejado su lugar a una nueva instancia cultural llamada, en palabras de Gianni Vattimo, “pensamiento débil”<sup>55</sup>. Un pensamiento débil que ha originado una situación de *provisionalidad perpetua* en el marco de los valores (lo que hoy es valioso, mañana puede que no) y en la articulación, a partir de los mismos, de deberes (no sabemos del todo si lo que debemos hacer hoy lo deberemos hacer mañana). Esta provisionalidad perpetua genera, a nuestro modo de ver, una insatisfacción depresiva casi perpetua. Fernando Savater describe a la gente en el metro en términos patéticos: “Tras reunir valor, contemplo las caras de las personas que viajan conmigo en este vagón de metro. Experiencia indudablemente depresiva. Rostros hinchados, atontados, ávidos, vulgares, obtusos, vacíos...”<sup>56</sup>.

Qué duda cabe de que la situación actual, que algunos sociólogos y analistas denominan de “crisis” (crisis económica, social, política, familiar, etc.), también afecta a los valores de nuestra sociedad contemporánea y al modo de vida de las personas que forman parte de la misma. De hecho, se habla continuamente de “crisis de valores” para referirse a estos “tiempos modernos”, parafraseando el título del largometraje escrito y protagonizado por el célebre actor y director Charles Chaplin, y que más que “modernos” bien podríamos denominar “tiempos difíciles”, máxime cuando la auténtica crisis del hombre actual no es tanto de valores, cuanto de humanidad<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Buenos Aires 1996, p. 8.

<sup>56</sup> F. Savater, *Invitación a la ética*, Planeta Agostini, Barcelona 1995, p. 117.

<sup>57</sup> Cf. J. Rigol, “Crisis de valores en la sociedad actual”: *Aula de Innovación Educativa* 120 (2003) 5.

En nuestras sociedades del bienestar está emergiendo un tipo de hombre estresado, lleno de cosas, pero con un gran vacío moral y una sensación permanente de infelicidad o malestar. Es frecuente encontrarse con gente instalada en la queja permanente, gente que se queja del tiempo, del trabajo, de la política, de la familia, de la empresa, de la profesión... Se podría afirmar que el que siempre está en la queja está instalado en el malestar interior. Habría que repensar qué modelo de bienestar hemos conquistado que genera tanta queja. Hemos logrado cotas, como nunca en la historia, de condiciones objetivas para desarrollar proyectos vitales valiosos y felicitantes, y, junto a eso, nos encontramos a más personas que nunca en la historia consumiendo antidepresivos. La incertidumbre y la provisionalidad se han instalado y campan a sus anchas en la interioridad del ser humano contemporáneo. Es hijo de su tiempo y de su cultura, y ésta, por desgracia, es confusa y problemática<sup>58</sup>. De hecho, si analizamos y criticamos los parámetros vitales que tiene el hombre actual, nos situaremos en condiciones idóneas para dilucidar los modelos de referencia que influyen en nuestra ciudadanía primermundista<sup>59</sup>. Enumeraremos algunos de los más significativos:

- *Materialismo*: el reconocimiento y el éxito social vienen dados por el dinero, por tener

---

<sup>58</sup> Cf. I. Etxebarria, “Contradicciones en los momentos de cambio de valores morales”, en íd. (coord.), *Perspectivas acerca de cambio moral: posibles intervenciones educativas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, Bilbao 1989, pp. 147-159.

<sup>59</sup> Cf. J. C. Mèlich, “Valores morales versus valores cívicos (en la educación) en la vida cotidiana”: *Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria* 10 (1995) 35-48; C. Díaz, *El libro de valores personalistas comunitarios*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 2000; íd., *Las claves de los valores*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2001; F. Parra, “Hacia una teoría axiológica de la sociedad: hipótesis para un esbozo”: *Papers. Revista de Sociología* 72 (2004) 31-65.



un alto nivel de vida, por poder poseer todo aquello que se nos antoja, de la forma más rápida posible y sin apenas sacrificio alguno.

- *Relativismo y subjetivismo*: todo depende, nada es del todo verdadero, no hay verdades absolutas (relativismo), cada uno tiene su punto de vista y tiene derecho a vivir como le plazca, sólo valen las verdades de cada uno (subjetivismo).
- *Hedonismo*: equivale a pasarlo bien a toda costa, disfrutando y gozando sin restricciones de todo, pese a quien pese y cueste lo que cueste.
- *Permisividad*: no sólo entendida como ausencia de prohibiciones y entonando el ¡todo vale!, sino considerando una insensatez renunciar a todo lo que me puedo permitir “siempre y cuando el bolsillo lo aguante y el banco me preste”.
- *Consumismo*: consumir a todo trapo es el lema del hombre moderno, así como dejarse impregnar por la cultura de lo efímero, del usar y tirar. *Comprar, gastar y poseer* son vividos por muchos ciudadanos como una auténtica experiencia de libertad y no de dependencia incontrolable al no poder o saber decir “no”.
- *Individualismo*: se está dando un hombre egocéntrico, narcisista, envilecido por sí mismo, endiosado: no cree en nada más que en su propio yo y no le interesa nada más que sus intereses particulares o su propia satisfacción.

Todos, o muchos de estos valores, provocan o pueden producir felicidades fugaces, pero también vidas vacías e impersonales. De ellos emerge un hombre pesimista, desilusionado, indiferente ante la realidad, cómodo y sin ganas de profun-

dizar en cuestiones sustanciales. Antivalores que repercuten desfavorablemente en desmoralizar, en desposeer de razones sólidas para articular la vida y que reclaman otros valores más deseables y dignos de ser seguidos.

## Valores para una sociedad futura

Los valores ayudan a crecer y a hacer posible el desarrollo de todas las capacidades personales y sociales. Los valores están ligados a la propia existencia, afectan a la propia conducta y configuran y modelan nuestros pensamientos y actos. El problema es que la sociedad actual nos ofrece más posibilidades de vivir los antivalores que los valores. Por eso, vamos a recoger algunos de los valores que serían, desde la óptica de una ética global<sup>60</sup> o de una ciudadanía universal, los que podrían modelar, guiar y configurar la mentalidad de los hombres de hoy en día<sup>61</sup>. Éstos son:

- *Libertad*: cada persona debe ser libre para llevar a cabo sus ideales y su proyecto de vida, sin perjudicar, dañar o vulnerar la libertad de los demás. La libertad es uno de los valores más preciados a los que tienen derecho los seres humanos hoy en día.

---

<sup>60</sup> Cf. E. F. Bocado, “¿Es posible una ética global”, *Daimón. Revista de Filosofía* 29 (2003) 35-50.

<sup>61</sup> Cf. A. E. Pérez Luño, “Sobre los valores fundamentales de los derechos humanos”, en J. Muguerza y G. Peces-Barba (coords.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, pp. 279-288; J. Carracedo, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid 1992, p. 43; R. Medina, “Los derechos humanos y la educación en los valores de una ciudadanía universal”: *Revista Española de Pedagogía* 211 (1998) 529-559. Cf. J. García Férrez, a. c., pp. 29-32; R. A. Vargas-Machuca y C. Mougan, “Desarrollo de la ciudadanía y hábitos democráticos”: *Temas para el Debate* 149 (2007) 35-38.

- *Igualdad*: exigencia de tener total y absoluto respeto para cualquier persona, así como de mostrar tolerancia y consideración para con todos, sin discriminar o marginar injustamente a nadie por algún motivo o razón (raza, sexo, cultura...). Las desigualdades e injusticias sociales son muchas, por lo que defender la igualdad personal y la no discriminación entre las personas debe ser uno de los pilares fundamentales en los que se sustente una ética utópica y universal.
- *Cooperación*: este valor persigue que todos podamos tener una vida digna (educación, vivienda, asistencia sanitaria, etc.), por lo que reclama apoyar y favorecer especialmente la de aquellos que no la tienen o no la puedan tener.
- *Justicia*: es preciso defender la justicia en un mundo donde este valor aparece eclipsado y, en muchas ocasiones, claramente negado. La justicia como valor moral y como derecho fundamental reconoce que todos los seres humanos debemos ser tratados con equidad, es decir, en igualdad de condiciones.
- *Responsabilidad*: junto con el respeto a estos derechos humanos básicos (libertad, igualdad, solidaridad y justicia), existe otro deber y valor, que es el de ser responsables ante el mundo que, particular o generalmente, nos toca vivir.
- *Austeridad*: empezamos a ser conscientes de que lo ilimitado es irreal. Es irreal el crecimiento económico ilimitado, el consumo ilimitado, la vida ilimitada... La conciencia del límite va a hacer emerger un valor postergado y “maldito” para las sociedades de la superabundancia: la austeridad. Como valor público y privado, hemos de volver a estimar que lo superfluo resta posibilidades vitales individuales y sociales. De hecho,

desde muchas visiones axiológicas culturales, podemos afirmar que vaciarse de lo innecesario aligera el equipaje para vivir más libre e intensamente la vida.

La vida humana tiene múltiples ámbitos de acción y reflexión, pero son dos los que fundamentalmente nos pueden interesar: el de la exteriorización, en el que nos movemos casi siempre, y el de la interiorización, en el que nos situamos en algunos momentos puntuales de nuestra vida<sup>62</sup>. Es necesario encontrar un equilibrio entre ambos planos de desarrollo personal, con el fin de integrar la aspiración a una vida más digna y feliz para nosotros, sin descuidar ni despreocuparnos por lograr al mismo tiempo una convivencia social más justa para todos y un mundo más saludable en el que habitar.

## Bibliografía

- AA. VV., *Los valores éticos en una sociedad democrática*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1985.
- Fron diza, R., *¿Qué son los valores?*, FCE, México 1982.
- Grün, A., *El libro de los valores: elogio de la buena vida*, Sal Terrae, Maliaño 2008.
- Hildebrand, D. von, *Moralidad y conocimiento ético de los valores: una investigación sobre problemas éticos estructurales*, Cristiandad, Madrid 2006.
- López Quintás, A., *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Estella 1989.
- Marón Ibáñez, R., *Los valores, un desafío permanente*, Cincel, Madrid 1993.

---

<sup>62</sup> Cf. J. García Férrez, a. c., p. 33.

- Méndez, J. M., *Introducción a la axiología: un resumen del Tratado de axiología*, Estudios de Axiología, Madrid 2003.
- Ortega y Gasset, J., “Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?”, en *Obras completas* (vol. VI), Revista de Occidente, Madrid 1964 (ver reedición en íd., o. c., Encuentro, Madrid 2004).
- Rodríguez Paniagua, J. M., *Moralidad, derechos, valores*, Civitas, Madrid 2003.
- Torralba, F., *Cien valores para una vida plena: la persona y su acción en el mundo*, Milenio, Lérida 2004.
- Villalpando, J. M., “Los valores morales”: *Logos* 103 (2007) 105-128.
- Villapalos, G. – López Quintás, A., *El libro de los valores*, Planeta, Barcelona 2002.

# Autonomía

Eduardo López Azpitarte

## Desde fuera hacia el interior

Podríamos definirla, de una manera genérica, como la capacidad que tiene el ser humano para orientar libremente su existencia de acuerdo con el proyecto que cada uno se imponga. Es la condición, por tanto, del individuo que no se siente sometido ni dependiente de otras realidades en la toma de sus propias decisiones.

El concepto tiene un origen primario sociológico, como un deseo de autonomía frente a las estructuras sociales que aprisionan al individuo de diferentes maneras. La índole comunitaria del ser humano impide una independencia absoluta, pues hay que defender y respetar los derechos de otras personas, pero existen otras circunstancias en las que se siente prisionero de una tiranía que coarta sin razones su capacidad de autodeterminación o en las que experimenta la esclavitud como un estado en el que se niegan los derechos legales que se otorgan a otras personas. En cualquier caso, la persona padece una limitación significativa que le impide actuar como ella quisiera. La rebeldía y el inconformismo brotan como una reacción instintiva del que pretende superar la dependencia forzosa y opresiva.

El deseo individual se transforma en comunitario cuando ciertos grupos o naciones sufren la dominación injusta de otro poder que los

domina y somete. Es un grito de protesta contra cualquier tipo de dictadura, que nace de un sentimiento muy profundo y universal. En la reflexión filosófica posterior, apoyada sobre estas aspiraciones primarias, se terminará hablando de un derecho fundamental, como exigencias ineludibles de la dignidad del ser humano. La misma legislación civil se encargará de armonizar las exigencias individuales y comunitarias para defender a la sociedad de la anarquía, y a los individuos de las arbitrariedades y abusos de la autoridad.

No se quiere aceptar que alguien, desde fuera, imponga arbitrariamente su voluntad sin contar con el propio querer de los subordinados. Autónomo es aquello que goza de la suficiente libertad, sin ninguna otra dependencia ajena, y que lo desliga de otros condicionantes de cualquier índole. Su significado quedaba referido también a la nación o a las provincias e instituciones que deciden por sí mismas las leyes y obligaciones de sus súbditos. El denominador común de todas ellas es la liberación de otros vínculos que determinan su modo de actuar<sup>1</sup>.

Pero no basta tampoco con superar estas presiones externas. El ser humano reconoce también el mundo interior de sus condicionantes, que limitan con la misma fuerza sus decisiones. Su libertad psicológica es también esclava de múltiples presiones, más o menos conscientes, que eliminan o, al menos, disminuyen la responsabilidad de su actuación. El yo de cada persona es demasiado complejo y oscuro para que todos sus actos contengan el grado de voluntariedad que aparentemente se les atribuye. El ansia de liberación se extiende, por tanto, a todos esos mecanismos que dificultan y ensombrecen las opciones de la

---

<sup>1</sup> Por ampliación, según el *Diccionario de la lengua española*, se aplica también a la capacidad de un vehículo para poder funcionar sin necesidad de repostar.

voluntad. Una conquista que, como la autonomía sociológica, haga a la persona responsable de su destino. Más aún, desde esta perspectiva, la libertad interior es más importante que las coacciones externas, pues constituye el último reducto inviolable que se puede defender y conservar, aun en medio de otras tiranías y esclavitudes. La violación de ese reducto sagrado es el atentado mayor contra la persona, pues supone despojarla de su dignidad para reducirla a puro objeto.

## Las críticas del determinismo

La raíz de esta capacidad para autodeterminarse supone la experiencia de una libertad personal que elige y determina el camino que desea recorrer. Por eso, la primera pregunta que se ha de plantear es si este convencimiento es algo demostrable o consecuencia más bien de un engaño infantil que busca sentirse protagonista principal de su historia. El miedo a convertirse en un simple muñeco que realiza lo que otros le imponen con hilos invisibles. Es decir, se trata de ver si la persona es libre para realizar actos que se le puedan imputar, como responsable, para bien o para mal de sus propias decisiones. Algunos insisten en que el prejuicio de la libertad necesita una urgente revisión. El fallo ético sería un error o una equivocación, pero nunca una falta o un pecado. En último término, el individuo se encuentra siempre seducido por aquello que le parece lo mejor o afectado por la pulsión que le orienta, sin poder renunciar a su llamada.

Nadie elige algo en su contra y, por eso, cuando rechaza a Dios o resiste a la llamada de un valor ético, es por haber encontrado otra atracción por la que se siente inevitablemente seducido, sin otra posibilidad de elección. El mismo neurótico, que soporta y padece las con-



secuencias de su patología, descubre en su propia enfermedad un beneficio inconsciente que le *obliga* a mantenerse en ella, a pesar de sus protestas por los sufrimientos y sus deseos de curarse. No cabe otra alternativa que aceptar lo que el destino nos haya impuesto. La hipótesis de la libertad es algo anticientífico<sup>2</sup>.

Desde las épocas más antiguas, el mayor enemigo de la libertad humana ha sido el determinismo. Además de las leyes físicas que rigen las estructuras del universo, y que son invariables en su funcionamiento, el psiquismo humano queda también sometido a sus propios mecanismos psicológicos. En sus diferentes formas históricas<sup>3</sup>, parte del siguiente presupuesto fundamental: toda acción humana está ya de antemano condicionada por una serie de factores que escapan a nuestra decisión. Cualquier comportamiento está ya regulado por una serie de “leyes” –biológicas, psicológicas, sociales o culturales– y otros múltiples condicionantes que nos orientan en una determinada dirección, aunque la persona crea ingenuamente que ella es la que definitivamente decide. Estamos tan limitados por nuestro pasado, por los reflejos condicionados, experiencias diferentes, presiones ambientales, mecanismos interiores, estímulos seductores, que no cabe espacio para ninguna autonomía. Somos seres

---

<sup>2</sup> Véase el planteamiento de F. López Sánchez, “Libertad, un concepto a revisar. Sus implicaciones con el concepto de culpabilidad”: *Salmanticensis* 25 (1978) 473-481.

<sup>3</sup> Puede verse un breve resumen histórico en J. Ma Vega, “Determinismo y libertad”: *Estudios Filosóficos*, 4 (1988) 320-352. Cf. V. Cudeiro, “Determinismo”, en *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, pp. 344-348. Las diferentes matizaciones en J. Martínez Velasco, “Entre determinismo e indeterminismo”: *La Ciudad de Dios* 219 (2006) 495-520. Un buen resumen sobre la libertad en L. Melina, J. Noriega y J. J. Pérez-Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, pp. 411-511.

modelados por otras fuerzas que escapan por completo a nuestro control. Todo hecho es consecuencia inevitable de otras causas anteriores que no podemos controlar. Una vez que se conocen los antecedentes se pueden ya deducir las consecuencias inevitables.

Es cierto que las formas históricas con las que se ha presentado tienen matices y versiones diferentes. Algunas corrientes de pensamiento se mantienen en una línea de moderación, pues sólo constatan el hecho de los condicionantes, sin que ello implique la anulación absoluta de la libertad. Únicamente el determinismo estricto representa un atentado radical contra esta característica del ser humano. El estructuralismo y la psicología han radicalizado, sobre todo, esta última postura, dentro de la amplitud y carencia de unidad que existe entre los autores que las representan.

Uno de los autores más conocidos en este ámbito defiende así su postura: “Desde el punto de vista científico..., la conducta de una persona queda determinada por su dotación genética, cuyos antecedentes pueden detectarse en la historia evolutiva de la especie, y queda igualmente determinada por las circunstancias ambientales a las que ese individuo ha estado sometido”<sup>4</sup>. La aventura humana queda muerta de esta forma en su raíz. Se quita, es cierto, la servidumbre de la responsabilidad, pero hay que pagar un precio excesivamente caro: ya no existe tampoco la grandeza de la decisión.

Al negar la libertad, se destruye cualquier tipo de responsabilidad. El ser humano quiere

---

<sup>4</sup> B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona 1980, p. 131. Más adelante, incluso, insiste en que “aun aquellos que pasan por revolucionarios son casi completamente el producto convencional de los sistemas que ellos destruyen” (p. 158).

convencerse de que es el dueño de sus decisiones. Su ideal narcisista le hace creer que es el protagonista de su propia historia, sin que nadie le pueda arrebatarse este privilegio, como el niño que sueña ingenuamente con aquello que desea, pero que no tiene a su alcance.

## Una opción sensata y razonable

No es el momento ahora de hacer una apología de la libertad, ni es probable que tuviera fuerza para los que, detrás de cada conducta, intuyen un mundo desconocido e inconsciente de mecanismos y presiones de cualquier índole que condicionan a la persona, sobre todo en sus niveles más profundos. A cualquier razonamiento que se proponga siempre cabe la interpretación de que, detrás de todas las apariencias que nos engañan, están los múltiples condicionantes que nos obligan a claudicar frente a una libertad imposible. Con el bisturí de la duda, no hay nada que logre escapar de otras sospechas interiores. El psiquismo humano es tan misterioso y oculto que nadie consigue penetrar hasta el fondo.

El hecho de la libertad es un punto que no admite una prueba absoluta y concluyente. El que quiera empeñarse en no admitirla hallará siempre posibles motivaciones para justificar su postura. Detrás de cada elección, por muy libre que parezca, aparecerá siempre la sospecha de todos los múltiples condicionantes que habrían ya inclinado la balanza hacia un lado de manera inevitable. Solo valdría utilizar el mismo argumento contra la ideología determinista. La persona que defiende esta postura no lo hace tampoco por una opción libre, sino que también se encuentra condicionada por toda su historia anterior, que le lleva a pensar de esta manera. Es decir, no sostiene su punto de vista porque es

verdad. Se encuentra igualmente esclavo de su experiencia<sup>5</sup>.

Hay que reconocer, sin embargo, que a pesar de todos los determinismos existentes que nos amenazan, no tienen por qué destruir la capacidad básica de autodeterminación. La hipótesis de su existencia no es un dato anticientífico, hasta el punto de que la defensa del determinismo estricto y radical se considera hoy en franco declive, como casos más bien raros y excepcionales. Desde los mismos ámbitos en que antes se negaba –psicología, ciencias sociales, biología y hasta la neurología–, otros autores han descubierto motivos para probar la racionalidad de su presunción. Aunque los razonamientos filosóficos no la impongan con absoluta claridad, pues la sospecha de otros mecanismos desconocidos podrá estar siempre presente, hay que inclinarse por lo que parece más racional, a pesar de sus dificultades<sup>6</sup>. La insistencia permanente en esta peculiaridad específica del ser humano, con los análisis y valoraciones de todo tipo que se han utilizado, es el signo de una creencia común, defendida como patrimonio precioso de la humanidad, cuando se ha descubierto el peligro de perderla.

Precisamente hoy, cuando tanto se pregonan los derechos de la libertad en todos los órdenes y

---

<sup>5</sup> “Si lo que (el determinista) dice es verdad, lo dice sólo como resultado de su herencia y ambiente, y nada más. No sostiene su punto de vista porque es verdad, sino porque tiene tal y tal composición genética y ha recibido tales y tales estímulos” (J. R. Lucas, *The Freedom of the Will*, Clarendon Press, Oxford 1970, p. 114).

<sup>6</sup> D. Blanco, “Libertad”, en A. Cortina, *10 palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella 1994, pp. 203-287; P. Bieri, *El oficio de ser libre*, Ariel, Barcelona 2002; T. Gil, “Condicionalidad y autonomía”: *Isegoría* 32 (2005) 135-144; L. M<sup>a</sup>. Gonzalo Sanz, *Entre libertad y determinismo: genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*, Cristiandad, Madrid 2007.

el respeto que ella merece como símbolo de la dignidad humana, resulta paradójico y desconcertante combatir su posibilidad, como si el mero enfrentamiento con ella produjera un miedo instintivo<sup>7</sup>. Si la persona no fuera libre, el mundo de los derechos y obligaciones tendría, coherentemente, que desaparecer de la tierra.

La opción por la libertad me parece más bien fruto del sentido común, anclado en lo más hondo de la persona. Si existe una idea que resulta válida y sensata para la humanidad, ésta es la defensa de nuestra dignidad personal. No somos simples marionetas que actuamos movidos por fuerzas exteriores, ajenas a nuestra voluntad, ni veletas que se orientan en función del viento que sopla y cambia, sin oponer ninguna oposición. Si la responsabilidad no recae sobre la decisión voluntaria de cada ser, no habría ya bondad o malicia. La explicación última radicaría en la buena suerte o la desgracia que se ha repartido al azar y de las que ningún individuo tendría la culpa. La persona quedaría despojada de su dignidad y sólo se podría añorar no haber estado entre los elegidos y maldecir la propia condición.

## Un apoyo en la Palabra de Dios

La misma Biblia, para el creyente, explicita esta posibilidad del ser humano para aceptar la alianza que Dios le ofrece o cerrarse a semejante llamada. Las dificultades anteriores para admitir con absoluta certeza la libertad se difuminan por completo en la revelación. Esta capacidad de optar libremente es un postulado irrenunciable de toda la teología, ya que de lo contrario caerían por tierra las enseñanzas más fundamentales de

---

<sup>7</sup> E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires 2000.

la Palabra de Dios<sup>8</sup>. Si él ofrece una alianza e invita a una conversión radical, es porque esa decisión resulta posible y válida, a pesar de todas las limitaciones, de la misma manera que denuncia y condena a los que se han hecho sordos y ciegos a tal invitación. Sería demasiado sarcasmo utilizar un lenguaje donde se supone siempre esta posibilidad de orientar la vida de cara a Dios o de volverle la espalda, cuando de verdad sólo existe una falsa e ilusa creencia, ya que la persona no tiene en sus manos semejante capacidad.

La imagen bíblica de Dios se destruiría y la historia perdería su dimensión salvadora desde el momento en el que el ser humano fuera simplemente un producto de la necesidad. No sería entonces un diálogo personal y responsable lo que se opera en el mundo de la fe, sino los mecanismos ocultos de un fatalismo que le da a cada individuo un papel determinado sin que él intervenga en la elaboración de su propio proyecto. Dios ha tomado muy en serio al ser humano como responsable de sus obras y, sin esta libertad, la alabanza o condena, que tan repetidas veces hace recaer sobre su conducta, no estaría de ninguna manera justificada. La afirmación del Concilio Vaticano II recoge estas mismas ideas:

Por consiguiente, la dignidad del hombre requiere que obre según una libre y consciente elección, movido e inducido personalmente, desde dentro, no bajo un impulso ciego o una mera coacción externa. Una dignidad tal la obtiene el hombre cuando, librándose de toda cautividad de sus pasiones, busca su fin en la libre elección del bien y para ello se procura, eficazmente y

---

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, J. Kosnetter, "Libertad", en *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona 1963, vol. IV, pp. 107-111, y J. B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, pp. 587-593; Lothar Coenen (ed.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980, vol. II, pp. 433-440.

con inteligentes iniciativas, las oportunas ayudas... Y cada uno tendrá que dar cuenta ante el tribunal de Dios de su propia vida, según él mismo haya obrado el bien o el mal<sup>9</sup>.

Cuando se trata, sin embargo, de salvaguardar la autonomía personal, no podemos tampoco ofrecer una imagen demasiado ingenua e idealista. Se ha insistido demasiadas veces en el concepto de *indiferencia* como un elemento esencial para la libertad de elección. De esta forma, parecía que la libertad, antes de elegir, fuera plenamente autónoma para tomar cualquier alternativa. Como el fiel de la balanza que debe permanecer en el centro, sin inclinarse hacia ningún lado, en una perfecta ambivalencia. Semejante planteamiento no deja de ser ambiguo y causa de absurdas interpretaciones, además de no adecuarse a la realidad. Hasta las mismas virtudes y buenos hábitos impedirían este difícil equilibrio, porque inclinarían hacia un extremo determinado.

## Hacia la conquista de la libertad

No hay que tener miedo a presentar una imagen de la libertad mucho más conflictiva, como si se tratara de un drama, cuyo final aún se desconoce. Las ciencias naturales y humanas han ido descubriendo progresivamente los múltiples condicionantes de nuestras acciones. Estamos profundamente condicionados y en un grado bastante superior a lo que sospecha el individuo normal y ordinario. Antes de tomar una decisión, el fiel de la balanza nunca se encuentra en el centro. Son muchos los datos, experiencias, influjos ambientales, modelos culturales, formas de temperamento,

---

<sup>9</sup> *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*, n. 17.

necesidades psicológicas, impulsos desconocidos, tendencias naturales, etc., que impiden un absoluto equilibrio y neutralidad para no conceder ciertas ventajas a algunas de las opciones.

Los datos que aporta el determinismo se podrían aceptar sin excesivo temor o recelo. Es verdad que estamos comprometidos con una realidad “impuesta”, situados en un contexto del que no podemos huir por completo, “dirigidos” por una serie de leyes que mantienen su eficacia y causalidad. Son hechos de experiencia y científicamente demostrados, pero de ahí tampoco se deduce una simple ética de la necesidad, sin otros horizontes que el sometimiento forzoso a los ciegos mecanismos<sup>10</sup>. La incompatibilidad sólo se da entre los datos de la ciencia y la pretensión de una libertad absoluta, sin ningún tipo de condicionantes.

Es más, el reconocimiento de estas limitaciones es un paso previo para el proceso posterior de emancipación. La existencia tiene un marcado carácter dialéctico entre lo que nos ha sido dado, al margen de nuestra voluntad, y el proyecto o meta hacia la que dirigimos nuestros pasos. La libertad, por tanto, no es un regalo gratuito de la naturaleza, sino una conquista que sólo se consigue a través de un enorme y dramático combate. Habría más bien que definirla como la capacidad del ser humano para ir superando y venciendo, en la medida de sus posibilidades y poco a poco, aquellos compromisos y determinismos que no quiere aceptar ni los considera válidos en función de su destino. Es una situación análoga a la del preso que está con libertad condicionada. Sabe

---

<sup>10</sup> L. Monden (*Conciencia, libre albedrío, pecado*, Herder, Barcelona 1968, pp. 31-42) hace una crítica del planteamiento más clásico y enumera también todos los múltiples mecanismos que dimanar de las distintas influencias a las que la persona se siente sometida. Cf. J. P. Jiménez, “Determinismo, libertad y responsabilidad en Freud”: *Teología y Vida* 40 (1999) 5-24.



que no tiene autonomía para todo, pero goza, al menos, de un amplio espacio para actuar con normalidad.

Se trata, pues, de una actitud violenta y paradójica entre los componentes deterministas y el ansia de autonomía, que se entrecruzan constantemente en nuestra estructura psicobiológica. Ahí se basa la “paradoja radical de la libertad humana”<sup>11</sup>, en contraposición a la que pueda darse en el mundo de los espíritus. Poseemos una libertad, en parte determinada, y un determinismo que, en parte, es también responsable, aunque la proporción de ambos elementos resulta variable y diferenciada según los individuos concretos o en función de las circunstancias. Qué zonas se hacen impenetrables a la libertad y por qué, habrá que estudiarlo en cada caso, pero estos límites y reducciones no exigen su completa eliminación.

No estamos condenados a vivir únicamente con lo que somos, como cualquier piedra o animal, pero tampoco es posible ser dueños absolutos de nuestro futuro. Con la mirada puesta en el más allá, hacia el que nos orientamos con nuestro querer, avanzamos por caminos difíciles y con obstáculos. La aspiración infinita de llegar por fin a la meta se realiza con errores e inconsecuencias, producto de la limitación. El dinamismo insaciable se mezcla con el vacío y la frustración del que, a pesar de las buenas intenciones, no las traduce siempre

---

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Seuil, París 1963, p. 453. En esta obra examina los elementos deterministas e indeterministas que se advierten en la estructura del obrar humano, en sus tres momentos principales: decidir, hacer y consentir. Cf. D. Natal, “La libertad en P. Ricoeur”: *Estudios Agustinianos*, 29 (1984) 3-46, 191-234 y 335-398. Interesantes son también los estudios recogidos en AA. VV., *Dialéctica y libertad*, F. Torres, Valencia 1976, pues, aunque pertenecientes a ideologías heterogéneas—estructuralismo, marxismo, fenomenología y existencialismo—, coinciden en que el determinismo de todas las estructuras puede superarse en el proceso de la actividad libre.

en el realismo de los hechos. El mismo poder revela nuestra impotencia. Queremos y no podemos, pero a veces también podemos y no queremos.

## Un proceso largo y costoso

Y en esa vivencia un tanto contradictoria se revela nuestra condición. No somos siempre responsables de nuestras incoherencias, pero tampoco inocentes por completo de tales limitaciones<sup>12</sup>. Pero entre la plena inocencia o la perversión total, queda una franja amplia donde nuestra libertad actúa y se decide con una cercanía mayor o menor hacia uno de esos extremos. Aunque no en todas las ocasiones seamos plenamente libres, lo somos de ordinario de forma suficiente.

La defectibilidad es propia de una libertad que todavía no es completamente libre, como la humana. Esto explica, según santo Tomás, que los bienaventurados o los ángeles en el cielo no puedan realizar el mal. De tal manera se encuentran seducidos por el bien que no es posible desviarlos hacia otros objetivos. Por eso, la decisión libre no habría que considerarla así por el hecho de no estar vinculada. En lugar de “indiferencia”, sería más apropiado el término “preferencia”. La dinámica del ser humano busca el bien con un ansia incontenible, y su libertad será tanto más plena y completa cuanto más seducida, vinculada y comprometida se sienta con él. Si algún día no pudiera ya separarse para elegir otras opciones, como el que ama con profundidad a otra persona, no es porque haya perdido su libertad, sino porque la ha llevado a su plenitud. De la misma manera que el “automatismo” de un artista para tocar un instrumento no es ninguna esclavitud

---

<sup>12</sup> K. Rahner, “Teología de la libertad”, en *Estudios de teología*, Cristiandad, Madrid 2007, VI, pp. 195-213.

que lo condicione, sino un arte que ha conseguido con el esfuerzo de un aprendizaje para actuar con espontaneidad y sin cometer ningún error.

La libertad radica, por tanto, en esa capacidad del ser humano en conseguir un mayor dominio sobre esos elementos que no están todavía bajo el dominio de su querer; en recuperar esas zonas que actúan al margen de su control. Un proceso largo y costoso que no termina nunca con un triunfo completo y definitivo, pero que posibilita una dosis mayor de autonomía frente a los condicionantes que nos amenazan. El error de Sócrates fue creer que, cuando se descubre el bien y la verdad que cada individuo lleva en su interior, se está siempre dispuesto a realizarlo en la práctica, como si el mero conocimiento bastara para actuar después de manera coherente, sin tener en cuenta los múltiples condicionantes. De este proceso hacia una mayor autonomía, como objetivo que se ha de tener por delante, vamos a tratar a continuación.

## **La originalidad del ser humano**

Ya hemos visto los intentos por reducir lo humano a datos fundamentalmente zoológicos, como si la conducta humana estuviera programada, como la de cualquier robot, aunque más complejo y perfeccionado. Es éste un reduccionismo antropológico que elimina la capacidad para tomar decisiones responsables, ya que la libertad es, en el fondo, un lamentable autoengaño. Son muchos, sin embargo, los que parten de una antropología que reconoce en el ser humano unas características peculiares que lo distinguen y elevan por encima de las máquinas y de los animales. Existe una frontera cualitativa que separa con nitidez ambos mundos.

Los seres irracionales siguen ciegamente las leyes de su naturaleza e instintos, que los condu-

cen con una eficacia admirable a la consecución de sus objetivos. La obediencia a estos datos es suficiente para dirigir sus reacciones hacia una finalidad determinada. No tienen otra moral que el sometimiento a sus imperativos biológicos, teleológicamente ordenados al bien individual y de la especie. Su orientación resulta tan perfecta y adecuada que para actuar bien sólo tienen que dejarse llevar, sin necesidad de poner ningún reparo, por el dinamismo interno de sus propias tendencias. Los estímulos ambientales y las posibles respuestas derivadas de su biología establecen un equilibrio dinámico y perfecto. Aquí radica la grandeza que tantas veces admiramos en los mecanismos de las plantas y, sobre todo, de los animales. A primera vista, incluso, habría que decir que se encuentran mucho mejor programados y con una dotación mejor de la que el mismo hombre posee<sup>13</sup>.

La originalidad biológica del ser humano radica en sus carencias y necesidades. No cuenta con ninguno de los resortes naturales que facilitan la supervivencia del animal. Es el mamífero que nace en un mayor estado de fragilidad e indigencia, como si se tratara de un alumbramiento prematuro. Física y psicológicamente se encuentra sin defensas frente a los agentes externos, en una actitud de dependencia radical. Carece de una base común que le oriente hacia unas tareas determinadas y le impulse hacia un modo específico de ser o de comportarse.

Esta carencia radical con relación a los animales, que catalogaría a la especie humana como

---

<sup>13</sup> J. D. Carthy, *La conducta de los animales*, Salvat, Madrid 1969; G. Zunini, "La actividad instintiva", en L. Ancona (ed.), *Cuestiones de psicología*, Herder, Barcelona 1971, pp. 353-384; AA. VV., *Lecturas sobre comportamiento animal*, Siglo XXI, Madrid 1982; M. Ruse, *Sociobiología*, Cátedra, Madrid 1983; V. Droscher, *Sobrevivir. La gran lección del reino animal*, Planeta, Barcelona 1983; H. Stephen, *El lenguaje de los animales*; Ediciones Omega, Barcelona 1997.

inferior y menos perfecta, se compensa radicalmente por la existencia de la libertad. Si la adecuación del animal con su medio se realiza sin ningún problema, pues hay un ajustamiento innato que le viene ofrecido por sus propios mecanismos, el ser humano está dotado de una capacidad superior para adaptarse con su libertad al ambiente que le rodea. Él modela, modifica y configura la realidad para ponerla al servicio de sus intereses. A pesar de su inadaptación y falta de firmeza constitutiva, sabe encontrar los caminos para su realización. Está llamado a conseguir, con su trabajo y responsabilidad, la tarea que no le han facilitado sus estructuras naturales. Lo que deseo subrayar es que si en el animal los estímulos suscitan una respuesta adecuada, la persona, cuando nace, no encuentra en sus propias estructuras las respuestas necesarias para modelar su conducta. Somos como un pedazo de barro en manos del alfarero, como un trozo de madera en manos del artista, que no tiene todavía ninguna configuración. Al nacer sin estar hecho, su evolución y progreso debe conseguirse a través de un aprendizaje. Por ello, se le ha definido como “el animal que sigue reglas”<sup>14</sup>.

## Los primeros condicionantes de la educación

Cuando Freud se atrevió a definir al niño como un “perverso polimorfo”<sup>15</sup> quería simplemente expresar de otra manera esa misma realidad. Si frente al mundo de pulsiones, anárquico y descontrolado, que sólo busca su satisfacción inmediata, no hay unas barreras que canalicen esa fuerza pulsional, no habrá ninguna posibi-

---

<sup>14</sup> R. S. Peters, *Ética de la educación democrática*, Verbo Divino, Estella 1977, p. 13.

<sup>15</sup> “Una teoría sexual”, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, II, p. 1205.

lidad de educación. El comportamiento quedará regido por los impulsos y necesidades instintivas, como una riada que impide cualquier tipo de civilización y convivencia humana. Cada uno actuaría para responder exclusivamente a sus apetencias primarias. De ahí la urgencia, en la que él tanto insistía, de que el *principio de la realidad* se oponga con urgencia al *principio del placer*.

Esto significa que la mera instintividad del niño no es suficiente para regular un comportamiento humano. Desde el comienzo de la vida se impone la urgencia de una ascesis no ya como un lujo religioso, sino como una necesidad insoslayable para evitar la anarquía del simple capricho. Todos sabemos que el niño es un ser profundamente egoísta desde el punto de vista psicológico y que reacciona, actúa y se comporta impulsado por las necesidades cercanas que busca satisfacer. Lo único que le interesa es colmar las exigencias de cualquier tipo, en el momento que experimenta la necesidad o siente el vacío de una respuesta. Como no tiene perspectiva de cara al futuro y el campo de visión se reduce al presente, con un mínimo de posibilidades, la renuncia a la satisfacción inmediata provoca el malestar y la frustración, que patentiza de muchas maneras. Si él pudiese organizar su conducta de acuerdo con sus deseos más íntimos y urgentes, todo quedaría subordinado a satisfacer lo antes posible las apetencias que experimenta.

La educación, por tanto, no es posible sin una dosis de sacrificio para no dejarse llevar por el capricho inmediato y sin tener en cuenta también la presencia y los derechos de otras personas. Es evidente que el niño no tiene capacidad para diferir o no ceder a esos impulsos si no le imponen desde fuera las prohibiciones necesarias. Si acepta semejantes negativas no es porque comprenda las razones de su prohibición, sino que constata de inmediato que es el único camino que tiene para

conseguir otro objetivo más importante: el amor y el cariño de sus propios padres.

## En busca del paraíso perdido

La psicología moderna ha insistido mucho en que esta alimentación psíquica y afectiva es todavía mucho más importante que la meramente biológica. La falta de cariño, el no sentirse arropado por las manos y el corazón de los que le rodean, puede provocar una situación de anemia psicológica que obstaculice su proceso de evolución y desarrollo. Son muchos los estudios realizados sobre las posibles repercusiones en el psiquismo del feto que no ha sido acogido amorosamente por los padres o sobre los traumas que llegan a provocar las experiencias de rechazo en los primeros momentos de la vida. Spitz llama “hospitalismo” a esa depresión triste y melancólica que se observa con tanta frecuencia en los internados de huérfanos, a los que les ha faltado el calor y el clima del hogar<sup>16</sup>.

La única motivación eficaz para la aceptación de ese sacrificio sólo puede encontrarse en que lo descubra como algo útil y necesario para su propio interés. El egoísmo humano tiene aquí una función ético-pedagógica insustituible. La obediencia se abraza por una razón enormemente

---

<sup>16</sup> Sigue siendo interesante R. Spitz, *El primer año de la vida del niño*, Aguilar, Madrid <sup>3</sup>1973, pp. 108-116, donde analiza los estudios realizados sobre los trastornos producidos por carencias afectivas. Cf. Th. Verny y J. Kelly, *La vida secreta del niño antes de nacer*, Urano, Barcelona 1991; A. Sroufe, *Desarrollo emocional: la organización de la vida emocional en los primeros años*, Revert, Barcelona 2000; C. Imbert, *El futuro se decide antes de nacer. La terapia de la vida intrauterina*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; L. M<sup>a</sup>. Fernández Mateo, *El vínculo afectivo con el niño por nacer*, Universidad Pontificia, Salamanca 2005; A. Polaino Lorente, “La importancia de la figura del padre”: *Familia* 31 (2005) 19-34.

interesada: es el precio para no sentirse rechazado por sus padres y encontrar una acogida benévola que lo llene de cariño y seguridad. Si se adapta a la realidad y se somete a las frustraciones y límites que se le imponen es porque, detrás de la privación inmediata, hay algo que anhela con una mayor ilusión: el no sentirse extraño, huérfano y solitario en su propia casa, el poder experimentar la alegría benéfica de una aceptación y de una ternura. El útero materno ha sido sustituido por este clima amoroso en el que se siente acogido y continúa su evolución<sup>17</sup>.

La dependencia del niño es absoluta. Aunque sepa cómo tiene que actuar para obtener la recompensa del cariño, ignora por completo las razones de su conducta. “Lo malo es, originariamente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor”<sup>18</sup>. Así se establece una primera diferencia entre la malicia y la bondad. Lo que garantiza el amor y agrada a los padres es lícito y aceptable, mientras que lo contrario hay que rechazarlo por su maldad.

## Responder a las expectativas sociales e internas

El problema no se soluciona con el paso del tiempo. La civilización impone también una serie

---

<sup>17</sup> Ya santo Tomás había dicho que el hijo, después de salir del útero, y antes de que alcance el uso de razón, se mantiene bajo el cuidado de los padres como bajo un útero espiritual. Igualmente, otros autores han insistido en el carácter prematuro del parto fisiológico y en la necesidad de una prolongación extrauterina por tratarse de un ser incompleto y “sietemesino”. En algunas tribus africanas se llama “placenta” al paño con el que la madre sujeta a su hijo en la espalda.

<sup>18</sup> S. Freud, *El malestar en la cultura*, en o. c. (n. 15) III, p. 3054.



de renunciaciones como exigencias necesarias para vivir armoniosamente en sociedad. Cada persona necesita encontrar un grupo donde no se experimente como extraña o extranjera, pues sabe muy bien que, sin esa acogida, no podría desarrollar todas sus posibilidades ni superar el vacío impresionante de una existencia solitaria. En el fondo, todos tememos la posibilidad de un rechazo, de una expulsión que nos separe del grupo, de la ideología, de los otros miembros con los que estamos unidos; sobre todo si esta vinculación se ha mantenido durante mucho tiempo.

No existe otro castigo peor que caminar por la vida como seres solitarios y vagabundos, sin ningún calor y compañía a nuestro lado. Caín, que experimentó después de su crimen esta maldición –“andarás errante y perdido por el mundo” (Gn 4,12)–, confiesa dolorosamente que “es demasiado grande para soportarla” (Gn 4,13).

Este miedo a perder el cariño social –ese rincón donde vivimos al abrigo de la intemperie, al calor de la amistad acogedora– puede modelar nuestra conducta de manera parecida a como sucede en el niño. Si obedecemos los imperativos de la autoridad social –llámese Iglesia, partido o ideología– sería también, en este caso, para evitar cualquier tipo de excomunión. “El sujeto así forzado a reaccionar permanentemente... puede ser calificado, objetivamente, de hipócrita, se dé o no clara cuenta de esta deficiencia, y es innegable que nuestra civilización actual favorece con extraordinaria amplitud este género de hipocresía”<sup>19</sup>. La autonomía apenas si existe tampoco, pues el sometimiento a unas normas de conducta, a unas formas concretas de pensar, a determinadas costumbres sociales, es el

---

<sup>19</sup> S. Freud, *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, en o. c. (n. 15) II, p. 2107.

precio que se nos exige para no quedar marginados.

Todo este conjunto de presiones, normas, imperativos, prohibiciones, pautas de conducta, costumbres aceptadas, experimenta un proceso constante de interiorización en la conciencia, por lo que pueden llegar a convertirse en un eco exacto de la autoridad externa. Es un mecanismo que resulta muy importante para el control de las pulsiones, pues, si la prohibición viniera siempre del otro, parecería como algo frustrante y difícil de soportar a la larga. Las normas impuestas desde fuera aparecen ahora como exigencias que brotan del propio interior.

Así, por este mecanismo connatural, comienza a funcionar la conciencia, bajo una aparente autonomía, cuando, en realidad, es un eco de todas las exigencias recibidas con anterioridad. Lo que interesa ahora, más que el reconocimiento externo, es sentir el premio de la buena conciencia y evitar cualquier sentimiento de culpabilidad. “Igual que en la infancia, el yo se cuida de conservar el amor de su amo, estima su aprobación como un alivio y halago, y sus reproches como remordimientos”<sup>20</sup>. Sin embargo, el significado oculto de semejante comportamiento sigue siendo infantil e irracional: la razón para actuar de esa manera se desconoce por completo. Hay que comportarse así por el simple hecho de que está mandado, pues, de lo contrario, se desencadenarían la agresividad, el dolor y el remordimiento. Es posible perder hasta la misma identidad

---

<sup>20</sup> S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en o. c. (n. 15), III, p. 3311, y *El malestar de la cultura*, I, pp. 3053-3060; J. Dyrud, “El ‘narcisismo’ como modelo cultural dominante”: *Concilium* 176 (1982) 394-400; M. Holgado, “El centro de la burbuja. En torno al narcisismo”: *Sal Terrae* 80 (1989) 803-816; J. L. Trechera, *¿Qué es el narcisismo?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; J. Holmes, *El narcisismo*, Longseller, Buenos Aires 2001.

cuando la única preocupación reside en someterse a las exigencias del yo ideal que tanto gratifica al propio narcisismo<sup>21</sup>.

## También los mecanismos religiosos

Estos mecanismos tampoco se eliminan por sobrenaturalizar nuestra vida en la experiencia religiosa. Al contrario, es posible que aún se intensifiquen con mayor fuerza. La idea de un Dios que premia o castiga, o la obediencia a la Iglesia, que nos manifiesta y comunica su divina voluntad, pueden ser los sustitutivos de aquella primera autoridad paterna cuando el sometimiento reviste el mismo carácter infantil, ciego y egoísta que antes vimos. La fe le hace descubrir al creyente la posibilidad de una dicha eterna si es dócil a sus mandamientos. O la amenaza de un rechazo definitivo cuando no responde a su invitación.

En esta contextura psicológica es muy fácil que su docilidad a los preceptos divinos esté fundamentalmente motivada por el miedo a perder su protección y seguridad. Una sumisión que se hace de nuevo irracional, sin saber por qué ni estar convencidos de lo que está mandado. Es el precio a pagar para no sentir otras consecuencias peores para el propio individuo. El único motivo latente sigue siendo el propio interés: la conquista de algo que anhelo y necesito más que ninguna otra cosa. La vida cristiana está llena también de múltiples impurezas psicológicas, fáciles de constatar<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> J. Chassegnet-Smirgel, *El ideal del yo. Ensayo psicoanalítico sobre la "enfermedad de idealidad"*, Amorrortu, Buenos Aires 1992.

<sup>22</sup> Cf. C. Domínguez Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006.

No hay que olvidar que los mismos mecanismos psicológicos, sin excluir los conflictos y agresividades, que actúan en nuestras relaciones con los demás, están presentes también en la relación sobrenatural, a pesar de que semejante experiencia religiosa sea fruto de la gracia. Dios no utiliza esquemas ajenos a nuestra psicología. Y esta primera fase egocéntrica, con un marcado carácter utilitarista, puede servir también como fase introductoria hacia una maduración posterior. Lo que no deja de ser lamentable es que muchos permanezcan estancados en esta etapa heterónoma, como si la fe sólo sirviera para reforzar una conciencia infantil,

De esta forma, la obediencia se vive en un clima de sumisión, miedo y remordimiento, incompatible con una relación amorosa y filial: “En el amor no existe temor; al contrario, el amor perfecto echa fuera el temor, porque el temor anticipa el castigo; en consecuencia, quien tiene temor no está realizado en el amor” (1 Jn 4,18).

Incluso, los grandes ideales de perfección, vividos con un narcisismo estético y perfeccionista, no sólo obstaculizan un desarrollo autónomo, sino que impiden la experiencia sobrenatural de la gratuidad. Acostumbrados a recibir el premio del amor humano como fruto del buen comportamiento, proyectamos en nuestras relaciones con Dios este mismo esquema. Su amor tampoco se recibe como un don gratuito. Es un premio que se merece y conquista por nuestro propios merecimientos. Y esta máscara farisaica destruye, además, la capacidad de una maduración religiosa. La autonomía del creyente no tiene por qué eliminar la conciencia de que todo lo de arriba nos viene como regalo gratuito<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Me remito a lo que tengo escrito en *Nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003, pp. 213-232. Además de la bibliografía allí citada, cf. T. Cabestreros, *El Dios de los imperfectos. Reciclar nuestras vidas en la novedad de Jesús*, PPC, Madrid 2003.

Es santo Tomás quien expresa de forma admirable esta verdad que tanto trabajo nos cuesta integrar, porque los esfuerzos educativos se orientan por otro camino: “Dios no nos justifica sin nosotros, porque, mientras nos ofrece su amistad, consentimos a esta justificación con el movimiento de nuestro libre arbitrio. Este movimiento, sin embargo, no es causa de la gracia, sino su efecto. De donde todo el proceso pertenece a la gracia”<sup>24</sup>.

## La conciencia autoritaria

Todo esto explica por qué se forma con tanta facilidad una conciencia autoritaria como un mecanismo espontáneo del psiquismo humano. El aspecto más característico reside en que sus determinaciones e imperativos no nacen por un juicio de valor sobre la conducta, por un convencimiento racional de que así hay que comportarse, sino por ser simplemente mandatos de la autoridad. Su fuerza radica en las emociones de temor y admiración que despierta, no en el análisis motivado de sus contenidos.

La virtud suprema, en una estructura como ésta, es la obediencia, que impide no sólo la crítica o el disentimiento, sino hasta la misma posibilidad de dudar. Es una imagen, a nivel personal, de lo que sucede en toda dictadura política y religiosa. Todos los grandes dictadores son capaces de movilizar grandes masas para que aclamen y acepten lo que se les impone desde arriba, con la conciencia de que son los mismos ciudadanos quienes determinan su libre elección. Se trata de un regulador ético más efectivo aún que la misma autoridad, pues de él no

---

<sup>24</sup> *Suma Teológica* I, II, q. 111, art. 2.

podemos escaparnos y nos acompaña siempre y de una manera constante<sup>25</sup>.

En todos estos casos la subordinación está sostenida no por motivaciones racionales, sino por los influjos del mundo afectivo. Los sentimientos de miedo, admiración, cariño, seguridad, etc., hacen que el subalterno renuncie con gozo a su propia autonomía para convertirse en un instrumento del superior, cuya voluntad decide siempre de forma definitiva.

Fromm ha insistido también en cómo se forma esta estructura autoritaria a nivel sociológico y político. Cualquier deseo o impulso incompatible con el esquema social queda de inmediato arrojado al inconsciente. Es verdad que esta renuncia supone siempre una dosis de dolor, pero la obediencia contiene también mucho de placer, pues satisface tanto la necesidad de mitigar el miedo como la exigencia de grandeza y poder, al sentirse vinculado con la autoridad. El requisito indispensable de esta última es que los individuos esperen de ella protección y firmeza, pero que, al mismo tiempo, la teman lo suficiente para evitar el rechazo o la exclusión.

La autoridad, de esta forma, se hace anónima, con la fuerza suficiente para convertir al ser humano en un autómatas que se deja arrastrar por el conformismo. No existe ninguna coacción aparente, sino una suave presión oculta que le impide sospechar de dónde vienen las órdenes. Hasta en la misma democracia hay otras dictaduras más sutiles de las que somos prisioneros, y de

---

<sup>25</sup> E. Fromm, o. c. (n. 7), y especialmente el análisis sobre la conciencia autoritaria en *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, pp. 157-172; B. M. Rovaletti, "Conciencia y autoridad en el pensamiento de Erich Fromm": *Revista Internacional de Sociología* 44 (1986) 547-561; M<sup>a</sup> J. García Collado, "Falseamiento de la libertad y la obediencia": *Sal Terrae*, 78 (1990) 301-309.

las que no es tan fácil liberarse precisamente por su condición inconsciente<sup>26</sup>.

## Una condición indispensable

De todo lo dicho creo que puede sacarse una primera conclusión evidente. No es posible alcanzar un nivel de autonomía mientras el individuo no sepa dar una explicación motivada de su conducta. Son muchas las personas adultas que aceptan simplemente lo que está mandado por la autoridad, sin tener ningún convencimiento interior ni preguntarse por qué conviene comportarse así. La educación ha insistido, sobre todo, en la garantía de la obediencia para evitar el error. Pero por muy acostumbrados que estemos a vivir de esta manera, como si fuese la más cristiana y religiosa de todas, la autoridad no puede convertirse en el argumento último y definitivo para la valoración de una conducta. Aunque Dios manifieste una exigencia en su revelación, o la Iglesia enseñe una doctrina concreta, la bondad o malicia no depende de esta enseñanza. Si un comportamiento resulta inadmisibile, no es por estar prohibido, sino que está prohibido justamente por su carácter deshumanizador.

Cuando santo Tomás reflexiona sobre lo que implica la ofensa a Dios, lo hace desde una visión profundamente humana: “Dios no se siente ofendido por nosotros si no es porque actuamos

---

<sup>26</sup> Ésta es la explicación de por qué muchos marxistas posteriores se valieron del psicoanálisis para explicar la docilidad de las masas a los totalitarismos autoritarios. Si Freud no comprendió la importancia de los factores económicos en la conducta humana, en el comunismo primitivo tampoco se quiso aceptar la influencia de los mecanismos psicológicos e inconscientes. De ello he tratado en “La dimensión social de la sexualidad”, en AA. VV., *Universitas, Theologia, Ecclesia*, Mensajero, Bilbao 1982, II, 1237-1252.

contra nuestro propio bien”<sup>27</sup>. Si algo se adjetiva como pecaminoso e inaceptable, la persona autónoma tiene derecho a que se le expliquen las razones de esa valoración. Tal vez aquí radique el mayor desafío que hoy se nos presenta en el campo educativo. Es cierto que la confianza en la autoridad, en los que más saben sobre un tema, es garantía suficiente para dejarnos guiar en la praxis ordinaria de cada día, pues se hace imposible que todos los individuos alcancen un grado de conocimiento tal que puedan convencerse por sí mismos de lo acertado de todas sus decisiones y en todos los campos de su actividad. Pero es cierto también que, si me fío de ella, es porque creo que sus juicios están fundamentados en razones objetivas, y perdería por completo su credibilidad en el momento en que desconfiara de la razonabilidad de sus decisiones. En cualquier caso, sus conocimientos deben ser suficientes para poder dar una justificación razonable siempre que alguien se la pida.

El intento de orientarnos hacia esa autonomía, para comprender los motivos de nuestra conducta y superar un comportamiento infantil, es, pues, una primera exigencia ética y psicológica como requisito para la maduración de la persona y del cristiano. Todos los autores que han tratado sobre el desarrollo del sentido moral insisten en que la autonomía, aunque se utilicen a veces otros términos distintos, constituye la plenitud y meta de todo el proceso evolutivo<sup>28</sup>. Hasta el mismo santo Tomás confirma sin reser-

---

<sup>27</sup> *Summa contra gentes* III, 122.

<sup>28</sup> Un buen resumen de las diversas teorías en J. M. Quintana Cabanas, *Pedagogía moral: el desarrollo moral integral*, Dykinson, Madrid 1995. Puede verse también J. A. García-Monge, “Psicología de la sumisión y psicología de la responsabilidad en la Iglesia”: *Sal Terrae* 84 (1996) 21-34; E. Serra y J. J. Zacarés, *La madurez personal. Perspectivas desde la psicología*, Pirámide, Madrid 1998; S. Rehrauer, “Psicología de la responsabilidad”: *Moralía* 23 (2000) 9-50.



vas esta orientación de base: “Así, pues, quien actúa espontáneamente actúa con libertad, pero el que recibe su impulso de otro, no obra libremente. Por tanto, el que evita el mal no por ser mal, sino por estar mandado, no es libre, pero quien lo evita por ser un mal, ése es libre”<sup>29</sup>.

## El mundo desconocido del inconsciente

Pero queda todavía un paso posterior para la conquista de una mayor autonomía. No basta tener unas razones para actuar, sino que se requiere descubrir también cuáles son las verdaderas motivaciones que determinan nuestra conducta. La experiencia de cada día nos dice que la persona encuentra casi siempre dos justificaciones: una, la que dice y manifiesta; otra, la verdadera, que permanece muchas veces oculta e inconsciente.

Hay, en efecto, una zona oscura y sombría de nuestra personalidad, donde guardamos celosamente los aspectos negativos con los que no deseamos encontrarnos en la realidad. Es la consecuencia del fenómeno tan conocido de la represión. Cuando la “censura” –bajo el nombre de padre, conciencia, sociedad, Iglesia o Dios– impide la manifestación de ciertos impulsos, los cataloga como pecaminosos o deshumanizantes, los denuncia como indignos o vergonzosos, la mejor forma para escaparse de ellos es reprimirlos

---

<sup>29</sup> “In epistolam II ad Corinthios”, cap. III, lect. III, en *Opera omnia*, Vivès, París 1876, t. 21, p. 82. Es evidente que esta autonomía no tiene por qué negar nuestra dependencia de Dios. Como dice el mismo santo Tomás, la criatura racional participa de la providencia divina porque la ha hecho “providente para sí y para los demás”, *Suma Teológica* I-II, 91, 2. Cf. A. Pessina, “Autonomia e moralità”: *Medicina e Morale* 53 (2003) 609-613; G. F. Bonamigo, “Autonomia e heteronimia moral”: *Sintese* 33 (2006) 327-354.

por completo. Así se elimina de raíz cualquier tipo de angustia o culpabilidad, pues la vida consciente se mantiene limpia y en tensión perfecta hacia el ideal programado, con la alegría interior de responder a las expectativas que nos han creado y a las exigencias del propio narcisismo.

La represión no es un acto consciente por el que se renuncia a un comportamiento que resulta deshumanizante. Es un mecanismo interesado y oculto por el que se elimina aquello que puede herir nuestro yo ideal para no sentirnos afeados por su presencia, ni experimentar sus efectos negativos. No se trata, pues, de un esfuerzo laborioso o ascético, sino precisamente de todo lo contrario: la ausencia más absoluta del instinto, que, al quedar reprimido, deja de llamar a las puertas de la conciencia, no molesta con sus insinuaciones, ni sus influjos se constatan de una forma directa. La impresión es que todas las fuerzas instintivas han quedado perfectamente integradas y en una completa armonía.

Todo ello supone la doble dimensión de toda persona. Una, la externa, por la manifestamos hacia fuera nuestra imagen más atractiva para que despierte el cariño de los demás. Ya los griegos designaban *persona* a la máscara que los actores utilizaban en el teatro para representar un papel. También en la vida ordinaria todos necesitamos una careta que encubra nuestras sombras y límites para conservar una apariencia aceptable, sin poner en peligro la estima que todos buscamos. Lo importante, desde pequeños, y aquello en lo que siempre se ha insistido, es acomodar nuestra conducta a las pautas y normativas que reportan el aprecio social.

El riesgo que existe cuando la educación se centra en conseguir este objetivo es que no sólo disimulemos ante los demás las zonas oscuras de nuestro interior, sino que el propio sujeto arroje a su inconsciente todos aquellos aspectos que no le interesa reconocer ni aceptar. De esta forma, la

personalidad queda fuertemente recortada, pues el yo externo y consciente, que actúa con educación, elegancia y buenos modales, es sólo la parte más superficial de nuestro ser. Por debajo, y escondida en lo hondo, queda la existencia de un mundo que, a pesar de la tranquilidad aparente y de su silencio clandestino, va a orientar e intervenir poderosamente en el mismo comportamiento exterior. E incluso es posible que un día se rompan con una fuerza incontenible esos diques que ingenuamente se creían bien asegurados.

## **El falseamiento de muchas conductas**

La psicología enseña, como demuestra la misma experiencia, que ningún elemento reprimido termina por integrarse en nuestro psiquismo, sino que permanece con toda su dinámica primitiva, aunque en aparente estado de silencio y tranquilidad. Lo cual explica que a veces, en épocas tardías de la vida y cuando se tenía la impresión de que todo estaba superado, pueden presentarse, con todo su realismo negativo, determinadas tendencias de cuya existencia ni siquiera se llegaba a sospechar. Ese mundo oculto lucha por salir constantemente hacia fuera para encontrar las satisfacciones que en su estado le resulta imposible disfrutar.

Para conseguirlo necesita cambiar de nombre e imagen, a fin de que la “censura” no lo reconozca como indeseable y le impida su manifestación. Si logra burlar la vigilancia y atravesar las fronteras de lo consciente, es por haber ocultado, bajo otras apariencias, su verdadera identidad. La conducta que aparece entonces como buena y aceptable puede tener, en el fondo, otras motivaciones bastantes diferentes de las que el individuo sospecha. Se trata, en realidad, de un comportamiento engañoso y falso, pues la persona justifi-

ca su actuación con motivos auténticos en apariencia, pero cuyo significado es otro muy diferente y desconocido.

Hasta las virtudes más evangélicas pueden servir como soporte para encontrar salida de emergencia a pulsiones reprimidas. Un cierto masoquismo, que no resulta agradable reconocer, —y menos aún, que lo señalen desde fuera— encuentra una buena excusa con la ascética cristiana. El miedo y la cobardía para tomar decisiones se hace más aceptable cuando se admite que la obediencia es el mejor camino para acertar. Un fanatismo intolerante se encubre cuando se pone en juego la gloria de Dios. Y los mismos conflictos internos, que no interesa solucionar, se interpretan como tentaciones que purifican.

La lista se podría multiplicar de forma indefinida. La falsedad de estas conductas no está en defender el valor de la renuncia y austeridad, el sentido de la sumisión, el celo apostólico, la existencia de purificaciones sobrenaturales, sino en que el motivo último para obrar así no es tanto el que se dice y con el que se justifica, cuanto otro más oculto e inconfesado. El comportamiento externo puede ser idéntico al de otra persona madura. La diferencia radica en que las motivaciones de fondo que se aducen no son exclusivamente las auténticas y verdaderas.

Cuando esta represión se hace excesiva, brotan los mecanismos neuróticos como una forma concreta de superar los conflictos inconscientes. Toda neurosis viene a ser una salida por la puerta falsa, que alivia las tensiones interiores. El yo descubre en los síntomas patológicos un cierto beneficio y una dosis de satisfacción, a pesar del carácter doloroso y molesto que encierran, pues le sirven para liberarse de las resistencias impuestas. Por eso al neurótico, aunque diga que lo está deseando por el sufrimiento que soporta, no le interesa su curación, ya que debería enfrentarse entonces a otro conflicto más profundo, al que

ha suavizado con su síntoma actual. En cualquier terapia más o menos profunda, se constata enseñada cómo el enfermo se defiende de inmediato y rechaza de múltiples maneras el camino que le puede llevar a su curación. Es mejor seguir soportando la carga actual que enfrentarse al verdadero problema. Hace algún tiempo me encontré con esta afirmación, que me pareció muy exacta e iluminadora: “Las verdades a medias pueden experimentarse como fascinadoramente gratas. Las plenas verdades son dolorosas. La neurosis es la evasión del dolor que supone la plena verdad; es la tiranía fascinante de la verdad a medias”<sup>30</sup>.

## Conocimiento y reconciliación

La autonomía supone, pues, la necesidad de sacar a la superficie esas zonas oscuras del psiquismo que no actúan bajo el control de nuestra libertad. Se trata de una conquista que, a lo mejor, no se efectuará nunca de una manera completa, pero que impide que esas fuerzas ocultas tengan una importancia superior a la de nuestros dinamismos conscientes. Es el descubrimiento de nuestra realidad auténtica que cuesta tanto trabajo reconocer<sup>31</sup>. Nos duele constatar lo que se había postergado e ir descubriendo que, más allá de nuestro perfeccionismo estético,

---

<sup>30</sup> P. Suess, “La superación del mal. Sobre la ambivalencia de las ideas bíblicas de la redención en la historia y en la actualidad”: *Concilium* 274 (1998) 75.

<sup>31</sup> J. Monbourquette, *Reconciliarse con la propia sombra. El lado oscuro de la persona*, Sal Terrae, Santander 2004; E. Martínez Lozano, *Nuestra cara oculta. Integración de la sombra y unificación personal*, Narcea, Madrid 2005; J.-J. Crèvecoeur, *Ser plenamente uno mismo. Para vivir una relación auténtica con uno mismo y con los demás*, Sal Terrae, Santander 2007.

quedan muchas zonas sombrías que se habían eliminado en el olvido y la ignorancia. Este encuentro que sacude nuestro yo ideal y uno se siente arrojado de su trono majestuoso. Entonces empieza a darse cuenta de que no pertenece a ninguna aristocracia, sino que en su corazón habitan las mismas sombras que en los demás. Es como una visión diferente, donde muchas ilusiones ingenuas quedan derribadas por tierra, cuando se constata la fragilidad y poca firmeza del fundamento en que se apoyaban.

Si hay que descubrir y reconocer nuestra verdad para que el inconsciente no sea quien domine y dirija nuestra conducta, todavía se necesita una condición posterior, que se hace aún más difícil practicar: aprender el dificultoso arte de amarse a sí mismo. Es verdad que el amor propio se ha considerado siempre algo inaceptable desde una perspectiva humana y evangélica. La preocupación que se centra en el propio interés, con el olvido y la marginación de los demás, no encierra ningún valor ni es signo de madurez. Pero abrazar y reconciliarse con la propia verdad que se va descubriendo es de las virtudes más arduas de conseguir, pues supone vivir en compañía de aquellos elementos a los que habíamos expulsado de nuestra conciencia para no tener que encontrarnos con ellos. Es como un abrazo de paz con el enemigo que no se deseaba ver de ninguna manera.

Y es que amarse como a cada uno le gustaría ser no supone ningún trabajo, ya que desea todo aquello que le gusta, satisface, enaltece y responde a su ideal. Lo difícil es cuando la propia imagen ha quedado rota por los ataques que ha sufrido desde nuestro interior. Tantos elementos que ya impiden una visión tan ingenua y falsificada, como se había tenido con anterioridad. La perspectiva que ahora se tiene es bastante menos agradable, pero mucho más real. Y con ella hemos de aprender a vivir con una dosis de

humor<sup>32</sup> y mucho cariño y cordialidad. Por dos razones fundamentales: la primera, para vivir en paz con nosotros mismos. Queda una vida por delante y sería insoportable continuar el camino con alguien que siempre nos seguirá acompañando pero con el que no se desea ningún tipo de relación.

## Al prójimo como a ti mismo

Y el segundo motivo es aún más importante. La cara oculta y sombreada que cada uno lleva en su interior no es nada más que un reflejo y exponente significativo de la sombra existente en el corazón de los demás. Por eso, la persona incapaz de reconciliarse con los elementos negativos que oculta en su interior –ya sea porque no los conoce e ignora por completo, o bien porque no quiere aceptarlos de ninguna manera y preferiría mejor vivir sin experimentar su compañía– está imposibilitada también para comprender la existencia de esos mismos componentes en el corazón de los otros. El encuentro y la reconciliación con el prójimo comienzan, a pesar de las diferencias y limitaciones, cuando el sujeto sabe reconciliarse consigo mismo y se abre con cariño y benevolencia hacia el fondo más profundo y negativo de su verdad. El precepto bíblico de “ama a tu prójimo” exige la condición previa de amarlo “como a ti mismo” (Mt 19,19). La psicología y el Evangelio coinciden en esta verdad: quien no se ama a sí mismo como es tampoco aceptará a los demás como son.

He oído decir muchas veces que el que no ama a los demás es porque se quiere demasiado a sí mismo. La afirmación es muy falsa. El que no

---

<sup>32</sup> A. Rodríguez-Idígoras, *El valor terapéutico del humor*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.

quiere a los otros es porque todavía no se ama suficientemente. “Es verdad que las personas egoístas son incapaces de amar a los demás, pero tampoco son capaces de amarse a sí mismas”<sup>33</sup> Cuando se vive reconciliado con la propia realidad, por muy negativa que sea, existe también una plena comunión con todos los demás<sup>34</sup>. Un *test* muy sencillo, para medir el amor que cada uno se tiene, sería simplemente analizar si existe aún alguna persona a la que no se puede aceptar como cercana y compañera. No se puede evitar que otros me consideren un enemigo por cualquier razón, pero quien se acepta como es, aunque no le resulte agradable su realidad, mantiene las puertas de su corazón abiertas por completo. Como decía la leyenda latina en la entrada de un monasterio benedictino, “las puertas están abiertas, pero el corazón aún más”.

## Las raíces de la incomprensión y el rigorismo

Podríamos decir, por tanto, que cualquier forma de rigorismo que conduce al escándalo, desprecio o incomprensión, aunque se pretenda justificar con una serie de argumentos racionales, es la consecuencia lógica y una señal manifiesta

---

<sup>33</sup> E. Fromm, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona 1982, p. 65.

<sup>34</sup> F. Savater (*Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid 1988) ha querido recuperar este aspecto contra el desinterés y el altruismo predicado por la moral religiosa. Como complemento a esta reflexión, cf. J. Gómez Caffarena, “Ética como amor: propio y del prójimo. La aportación cristiana a la fundamentación de la Ética”: *Razón y Fe* 220 (1989) 481-498; J. M. Lahidalga, “‘El amor a sí mismo’: Fromm y la ascética cristiana”: *Surge* 45 (1987) 186-199; S. Ayestarán, “Reconciliación consigo mismo”: *Verdad y Vida* 44 (1986) 185-199; J. V. Bonet, *Teología del gusano. Autoestima y evangelio*, Sal Terrae, Santander 2000.



de que la persona que así reacciona no ha llegado a conocerse con una cierta profundidad. En la medida en que se va tomando conciencia de la propia pobreza y limitación, y se vislumbra por dentro la existencia, aunque sea insignificante y embrionaria, de todos los impulsos negativos que se ocultan en cualquier corazón humano, el reconocimiento de la propia realidad negativa nos hace ver en el otro, por muy perverso que sea, a una persona que participa y comulga de nuestra misma condición.

Y es posible también, incluso con más frecuencia, que la condena tajante de cualquier vicio en los demás sea simplemente una confesión implícita de lo que no deseamos reconocer de ningún modo en nosotros mismos. De esta manera, parece que se aleja y elimina de nuestro interior ese elemento inconsciente, al condenarlo con toda la fuerza en algo ajeno, exterior, que se convierte en víctima propiciatoria, como si no tuviera que ver ya nada con ese juez tan severo. Cuanto más duras sean la crítica y la condena, más fácilmente se creará también una falsa tranquilidad de conciencia, pues si algo se rechaza con energía y vigor será porque uno se encuentra muy lejos de vincularse con esa miseria o de admitir cualquier tipo de aprobación. Se puede conocer muy bien a una persona observando los juicios que hace sobre los demás. Parodiando un poco el refrán popular, podría también decirse en estos casos: “Dime de lo que criticas y te diré lo que eres”.

Recuerdo haber leído hace un tiempo un refrán oriental que me impresionó por toda la riqueza psicológica que encierran estas culturas: “Al enemigo debes tratarlo con mucho cariño. Es el único que puede iluminar las sombras de tu interior”. Y es que para alumbrar las sombras recónditas de nuestro corazón —y poder, con posterioridad, reconciliarnos con ellas— no hay mejor camino que recordar todo aquello que nos

molesta en las otras personas. Cuando existe un poco de lucidez y sinceridad, es muy fácil intuir que duele precisamente porque no queremos reconocerlo ni aceptarlo como algo que también nos pertenece.

## **Conclusión**

Todas estas reflexiones nos llevan a insistir en que la autonomía no termina con una conducta externa que despierta la estima y admiración de los que nos rodean. Blanquear la fachada por fuera o mantener las apariencias superficiales no es lo más importante cuando el interior de la casa no se conserva con orden. Cualquier proceso educativo ha de orientarse a superar, poco a poco, una conciencia heterónoma que ignora los motivos de nuestro actuar.

No somos simples animales domesticados que reaccionan, sobre todo, en función de estímulos externos, de reflejos condicionados, de presiones culturales, de amenazas autoritarias, de chantajes afectivos, de culpabilidades morbosas, de motivaciones inconscientes, de compensaciones ocultas. Tampoco es posible verse por completo limpios de todos esos factores que forman también parte del psiquismo humano. La autonomía, como la libertad, no es una victoria definitiva y completa.

Tal vez no exista una persona más anormal que la considerada plenamente normal. En nuestro caminar por la vida es imposible sentirse inmune a las heridas y a los fracasos. Aunque se haya roto la imagen ideal, queda la sensación benéfica de saber lo que somos y no querer despreciarnos. Es el pequeño sendero que siempre permanece para aumentar nuestra autonomía y vivir reconciliados con toda la humanidad.



# Alteridad

José Serafín Béjar Bacas

*Un mundo feliz*, obra escrita por A. Huxley en 1932 en la que se realiza una aguda sátira de la sociedad contemporánea, a manera de ficción, donde se recrea un mundo en el que el hombre se ha aniquilado a sí mismo y queda inmerso en el desencanto y la desgana; *Si esto es un hombre*, escrita por Primo Levi en 1945, un testimonio conmovedor que describe las atrocidades de los campos de exterminio nazis en el período de la Segunda Guerra Mundial; *1984*, novela de G. Orwell que, a mediados del siglo pasado, se erige en una profunda crítica a todos los sistemas totalitarios, tanto en sus versiones burguesas como revolucionarias, considerados nuevos absolutos que se levantan con brío sobre nuestra historia y tienen la pretensión de controlar y apoderarse de la vida y de la conciencia de sus súbditos gracias a la existencia de la figura del Gran Hermano, que todo lo ve, todo lo escucha y todo lo dispone; *Archipiélago Gulag*, de A. Solzhenitsyn, escrita a la manera de un acta notarial, en 1956, que da fe de los innumerable excesos vividos por aquellos presos “políticos” que, resistiéndose a la dura implantación del régimen comunista en la Rusia de primeros de siglo, eran enviados a una compleja red de campos de concentración a lo largo y ancho de toda Siberia; *La fiesta del chivo*, escrita en el año 2000 por M. Vargas Llosa, que dibuja el escenario megalómano y cruel en el que se desenvuelve el régimen dictatorial del

general Rafael Leónidas Trujillo en la República Dominicana entre 1930 y 1961... Todas estas obras, y aún podríamos citar más, son un elocuente testimonio de lo que se ha dado en llamar “utopías trágicas”, que han hecho del pasado siglo XX, en palabras del historiador J. Hobsbawm, “el siglo más sanguinario de la historia”. En este sentido, creemos que no es exagerado decir que el XX ha sido el siglo de la difuminación de la alteridad.

En efecto, la alteridad, tal como señala el *Diccionario de la Real Academia Española*, puede ser definida como “la condición de ser otro”. De esta manera, al hablar de la difuminación de la alteridad, estamos intentando indicar cómo el escenario histórico de nuestro pasado siglo XX estuvo caracterizado principalmente por el intento de exorcizar la diferencia. El otro, el distinto a mí, el diferente... es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de mi propio yo y la única garantía de que no soy yo el único creador de realidad, sino que me he de comprender esencialmente desde la relación. Así, todas estas obras literarias que acabamos de reseñar son un testimonio fiable de un tiempo que ha estado marcado por la peor de las violencias: desposeer al otro de aquello que lo constituye en su más profunda identidad. Así se expresa Primo Levi en la presentación de su obra:

Habrán muchos, individuos o pueblos, que piensen, más o menos conscientemente, que todo extranjero es un “enemigo”. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta sólo en actos intermitentes e incoordinados, y no está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager. Él es el producto de un concepto de mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste, las conse-

cuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro<sup>1</sup>.

Ahora bien, ¿cuál ha sido la causa de esta tentativa que pretende exorcizar la diferencia? Lo expresa de modo magistral Primo Levi en el texto que acabamos de reseñar: la conversión en sistema de pensamiento de aquella infección, latente en todo hombre, que tiende a considerar al otro como enemigo. Así pues, se puede encontrar una causa de explicación de esta tendencia a anular lo distinto en los universos ideológicos que se han ido desplegando en el devenir de nuestro pasado siglo XX. Aunque es cierto que siempre ha existido esta tentación de reducir lo otro al primado de uno mismo, la especificidad de nuestro tiempo ha radicado en un producto típicamente moderno: la ideología.

De esta manera, encontramos el itinerario que proponemos en la siguiente reflexión. En primer lugar, pondremos de manifiesto la naturaleza misma de lo ideológico, su génesis y cómo el intento de plasmación de las ideologías ha dado lugar a diferentes universos o cosmovisiones que, atacando la diferencia, han configurado la historia del pasado siglo XX. Prestaremos especial atención al pensamiento hegeliano como matriz filosófica de estas ideologías. En segundo lugar, atenderemos a los gérmenes de reacción y resistencia a estos “paraísos ideológicos” que se han ido perfilando, sobre todo, en la filosofía de inspiración judía. Ésta ha reclamado una necesaria recuperación de la alteridad como antídoto eficaz frente a la masificación violenta que ejercen las ideologías. En tercer lugar, evidenciaremos una breve conclusión narrativa, al hilo de la argumentación, que aporte senderos

---

<sup>1</sup> *Si esto es un hombre*, El Aleph, Barcelona 2007, pp. 9s.

seguros de tránsito para nuestra propia construcción biográfica.

## El pensamiento de G. W. F. Hegel y el potencial de las ideologías

La provocación fundamental que está en la base de la filosofía hegeliana es la vida misma, con todo su caudal de movimiento, devenir, contradicción y dolor que la caracteriza. En este sentido, no nos encontramos con un pensador que reflexiona en una especie de burbuja alejada de la vida y que construye un sistema apriorístico y abstracto. En el inicio de la filosofía de este pensador alemán se encuentra un sincero deseo de comprender la realidad. En este sentido, es fácil comprender cómo Hegel encuentra un sugerente punto de confrontación en la filosofía del presocrático Heráclito. La vida aparece como ese río en el que no nos podemos bañar dos veces, como un incesante fluir de la realidad que encuentra en el “fuego”, entendido como principio último de lo real, una sugerente metáfora. Sin embargo, el propio Heráclito se resiste a pensar que detrás de este eterno fluir de la realidad y de la vida no exista un orden, una lógica, un sentido; en definitiva, un *logos* que unifique con sus lazos toda la realidad.

Así pues, y desde esta enorme influencia, podemos comprender el punto de partida de la filosofía de Hegel: la realidad, la verdad, no es sustancia, sino sujeto, espíritu, pensamiento. O dicho de otro modo, la verdad no acontece como un todo acabado y completo, como algo dado y hecho, sino que la verdad es movimiento, se va haciendo. De ahí que la filosofía, a juicio del alemán, no consista principalmente en la búsqueda de la verdad en sí, ya que esto equivaldría a aprenderla como sustancia, sino en el esfuerzo

por pensar la distinción y la superación de lo distinto. Por tanto, la filosofía de Hegel va a comprender el conjunto de lo real como un proceso universal donde la realidad se va realizando, evolucionando desde un comienzo que viene dado por la existencia del Espíritu absoluto o Idea absoluta, hasta un destino donde dicho Espíritu o Idea lo será todo en todas las cosas. Volviendo a la analogía con Heráclito, podemos decir que, detrás del continuo fluir de las cosas, es el único Espíritu absoluto el que se va construyendo en un proceso de objetivación de sí y de una posterior reapropiación. Por ello, lo negativo, el dolor, la muerte... no son para Hegel lo contrario a lo positivo, al gozo, a la vida... sino un momento necesario y constitutivo de una única realidad que vamos conociendo en su universal proceso de despliegue. Todo está al servicio del único objetivo legítimo: que el Espíritu realice el proceso universal de despliegue de sí creando la realidad que nos circunda, para una posterior reapropiación de sí que no deje el mundo inacabado y roto.

Con esta concepción, que se ha dado en llamar dialéctica, es fácil entender la dificultad que tenemos para ubicar al hombre dentro del sistema hegeliano. Porque el hombre, como parte de la realidad, no es sino un momento dentro del despliegue de esta Idea o Espíritu absoluto. Puede que sea quizá un momento de mayor lucidez dentro del conjunto de este proceso, ya que el Espíritu por primera vez se ha hecho consciente de sí en el hombre; pero, al fin y al cabo, un momento que puede y debe sacrificarse a la realización del todo. O de otro modo, yo no soy yo, sino sólo un momento de toma de conciencia dentro del proceso de despliegue del Espíritu absoluto. En efecto, el yo no es otra cosa que el Espíritu que se comprende a sí mismo. Así, para Hegel, no existe la dualidad entre sujeto y objeto como cosas distintas y separadas, no exis-



te tampoco distinción entre finito e infinito, particular y universal, ser y deber ser, negativo y positivo, interioridad y exterioridad... Todo ello es pura apariencia que hemos de trascender para remontarnos a la verdad de un proceso de alcance universal en el que cada momento particular es absolutamente necesario para el desarrollo del Absoluto.

De esta manera, la filosofía de Hegel nos sitúa en un cambio de paradigma que es imprescindible para comprender el mundo que nos ha tocado vivir, ya que este filósofo se atreve a pensar, por primera vez, la realidad entera como historia. De ahí que su sistema sea, ante todo, una monumental filosofía de la historia que, mediante el descubrimiento de las leyes que rigen el despliegue del Espíritu absoluto, es capaz de dar una explicación meditada del conjunto de lo real. En efecto, todo forma parte de un sistema universal, no rígidamente matemático, sino vivamente dialéctico, y en él debe entenderse todo lo particular como momento de la evolución dialéctica del todo, del propio Espíritu absoluto divino; Espíritu absoluto que representa la unidad del sujeto y del objeto, de ser y pensar, de lo real y de lo ideal. La conclusión de este itinerario filosófico hegeliano es la afirmación de que todo lo real es racional y todo lo racional es real. Así, el pensador del continuo fluir de la vida acaba encerrando la riqueza inabarcable de la misma en la quietud de su sistema.

Por tanto, la filosofía de Hegel es llamada idealismo absoluto porque su sistema encuentra su clave de bóveda en una ecuación que no admite resistencia y que se va a convertir en la matriz de todos los pensamientos ideológicos: lo real es racional y lo racional es real. En efecto, la ideología, tanto en sus versiones burguesas de derechas como revolucionarias de izquierdas, es una explicación total de la realidad sin restos de sombras, que presume haber descubierto las leyes que

rigen el funcionamiento mismo de la historia y que se jacta, desde este conocimiento, de poder dirigir el mundo hasta ese triunfo de la Idea o Espíritu absoluto descodificado de muy diversas maneras. Este idealismo asume la visión del mundo, en su rica y compleja variedad y devenir, desde el *a priori* del concepto, de la idea... y no dudará en hacer entrar con calzador a dicha realidad dentro del proyecto ideológico, aunque sea con la fuerza y la violencia. De ahí que la ideología, desgraciadamente, sea tendente a la violencia del totalitarismo. Un totalitarismo que se funda en la certeza de haber encontrado aquella idea que da una explicación cumplida de toda la realidad en su conjunto. Si la realidad es producto de la idea, y esta idea se ha hecho perfectamente clara a la conciencia, transformemos la realidad para adecuarla a la idea. La realidad debe adecuarse al pensamiento y no al revés. Así, lo que no es comprendido por el *a priori* de nuestra idea, simplemente, no existe. La siguiente historia, tomada del teólogo italiano Bruno Forte, puede ser una forma plástica de visualizar el mecanismo de funcionamiento de los distintos universos ideológicos:

Hace muchos años, un campesino ignorante fue a visitar por primera vez en su vida un zoológico. En un determinado momento llegó al recinto en el que se encontraba una jirafa y —durante un buen rato—, visiblemente encolerizado, se quedó mirando al animal. Finalmente le dio la espalda y se alejó murmurando con rabia: “*Un animal así no existe*”<sup>2</sup>.

Ahora podemos entender por qué el siglo XX ha dibujado un escenario tendente a exorcizar la diferencia. Si nuestro pasado siglo ha intentado poner en acto los más variados paraísos ideológi-

---

<sup>2</sup> J. Martínez Gordo, “Simbólica teológica y compromiso por la justicia. La teología fundamental de Bruno Forte”: *Lumen* 46 (1997) 34. La cursiva es nuestra.

cos, la realidad ha tenido que ser forzada para adecuarse al *a priori* del pensamiento y de la propia idea. Un mecanismo así no soporta la diferencia, la cualidad de ser otro que define en su misma entraña la categoría de alteridad. Y ello por la sencilla razón de que esta diferencia no admite la reducción a lo idéntico, la homologación a lo múltiple, la equiparación y conversión de lo distinto a simple masa. Desde estas claves podemos entender un testimonio como el de Solzhenitsyn, que, hablando de Stalin, afirma:

Pero el reloj de la historia seguía dando las horas. En 1933, en la sesión plenaria de enero del TsK y del TsKK, el Gran Caudillo, que ya calculaba mentalmente el número de bípedos que había que retirar de la circulación, declaró que la “desaparición del Estado”, prometida por Lenin y tan anhelada por los humanistas, “no llegaría a través del debilitamiento del poder estatal, sino a través de su máximo fortalecimiento, indispensable para rematar los restos de las clases moribundas...”. Y como sea que estos restos acaban sus días “apelando a las capas retrasadas de la población y movilizándolas contra el régimen soviético” –y por clase retrasada puede entenderse cualquier persona de una clase no moribunda–, concluía: “Queremos terminar con estos elementos rápido y sin especiales sacrificios”. (Cómo podría hacerse sin “especiales sacrificios”, el Bienhechor no lo aclaró.)<sup>3</sup>

La difuminación de la alteridad comienza en el momento en que la ideología se resiste a aceptar la realidad tal como es y no se inquieta si, para conseguir su anhelado paraíso intramundano, ha de forzar con calzador el funcionamiento de nuestro mundo para conseguir meterlo en el *a priori* del concepto. En efecto, si las leyes del devenir de la historia se han hecho perfectamente claras a la conciencia, alcanzar el futuro ya visto es sólo cuestión de tiempo y de un arduo

---

<sup>3</sup> *Archipiélago Gulag*, II, Tusquets Editores, Barcelona 2005, p. 125.

trabajo. La persona hechizada de ideología está ciega para percibir la verdad de las cosas y se muestra insensible frente a los peculiares contornos que presentan todo hombre y mujer. Ahora, lo singular ha quedado sacrificado al proceso global, y el hombre concreto alcanza su verdadera realización sólo y exclusivamente sacrificándose por el Partido. Así testimonia un personaje de G. Orwell, en su inquietante novela *1984*, la masificación producto de la ideología:

Al final, el Partido anunciaría que dos y dos son cinco y habría que creerlo. Era inevitable que llegara algún día al dos y dos son cinco. La lógica de su posición lo exigía. Su filosofía negaba no sólo la validez de la experiencia, sino que existiera la realidad externa. La mayor de las herejías era el sentido común. Y lo más terrible no era que le mataran a uno por pensar de otro modo, sino que pudieran tener razón. Porque, después de todo, ¿cómo sabemos que dos y dos son efectivamente cuatro?<sup>4</sup>.

Así pues, se hace patente cómo el Partido es el garante de que los nuevos absolutos, generados por la ideología, reciban los convenientes sacrificios; algunas veces humanos e, incluso, sacrificios de sangre. Ahora la ideología, desde este éxtasis del cumplimiento que postula, ha arrebatado su lugar a Dios, la única Alteridad con mayúsculas. El cielo no será ya un don gratuito regalado desde lo alto, el paraíso no es concebido como oferta de gracia para el hombre. Cielo y paraíso son el resultado de un proceso universal que se impone al hombre más allá del hombre como una apisonadora que aplasta nuestra historia en un proceso creciente de ascenso a una meta poseída ya en el intelecto. Desde esta claridad solar de las ideas, los nuevos dioses se hacen patentes: el mercado, en las versiones ideológicas burguesas; la dictadura del proletariado y la sociedad sin clases, en las

---

<sup>4</sup> Ediciones Destino, Barcelona <sup>4</sup>2004, p. 92.

versiones revolucionarias. No está permitido al hombre, llamado constantemente a incensar estos nuevos absolutos, desear si quiera algo diferente. La permanente vigilancia del Partido sentirá como amenaza el mero apetito de lo distinto. Es sugerente, en este sentido, el diálogo que entablan dos personajes de la famosa novela de Huxley *Un mundo feliz*:

–Pues es que me gustan los inconvenientes.

–Pues a nosotros, no –dijo el Inspector–. Preferimos hacer las cosas cómodamente.

–Pero yo no quiero la comodidad. Yo quiero a Dios, quiero la poesía, quiero el verdadero riesgo, quiero la libertad, quiero la bondad. Quiero el pecado.

–En resumen –dijo Mustafá Mond–: usted reclama el derecho a ser desgraciado.

–Bueno, vaya –dijo el Salvaje–: reclamo el derecho a ser desgraciado<sup>5</sup>.

Estos nuevos absolutos, contruidos por la ideología y custodiados convenientemente por los Partidos, están en íntima conexión con diversos personajes que serán recubiertos por un potente manto de megalomanía. En efecto, el siglo XX ha sido un siglo de dictadores que, seducidos por el potencial transformador de la idea, han experimentado sus personas unidas a un ineludible destino de grandeza. El dictador siente que es el elegido para llevar a cabo una misión que supera con mucho las fuerzas del común de los mortales. Así, revestidos con halo divino, se han convencido de que el destino de pueblos enteros estaba ligado de modo inseparable a sus personas. También desde esta otra óptica, el siglo XX es el siglo de la difuminación de la alteridad, ya que estos dictadores, en el autoconvencimiento de su propia divinidad, no

---

<sup>5</sup> *Un mundo feliz*, Editores Mexicanos Unidos, México 1985, p. 203.

han escatimado en inmolar sacrificios humanos en el altar de su propia gloria. Escalofriantes son los testimonios que, en nuestro tiempo, recogen esta aventura, ebria de totalitarismo. Escogemos el siguiente texto, tomado de la novela de Vargas Llosa, *La fiesta del chivo*, donde el dictador Trujillo, convencido de su excelsa misión, reflexiona así:

La República Dominicana sobrevivió más de cuatro siglos –cuatrocientos treinta y ocho años– a adversidades múltiples –los bucaneros, las invasiones haitianas, los intentos anexionistas, la masacre y fuga de blancos (sólo quedaban sesenta mil al emanciparse de Haití)– gracias a la Providencia. La tarea fue asumida hasta entonces directamente por el Creador. A partir de 1930, Rafael Leónidas Trujillo Molina relevó a Dios en esta ímproba misión.

“Una voluntad aguerrida y enérgica que secunda en la marcha de la República hacia la plenitud de sus destinos la acción tutelar y bienhechora de aquellas fuerzas sobrenaturales” –recitó Trujillo, con los ojos entrecerrados. Dios y Trujillo: he ahí, pues, en síntesis, la explicación, primero, de la supervivencia del país y, luego, de la actual prosperidad de la vida dominicana”<sup>6</sup>.

Hasta aquí la descripción de los escenarios del tiempo, teniendo especialmente en consideración nuestro pasado siglo XX. A continuación vamos a evidenciar el anhelo que, en el seno mismo de los universos totalitarios que han dibujado nuestra historia pasada, surge de una apertura a lo otro, a la diferencia, a lo distinto. Se trata, en definitiva, de la necesidad de reivindicar, frente a la masificación de la ideología, la absoluta dignidad de lo concreto, la singularidad inaferrable que constituye a cada persona en su más profundo centro.

---

<sup>6</sup> *La fiesta del chivo*, Alfaguara, Madrid 2006, p. 293.

## La reivindicación de la alteridad en la filosofía judía del siglo XX

De la intolerancia frente al totalitarismo de la razón moderna podemos decir que hay todo un coro de voces diversas, a menudo alternativas entre sí, que convergen todas ellas en la urgencia de reaccionar contra la prisión sofocante del triunfo de una razón absoluta convertida en ideología: Friedrich W. J. Schelling, Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, K. Barth, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer...

No obstante, nosotros vamos a prestar especial atención, en referencia al tema específico que nos ocupa, al pensamiento judío del pasado siglo XX; principalmente, nos centramos en tres autores: Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas. Coincide en este pensamiento la reivindicación de la "alteridad" frente a las pretensiones del sistema hegeliano que acababa coronado, como ya hemos visto, en los distintos universos ideológicos que han configurado el panorama europeo de nuestro pasado siglo. La alteridad que se reivindica en estos autores no es algo superficial o abstracto, sino aquello que hace posible insertar al hombre en un nudo de relaciones de carne y hueso, de palabras y de gestos... rompiendo así toda pretensión que quiera reducir al "otro" a mero producto o creación de la idea.

En este sentido, hemos de hacer notar cómo este pensamiento se encuentra sembrado por la genuina revelación y fe judía, que alcanza su mayor expresión en el Antiguo Testamento con una valoración clara de la alteridad como exigencia de una antropología de lo concreto. Así, un concepto clave que atraviesa todo el Antiguo Testamento es "alianza", donde se concibe claramente al hombre en relación con Dios y con un pueblo del que forma parte.

No es casual que sea un mérito de los pensadores judíos haber vuelto a proponer a nuestro

tiempo el valor de la alteridad para una comprensión exacta del hombre. En efecto, la savia viva del árbol de Israel, bien arraigado en la tierra, ha venido de este modo a impregnar la reflexión antropológica contemporánea. Este pensamiento de la alteridad nos ayuda a superar la sequía tanto de la comprensión griega, que hace del ser humano un caso de lo universal, absorbido por la armonía ordenada del cosmos, como de la concepción del idealismo y de la ideología moderna, que resuelve al hombre en el triunfo absoluto de la razón, finalmente sacrificado en la masificación que produce la ideología.

Así pues, M. Buber, con su “principio dialógico”, enfrentado a la captura asfixiante del sistema idealista, nos recuerda, con su manifiesto *El yo y el tú*<sup>7</sup>, que el hombre sólo se puede entender mediante un tú que lo abra a la conciencia de sí y que lo haga crecer como persona. F. Rosenzweig, por su parte, frente al triunfo de la idea y del espíritu pensante hegeliano, en *La estrella de la redención*<sup>8</sup> presenta la exterioridad del lenguaje como aquel elemento que hace y media históricamente la relación del yo-tú. Por último, la alteridad en E. Lévinas tiene su expresión más significativa en la corporalidad, especialmente en el rostro de los otros. El punto de partida, sobre todo en su obra *Totalidad e infinito*<sup>9</sup>, es la crítica a la totalidad completa que ha puesto en acto el idealismo. Veamos qué aporta cada uno de ellos a la necesaria reivindicación de la alteridad y cómo dicha reivindicación se muestra absolutamente esencial en la construcción de la propia biografía.

---

<sup>7</sup> Cf. M. Buber, *Yo y tú*, Caparrós Editores, Madrid 1993.

<sup>8</sup> Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

<sup>9</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977.



## De la totalidad a la alteridad: reivindicando un tú

“En el principio fue la relación...” Ésta podría ser la síntesis del pensamiento del judío Martin Buber. Así, no es difícil entender que sus libros más conocidos lleven por título *El principio dialógico* y *Yo y tú*. Ubicados en el escenario del pasado siglo XX, estos títulos muestran su potencial de significado frente a un triunfo patente de los universos ideológicos que reclaman para sí una evidente voluntad de poder.

En efecto, la realidad, a juicio de Buber, no puede ser descodificada como dominio, tal como han hecho las distintas ideologías. Cuando lo real es visitado desde el *a priori* del concepto, estamos a un paso de ejercer la violencia para hacer entrar a la dura consistencia de nuestro mundo en los estrechos horizontes de la idea preconcebida. De ahí que este filósofo judío descodifique para nosotros la realidad no como dominio, sino como relación. La relación, por tanto, nos confronta inevitablemente con un “otro” externo a mí; es decir, hablar de relación equivale a hablar de alteridad. La totalidad cumplida de la ideología ha de dejar paso a una diferencia inaferrable que se hace patente en la real consistencia del “otro”. Así, esta relación, esencial para la propia construcción biográfica, tiene, a juicio de Buber, un triple vector que necesita ser esclarecido: la naturaleza, el otro y Dios (el Otro).

En primer lugar, la naturaleza nos confronta inevitablemente con las criaturas que salen a nuestro encuentro, aun cuando no puedan llegar hasta nosotros. En efecto, este encuentro entre nosotros y las criaturas de la naturaleza se desenvuelve en un nivel prelingüístico de verdad de todo punto asimétrico. De hecho, la naturaleza es una primera forma de romper una posible prisión sofocante de nuestro yo, pero, al mismo

tiempo, las criaturas no pueden decirnos. Esta imposibilidad de la creación para nombrarnos nos confronta inevitablemente con la búsqueda de otros espacios de alteridad donde esta asimetría experimentada se torne en un posible encuentro cumplido.

En segundo lugar, la vida con el hombre es un camino eficaz que trasciende lo meramente natural y nos confronta con un “otro” humano. Sin embargo, en este posible ámbito de realidad no todo está poseído de una manera serena. En efecto, el otro puede permanecer en la esfera del ello o puede entrar en la realidad del tú; el otro puede ser percibido como amenaza o, por el contrario, podemos descodificar su presencia como la condición de posibilidad de nuestro propio yo. Cuando el yo se confronta con un ello, el otro aparece ante mí como individuo; cuando mi yo se encuentra con un tú, el otro alcanza la dignidad de persona. Todos tenemos experiencias donde la salida al encuentro del otro ha terminado en la frustración de una comunicación que, sin embargo, no ha producido un verdadero encontrarse. Así, y en referencia incluso a la historia de la humanidad, el otro singular o social, habiendo permanecido en la esfera del ello, ha sido percibido como un contrincante al que hay que vencer. El ello está a un paso de ser considerado mi enemigo, y desde aquí surge la imperiosa necesidad de exorcizar una diferencia (alteridad) que incomoda mi propia existencia. A propósito de esto, afirma Leonardo Boff hablando de Martin Buber:

Las relaciones yo-tú se encuentran en los fundamentos de la relación del “nosotros” comunitario y social. Es famosa su afirmación de que, si vivimos yuxtapuestos, acabaremos estando opuestos, por lo cual debemos estar siempre compuestos, entrar en alguna forma de composición, para convivir juntos<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> L. Boff, *Virtudes para otro mundo posible*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 127.

Podemos comprender así cómo esta necesaria confrontación con la alteridad posibilita salir de la esfera del individuo para abrirse a la esfera de la persona. Cuando el otro permanece como un ello, la relación se convierte en agonía. La agonía que nos revela una obviedad no fácil de asumir: el otro es otro. O, de otra manera, que el otro es agonía nos muestra, y esto en contraposición a lo que veíamos reflejado en la antropología hegeliana, la verdad de su ser inmanipulable e irreductible. El otro es agonía expresa, en su grado máximo, la posibilidad misma de perderse y de arruinar la propia vida sin que nadie pueda hacer algo. Se trata de una experiencia especialmente dolorosa referida a la relación padres-hijos, ya que los padres deben aceptar y comprender la verdad de que aquel que ha salido de su relación de amor no les pertenece; es, simplemente, un otro.

Sin embargo, este carácter dramático de la alteridad cuando se queda en la esfera del ello no quita bondad y profundidad al hecho, ya reseñado, de que somos nuestras relaciones. Por lo tanto, si en el principio fue la relación, debemos entender que en el origen mismo de nuestra propia identidad se encuentra un tú amoroso que nos ha despertado a la vida. Aún más, ese tú que me llama a la vida es la condición de posibilidad de la constitución de mi propio yo. En este sentido, hay una parte de nuestro propio cuerpo que revela su potencial simbólico: el ombligo. Se trata de una marca del cuerpo de todo hombre que, a la manera de metáfora, evidencia que yo no poseo en mí mismo la posibilidad de engendrarme a la vida, sino que son los otros los que me han regalado tal posibilidad. Así, esta reivindicación de la alteridad, que encontramos en la filosofía del judío Buber, nos salva de toda tentación narcisista de autosuficiencia y exclusión del otro. Al mismo tiempo, esta peculiar visión antropológica nos abre horizontes amplios en la medida en que nos descubre el “don” como la clave de comprensión del conjunto de lo real. En

efecto, si la constitución identitaria de mi propio yo sólo es posible en un tú previo que me abre a la vida, la realidad ha de ser aprehendida como don. Desde estas claves podemos entender al teólogo suizo Balthasar cuando, a propósito de la estructura misma de la revelación cristiana, explica la analogía del amor con la madre:

En la vida humana, después de que la madre ha sonreído al hijo a lo largo de días y semanas, hay un momento en que recibe como respuesta la sonrisa del hijo. Ella ha despertado el amor en el corazón del niño y, al despertar éste al amor, despierta también al conocimiento: las impresiones vacías de los sentidos se reúnen ahora, plenas de sentido, alrededor del núcleo del tú. El conocimiento (con todo su aparato de contemplación y concepto) entra en juego debido a que ha comenzado previamente el juego del amor a partir de la madre, a partir de lo trascendente<sup>11</sup>.

Por tanto, lo verdaderamente significativo de estos apuntes filosóficos podría estribar en el hecho de que la relación interpersonal, es decir, la alteridad, revela la estructura general del ser. El hombre no está amasado por la soledad, sino por la apertura constitutiva al otro. En el principio no fue la soledad, sino la compañía. Así, la alteridad es parte constitutiva de la propia identidad porque debemos aspirar a que el otro no sea agresor, sino fundador.

Por último, y en tercer lugar, M. Buber reflexiona sobre la alteridad en relación a un tú supremo que, postulado en su necesidad para nosotros, se constituye en el garante último de la infinita dignidad de cada hombre. Es cierto que este Tú supremo no es análogo a los tú finitos que encontramos cada día en el ejercicio mismo de nuestra vida cotidiana. El Tú supremo de Dios se encuentra en medio de la niebla, envuel-

---

<sup>11</sup> H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 68.

to en un esencial misterio que lo hace ser el inmanipulable, el inalcanzable. Sin embargo, este Dios, saliendo de la noche, se ha manifestado para nosotros. Y esta manifestación nos lo ha dado a conocer como un tú personal. Sin duda, encontramos aquí la filosofía de Buber germinada por una tradición religiosa judía que le es conatural y que la determina esencialmente. En efecto, la religión de Israel, en contraposición a las tradiciones religiosas de Extremo Oriente, principalmente el budismo y el hinduismo, es una religión de trascendencia donde el único Dios aparece amasado en la lógica de la identidad personal. Prueba de ello es que la tradición teológica del nombre de Dios permea el conjunto de la reflexión veterotestamentaria. El nombre de Yahvé es, para la genuina fe bíblica, ante todo, una reivindicación del carácter personal de Dios. Así lo expresa el teólogo Hans Küng:

La Biblia, de la primera a la última página, se refiere a un auténtico tú (un “enfrente”) benévolo con el hombre y absolutamente fiable: no un objeto, no un infinito silente, no un universo vacío, sin eco; no una profundidad gnóstica indefinible, sin nombre; no un tenebroso abismo sin límites, fácilmente confundible con la nada, ni, mucho menos, una especie de interhumano anónimo que pudiera confundirse con el hombre y con su (por otra parte, tan frágil) amor. No; donde otros sólo han percibido un infinito silencio, Israel escuchó una voz<sup>12</sup>.

Respetar a Dios en su absoluta alteridad es una forma de asegurar la máxima realización del hombre. O, de otro modo, cuando la relación con Dios se funda en el respeto escrupuloso a su inmanipulable trascendencia, descubrimos un ámbito de realidad que en ningún caso puede ser descodificado como amenaza para el hombre. Aquí Dios no se presenta como un ladrón de la grandeza del

---

<sup>12</sup> H. Küng, *Ser cristiano*, Editorial Trotta, Madrid 1996, p. 320.

hombre, sino como el garante de la misma. Este Dios de la tradición judía no necesita vampirizar al hombre para mantener su vida, ya que su presencia misma puede ser percibida como la única garantía de respeto a la absoluta dignidad de la condición humana. Indudablemente, aquí encontramos la teología judía, y posteriormente cristiana, del hombre entendido como imagen y semejanza de Dios. Desde esta clave, Dios se convierte en garante de la dignidad del hombre; es decir, el Otro como testigo del hombre. Si la alteridad no es una amenaza a mi propia identidad, sino la condición de posibilidad de la misma, la posibilidad de medirme con una Alteridad con mayúsculas podrá ser entendida como el camino de máxima realización. En definitiva, cuanto más trascendente sea la alteridad con la que me relaciono, mayor será la posibilidad de fundar mi identidad como un yo libre y autónomo.

De esta manera, para Buber, estas tres esferas de explanación de la realidad están encerradas en este eterno tú, al tiempo que este tú no está encerrado en ninguna, sino que las trasciende todas.

### **De la alteridad a la palabra: la necesidad de ser nombrados**

Junto a M. Buber, y también nutriéndose de la savia del árbol de Israel, F. Rosenzweig se rebela ante las pretensiones totalitarias y violentas de los distintos proyectos ideológicos de comienzos del siglo XX. En su obra *La estrella de la redención*, este judío reivindica, frente al triunfo de la idea, la exterioridad del lenguaje. Precisamente de ese lenguaje que es la forma y la mediación del encuentro entre diversos. Así, el tú de Buber abandona su mutismo y se convierte en un tú con palabra que nombra mi yo y lo abre al don maravilloso de la vida.

En este sentido, encontramos aquí la genuina concepción bíblica de “palabra”: *dabar*. En efecto, *dabar* hace referencia a la Palabra de Dios con su evidente potencial performativo. Las palabras humanas pueden ser, fundamentalmente, de dos tipos: informativas y performativas. Las palabras informativas, que abundan en la vida del hombre, ofrecen simplemente, y como su nombre indica, una información requerida. Estas palabras dejan inalterada nuestra vida, no suponen ninguna transformación sustancial en nuestra existencia. Preguntar la hora por la calle ofrece una información que, una vez recibida, no afecta esencialmente a nuestra condición humana. Sin embargo, también el hombre tiene la posibilidad de expresar sus relaciones en lenguaje performativo. La performatividad hace referencia a un tipo de lenguaje que es capaz de engendrar realidad y que, por tanto, trastoca sustancialmente nuestra existencia. Palabras como “te quiero” o incluso “te odio” no sólo ofrecen una información más o menos precisa al interlocutor, sino que crean aquello que significan. En las palabras pronunciadas con fuerza performativa es mi propio amor o mi propio odio lo que yo estoy ofreciendo al otro. Así, se hace evidente el potencial que tiene el uso del lenguaje en la construcción de mi propia biografía.

De esta manera, el contenido que brota de la teología del Antiguo Testamento se muestra, en el pensamiento de este judío, especialmente significativo en el campo de la reflexión sobre el hombre. Dios es un tú que tiene Palabra. Pero la palabra divina, *dabar*, a diferencia de la palabra humana, tan sólo puede ser performativa. El relato de la creación de los dos primeros capítulos del libro del Génesis es una prueba elocuente de ello. Dios crea por medio de la palabra. Dios llama a la existencia pronunciando una palabra tan viva y eficaz que crea aquello que significa. A partir de aquí, Rosenweig completa en su exterioridad la reflexión de Buber y muestra, para el hombre, la

fuerza determinante de la palabra en la construcción de mi propio yo. Estamos amasados en palabras dichas y también en palabras no pronunciadas. Sólo sintiéndome nombrado puedo nacer a la existencia.

De nuevo aquí encontramos verificado el axioma de que el hombre no puede existir envuelto en soledad. En el supuesto de que sólo existiera un ser humano en la isla de este mundo y se quisiera conocer, ¿podría hacerlo realmente? ¿No supone la posibilidad del propio autoconocimiento el haber sido nombrado por otro? O, de otro modo, si este hombre solitario quisiera decirse, ¿a quién se diría o quién le diría? Por esta razón, si sólo salimos de la individualidad a la esfera de lo personal cuando somos nombrados por un otro, no es extraño que algunos hayan querido ver en la etimología de la palabra “persona” una huella de esta realidad. Desde esta clave etimológica, no muy fiable desde el punto de vista lingüístico, el origen de la palabra latina *persona* haría referencia a la raíz *per-sonare*, es decir, “hacer sonar, repercutir”. Así, en esta propuesta filosófica del ser del hombre, la propia identidad tiene su condición de posibilidad en una alteridad que nos llama a la vida. Sólo cuando nuestro nombre ha sido pronunciado en el escenario del mundo, podemos abandonar nuestra condición de individuos para abrirnos al horizonte amplio de nuestra dignidad de personas.

### **De la palabra a la carne: la exterioridad del rostro**

Por último, queremos reflexionar sobre la alteridad, y su necesidad en la constitución de nuestra propia identidad, en la filosofía del judío Emmanuel Lévinas y más específicamente en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exteriori-*



*dad*. En conexión con sus hermanos de religión, Lévinas completa, de modo muy sugerente, la reflexión que ya hemos visto a propósito de las filosofías de Buber y Rosenzweig. Ahora es necesario considerar al tú que tiene palabra en su condición de espíritu encarnado. Ese tú que me llama a la vida no es un “fantasma”, en su sentido etimológico de “aparición”; ese tú que me llama a la vida tiene cuerpo. O, mejor aún, el tú que me llama a la vida no tiene, sino que es cuerpo. De ahí que la reflexión de Lévinas nos lleve a una decidida reivindicación de la corporeidad en toda la dignidad que la caracteriza.

La exterioridad de mi corporeidad indica la forma de situarme en el mundo. Mi propio yo se encuentra habitando un espacio como la forma específica de estar en el mundo. Así, gracias a mi cuerpo, yo puedo ser percibido en toda mi grandeza. El cuerpo me permite entablar relaciones amasadas en la lógica de la carne y de la tierra, el cuerpo posibilita al otro entablar un encuentro conmigo. Mi corporeidad posibilita el ser visto, tocado, acariciado, abrazado, besado, olido... Yo soy mi cuerpo.

Ahora bien, formando parte de dicha corporeidad existe una parte de mí que se muestra cargada de un innegable valor simbólico: el rostro. En efecto, el rostro es una metáfora de mi condición absolutamente singular, única, irrepetible. No han existido nunca bajo el sol de este mundo dos rostros iguales. De esta manera, el rostro está indicando que cada persona tiene un valor infinito, no manipulable ni reducible a proyecto humano ninguno. Sin duda, aquí encontramos en su máxima expresión la revelación bíblica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Por esta razón, nunca estará legitimado el sacrificio de un solo hombre en el altar de inciertas glorias, por muy grandes que se presenten al hombre. O como dice el Talmud, “quien salva una vida, salva al mundo entero”. Al mismo tiempo,

esta filosofía, más allá de conceptualizaciones frías y abstractas, se muestra testigo privilegiado de un tiempo signado por la masacre y que, indudablemente, está referenciado a la tragedia del holocausto judío. En esta misma línea, es significativo apuntar cómo para Lévinas el rostro se muestra como un antídoto eficaz contra la violencia de la ideología:

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión [...]. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita<sup>13</sup>.

Por tanto, no existe realidad tan determinante como el rostro para mostrar la absoluta singularidad de la persona, ya que el rostro es una realidad única que se transforma inmediatamente en metáfora de la mismidad de cada ser humano. Pero es paradójico, sin embargo, que nadie tenga acceso directo a su propio rostro, a no ser por el ejercicio narcisista de contemplarse en un espejo. Curiosamente, tenemos un acceso visual a gran parte de nuestra corporeidad y, en dicho acceso, podemos explorar nuestro cuerpo. Sin embargo, el acceso a la realidad determinante de nuestro ser más genuino aparece obstaculizado a nuestra mirada. Aquí Lévinas, conectando con la corriente de tradición filosófica que hemos visto a propósito de Buber y Rosenzweig, rentabiliza antropológicamente esta aparente carencia en clave de relación. Justamente nos reconocemos en nuestra mismidad cuando, saliendo de nosotros mismos, somos mirados y reconocidos en el rostro de los otros. De alguna manera, es la mirada del prójimo la que me hace existir en mi absoluta peculiaridad, siempre que dicha mirada trascienda la

---

<sup>13</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, o. c., p. 211.

forma pura y se deje arrebatar por la misteriosa quiebra de todo intento de manipulación.

De esta forma, se abre paso una relacionalidad basada en el amor que salva de la soledad más profunda al hombre, que rompe toda pretensión de objetivación del otro, ya que la alteridad se ofrece como pura evidencia en el rostro de cada persona. La contemplación del rostro continuamente rompe la imposición de la idea, negándose a ser contenido, abarcado... De ahí que el rostro pone en relación con el ser y abre la puerta a lo divino, más en concreto al "Otro". No es extraño que en el trasfondo de esta reflexión filosófica vuelva a brillar lo genuino de la tradición bíblica; sobre todo, en su reclamo del rostro de Dios como posibilidad de vida abundante para el hombre: "Tu rostro buscaré, Señor. No me escondas tu rostro" (Sal 26,8).

De aquí se deriva la primacía de la ética, que pregunta por las condiciones de la custodia amorosa del otro, sobre la ontología, que pregunta por la naturaleza misma del "ser" en su conjunto. Pues bien, la ontología ha intentado dominar mediante el hechizo de la identidad. O, de otra manera, Lévinas establece una cierta contraposición entre ontología y ética. La razón fundamental radica en que la ontología tiende, y así lo muestra la historia de la reflexión filosófica, a una pretensión violenta que no admite que la realidad se resista a su afán de ser clarificada, descodificada, entendida; en definitiva, la ontología quiere poseer la realidad sin restos de sombras o de misterio. Para Lévinas, por el contrario, ahora hay que abrirse al valor de la diferencia como fundamento de la ética que no se reduce a la captación egoísta y sofocante del sujeto. El otro pone ante mí una alteridad que, respetada en su absoluta trascendencia, ha de ser servida. Por ello, podríamos afirmar que en la filosofía de Lévinas se produce, al dotar a la muerte de un rostro, una recuperación digna y novedosa de la metafísica. La

ética supone el reconocimiento del valor infinito del otro, de mi deber de servirlo para huir así de toda aprehensión tranquilizadora de corte burgués. Late de fondo el convencimiento bíblico de que el bien solitario que deja el mundo entregado a su suerte es algo repugnante: “Entonces el Señor preguntó a Caín: ‘¿Dónde está tu hermano Abel?’. Caín contestó: ‘No lo sé. ¿Acaso es mi obligación cuidar de él?’” (Gn 4,9).

## Conclusión

Cuenta la mitología griega que Narciso era un muchacho precioso, hijo de la ninfa Liríope. Cuando él nació, el adivino Tiresias predijo que si se veía su imagen en un espejo sería su perdición, de modo que su madre evitó siempre espejos y demás objetos en los que pudiera verse reflejado. Narciso creció así hermosísimo, sin ser consciente de ello y haciendo caso omiso a las muchachas que ansiaban que se fijara en ellas. Sin embargo, un día, después de haber rechazado cruelmente a la ninfa Eco cuando, escondida en el bosque, le profesó su amor, la diosa Némesis encantó a Narciso, como castigo, y le hizo desfallecer de sed. Narciso recordó entonces el riachuelo donde una vez había encontrado a Eco y, sediento, se encaminó hacia él. Así, a punto de beber, vio su imagen reflejada en el río. Y como había predicho Tiresias, esta imagen le perturbó enormemente. Quedó absolutamente cegado por su propia belleza, en el reflejo. Y hay quien cuenta que allí mismo murió de inanición, ocupado eternamente en su contemplación. Otros dicen que, enamorado como quedó de su imagen, quiso reunirse con ella y murió ahogado tras lanzarse a las aguas.

“Feliz heteronomía aquella por la que soy arrancado a la ilusión de que yo soy comienzo de

mí mismo”<sup>14</sup>. Esta frase de Lévinas puede ser una digna conclusión al itinerario que hemos evocado en la presente reflexión. O, de otra manera, la alteridad es condición de posibilidad de mi propia y más auténtica identidad, mi propia y más auténtica construcción personal. Cobra aquí un especial relieve el mito griego de Narciso, que muere, paradójicamente, cuando tiene acceso directo a la contemplación de su propio rostro de un modo absolutamente autocomplaciente. Por ello, y a la luz del itinerario esbozado, no es exagerado decir que “yo soy los otros”.

---

<sup>14</sup> Citado por González de Cardedal en A. Gesché, *El sentido*, Salamanca 2004, p. 13.

# Sexualidad-amor

Eduardo López Azpitarte

## Enigma y misterio de la sexualidad

No hay ninguna otra dimensión que afecte más profundamente a la persona que su condición sexual. Presente desde los momentos primeros de la existencia, modela y configura todo nuestro ser a lo largo de nuestra historia, sin que nadie pueda prescindir de su influencia o mantenerse alejado de su acoso constante. Es una fuerza enraizada en nuestra constitución biológica, pero que penetra e invade todos los niveles psíquicos y afectivos de nuestro ser. Todos tenemos este sello que nos configura inevitablemente como seres sexuados, con toda la dinámica que de ello se deriva.

Hay que reconocer, sin embargo, la dificultad que existe para acercarse a esta realidad con una actitud neutra y aséptica. A lo largo de toda la historia, el sexo se ha vivenciado siempre en un clima de enigma y de misterio, como una realidad asombrosa y fascinante que ha provocado con mucha frecuencia una doble actitud paradójica. Es un terreno abonado para la génesis y el crecimiento de muchos tabúes<sup>1</sup>. Produce instinti-

---

<sup>1</sup> El *tabú* se opone a *noa* (lo que es vulgar y ordinario) y significa que determinados objetos no pueden ser utilizados con normalidad sin una serie de precauciones. Quedan elevados a un rango superior, sagrado, y encierran por ello una ame-

vamente una dosis de miedo, recelo y sospecha, y despierta, al mismo tiempo, la curiosidad, el deseo, la ilusión de un acercamiento. Es un hecho fácilmente constatable en la psicología de cada persona, donde aparece esta tensión contradictoria. Se busca, se desea e, incomprensiblemente, se teme y se rechaza. Si el hombre nunca puede acercarse a la realidad de una manera fría, mucho menos podrá hacerlo cuando se enfrenta al fenómeno sexual. Se trata de una esfera cargada de riqueza simbólica y emotiva, y existe el peligro de eliminar alguna de estas dimensiones para estudiarlas sólo desde una perspectiva aislada.

Es lo que ha sucedido con mucha frecuencia en la historia cuando se ha intentado comprender su naturaleza insistiendo con exclusividad en el aspecto negativo y misterioso o, por el contrario, subrayando únicamente su carácter atractivo y seductor. Desde la antigüedad, esta doble postura se ha ido entretejiendo de manera casi continua en todos los tiempos. Así se explica, por una parte, el deslizamiento operado tanto hacia un rigorismo absoluto, que evite cualquier contacto con la esfera sexual, como el deseo latente, por otra, de acercarse a ella para penetrar en el misterio y enigma que la oculta.

Es evidente que las configuraciones históricas que se han dado sobre las teorías y praxis del sexo han quedado configuradas por la cultura de cada época. Los conocimientos científicos que existían en ese momento, las normativas y

---

naza para el que los utilice indiscriminadamente. Cf. J. Goetz, "Tabou et morale": *Studia Missionalia* 27 (1978) 1-34; G. Parrinder, *Le sexe dans les religions du monde*, Le Centurion, París 1986; J. Marx (ed.), *Religion et tabou sexuel*, Université, Bruselas 1990; G. Cañellas, "La sexualidad. Visión de las religiones antiguas": *Biblia y Fe* 18 (1992) 5-20; AA. VV., "Lo puro y lo impuro": *Revista de Occidente* 222 (1999); AA. VV., "Cuerpo y religión": *Concilium* 295 (2002).

exigencias de las diferentes religiones, la educación recibida en las diferentes estructuras familiares, etc., hacen que la reflexión sobre la sexualidad tenga matices muy diferentes<sup>2</sup>. No se trata ahora de exponer las diversas visiones sobre el sexo o las distintas antropologías que las sustentan y explican; queremos simplemente subrayar en qué presupuestos nos apoyamos para presentar una oferta que resulte razonable y convincente.

El sexo, además, nos revela nuestra condición de seres separados. Su raíz etimológica se encuentra en el término latino *secare* (“cortar”), que nos remite a una experiencia de ruptura, separación, diferencia. No somos plenitud, ni totalidad, sino que necesitamos la apertura hacia el otro, la complementariedad recíproca, por la indigencia y vacío de nuestro ser, que despierta un deseo de fusión y encuentro. Es en esta misma corriente donde se fragua todo el mundo afectivo<sup>3</sup>. No quedaría completa, por tanto, nuestra reflexión sobre la sexualidad si no la vinculáramos con esta tendencia afectiva que la impregna. Serán los dos puntos fundamentales de nuestra reflexión.

---

<sup>2</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I-III*, Siglo XXI, Madrid 1978; J. L. Flandrin, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Seuil, París 1981; G. Cappelli, “La concezione della corporeità-sessualità lungo la storia”: *Credere Oggi* 48 (1988) 43-55; R. Ammicht Quinn, “Imágenes de Dios, imágenes de hombres, moral. El paradigma de la sexualidad”: *Concilium* 279 (1999) 71-78; N. Galli, *Educación sexual y cambio cultural*, Herder, Barcelona 1984; E. Borrego, “Evolución de la ética sexual cristiana”: *Sal Terrae* 88 (2000) 345-356; J. Vico Peinado, “Itinerario de la moral sexual”, en F. Alarcos (ed.), *La moral cristiana como propuesta*, San Pablo, Madrid 2004, pp. 265-280.

<sup>3</sup> M<sup>a</sup> J. Callado, “Afectividad-sexualidad. Un mundo sin fondo”: *Sal Terrae* 88 (2000) 339-344; C. Domínguez, *Los registros del deseo*, Desclée, Bilbao 2001, cap. 2.



## El dualismo cuerpo-alma

Ya habíamos insistido en el artículo sobre “Autonomía” que la instintividad del niño no es suficiente para regular su conducta humana. También la pulsión sexual exige un control. Ser persona exige un proyecto de futuro en función de la meta que cada uno se haya propuesto. Hacer simplemente lo que apetezca es descender hacia la escala de lo irracional, cuya conducta queda regulada por el único criterio del capricho y del placer. También en este campo, para darle una orientación concreta a la pulsión sexual, se requiere descubrir cuál es el destino y la meta hacia la que tenemos que orientarla. Lo primero de todo será, por tanto, presentar una antropología sexual, entre las muchas existentes, que sea la base de nuestras reflexiones posteriores.

Todo intento de acercarse al ser humano desde una óptica dualista está condenado al fracaso. La idea viene desde muy antiguo y se ha mantenido en muchas culturas y a lo largo del tiempo. La persona está compuesta de cuerpo y alma, de espíritu y materia, donde lo corpóreo constituye la parte sombría de la existencia, en la que el alma se siente prisionera y condenada a vivir escondida, como si fuera su propia tumba<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> J-G. Nadeau, “¿Dicotomía o unión de alma y el cuerpo? Los orígenes de la ambivalencia del cristianismo respecto al cuerpo”: *Concilium* 38 (2002) 219-228 (resumido en *Selecciones de Teología* 44 [2005] 155-160). Cuando hablamos ahora de alma no hay por qué entenderla en el sentido cristiano de la palabra. Nos referimos a esa estructura o forma subsistente que es el sujeto que permanece durante la vida, mientras que los elementos materiales se van renovando incesantemente. Aristóteles la llamó con la palabra griega *psyque*, traducida posteriormente al latín por *anima*, de donde ha derivado nuestro término románico “alma”. Ver el interesante estudio de C. Tresmontant, *El problema del “alma”*, Herder, Barcelona 1974. Ver también J-G. Nadeau, “El cristianismo nunca ha separado el alma del cuerpo”: *Selecciones de Teología* 44 (2005) 155-160.

Y también se ha querido superar esta visión pesimista para reconciliarse con la realidad biológica del organismo, como si fuese una simple materia de la naturaleza, sin ninguna otra riqueza o significado. Veamos las consecuencias que se han derivado de este planteamiento.

## Antropologías rigoristas

La primera tendencia, que mira con recelo y sospecha todo lo relativo a la materia, ha querido subrayar la importancia y dignidad de las funciones que superan todo lo relacionado con el cuerpo. Como se trata de una zona arriesgada y peligrosa, se levanta de inmediato una barrera a su alrededor que impide el simple acercamiento. Es como una frontera que conserva en su interior algo cuyo contacto mancha, cuya violación, aunque involuntaria, produce una sanción automática. Las costumbres más antiguas de todos los pueblos testimonian este carácter de la sexualidad. Determinados factores biológicos y naturales exigen una serie de ritos y purificaciones. La abstinencia sexual es obligatoria en algunas épocas especiales, como durante el período de guerra o de siembra. Ante el asombro que revela lo desconocido, se intenta evitar cualquier contagio y huir lo más posible de lo que se vivencia como un peligro inconcebible. Es una actitud de alejamiento respetuoso frente al miedo que brota de un misterio inexplicable.

Es comprensible, por tanto, que el rigorismo de la antigüedad en torno a estos temas fuera impresionante. La distinción clásica entre el *logos* (la razón) y el *alogon* (lo irracional) adquirió una importancia extraordinaria. Para la filosofía estoica, lo fundamental consiste en vivir de acuerdo con las exigencias de la razón humana, mientras que el placer y los deseos corporales se convierten en los enemigos básicos de ese ideal. La virtud

aparece como una lucha constante para evitar todo tipo de placeres. Su moral se centraba en un esfuerzo heroico y continuado para eliminar las pasiones y liberar al hombre de sus fuerzas anárquicas e instintivas hasta conducirlo a una *apatía* (falta de pasión) lo más completa y absoluta posible. Esta sentencia de Séneca: “La temperancia nunca busca el placer por sí mismo”, o esta máxima atribuida a los pitagóricos: “No hagas nada por pura delectación”, son muy expresivas del clima rigorista en los ambientes paganos<sup>5</sup>.

Esta lucidez intelectual se mantenía como norma suprema por otras corrientes de pensamiento. Por eso el acto matrimonial, donde la persona renuncia precisamente a esta primacía de la razón, es algo indigno y animalesco. El mismo nombre de “pequeña epilepsia”, como era considerado por la ciencia médica de entonces, supone ya un atentado contra la condición básica del ser humano<sup>6</sup>. El espíritu tiene que avergonzarse de todo lo que tenga relación con el instinto.

Las tendencias maniqueas añaden un nuevo aspecto pesimista en esta atmósfera cargada de

---

<sup>5</sup> Sobre la influencia de estas corrientes en el cristianismo primitivo, cf. R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Vita e Pensiero, Milán 1976; Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, P. Lang, París 1987; M. C. Nussbaum, *La terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milán 1998; J. L. Gaca, *The Making of Fornication. Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, University of California Press, Los Ángeles 2003.

<sup>6</sup> El mismo santo Tomás habla en esa línea: “...el hombre se vuelve bestial en la cópula, porque no puede moderar con la razón el placer del coito y la fuerza de la concupiscencia” (*Suma Teológica* I, 98, 2 ad 3). Breve resumen histórico sobre el tema del placer en M. B. Zorzi, “Corpo-reità e piacere fisico: Un riflessione teologica”: *Bioetica e Cultura* 34 (2007) 17-28.

sospechas y desconfianzas. El cuerpo y la materia han sido creados por el reino de las tinieblas y se han convertido en la cárcel y tumba del alma, que de esta forma queda prisionera y sometida a las exigencias de la carne. De nuevo el cuerpo aparecía como el lugar sombrío, como la fuente del mal, como la caverna del pecado. Su ética será también un intento por evitar el contacto con la materia, que mancha, culpabiliza y rebaja el espíritu a una condición brutal. El esfuerzo, como una lógica consecuencia, estaba orientado hacia la liberación progresiva de esta prisión para el conocimiento limpio de la verdad y de la belleza eterna. La muerte aparece en el horizonte —recuérdese a Sócrates en el *Fedón*— como el momento cumbre de conseguir la libertad. Las rejas y mazmorras de los sentidos dejan paso al alma, liberada ya de sus bajas pasiones y sin obstáculos para la contemplación.

## Persistencia de esta mentalidad

Estas mismas tendencias gnósticas y maniqueas seguirán teniendo otras múltiples traducciones históricas en los cátaros de la Edad Media, en los alumbrados y místicos del Renacimiento y en las exageraciones más recientes del jansenismo. Todos ellos no son sino brotes acentuados, entre otros varios, de una ideología oculta y permanente en el espíritu humano que comparte, en este terreno, la misma mentalidad de fondo: una desconfianza, lejanía y miedo frente a todo lo relacionado con el cuerpo, el placer, la sexualidad, el matrimonio, aunque las razones que han conducido hasta este desprecio hayan sido muy diferentes.

“Bajo el influjo de ideas platónicas, el cuerpo fue considerado a lo largo de muchos siglos como algo inferior al alma. Por tanto, la mejor postura vital consistía en liberarse de lo corporal, con sus

necesidades y tendencias, y aspirar a la pureza espiritual de la vida del alma retirada del mundo; su influjo se extendió a la moral del amor, a la educación, a la reflexión filosófica del hombre, a las ideas sobre el bien y el mal, a los conceptos teológicos y otras muchas cosas similares”<sup>7</sup>.

Es cierto que la Iglesia nunca cayó en estas doctrinas radicales y condenadas, que surgieron en ambientes ajenos a ella. Es más, se repite un argumento para refutar estas ideas, que está presente desde los primeros padres: Dios es el autor de la sexualidad y del matrimonio y nunca podrá ser perverso lo que brotó de sus manos en aquella primera aurora de la creación.

Pero tampoco se puede negar un cierto pesimismo y recelo que ha estado presente, con demasiada frecuencia, en la educación cristiana. El intento por evitar los peligros del sexo le ha hecho fomentar, en la práctica, una actitud de sospecha excesiva. Se quería levantar una muralla de silencio e ignorancia que evitara cualquier contacto con esta realidad, y se consiguió precisamente lo contrario: convertirlo en la preocupación prioritaria del cristiano. La frase de Pascal, a pesar de toda su ideología rigorista, sigue teniendo sentido: “Cuando se quiere vivir como un ángel, se termina viviendo como un animal”. La historia ofrece abundantes testimonios de los

---

<sup>7</sup> F. P. Fiorenza y J. B. Metz, “El hombre como unidad de cuerpo y alma”, en *Mysterium Salutis*, II, 665, nota 3. Un resumen de las influencias que todas estas doctrinas tuvieron en el cristianismo puede verse en el interesante y documentado estudio de C. Tresmontant, *La méthaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, París 1961; AA. VV., *Le fruit défendu. Les chrétiens et la sexualité de l'antiquité à nos jours*, Centurion, París 1985; U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el Reino de los Cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Trotta, Madrid 1994, aunque con una parcialidad excesiva en sus juicios; J. Merecki, “Dualismo antropológico e la sessualità”: *Anthropotes* 1 (2004) 69-81.

consejos y prácticas que se ofrecían con esta mentalidad pedagógica<sup>8</sup>.

## Antropologías permisivas

El peligro fundamental, sin embargo, no consiste hoy en mantener esta mentalidad, sino en deslizarse hacia el extremo contrario. Las variaciones históricas de esta ideología han sido también muy diversas, pero con un mismo denominador común: defender el derecho a seguir las apetencias biológicas y naturales, a las que no se puede renunciar sin caer en la represión; la exaltación del gozo sexual como fuente de bienestar y alegría; la denuncia y aniquilamiento de todo obstáculo que impida la búsqueda de cualquier satisfacción; la libertad en la utilización del propio cuerpo sin ninguna cortapisa. Frente al miedo y oscurantismo de otras épocas, hay que recuperar la reconciliación con el sexo y el placer, que humanizan la existencia humana. Es una visión puramente biológica, pues el estudio de la sexualidad humana se realiza como si se tratara de un simple mamífero. Todo tiene una explicación en los constitutivos genéticos y biológicos del individuo, ya que no existe ninguna diferencia significativa en el comportamiento sexual de las diferentes especies. Lo que determina sus reacciones son mecanismos automáticos que se rigen por las mismas leyes biológicas.

---

<sup>8</sup> Con su dosis de humor e ironía, puede verse F. Blázquez, *Cuarenta años sin sexo*, Sedmay, Madrid 1977; A. Sopena Monsalve, *El florido pensil: memoria de la escuela nacional católica*, Círculo de Lectores, Barcelona 1997; A. de Miguel, *La España de nuestros abuelos. Historia íntima de una época*, Espasa, Madrid 1996; L. Otero, *El sexto, no fornicar. Y así nos educaron para la castidad y la abstinencia*, BSA, Barcelona 2002; J. L. Guereña, "La sexualidad en la España contemporánea (1800-1950). Introducción": *Hispania* 64 (2004) 825-834.

Es comprensible que, a partir de los presupuestos anteriores, la sexualidad humana no requiera ningún control. Es una pulsión que tiene, sobre todo, un contenido gratificante y placentero. Sirve para entretenerse, pasar un rato divertido, superar conflictos o soledades, conseguir un descanso para no caer en la monotonía y el aburrimiento. La imagen que hoy está presente en nuestra sociedad es un sexo sin relieve ni significado. Lo que importa es su carácter utilitarista, como medio eficaz para conseguir otros intereses personales. La única condición que, con frecuencia, se subraya es respetar la voluntad ajena para no imponer a nadie lo que no quiere.

En el fondo de esta doble visión, brevemente apuntada, se encuentra un claro dualismo. Si en la primera se despreciaba todo lo corpóreo y sexual como indigno del ser humano para fomentar un espiritualismo descarnado, ahora se cae en una visión puramente biológica y materialista, con olvido de la dimensión espiritual, como si el ser humano fuese un simple mono desnudo<sup>9</sup>. El rigorismo y la permisividad sin ningún límite parten de una antropología común: la absoluta separación entre el psiquismo y la corporalidad, entre el espíritu y la materia, entre lo racional y lo biológico. La única diferencia consiste en la valoración que se otorga a cada uno de esos elementos. Lo que para unos tiene la primacía, no cuenta apenas para los otros.

Si la persona está constituida por dos elementos antagónicos, como el espíritu y el cuerpo, existe el riesgo de subrayar la supremacía de uno con el correspondiente desprecio del otro. La antropología espiritualista, como ya aparece en la filosofía estoica, pretende liberar al alma de sus cadenas corporales, que le impiden su verdadera realización. Un esfuerzo ascético para no dejarse llevar por los impulsos de la carne, el dominio de los sen-

---

<sup>9</sup> D. Morris, *El mono desnudo*, Plaza Janés, Barcelona 1969.

tidos, la renuncia concreta al placer sexual e incluso al mismo matrimonio constituyen el mejor camino para una vida auténticamente libre y racional, sin el lastre pesado de esos elementos materiales. El ideal por excelencia consiste en conseguir la mayor espiritualización, al margen por completo de la sexualidad, que ensucia y esclaviza.

El riesgo contrario es también una realidad. Al valorar con exceso la biología, se margina con frecuencia el otro componente humano, para dejarse llevar por las exigencias naturales. Es el cuerpo ahora quien debe liberarse de cualquier sometimiento a los imperativos absurdos y alienantes del espíritu. Hay que despojarse de lo trascendente y espiritual para dedicarse a la exaltación de los sentidos y al disfrute del placer que nos ofrece la propia anatomía humana. El culto al cuerpo se convierte, entonces, en una nueva liturgia moderna que rechaza cualquier otra adoración en la que él no esté presente. Es decir, para expresarnos de una manera simbólica: de un espíritu sin sexo hemos pasado a un sexo sin espíritu. La opción entre angelismo y zoología aparece como la única alternativa posible. Hay que partir, por tanto, de otra antropología mucho más unitaria que nos haga descubrir el valor de la corporalidad, por una parte, para no caer en ningún espiritualismo ingenuo, y la riqueza simbólica del sexo, por otra, para no reducirlo a su dimensión puramente biológica<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> S. Spisanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983; A. N. Terrin, "Il corpo e il sesso nella cultura contemporanea": *Credere Oggi* 48 (1988) 5-15; B. Bennassar, "Culto al cuerpo. Entre el tabú, la banalización y la idolatría": *Biblia y Fe* 14 (1988) 375-398; J.-G. Nadeau, "¿Dicotomía o unión del alma y el cuerpo? Los orígenes de la ambivalencia del cristianismo respecto al cuerpo": *Concilium* 295 (2002) 75-84; E. Martínez, "Hacia una nueva espiritualidad corporal. Cuando la palabra se hace cuerpo": *Crítica* 915 (2004) 62-66; N. Galatino, "El cuerpo en teología: más allá del platonismo": *Selecciones de Teología* 46 (2007) 181-188.



## La unidad radical del ser humano

La materia y el espíritu –aunque entendidos de formas diferentes– han sido siempre considerados como los principios constitutivos de cada persona. La mutua relación existente entre ambos, sin embargo, no se ha explicado de una misma manera. Sin entrar ahora en el análisis de otras interpretaciones, quisiéramos insistir en la que nos parece más conveniente y eficaz. Desde la intuición clásica de santo Tomás sobre el alma como forma del cuerpo, hasta las más modernas reflexiones, con sus variados matices, se insiste en una tonalidad de fondo común que se caracteriza por su oposición a toda clase de dualismo.

Si hay algo que especifica al ser humano es su unidad misteriosa y profunda. Es una totalidad que no está compuesta por dos principios, como si se tratara de una simple combinación química de elementos para dar una nueva reacción. La clásica teoría hilemórfica da pie para una visión mucho más unitaria y profunda de lo que aparece en ciertas expresiones populares por su esquematismo y sencillez. La forma que configura a una estatua de mármol no es una realidad distinta a la materia con la que está construida. Nunca podría existir si no es bajo una figura determinada, aunque fuera en su estadio más primitivo e informe. Ella es la que hace posible su conocimiento y diferenciación. Algo análogo acontece en las estructuras humanas. Hablar del alma como forma del cuerpo es decir, de otra manera, que nuestra corporalidad es algo singular y diferente a cualquier otra materia animada. Todo humanismo que no haga de la persona una simple realidad biológica tendrá que admitir ese plus, aunque se le designe con términos diferentes, que la convierte en una realidad superior y cualitativamente distinta. Una *forma* de existir que se caracteriza por la profunda unidad entre las dos dimensiones de su ser.

Lo que llamamos cuerpo y alma no son, pues, dos realidades distintas que se dan en nuestro ser, ni dos estratos o niveles que pudieran limitarse en su interior. Tenemos una dimensión que nos eleva por encima de la materia inorgánica, de las plantas y de los animales, pero esa fuerza trascendente, que muchas veces designamos como “alma”, no tiene nada que ver con el mundo de los espíritus puros. El nuestro, a diferencia del angélico, se encuentra todo él transido por la corporalidad. No es como el conductor de un automóvil, el jinete que domina al caballo o el marino que conduce la embarcación, sino como la forma, según hemos dicho, que configura una imagen: no puede existir sin una íntima fusión con la materia. Su tarea consiste en integrar los múltiples elementos de ésta y darles una permanencia, en medio de los cambios y evoluciones que experimente, aunque ella pueda tener una subsistencia posterior de la que nos habla la revelación<sup>11</sup>.

Por ello, no es exacta la afirmación de que el ser humano tiene un cuerpo. La categoría del tener no es aplicable en este ámbito de la corporalidad. Habría más bien que decir que el hombre y la mujer son seres corpóreos, espíritus encarnados que actúan y se manifiestan en todas sus expresiones somáticas. La única posibilidad de revelarse, de entrar en comunión con los demás, de expresar su propia palabra, tiene que efectuarse mediante un gesto corporal. Lo que vulgarmente designamos como cuerpo humano no es uno de los elementos, sino el resultado de esa misteriosa

---

<sup>11</sup> Tal vez el nombre “alma” resulta insostenible para algunos, aunque ahora no nos refiramos a la interpretación cristiana, pero el lenguaje que otras muchas concepciones modernas utilizan en la explicación del ser viviente —principio vital, entelequia, idea directriz o inmanente y, sobre todo, el término “estructura” empleado por los mismos mecanicistas— apunta a esta misma finalidad. Ver el interesante estudio de C. Tresmontant, *El problema del alma humana*, Herder, Barcelona 1974.

unión, donde el alma ya se encuentra incluida. Su ausencia haría de esa realidad un simple cadáver, un montón de materia disgregada. No existe, pues, dualidad entre el alma y el cuerpo, ya que al adjetivarlos como humanos estamos diciendo que se trata de un alma *encarnada* o de un cuerpo *animado*, que es exactamente lo mismo.

## Riqueza simbólica del cuerpo

Por esto, la totalidad del cuerpo humano se nos manifiesta también, por otra parte, como una realidad radicalmente distinta de cualquier otro fenómeno viviente. Nuestras estructuras corpóreas tienen una cierta analogía cuando las comparamos con las del mundo animal, por ejemplo, pero esta dimensión orgánica, sin embargo, no agota el significado de la corporalidad cuando la adjetivamos como humana. Cuando un médico observa el ojo o el brazo de un paciente no tiene más objetivo que la curación de alguna patología para que puedan cumplir con sus respectivas funciones. Los conocimientos necesarios e imprescindibles en el cumplimiento de su misión los habrá aprendido en las clases, libros, hospitales y laboratorios. Pero un estudiante que conozca sólo la anatomía de estos órganos no podrá comprender sin más su auténtico significado hasta que no se enfrente con unos ojos llenos de ternura o sienta el cariño de una caricia. Y es que la mirada y la mano humana no sirven sólo para ver o tocar. Son acciones simbólicas que nos llevan al conocimiento de una dimensión más profunda o sirven para hacerla presente y manifestarla: el sentimiento que estaba oculto por dentro, en el fondo del corazón.

El cuerpo queda de esta manera elevado a una categoría humana, henchido de un simbolismo impresionante, pues hace efectiva una relación personal, sostiene y condiciona la posi-

bilidad de todo encuentro y comunicación. Cualquier expresión corporal aparece de repente iluminada cuando se hace lenguaje y palabra para la revelación de aquel mensaje que se quiere comunicar<sup>12</sup>. Es la ventana por donde el espíritu se asoma hacia fuera, el sendero que utiliza cuando desea acercarse hasta las puertas de cualquier otro ser, la palabra que posibilita un encuentro. Su tarea no consiste principalmente en realizar unas funciones biológicas, indispensables sin duda para la propia existencia, sino en servir, sobre todo, para cumplir con esta otra tarea: la de ser epifanía de nuestro interior personal, palabra y lenguaje que posibilita la comunión con los otros. El cuerpo humano es algo más que un conjunto anatómico de células vivientes. No es la cárcel en la que se siente prisionero e incomunicado. Es precisamente la palabra que puede utilizar para ponerse en contacto con los demás; el único sendero posible para acercarse al encuentro con otra persona; la epifanía o revelación que hace visible nuestro interior. Lo mismo que con la palabra, también a través del cuerpo podemos expresar muchos mensajes. Su bondad o malicia no radica en sí mismo, sino en el sujeto que lo utilice para transmitir un contenido digno o deshumanizante.

## La reciprocidad de los sexos

Ahora bien, esta corporalidad aparece bajo una doble manifestación en el ser humano. El

---

<sup>12</sup> S. Rocchetta, *Hacia una antropología de la sexualidad*, San Pablo, Madrid 1993; R. Lucas, "Cuerpo humano y visión integral de la sexualidad": *Gregorianum* 76 (1995) 125-146; S. Molcho, *I linguaggi del corpo*, Red, Como 2003; AA. VV., "Somos cuerpo": *Crítica* 915 (2004); E. Castellucci, "'Una stirpe qui ama il corpo'. Appunti per una teologia della corporalità": *Divus Thomas* 45 (2006) 15-54.

hombre y la mujer constituyen las dos únicas maneras de vivir en el cuerpo, cada uno con su estilo peculiar y con unas características básicas diferentes. Estas diferencias sexuales no radican tampoco exclusivamente en una determinada anatomía. Las mismas estructuras biológicas quedan impregnadas por la presencia de lo que hemos llamado “espíritu”, de tal manera que el cuerpo masculino o femenino revela también dos formas de ser y actuar que mutuamente se atraen, enriquecen y se complementan. A este nivel, la sexualidad no tiene por qué identificarse con el ámbito de lo genital. Ella designa las características que determinan y condicionan nuestra forma de ser masculina o femenina, de la que nace un tipo de relación atractiva y complementaria que, de ordinario, no se experimenta con el propio sexo. Se trata de una dimensión a la que nadie puede renunciar, ni siquiera los que por elección han renunciado al ejercicio de la genitalidad.

La explicación de este hecho la encontramos ya en el mito conocido de la media naranja<sup>13</sup>, tal y como Platón lo descubre en *El banquete*.

---

<sup>13</sup> Platón, *El banquete o del amor*, Obras completas, Aguilar, Madrid 1981, pp. 574-578. Ver las diferentes explicaciones históricas de este fenómeno en A. Jeannièrre, *Antropología sexual*, Estela, Barcelona 1966. También el libro más clásico de V. Klein, *El carácter femenino. Historia de la ideología*, Paidós, Buenos Aires 1951, o los estudios de F. J. Buytendijk, *La mujer. Naturaleza-apariencia-existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1955; Ph. Lersch, *Sobre la esencia de los sexos*, Autor, Madrid 1968; S. Martí y A. Pestaña, *Sexo, naturaleza y poder*, Nuestra Cultura, Madrid 1984; S. Martí, “¿La mujer nace o se hace?": *Iglesia Viva* 121 (1986) 17-23; T. Anatrella, “Le conflit des modèles sexuels contemporains. À propos du concept du ‘gender’”: *Revue d'Éthique et Théologie Morale* 215 (2000) 29-74; A. de Mingo, “San Pablo y las mujeres”: *Moralia* 26 (2003) 7-29, afirma que la actitud de san Pablo frente a las mujeres no era tan restrictiva como aparece en la literatura deuteropaulina.

Cuando Júpiter, temeroso del poder que iba adquiriendo el ser humano, quiso debilitarlo en su fortaleza casi divina, lo partió por la mitad para destrozarse su fuerza. Desde entonces, cada una camina con la ilusión de un nuevo encuentro, en busca de aquella unidad primera y con la ilusión de recuperar la superioridad perdida. La misma idea aparece en el segundo relato de la creación. La soledad del hombre, cuando termina su obra, produce en Dios la impresión de que no todo estaba terminado. Ahora no se atreve a repetir el juicio que había repetido en la narración del capítulo primero: “Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno” (Gn 1,31). En el momento de aparecer como rey y dueño de la creación, siente una nostalgia profunda, como un vacío de tristeza, porque no tiene a nadie para compartir su existencia. En esta situación afectiva es en la que la mujer se hace presente como el gran regalo de Dios para cerrar la herida de su corazón. El grito de exclamación (Gn 2,21-24) manifiesta esa alegría inmensa de la que se siente lleno al haber encontrado, por fin, lo que echaba de menos.

Nadie puede negar que la polarización de los sexos haya sido elaborada, en gran parte, por la cultura dominante, que contenía un marcado carácter machista. La imagen del *eterno femenino* no responde en muchos puntos a ningún dato objetivo y realista, sino a otros intereses ocultos del hombre como dominador. Los datos de la naturaleza han sido analizados desde ópticas interesadas, en las que la mujer ha representado, con mucha frecuencia, un papel inferior, negativo y subordinado. Decir que existe reciprocidad y complemento no significa, pues, que los contornos de la masculinidad y feminidad estén dibujados con exactitud y justicia. Pero que la antropología anterior haya absolutizado la visión masculina con evidentes exageraciones no supone, sin embargo, que todos los intentos por precisar esas características hayan sido una pura ilusión. El

tema es de una amplitud grande para detenernos ahora en esta reflexión<sup>14</sup>.

Lo que ahora nos interesa, al margen de todas las discusiones que puedan darse, es descubrir el sentido humano de esta alteridad. Ya hemos dicho que el cuerpo es palabra y sendero para llegar al encuentro de la otra persona. Lo importante no es la fachada externa que seduce, sino la persona que lo habita y dignifica. En este sentido, el cuerpo humano debería ser siempre un icono que nos lleva al conocimiento de una realidad más trascendente. El que se pone de rodillas delante de una imagen que venera no es porque la considere un ídolo, sino el medio que lo eleva a una experiencia sagrada. En este carácter mediático se encierra toda su riqueza.

No es una simple realidad biológica, una mera fuente de placer, una imagen que admira y seduce, sino un símbolo que descubre al ser que lo habita y dignifica. El riesgo que existe es el de quedar seducidos por el encanto y la atracción que también nos brinda, sin llegar hasta el interior de la persona que con él se nos comunica y manifiesta. La seducción del sexo no es para permanecer en su epidermis gustosa, sino para entrar en diálogo con otra persona. Cuando la atención se centra en lo simplemente biológico supone romper por completo su simbolismo, como el idólatra que convierte en dios a un pedazo de madera. Son muchas las formas de convertir la tensión recíproca en una búsqueda interesada, con una dosis profunda de egoísmo, donde el lenguaje pierde todo su contenido humano y enriquecedor. Cuando el encuentro sexual, en

---

<sup>14</sup> M<sup>a</sup> Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander 1993. M. Parrilla Fernández, "La condición de la mujer en la Doctrina Social de la Iglesia": *Studium Ovetense* 26 (1998) 65-92; K. Heller, "Hombre y mujer, uno y, sin embargo, diferentes. Fundamentos bíblicos y teológicos para una comprensión de los sexos": *Selecciones de Teología* 44 (2005) 3-13.

este sentido amplio del que ahora hablamos, se reduce a la superficie, permanece cautivo de las manifestaciones más externas y secundarias o no termina, más allá de las apariencias, en el interior de la otra persona, la sexualidad ha perdido su condición humana. El epitafio más bello sería esta frase de Valerie: “Yo soy también el cuerpo que tú quieres que sea solamente”<sup>15</sup>. Y ya hemos dicho que, cuando del cuerpo se elimina el espíritu, sólo queda un pedazo de carne.

Todavía existe un paso ulterior, en el que el hombre y la mujer alcanzan una comunión más honda y vinculante a través de la genitalidad. El impulso sexual lleva, en ocasiones, hasta el abrazo de los cuerpos como la meta final de todo un proceso evolutivo. ¿Qué significado reviste este gesto corporal? ¿Cuál es el simbolismo y la finalidad que manifiesta?

## La entrega del cuerpo

Siempre se ha insistido en que la procreación era el destino prioritario de la actividad genital. Y hay que reconocer, como algo evidente, que el análisis de todo ese maravilloso proceso que se manifiesta en esta actividad nos manifiesta su orientación hacia la fecundidad. Todo el proceso gonádico, hormonal, anatómico y psicológico, en sus diferentes etapas y reacciones, está programado para que esta finalidad pueda alcanzarse, y en sus mismas estructuras biológicas aparece escrito con evidencia este mensaje, que no se debe ocultar o reducir al silencio. La respuesta sexual humana está tejida por una serie de mecanismos fisiológicos que preparan a la pareja para que cumpla con su función. El hijo aparece siem-

---

<sup>15</sup> En la novela de A. Malraux, *La condición humana*, Planeta, Barcelona 1979, p. 162.



pre como una consecuencia posible de todo ese maravilloso mecanismo.

Pero de igual modo que no podemos negar esta dimensión, tampoco es lícito limitarse a ella, como si agotara por completo todo su significado. Es más, si la genitalidad humana sirviera sólo para procrear, habría que concluir que la libido de los animales está mucho mejor organizada que la de los seres humanos, pues el macho y la hembra sólo buscan su apareamiento en las épocas de celo, cuando es posible la fecundidad. La especie humana, por el contrario, busca la entrega corporal fuera de los tiempos fecundos, y el índice de su dimensión procreadora se revela, por el contrario, muy pequeño en relación con el ejercicio de su sexualidad. Para descubrir el valor simbólico de semejante entrega, el estudio de la etología, sin negar la radical diferencia que existe con el mundo de los animales, nos puede ayudar para este objetivo.

Los estudios pacientes y minuciosos sobre su comportamiento sexual nos llevan a la conclusión de que los animales no son tan animales como nosotros creemos. Su conducta parece transida por otra serie de tendencias y reacciones que superan con mucho la mera instintividad. Cualquier amante y conocedor de sus costumbres y proceder hallará un amplio anecdotario, para cuya explicación tendría que acudir al lenguaje humano del psiquismo. Actúan y se comportan con unas manifestaciones muy parecidas a las humanas, como si el miedo, la soledad, el cariño, la fidelidad, el agradecimiento, la compañía, el éxito, la tristeza, el bien del otro... tuviesen profundas resonancias en su psiquismo. Los mismos mensajes afectivos que reciben estimulan o dificultan sus reacciones, como si los sentimientos tuvieran también resonancia en su interior. Y es que la sorpresa resulta tan mayúscula que nos inclinaríamos a negar su verosimilitud si no fuese porque tales hechos han sido observados y analizados con toda clase de garantías científicas. Hoy se sabe que los ritos

precopulatorios no sólo tienen un efecto evocador, como estímulo para el apareamiento —tal y como antes se creía—, sino que presentan un carácter marcadamente simbólico. Son gestos cargados de una densidad afectiva sin la cual no es posible acceder al encuentro<sup>16</sup>. Estos factores psíquicos revisten una importancia mayor que los simples mecanismos biológicos: “Todo sucede como si el psiquismo animal presentase, a este nivel, las mismas estructuras y la misma riqueza (en el plano afectivo) que el psiquismo humano”<sup>17</sup>.

Estas influencias psicológicas adquieren en el ser humano un relieve todavía mayor. Bastaría recordar los múltiples conflictos sexuales, de toda índole, que no tienen ninguna patología orgánica. El sexo encierra una resonancia de exquisita sensibilidad para recoger los sentimientos más profundos, incluso aquellos que escapan a nuestro control o son reprimidos en el inconsciente. La armonía o el desajuste sexual no es problema de química. Sus raíces penetran por todos los rincones del psiquismo, favoreciendo u obstaculizando una plena comunión. Y es que el encuentro sexual, para vivirlo en un clima humano, requiere unos presupuestos afectivos como condición indispensable. Para la ofrenda del cuerpo hay que superar una serie de barreras inhibitorias que impiden la satisfacción inmediata del deseo. Para que el cuerpo

---

<sup>16</sup> L. Bonoure, *El instinto sexual. Estudio de psicología animal*, Morata, Madrid 1962; R. Chavin, *Le modèle animal*, Hachette, París 1982; AA. VV., *Lecturas sobre comportamiento animal*, Siglo XXI, Madrid 1982; V. Brown, *Los lenguajes secretos de los animales*, Labor, Barcelona 1988; S. Strum, *Presque humain. Voyages chez les Babouins*, Édition Eshel, París 1990, donde la autora, que vivió varios años con estos monos, cuenta la importancia y los gestos de amistad que se dan entre ellos.

<sup>17</sup> R. Chavin, “Conductas sexuales del animal”, en AA. VV., *Estudios sobre sexualidad humana*, Morata, Madrid 1967, p. 35.

hable y se comunique, la palabra tiene que nacer del corazón.

De esta manera, la sexualidad manifiesta también una dimensión unitiva. Así se comprende muy bien que la razón del exceso y abundancia con que se presenta en la familia humana no puede ser otra que ésta: además de para procrear y mantener la especie, que sólo llega a realizarse en muy contadas ocasiones, su misión radica en ser un vínculo de cercanía y amor personal. La entrega corporal es la fiesta del amor, la palabra repetida de dos personas que se han ofrecido el corazón como un regalo mutuo y significativo. Por eso el Vaticano II proclamó que el cariño conyugal “se expresa y perfecciona singularmente por la misma actuación del matrimonio, de ahí que los actos en los que los cónyuges se unen entre sí íntima y castamente sean honestos y dignos, y cuando se ejercitan de un modo auténticamente humano significan y fomentan la mutua donación con la que uno al otro se enriquecen con agradecimiento y alegría”<sup>18</sup>. Sólo así, cuando la actividad sexual se halla transida por el amor, deja de ser una función biológica para integrarse de lleno en una atmósfera humana, sin la cual es imposible comprender su verdadero simbolismo.

## La opción por el amor

Son muchos los que no quieren reconocer la importancia del amor dentro de la experiencia sexual. No quieren darle ninguna trascendencia ni contenido. Es una acción tan vulgar como el que se toma una cerveza con un amigo para entretenerse y pasar el rato; una práctica placentera que, como otras muchas, no requiere ningún

---

<sup>18</sup> *Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo de hoy*, nº 49.

compromiso afectivo. En la cultura actual, esta imagen es la que prevalece por encima de cualquier otra, como una conquista que ha supuesto mucho tiempo y esfuerzos contra la ideología de épocas pasadas. En el fondo, se trata de analizar qué opción parece más razonable, pues no existe otra alternativa que la de vivirlo como palabra amorosa o como gesto anodino y gratificante.

No parece que exista un argumento definitivo que imponga la visión que hemos ido presentando como la única válida y aceptable. Muchos se acercan a la sexualidad desde otros puntos de vista: para encontrar en ella un desahogo fisiológico, un escape de la tensión nerviosa, una forma de entretenimiento, una gratificación personal o una droga que estimula y eleva el tono. Su función es fundamentalmente interesada y utilitarista, como un hecho que reporta beneficios y gratificaciones. Si el sexo ha dejado ya de estar vinculado con la procreación, se requiere ahora un nuevo avance: hay que dejarlo también desligado del amor. Su lenguaje es más prosaico y realista de lo que hemos señalado y, desde luego, resulta incomprensible para una mayoría que no quiere descubrir su significación más humana, como si fuese algo que no radica en su propia naturaleza. El placer que provoca y que, incluso, se comparte no tiene por qué tener un contenido afectivo y amoroso.

No conviene olvidar, sin embargo, como algún autor ha señalado con fuerza<sup>19</sup>, que la supuesta revolución sexual, capaz de romper con

---

<sup>19</sup> T. Anatrella, *El sexo olvidado*, Sal Terrae, Santander, 1994, y *Contra la sociedad represiva*, Sal Terrae, Santander 1994. No se muestra tan pesimista E. Fuchs, "Bilan spirituel de la libération sexuelle. Lecture d'un théologien réformé": *Revue d'Éthique et Théologie Morale* 222 (2002) 13-20. Cf. M<sup>a</sup> D. López Guzmán, "La melena de Sansón. Tengamos el sexo en paz: *Sal Terrae* 88 (2000) 381-402; J. Dominian, *Hacer el amor. El significado de la relación sexual*, Sal Terrae, Santander 2002.

todos los tabúes y miedos, como si se tratara de una verdadera conquista y progreso, ha provocado una regresión hacia etapas anteriores, fomentando una banalización del sexo. Lo más característico de la sexualidad infantil es el vacío y ausencia de todo componente humano. Se vive como una respuesta a una urgencia biológica en la que la otra persona –si existe en la realidad o está presente en el mundo de la imaginación– aparece sólo como un bien de consumo. Gratifica necesidades parciales y limitadas que, una vez satisfechas, hacen que el otro pierda su interés. La maduración es, por el contrario, un proceso en el que se privilegia la posibilidad del encuentro. Privar al sexo de su componente afectivo no supone ningún avance psicológico, sino más bien una regresión infantil que elimina su componente expresivo.

Tal vez por ello hay un síntoma que por su importancia llama la atención. A pesar del mayor liberalismo de nuestro mundo actual, existe una tendencia acentuada hacia el amor como constitutivo del sexo. Hasta los autores que han analizado la sexualidad desde una perspectiva puramente biológica han confirmado esta experiencia. Si el simple placer puede lograrse mediante cualquier tipo de actividad genital, el placer humano y totalizante exige un contexto de amor y compromiso, como manifiestan las mismas encuestas. Tal vez por aquí pudiera explicarse el hastío y aburrimiento de aquellos que, después de tantas libertades, han quedado con un sentimiento de frustración, como si hubiera algo más profundo que no se ha llenado con las simples experiencias placenteras.

Todo ello nos hace creer que esta opción es algo razonable, más de acuerdo con la dignidad de la persona, y cuya validez se confirma con la práctica concreta de muchas parejas. Al que no lo comprenda no se le puede imponer. Cuando un idioma se hace ininteligible, hay que comenzar

aprendiendo el significado de cada palabra para convertirlo después en un signo de relación. Probablemente, al que no haya querido nunca, le será difícil captar este mensaje. El problema no se resolvería con la discusión, sino con ese aprendizaje previo del amor. Como el que piensa que ve bien y no se da cuenta de su miopía hasta que descubre una nueva visión con las gafas. La experiencia de muchas parejas confirma la validez de esta orientación. Cuando dos personas han llegado a un nivel de cariño que compromete, se descubre con mucha facilidad que el sexo ya no puede vivirse como una simple gratificación placentera<sup>20</sup>.

## La ambigüedad del placer

La raíz de lo dicho hasta ahora nos llevaría a una reflexión que podría parecer más metafísica, pero que está llena de un fuerte realismo. La llamada del placer se realiza desde una confusa ambigüedad. El placer se hace presente con la promesa de llenar los deseos y necesidades de cualquier tipo que aún están sin respuesta. Se aprovecha de los vacíos que sueñan con una plena felicidad, y ofrece liberar de la situación presente para introducirnos en otro paraíso que responde a la nostalgia de plenitud. Su voz se hace seductora, como la única alternativa para huir de la realidad que abruma.

Pero el placer, por su propia naturaleza, es limitado, trágicamente pasajero, sin ninguna estabilidad y consistencia. Una vez pasada la experiencia momentánea, nos devuelve al contacto con la vida y sus problemas, como si despertáramos de un sueño a la realidad de siempre. Lo

---

<sup>20</sup> Como dice un bello refrán africano, “cuando se conoce el mar, nadie desea bañarse en un charco”.

que parecía válido para hacernos felices provoca un desengaño posterior. Es la frustración del que comprende de pronto que todo es mentira, cuando la felicidad estaba ya al alcance de la mano y la ve alejarse de nuevo hasta otra ocasión. Como fenómeno pasajero, quebradizo y minúsculo, no alcanza los límites sin fronteras de la felicidad, la dimensión inabarcable, henchida de plenitud, escondida en ese deseo. Por ello el placer se revela como su mayor adversario, pues busca encerrar, en el instante caduco y dentro de unos límites reducidos, lo que es ilimitado e infinito, y pretende apagar su sed insaciable con unas pequeñas gotas de satisfacción. El placer satisface a la felicidad, pero en la medida en que la empequeñece y subordina a sus limitadas posibilidades. Por eso, cuando la actividad sensible y placentera se hace objeto de la felicidad, la condena al fracaso de forma irremediable. Es querer algo imposible y recibe, como fruto, lo único que el placer ofrece: unos momentos de satisfacción pasajera. Es demasiado pequeño para responder a las expectativas que despierta, y siempre produce la honda amargura de una promesa incumplida.

Si existe algo capaz de cubrir el deseo de felicidad, hay que referirse de inmediato al amor. Sólo él consigue cerrar cualquier herida humana para no dejar el dolor de la insatisfacción, de lo que no ha podido realizarse. En esta tendencia hacia el cariño como meta es donde el placer adquiere su sentido verdadero, pues se revela como signo y expresión de una conducta que no se sostiene por él, con su fragilidad momentánea, sino por una fuerza que lo trasciende y permanece incluso cuando haya desaparecido. Al convertir la relación sexual en una ofrenda amorosa, ya no hay sitio para la tristeza y el vacío. Si el placer se oculta, la llama del amor calienta, como un rescoldo, y el gozo de la entrega continúa llenando de felicidad el corazón de los que así se quieren. El placer se vive, entonces, no como un objetivo primario, sino como un sím-

bolo de la entrega amorosa y un soplo que la anima y densifica.

Resumiendo lo dicho, podríamos afirmar que la sexualidad se nos manifiesta como una fuerza compleja y llena de ambigüedades. Lo que a primera vista aparece como una pulsión única tiene otros múltiples contenidos y condicionantes. Es una fuerza que se enraíza en los mecanismos biológicos, pero penetra también en los niveles psíquicos y afectivos de la persona. Aparece en su actuar como una decisión libre que el sujeto realiza y está al mismo tiempo orientada por otras fuerzas ocultas e inconscientes que no siempre se conocen. Se configura hacia un determinado proyecto por la opción de cada individuo y queda a la vez condicionada por el ambiente social que impone con fuerza sus pautas y mensajes. Utiliza el lenguaje del amor y de la ternura y desencadena, por otra parte, las agresividades más profundas. Busca la comunión, pero no respeta con frecuencia la diferencia imprescindible de cualquier encuentro. Se siente como una atracción instintiva y requiere el mundo de la emoción. Revela la finitud del ser humano y despierta la omnipotencia infantil que no reconoce límites. Consciente de su vacío e impotencia, llega a jugar con la ilusión que nunca queda satisfecha. Siendo una realidad divina que nace en la mañana limpia de la creación, queda amenazada desde el principio por la presencia de otros demonios inicuos. Es un lugar para el gozo, la fiesta y la alegría, y puede caer en la tristeza, en la pena o en el fracaso.

Solamente la persona libre y responsable puede descifrar el misterio y la paradoja que encierra, elegir entre sus múltiples significados y configurarla en función de un destino. En el fondo, no cabe otra alternativa que hacer de ella una forma de encuentro y comunión, o vivirla como una experiencia utilitaria y placentera sin ningún otro contenido. Si hemos hablado del



sexo como lenguaje de amor, esto supone la necesidad de un lento aprendizaje. Nadie nace con el idioma estudiado y los conocimientos básicos para entablar una conversación. Aquí también se pasa por una situación parecida a la del niño que aprende a hablar. Necesita recorrer un camino que le lleve, desde los primeros balbuceos infantiles, hasta la posibilidad de una expresión adulta. Y la sexualidad requiere una idéntica andadura: sus gestos inexpresivos deben hacerse palabra y mensaje. El problema radica en que, cuando hoy se habla de amor, se está utilizando un término enormemente ambiguo. Sirve para expresar desde la relación con una prostituta hasta la experiencia más profundamente mística con Dios. Por ello, vale la pena insistir en la naturaleza verdadera de este sentimiento, para no confundirlo con otras formas falsas y superficiales, demasiado frecuentes en nuestra sociedad. ¿Qué supone, entonces, amar a una persona?

## Raíces míticas de la experiencia amorosa

La mitología griega nos aporta una primera constatación interesante. Los mitos son historias fabulosas pero que se fundamentan en la misma realidad que pretenden explicar. Aunque los autores antiguos no ofrezcan siempre la misma genealogía, muchos consideran a Eros, el dios del amor, como fruto de la unión de Ares y Afrodita<sup>21</sup>. Su padre es el dios guerrero por excelencia, el símbolo de la fuerza y del poder, capaz de vencer todas las dificultades y destruir a sus

---

<sup>21</sup> Cf. I. Errandonea (dir.), *Diccionario del mundo clásico*, Labor, Barcelona 1954, I, pp. 32-34, 141-142, 616. Para otros autores, el amor sería hijo de Poros (riqueza) y Penía (penuria), que simboliza también esa naturaleza contradictoria del que tiene mucho y se siente, al mismo tiempo, pobre e indigente.

enemigos. Revestido de armadura y cubierta su cabeza con un casco, destruye los carros, deshace murallas, supera cualquier desgracia o infortunio. Jamás sentirá miedo frente a ninguna aventura, pues la misma dificultad le hace crecerse y estar dispuesto a la lucha hasta derrotar a quien pretenda ser su adversario. Es el impresionante dios de la guerra, que se hace odioso y rival del propio Zeus. El único punto débil, del que se aprovechan sus competidores, reside en su ímpetu ciego e irracional, como si, en ocasiones, le faltara una dosis de paciencia y reflexión. Antes de esperar un poco para pensar serenamente, ya está preparado para embarcarse en cualquier hazaña.

Su madre, sin embargo, surge de la espuma del mar, sin fuerza ni consistencia, como las olas que se deshacen en la arena. Lo único que posee es el arte de la conquista y de la seducción. Con su sonrisa calma los vientos y las tempestades, y de esta manera consigue lo que pretende hasta de sus mismos enemigos. No posee firmeza ni estabilidad, pero, cuando alguien queda cautivado por su encanto, se vuelve dócil a todas sus insinuaciones. Lo que no puede conseguir por la fuerza lo alcanza por el corazón. Una mirada es suficiente para sentirse prisionero e incapaz de reaccionar.

El Amor, hijo de ambos, hereda las cualidades contradictorias de sus padres. En él se armonizan una serie de aspectos antagónicos que indican su origen y manifiestan su verdadera naturaleza. Se le representa como a un niño, necesitado de protección y ayuda constante, imagen de la debilidad, símbolo de una dependencia absoluta, vacío de poder e indigente, incapaz de valerse por sí solo sin la colaboración de los demás; pero, al mismo tiempo, está dotado también de una capacidad y fuerza extraordinarias. Con su arco y sus flechas se dispone a triunfar en las más difíciles tareas, sabiendo que nadie podrá escaparse a su influjo halagador. Se muestra pequeño, pero

camina solitario por la vida, buscando a quién poder subyugar. Es la energía misteriosa que asegura la perpetuidad de la vida y dobliga a las voluntades más firmes. Pide protección, pero ayuda también a quien se encuentra necesitado. Una naturaleza, por tanto, compleja y contradictoria: fuerza y debilidad, plenitud y vacío, dinamismo y receptividad, liberación y dependencia, constancia y fugacidad, entrega salvadora y egoísmo interesado, causa de ideales y motivo de frustraciones, dispuesto a las mayores heroicidades y vencido por múltiples esclavitudes. Por amor se toman las grandes decisiones y se realizan también las mayores insensateces. De ahí que, bajo un mismo nombre tan seductor y atractivo, puedan ocultarse actitudes muy diferentes.

## Complejidad del amor humano

Lo primero que deberíamos recordar, por tanto, es la impureza del amor en sus comienzos. El cariño tiene siempre un origen utilitario. Desde las primeras experiencias infantiles, el niño ama a sus padres porque necesita sentirse acogido, sentir el calor de su presencia, encontrar seguridad. La psicología moderna ha insistido mucho en que esta alimentación psíquica y afectiva es mucho más importante que la biológica<sup>22</sup>. Los mecanismos de esta primera experiencia actúan después con posterioridad. Es el equívoco tan corriente de que el hecho de amar se confunda con la experiencia de sentirse querido, de

---

<sup>22</sup> R. Spitz, *El primer año de la vida del niño*, Aguilar, Madrid 1993; A. Srufe, *Desarrollo emocional: la organización de la vida emocional en los primeros años*, Revert, Barcelona 2000; C. Imbert, *El futuro se decide antes de nacer. La terapia de la vida intrauterina*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; L. M. Fernández Mateo, *El vínculo afectivo con el niño por nacer*, Universidad Pontificia, Salamanca 2005.

encontrar en el otro algo que interesa, sirve, llena o gratifica. Hay que reconocer, pues, que el cariño tiene siempre su origen en una necesidad y carencia. Se empieza a amar para llenar un vacío; se quiere porque hay urgencia de ayuda y protección; se busca el encuentro para colmar la propia soledad, hasta el punto de que algunos afirman que el enamoramiento es siempre consecuencia de una insatisfacción interior, de una penuria afectiva que se quiere superar<sup>23</sup>.

En este contexto, la persona corre peligro de quedar instrumentalizada en función de las necesidades, de quererla en tanto en cuanto sirva de provecho, de buscarla por todo lo que ella ofrece, aunque ese egoísmo natural e innato en el corazón de las personas se encubra y disimule de múltiples maneras. Para estos casos empleamos una palabra mentirosa que oculta otra realidad. A una actitud como ésta, aunque tenga gamas muy diferentes, lo único que le queda de cariño es el nombre con el que la designamos.

Por eso, aunque parezca extraño y contradictorio, un *test* espléndido para medir la profundidad y limpieza del cariño es analizar la actitud de despojo frente a la persona o realidad que se ama. Nunca es posible querer de verdad mientras no se esté dispuesto a prescindir interiormente de ese amor, como signo de que el otro ya no es término de una necesidad, sino sujeto de un deseo. El que quiere porque no puede vivir sin esa experiencia, hará del amado

---

<sup>23</sup> “Nadie se enamora si, aunque sea parcialmente, está satisfecho de lo que tiene y de lo que es. El enamoramiento surge de la sobrecarga depresiva, y esto es una imposibilidad de encontrar algo que tenga valor en la existencia cotidiana. El ‘síntoma’ de la predisposición al enamoramiento no es el deseo consciente de enamorarse, de enriquecer lo existente, sino el sentido profundo de no ser o de no tener nada que valga y la vergüenza de no tenerlo” (F. Alberoni, *Enamoramiento y amor*, Gedisa, Barcelona <sup>2</sup>1985, p. 74).

un objeto que gratifica, un alimento que colma y satisface, un alivio que serena y gratifica, pero sin quedar seducido por la dignidad y el atractivo de su persona. Es una traducción psicológica del radicalismo evangélico por el que sólo se gana cuando se está dispuesto a perder: “El que ama su vida, la pierde” (Jn 12,25).

Saber si dos personas se quieren no es fácil, sobre todo en sus comienzos y en una etapa de maduración. Decir a dos enamorados que lo que sienten, a lo mejor, no es cariño auténtico es una verdad de la que sólo se van a dar cuenta más adelante, cuando hayan descubierto lo que es amar en serio o cuando se hayan alejado el uno del otro. La experiencia demuestra lo fugaz y quebradizo de muchos enamoramientos que se consideraban poco menos que indestructibles. El mundo afectivo es demasiado intenso para no sentirse muchas veces engañado. La razón de estas decepciones radica en que se confunde la experiencia afectiva de la persona enamorada con el amor verdadero.

## Enamoramiento y cariño

Ninguna experiencia afectiva nace por casualidad. Ni siquiera el *flechazo* es fruto de un destino casual y anónimo, sino que tiene su justificación en otros niveles más profundos de la personalidad<sup>24</sup>. Son decisiones prerreflexivas e inconscientes, surgidas por múltiples mecanismos compensatorios, afinidades instintivas, vacíos complementarios, búsquedas que sirven

---

<sup>24</sup> A. Bobé, “Mecanismos inconscientes en la elección de la pareja”, en AA. VV, *Conflictos de pareja. Diagnóstico y tratamiento*. Paidós, Barcelona 1974, pp. 35-40; C. Domínguez, *Los registros del deseo. Desafecto, el amor y otras pasiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, pp. 113-143.

para colmar expectativas y satisfacer otras diferentes necesidades del psiquismo humano. La justificación racional sólo sirve para cubrir las apariencias de una realidad más profunda, que brota, sobre todo, por la sensibilidad del corazón. No se necesita tener mucha experiencia para descubrir que una gran mayoría de los fracasos matrimoniales, que terminan en la separación o en el divorcio, ocurren entre parejas que se casaron enamoradas, pero que aún no habían descubierto si se amaban de verdad. Es posible que, después de esta primera etapa, terminen por quererse con el paso del tiempo, pero también es posible que, después de haberse comprometido, acaben por reconocer el error que cometieron, ofuscados por sus sentimientos superficiales. Es la gran diferencia que existe entre el fenómeno del enamoramiento y el cariño que se va haciendo auténtico. En el primer caso, el afecto se centra en la otra persona por lo que ella me ofrece o por la utilidad que me reporta. En el segundo, se va experimentando que lo que seduce no es tanto lo que ofrece, sino su misma persona. Deja de ser una necesidad de la que no se puede prescindir, para aceptar su alteridad y respetar su autonomía y diferencia.

La experiencia amorosa parece conducir a una fusión progresiva, como si se pudieran romper las fronteras de la alteridad. El amor nunca come, ni siquiera a besos, como a veces se afirma, pues lo primero que exige es respetar la diferencia que no se elimina por el encuentro. El texto bíblico de que “se hacen una sola carne” (Gn 2,24) indica ciertamente una comunión singular, pero sin negar la duplicidad de esta relación. Cualquier búsqueda afectiva que pretenda una simbiosis absoluta es producto de un deseo infantil, de una omnipotencia ingenua que no se reconcilia con la finitud y pequeñez de nuestra existencia. Ya sé que precisamente por esta menesterosidad e indigencia nunca se llegará a una oblatividad absoluta, pues siempre

quedarán espacios en los que las raíces egoístas asoman de nuevo, ya que tampoco desaparecen para siempre<sup>25</sup>.

Los psicólogos hablan del mito del paraíso perdido, enraizado en lo más profundo del psiquismo humano. Todos sueñan con recuperar de nuevo un estadio en donde desaparezcan los problemas y conflictos de la existencia, como una vuelta a los tiempos primitivos del seno materno. Nadie se resigna a pactar con el realismo doloroso y molesto de la vida que siente por dentro la nostalgia de algo mejor que lo que ahora se tiene. Y algo parecido acontece con el amor. Con una ingenuidad infantil se sueña que la experiencia afectiva será una especie de nido caliente que abrigue y proteja contra el frío, que cicatrice las heridas frecuentes, que responda siempre a nuestras necesidades, que llene los vacíos más profundos, que sea capaz, en una palabra, de colmar la añoranza de una felicidad sin límites. El amor tiene también sus inevitables fronteras, que son, incluso, necesarias para su autenticidad y con las que no hay más remedio que reconciliarse. Me atrevería a decir que, hasta por su propia naturaleza, deja siempre una pequeña carencia, pues el respeto a la alteridad y diferencia de la otra persona impide que busque servirme de ella como respuesta satisfactoria a cualquier tipo de menesterosidad. Quedará siempre un *resto* sin llenar plenamente que mantiene al deseo insatisfecho, como una promesa que nunca acaba de llegar. La aceptación de ese margen insatisfactorio será señal de que se la quiere y de que no se la utiliza. Esa experiencia,

---

<sup>25</sup> X. Lacroix, "Suffit-il d'aimer? Ressources et limites de l'interprétation intersubjective de la sexualité": *Revue d'Éthique et Théologie Morale* 215 (2000) 5-27; K. Heller, "Ágape et existente des sexes. Principes théologiques de transmission de vie": *Revue d'Éthique et Théologie Morale* 215 (2000) 75-108.

como algún autor ha señalado, tal vez nos haga descubrir, sobre todo a los creyentes, que, detrás de todo, tendrá que haber un Alguien que responda a esa nostalgia de felicidad y plenitud.

## Hacia la verdadera experiencia amorosa

Ya Gregorio Marañón afirmaba que el enamoramiento es uno de los estadios más idiotas por los que atraviesa la humanidad. Cualquier persona que se haya enamorado por primera vez siente que no hay vivencia más bella y encantadora. Saber que en el mundo no hay nadie como yo para otra persona es una gratificación afectiva impresionante. Como introducirse en un mundo inédito, cargado de sorpresas, que ilumina toda la existencia con una luz suave y apacible, sin que ninguna sombra oculte el espléndido paisaje. Pero es un amor todavía demasiado embrionario y sietemesino, como le sucede a cualquier nacimiento prematuro. Puede romperse con la misma facilidad con que surgió. Son fuegos artificiales que deslumbran, pero sin consistencia aún para que se mantengan.

Ortega y Gasset analiza muy bien los mecanismos psicológicos que intervienen en este proceso. Frente a los sujetos que nos rodean sin que ninguno tenga relieve especial, de pronto uno sobresale con tal fuerza que en él queda centrada la atención, permaneciendo los demás en la periferia. Existe sólo un punto de interés, y cualquier ausencia se vive como un vacío insostenible. El alma del enamorado, dice él mismo, huele a cuarto cerrado, porque todo gira en torno al amante, sin apertura hacia el exterior, como si ninguna otra cosa tuviera importancia. Hasta que, ante otra experiencia semejante, se cae en la cuenta de que la realidad es mucho más amplia y oxigenada. Por eso define el enamoramiento como “una especie de imbe-



alidad transitoria”<sup>26</sup>. Es un preámbulo del amor, pero nunca puede confundirse con éste. El mismo Freud no tiene dificultad en afirmar que semejante estado es el prototipo normal de una psicosis, porque existe una pérdida evidente de la realidad, como si todo se diluyera por la intensidad del afecto, pero es normal, porque ahí se descubre lo más profundo del propio ser<sup>27</sup>.

Hablar de amor no es posible, por tanto, mientras no caminemos en busca del carácter único, exclusivo y singular de cada persona para amarla por lo que ella es, y no por lo que ella tiene, manifiesta o comunica. Es un proceso que separa cada vez más del propio egoísmo, para poner en el tú ajeno el centro de gravedad de nuestra existencia. Se llega poco a poco a que el interés no lo despierte ya lo que el otro posee o comunica, sino lo intransferible y exclusivo de su persona. Por ello no es posible trasladar el amor a ningún otro, aun cuando reproduzca las mismas expresiones, cualidades y valores de aquel a quien se amó. Y es que cuando se quiere de veras a alguien, se hace absolutamente insustituible, porque lo que se ama es su originalidad única e irrepetible.

El amor va más allá de las cualidades que el ser amado contiene. Es verdad que cuando se le quiere en serio, se desea para él lo mejor, enriquecido con toda clase de valores, y la alegría de verlo con este ropaje de cualidades es benéfica y altruista. No es el provecho que pudiera obtenerse de su inmensa riqueza humana. Es que cualquier cosa parece pequeña al corazón del amante para la gloria y felicidad del amado. Pero también es verdad que el cariño seguirá existien-

---

<sup>26</sup> En su *Estudios sobre el amor*, Obras completas, Taurus, Madrid 2006, t. V, p. 481. Vale la pena leer las descripciones que hace sobre el enamoramiento en estas páginas.

<sup>27</sup> *Totem y tabú*, Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, II, p. 1804.

do, incluso con más fuerza aún, aunque no tuviera o se quedara sin nada, porque se apoya en aquello que permanece como intransferible, como algo que nunca falta ni desaparece.

## La gratuidad de la experiencia afectiva

Cuando se ha penetrado hasta el fondo, la misma superficie es querida y aceptada como es, con sus aspectos positivos y limitaciones, pero no tanto por el valor intrínseco que contenga, sino por tratarse de una realidad que pertenece a la persona amada y a través de la cual se nos comunica. El amor verdadero no es ciego, como a veces se dice; al contrario, su visión es tan aguda y penetrante que ninguna otra alcanza a descubrir lo valioso que se encuentra detrás de la superficie. Lo que menos le importa es la fachada, y si ante ésta también se siente extasiado es porque allá dentro habita alguien que la llena con su propio encanto y majestuosidad. La mirada del amante no es frívola, como la de cualquier espectador; sabe captar la belleza de lo externo, porque penetra hasta el esplendor incomparable de la persona, y, como aquello le ha servido de camino introductorio, también lo estima y lo valora. Es el dulce recuerdo que flota sobre los lugares y objetos que han sido tocados por la presencia de una persona querida.

Aquí se encuentra el punto decisivo para el análisis de su autenticidad. Mantener a la persona en el centro de esa vivencia y saber que cuando todo lo demás que posee —belleza, cualidades, simpatía, inteligencia, poder, riqueza, etc.— interesa por sí mismo o por su utilidad es que no valoramos lo único que tiene mayor importancia. Sus cualidades han podido servir para invitar a un conocimiento profundo, para ir descubriendo el misterio de su interior, y hasta como un estímulo para continuar la difícil aventura, pero, una

vez que haya nacido, el amor no necesita otros fundamentos<sup>28</sup>.

## Un camino de progreso y maduración

La más grave dificultad contra lo afirmado hasta ahora sería considerarlo como demasiado utópico e ingenuo. En cualquier caso, cuando observamos las formas de amor ordinario, tal y como hoy se manifiestan en la mayor parte de nuestra sociedad, es cierto que no encontramos mucho parecido con el esquema anterior. Algunos creen, incluso, que se trata de un intento imposible, como el que quisiera escaparse del realismo de los hechos. El corazón humano está podrido en lo más íntimo de su naturaleza y ha destrozado por completo la dinámica del amor, ya que sólo pretende llenar su vacío e impotencia. Tal vez con esto se pretenda hallar una justificación a la propia debilidad, pero de lo que no cabe duda, como la experiencia también lo señala, es de que la aspiración hacia esa meta constituye una utopía a la que no se debe renunciar.

Subir hasta el extremo y remontarse hasta la cumbre más alta es una ardua tarea, pues la única benevolencia total se da en aquel que no tiene indigencia ninguna. Pero un intento de ascensión progresiva, de avance continuo, entra dentro de nuestras pequeñas posibilidades. La ilusión impulsa semejante tentativa para no permanecer dormidos en la propia comodidad, para que, aunque sintamos la fatiga, no nos quedemos satisfechos a mitad del camino. Su objetivo es hacer que el lenguaje del sexo sea de verdad una palabra de amor. Si es verdad que el amor engaña

---

<sup>28</sup> Nunca pierden actualidad las reflexiones de E. Fromm, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós, Buenos Aires 1977.

muchas veces, muchas más somos nosotros quienes estamos engañados sobre la naturaleza verdadera del cariño.

Hace ya bastantes años, me quedé impresionado por una escultura de la civilización egipcia conservada en el Museo de El Cairo. Se trataba de una pareja de ancianos que, con las manos entrelazadas, se miraban mutuamente, como si fuera la primera vez que se veían: un símbolo impresionante, en medio de sus formas adustas y rudimentarias, de que el amor es posible que alcance su plenitud en el otoño de la vida, cuando se han acumulado ya bastantes despojos, duelos, frustraciones y soledades; una gozosa constatación de que la existencia humana, a pesar de sus inevitables limitaciones, es capaz de ofrecer un rescoldo de ternura y afecto que nunca se apaga y siempre calienta.

Me atrevería a decir, incluso, que los amores más densos no nacen con las luces del alba, cuando el sol comienza a iluminar por dentro con una fuerza que parece transformar el corazón. Es en la belleza pacífica y silenciosa del atardecer, cuando su resplandor se amortigua para que podamos contemplarlo cara a cara; cuando las sombras primeras acarician la naturaleza y se descubre la hermosura de todo el paisaje, sin que nada deslumbré ni rompa su armonía. Se requiere una dosis de purificación para que las impurezas inevitables del amor en sus comienzos vayan desapareciendo<sup>29</sup>. Y solamente al final, cuando se ha compartido una historia de gozos y dolores, la llama del amor calienta con más fuerza.

La misma libido no se acalla por completo, pues sigue siendo el sendero por el que dos cora-

---

<sup>29</sup> J. Powell, *El secreto para seguir amando. La relación de amor a través de la purificación*, Sal Terrae, Santander 1997; H. Jellouschek, *El amor y sus reglas de juego. La crisis en la relación de la pareja como oportunidad de crecimiento*, Sal Terrae, Santander 2003.

zones se acercan. No se necesitarán tantas manifestaciones como antes, porque la vida les ha enseñado nuevos caminos. Basta saberse acompañado y sentir la caricia de una mano rugosa pero todavía sensible. El espíritu es capaz de resonar aún en la debilidad del cuerpo, que sigue siendo palabra y comunión. Las mismas cicatrices que un día sangraron son ahora alimento de un amor que no quiso darse por vencido. Los recuerdos permanecen casi intactos para evocar los capítulos de una biografía que va llegando al final.

La experiencia me ha demostrado, aunque pueda parecer incomprensible, que en el momento de la viudez —que nadie, como es lógico, la desea— es cuando el cariño alcanza su cumbre más alta. Sólo queda la presencia de un recuerdo que lo llena todo, en medio de la soledad. La lejanía se acorta, porque no están tan lejanos como parece. Víctor Hugo lo había plasmado en un bello poema, a la muerte de su mujer:

Ya hace tiempo que aquella con quien he vivido  
abandonó mi casa, Señor, por la tuya,  
pero aún estamos mezclados el uno al otro:  
ella está medio viva y yo muerto a medias.

Es el gran premio de los que han sabido amarse de verdad, sin alimentar sueños infantiles ni sentirse hundidos por no llegar hasta la cima. Se está más a gusto con una pequeña lumbre que reúne y calienta que muy cerca del sol. También las sombras dan relieve a la belleza del paisaje.

# Temporalidad

Antonio M. Martín Morillas

Llamamos “temporalidad” a la estructura temporal-biográfica que es constitutiva de la forma de existir del hombre. En efecto, la biografía no puede entenderse sin la idea de tiempo. El tiempo biográfico es, de hecho, una de las diferentes modalidades en las que puede ser considerado el tiempo. El ser humano, mujer o varón, es un ser temporal. Más aún, biografía e historia personal dicen lo mismo. La historia de cada persona o se construye a lo largo de tiempo o no se construye. Sin estructura temporal, se difuminan la persona y su personalidad. Mientras una persona no nace en el tiempo, no hay persona ni biografía posible. Cuando a una persona se le acaba el tiempo, finaliza su biografía.

La biografía es el hilo de los acontecimientos vividos por una persona a lo largo del tiempo. No es sólo que todo lo que vivimos lo experimentamos dentro del tiempo, sino que los humanos –a diferencia de los animales– tenemos conciencia del tiempo en cuanto tal. Cada cosa tiene su tiempo en una biografía. Todos tenemos tiempo en nuestra biografía para diferentes cosas. A todos “se nos escapa el tiempo”, todos sabemos que nuestro tiempo es limitado, todos vemos en el paso del tiempo el pasar de nosotros mismos, todos sentimos el peso del tiempo, a todos nos hace gozar y sufrir el misterio del tiempo.

La temporalidad guarda una estrecha relación con los demás términos de la construcción biográfica. Efectivamente, la afectividad humana cobra diferentes matices con el transcurso del tiempo. La autonomía de una persona es siempre un logro que se conquista con el tiempo. La identidad personal se va vertebrando al transitar por el sendero del tiempo. El mundo de los valores se toma su tiempo a la hora de ser descubierto y asumido por el sujeto biográfico. El sentido de nuestra existencia nunca está ya ahí dado, sino que se va abriendo o cerrando en distintas etapas de nuestro tiempo. La vida biográfica es siempre un vivir en el tiempo. Experimentamos la alteridad justamente con el tiempo. La espiritualidad tiene mucho que ver con nuestro manejo del tiempo. La trascendencia humana, en fin, sólo es posible desde la apertura del tiempo.

Presentamos aquí la temporalidad introduciendo, primero, una somera aproximación a la noción de tiempo. Descubrimos que no existe una única concepción de lo que esa noción significa, sino muchas visiones diferentes que algo nos dicen, pero que en modo alguno agotan las especificidades de la temporalidad biográfica. Consideramos, después, en qué consiste y cómo opera la estructuración temporal de la experiencia biográfica. Enfocamos particularmente la vertebración de la temporalidad personal en términos de lo que llamamos los “tres éxtasis” temporales (pasado, presente y futuro) desde una doble perspectiva fenomenológica y existencial. Nos detenemos a continuación, por un lado, en ese punto final de la biografía que es la muerte y, por otro, en la experiencia del regalo de la temporalidad propia. Terminamos aludiendo a la rearticulación de la experiencia del tiempo que brota del encuentro del hombre biográfico con el Dios de las biografías.

## La noción de tiempo

La idea de tiempo supone una de las nociones más escurridizas y paradójicas que puede abordar la mente humana. Todos tenemos experiencia del tiempo, tenemos conciencia de que somos seres temporales, medimos y organizamos nuestra vida en términos de tiempo. Decimos que el tiempo se esfuma (*tempus fugit*), advertimos que hay que aprovechar el tiempo (*carpe diem*) y sabemos que a menudo perdemos y malgastamos el tiempo (*wasted time*). Pero, cuando nos preguntamos qué es el tiempo, nos topamos con grandes dificultades para ofrecer una respuesta satisfactoria. Por eso se habla del “problema” del tiempo. Así lo atestigua la historia del pensamiento y de la ciencia, donde diferentes explicaciones se han ido acumulando “a lo largo del tiempo” sin llegar a alcanzar un consenso medianamente unánime. Recorramos brevemente esa historia en busca de una cierta panorámica del surgimiento y desarrollo de este problema. Podremos coleccionar así algunos datos, formulaciones y reflexiones que acaso sirvan para fecundar el estudio del tiempo biográfico una vez traducidos en esta clave.

### *La noción de tiempo en la antigüedad*

En la antigua Grecia, existían dos vocablos fundamentales para designar la idea de tiempo: *aión* y *chrónos*. Inicialmente, *aión* (en castellano “eón”) significaba la duración de la vida individual, esto es, el período de tiempo transcurrido entre el nacimiento y la muerte de un individuo. Por su parte, *chrónos* hacía referencia al tiempo en general, entendido como el todo en el que se engloban los distintos tiempos (eones) particulares. Dentro del tiempo cronológico general, pues, se darían múltiples períodos temporales parciales (tantos como individuos, colectividades, épocas



históricas). Esta distinción terminológica es relevante para el estudio de la construcción biográfica: no es lo mismo el tiempo de la persona que el tiempo en su totalidad. Hasta cierto punto, la biografía no es sino el decurso de la existencia de la persona humana y, en este sentido, es un transcurrir en términos de *aión* (o de lo que en inglés se dice hoy *lifetime*). Y una de las notas del tiempo biográfico es su percepción como tiempo limitado, como finitud temporal dentro del tiempo cósmico envolvente.

Por otra parte, no deja de ser curioso que –también en la Grecia clásica– el término *aión* terminara significando “eternidad”. Cuando, en primer lugar, la idea de un período de vida individual se extendió a la idea de un período de todas las formas de vida en su conjunto y, después, la idea de vida se amplió tanto como para que surgiera el concepto de “vida sin fin”, el término “eón” se reservó para designar lo eterno e inmutable. Esta transformación del significado también es relevante para el estudio de la construcción biográfica: no es lo mismo nuestra experiencia del tiempo biográfico personal –inscrita en el tiempo cronológico global– que la experiencia de un tiempo inmortal sin principio ni fin, reservada a la existencia divina. Ni tampoco es lo mismo experimentar la temporalidad de la propia biografía con referencia al Ser eterno que experimentarla sin esa referencia.

Podemos decir que en el modo griego de pensar primaba una consideración eternalista de la temporalidad. La mente griega clásica, al fijarse principalmente en lo intemporal –en el sentido de lo constante y permanente–, destacaba el “estar” o la “presencia” de las cosas y acontecimientos del mundo. Por eso, los griegos concebían el tiempo fundamentalmente en función del presente (desde el ángulo de la presencia constatable en el “ahora”), cuando no en función de un pasado que estaba “allí detrás”, un pasado ya aca-

bado, quieto, estático, cerrado, si bien era susceptible de repetirse en ciclos cósmicos eternos. Su experiencia del tiempo se articulaba según los movimientos cíclicos permanentes de los astros. Dentro de esos ciclos, el tiempo se entendía como una serie lineal de momentos presentes puntuales.

Por su parte, el modo hebreo de pensar enfatizaba la consideración histórica de la temporalidad. La mente hebrea, fijándose prioritariamente en lo temporal y pasajero, subrayaba el “pasar” de los fenómenos del mundo. Por ello, los judíos entendían el tiempo sobre todo en función del futuro, desde la perspectiva de un porvenir abierto. Midieron las unidades mayores del tiempo (macroescala) como años y estaciones del año mediante la posición del sol en el firmamento y las unidades menores (microescala) como días y horas según la cantidad de luminosidad y oscuridad solares. Su experiencia de la temporalidad, además, se vertebraba como una serie de “latidos” (*reghá*) de tiempo, esto es, como percepciones temporales interiorizadas en términos de expansiones y contracciones del tiempo.

Las raíces griegas y judías se mezclaron a lo largo del proceso histórico en el que se desarrolló la cultura occidental. En Oriente, por su parte, prevaleció –sobre todo en el budismo, pero también en el taoísmo– una concepción del tiempo centrada en dos modalizaciones con dimensiones éticas: temporalidad auténtica (la relativa al *nirvana* o al cultivo del Tao, según el caso) y temporalidad inauténtica (la concerniente al *samsara* o al olvido del Tao). La experiencia cotidiana del tiempo caería del lado de la temporalidad cadente, mientras que la iluminación budista o la fusión con el Tao –dos modalidades de experiencia mística– harían posible una vivencia genuina y originaria del tiempo.

Dejando a un lado –por motivos de espacio– las interesantes especificidades de las culturas

hebra y oriental en este asunto, resumamos ahora las concepciones del tiempo de algunos de los pensadores más importantes de Occidente. Para Platón, por ejemplo, el tiempo que pasa es en realidad una manifestación de una presencia que no pasa. El tiempo es, por eso, “la imagen móvil de la eternidad inmóvil”. La eternidad es el modelo original (la “idea”) del tiempo cronológico. De ese modelo existe una copia especialmente cercana y fidedigna en el universo: el movimiento circular perpetuo de las esferas celestes.

Para Aristóteles, en cambio, el tiempo ya no es una pura copia o una sombra de una supuesta realidad verdadera más alta y diáfana. La esencia del tiempo es en sí oscura y difícil de penetrar intelectualmente. Parte del tiempo es pasado, por lo que ya no existe. Otra parte del tiempo es futuro, por lo que todavía no existe. Y el tiempo presente pasa instantáneamente, de modo que, antes de poder ser apresado, ya ha ingresado para siempre en el pasado. Por eso, el análisis del tiempo desafía a la mente humana: no podemos experimentar nada sin el tiempo, pero tampoco podemos tratar a éste como un objeto. A diferencia de las cosas, el tiempo es como una nada, porque está constituido por un pasado y un futuro que no son y por un presente tan escurridizo que es como si no fuera. Y, sin embargo, el tiempo existe. Según Aristóteles, el tiempo debe estudiarse como una realidad del mundo natural que tiene que ver con la experiencia del movimiento. El tiempo y el movimiento, de hecho, se perciben siempre juntos. Basta con un movimiento hacia los objetos externos o en el interior de la propia mente para convencerse del paso del tiempo. Tan es así que los conceptos de tiempo y movimiento se definen el uno por el otro. El tiempo se mide por el movimiento y éste se mide por aquél. Además, en el concepto de tiempo, entendido como sucesión temporal, se incluyen necesariamente los elementos de un “antes”, un “ahora”

y un “después”. No puede haber un ahora sin el antes y el después. Por eso, Aristóteles define el tiempo como “la medida del movimiento según lo anterior y lo posterior”<sup>1</sup>. Los estoicos refinarían esta definición aristotélica añadiendo los conceptos de “intervalo” y “velocidad”. Crisipo, por ejemplo, lo define como “el intervalo del movimiento respecto al cual se determina siempre la medida de la velocidad mayor o menor”.

Por su parte, Plotino concibe también el tiempo como medida, pero insiste –apoyándose en una sugerencia de Aristóteles– en que en toda medición de algo “mensurable” tiene que haber también un algo “mensurante”. En el caso del tiempo, la realidad mensurante (o sea, quien realiza la medida) es el alma. Ésta se caracteriza precisamente por su “conciencia interna del tiempo”. El tiempo es algo real, pero su realidad radica en el alma y ésta relaciona las cosas del mundo por medio de medidas temporales. Lo temporal no es en su esencia una propiedad de los objetos del mundo sensible frente a la supuesta atemporalidad del mundo inteligible, sino una especie de categoría que pertenece a la intimidad del alma. Continuando la tesis platónica de la imagen móvil de la eternidad, Plotino considera que lo temporal es inferior a lo eterno, de manera que el alma puede abandonar el tiempo cuando se recoge en lo inteligible y lo espiritual. Pero, salvo en ese caso, el alma vive normalmente en el tiempo y como tiempo. El tiempo del alma surge de su propio fondo, hasta el punto de que el tiempo se puede definir como la “prolongación sucesiva de la vida del alma”<sup>2</sup>. El tiempo es real como fuente de las vivencias del alma, de modo que ésta le sirve a aquél de garante de su realidad al mediar entre la consistencia de las cosas existentes y el puro

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 220 a.

<sup>2</sup> Plotino: *Enéadas*, III, 7.

fluir de los momentos efímeros en el ahora. Es el alma la que otorga continuidad real al tiempo, un tiempo que sin esa continuidad conferida se experimentarían como una serie de saltos incomprensibles entre puntos temporales inconexos.

### *La noción de tiempo en la Edad Media*

Con san Agustín, la reflexión sobre el problema del tiempo se coloca en primer plano, tanto en su dimensión biográfica individual como en su dimensión histórica colectiva, desde un enfoque que es a la vez filosófico y teológico. Según él, el tiempo es una gran paradoja. Igual que Aristóteles, piensa que está constituido por un “fue” que ya no es, un “ahora” que tampoco es —el ahora no se puede detener y, si se pudiera, ya no sería tiempo— y un “será” que todavía no es. Cuando pretendemos apresar el tiempo, se nos difumina y disuelve. Y, sin embargo, tenemos una precomprensión de él. Conocemos lo que es el tiempo, pero no sabemos explicarlo cuando nos lo cuestionamos. No vale contestar simplemente que la esencia del tiempo es el ahora, esto es, nuestra vivencia actual o lo que acontece en este momento puntual, pues el presente es intrínsecamente fugitivo. Como no hay presente, pasado ni futuro, parecería que no existe el tiempo, que es una ilusión, un espejismo. A pesar de ello, el tiempo existe, pero no como una cosa externa que está ahí fuera igual que las demás cosas. En la línea de Plotino, Agustín defiende que el tiempo hunde sus raíces en el alma, en el hombre interior. Es la vida del alma, y no la vida de los cuerpos, lo que constituye la verdadera medida del tiempo. En efecto, el tiempo debe entenderse en términos de vivencia, como realidad vivida. Es lo que se vive, se vivió o se vivirá. Así, el tiempo es una “extensión” del alma. Es aquello que la dilata en la existencia mediante los tres “éxtasis” (tres formas de “ponerse [*stasis*] fuera [*ek*]”) del pasado, el presen-

te y el futuro. Medidos desde el alma, nuestro pasado es aquello que recordamos manteniéndolo vivo en la memoria, nuestro presente es aquello a lo que prestamos atención en el momento actual y nuestro futuro es aquello que esperamos que nos ocurra en el porvenir. La experiencia interna humana –como también la biografía– se articula, así pues, como ese constante tránsito entre memoria, atención y espera que solemos denominar tiempo<sup>3</sup>. Basta que en una biografía falte la memoria, la atención o la espera –no digamos las tres juntas– para que esa misma biografía se resienta gravemente. De entre ellas, la principal extensión o éxtasis temporal del alma es, para Agustín, el presente, sobre todo en el sentido de que la memoria del pasado y la espera del futuro son dos maneras de hacerse presentes a la atención del alma lo que ya vivimos antes y lo que todavía no hemos vivido.

Por su lado, Tomás de Aquino, como la mayoría de los pensadores medievales, se centra en el examen del problema de la eternidad. El mundo creado es esencialmente temporal –una temporalidad que se entiende, en el más puro talante aristotélico, como medida del movimiento de los cuerpos naturales–, mientras que Dios está “fuera del tiempo”. Eternidad y temporalidad, así, son términos opuestos. El ser eterno es tal porque vive en una inagotable presencia “simultánea” (en un presente que atiende absolutamente a todo a la vez), mientras que la presencia asequible a las criaturas es siempre de carácter “secuencial” limitado. La eternidad no es ni siquiera equivalente a un tiempo infinito, pues se halla radicalmente por encima y más allá de todo tipo de tiempo.

Finalmente, cabe decir que el pensamiento medieval también se preguntó, con distintas for-

---

<sup>3</sup> Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 28.

mulaciones, por la relación que pudiera establecerse entre la concepción neoplatónico-agustiniana del tiempo como forma fundamental de la interioridad del alma y la concepción extrinsicista de origen aristotélico-tomista. Es decir, exploraron la diferencia entre tiempo “subjetivo” interno y tiempo “objetivo” externo, distinguiendo asimismo entre una concepción “teológica”, una concepción “física” y una concepción “psicológica” de la temporalidad. Duns Escoto, por ejemplo, estimaba que la parte “material” del tiempo es el movimiento corporal (los sucesos del mundo físico) y que la parte “formal” se halla en la medida de ese movimiento. Lo material se encontraría fuera del alma y lo formal en el seno de ella. También estudiaron los medievales el problema de la relación entre el antes y el después, indicando buena parte de ellos –influidos por Avicena– que uno y otro carecen de realidad extramental y que sólo se encuentran en el alma, concretamente en la inteligencia.

Estas diferentes concepciones greco-medievales del tiempo se pueden agrupar en dos posturas de fondo: “absolutismo” y “relacionismo”. La postura absolutista defiende que el tiempo constituye una realidad completa en sí misma: existe el ser en sí, el espacio en sí y también el tiempo en sí. La postura relacionista entiende, por el contrario, que el tiempo carece de realidad por sí mismo, siendo tan sólo un tipo especial de relación que se puede establecer entre las cosas y fenómenos reales. Estas dos posturas básicas –de las que también se ensayaron combinaciones entre ambas– tuvieron su continuación en el pensamiento moderno.

### *La noción de tiempo en la modernidad*

Durante la Ilustración, la reflexión acerca del tiempo siguió la estela del estudio del espacio. Éste se podía concebir básicamente de tres

modos: como realidad en sí independiente de las cosas, como propiedad de las cosas mismas o como relación de orden entre las cosas. De manera paralela, el tiempo podía ser también un absoluto, una propiedad o una relación. La concepción que se volvió más problemática fue la que entendía el tiempo como una propiedad intrínseca de las cosas. No resultaba fácil admitirlo así, tanto si se interpretaba esa propiedad en cuanto que algo real inscrito en las cosas mismas como si se la interpretaba en cuanto que algo ideal en el sentido de la representación de una distancia entre partes diferentes de una misma sucesión. Más que decir que la esencia del tiempo consiste en una propiedad real o ideal de las cosas, habría que decir llanamente que las cosas poseen “duración”, que las cosas duran. El modo como las cosas existen en el tiempo constituye la duración de esas cosas. Pero el problema estaba en cómo medir esa duración en cada caso, pues para ello parecía imprescindible recurrir a alguna realidad universal que pudiera servir de punto de referencia para medir la duración. De no ser así, habría que admitir la existencia de tantos tiempos y modos de tiempo como duraciones y modos de durar. Por eso, la mayoría de los pensadores ilustrados se movieron en la dicotomía entre tiempo absoluto o en sí y tiempo relativo o relacional. Los partidarios de una y otra opción, no obstante, coincidían en que el tiempo es de carácter continuo, ilimitado, homogéneo, unidireccional y unidimensional, fluyendo siempre de un mismo modo y sin que existan otros. Así tenía que ser si se quería que las expresiones “más deprisa” y “más despacio” tuvieran algún sentido.

Las versiones absolutista y relacional del tiempo se vieron ejemplificadas, respectivamente, por las propuestas de Newton y Leibniz. Para el primero, el tiempo “verdadero” es el absoluto, el cual es de carácter matemático y fluye de manera uniforme sin relación con nada externo.



Además de éste, está el tiempo relativo, que es un tiempo “aparente” ligado al sentido común y que consiste en una medida sensible externa de la duración por razón del movimiento. Aunque nosotros estamos instalados en la percepción del tiempo relativo, Newton sostiene que el tiempo real es el absoluto, el cual es independiente de las cosas. Las cosas cambian, pero el tiempo no. Los cambios de las cosas son cambios en relación con esa especie de marco vacío que es el tiempo uniforme absoluto. Los cambios se hallan “en” el tiempo de manera análoga a como las cosas que cambian se hallan “en” el espacio. Igual que éste, el tiempo es indiferente a las cosas que contiene y a sus cambios. Ningún punto de la secuencia del tiempo difiere cualitativamente tampoco de ningún otro punto de la misma. El antes y el después, por lo demás, sólo existen en relación con el tiempo absoluto, el cual es previo a las cosas y también a sus medidas, aunque no ejerce ninguna acción estrictamente causal sobre ellas.

Por su parte, Leibniz mantenía una posición relacionista. Para él, el tiempo es “el orden de existencia de las cosas que no son simultáneas”. Si el espacio es un orden de “coexistencias”, el tiempo es un orden de “sucesiones”. Así, el tiempo no es algo distinto de las cosas que existen en el tiempo. Los momentos de tiempo no son nada separados de las cosas. No son más que el orden sucesivo de esas cosas.

Para Kant, en cambio, el tiempo no es ni una cosa en sí ni una relación entre las cosas. No es —como tampoco lo es el espacio— una cosa que esté ahí fuera como las demás cosas, sino que pertenece a la forma como funciona nuestra mente. No es una propiedad de los objetos, sino un componente constitutivo del aparato cognoscitivo del sujeto. Por eso, el tiempo es una “condición *a priori* de la sensibilidad interna”, mientras que el espacio lo es de la sensibilidad externa. Es una especie de programa —un *software*— con el que

elaboramos las impresiones que experimentamos a través de nuestros sentidos corporales y psicológicos —el *hardware*—. Mediante el tiempo, ordenamos la catarata de datos caóticos provenientes de nuestras sensaciones (esto es, sistematizamos nuestras percepciones) para unificarlos y constituirlos en fenómenos. Temporalizando nuestras experiencias, construimos el mundo de los objetos. Así, es merced al tiempo como existen objetos para nuestra experiencia y nuestro conocimiento. Pero el tiempo posee también en la filosofía de Kant una importante función en el plano del entendimiento. Además de posibilitar la conversión de las percepciones en fenómenos u objetos a nivel de sensibilidad, hace posible que afirmemos o neguemos con nuestra inteligencia, esto es, que emitamos juicios acerca de ellos. Los juicios del entendimiento se basan en el uso de una serie de conceptos o categorías mentales que sólo son susceptibles de ser aplicados a los fenómenos que experimentamos justamente a través de la mediación del tiempo.

### *Las nociones contemporáneas de tiempo*

Durante los siglos XIX y XX, la discusión sobre el tiempo es abordada desde la filosofía, pero también desde la ciencia. Entre los filósofos, surge toda una línea de reflexión que se conoce como “temporalismo”, de la que aquí sólo podemos ofrecer algunas pinceladas. Así, por ejemplo, en el pensamiento de Hegel se da una primacía del tiempo por la centralidad que en su sistema adopta el problema del devenir y la reflexión acerca de la historia. El tiempo es el Espíritu absoluto (el Todo infinito de lo real) en cuanto que se despliega manifestándose en fases históricas a través de los productos culturales de la humanidad. El Espíritu absoluto es en sí mismo intemporal, pero se manifiesta necesariamente a través del tiempo histórico.

Esta coexistencia de intemporalidad y temporalidad, por su parte, aparece también en diversas corrientes ligadas al evolucionismo decimonónico. Para algunas de ellas, las diferentes formas de vida sólo existirían en la medida en que se desarrollan temporalmente. Pero ese desarrollo –su evolución– seguiría un diseño que es en sí mismo intemporal.

El énfasis puesto en la valoración del tiempo y de lo temporal se radicalizará en las filosofías del romanticismo, el historicismo y el vitalismo. Así lo ilustran los ejemplos de Kierkegaard, Dilthey y Bergson. Para Kierkegaard, hay dos formas elementales de pensar la realidad, la segunda de las cuales es más auténtica que la primera. De un lado, está el pensamiento “abstracto”, el cual prescinde de lo concreto, es decir, prescinde justamente de la temporalidad, del devenir de la existencia e incluso de la modestia de lo existente. El pensamiento “concreto”, por el contrario, es el pensamiento en el que hay un ser pensante realmente existente y en el que la propia existencia le da al existente el pensamiento, el tiempo y el espacio en que pensar. Además, el hombre es en sí mismo una síntesis de finitud e infinitud, una intersección entre lo temporal y lo eterno, una mezcla también de libertad y necesidad. Los distintos estadios de la existencia humana (estético, ético y religioso) experimentan diferentemente la temporalidad. Y el contenido de la fe religiosa radica en la paradoja de que la eternidad ha advenido a la temporalidad (Dios se ha encarnado en hombre)<sup>4</sup>.

Según Dilthey, las ciencias humanas, haciendo uso de la experiencia interna y externa, se encuentran más directamente vinculadas a nuestro sentido original de la vida que las ciencias

---

<sup>4</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid 2001.

naturales, permitiendo definir lo que entendemos como “mundo histórico”. Mientras que las ciencias naturales buscan explicar la naturaleza conectando las representaciones puntuales discretas de la experiencia externa mediante leyes causales y generalizaciones hipotéticas, las ciencias humanas pretenden entender y articular las estructuras fundamentales de la vida histórica que se da en la “experiencia vivida”. La conciencia representacional “proyecta el mundo” como un horizonte teórico de objetos a estudiar por la ciencia natural, en tanto que la conciencia reflexiva “posee un mundo” que le sirve de nexo temporal y del que participa fácticamente. Es en la experiencia vivida donde se desvela ese “continuo original” que es la vida psíquica. Es más, el entendimiento humano se desarrolla temporal e históricamente. Como nuestra comprensión de la vida psíquica se basa en la experiencia vivida, aquélla puede ser de carácter intuitivo, o sea, puede ser una comprensión directa y sin mediaciones. Pero la descripción de la vida de un sujeto no se puede efectuar cabalmente sin interpretar sus objetivaciones expresas (su expresión en el lenguaje y en otros medios en aras a comunicarse, o su translación en prácticas y actuaciones con vistas a influir). Finalmente, existe tal cosa como la “conciencia histórica”. Ésta supone un ensanchamiento de la perspectiva individual que saca al cuestionamiento humano de su contexto local actual para reubicarlo en la esfera de la historia general.

Por su parte, Bergson presenta una forma de “filosofía procesual” que enfatiza la primacía de los procesos y los cambios sobre la supuesta solidez de los objetos que sufren transformaciones<sup>5</sup>. El tiempo es fundamentalmente duración. En sentido estricto y tal como lo experimentamos,

---

<sup>5</sup> Cf. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999.

no debe ser analizado como una serie de momentos puntuales, sino que es de naturaleza radicalmente unitaria –y lo mismo vale para el movimiento, al que hay que distinguir de la trayectoria que recorre–. Por otro lado, nuestras percepciones se encuentran siempre impregnadas de nuestros recuerdos. Una percepción libre de memoria (una percepción “pura”) no es todavía una percepción, sino simple materia. La verdadera percepción es, asimismo, pragmática: percibimos aquello que nos hace falta para actuar, cosa para la que nos asiste el cerebro, el cual funciona como una especie de filtro, de manera que sólo recordamos aquello que necesitamos recordar. Además, Bergson distingue entre dos tipos de tiempo. Para la ciencia, el tiempo está compuesto de partículas, es decir, consta de una serie infinita de momentos discretos, puntuales y calculables. Visto desde aquí, el cambio no es otra cosa que el hecho de que el mundo se encuentra en estados diferentes en momentos distintos. Para la experiencia psíquica, en cambio, la verdadera esencia del tiempo (o, mejor, de la duración) está justo en la “transición” entre los diferentes estados en que se encuentra nuestra percepción del mundo. La duración es como una melodía, que sólo podemos escuchar en cuanto tal si la oímos como un todo integral. No vivimos dando saltos de un momento a otro, sino en una corriente continua de experiencias. Así, el pasado y el futuro inmediatos, y con mayor razón el presente, los experimentamos como actuales.

Un punto y aparte en la consideración filosófica del tiempo lo supone la idea del “eterno retorno” que encontramos en el pensamiento de Nietzsche<sup>6</sup>. Esta idea tiene allí un sentido fundamentalmente axiológico: es la fórmula de la fidelidad a la tierra, un *test* del sí del hombre a la vida

---

<sup>6</sup> Cf. F. Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder*, Península, Barcelona 1973, III D.

y al mundo. El eterno retorno no expresa la burda convicción de que todo lo que nos ha sucedido en nuestra vida se va a repetir indefinida, cíclica y exactamente de la misma forma en que lo hemos experimentado en nuestra biografía presente. Significa más bien el dato de que, si estamos verdaderamente dispuestos a repetir nuestra existencia tal y como la hemos vivido (las luces y sombras, los gozos y sufrimientos de nuestra biografía), eso quiere decir que estamos en posición de afirmarla de manera creativa. Y, viceversa, cuando no estamos en absoluto dispuestos a repetirla, es que estamos negándola y rehuyéndola.

En el temporalismo del siglo XX, destacan –según veremos– las figuras de Husserl y Heidegger. Para Husserl, la temporalidad designa una forma necesaria de unión entre las vivencias. Todo lo que vivimos lo vamos tejiendo en nuestra conciencia merced al hilo del tiempo. Husserl distingue también entre tiempo “fenomenológico” y tiempo “cósmico” u objetivo. Mientras el segundo es el tiempo mensurable ordinario, el primero designa la forma unitaria que adoptan las vivencias en el flujo de lo vivido por la conciencia personal. En Heidegger, por su parte, el tiempo es el sentido del ser que posee y caracteriza a la existencia humana. Tanto es así que constituye la dimensión existencial fundamental del hombre.

Hay también autores, como Neuhäusler, que han insistido en la idea de que existe una íntima relación entre el tiempo “inmanente” y el tiempo “trascendente” a la conciencia humana. Para otros, siguiendo a McTaggart, nada está realmente “en” el tiempo. Es cierto que el único modo en que podemos percibir las cosas que experimentamos es a través del tiempo, pero, cuando percibimos algo en el tiempo, lo percibimos en realidad como no es. No existe el antes ni el después, como tampoco existen el pasado, el presente y el futuro.

En la ciencia contemporánea, finalmente, el tratamiento del tiempo aparece en la teoría de la relatividad especial y generalizada, en la física atómica, en la biología y en la lógica. De acuerdo con la teoría especial de la relatividad, el tiempo es relativo, por ser función siempre de un sistema de referencia desde el que se efectúan todas las posibles observaciones y mediciones. No hay una simultaneidad absoluta: unos mismos eventos pueden ser simultáneos para un observador y no simultáneos para otro. No existe tampoco ningún observador cósmico que pueda percibir el tiempo como algo absoluto. Además, el tiempo está estrechamente relacionado con la velocidad: mientras que la masa aumenta con la velocidad, el tiempo disminuye con ella. En la teoría de la relatividad generalizada, por su parte, se afirma una inseparable fusión del tiempo con el espacio. Habitamos en el continuo espacio-temporal de un universo tetradimensional. Todo movimiento particular, acelerado o no, es resultado de la estructura local que adopte el espacio-tiempo.

Por otro lado, la física contemporánea establece una diferencia entre las series temporales de la “microfísica” (los procesos subatómicos e intranucleares), la “macrofísica” (los procesos de los cuerpos físicos) y la “megafísica” (los procesos cósmicos de los astros). Entre las dos primeras, el tiempo macrofísico aparece como continuo, fluente y uniforme, mientras que el tiempo microfísico se presenta como discontinuo, granular e irregular. Unos científicos conciben el tiempo físico de manera “convencionalista” (el tiempo es una “notación cómoda” o un “modo de hablar” que no se refiere a ninguna realidad objetiva) y otros lo entienden de manera “realista” (el tiempo existe como tal). En la física, por lo demás, el tiempo suele definirse en función de la acción causal. El orden temporal de la sucesión no es el esquema básico de la relación causal, sino que, al revés, el orden causal dinámico del deve-

nir es el hecho fundamental del que se derivan los órdenes temporales de la sucesión, la simultaneidad y la duración. En concreto, el orden de la simultaneidad se tiende a deducir a partir de consideraciones causales, y el orden de la sucesión se suele inferir partiendo de consideraciones estadísticas.

En la biología, por su lado, se considera que el tiempo biológico es el tiempo de los organismos vivos. En ese tiempo biológico se puede distinguir entre el tiempo medio de desarrollo de un organismo dentro de su especie, el tiempo normal de duración de un organismo entre su nacimiento y su muerte, y los ritmos particulares de los distintos procesos orgánicos. Existe, además, una especie de “reloj interno” de los cuerpos vivos, ligado a una serie de programas genéticos, que no marca tiempos que sean distintos del tiempo físico objetivo, sino las cadencias y compases de la vida del organismo individual (su “biorritmo”).

Para terminar, la cuestión del tiempo también es importante para la lógica contemporánea. Entre los muchos tipos de lógica existentes, hay una “lógica temporal” (en cuanto que estudio formalizado de los tiempos verbales) y una “lógica cronológica” (como análisis de la relación de las tres modalidades temporales –pasado, presente y futuro– con las nociones de actualidad, posibilidad y necesidad).

En síntesis, no disponemos de una noción unificada del tiempo que valga para el sentido común, la experiencia psicológica, los procesos físicos, el desarrollo biológico, los análisis epistemológicos, los cálculos lógicos y las especulaciones metafísicas. Especialmente difícil resulta aunar la perspectiva de la experiencia psicológica de la sucesión temporal con el concepto de tiempo que manejan las ciencias físicas. Sobre todo, estamos faltos hoy en día de una articulación satisfactoria entre los vectores del tiempo físico, el tiempo biológico, el tiempo psicológico y el



tiempo histórico. Y, lo que es peor para nosotros, carecemos de una comprensión positiva de la vinculación de todos esos vectores con el tiempo biográfico.

## La temporalidad biográfica

Una vez abierto un pequeño panorama de lo que es posible entender por la noción de tiempo, pasemos ahora a perfilar con algún detalle en qué consiste la temporalidad en el marco de la construcción biográfica. En principio, la biografía es la historia de la vida real de una persona. El hombre es un ser biográfico, entre otras cosas, porque es un ser temporal e histórico. Tiempo e historia no son dos adornos de la vida humana, sino que forman parte de la esencia íntima del hombre.

Hay un tiempo personal vivido y un tiempo objetivo colectivo. La biografía se trenza en el primero contando con el segundo. El conjunto de las biografías individuales es el caldo de cultivo sobre el que se configura la historia de los distintos pueblos y la historia de la humanidad entera. Sin sujetos biográficos, no habría historia colectiva. Pero una cosa es la historia entendida como lo realmente acaecido al conjunto de los grupos humanos a lo largo de tiempo y otra cosa es la reconstrucción de esos acontecimientos mediante la ciencia histórica (la historiografía).

De manera paralela, en esa “historia en pequeño” de la vida de una persona que llamamos biografía, una cosa es lo que esa persona ha vivido (biografía vivida) y otra diferente es poner por escrito sus principales vivencias (biografía escrita). La vida biográfica sólo se vive una vez. Como es en verdad irreplicable, sólo nos cabe rememorarla, volverla explícita, ya sea en nuestro corazón (recordarla), en el diálogo narrativo con otros (contarla) o, a veces también, poniéndola

por escrito (publicarla). Lo que aquí nos toca es la biografía vivida, en la cual se funda la biografía explicitada.

La biografía vivida se despliega, al menos, según tres grados de apertura del diafragma temporal de nuestra existencia. Hay una “macroescala” de la temporalidad humana: la que se mueve en intervalos largos de tiempo, como los años y las décadas. Hay una “mesoescala” de esa temporalidad: la que se ordena en semanas y meses. Y hay también una “microescala” de la misma: la que se mide en intervalos cortos de tiempo, como los días y las horas. Aunque los tres niveles van juntos, a veces atendemos a unos y a veces a otros. Los episodios, etapas, efemérides, ritmos y movimientos de cada biografía se narran siempre desde alguno de ellos. Pero cuando así lo hacemos, el ángulo de nuestra mirada y lo desde allí atisbado resultan diferentes.

La microescala biográfica se bate en la turbulencia de las inquietudes, afanes y urgencias a corto plazo. Es el entorno de nuestras preocupaciones inmediatas, donde por lo general estamos tan ocupados que siempre nos “falta tiempo”. La experiencia del tiempo se halla aquí tan incrustada en la facticidad de lo presente y lo cercano que la persona no dispone de distancia suficiente como para vislumbrar desde este ángulo la línea de una trayectoria biográfica. Pero lo vivido, eso sí, se experimenta con intensidad máxima.

La mesoescala biográfica conforma el horizonte de nuestros proyectos, planes y anticipaciones a medio plazo. Es el contexto de nuestras ocupaciones, ilusiones y prevenciones futuras, para las que necesitamos “sacar tiempo”. La experiencia del tiempo se encuentra aquí abierta a un porvenir de posibilidades que hay que cultivar “a su oportuno tiempo”, para las cuales es necesario sostener una cierta vigilancia con respecto a unos tiempos de actuación y unos tiempos de inacción. Lo que así vivimos se expe-

rimenta con menor intensidad, aunque con mayor espacio para la construcción de una trayectoria biográfica.

La macroescala biográfica, finalmente, se decide en una serie de épocas vitales marcadas por puntos de inflexión en la existencia personal (el paso de la infancia a la adolescencia y, de ésta, a la madurez y la ancianidad, por ejemplo, pero también aquellos acontecimientos más sobresalientes que provocaron cambios importantes en nuestro propio ser). Es el ámbito de nuestro reconocernos a nosotros mismos en el poso de todo cuanto ya recorrimos, en ese echar la vista atrás para el que hay que “tomarse su tiempo”. La experiencia del tiempo se va aquí paulatinamente ensanchando de tal forma que se hace posible para el sujeto biográfico detectar líneas de avance y retroceso, tránsitos y desviaciones, vectores de encuentros y desencuentros, puntos álgidos y callejones sin salida, tramos de fracaso y sufrimiento, trechos de éxito y fruición, líneas de salida y metas finales, con todas sus mezclas. Romo para lo intrascendente, pero atento a lo sustancial de la vida, éste es el nivel en el que nos es posible destilar nuestro tiempo en “experiencia acumulada”, el lugar temporal privilegiado para la contemplación y evaluación del “trayecto” general de nuestra biografía, de nuestro “proyecto” biográfico.

La explicitación de la temporalidad de la biografía vivida es una tarea que está aún por abordarse satisfactoriamente. De manera provisional, así pues, nos apoyamos aquí en los exámenes del tiempo efectuados desde la fenomenología de Husserl y desde la analítica existencial de Heidegger (el primero centrado en la temporalidad de la conciencia y el segundo interesado en la temporalidad de la existencia), que pasamos a resumir a continuación.

*La temporalidad fenomenológica*

A nivel fenomenológico, la temporalidad constituye un integrante esencial de la conciencia humana<sup>7</sup>. Tenemos conciencia de un tiempo objetivo. Ésta es la conciencia de un tiempo en el que los objetos y los acontecimientos del mundo son fijados en una especie de lugar inamovible (relojes, agendas, calendarios). Pero esa conciencia objetivante que fija el tiempo, normal y necesaria en la vida diaria, se basa en algo más fundamental: la “conciencia íntima” de la temporalidad de nuestras vivencias. Nuestra biografía se construye, de hecho, en la interacción de ambos tipos de conciencia del tiempo.

Pues bien, la conciencia íntima de la persona existe como un permanente flujo de vivencias, por lo que experimenta el tiempo no ya como algo fijo, sino como algo fluido. En la intimidad de la conciencia, empero, lo temporalmente primario y originario es la conciencia del presente, es decir, la conciencia del ahora actual de la sensación, que es el ámbito de todo el hacerse presente de las vivencias pasadas y futuras. Pero el hacerse presente en la intimidad de la conciencia no es meramente puntual, sino que se muestra siempre como una “extensión”: es un presente que se dilata. En virtud de esa dilatación, lo ya sucedido se guarda en el presente como “retención” y lo aún no sucedido es esperado como “protención”. Merced a ella, recordamos lo acaecido y nos perfilamos hacia el porvenir.

Así, el ahora presente está unido al pasado (que fue una vez el ahora presente) y al futuro (que alguna vez será un ahora presente) mediante una “cadena de retenciones y protenciones”, la

---

<sup>7</sup> Cf. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002.

cual se mantiene como “presente hundido”, esto es, como el fondo de presencias sobre el que se construyen las estructuras de la conciencia. El presente hundido es lo que permite encontrar lo pasado en su lugar de la memoria y hacerlo presente a la conciencia, así como vislumbrar lo futuro y disponer a la conciencia para la espera de ello.

### *La temporalidad existencial*

A nivel existencial, la temporalidad supone un elemento fundamental –acaso el principal– de la existencia humana<sup>8</sup>. Los relojes nos dicen bien poco de nuestra existencia biográfica. Sirven para fijar convencionalmente un punto temporal que es un “ahora”, de tal manera que, en relación con dos puntos temporales dados, siempre se puede afirmar que uno es anterior y otro posterior, sin que ningún ahora puntual del tiempo se distinga propiamente de cualquier otro. Cada ahora es sin más el posible antes de un después y el posible después de un antes. Cualquier anterioridad y posterioridad se determina en el reloj a partir del ahora, que en sí mismo es arbitrario. El reloj, más que indicar el “cuánto tiempo” de un acontecimiento y el “cómo” de su duración existencial, expresa la simple fijación de un ahora objetual.

La pregunta existencial por el tiempo remite en realidad a la propia existencia de los sujetos biográficos. No basta con reconocer que los actos psíquicos y los procesos de la conciencia están en el tiempo, sino que es necesario hacer comprensibles los distintos modos de la temporalidad biográfica en la existencia. El tiempo de la naturaleza –fijado en el tiempo de los relojes–

---

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, Trotta, Madrid 1999.

es el que ha proporcionado normalmente la base para la explicación del tiempo biográfico. Pero el ser humano existe en el tiempo en un sentido esencial que desborda las caracterizaciones del tiempo natural. Así, la pregunta por la temporalidad biográfica se resuelve en la pregunta sobre quién es el ser humano existente en el tiempo y cómo es su existencia en el tiempo (véase la palabra “Trascendencia” de esta misma obra).

La persona biográfica, por mucho que en ocasiones se lo oculte, sabe de la fugacidad de su existencia. En el lanzar la mirada hacia su pasado, descubre su “haber sido”. Este haber sido no queda nunca para ella “allá atrás” sin más, sino que viaja en todo momento consigo. En buena medida, la personalidad biográfica es justamente este haber existido. Pero en la existencia pasada, como experiencia del pasar propio, esto es, del carácter esencialmente pasajero del propio ser, se encierra también la semilla de ese pasar definitivo que es el final de la existencia. No sólo se da cuenta la persona de lo que le ha pasado, sino que toma conciencia de que ella misma pasará. El pasar, así, no es un accidente ni un acontecimiento de nuestra vida, sino la esencia de nuestra existencia misma. No es un “qué” externo, sino nuestro “cómo” más interno. Es que nosotros mismos somos un pasaje. De este modo, el reconocernos en el haber sido, como punto de arranque de este singular autoconocimiento, supone la ocasión de vernos en la más fundamental y cierta de nuestras posibilidades —la inexorable posibilidad de nuestra desaparición—, pero supone también una oportunidad para regresar de manera novedosa al ahora de nuestra vida cotidiana. Desde aquí, las cosas de nuestro mundo proporcionado se acarician en la maravilla de su ser tales, en su “talidad”. Desde aquí, asimismo, nuestra existencia se reubica, saliendo de la indolencia plana del día a día para

asombrarse del propio existir. La mejor manera de reconocer nuestro haber sido, finalmente, es la de narrarlo, contarlo, relatarlo. Sólo a través de la narración se convierte el tiempo pasado en tiempo verdaderamente humano<sup>9</sup>.

Igual que la conciencia del pasado que fuimos nos remite hacia un futuro en que no seremos y de aquí a una nueva acogida de lo presente, de manera similar la conciencia del futuro rearticula nuestro haber sido y nuestro ahora. La anticipación de lo ulterior de nuestro ser repercute sobre lo presente y lo pasado. En efecto, la conciencia anticipada del no ser más en el tiempo pulveriza ineluctablemente el desasosiego, el bullicio, el ajetreo actual cotidiano. Ya no vale aferrarse en el presente a lo que todavía no es pasado para ocuparse de lo que aún queda en el futuro. La verdad sobre nuestro ser futuro reconfigura, así pues, nuestro ser presente, pero permite también reiterar nuestro ser pasado. Ahora bien, esta “repetición” de lo que hemos sido no opera en el “qué” de lo vivido (los hechos), sino más bien en el “cómo” del vivir. La anticipación nos permite alcanzar una encrucijada en la que retomar nuestro camino por diferente ruta. Nos pone en coyuntura de buscar un nuevo modo de ser aquello que fuimos y aquello que no pudimos llegar a ser. Además, esta anticipación de la verdad sobre nuestro futuro posee la cualidad de captar el haber sido como una posibilidad propia de cada momento, como lo que es seguro acerca de la presencia del ahora —su inminente ingresar en lo ya sido—. Resumiendo, la temporalidad biográfica consiste en la relación dinámica entre los tres “éxtasis” temporales: las extensiones de nuestra existencia hacia el haber sido, el ahora y el porvenir.

---

<sup>9</sup> Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987.

*La temporalidad reducida cotidiana  
y la temporalidad biográfica completa*

Ahí estamos nosotros, reloj en mano, midiendo el “cuánto” y calculando el “cuándo” del tiempo. Pero, midiendo y calculando, perdemos nuestro tiempo. Más lo medimos y calculamos, más decimos que “no tengo tiempo”. Así, olvidados del “cómo” de nuestro tiempo (nuestra fugacidad), nos derramamos en el “qué” de lo ahora actual. Reducimos el tiempo completo —en su interpenetración de pasado, presente y futuro—, intentando inútilmente instalarnos en el tiempo recortado de la constancia presente. Pero en el persistente ocuparnos con las cosas presentes, en verdad, no podemos desembarazarnos del “todavía no” del futuro ni del “ya sido” del pasado. Sólo los vivimos impropriamente. El futuro queda ahora ligado a aquello de lo que estamos pendientes, igual que del pasado sólo interesa aquello que se nos ha convertido en presencia. Interpretada la temporalidad como puro presente, el pasado se constriñe entonces a un mero “ya no más presente” irrepetible, y el futuro a un mero “todavía no presente” indeterminado. No son ya el futuro y el pasado propios de la verdad de nuestro pasar. Y es que el reloj nos puede indicar muy bien el ahora, pero nada sabe decirnos de nuestro futuro o de nuestro pasado biográficos. Además, cansados de llenar el día con el “qué” —con actividades y cosas—, pronto se nos hace largo y rutinario el tiempo. Se nos vuelve vacío justo cuando nos parece que, con tantas cosas, nunca tenemos tiempo. Así, la temporalidad cotidiana, cuando no está inmersa en el activismo, no sabe qué hacer con el tiempo. Se vuelve gris, descolorida. Produce aplanamiento, incluso hastío. En la temporalidad propia, en cambio, la vuelta insistente desde la anticipación de la verdad sobre nuestro futuro (nuestra extinción) hacia la verdad sobre nuestro pasado (nuestro pasar) nunca provoca



aburrimiento ante lo presente, sino una notable crecida en intensidad temporal.

La cotidianidad es, por tanto, aquella modulación de la temporalidad biográfica que consagra lo presente huyendo de la lección de lo pasado y lo futuro. Anclada en su presente, la biografía pierde así las perspectivas y las posibilidades de su pasado. Y, con esa pérdida, se torna irrealizable algo que es decisivo a la hora de construir una biografía: la repetición o renovación de esas perspectivas y posibilidades en el futuro. Por el contrario, experimentado como temporalidad auténtica, el pasado nunca es sólo lo que se fue, sino algo a lo que es posible volver una y otra vez. El pasado como biografía propia se puede renovar en el futuro. Es más, la posibilidad de acceder a una biografía se funda en la singular posibilidad según la cual nuestro presente sabe de alguna manera ser su futuro.

Nuestra temporalidad biográfica completa posee, por lo demás, una estructura existencial triádicamente abierta. En primer lugar, existimos haciendo proyectos biográficos: en nuestros proyectos de futuro ya somos en el presente la anticipación de unas posibilidades que aún no son. En segundo lugar, nuestros proyectos biográficos están siempre situados: existimos desplegando hacia delante unas potencialidades que se encuentran necesariamente limitadas por aquello que resulta posible en los confines de la situación presente. En tercer lugar, existimos arrastrando nuestros proyectos situados según una deuda estructural de finitud biográfica que se nos impone desde lo que ya hemos sido. La apertura de nuestra temporalidad, en suma, se construye en el triple juego de nuestro “estar por delante” de nosotros mismos mediante nuestros proyectos de futuro, nuestro “estar en medio” de un mundo situado que nos limita en el presente y nuestro “estar ya” siempre orientados por la carga biográfica de nuestro existir pasado.

En definitiva, el tiempo es equiparable a nuestra existencia misma. Nuestra existencia somos nosotros mismos, que podemos construir nuestra biografía anticipando nuestro seguro –si bien indeterminado– pasar futuro en nuestro constatado haber sido personal. Por eso, la temporalidad biográfica es el verdadero “principio de individuación”, o sea, aquello que nos permite ser nosotros como tales a diferencia de los demás. La pregunta por “quiénes” somos apunta ciertamente a una respuesta en términos de “qué” hacemos con nuestro tiempo, pero también en términos de “cómo” nos relacionamos con nuestro propio tiempo. Dicho de otro modo, la cuestión de “qué es el tiempo” se transforma biográficamente en cuestión de “quién es el tiempo”. El verdadero interrogante biográfico consiste, pues, en preguntarnos en qué medida y de qué forma estamos siendo nosotros mismos nuestro propio tiempo.

## El final del tiempo

El tiempo biográfico tiene un final. Ese final es la muerte. La muerte, además de la rúbrica de la radical finitud ontológica del ser humano, supone el punto y final de su biografía. No debemos, pues, efectuar este tratamiento de la temporalidad biográfica haciendo aquí lo que tan frecuentemente solemos hacer en la vida cotidiana: eludir la muerte<sup>10</sup>.

### *La muerte como inminencia*

La muerte no es un acontecimiento más en una biografía. No es un accidente externo que se nos cruce incidentalmente en ella. No es un

---

<sup>10</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998, sección II.

evento lejano que pueda sucedernos alguna vez en un momento indeterminado. La muerte es una certeza, porque pertenece a la esencia misma de la existencia biográfica. Como va con nosotros desde que nacemos, está constantemente presente en ella, donde se cierne como una “inminencia”. Hasta cierto punto, todo el esfuerzo del vivir se escenifica sobre el telón de fondo de su cercanía inminente.

Más aún, la muerte —el final de su tiempo— es la posibilidad extrema de la existencia personal. El ser humano es un ser temporal y, por eso mismo, es un ser mortal. La muerte no es el simple final de la vida, sino esa esencia mortal que palpita siempre dentro de la vida misma. Todas las posibilidades de nuestra existencia se encuentran atravesadas de algún modo por ella. Y, de todas esas posibilidades, la más fundamental es justamente ella. Así, la muerte nos define como seres finitos y nos delimita como seres temporales.

La muerte es el final de toda relación. Siendo lo más relativo a nosotros y lo que más nos relativiza, supone la extinción de nuestras innumerables relaciones, el desplome de nuestro entero horizonte referencial. Como fin de todo cuidado, conclusión de todo comprender, terminación de todo encontrarse afectivo y silenciación de toda habla, no es un simple suceso en el tiempo, sino nuestro final del tiempo. Con ella se acaba nuestro ser en el mundo y se cierra definitivamente nuestra aperturidad al mundo. Es nuestro “no ser más” en este mundo.

La muerte es también el dato que totaliza y completa nuestra existencia biográfica. Ella determina y comprende la totalidad de la existencia humana. Por eso, cuando la persona biográfica se atreve a contemplar realmente su propia muerte, se revela a sí misma como un evento finito del ser y alcanza la máxima transparencia respecto de sí. Asimismo, la muerte aísla definitivamente al existente, constituyendo su límite absoluto. Y permite

a éste experimentar la totalización de su tiempo biográfico, justo porque se lo define. Por todo ello, la muerte es la posibilidad más propia, carente de referencia, insuperable, ineludible e indeterminada (respecto a su “cuándo”) de nuestro ser.

La muerte es, así pues, “la posibilidad de la imposibilidad de la existencia”. Las posibilidades del ser humano en cuanto ser biográfico se originan en realidad en una imposibilidad última que no es posibilidad alguna para ninguna forma de su poder ser. La muerte vuelve imposible todo comportamiento y todo encuentro con las cosas y las personas del mundo, hace posible la desaparición total de todos esos seres y del horizonte mismo en el que emergen para uno. Lo que en las otras posibilidades biográficas era el “no parcial” del aún-no, en la posibilidad necesaria, extrema, irrebasable e inminente de la muerte es el “no absoluto” del ya-no-más. Paradójicamente, aquello que posibilita la comprensión de la totalidad del ser biográfico en su verdad temporal —el agujero negro de la muerte— es aquello que se rehúsa a toda experiencia directa. El ser referencial por excelencia que es el ser humano no puede alejar de sí la inminencia de la muerte (cuya certeza no resulta minimizada en absoluto por la indefinición de su “cuándo”). Y, cuando le sobreviene su muerte, ya no está él ahí experimentando.

*Temporalidad impersonal  
y temporalidad biográfica de la muerte*

En la temporalidad media —la que corresponde a la existencia reducida y cadente que es típica de la cotidianidad—, triunfa la visión impersonal, anónima y pública con que se interpreta el fenómeno de la muerte. En ella, el “uno se muere” le borra el rostro biográfico al existente que muere. Desaparece así la consideración del fenómeno como algo inherente al existir del ser humano personal, de modo que se lo interpreta como un even-

to externo y distanciado de uno mismo. Si en la muerte del rostro biográfico aprendemos nuestra propia muerte, en el mero “alguien muere” se extravía ese especialísimo poder ser que forma parte del sí mismo más auténtico. La visión impersonal de la muerte, además de desactivar lo amenazante de ésta, transforma la indeterminación del “cuándo” de nuestra propia extinción en la determinación calculada del “más tarde, pero ahora no”, cuando lo peculiar de la certeza de la muerte es que resulta posible en cualquier instante de nuestro tiempo. “Instigación hacia la impropiedad”, “aquietamiento de lo amenazador” y “extrañamiento del poder ser propio” caracterizan, pues, a esta visión cadente de la muerte.

Pero esta versión restringida de nuestro ser mortal no afecta sólo a nuestra vida cotidiana y al sentido común, sino que se infiltra también en el pensamiento filosófico. En efecto, el modelo típico de silogismo lógico es el que reza: “Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Luego, Sócrates es mortal”. Y el ejemplo clásico de un enunciado lógico determinado es el que postula: “Todo hombre es mortal”. La metafísica clásica ha entendido este enunciado en el sentido de que “todos los hombres” son por esencia mortales. La filosofía existencialista, siglos después, lo ha entendido en el sentido más bien de que “cada hombre” es mortal, incluyendo el “yo” soy mortal. Este desplazamiento en el sujeto del enunciado —desde el “todos”, a través del “cada uno”, hasta el “yo”—, sin embargo, deja sin analizar lo más importante de éste: el ser, el existir. Cabe mejor, por tanto, poner el énfasis del enunciado en el hecho de que todos los hombres “son”, cada hombre “es” y yo “soy” mortal. Con esta interpretación, el centro de la intelección se desliza del “yo” al “soy”: todos y cada uno de los hombres “existimos” como mortales. La mortalidad pertenece al “ser” del hombre, o sea, es una forma fundamental de su ser y estar en la existencia.

Una biografía inauténtica se caracteriza precisamente por su huida ante la muerte. Inversamente, la biografía auténtica es la que se construye en el “precursoar la muerte”, es decir, mediante ese comportamiento que asume la posibilidad de la muerte propia como una posibilidad inminente. La auténtica temporalidad biográfica, así pues, se decide en nuestro determinarnos a encarar nuestra correspondiente muerte. El sentido biográfico de nuestro ser mortal es la temporalidad, cuya tridimensionalidad extática –el “haber-sido”, el “ahora” y el “todavía-no” de pasado, presente y futuro– se corresponde con la triplicidad de la estructura de la “resolución ante la muerte”. Vistos desde aquí, los tres éxtasis o extensiones temporales se convierten respectivamente en “anticipación de la propia muerte” (futuro), “aceptación de la propia finitud” (pasado) y “llamada a la propia situación” (presente).

En resumen, la muerte proporciona una clave esencial para la comprensión de la temporalidad biográfica de la persona, toda vez que ésta última se señala ontológica y existencialmente como ser mortal. La muerte es un límite que marca al hombre no sólo al término de su proceso existencial, sino que le señala a él mismo desde el principio como potencialidad limitada. El ser humano es señaladísimamente un ser temporal que tiene experiencia privilegiada de su ser mortal. Su temporalidad posee, así pues, el doble aspecto del abrir y del cerrar, esto es, del hacer posible y del poner un final.

## **El regalo del tiempo**

Según hemos visto, el tiempo biográfico no está en ninguna parte, ni es nada en concreto (no es una cosa). Tampoco existe un tiempo

biográfico en general. El tiempo biográfico es tan particular como lo somos nosotros mismos. Dicho al revés, nosotros somos justamente nuestra biografía temporal. Pues bien, como no es una cosa más entre otras, la temporalidad biográfica propiamente no “es”: la temporalidad biográfica “se da”<sup>11</sup>.

Este “darse” del tiempo se puede entender, llanamente, en un sentido similar al que tiene el verbo “haber” cuando en castellano decimos que “hay” algo en alguna parte. Es lo que en inglés se traduce por *there is*, en francés por *il y a*, en alemán por *es gibt*. No obstante, el darse en cuestión se puede entender también, más profundamente, como “donación”. Éste es el sentido que nos interesa aquí.

### *El tiempo como regalía*

Ya sabemos que decir “tiempo biográfico” no equivale a hablar simplemente de un pasado y un futuro que se remiten al presente cronológico, es decir, del simple antes y después en su diferencia con el ahora. El mismo tiempo presente, el imperante en la experiencia cotidiana, ha de entenderse fundamentalmente desde la presencia y desde la reflexión sobre las dimensiones biográficas —a menudo no pensadas— de la presencia. En fin, el presente concebido desde el “ahora” cronológico no es lo mismo que el presente en el sentido de la “presencia” biográfica.

El presente biográfico es un obsequio. El presente entendido como presencia biográfica mienta sobre todo al “ser” como donación de tiempo para el hombre. El término “ser” es una palabra comodín que sirve, entre otras cosas, para aludir a aquello que hace de fundamento para toda

---

<sup>11</sup> Cf. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 1999.

forma de existencia en el mundo y para el mundo mismo. Hay muchos modos de entender ese fundamento, y en la historia se han propuesto muchos nombres para él. Nosotros entendemos aquí al ser como Misterio y caracterizamos a éste desde lo que la tradición cristiana quiere decir cuando habla de Dios.

El Misterio es esencialmente donador. El Misterio nos ofrece un mundo en el que construir una biografía y, con él, nos regala un tiempo para hacerlo. El Misterio es ofrenda de mundo y tiempo para el hombre. Pensemos en qué consiste esta dádiva del tiempo biográfico.

El Misterio nos ofrece el tiempo con su “dejar estar presente”. Él nos permite habitar en la presencia. Ahora bien, el “estar” del “estar presente” significa fundamentalmente aquí “permanecer”. Es el Misterio quien nos permite permanecer temporalmente en el mundo. Por eso, la permanencia biográfica no se debe tomar como un simple “durar”. El permanecer del que hablamos no consiste en una simple sucesión de horas que perduran. Es, sobre todo, un “aguardar” que atañe de modo singular al hombre (especialmente al hombre que es sensible al Misterio). Este aguardar despunta en dos direcciones: la espera de lo que aún queda por ser destinado en nuestro tiempo para nosotros de parte del Misterio y la espera de nuestro encuentro personal con el Misterio mismo.

Desde esta perspectiva, el hombre –ser biográfico– es justo aquel ser a quien atañe la presencia, es decir, el que atiende, asiste y presencia el juego de cuanto está presente y ausente en el mundo, incluido el Misterio. El hombre no es, así, el manipulador autárquico de la naturaleza y de la historia, sino el receptor del don de la presencia otorgada. El regalo de la presencia es algo que nos alcanza, que nos toca íntimamente como un constante seguir aguardando. El hombre, así, está permanentemente expuesto al alcance de esta dona-



ción de su ser y su tiempo que le ofrece el Misterio en cuanto que destino biográfico para él.

Ahora bien, además del regalo del “estar presente”, a nosotros nos atañe también el “estar ausente”. De hecho, la ausencia, tanto como la presencia, es clave para una comprensión auténtica del tiempo biográfico y de su referencia al Misterio. De un lado, está la ausencia de lo “ya no presente”, que posee su particular forma de presencia en la forma de un pasado que nos concierne. De otro, está la ausencia de lo “todavía no presente”, que afecta a la presencia en el modo de un futuro que nos compete. Pasado y porvenir, así pues, se muestran como extensiones del regalo del estar aquí presentes. No todo en ese regalo se limita, pues, al tiempo presente.

En cualquier caso, esta interpenetración de presencias y ausencias en el tiempo, que alcanza al hombre atañéndole, ha de entenderse en términos de “regalía”. Regalía para el hombre, pero también regalía mutua de los éxtasis temporales, pues entre pasado, presente y futuro reina el recíproco ofrendarse de su pertenencia en común. Así, el tiempo biográfico auténtico viene caracterizado por la respectiva entrega de las tres extensiones temporales por la que se abre un mundo para una biografía. El mutuo encuentro del pasado, el presente y el futuro en esa biografía es la donación misma, que en ese encuentro queda oculta en cuanto tal. En ella, el Misterio se resguarda como tal Misterio. Es que, en su donación de tiempo y mundo (en su regalo del espacio-tiempo), el propio Misterio impera siempre como “presencia de la ausencia” (como una ausencia que se encuentra veladamente presente). Sólo el regalo de la dimensionalidad temporal abre el mundo como un juego de presencias y ausencias en el que el Misterio se cruza en una biografía desde lo oculto.

*El tiempo como instante*

La comprensión biográfica de la regalía del tiempo hace posible que una persona experimente una elevada modalidad de su temporalidad. Hemos visto que el tiempo natural cronológico vale para las cosas y los fenómenos del mundo, pero se queda corto para la temporalidad de la existencia biográfica. En el primero prima el “momento”, al que nos figuramos con la imagen espacial de un punto en la supuesta línea del tiempo. En el segundo prima la “presencia” —en su juego con la ausencia—, a la que nos representamos con las categorías de los tres éxtasis o extensiones temporales. Pues bien, existe también una sofisticada y sutil modulación del tiempo biográfico en la que el primado lo lleva el “instante”<sup>12</sup>.

El instante consiste en una especial apertura de la temporalidad biográfica en la que la persona tiene singular experiencia de la confluencia, la convergencia, la concurrencia de su pasado, su presente y su futuro biográficos, que se le hacen presentes al unísono en un mismo momento. La experiencia del instante es algo indisponible, algo que no cabe proyectar como otras posibilidades. Es una experiencia que sobreviene, generalmente de manera súbita e inesperada, a menudo en horas de suavidad, de soledad, de silencio. Si con la interpenetración dinámica de los tres vectores temporales de la “*ek-stasis*” la biografía se extiende y dilata, con la “*in-stasis*” de la que ahora hablamos esa misma biografía se concentra e intensifica.

De un lado, el instante no se puede medir por momentos. Puede durar muchos o pocos momentos. Incluso puede ocurrir momentánea-

---

<sup>12</sup> Cf. L. Lavelle, *La presencia total*, Troquel, Buenos Aires 1961.

mente (“instantáneamente”). Es propio de la experiencia del instante tener la sensación de que no pasa el tiempo, justo cuando se ha asumido con plena conciencia el pasar de nuestro tiempo. De otro, el instante desborda los límites de las tres dimensiones de pasado, presente y futuro implicadas en la presencia. Es como poder salir de la temporalidad extática, viéndola desde fuera, poniéndola en perspectiva y, a la vez, paradójicamente, descendiendo al corazón de ella. Mientras que el momento y la presencia son más bien formas de temporalidad “diacrónica”, el instante lo es principalmente de temporalidad “sincrónica”. El instante es temporalidad condensada, tamizada, cribada en el cedazo del espíritu.

Los niños, sin saberlo, hacen experiencia diaria del instante. Viven en un presente tan abierto que con toda espontaneidad abrazan consigo a su corto pasado y a su largo futuro. Su vida recién estrenada posee un ancho horizonte en lontananza. Una hora o un día dan para mucho, unos meses o unos años son casi media vida. Conforme los niños se hacen adultos, van poco a poco perdiendo su instancia en el instante. Por eso, los adultos y los ancianos añoran su infancia. No echan tanto de menos las cosas que vivieron cuanto esa forma en que las vivieron.

A cualquiera le puede sorprender la experiencia del instante contemplando la naturaleza. El titilar de las estrellas en la queda noche de estío, el rielar de la luna en las erizadas crestas del mar, la luminosidad del valle desde la nevada cumbre de la montaña, la sonoridad del viento sobre las mecidas copas del bosque, la constancia del río en su bravo fluir incesante, la quietud de las horas en el descanso de la tarde, el sereno descenso de la lluvia sobre la tierra mullida..., todos ellos son portadores del lenguaje silente del instante. También lo pequeño del mundo natural y lo minúsculo de la vida diaria puede ser ocasión para que se nos despeje la instancia del tiempo:

así lo saben el maestro de zen respirando a la sombra del ciprés, el sabio árabe escuchando el silencio tras el sonido del surtidor, el teólogo renano meditando ante la rosa olorosa, la monja castellana contemplando entre los hervores de sus pucheros...

Los poetas y los artistas, más o menos conscientemente, hacen experiencia frecuente del instante. Unos y otros pelean por tejer y dar expresión a lo más auténtico de la vida contando con el hilo del tiempo. Los sempiternos temas del amor y la muerte se encaran en la experiencia estética entrelazados por el misterio del tiempo. Los poetas, en particular, buscan una y otra vez la palabra para la verdad del tiempo, de la que son testigos y notarios. La encuentran cuando experimentan el instante en cuanto que experiencia filtrada del tiempo. Así se aprecia en la historia de la literatura universal. En la poesía castellana, por ejemplo, a un lado del globo<sup>13</sup>: “Nuestras vidas son los ríos, que van a dar en la mar, que es el morir...” (Jorge Manrique). “Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar...” (Antonio Machado). “Bajo las rosas tibias de la cama, los muertos gimen esperando turno” (Federico G. Lorca). O en la poesía japonesa, al otro extremo del planeta:<sup>14</sup> “Se va la primavera: lloran las aves, son lágrimas los ojos de los peces” (Bashô). “Gotas de rocío, como lágrimas, en la hoja de hierba, con tan poco tiempo antes de salir el sol; ¡que el viento otoñal no sople tan pronto sobre los campos!” (Dôgen).

Los enamorados se buscan para hacer juntos experiencia del instante. En la experiencia erótica

---

<sup>13</sup> Cf. P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo*, Gredos, Madrid 1975.

<sup>14</sup> Cf. A. Cabezas (ed.), *Jaikus inmortales*, Hiperión, Madrid 1999.

ca, con el perderse el uno de pasión por el otro, la presencia del ser amado recubre la temporalidad entera de las biografías de los dos amantes y se dilata envolviéndolas. El tiempo se detiene para ellos. Tras el encuentro amoroso, unas veces les parece mentira que haya durado tan poco tiempo, otras les parece increíble que durara tanto. Extinguido el deseo, perdura la huella compartida del instante. La intimidad erótica se edifica sobre la base de esos intensos instantes.

Pero son los místicos los mejores amigos del instante. Más allá de las palabras y los afectos, la experiencia mística palpa y paladea lo eterno transitando por las misteriosas galerías del tiempo. Y es que la eternidad misma se cruza en ella, coloreándolo todo, en el instante. Por eso esa experiencia es precisamente “mística”, es decir, misteriosa, porque florece como encuentro íntimo en el tiempo con el Misterio intemporal. En la oración, en la meditación, en la contemplación, lo que valía para el *éros* se vivencia exponencialmente como *ágape*. La misma existencia temporal, con todo lo que conlleva, incluso parece un estorbo ante el anhelo del encuentro: “Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero que muero porque no muero...” (Teresa de Ávila). En fin, el llamado éxtasis místico —el salir de sí para fundirse con el Misterio— temporalmente hablando es de carácter instantáneo: es *ek-stático* en el “qué” e *in-stático* en el “cómo”.

Más aún, los verdaderos expertos en el instante viven su biografía como tiempo de gracia y reconocen en aquél la consumación de su propio tiempo biográfico<sup>15</sup>. De tanto tratarse con Él, terminan por asemejarse al Amado. De hecho, hay toda una dimensión decididamente biográfica en el misterio de la Encarnación. Que

---

<sup>15</sup> Cf. Teresa de Ávila, *Libro de la vida*, Cátedra, Madrid 1987.

Dios se encarnó en hombre significa que Dios se hizo biografía, esto es, que la eternidad invisible se hizo visible en el tiempo, revelándose biográficamente. Por decirlo así, el tiempo le ha puesto semblante biográfico al Eterno. Los mismos evangelios se presentan como una narración biográfica de los hechos y palabras de Jesucristo. Además, el magisterio de la Iglesia dice que Dios se hizo hombre en la “consumación de los tiempos”. También dice que la humanidad entera vive ahora en este “tiempo de gracia” que es la historia, a la espera de la plenitud del *éschaton*, el “final de los tiempos”. Jesús de Nazaret, finalmente, sabía muy bien lo que es el instante. En muchos sentidos, Jesús es el verdadero Instante.

## Conclusión

Este mismo escrito ha sido construido peleando con el tiempo. Tiempo es también de concluirlo ya. Comenzamos atendiendo a la extrema complejidad de la noción de tiempo, mientras recorríamos algunos hitos de la historia de la reflexión acerca de ella en la filosofía y en la ciencia. Discurrimos, después, por algunos vericuetos de la estructura temporal de la existencia biográfica, enfilando la dinámica de sus tres éxtasis temporales desde los ángulos fenomenológico y existencial. Nos detuvimos más tarde a contrastar la temporalidad reducida de la vida cotidiana con la temporalidad completa de la persona biográfica. Sobrevolamos ese abismo que es la mortalidad como tiempo final de la biografía y, desde allí, entrevimos algunos destellos del regalo de la temporalidad biográfica. Atravesando ciertos parajes de la singular experiencia del instante, hemos terminado arribando al descanso del encuentro temporal con el Misterio.

Cabe ahora añadir algunos corolarios últimos. En primer lugar, el tiempo es diferente para cada persona, por ser cada persona distinta de las demás y ser la persona misma equivalente a su propio tiempo. En segundo lugar, cada persona tiene una “conciencia discreta” y una “conciencia continua” de su tiempo, consistiendo la primera en una atención a los puntos episódicos de su biografía (dimensión diacrónica) y la segunda en una atención a la línea general de la misma (dimensión sincrónica). En tercer lugar, cuando vivimos intensamente, el tiempo se nos pasa con rapidez y, cuando vivimos dispersamente, el tiempo se nos pasa con lentitud. En cuarto lugar, con el paso de los años el tiempo discurre cada vez más apresuradamente para nosotros, mientras que con menos años transcurre con mayor dilación. En quinto lugar, cuando miramos hacia atrás, los años pasados nos parecen como días y lo que queda de ellos es lo mejor y lo peor de nuestra vida, desapareciendo lo insustancial e intrascendente. En sexto lugar, la lentitud se va apoderando progresivamente de la vida de las personas mayores, una ralentización o desaceleración de la temporalidad en la senectud que contrasta con la aceleración juvenil y con cierta inercia de la madurez. En séptimo lugar, a todos nos duele constatar la huella del paso del tiempo en la inevitable decrepitud de los seres queridos.

Por otra parte, algunas de nuestras expresiones más comunes acerca del tiempo se pueden traducir al lenguaje de la temporalidad biográfica. Por ejemplo, cuando decimos que “cada uno es dueño de su tiempo”, solemos querer decir que cada uno es libre de hacer con su tiempo lo que buenamente le plazca. Pero también eso significa que, a condición de que construyamos nuestra biografía con una conciencia madura de nuestro ser temporal, nos podemos convertir en señores –y no en esclavos– de nuestro propio tiempo.

Igualmente, decimos que “hay que dar tiempo al tiempo”. Esto es cierto de las cosechas, de los proyectos empresariales, de las iniciativas políticas, de la educación de los jóvenes, como de tantas otras cosas. Pero también es cierto de la necesaria dosis de paciencia y de la actitud esperanzada con que hemos de enfrentarnos a la construcción de nuestra biografía. Decimos, asimismo, que “el tiempo da la razón”, significando que muchas cosas cuya verdad intuimos ahora se verán de manera más precisa “a su debido tiempo” (habría que matizar que el tiempo, igual que da la razón, también la quita). Pero podemos decir del mismo modo que el tiempo es lo que nos permite encontrar sentido a nuestra biografía y dar razones de ella. Además, afirmamos que “el tiempo lo cura todo”, como para dar ánimos a quien atraviesa un mal momento. Pero esa misma afirmación puede pasar a referirse a la idea de que la aceptación de nuestro ser temporal sirve de ocasión para rehabilitar, reconstruir y enmendar nuestra biografía. También repetimos que “el tiempo es oro”. Es innegable que el buen uso del tiempo de que disponemos reporta beneficios en la vida práctica, hasta el punto que compramos y vendemos nuestro tiempo a cambio de dinero. Pero la misma frase se puede entender en el sentido de que nuestro tiempo es nuestro más preciado tesoro por ser nuestra vida misma, hasta el extremo de que pocos regalos biográficos son mayores que la entrega de nuestro tiempo a los demás, escuchándolos, cuidándolos, acogiéndolos. Más difícil resulta traducir el dicho de que “todo tiempo pasado fue mejor”. Es claro que eso no es literalmente verdad, pues hubo muchos momentos malos en el pasado de cualquier persona. Lo que sí es cierto es que la distancia del tiempo juega en favor de la mitigación del sufrimiento pasado y que la temporalidad biográfica auténtica es la que sabe extraer lo mejor de su experiencia vivida.



Algo hemos dicho aquí acerca del tiempo biográfico, pero mucho queda por decir. Acaso nadie hable mejor del tiempo que los poetas. Acaso nadie calle mejor del tiempo que los místicos. El caso es que nadie sabe adónde va el tiempo. Ni nos es fácil hacer balance de nuestro tiempo biográfico. Quede, pues, nuestro pasado en manos de la misericordia de Dios. Quede nuestro futuro en manos de la providencia divina. Queden, finalmente, en nuestras manos la libertad y la responsabilidad ante nuestro presente.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, BAC, Madrid 1991.
- Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999.
- Heidegger, M., *El concepto del tiempo*, Trotta, Madrid 1999.
- , *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998.
- , *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 1999.
- Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002.
- Kierkegaard, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid 2001.
- Lavelle, L., *La presencia total*, Troquel, Buenos Aires 1961.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987.
- Teresa de Ávila, *Libro de la vida*, Cátedra, Madrid 1987.

# Espiritualidad

José Serafín Béjar Bacas

Entendemos por espiritualidad toda confrontación con el misterio que desencadena un proceso costoso de humanización de la persona. En este sentido, la definición propuesta focaliza nuestra atención en tres puntos principales: misterio, proceso, persona.

Así es, toda espiritualidad constata que la persona no se encuentra existiendo como un todo acabado y concluso. Más bien, las distintas espiritualidades, cualquiera que sea su procedencia, subrayan el estado de inconsciencia del hombre y la necesidad de provocar dicho estado para movilizar a la persona hacia un proceso de crecimiento y desarrollo integral. De esta manera, desde antiguo se han utilizado muchas metáforas o símbolos para expresar esta verdad profunda del ser del hombre como inconcluso: la cárcel, la caverna, la cautividad, el sueño, la oscuridad, el engaño, la ilusión, el espejismo, el pecado... En este sentido, puede servirnos una analogía con la física cuántica contemporánea. En efecto, la física cuántica ha puesto de relieve cómo la materia, cuando se contempla a una escala de gran ampliación, está formada prácticamente por espacio vacío que pone en entredicho nuestra percepción de solidez. También nuestro mundo interior, cuando se profundiza en él, se desvela más allá de nuestras ilusiones de percepción como un todo distinto de lo que habíamos creído. O de otro modo, la espiritualidad nos aporta la certeza de

que la vida es mucho más de lo que creemos y que en el fondo, aun a pesar de nuestra apariencia de libertad, vivimos sutilmente encarcelados y limitados por una fuerte estructura que constriñe nuestro ser más profundo. De ahí la necesidad de emprender un largo y sinuoso camino que, a propósito de la construcción biográfica, nos conduzca hasta las cumbres de nuestra verdadera liberación.

Por esta razón, la espiritualidad se presenta siempre como un proceso dinámico de adquisición de la verdad de las cosas y de uno mismo. Se trata, en definitiva, de un plano o mapa que cartografía las distintas regiones del ser más profundo de la realidad y de nosotros mismos para ofrecer un camino certero de tránsito. La espiritualidad, por tanto, subraya la condición “exodal” del hombre, es decir, nuestra condición de caminantes y mendicantes del cielo, de peregrinos hacia una tierra hondamente deseada, pero aún no poseída, que nos incita a un proceso coextensivo con el desarrollo de nuestra propia biografía. Así vista, la tentación mortal que atañe a toda espiritualidad es el convencimiento de haber llegado a la meta, la seguridad que supone vislumbrar un final cierto. Ante esta trampa letal se hace imprescindible la alianza de la espiritualidad con un insoslayable ejercicio de autoconocimiento. En efecto, el trabajo psicológico es absolutamente inseparable de todo desarrollo espiritual. De este modo, ejercitarse espiritualmente sin una mínima atención a nuestra personalidad conducirá inevitablemente a una falta de resolución de los grandes problemas de la vida. Al mismo tiempo, sólo una referencia al plano psicológico corre el peligro de anclarnos en la ilusión de que el ámbito de nuestra personalidad es, en última instancia, el único real.

Por último, se hace imprescindible una alusión al tercer término implicado en la definición propuesta: misterio. Conscientemente, hemos

adoptado esta palabra por parecer referir un ámbito neutro de realidad que puede ser aplicable a la multiplicidad de tradiciones religiosas y espirituales. De esta manera, estamos retratando el detonante mismo del proceso que pretende alcanzar la plena realización de la persona. Existe un elemento de alteridad que se erige en el punto de confrontación cierto de todo desarrollo espiritual. Una alteridad que puede ser entendida como trascendente, sobre todo en referencia a los grandes monoteísmos judío e islámico; o en el caso de las grandes tradiciones religiosas orientales, principalmente budismo e hinduismo, esta alteridad es entendida como inmanente. Por esta razón, es necesario afirmar que no existe una única forma de espiritualidad, sino que la descodificación concreta que se haga de este elemento de alteridad llamado misterio va a determinar los resultados que se obtengan y los distintos caminos a seguir. En el fondo, toda espiritualidad, en su pretensión de profundizar en el misterio, busca descubrir la entraña misma de la realidad que nos rodea. O de otra forma, la persona espiritual realiza un camino de desvelamiento de la verdad última de las cosas y llega a poder tocar con sus propias manos el manantial mismo del que brota la vida. De ahí, como hemos afirmado anteriormente, que el modo concreto de entender este misterio sea clave a la hora de descodificar el sentido último de las cosas.

Por esta razón, es importante ya desde el principio poner el adjetivo de “cristiana” a la espiritualidad concreta que queremos presentar en estas páginas. El cristianismo es una tradición religiosa que, de suyo, no puede ser situada ni en las religiones de trascendencia, ni en las religiones de inmanencia. Y ello porque su sustento último se encuentra en una insólita pretensión: Dios se ha hecho hombre. De esta manera, encontramos en el cristianismo una peculiar forma de entender la verdad última de todo cuanto existe. Esta ver-

dad no estaría determinada por el dualismo típico de los grandes monoteísmos que, desde la afirmación de la absoluta trascendencia divina, acaban sacralizando mediaciones y establecen una neta diferenciación entre dos ámbitos de realidad: el sagrado y el profano. Así ocurre, en referencia al judaísmo, cuando se habla del monte santo como lugar donde Dios habita:

¡Qué altos son los montes de Basán, y qué elevadas sus cumbres! Vosotros, que sois montes tan altos, ¿por qué miráis con envidia el monte donde Dios quiso residir? ¡El Señor vivirá allí para siempre! (Sal 68,15-16).

Del mismo modo, esta verdad última no puede ser concebida tampoco desde el monismo reclamado de parte de las religiones de la inmanencia. En ellas, la realidad es un todo indiferenciado, de carácter divino, y la búsqueda espiritual es una forma de ir desdibujando poco a poco los contornos de una especificidad personal que se encuentra llamada a desaparecer y a fundirse con el todo. En uno de los libros sagrados del hinduismo, los *Upanishad*, concretamente en la colección que responde al nombre de *Chandogya*, podemos leer este diálogo entre un padre y un hijo:

—Por favor, padre —dijo el hijo—, dime más.

—Así sea, hijo mío —respondió el padre, y dijo:

—Pon esta sal en agua, y vuelve mañana por la mañana.

El hijo cumplió lo mandado. A la mañana siguiente, el padre dijo:

—Tráeme la sal que pusiste en el agua.

Buscóla el hijo, pero no pudo encontrarla, pues la sal, por supuesto, se había disuelto.

El padre dijo:

—Prueba el agua de la superficie de la vasija. ¿Cómo es?

—Salada.

—Prueba del medio. ¿Cómo es?

—Salada.

—Prueba del fondo. ¿Cómo es?

–Salada.

El padre dijo:

–Tira el agua y vuelve.

Hízolo el hijo, pero la sal no se perdió, pues la sal existe para siempre.

Entonces dijo el padre:

–Ahí igualmente, en ese cuerpo tuyo, hijo mío, no percibes lo Verdadero, pero ahí está realmente. En eso que es la esencia sutil, todo lo que existe tiene su yo. Eso es lo Verdadero, eso es el Yo, y tú, Svetaketu, eres Eso.

Para el cristianismo, lo divino y lo humano se encuentran en la persona histórica de un judío del siglo I llamado Jesús de Nazaret. En él se dan encuentro, sin mezcla o confusión, pero sin separación o división, verdaderamente Dios y verdaderamente el hombre. Y ello gracias a que el amor es capaz de obrar el milagro de alcanzar la cima de la propia realización personal en una perfecta fusión con Dios. Esto puede ser explicado con una analogía: la de dos personas que se aman. Si el amor es verdadero, ninguna de las dos ha de perder su identidad más profunda, como si fuera tragada por el otro. Al contrario, el amor verdadero da a luz una singularidad tan fuertemente subrayada que, paradójicamente, sólo es posible en una perfecta unión con el otro. O también, el proceso de comunión de los amantes engendra la posibilidad de poder ser más sí mismo. El amor verdadero no fagocita al otro, sino que lo hace ser en su más profunda particularidad.

Por esta razón, ya el filósofo alemán G. W. F. Hegel, en sus lecciones sobre filosofía de la religión, e inspirándose en el cristianismo, decía: “Dios es el amor, es decir, la distinción y la anulación de lo distinto”. Queda expresada así, de una manera muy honda, la peculiaridad del cristianismo como religión no sólo de trascendencia, ni sólo de inmanencia. En Jesús de Nazaret, lugar del encuentro santo entre lo humano y lo divino, hemos descubierto la naturaleza misma del amor.

El desvelamiento de la realidad que realizó Jesús para sus contemporáneos fue fuente de espiritualidad para él y puede seguir siendo fuente de espiritualidad para nosotros. De ahí que sea conveniente acercarnos a este personaje histórico para aprender de él en qué consiste concretamente el proceso de convertirse en persona que tan sólo puede ser posibilitado por un camino espiritual.

### **El misterio, desvelándose, es fuente de espiritualidad**

El comienzo de la actividad pública de Jesús en la Palestina del siglo I tiene como objetivo innegable desvelar el rostro de Dios. Así pues, el esfuerzo por reconstruir su ministerio público puede ser una fuente certera de espiritualidad. Y ello por la sencilla razón de que este ministerio es una instantánea de la vida de Jesús que no sólo nos ayuda a desentrañar el misterio, sino que pone en acto la misma espiritualidad de este profeta galileo. En efecto, el misterio, habiendo sido desvelado de un modo novedoso por Jesús, se torna ineludiblemente en fuente de espiritualidad. De esta manera, el objetivo del presente epígrafe es ofrecer las claves fundamentales del Dios de Jesús y evidenciar cómo, de hecho, esos trazos fueron capaces de engendrar espiritualidad en él. No podemos olvidar que si el ministerio público de Jesús provocó entusiastas adhesiones e ilusión, también desconcertó, molesto e irritó a los que ostentaban el monopolio del poder religioso y político hasta el punto de desencadenar una muerte violenta. Y ello porque traía un aporte de novedad que incluso resultó peligrosa. En este apartado vamos a intentar determinar en qué consistió tal aporte de novedad situando la predicación de Jesús en el contexto religioso de su época.

*Miedo, culpa y moralismo:  
obstáculos del proceso espiritual.  
El ejemplo de Juan Bautista*

Para evidenciar la novedad del mensaje de Jesús vamos a utilizar como figura de contraste la de un contemporáneo suyo que también salió a la escena pública con un mensaje propio: Juan el Bautista. El punto de partida nos puede venir dado por el retrato que de él y su mensaje hace el evangelista Lucas:

Por aquel tiempo habló Dios en el desierto a Juan, el hijo de Zacarías, y Juan pasó por toda la región del río Jordán diciendo a la gente que debían convertirse a Dios y ser bautizados, para que Dios les perdonara sus pecados. Y decía Juan a la gente que acudía a él para recibir el bautismo: “¡Raza de víboras!, ¿quién os ha dicho que vais a libraros del terrible castigo que se acerca? Demostrad con vuestros actos que os habéis convertido a Dios y no os digáis a vosotros mismos: ‘Nosotros somos descendientes de Abraham’, porque os aseguro que incluso de estas piedras puede Dios sacar descendientes a Abraham. Además, el hacha ya está lista para cortar de raíz los árboles. Todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego”. La gente le preguntaba: “¿Qué debemos hacer?”. Y Juan les contestaba: “El que tiene dos vestidos dé uno al que no tiene ninguno, y el que tiene comida compártala con el que no la tiene”. Se acercaron también para ser bautizados algunos de los que cobraban impuestos para Roma, y preguntaron a Juan: “Maestro, ¿qué debemos hacer nosotros?”. “No cobréis más de lo que está ordenado”, les dijo Juan. También algunos soldados le preguntaron: “Y nosotros, ¿qué debemos hacer?”. Les contestó: “No quitéis nada a nadie con amenazas o falsas acusaciones. Y conformaos con vuestra paga”. La gente se encontraba en gran expectación y se preguntaba si tal vez Juan sería el Mesías. Pero Juan les dijo a todos: “Yo, ciertamente, os bautizo con agua, pero viene uno que os bautizará con el Espíritu Santo y con fuego. Él es más poderoso que yo, que ni siquiera merezco desatar la correa de sus sandalias. Trae la pala en la mano para limpiar el trigo y separarlo de la paja. Guardará el trigo en su granero, pero quemará la paja en un fuego que nunca se



apagará”. De este modo y con otros muchos consejos anunciaba Juan la Buena Noticia a la gente (Lc 3,2-18).

Este retrato espiritual de Juan el Bautista nos devuelve una imagen que claramente está ubicada en la lógica religiosa del Antiguo Testamento. De hecho, Jesús, cuando se refiera a él, dirá que “no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él” (Mt 11,11). Así pues, Jesús subraya cómo el imaginario religioso y espiritual de Juan contrasta netamente con la novedad acontecida en la irrupción del Reino de Dios. Pero ¿por qué el Bautista queda inserto en la lógica veterotestamentaria?

Principalmente hay que responder a esta pregunta aludiendo a su teología del mérito. Para Juan Bautista, la inminente irrupción del Reino de Dios está subordinada a las obras que brotan de la conversión. De alguna manera, podemos releer su mensaje del siguiente modo: “Conviértete para que llegue el Reino de Dios”. De esta manera, el mérito se convierte en una categoría clave de la teología que predica el Bautista. Por ello, aquellos que, seducidos por Juan, se acercan a su persona, preguntan: “¿Qué tenemos que hacer?”. La espiritualidad que brota del anuncio del Bautista está marcada por la exigencia, el esfuerzo, la prometeica tarea de alcanzar los umbrales del cielo. No es extraño que una religión que se sustenta en la categoría del mérito engendre en sus creyentes una fuerte estructura super-voica que constriñe nuestra naturaleza más íntima. En efecto, el superyó, alimentado con esta forma religiosa, se convierte en un juez interior que reprime todo anhelo de libertad y que nos ancla a la norma, a lo establecido, a lo que es necesario cumplir, a los mandamientos... en el engaño de que Dios, en todo caso, será el trofeo merecido por nuestro esfuerzo. Esta represión

que genera el superyó tiene su más fuerte aliado en el miedo. Así es, si el hombre se desvía de este camino estrecho, si no está dispuesto a hacer nada, si no se esfuerza por alcanzar el premio merecido... automáticamente aparecerá la ira divina como castigo de sus pecados: “Y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego” (Lc 3,9). El miedo al implacable juicio divino se convierte en un aliado fiel de una estructura psicológica y espiritual que acaba asfixiando al hombre. Por esta razón, cuando Juan dibuja ante sus interlocutores el retrato robot del Mesías esperado, se hace patente la llegada de un Reino que acontece bajo el signo del juicio y del castigo: “Guardará su trigo en el granero, pero quemará la paja en un fuego que nunca se apagará” (Mt 3,12).

Al mismo tiempo, y como la otra cara de una misma moneda, la teología del mérito engendra una espiritualidad de la soberbia y de la auto-complacencia. Si el creyente es capaz de acometer la tarea, si se pone manos a la obra, si se muestra intachable en su conducta, tal y como ese superyó revestido de Dios desea, la salvación anhelada no será nunca experimentada como don inmerecido, sino como conquista propia. Así, el creyente socializado en la teología del mérito no necesita de Dios; ha bastado con su solo esfuerzo, Dios deviene innecesario. En esta órbita de sentido alcanza plena significatividad la actitud del fariseo de la parábola que Jesús narra así:

Jesús contó esta otra parábola para algunos que se consideraban a sí mismos justos y despreciaban a los demás: “Dos hombres fueron al templo a orar: el uno era fariseo, y el otro era uno de esos que cobran impuestos para Roma. El fariseo, de pie, oraba así: ‘Oh Dios, te doy gracias porque no soy como los demás: ladrones, malvados y adúlteros. Ni tampoco soy como ese cobrador de impuestos. Ayuno dos veces por semana y te doy la décima parte de todo lo que gano’” (Lc 18,9-12).

No estamos proponiendo aquí una aniquilación del superyó, instancia psicológica necesaria para un verdadero equilibrio de la persona. Lo que pretendemos es una reflexión acerca de un superyó que, so capa de una imprescindible adecuación a la norma, se convierte en una instancia divinizada de nuestro propio yo que nos exige verdaderas inmolaciones a favor de su propia gloria. Nos puede servir para ilustrar este comentario el siguiente ejemplo. A nadie se le escapa que la policía es necesaria en un sistema democrático, ya que puede defendernos pertinentemente ante cualquier imprevisto que amenace la convivencia libre y pacífica entre iguales. Sin embargo, el papel de la policía es muy distinto en un sistema totalitario o dictatorial. Allí, la policía no está tanto al servicio de los ciudadanos, sino al servicio de una instancia de poder que requiere para su mantenimiento provocar una situación generalizada de miedo, además de invertir ingentes esfuerzos de represión. Un superyó así encuentra una perfecta cobertura en un sistema religioso que se experimenta como una continua llamada a esa perfección que nos alcanzará el beneplácito del cielo. Un superyó así es una sutil forma de autodivinización que acaba incensando nuestro propio narcisismo en su afán esteticista. Sin embargo, un superyó así se mantiene a cambio de un caro precio que acaba socavando los cimientos de nuestro yo más profundo, a la par que nos hace rígidos y exigentes con nosotros mismos y con los demás. Por esta razón, el creyente, en su proceso de conversión, ha de preguntarse si está al servicio del Dios vivo y verdadero o si se ha convertido sutilmente en un servidor de su propio yo divinizado.

De esta manera, la noticia de la irrupción inminente del Reino de Dios se torna no tanto en una buena noticia que nos reconcilia con la bondad de lo real como en un aviso y una llamada de atención ante la cual tenemos que responder con

altas cotas de ascética y costosos pagarés de renuncia. El desvelamiento del misterio que ha realizado Juan Bautista genera en él una forma de espiritualidad que, inevitablemente, ha de estar acorde con tal revelación. Ante una realidad que se ha manifestado como exigente y castradora para el hombre, la respuesta humana sólo tiene una salida: “Tenía Juan su vestido hecho de pelos de camello, con un cinturón de cuero a sus lomos, y su comida eran langostas y miel silvestre” (Mt 3,4).

En síntesis, para Juan Bautista la religión se conjuga en activa, y el hombre creyente es el protagonista o el sujeto en acción. De esta manera, el creyente se experimenta amado gracias al ejercicio de sus buenas obras y no por la incondicionalidad que brota del amor de Dios. Así, el desvelamiento del misterio deja entrever el rostro de un Dios pendenciero, “Señor de los ejércitos”, que muestra una simetría peligrosa: Dios es igualmente salvador e igualmente castigador. Una clara contaminación de la teología del mérito la podemos encontrar en la doctrina que se enseñaba en los catecismos católicos antiguos, en los que se respondía así a la pregunta de quién es Dios: “Dios es un ser todopoderoso que premia a los buenos y castiga a los malos”. Esta religión descodifica la realidad como amenaza y engendra en el hombre una estructura de personalidad que va a estar determinada por el miedo.

*La experiencia de la gratuidad del amor:  
el misterio desvelado en Jesús*

El comienzo de la actividad pública de Jesús supone para Juan Bautista un motivo de confusión y desconcierto. Esta experiencia de contraste entre la actuación de Jesús y la de Juan nos ayuda a perfilar la singularidad del mensaje del Nazareno. Encontramos un rastro de este desconcierto en la pregunta que Juan, estando ya

en la cárcel y pronto a morir, manda hacer a Jesús: “¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro?” (Mt 11,4). Con esta pregunta, Juan Bautista se manifiesta presa de sus prejuicios ideológicos y de esa tentación inherente al hombre de imponer a Dios los ámbitos de su presencia; sobre todo, cuando el modo de proceder divino no concuerda con el que nosotros habíamos planificado.

No sabemos exactamente cómo fue la relación de Jesús con Juan, pero podemos decir con rigor que hubo entre ambos una conexión innegable, junto a una evidente diferencia. La “conexión” entre ambos hace probable que Jesús permaneciera por un tiempo entre los discípulos de Juan; incluso hace verosímil el dato atestiguado únicamente por el cuarto evangelista de que Jesús heredara de Juan la praxis del bautismo (cf. Jn 3,22), que posteriormente pasaría a la primitiva Iglesia. Ahora bien, la “diferencia” pone de manifiesto un proceso de distanciamiento de Jesús del movimiento del Bautista tematizado como un desplazamiento de los acentos en el anuncio de un mensaje que no carga las tintas tanto en el inminente juicio de Dios como en su ofrecimiento de gracia y misericordia para el hombre.

De esta manera, la conversión, en el mensaje de Jesús, es la consecuencia de la acogida de la gracia y misericordia divinas y no la condición de posibilidad de la misma. O de otra manera, porque el reinado de Dios acontece ahora se posibilita al hombre la conversión y el cambio de vida. Encontramos aquí un evidente punto de contraste con respecto a la predicación de Juan Bautista que subordinaba la presencia divina a la respuesta humana. Ahora, la primacía de un amor que no se encuentra subordinado a la respuesta humana es el dato distintivo del anuncio de Jesús. Por tanto, el hecho fundante en su anuncio supone la certeza de que es Dios quien toma la iniciativa, el que sale al encuentro del hombre, el

que le invita a participar de su misma vida. Por tanto, hay aquí una clara contraposición entre gratuidad de Dios y méritos humanos. Lo primero nos recuerda que el Reino es don, y lo segundo que dicha oferta no es conquistable desde el esfuerzo humano. Nadie puede merecer el Reino, porque el Reino es Dios mismo. Si así fuera, volveríamos a repetir la gesta mitológica de Prometeo, que roba el fuego de la sabiduría a los dioses y engendra a un hombre engrandecido a costa de la gloria de Dios.

El Reino es exclusivamente y siempre de Dios. Por esta razón, la teología del mérito hace aquí crisis desde el convencimiento de que ese Reino no puede merecerse por ningún esfuerzo religioso o ético; tampoco puede ser atraído mediante la lucha política, ni se puede calcular su llegada gracias a especulaciones. El Reino no se planea, ni se organiza, ni se hace. No puede ser construido, proyectado, ni imaginado. El Reino nos es dado de un modo absolutamente gratuito y más allá del ejercicio de nuestra voluntad: “No tengáis miedo, pequeño rebaño, que el Padre, en su bondad, ha decidido daros el Reino” (Lc 12,32). Lo único que podemos hacer es acogerlo: “Y dirá el Rey a los de su derecha: “Venid vosotros, los que mi Padre ha bendecido: recibid el Reino que se os ha preparado desde la creación del mundo” (Mt 25,34).

Ahora bien, del mismo modo que, para Jesús, debemos huir de toda actitud prometeica, también lo hemos de hacer de toda tentación de narcisismo, es decir, de pasiva autocomplacencia. Afirmar que el Reino de Dios nos es dado no equivale a proclamar ningún género de quietismo o pasividad. Al hombre le queda la no desdeñable tarea de convertirse: “El Reino de Dios ha llegado. Convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1,15). Pero, y aquí está lo peculiar con respecto a la religión del mérito, esta tarea de conversión no consiste en ascetismo, renuncia, aniquilación del propio ser, esfuerzo..., sino, ante todo, en dejarse invadir por

un amor más grande. De aquí brota la alegría del que no se siente desposeído de aquello más propio que lo constituye como persona, sino colmado y plenificado hasta donde antes nunca hubiera imaginado. Porque Dios no quita, sino que da; Dios no roba, sino regala; Dios no es un castrador de la felicidad humana, sino su máxima realización. Así podemos entender el mensaje de Jesús en las parábolas de la alegría, donde habla del tesoro escondido y de la perla preciosa. El Evangelio no es principalmente renuncia, sino acogida de un amor que nos precede y sale a nuestro encuentro:

El Reino de los Cielos se puede comparar a un tesoro escondido en un campo. Un hombre encuentra el tesoro, y vuelve a esconderlo allí mismo; lleno de alegría, va, vende todo lo que posee y compra aquel campo. También se puede comparar el Reino de los Cielos a un comerciante que anda buscando perlas finas; cuando encuentra una de gran valor, va, vende todo lo que posee y compra la perla (Mt 13,44-46).

Así pues, podemos descubrir un punto de contraste evidente entre la forma de vida de Jesús y la de Juan Bautista, derivada de sus respectivos anuncios. Jesús de Nazaret no es un asceta que reivindicaba una serie de renunciaciones más o menos fuertes de parte de sus interlocutores, sino el que goza en la certeza de que la presencia de un Dios reinante acontece más allá de nuestros esfuerzos por merecerlo:

Porque vino Juan el Bautista, que ni come pan ni bebe vino, y decís que tiene un demonio. Luego ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís que es un glotón y bebedor, amigo de gente de mala fama y de los que cobran los impuestos para Roma (Lc 7,33-34).

Desde estas claves, y avanzando un poco más en la reflexión, podemos entender que en Jesús de Nazaret se ha roto la concepción de un Dios simétrico, es decir, de un Dios posiblemente con-

denador o posiblemente salvador. En efecto, el Dios de Jesucristo es un Dios asimétrico, esto es, esencialmente salvador, porque el acercamiento de su Reino implica el acontecer del sumo bien. En este sentido, podemos afirmar que la irrupción del reinado de Dios es la condición de posibilidad de la salvación del hombre y la libertad humana es la condición de posibilidad de la condenación o infierno. El Dios de Jesús sólo salva, el hombre sólo puede condenarse. Por esta razón, el mensaje de la llegada del Reino es Evangelio, buena noticia para un hombre que, con las manos vacías, nada tiene para presentarse ante Dios.

Con todo lo dicho, es fácil entender cómo para Jesús de Nazaret la religión se conjuga en pasiva y el Dios de la vida es el protagonista absoluto o sujeto activo. Ahora, y a diferencia del anuncio de Juan, el hombre se experimenta amado no gracias al mérito de su propio esfuerzo, sino simplemente por el hecho de ser. El amor de Dios es absolutamente gratuito y no está subordinado a nada ni a nadie. Así, el desvelamiento del misterio que realiza Jesús nos muestra la realidad de un Dios misericordia que “hace que su sol salga sobre malos y buenos, y envía la lluvia sobre justos e injustos” (Mt 5,45).

La espiritualidad de Jesús no se preocupa por el “¿qué debemos de hacer?”, sino por el “¿en qué nos hemos de dejar hacer?”; no se trata de amar, sino del ejercicio previo de dejarse amar; la clave no es dar, sino estar abierto a aquello que puedo recibir. Cuando la religión se conjuga en pasiva se descubre que tan sólo se puede amar y perdonar si previamente se ha hecho la experiencia de sentirse amado y perdonado por el Dios de la vida. De esta manera, encontramos un valioso punto de conexión de la espiritualidad de Jesús con la antropología y la psicología contemporáneas. Ellas han puesto de manifiesto cómo difícilmente ningún niño que, en los primeros estadios de



su vida, no se ha haya sentido profundamente querido, puede llegar a amar. Es el amor de una madre quien lo despierta a la propia conciencia de su yo más profundo; la voz de la madre que incansablemente llama a su hijo por su nombre es capaz de producir el milagro de un tú que se abre misteriosamente a la vida. Ahora, el protagonismo no lo tiene un superyó que coacciona al hombre desde el miedo a sentirse atado a la norma o a lo establecido. La realidad experimentada como don gratuito nos rebosa en una experiencia que se convierte en fuente de vida para todo hombre. En definitiva, en Jesús hemos aprendido que sólo ama quien se ha sentido amado de un modo gratuito y absolutamente incondicionado:

Así que se puso en camino y regresó a casa de su padre. Todavía estaba lejos, cuando su padre le vio y, sintiendo compasión de él corrió a su encuentro y le recibió con abrazos y besos. El hijo le dijo: "Padre, he pecado contra Dios y contra ti, y ya no merezco llamarme tu hijo". Pero el padre ordenó a sus criados: "Sacad enseguida las mejores ropas y vestido; ponédle también un anillo en el dedo y sandalias en los pies. Traed el becerro cebado y matadlo. ¡Vamos a comer y a hacer fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a vivir; se había perdido y le hemos encontrado!". Y comenzaron, pues, a hacer fiesta (Lc 15,20-24).

Ahora bien, un Dios experimentado como don empuja a soltar (manos vacías), mientras que un Dios experimentado como exigencia empuja a agarrar (manos llenas). La conversión es el proceso donde, abandonando imágenes falsas de Dios, nos sentimos invitados a soltar. Desde esta óptica, no son extraños los relatos evangélicos donde Jesús establece como centro de la espiritualidad la necesidad de soltar, de perder, de morir... Así, por ejemplo, la exhortación de Jesús: "Os aseguro que si un grano de trigo no cae en la tierra y muere, seguirá siendo un solo grano; pero si muere, dará fruto abundante" (Jn 12,24). O

también: “Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda la vida por causa mía y del Evangelio, la salvará” (Mc 8,35). La necesidad de soltar como reivindicación de los últimos puestos: “Muchos que ahora son los primeros, serán los últimos; y muchos que ahora son los últimos, serán los primeros” (Mt 19,30). Estos textos evidencian el proceso por el cual vamos abandonando imágenes divinizadas de nosotros mismos y nos vamos abriendo a nuestro yo más auténtico como en una especie de nuevo nacimiento. De ahí también aquellos textos que nos recuerdan esta necesidad: “Jesús le dijo: “Te aseguro que el que no nace de nuevo no puede ver el Reino de Dios” (Jn 3,3). El nuevo nacimiento es la reconquista de ese niño que acontece como metáfora de nuestro yo más profundo y que se caracteriza por la confianza y el abandono en los brazos de su Padre. Una forma genuina de soltar que testimonia el reconocimiento de un seno de amor previo que nos precede. De esta manera, el proceso de conversión es un camino de adecuación a nuestra creaturalidad, es decir, a nuestra condición contingente y no absoluta: “Os aseguro que si no cambiáis y os volvéis como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos” (Mt 18,3).

Es importante hacer notar cómo aquí nada es lo que parece, porque un aparente soltar puede ser un fuerte agarrar que se ofrece a nuestro superyó endiosado. Por ejemplo, en muchos creyentes la pobreza radical puede ser un verdadero agarrar meritorio que, realizado con ira, me da la posibilidad de presentarme exigente ante el misterio y ante los otros. Por tanto, la experiencia de sentirse amado debería ser entendida como un verdadero despojo. De hecho, preferimos amar antes que ser amados, dar que recibir, perdonar que ser perdonados, servir que ser servidos, ayudar que ser ayudados... En este sentido, es significativo el relato joánico del lavatorio de pies y la ne-

gativa de Pedro a “dejarse” lavar por Jesús: “Cuando iba a lavar los pies a Simón Pedro, éste le dijo: ‘Señor, ¿vas tú a lavarme los pies?’. Jesús le contestó: ‘Ahora no entiendes lo que estoy haciendo, pero más tarde lo entenderás’. Pedro dijo: ‘¡Jamás permitiré que me laves los pies!’” (Jn 13,6-8). Y por ello mismo es categórica la reacción de Jesús a una negativa que está evidenciando que no se ha comprendido el núcleo fuerte de su mensaje: “Respondió Jesús: ‘Si no te los lavo, no podrás ser de los míos’” (Jn 13,8).

El superyó reivindica ser omnipotentes; por tanto, la propia autodivinización. En Jesús, yo no tengo mi sustento en mí mismo, sino en la gratuitidad de un don que me precede. Desde este punto de vista, el infierno o la condenación han de ser entendidos como la incapacidad para dejarse amar de aquellas personas que no están dispuestas a renunciar a su condición de absoluto. Cuando el hombre se erige en un absoluto, y el superyó es su garante, no puede aceptar el don que viene desde fuera de sí porque le recuerda que no lo es todo. Sin embargo, la espiritualidad evidencia que sólo Dios es Dios y que nosotros somos simples hombres.

## Un misterio con rostro de Padre: *Abbá*

Queremos dar un paso más en la explicitación de la espiritualidad de Jesús y, específicamente, en la interpretación que él realiza de esa realidad que hemos dado en llamar misterio. Como hemos afirmado, el misterio para Jesús es entendido como un seno amoroso que nos regala su propia vida independientemente de nuestros actos. De esta manera, Jesús, hablándonos del misterio, nos desvela la entraña misma de la realidad que nos rodea. Es decir, la espiritualidad no es más que conectar con la verdad profunda del ser de las cosas, más allá de esas cotidianas

apariencias que damos sin más como ciertas. Jesús ha experimentado y nos enseña que la realidad es don; que el ser, en última instancia, es donación.

No obstante, podemos encontrar en este profeta galileo del siglo I un paso más. La realidad es don, pero no como un todo indiferenciado y anónimo. La realidad es don, pero no como objeto o infinito silente, como un universo vacío y sin eco. Sí, en el principio fue la gratuidad y la donación, pero no a la manera de una profundidad indefinible y sin nombre, un tenebroso abismo sin límites y casi confundible con la nada. En efecto, para Jesús, el principio último de todo cuanto existe es un Dios que tiene Palabra porque es un Tú con rostro concreto. El misterio tiene nombre porque es un Alguien.

Ahora bien, existe un ámbito específico de realidad donde Jesús experimenta de modo diáfano esta experiencia de un Alguien que le dirige su voz. Este ámbito específico de realidad, de una importancia trascendental en todas las espiritualidades, se llama oración. Por ello, el acercamiento a la oración de Jesús es una ventana abierta al misterio del cual él se alimentó, en el que esperó y cuya experiencia tuvo que darle la medida exacta de su propia autocomprensión e identidad. La profundización en la oración nos ayudará, pues, a percibir no sólo que Jesús se dirigía a Dios, sino principalmente a qué Dios se dirigía.

Prueba fundamental de que la oración forma parte del ministerio de Jesús la encontramos en el hecho manifiesto de su múltiple testificación en los relatos evangélicos. La oración aparece como preparación de los momentos decisivos de su vida; en concreto, antes de elegir a los Doce: “Por aquellos días, Jesús se fue a un cerro a orar y pasó toda la noche orando a Dios. Cuando se hizo de día, reunió a sus discípulos y escogió a doce de ellos, a los cuales llamó apóstoles” (Lc 6,12s.); antes de enseñar el padrenuestro: “Estaba Jesús

una vez orando en cierto lugar. Cuando terminó, uno de sus discípulos le rogó: ‘Señor, enséñanos a orar, lo mismo que Juan enseñaba a sus discípulos’ (Lc 11,1); o antes de ciertas curaciones: “Jesús les contestó: ‘A esta clase de demonios solamente se la puede expulsar por medio de la oración’” (Mc 9,29). Jesús ora por personas concretas como Pedro: “Pero yo he rogado por ti, para que no te falte la fe. Y tú, cuando te hayas vuelto a mí, ayuda a tus hermanos a permanecer firmes” (Lc 22,32); o sus verdugos: “Jesús dijo: ‘Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen’” (Lc 23,34); y relaciona la oración con el grado de convicción de fe: “Os aseguro que si alguien dice a ese monte: ‘¡Quítate de ahí y arrójate al mar!’, y no lo hace con dudas, sino creyendo que ha de suceder lo que dice, entonces sucederá” (Mc 11,23). Del mismo modo, son múltiples los textos que constatan una praxis continua de oración en Jesús afirmando su costumbre de retirarse a solas (cf. Mc 1,35; 6,46; 14,32; Lc 5,15; Lc 6,12...).

Ahora bien, los evangelistas ponen interés en mostrar que Jesús no es un orante ingenuo. En este sentido, son múltiples los testimonios que evidencian la necesaria vigilancia del orante sobre sí mismo para que su oración sea acorde al querer de Dios. Jesús nos advierte de los peligros de una oración mecánica que se pierde en palabrería: “Y al orar no repitas palabras inútilmente, como hacen los paganos, que se imaginan que por su mucha palabrería Dios les hará más caso” (Mt 6,7); de una oración vanidosa e hipócrita que se reduce a fachada: “Cuando oréis, no seáis como los hipócritas, a quienes les gusta orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas, para que la gente los vea. Os aseguro que con eso ya tienen su recompensa” (Mt 6,5); de una oración cínica que se traduce en autocomplacencia: “El fariseo, de pie, oraba así: ‘Oh Dios, te doy gracias porque no soy como los demás:

ladrones, malvados y adúlteros. Ni tampoco soy como ese cobrador de impuestos” (Lc 18,11); de una oración alienante que se despreocupa de la transformación del mundo: “No todos los que me dicen ‘Señor, Señor’ entrarán en el Reino de los Cielos, sino sólo los que hacen la voluntad de mi Padre celestial” (Mt 7,21); de una oración opresora que retiene la patente divina para aprovecharse de los débiles: “Jesús decía en su enseñanza: ‘Guardaos de los maestros de la ley, pues les gusta andar con ropas largas y que los saluden con todo respeto en la calle. Buscan los asientos de honor en las sinagogas y los mejores puestos en los banquetes, y so pretexto de hacer largas oraciones devoran las casas de las viudas. ¡Esos recibirán mayor castigo!’” (Mc 12,38-40).

Estos pasajes muestran, de manera inequívoca, la honda impresión que Jesús causó como orante en las primeras comunidades. Así, estas comunidades, ancladas en el recuerdo de Jesús, serán conscientes de las innumerables formas de viciar la oración y de los evidentes peligros de vanidad, hipocresía, narcisismo, desentendimiento y evasión del mundo, instrumentalización de la voluntad de Dios, etc., que tantas veces se esconden detrás de supuestas actitudes espirituales. Ahora bien, esto no es óbice para defender que la oración se muestra irremplazable a la hora de expresar simbólicamente la bondad última de lo real que sostiene al creyente. En efecto, al orar hacemos una explícita confesión de fe de aquella realidad última que reconocemos como el sentido que sostiene nuestras vidas.

Pero, dejando la forma y avanzando en la reflexión, debemos acercarnos al contenido concreto de la oración de Jesús. El conjunto de la tradición evangélica se muestra unánime en afirmar que Jesús se refirió a Dios llamándolo “Padre”. Además, esta tradición es unánime al poner en sus labios este término en la totalidad de sus oraciones, exceptuando el grito de Jesús en la cruz:

“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34; Mt 27,46). Por tanto, los dieciséis pasajes en los que Jesús ora en los evangelios refiriéndose a Dios como Padre evidencian la profundidad en la que hunde sus raíces esta tradición histórica de Jesús.

El título “Padre” aplicado a Dios no es desconocido en las religiones antiguas ni tampoco en el judaísmo. Ahora bien, lo verdaderamente genuino en Jesús es que el apelativo “Padre” aparece en vocativo, es decir, como una forma de comunicación directa y cercana con Dios que toma ciertos tintes blasfemos cuando dicho vocativo adquiere la formulación de “mi Padre”. Al mismo tiempo, esta apelación consigue un carácter unívoco cuando constatamos que el término concreto que utiliza Jesús para dirigirse a Dios es la voz aramea *Abbá*. Aunque en los textos evangélicos el único testimonio explícito es el de Mc 14,36: “En su oración decía: ‘*Abbá*, para ti todo es posible: líbrame de esta copa amarga, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú””, hay serias constataciones que sirven de apoyo a esta certeza. Una, especialmente significativa, es el hecho de que se haya mantenido en dos comunidades de lengua griega, Roma y Galacia (cf. Gál 4,6; Rom 8,15), la invocación de Dios con el nombre arameo de *Abbá*. En efecto, la supervivencia de un término arameo en el extranjero muestra el apego de estas comunidades de habla griega a un vocablo que seguramente hunde sus raíces en la historia.

Pero lo realmente interesante es preguntarse por qué Jesús llamó a Dios siempre *Abbá* cuando los textos de las oraciones judías públicas no conocen ni una sola vez la invocación de Dios como tal. La profundización en la etimología de la palabra nos da la clave de comprensión de dicha pregunta, que desvela en parte la autoconciencia de Jesús y nos acerca al sentido último de tal vocativo. *Abbá* hace referencia a la primera

palabra que usa el niño para dirigirse a su padre; es, por tanto, un simple balbuceo que es propio de la vida familiar de cada día, una palabra vulgar empleada a diario. Este uso familiar y cotidiano explica el escándalo que, en un contexto judío que subraya altamente la trascendencia del Dios altísimo con respecto al hombre pecador, generó esta praxis orante de Jesús. *Abbá*, por tanto, está indicando, en el uso dado por Jesús, una viva conciencia de inmediatez y cercanía con el Dios de Israel que debió resultar francamente intolerable a sus contemporáneos.

Ahora bien, el vocativo *Abbá* no se refiere reductivamente al balbuceo con el que los niños se dirigen a su padre, sino que ya en el contexto palestinese del siglo I era un uso extendido en los hijos durante la madurez. Por ello, este vocablo no sólo nos desvela la profunda confianza con la que Jesús trata a su Padre, sino que también nos expresa el don total de un Hijo que se entrega sin reservas a su Padre en obediencia. Pero más aún: la invocación *Abbá* está mostrando una relación única de Jesús con Dios constatada en el hecho de que él nunca se une a sus discípulos con una invocación común, sino que marca la esencial diferencia entre “mi Padre” y “vuestro Padre”: “Jesús le dijo: ‘Suéltame, porque todavía no he ido a reunirme con mi Padre. Pero ve y di a mis hermanos que voy a reunirme con el que es mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios’” (Lc 10,21). Así pues, este vocativo va mostrando una riqueza de matices que nos permite profundizar no sólo en la imagen de Dios que nos transmite Jesús, sino también en la conciencia que tiene de sí y de su misión. En efecto, *Abbá* no sólo desvela la relación filial de confianza que se establece con Dios, porque, al mismo tiempo, es una expresión de autoridad que nos presenta a Jesús como el portador supremo de la revelación del Padre y su intérprete autorizado: “Mi Padre me ha entregado todas las cosas. Nadie conoce realmente al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce



realmente al Padre, sino el Hijo y aquellos a quienes el Hijo quiera darlo a conocer” (Mt 11,27). La asimetría de la filiación de Jesús y la de los discípulos es, por tanto, patente.

De esta manera, podemos comprender la trascendencia del momento en el que Jesús enseña a sus discípulos a orar: “Jesús les contestó: ‘Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre. Venga tu Reino. Danos cada día el pan que necesitamos. Perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todos los que nos han ofendido. Y no nos expongas a la tentación’” (Lc 11,2-4). En el judaísmo contemporáneo de Jesús, cada grupo tenía sus propias costumbres con respecto a la oración; algo, por otra parte, que servía como rasgo identitario del grupo. Así, transmitiendo el derecho de llamar a Dios *Abbá* con la oración del padrenuestro, Jesús posibilita a sus discípulos la participación de una relación filial con Dios y crea los vínculos sólidos para la formación de una nueva comunidad que ya tiene esta especificidad con respecto a otras.

## **Cuando el misterio se esconde... también hay espiritualidad**

El ministerio profético de Jesús, como hemos visto hasta ahora, comenzó bajo el signo de la esperanza. El anuncio del Bautista del castigo inminente de Dios se torna, en la vida del Nazareno, en una irrupción novedosa de gracia y misericordia divinas para todos los hombres. Se trata de un anuncio fresco que ilusiona a las masas y provoca, tal como relatan los evangelios, entusiasmas adhesiones. Es lo que se conoce con el nombre de “la primavera de Galilea”. Sin embargo, también los evangelistas testimonian para sus interlocutores que este aparente avance de la Buena Noticia se ve truncado. El entusiasmo ini-

cial deja paso a la crisis de Galilea. Esta crisis está sellada con las palabras del evangelista Juan al final del relato del discurso del pan de vida: “Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él” (Jn 6,66).

No obstante, la existencia de dicha crisis es bastante discutida, sobre todo si se la entiende como una deserción en masa. Lo que sí parece claro es el progresivo desplazamiento desde el entusiasmo a la incomprensión. Así, para Marcos, la primera parte de su evangelio es un recorrido por los principales grupos de poder y su rechazo a Jesús, llegando a la incomprensión de los propios discípulos y la tergiversación de su mesianismo: “Pero Jesús se volvió, miró a los discípulos y reprendió a Pedro diciéndole: ‘Apártate de mí, Satanás! Tú no ves las cosas como las ve Dios, sino como las ven los hombres’” (Mc 8,33). Este esquema, aunque sin la radicalidad de Marcos, es compartido sustancialmente por el tercer evangelista: “Pues si alguno se avergüenza de mí y de mi mensaje, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga con su gloria y con la gloria de su Padre y de los santos ángeles” (Lc 9,26), mientras que Mateo expresa esta ruptura en el hecho de que Jesús deja de hablar a las multitudes y se concentra en la intensa formación de sus discípulos: “Jesús les contestó: A vosotros, Dios os da a conocer los secretos de su Reino, pero a ellos no” (Mt 13,11). La fractura, por tanto, en la actividad misionera de Jesús está atestiguada por todos los evangelistas y adquiere una coloración especial al constatar que incluso el escenario geográfico, que para el Nuevo Testamento nunca es un elemento neutro, se ve desplazado desde Galilea a Jerusalén.

Sin embargo, cabe preguntarse por qué una buena noticia creó reacciones contrapuestas y provocó el rechazo de Jesús. Así, es claro que todo mensaje tiene un carácter relacional-dialogal y toda buena noticia no lo es igual para todos. De

hecho, la buena noticia de un Dios que adelanta su gracia y su misericordia al ejercicio de nuestras obras es una buena noticia para aquellos que, con las manos vacías, nada tienen que presentar ante Dios. Pero, al mismo tiempo, este anuncio de Jesús se convierte en mala noticia, desconcertante e irritante, para aquellos que, con las manos llenas de buenas obras, nada tienen que agradecerle a Dios. En este sentido, el hijo mayor de la parábola del padre bueno es una auténtica personificación de los grupos que, sintiéndose amenazados por el ministerio público de Jesús, se opusieron a su persona:

Entre tanto, el hijo mayor se hallaba en el campo. Al regresar, llegando ya cerca de la casa, oyó la música y el baile. Llamó a uno de los criados y le preguntó qué pasaba, y el criado le contestó: “Tu hermano ha vuelto, y tu padre ha mandado matar el becerro cebado porque ha venido sano y salvo”. Tanto irritó esto al hermano mayor que no quería entrar, así que su padre tuvo que salir a rogarle que lo hiciese. Él respondió a su padre: “Tú sabes cuántos años te he servido, sin desobedecerte nunca, y jamás me has dado ni siquiera un cabrito para hacer fiesta con mis amigos. En cambio, llega ahora este hijo tuyo, que ha malgastado tu dinero con prostitutas, y matas para él el becerro cebado”. El padre le contestó: “Hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo. Pero ahora debemos hacer fiesta y alegrarnos, porque tu hermano, que estaba muerto, ha vuelto a vivir; se había perdido y lo hemos encontrado”.

Una prueba evidente de cómo las cosas no son lo que parecen la encontramos en esta parábola. En primer lugar, el hijo mayor presenta como meritorio el “servicio” que le ha prestado durante años al padre. Sin embargo, a la luz de la parábola, se desvela cómo el hijo mayor no ha servido al padre, sino a sí mismo, a su propia imagen construida a base de perfeccionismos. Este hijo no acepta la primacía del amor del padre y, por ello, reniega de su condición de “hermano”. El aparente servicio prestado al padre es ahora el merecido reclamo por sus buenas obras

y, al mismo tiempo, es el criterio absoluto de discernimiento para negarle a su hermano pequeño la acogida recibida. En segundo lugar, esta parábola es muy pertinente para indicar cómo se puede estar cerca estando lejos, como ocurre con el hijo menor, y cómo se puede estar lejos viviendo bajo el mismo techo, en el caso del hijo mayor. Por tanto, una verdadera espiritualidad nos ayuda a profundizar, más allá de la cáscara de las cosas, en el verdadero significado de la realidad: el hijo mayor no ha servido al padre, sino que se ha servido del padre.

De esta manera, podemos entender cómo el Reino de Dios en Jesús es una oferta universal de salvación que se realiza históricamente desde la parcialidad. Esta parcialidad apunta hacia los que viven en los márgenes del mundo, los que habitan las cunetas de la historia, los pobres, oprimidos... El Reino es principalmente para ellos:

Jesús miró a sus discípulos y les dijo: “Dichosos vosotros los pobres, porque el Reino de Dios os pertenece. Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque quedaréis satisfechos. Dichosos los que ahora lloráis, porque después reiréis. Dichosos vosotros cuando la gente os odie, cuando os expulsen, cuando os insulten y cuando desprecien vuestro nombre como cosa mala, por causa del Hijo del hombre. Alegraos mucho, llenaos de gozo en aquel día, porque recibiréis un gran premio en el cielo, pues también maltrataron así sus antepasados a los profetas” (Lc 6,20-22).

Éste es un rasgo esencial del Dios de Jesús, que, desde siempre, se ha revelado en la parcialidad. No tenemos una imagen neutra o aséptica del Dios de Israel que después opta por los oprimidos de la tierra, sino que es a través de esos oprimidos como construimos la imagen exacta de Dios. De hecho, la clave teológica fundamental veterotestamentaria es que Dios se da a conocer desde la parcialidad que supone la elección de un pueblo. A partir de ahí vamos reconstruyendo el rostro de Dios.

Desde esta clave podemos empezar a comprender el porqué del rechazo. En efecto, el hecho de que el Reino llegue para los justos tiene su lógica interna, pero una llegada que trasciende los condicionantes morales de las personas resulta escandalosa. Así, el escándalo que produce el mensaje de Jesús brota primariamente de su anuncio de buenas noticias y no de su llamamiento a la conversión. Es la naturaleza de su noticia buena la que produce el escándalo. O, también, lo que irritó principalmente a sus contemporáneos no fue la llamada a la conversión, con su carga respectiva de exigencias, sino la forma concreta de ser de Dios. Es el Dios de Jesús el que molesta. Quienes viven bajo el gobierno de su propio superyó... no soportan que Dios sea así.

El conflicto es una realidad determinante en la vida del Jesús histórico que ayuda a explicar el duro final de su vida. Pero, al mismo tiempo, este conflicto no es ajeno a la espiritualidad de Jesús, sino que la colorea de una manera determinante. La espiritualidad, por tanto, no es una realidad que acontece en una suerte de inmovilidad metafísica, ya que tiene que ver, fundamentalmente, con la vida de cada sujeto. El conflicto existencial de Jesús con parte de sus contemporáneos, especialmente con las autoridades religiosas y políticas de su pueblo, tiene su inevitable correlato en la propia autoconciencia de Jesús, que, ante la provocación de la realidad, se ve inevitablemente ensanchada al vislumbrar la posibilidad de incorporar su muerte a la causa del Reino de Dios. Esto quiere decir que el anuncio del Reino y la muerte en cruz no son dos aspectos distintos ni separables, sino la encarnación histórico-concreta del desenlace dramático de la vida de Jesús.

De esta manera, si postulamos que la incorporación de su propia muerte a la causa del Reino no debió de ser algo serenamente poseído, llegamos a tocar la entraña misma del conflicto de Jesús como una crisis de la relación con Dios.

Si la predicación entusiasmada y entusiasmante del Reino de Dios había puesto de manifiesto la entrañeza del Dios de Jesús, ahora tiene que existir una confrontación vital con su extrañeza. O, de otro modo, Jesús debe enfrentarse vitalmente con el Dios indisponible e inmanipulable, con una trascendencia que supera con mucho su inmanencia para los hombres; tiene que soportar la ausencia como herida que cura de la continua tentación de hacer de Dios una realidad a la medida de nuestros deseos y aspiraciones, una proyección de los propios sueños de pervivencia y engrandecimiento. Jesús experimenta un momento “apofático” de su existencia donde el *Abbá*, confiadamente invocado tantas veces, deja paso a la afirmación teológica fundamental: ¡Dios no es!

Concretando, Jesús intentó cambiar la historia según la voluntad de Dios y su desvelamiento de la realidad, pero la historia le fue cambiando a él en relación con ese Dios que, en este momento de su vida, parece haber quedado mudo. De ahí el convencimiento de que el conflicto que se va gestando ante las dificultades de la misión es, como hemos apuntado, una crisis de relación con Dios, ya que la vida de Jesús aparece ahora dominada por el misterio de Dios y por lo que en Dios hay de misterio. Así pues, esta crisis de Jesús puede ser otra forma de hablar de tentación, pero no como un momento puntual de su vida, sino como el medio permanente en que se desenvuelve su ministerio. De hecho, el evangelio nos recuerda que la victoria de Jesús ante las tentaciones del desierto no marca un punto final, porque el maligno se retira “hasta un tiempo oportuno” (Lc 4,13). Y llegados al momento decisivo de su entrega en cruz, Jesús, en el huerto, exclama: “Ésta es vuestra hora, cuando mandan las tinieblas” (Lc 22,53). Las tentaciones, por tanto, más allá de una ejercitación ética del mismo Jesús, hacen referencia a la entraña misma de su autocomprensión, es decir, su relación filial con

Dios y el ejercicio concreto de su mesianismo que de ahí se desprende. La persona sólo se construye en relación y, en el caso concreto de Jesús, la imagen de Dios es lo constitutivo. Por esta razón, el relato de las tentaciones, que está situado en el comienzo de los evangelios sinópticos, cobra especial relieve en todo el proceso de la pasión de Jesús. La inminencia de la muerte pone al límite la experiencia creyente de Jesús, y la tentación, ahora con un nuevo camuflaje, va a versar sobre el mismo punto: no tanto convencer a Satanás sobre la identidad de Jesús, sino el proceso vital en el que Jesús, a través de su despojo y abandono en Dios, se convence de quién es él mismo y de lo que Dios le está pidiendo.

Por tanto, la crisis, en la etapa última de su vida, provoca en Jesús un proceso vital que va a radicar fundamentalmente en la confrontación con la extrañeza de Dios. Y esta extrañeza alcanzará su cifra más alta en el abandono del viernes santo como el momento de mayor alejamiento de Dios. Así, la oración de Jesús en Getsemaní ante la inminencia de su prendimiento no expresa simplemente el miedo y la angustia frente al sufrimiento y la muerte, sino el abismo teologal del que teme encontrarse abandonado por su Padre (cf. Mc 14,36). De ahí la radicalidad de una experiencia donde sólo se percibe el silencio de Dios ante la petición del Hijo, una experiencia que llega, en la versión de Lc 22,45, a hacerse “un sudor parecido a goterones de sangre”. Este “eclipse de Dios”, en palabras de Martin Buber, y que la Biblia de Lutero tematiza como “la lucha de Getsemaní”, expresa la densidad del combate que se genera ante la experiencia de la ausencia de Dios. Sobre este trasfondo podemos entender el grito del abandonado del viernes santo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34), que, aun cuando se contemple la posibilidad de la recitación del salmo 22 por parte de Jesús, no dejó de resultar escandaloso a los pri-

meros cristianos. De hecho, es la única vez en el evangelio de Marcos en que Jesús no se dirige cariñosamente con el apelativo de “Padre”, sino con la formulación más solemne y distante de “Dios”. Esta radicalidad de la experiencia de Jesús es tal que, en las versiones de Lucas y de Juan, el grito de abandono en la cruz se torna en expresiones mucho más piadosas: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46) o “está cumplido” (Jn 19,30).

La profunda experiencia espiritual de Jesús fue un proceso y, en esta última etapa de su vida, la obediencia al misterio que se ha desvelado con rostro de Padre le invita a “soltar”. Ahora es el momento donde Jesús ha de poner en acto su absoluta confianza en el Padre. Ahora, aun cuando parece que el rostro del *Abbá* se ha desdibujado y queda tragado por un infinito silente, la experiencia primigenia de una realidad desvelada como don le invita a soltar, a dejarse caer a un aparente abismo; en definitiva, se trata de una invitación al abandono. Y ello gracias a la certeza de que cuando el misterio se esconde... también hay espiritualidad.

## Conclusión

En este pequeño ensayo hemos intentado clarificar las tres palabras constitutivas de toda definición de espiritualidad: “misterio”, “proceso” y “persona”. Así, cuando el misterio se desvela o intuye como exigencia, la espiritualidad degenera en un camino de construcción de la propia personalidad que se sustenta en el propio superyó. El miedo, la culpa y el moralismo son los principales frutos de un proceso que no conduce a lo divino, sino a una autodestructiva divinización. Sin embargo, cuando el misterio es percibido como don, desde su absoluta gratuidad e incondiciona-



lidad, la persona se ve impulsada a un proceso de avance espiritual donde el miedo se torna en amor. Aquí hemos intentado insertar la experiencia espiritual del propio Jesús de Nazaret.

Por tanto, hemos pretendido presentar la espiritualidad como un camino de progresivo avance hasta las fuentes mismas de donde surge la vida. Allí nos espera, como corazón latente de toda la realidad, un misterio que, en labios de Jesús, tiene rostro de Padre infinitamente bueno. Ese corazón latente es nuestro corazón, porque existimos gracias a él, porque el suelo firme de nuestra existencia se sustenta en él. Así pues, el hombre espiritual es aquel que ha comprendido que no es absoluto, sino contingente. El hombre espiritual se aleja de las torres de Babel, no se siente identificado con Prometeo, rechaza de modo contundente al superhombre. Ese hombre sabe que la resurrección y la vida consisten en una fusión con el mar infinito de ese misterio. Una fusión sin mezcla o confusión... pero sin separación o división...

## Bibliografía

- Béjar Bacas, J. S., *Dios en Jesús. Evangelizando imágenes falsas de Dios. Ensayo de cristología*, San Pablo, Madrid 2008.
- Garrido, J., *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 1996.
- Maitri, S., *La dimensión espiritual del eneagrama. Los nueve rostros del alma*, La Liebre de Marzo, Barcelona 2004.
- Sobrino, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1997.

# Trascendencia

Antonio M. Martín Morillas

La trascendencia forma parte inherente de toda consideración posible de la construcción biográfica, entendida ésta como el sano desarrollo de la personalidad propia y como el acontecer mismo de la historia personal de cada ser humano, mujer o varón. La trascendencia es intrínseca a lo humano, constituyendo la base de toda posibilidad de humanización y personalización. Sin trascendencia, no hay biografía.

En efecto, la trascendencia guarda una estrecha conexión con otros términos de articulación de la construcción biográfica que se pueden traducir en esa clave. Así, la vida es trascendente: todo lo vivo crece y el crecimiento es siempre trascendente. La afectividad es también trascendente: buena parte de la configuración de nuestro crecimiento biográfico nos la jugamos en el terreno de los sentimientos, pulsiones y emociones. Y lo es la alteridad: los otros son siempre trascendentes a mí por definición. Como lo es asimismo la autonomía: la verdadera autonomía se alcanza al trascenderse. Y los valores: no es posible descubrir el ancho universo de lo digno y valioso sin trascenderse. La identidad propia la forjamos trascendiéndonos. El sentido se construye trascendiéndose, y la trascendencia implica búsqueda de sentido. La vida espiritual exige trascenderse y hace experiencia del ser trascendente. La trascendencia, finalmente, se nos despliega siempre en el tiempo.

Presentaremos primero qué se entiende por el término “trascendencia”. Analizaremos después en qué consiste trascenderse a uno mismo. Abordaremos seguidamente la trascendencia en cuanto que un trascenderse hacia el mundo. Terminaremos enfocando la trascendencia como un trascenderse hacia el Misterio.

## El término “trascendencia”

El término “trascender” (o “transcender”) proviene del latín *transcendere*, que significa atravesar, pasar al otro lado, traspasar algo (e incluso exceder y transgredir). La preposición *trans* tiene el sentido de “más allá de”, “al otro lado de” o “por encima de”, mientras que el verbo *scando* hace referencia a la acción de trepar, escalar, encaramarse a algo. Etimológicamente, pues, trascender significa subir por encima de algo para llegar al otro lado. Se trata de una idea de origen espacial, acuñada según la imagen del cotidiano dirigirse de un lugar dado hacia otro distinto cruzando cierto límite. Así, a la realidad que cae del otro lado de ese límite se la denomina “trascendente”, mientras que la acción y el efecto de atravesarlo reciben el nombre de “trascendencia”.

El concepto de trascendencia, no obstante, desborda comúnmente su sentido espacial originario para vincularse también al más amplio terreno de las actividades y operaciones en general<sup>1</sup>. En efecto, algunas acciones se realizan de tal forma que permanecen, por así decirlo, “dentro” del agente. Por ejemplo, al sentir o pensar, lo que sentimos o pensamos queda recluido inicialmente en el interior del sujeto que siente o piensa. Se trata entonces de actos “intranseúntes” o “intransitivos”, pues no transitan necesariamente al exterior

---

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, III, 1048 b, 25-35.

de quien actúa ni recaen forzosamente sobre algún objeto ajeno. Pero otras acciones se efectúan de tal manera que sí salen “fuera” del agente. Cuando hablamos o escribimos acerca de lo que sentimos y pensamos, lo hablado o escrito se expone de hecho al exterior, más allá de la pura interioridad de quien habla o escribe. Son éstos actos “transeúntes” o “transitivos”, que se dirigen de algún modo hacia un mundo más o menos objetivable, un mundo que es externo al sujeto que los ejecuta. A este segundo tipo de acciones es al que se aplica propiamente la idea de trascendencia.

Conviene aquí introducir algunas precisiones terminológicas preliminares, a fin de delimitar mejor el sentido en el que la trascendencia pertenece de manera intrínseca a la construcción biográfica. Es necesario, al menos, distinguir de partida entre “trascendente” e “inmanente”, por un lado, y entre “trascendente” y “trascendental”, por otro.

En primer lugar, si incluimos inicialmente en la trascendencia todo lo relativo al salir de uno mismo abriéndose a la realidad externa, la inmanencia se refiere más bien a aquello que fundamentalmente reside o permanece dentro de uno con relativa independencia de la realidad en la que se está inmerso. En ese sentido, lo inmanente y lo trascendente son términos opuestos que aluden a dos vectores complementarios según cierta simetría. No obstante, suele admitirse otro sentido en el que lo trascendente se presenta como más importante que lo inmanente merced a una relación asimétrica. Lo inmanente se entiende entonces como algo limitado e imperfecto por incompleto, algo de algún modo cerrado en sí, algo que queda “más acá” de una potencial realidad superior de la que depende, mientras que lo trascendente cae del lado de lo que desborda todo límite, lo perfecto y completo, lo abierto “allende”, con independencia y por encima de cualquier realidad inferior posible. Así se han

usado ambos términos para subrayar, por ejemplo, la infinita superioridad del Creador con respecto a las criaturas finitas, o del Reino sobrenatural eterno sobre el mundo natural temporal. Se entiende en tal caso a la trascendencia como aquello que “sobre-sale” y “sobre-pasa” a la inmanencia por poseer mayor entidad que ésta.

En segundo lugar, lo trascendente —en su doble connotación de cualidad de una actividad “transeúnte” y de una realidad “sobresaliente”— se distingue de lo que en filosofía se entiende por lo trascendental. Así, se dice en ontología que todo ente —esto es, cualquier realidad dada que exista— posee una serie de propiedades trascendentales, es decir, algunas características fundamentales que, por ser transversales, se encuentran necesariamente presentes en él por el mero hecho de existir. Esas propiedades (como la unidad, la verdad o la bondad estudiadas por la ontología clásica) son trascendentales en el sentido de que van “más allá” del caso concreto de cualesquiera entes particulares para aplicarse a todos ellos en común. Aunque sin duda puede tener cierto interés señalar cuáles son los rasgos trascendentales de toda construcción biográfica —de hecho, las diez palabras clave aquí propuestas se pueden entender como elementos trascendentales, constitutivos o permanentes de ella—, nos restringiremos en las próximas páginas a presentar algunas consideraciones acerca de la naturaleza y estructura de lo que antes hemos definido como trascendencia en sentido propio.

Por otra parte, se dan diferentes clasificaciones de tipos y de niveles de trascendencia. Para unos, no es lo mismo —e incluso son irreconciliables entre sí— una noción “estática” o fijista (ontológica) que una noción “prospectiva” o proyectiva (existencial), ni que una noción “infinita” o ilimitada (mística) de la trascendencia. Para otros, hay que distinguir entre un trascender “hacia la generalidad en la esfera del objeto” (como en la cien-

cia), un trascender “hacia la particularidad en la esfera del yo existente” (como en la biografía) y un trascender “hacia el Absoluto en la esfera del espíritu” (como en la religión). Para otros más, hay diferencia entre las dualidades de una trascendencia “absoluta o relativa”, “ascendente o descendente”, “estática o dinámica” y “de acercamiento o de alejamiento”. Nosotros nos limitaremos aquí, en aras a la simplicidad, a distinguir entre “auto-trascendencia” (como salida de uno mismo), trascendencia “horizontal” (como salida hacia el mundo) y trascendencia “vertical” (como salida hacia el Misterio). Entendemos a las dos últimas como modalizaciones de la primera, que consideramos básica.

## La auto-trascendencia

Sólo los seres humanos poseemos biografía. En general, la construcción de la propia biografía se puede analizar como aquel tipo transversal de actividad por la cual el hombre se trasciende a sí mismo. Es decir, el hombre alcanza la autenticidad biográfica a través de la “auto-trascendencia”. Podemos vivir en un mundo y tener horizontes existenciales sólo en la medida en que no estamos encerrados en nosotros mismos. Auto-trascenderse significa, así, negarse a vivir cerrado en sí, liberarse de uno mismo<sup>2</sup>.

### *La auto-trascendencia como ejercicio de atención*

El primer paso hacia esta auto-liberación de sí lo damos ya mediante nuestra sensibilidad, que

---

<sup>2</sup> Cf. B. Lonergan, *Insight. Estudio de la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca 1999, parte I.

compartimos con los animales superiores. Igual que éstos, por medio de los sentidos tocamos el mundo —un mundo conocido por vía sensible que, mientras que los animales lo experimentan como “entorno”, nosotros lo experimentamos como “universo”—. Pero, para hacer experiencia sensible del mundo, el hombre ha de estar atento a cuanto hay y acontece a su alrededor. Sólo la mente que está despierta a lo ajeno de sí puede tomar conciencia de lo que no es ella, puede salir de sí y trascenderse. La “atención”, así pues, es ya una primera salida elemental de sí mismo.

El interés por lo extraño y desconocido, el gusto por experimentar y conocer, se fundan en un primer nivel en esta capacidad de atención a los datos de la experiencia sensible —externa e interna— de la que brota toda forma ulterior de cuestionamiento e interrogación. Sin atención a la realidad, quedamos enclaustrados en nosotros. Sin ella, no hay preguntas. Y sin preguntas, no hay conocer. A la inversa, cuanto más conscientemente atendemos a lo real, mayores datos y elementos poseemos para construir biográficamente nuestro trato con el mundo, de más tela disponemos para confeccionar el tejido de nuestra biografía. Un espíritu adormecido se pierde muchas dimensiones positivas de la realidad y ve recortado notablemente el espectro de sus experiencias humanizadoras. Su vida pasa como un sueño. Unas veces se distrae, otras se aburre. Los espíritus despiertos, en cambio, viven la vida con intensidad. Cuando no aprenden y crecen, descansan y gozan.

La atención humana, por lo demás, es en sí virtualmente inteligente, pues selecciona e interrelaciona entre la tupida selva de nuestras innumerables experiencias aquellas que resultan más significativas (nadie puede estar atento siempre a absolutamente todas sus experiencias). Este papel fundamental que juega la atención selectiva en la configuración de la experiencia humana en general lo ejerce asimismo en la configuración

de nuestra biografía en particular. Para construirnos una biografía, tenemos que estar despiertos en la vida, atendiendo a lo que va sucediendo en nuestra existencia y reconociendo los acontecimientos más significativos. En fin, la atención es el primer momento –con demasiada frecuencia dado por supuesto– de la auto-trascendencia. Una pedagogía de la construcción biográfica pasa necesariamente por una propedéutica de la atención selectiva.

*La auto-trascendencia  
como ejercicio de inteligencia*

Un segundo paso hacia la auto-liberación trascendente lo constituye nuestra capacidad de hacernos preguntas sobre la realidad a la que estamos atentos. Allende la sensibilidad, el hombre es un ser de interrogaciones y su capacidad de cuestionamiento es potencialmente ilimitada. Nos preguntamos el qué, el cómo, el porqué y el para qué de las cosas y acontecimientos del mundo en busca de una respuesta inteligente. Así, tras el nivel de la atención viene el nivel de la “inteligencia”. Sólo porque experimentamos atentamente, podemos ir más allá cuestionando para comprender. Sin esa dimensión interrogativa de nuestro ser, lo experimentado en la atención quedaría ciego, envuelto en la nube de la ignorancia.

Nuestras respuestas a toda clase de preguntas unifican y relacionan, clasifican y gradúan, generalizan y sistematizan selectivamente los datos de nuestra experiencia atenta. Igual que en el primer nivel de la atención había que distinguir las experiencias significativas de las insignificantes, en este segundo momento de la inteligencia es necesario aprender a formular las preguntas relevantes sobre la realidad y sobre nuestra existencia. Echando mano de nuestra imaginación, diseñamos entonces hipótesis, teorías, explicaciones. A partir de la pequeña franja del espacio-tiempo a la que tene-



mos acceso con nuestra experiencia inmediata, incluso construimos cosmovisiones y exploramos las posibilidades de nuestro ser y nuestro hacer. Un ser humano que no se hace preguntas inteligentes sobre las experiencias fundamentales de su vida es un ser incapaz de encontrar el sentido de su existencia y, por eso mismo, de desplegar una genuina y honda biografía.

*La auto-trascendencia  
como ejercicio de razonabilidad*

La atención y la inteligencia tampoco son los únicos estadios de nuestra capacidad de auto-trascendencia. Tras los datos de la atención y las preguntas para la inteligencia, están las preguntas para la reflexión. En efecto, podemos movernos más allá de la imaginación y las hipótesis explicativas hasta preguntarnos si nuestras respuestas a las cuestiones inteligentes acerca de nuestras experiencias son realmente ciertas, hasta saber si las cosas de hecho son o al menos podrían ser en verdad tal y como nosotros las entendemos.

Este tercer nivel es el de la “razonabilidad”, que ya no opera a través de ideas, hipótesis y teorías, sino mediante juicios que afirman o niegan la plausibilidad de nuestras respuestas inteligentes con el empleo de justificaciones, argumentaciones y demostraciones razonables. Es decir, llega un punto en que no nos bastan las teorías plausibles y necesitamos razones convincentes. Aquí, el movimiento de la auto-trascendencia traspasa el puro ámbito del sujeto en busca de lo que es independiente de él. La reflexión juiciosa sobre nuestra manera de entender las cosas no apunta ya a lo que me parece a mí, lo que yo me imagino, lo que pienso o deseo, sino a si todo eso es o no realmente así.

Esta pregunta para la reflexión corresponde a la dimensión auto-crítica del movimiento auto-

trascendente, que marca los límites y posibilidades de nuestra inteligencia, sometiendo a criba nuestras más espontáneas convicciones y creencias previas. Por eso, nos hace falta algo más que el simple estar atentos a nuestras experiencias biográficas y el mero preguntarnos por su sentido en busca de respuestas inteligentes. La interpretación que hacemos —o que otros hacen— de nuestra biografía propia necesita ser contrastada reflexivamente hasta determinar el alcance virtual de su validez. Sólo entonces tendremos alguna garantía de que nos estamos apropiando de ella y de que estamos en posición de lanzarla creativamente hacia delante. La auto-crítica es esencial a la verdadera biografía.

*La auto-trascendencia  
como ejercicio de responsabilidad*

Los tres momentos anteriores de la auto-trascendencia —atención, inteligencia y reflexión— actúan principalmente en el plano del conocimiento. Operan sobre todo en el orden del saber, y no necesariamente en el del actuar. En un cuarto momento, pues, antes o después nos surgen preguntas sobre la acción: qué debemos hacer y cómo conviene hacerlo. Se trata aquí de cuestiones para la deliberación, esto es, para la elección de fines y medios en la vida práctica.

Una vez que hemos enjuiciado la razonabilidad de nuestras interpretaciones, se trata ahora de actuar en consecuencia. Es el momento de la “responsabilidad”. La dinámica liberadora de la auto-trascendencia deja entonces lo meramente cognitivo para ingresar en el campo de lo moral. Al interrogarnos si esto o aquello merece la pena, si es bueno de verdad o sólo en apariencia, si debe o no debe hacerse, salimos del círculo de lo que nos gusta o disgusta, nos conforta o intranquiliza, nos beneficia o perjudica, para preguntarnos por su valor objetivo. De hecho, no sólo pode-

mos hacernos la pregunta por la objetividad moral, sino que ensayamos respuestas y tratamos de vivir de acuerdo con ellas. Merced a nuestra responsabilidad, además, tenemos una puerta abierta hacia la solidaridad y la benevolencia, hacia la colaboración honesta y el verdadero respeto, viviendo como personas creativas en una sociedad a cuya humanización contribuimos.

De este modo, la existencia biográfica cobra los perfiles de su máxima concreción y densidad en este plano de la responsabilidad. Todos somos responsables de nuestra biografía, y una biografía plena sólo es posible en una persona responsable. La responsabilidad, en suma, proporciona la medida de nuestra calidad biográfica.

### *La auto-trascendencia como ejercicio del amor*

Estos cuatro momentos de la auto-trascendencia —experiencias de atención, preguntas para la inteligencia, preguntas para la reflexión y preguntas para la deliberación— conforman el ámbito de nuestra “capacidad” de trascendencia. Cuanto más y mejor hagamos esas experiencias y esas preguntas acerca de nuestra biografía, más y mejor nos trascenderemos en ella. Ahora bien, esa capacidad de auto-trascendernos se convierte en “actualidad” privilegiadamente con la experiencia del amor<sup>3</sup>. El amor es la cúspide y la plenitud de la trascendencia biográfica. Para quienes aman, ser se convierte en amar. Para ellos, trascenderse al máximo significa amar al máximo. Dadas las condiciones necesarias y los oportunos momentos, el amor irrumpe en nuestra existencia. Y, cuando eso ocurre, se convierte en lo primero, tomando primacía sobre lo demás, coloreándolo todo. En él —mejor, en aquellos que

---

<sup>3</sup> Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1994, parte I, p. 4.

amamos— se sostienen entonces nuestros anhelos y temores, nuestras alegrías y tristezas, nuestros sistemas de valores y deberes, e incluso nuestras elecciones y acciones.

En resumen, auto-trascenderse implica convertirse paulatinamente en seres atentos, inteligentes, razonables, responsables y amorosos. Así, a mayor grado de auto-trascendencia, mayor grado de riqueza biográfica. Cuanto mayor llegue a ser el nivel de atención, inteligencia, razonabilidad, responsabilidad y amor de una persona, más hondo se volverá el cauce y el decurso de su biografía. Veamos ahora cómo esta auto-trascendencia atenta, inteligente, razonable, responsable y amorosa modula nuestra biografía según dos vectores de análisis complementarios: uno horizontal hacia el mundo y otro vertical hacia el Misterio.

## La trascendencia horizontal hacia el mundo

Una primera modalidad privilegiada de la auto-trascendencia humana consiste en la apertura estructural del hombre al mundo en el que vive. Ser hombre significa siempre ser alumbrado a un universo de sentido, nacer en una matriz de significaciones, estar arrojado en un horizonte —a menudo, en múltiples horizontes— de significados que son previos a uno mismo. Es la llamada “trascendencia horizontal”.

### *Dimensiones gnoseológica, ontológica y ética de la trascendencia horizontal*

La trascendencia horizontal ejerce una función capital en toda forma de conocimiento (espiritual, mental, afectivo, somático). Sin ella no puede haber ninguna relación genuina entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Cuando conocemos, salimos siempre de nosotros

mismos hacia aquello que queremos conocer, y el objeto hacia el que nos dirigimos es entonces trascendente a nosotros. Y a la inversa, en el conocimiento, el objeto trascendente implica de algún modo el trascenderse de un sujeto.

En el fondo, las distintas concepciones filosóficas del conocimiento surgen en buena medida de la diferente manera de concebir la trascendencia del objeto cognoscible. Así, si se postula una trascendencia absoluta del objeto, se tiende a mantener la teoría del conocimiento que es propia del realismo gnoseológico. Si se niega completamente la trascendencia del objeto, lo que se sostiene es una postura de corte idealista. Y si lo que se supone es que el objeto no es del todo trascendente, esto es, que su trascendencia es tan sólo parcial, se está apostando por alguna de las variadas versiones del llamado realismo moderado. En tal caso, se admitirá que existe esa trascendencia mitigada del objeto en la medida en que no hay verdadera similaridad entre el sujeto que conoce y la dimensión parcialmente trascendente del objeto por conocer, pues algo hay en éste que escapa necesariamente a aquél. Incluso algunas posiciones escépticas en materia de conocimiento pueden enfatizar tanto la trascendencia de los objetos que terminen por negar la capacidad de conocerlos en su verdad por parte de los sujetos.

Las diferentes respuestas al problema del conocimiento, por lo demás, suelen ir ligadas a distintas maneras de concebir el alcance y función de la facultad racional. En cierto sentido, la razón ejerce un papel fundamentalmente inmanentizador al esforzarse por reducir la realidad de los objetos a una serie de condiciones racionales. Si el lugar de esas condiciones se encuentra sólo en el sujeto racional —individual o universal—, racionalizar la realidad significará entonces reducirla a lo que encaje en la mente humana, explicando lo objetivo por lo subjetivo, convirtiendo

al objeto en puro contenido de conciencia, contrayéndolo en un mero ser pensado y, en consecuencia, absolutizando la inmanencia. Pero si el sujeto se entiende como algo más que razón o conciencia –como sujeto que percibe, sin categorizar, conceptualizar o abstraer, por ejemplo–, se abre la puerta a una concepción del sujeto en la que éste puede ser entendido como “mediador”, con lo que se sustrae ya de la plena inmanencia. Al proponer una concepción del sujeto en la que éste es un agente capaz de mediar en los procesos cognoscitivos por ser una realidad que se abre para salir de sí mismo, se está afirmando la trascendencia –del objeto y del sujeto– en el acto de conocer.

Una dimensión de la trascendencia horizontal es, por tanto, la gnoseológica, la relativa al conocimiento. Existe también en aquélla, empero, una dimensión ontológica o metafísica que se refiere a la estructura misma de la realidad, con independencia de si es conocida o no. Se puede decir que toda la realidad –material o espiritual– es esencialmente trascendente.

Los diversos niveles de la realidad, en efecto, se distinguen precisamente por su respectivo grado de trascendencia, desde la trascendencia menor de la materia hasta el potencialmente puro trascender del espíritu. Así, tradicionalmente se ha entendido –según la doctrina de los “grados del ser”– que la realidad del reino mineral es trascendida por la de las especies vegetales, que éstas a su vez son trascendidas por la vida animal y que todas esas realidades son trascendidas por la existencia racional humana. Y lo mismo puede afirmarse en términos evolutivos o procesuales. ¿En qué ha consistido el desarrollo de las distintas formas de vida a partir de las cuales se ha originado el ser humano, sino en un largo y sofisticadísimo proceso de creciente capacidad de trascenderse por parte de las distintas especies? En este sentido,

podemos decir ontológicamente que “ser es trascender”.

Además, como impulso a salir de uno mismo hacia lo otro de sí mismo, la trascendencia está detrás de toda constitución de la objetividad en el plano epistemológico-metafísico, pero también detrás de todo camino hacia la liberación en el plano ético-soteriológico. Y es que la pura inmanencia, el mero permanecer encerrado en sí, implica siempre un fuerte grado de subjetivismo –e incluso de solipsismo egolátrico– y se convierte a la larga en alguna forma de esclavitud para sí o para otros. La trascendencia, en cambio, supone una tendencia a rebasar todo reduccionismo y todo oscurantismo, proponiéndose nuevas metas y abriendo novedosos horizontes. El movimiento del trascenderse persigue continuamente completar lo que estaba incompleto hasta encontrar el sentido en todo. La trascendencia requiere la alteridad, se mueve en la intersubjetividad, transita hacia la objetividad, practica la tolerancia, aspira a la solidaridad.

### *Dimensión existencial de la trascendencia horizontal*

Junto a las dimensiones “gnoseológica”, “metafísica” y “ética” de la trascendencia, se da también una dimensión “existencial” de la misma. Ésta es especialmente relevante para el esclarecimiento de la cuestión biográfica, por lo que nos centraremos a partir de aquí en ella. Para empezar, existir como ser humano significa estar ya siempre orientado de múltiples maneras hacia el mundo que nos rodea. Nuestra biografía se despliega en nuestra interacción con un mundo que no está “allí aparte”, sino que nos define aquí en nuestra propia identidad. Nos jugamos lo que somos en nuestro trato con todo lo que nos circunda. Nuestras “circunstancias”, pues, son parte integral de nuestra vida. Es el tema orteguiano de

que “yo soy yo y mis circunstancias”. Es el tema heideggeriano de que existir humanamente es “ser en el mundo”.

Antes de explorar con algún detalle esta trascendencia horizontal existencial, conviene introducir ciertas matizaciones. En primer lugar, trascender hacia el mundo exige detectar cuáles son los límites de nuestra existencia. En verdad, aquello que nos limita es también aquello que nos define, nos determina, nos delimita, lo que nos otorga los perfiles concretos de nuestra biografía. Y no todos nuestros límites son iguales: unos límites son “corrientes” (edad, educación, profesión...) y otros son “fundamentales” (enfermedad, sufrimiento, muerte...), de tal modo que, mientras que aquéllos piden ser superados con medidas y estrategias de carácter racional objetivo, éstos resultan ser insuperables y lo que piden de nosotros son cambios radicales de actitud y compromisos de fondo.

En segundo lugar, trascender hacia el mundo exige distinguir de manera precisa entre nuestra conciencia psicológica y la existencia misma, entre nuestro recinto interior subjetivo y nuestro exterior discurrir en el mundo. En tercer lugar, trascender hacia el mundo exige mantener el movimiento trascendente hasta el final, en una sostenida búsqueda de lo absoluto, allí donde se atisba aquel horizonte que se alza más allá de cualquier objeto particular.

Más aún, cabe también diferenciar entre varios vectores de la existencia entendida como trascendencia hacia el mundo<sup>4</sup>. Una cosa es la trascendencia con respecto al mundo por parte de quienes existimos, otra cosa es la trascendencia del mundo con respecto a nosotros los exis-

---

<sup>4</sup> Cf. J. Wahl, “Sur l'idée de transcendance”, en J. Wahl *et al.*, *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès de Philosophie*, París 1937, fasc. 8, pp. 56-59.



tentes, otra cosa más es la trascendencia de los que existimos para con nosotros mismos, y una última cosa —distinta a las tres anteriores— es la trascendencia de la existencia en general con respecto a la nada del no existir.

### *Estructuras existenciales de la trascendencia*

Pasemos a perfilar de manera somera qué presupone existir trascendiéndose biográficamente en el mundo<sup>5</sup>. Hay que decir que el ser humano posee siempre una cierta “precomprensión” de su propia biografía. Está constituido de tal forma que en su esencia le va el preguntarse —implícita o explícitamente— por el sentido y la trayectoria de su vida, es decir, es un ser que por esencia se preocupa por su propia existencia. Ahora bien, la pregunta por el sentido de la propia vida se funda en el hecho de que el hombre está estructuralmente abierto a un mundo. No en vano, existir significa etimológicamente “ponerse (*sistere*) hacia fuera (*ex*)”, o sea, trascenderse. En ese sentido, sólo el ser humano existe, pues las cosas no se trascienden. Y existe siempre en “proyección”, esto es, “lanzándose (*jectare*) adelante (*pro*)”, orientándose hacia el mundo, configurándose una morada por medio de proyectos y de anticipaciones de lo que quiere llegar a ser.

Existimos, por tanto, en relación con el mundo o, mejor, creándonos un mundo lo más familiar, cercano y acogedor posible. Y hacemos mundo de dos maneras elementales: cuando nos “ocupamos” de las cosas que nos rodean y también cuando nos “preocupamos” por las personas con las que compartimos la vida. No sólo “estamos en” un mundo circundante de cosas y objetos que usamos o contemplamos, sino que

---

<sup>5</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998, sección I.

“somos con” otras personas que existen semejantemente a nosotros –cada una con su propio recorrido biográfico– y con las que compartimos ese mundo. En ambos casos hacemos experiencia de trascendencia, salimos de nosotros mismos, nos exponemos a la mirada ajena; en definitiva, existimos.

Ahora bien, no todas nuestras proyecciones y anticipaciones se pueden plasmar plena y satisfactoriamente en el mundo. El propio mundo en que vivimos limita el espectro de lo que nos es posible edificar. Por ello, en la estructura misma de nuestra existencia se combinan dialécticamente dos dimensiones centrales que marcan el recorrido de toda biografía: el factor proyectivo o posibilitante y el elemento limitante o restrictivo. Una y otra dimensión sirven para entender cómo la biografía del hombre es siempre un “proyecto situado” o, lo que es lo mismo, cómo se acuña mediante alguna concreción de nuestra “trascendencia finita”.

Efectivamente, aunque somos trascendentes por vocación, nuestro ser mismo es constitutivamente finito e incompleto: nos ocupamos y preocupamos por nuestro propio existir en el mundo porque de algún modo somos conscientes de nuestra falta de autosuficiencia, de nuestras limitaciones e imperfecciones. Esta intrínseca incompletitud de nuestro ser constituye un primer testimonio de que somos trascendencia finita, de que estamos abocados a ir más allá de nosotros mismos de manera siempre limitada. Y el hecho de que no podamos por menos que existir anticipando nuestras posibilidades mediante proyectos que siempre se ven recortados por la situación fáctica (espacial y temporal) en que vivimos es un segundo dato de ese mismo tipo de trascendencia. Nuestras posibilidades son ya de por sí limitadas y nuestra situación las limita aún más. Entre otras cosas, somos finitos porque, aun abriendo y fundando un mundo abierto, estamos arrojados en

esa apertura sin que ella nos pertenezca como algo de lo que podamos disponer. Así, nuestro trascender se encuentra limitado tanto desde dentro como desde fuera de nosotros mismos.

Más aún, como nos están de partida ocultos nuestro “desde dónde” existimos y nuestro “hacia dónde” existimos, esto es, como tenemos que descubrir por nosotros mismos el origen y la meta de nuestra existencia en el mundo, nos resulta imposible controlar completamente nuestro propio destino biográfico. No hemos nacido habiendo elegido de antemano ser el ser que somos, un ser que existe como potencialidad arrojada, como finitud que se trasciende, como una biografía por construir. Pero no es menos cierto que sólo cuando cargamos con nuestra finitud y con nuestro trascendernos es cuando creamos y empuñamos nuestra propia biografía.

La biografía, que conforma lo más íntimo y preciso de nuestro existir en el mundo, está permanentemente abierta porque, mientras existimos, nunca estamos acabados ni somos plenamente. A diferencia de los meros objetos, que son seres “cerrados”, somos seres constitutivamente “abiertos” hacia un futuro de posibilidades y en relación directa con nuestro propio ser. El ser humano es un ser abierto y aperturiente. Por consistir –entre otras facetas– en una intensa relación consigo mismo, no es una “cosa ya dada”, sino básicamente una relación con el sentido: su apertura al sentido hace de él un ser capaz de admirarse y estremecerse ante el hecho de que él exista y de que en general haya algo que exista.

Por su propia constitución, además, el hombre es el lugar, el espacio, el punto de convergencia de todas las relaciones del mundo. Y el mundo, como la unidad de todo plexo relacional, es un ámbito que está ya abierto para el hombre en cuanto que es el horizonte y la matriz de relaciones donde habitan él mismo y los restantes seres. En definitiva, la trascendencia finita hori-

zontal es posible como biografía porque sus dos protagonistas, hombre y mundo, son realidades abiertas interdependientes. No hay mundo sin hombre ni hombre sin mundo –entendido éste no como pura materia física, sino como complejo y envolvente contexto de interpretación–. Pues bien, esta básica “apertura” nuestra, en la que se fundamenta nuestro trascender finito, posee al menos tres componentes elementales: la comprensión, la afectividad y el lenguaje. Es una estructura triádica de la apertura de la existencia –de la trascendencia finita– que se refleja en todas las dimensiones de nuestra vida en este mundo. En todas ellas ponemos en juego la comprensión, la afectividad y el lenguaje.

En primer lugar, somos seres con capacidad para comprendernos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea, e incluso para captar por anticipado el horizonte general en el que emergen los objetos aún por comprender. En segundo lugar, somos seres que –incluso antes de analizarlos comprensivamente a nosotros mismos o de preguntarnos por el mundo en general– nos encontramos siempre ya de algún modo (bien, mal o regular, alegres o tristes, optimistas o pesimistas...) en la existencia según cierto estado de ánimo o tonalidad afectiva. El ser biográfico que es el hombre no es jamás un sujeto puro ni un espectador desinteresado del mundo y sus significados: el “proyecto arrojado” por el que el hombre abre el mundo no es una mera apertura de la razón teórica, sino que está siempre cualificado afectivamente con algún sesgo emocional. En tercer lugar, somos seres que articulamos lingüísticamente –mediante el lenguaje natural hablado o escrito, pero también mediante el escuchar y el callar– cuanto comprendemos acerca de “qué somos” y cuanto sentimos acerca de “cómo estamos”. Además, como la coexistencia con otras personas, el con-vivir con otras experiencias biográficas, ayuda privilegiadamente a constituir

nuestra propia biografía, nuestra dimensión lingüística, como capacidad de expresión de lo comprendido y lo sentido, debe recoger el carácter esencialmente comunal de nuestro comprender y sentir para adoptar la forma de la comunicación.

### *Trascendencia existencial e intersubjetividad*

El análisis de la comunicación intersubjetiva se centra en el problema de cómo el yo —normalmente referido a sus propias vivencias— puede llegar a la aceptación del yo ajeno<sup>6</sup>. Hay que decir que la conciencia de la existencia de otro yo resulta, entre otros factores, de la elemental experiencia de la propia corporeidad, sobre cuya base percibimos que el tipo de apariencia de ciertos cuerpos —los cuerpos humanos— sólo se puede explicar si se admite que en ellos se manifiesta el ser de otro yo. De esta experiencia universal y básica dimana la convicción de que vivimos en un mundo que es coexperimentado por otros sujetos, un mundo que tenemos en común con ellos. Como ese mundo está dispuesto para cada cual, se encuentra intersubjetivamente determinado.

Todas nuestras ideas y convicciones están permeadas por el hecho de vivir en común con otros sujetos en un espacio-tiempo intersubjetivo, donde nos adaptamos mutuamente —merced sobre todo a la “empatía”— hasta llegar a concebir un mundo compartido que experimentamos desde “perspectivas” diferentes. Así es como nuestra conciencia puede funcionar en su estar vertida hacia el mundo por medio de una serie de “anticipaciones”. Todos anticipamos más o menos conscientemente lo que queremos llegar a ser, todos elaboramos expectativas sobre nuestro futuro biográfico, todos esperamos algo de los demás y del mundo.

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1979, meditación V.

Nuestras perspectivas y anticipaciones, sin embargo, no son exclusivamente fácticas: el mundo está ahí para todos nosotros no sólo como un gran almacén de meras cosas, sino también, con la misma inmediatez, como un mundo de valores y de bienes, como ese riquísimo mundo práctico que es el “mundo de la vida”. Es decir, las perspectivas y anticipaciones no están constituidas solamente por creencias –sobre características fácticas, propiedades evaluativas o rasgos funcionales de las cosas–, sino que implican siempre también hábitos y habilidades corporales propios.

### *El olvido de la trascendencia*

Por otra parte, los seres biográficos que nos abrimos trascendiendo finitamente hacia el horizonte del mundo, con persistente frecuencia nos olvidamos de nuestra propia dimensión biográfica y de nuestro personal trascendernos<sup>7</sup>. Quedan éstos en un fondo indeterminado, como difuminados en una niebla, mientras nos concentramos en objetos, experiencias y acontecimientos banales, nos entregamos a lo frívolo, fugaz e inconsistente, huimos, en definitiva, de nuestra construcción biográfica. Nos lanzamos entonces a las cosas apartando la mirada de nosotros mismos.

De este modo, en lugar de recoger y lanzar hacia delante la irrepetible singularidad de nuestra existencia, nos dejamos medir por los usos y costumbres, distracciones y modas que imperan en nuestro entorno. Renunciamos así al esfuerzo de hacernos a nosotros mismos para imitar y amoldarnos acomodaticiamente a la masa de lo público vigente, hablando como habla “la gente”, interesándonos por lo que se interesa “la

---

<sup>7</sup> Cf. M. Heidegger, o. c., pp. 35-38.

gente”, gustándonos lo que le gusta a “la gente”, sintiéndonos y emocionándonos por lo que “la gente” siente y se emociona, pensando e interpretando también como “la gente” piensa e interpreta. En suma, en vez de plantarnos en lo biográfico, nos extraviamos en lo anónimo. Al someternos al mandato impersonal de lo no biográfico, terminamos por perder la disposición de nuestras más propias posibilidades.

Por todo ello, construir la propia biografía trascendiéndonos significa –antes o después, y en repetidos momentos de nuestra vida– tomar una decisión de fondo: o entregarnos a la indolencia del andar perdidos entre las cosas del mundo, participando irreflexiva y acríticamente en los prejuicios de un ambiente histórico y social dado, o determinarnos por dotar de verdadero sentido a nuestra propia trayectoria para humanizar y poner rostro al mundo.

Resumiendo buena parte de lo hasta ahora dicho, así pues, existir como trascendencia biográfica exige tres pasos complementarios: el primero consiste en elaborar nuestras posibilidades mediante proyectos que tengan auténtico sentido, anticipando lo que singularmente queremos ser y hacer en el mundo; el segundo consiste en reconocer y aceptar los límites fácticos de nuestra persona y nuestra situación, definiendo nuestras proyecciones en el terreno de lo realmente posible; el tercero consiste en decidirse a salir de nuestra cotidiana caída en la indiferencia, negándonos a seguir siendo arrastrados por el mundo domesticado en el que solemos estar absortos.

### *La existencia como rebasamiento*

La trascendencia horizontal designa una íntima dimensión de la esencia biográfica del ser humano, el cual se orienta hacia el sentido de su existencia trascendiendo a las cosas y trascendién-

dose a sí mismo<sup>8</sup>. El hombre es en su esencia “rebasamiento” hacia el mundo. El mundo, por cierto, no es una cosa entre otras, sino aquello a partir de lo cual el hombre se da a entender a sí mismo con qué cosas y de qué manera se puede relacionar con ellas en su existencia. El mundo es la totalidad de los “propósitos” del ser humano, que éste se “produce” ante sí mismo “proyectando” sus posibilidades. El hombre existe siempre con algún proyecto de mundo, esbozando un mundo más allá de las cosas particulares. Las cosas, por su parte, nunca se nos manifestarían si no tuvieran ocasión de ingresar en un mundo. Cuando el hombre se trasciende de verdad a sí mismo, surge para él la experiencia inigualable de la eclosión de un mundo y la posibilidad de la experiencia de una nueva recepción de las cosas.

Por tanto, trascenderse significa “rebasarse”. Nos rebasamos, en primer lugar, cuando nos desbordamos hacia fuera sobrepasando nuestros propios límites. Pero nos rebasamos eminentemente también, en segundo lugar, cuando una y otra vez ponemos la base y el fondo de nuestra vida, cuando fundamos nuestro mundo, cuando fundamentamos nuestro universo biográfico. Rebasarse significa entonces fundamentar dando sentido. La esencia del fundamentar, de hecho, está enraizada en la trascendencia finita del ser humano. En efecto, la trascendencia humana conlleva en sí misma un triple acto de fundar: primero, mediante la proyección inauguradora de mundo; segundo, mediante la recepción y acogida de los seres que allí moran; y, tercero, mediante el encontrar y dar motivos de ambos, “motivándolos” o confiriéndoles sentido.

Así, este rebasarse a sí mismo no es nunca una mera idea o un simple deseo, sino que es

---

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger, “Sobre la esencia del fundamento”, en *íd.*, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid 2000.



sobresalientemente un “acontecer”. El hombre es de verdad trascendente en la medida en que realiza en su biografía ese rebasamiento de sí y se mantiene en él. Dicho de otro modo, se rebasa o trasciende en la medida en que configura fundacionalmente un mundo y lo deja acontecer custodiándolo. Así, la mirada biográfica es capaz de detectar sucesos concretos de la propia vida en los que se dieron de hecho pasos reales hacia fuera de uno mismo.

Pero construirse una biografía en este mundo no sólo requiere que acontezcan actos particulares y puntuales de rebasamiento. Profundizar en la existencia biográfica supone también arraigar, permanecer, insistir decididamente en este auto-rebasamiento. Entonces, la “existencia” se construye en base a la “insistencia”. Sólo siendo fieles a nosotros mismos “por dentro” (*in*), en cuanto que seres que vamos más allá y “hacia fuera” (*ex*) de nosotros mismos, es como damos continuidad y dirección al cauce de nuestra biografía. Es más, lo que hace posible la trascendencia horizontal finita del hombre hacia el mundo —y, con mayor razón, si cabe, incluso la trascendencia vertical del hombre hacia el Misterio infinito— es justamente su insistencia en el rebasamiento trascendente.

### *Existencia, libertad y alteridad*

La existencia humana es en verdad biográfica cuando busca orientarse conscientemente en el mundo. Como “ser en el mundo” que es, el hombre tiende a creer, en un primer momento de su orientación hacia el sentido en el mundo, que la explicación de lo que él es acaso puede hallarla en las ciencias de la naturaleza<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. K. Jaspers, *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1959, vol. I.

Sin embargo, las ciencias producen verdadero conocimiento, pero sólo de las cosas, y no de la existencia en cuanto tal. La existencia no es sino el sujeto mismo que quiere esclarecer sus propias potencialidades biográficas. Además, las ciencias ofrecen conocimientos “dentro del mundo”, pero no “del mundo como totalidad”, que es el marco donde brota la pregunta por el sentido de la existencia. El conocimiento científico y objetivo es importante para nuestro desarrollo personal a muchos niveles, pero posee también sus propios límites en lo que a la construcción biográfica se refiere. En él, todo ser es reducido a objeto, a algo que se puede investigar desde fuera. Pero la existencia misma no es un objeto entre otros ni se puede conocer como los demás objetos. El conocimiento objetivo, por tanto, no puede servir para comprender ese peculiar objeto que somos nosotros mismos. Así que el esclarecimiento biográfico exige volverse a otra forma de conocer. Entender nuestra propia existencia trascendente significa, en efecto, descubrir personalmente el alcance de nuestras propias posibilidades. No nos queda, entonces, sino la perspectiva de considerarnos a nosotros mismos no como objetos, sino como sujetos que formamos parte de la totalidad de lo real.

En este caso del sujeto biográfico que intenta aclarar su existencia, cada uno ha de llegar a ser consciente de los orígenes de su ser mismo, un ser que cada cual ha de realizar por sí mismo. Pero esa biografía que soy yo coincide exactamente con mi situación en el mundo (con una intrincada serie de condiciones indisponibles naturales, culturales e históricas previas a mí)<sup>10</sup>. Aunque esta situación de mi biografía no puede ser completamente cambiada, sí que puede ser aceptada. Es en este punto donde entra en juego

---

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, vol. II.

otra condición básica del despliegue biográfico entendido como trascendencia: la libertad.

La libertad –no la libertad omnímoda o arbitraria, sino la libertad trascendente– consiste, justamente, en la aceptación consciente de la “necesidad de la propia situación”. Es ésta la libertad situada que dimana del “decidirse a ser” aquello que realmente se puede ser. El hombre es aquel ser que tiene que llevar a cabo en su libertad la tarea de aquello que puede llegar a ser en sí mismo y por sí mismo. Así, somos radicalmente libres para construir nuestra biografía o para dejar de hacerlo. Todo menoscabo de la libertad humana supone un ataque a la existencia biográfica. Además, nuestra existencia no “es”, sino que “puede ser” y “debe ser”. La trascendencia nunca está ya hecha, sino que puede y debe hacerse. Y nadie puede hacerla por nosotros, como nadie puede respirar por nosotros. Pero el poder-ser y el deber-ser se fundan en la libertad humana. Vemos que, aunque estos conceptos de trascendencia, existencia y libertad puedan carecer de significado cognoscitivo en el mundo de la ciencia, rezuman plena significatividad en el ámbito de la biografía de la persona singular y concreta.

Ahora bien, hay que añadir que, hasta cierto punto, el esclarecimiento pleno de la propia existencia no se alcanza en la pura soledad, sino más bien mediante la comunicación con otras existencias. La “comunicación existencial” constituye una sofisticada forma de la libertad humana. Sólo puedo llegar a ser yo mismo en la intersubjetividad, es decir, compartiendo mi biografía con otras biografías. El no ver agotada en mí la existencia –el verla ampliada en los otros– es algo que me conduce de manera espontánea a vislumbrar que la existencia sólo puede llegar a ser en plenitud en una relación de trascendencia, privilegiadamente en comunión con unas alteridades que me trascienden a mí. Siempre caminamos en nuestra biografía por la ruta de los demás.

De este modo, a la trascendencia se llega también por el simple hecho de intentar captar una existencia ajena, cuyo esclarecimiento total nunca es posible alcanzar, pues la biografía real individual nunca está acabada —únicamente la concluye la muerte—. La alteridad nos enseña que aún queda mucho por ver en los otros y que a los otros aún les queda potencialmente mucho por vivir. Asimismo, en el entrecruzamiento de biografías que supone la comunicación interpersonal —no sólo a nivel verbal, sino sobre todo al compartir las vidas—, aprendemos que ser no es siempre posibilidad, sino que también es imposibilidad. Lo que realmente somos a menudo se nos desvela en la imposibilidad de llegar a serlo. En la experiencia del fracaso o en la impotencia con nuestros más acariciados sueños y diseños se nos hace patente que la existencia está realmente envuelta en un horizonte inalcanzable, en una lontananza que la trasciende pero que a la vez le da sentido.

### *Situaciones límite de la existencia*

Hacemos señaladamente existencia a través de dos experiencias fundamentales de finitud que marcan la trascendencia: en la comunicación con los demás y en la aceptación de los límites reveladores de nuestra propia condición<sup>11</sup>. De un lado, la existencia humana no alcanza la autorrealización por sí sola, sino que necesita de los otros en la comunicación existencial, por la que el yo propio y el yo ajeno se van construyendo mutuamente. Pero, de otro, dado que la existencia verdadera no puede fundarse en un mero “estar ahí” como una cosa, necesita también un fundamento ulterior: necesita ir más allá de sí misma alzando la mirada hacia el Misterio tras-

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, vol. III.

cidente como orientación de su propio existir y fuente de la posibilidad de su libertad.

Esta elevación de la mirada –desde la trascendencia horizontal hacia la trascendencia vertical– la experimentamos de manera especial en dos tipos de situaciones: ante los “símbolos” (como son los mitos, dogmas, poesías, obras de arte, vivencias estéticas y místicas, escritos literarios, filosóficos y teológicos, etc.) y ante las “situaciones límite” (como la inevitabilidad de la muerte, la lucha, el fracaso, la enfermedad, el sufrimiento, la culpa, etc.). Por ambos cauces, pero especialmente en las situaciones límite, se nos hace patente la fragilidad y superficialidad del mero apoyarse en las condiciones externas de la vida. Y justo esa patencia nos arroja radicalmente sobre nosotros mismos.

El hombre vive regularmente en múltiples modos de existencia inauténtica, centrado en el aseguramiento obsesivo de sus condiciones externas, pero la inevitable experiencia de las situaciones límite le devuelve a la posibilidad de una vida más auténtica. La imposibilidad de evitar estas situaciones límite en las que nos topamos de lleno con la vulnerabilidad de la vida humana, así pues, nos revela la realidad de la existencia. Por eso, es sobre todo en ellas donde se da el verdadero salto de la trascendencia.

Situación límite y cifra por excelencia es el fracaso. En él, la realidad nos invita a aceptar lo inevitable y lo insuperable, abriéndonos el anhelo de lo trascendente. Pero ninguna situación nos resulta más limitante y nos eleva más la mirada que esa profunda amenaza a la integridad del existir que supone la muerte. Ante la muerte, el mero y plano “estar ahí” se convierte en caduco y sólo queda el rostro de lo biográfico como aquello que sigue siendo esencial y como aquello por lo que merece la pena vivir.

*La trascendencia existencial  
como dialéctica de naturaleza y conciencia*

Dando un paso más, hay que señalar que la trascendencia finita humana se desarrolla como una relación dialéctica entre “naturaleza y conciencia”<sup>12</sup>. Además de los puntos de vista del naturalismo (conjugado en “tercera persona”), que intenta explicar causalmente los fenómenos humanos “desde fuera”, y del idealismo (conjugado en “primera persona”), que pretende comprenderlo todo “desde dentro” a través de la pura conciencia, está también la “tercera dimensión” de la relación viva entre la naturaleza y la conciencia. El comportamiento humano no puede concebirse dualistamente ni como mero complejo de mecanismos corporales ni como pura actividad espiritual. Salir de las aporías de ese dualismo implica reconocer que existe un ámbito intermedio en el que organizamos la realidad traspasando sus límites y anticipando sus posibilidades. En ese ámbito intermedio, los componentes materiales de nuestra existencia adoptan ante nuestros ojos un sentido. Los datos brutos empíricos son organizados, estructurados, conformados en perfiles significativos. Pues bien, este vínculo estructurante entre lo natural-animal y lo consciente-espiritual lo establece la percepción.

En verdad, nuestra relación estructural y trascendente con el mundo está siempre referida al horizonte indeterminado y potencialmente infinito abierto por la percepción. La percepción es algo ulterior a la mera sensación, siendo también anterior a toda objetivación científica. Por su parte, la conciencia no puede alcanzar un punto de vista completamente imparcial, sino que es siempre una conciencia “comprometida”, una conciencia que en todo momento sigue depen-

---

<sup>12</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 2000.

diendo del contacto con el mundo a través de la forma como lo percibimos. Superando la concepción común de la conciencia como mera interioridad y el cuerpo como pura cosa –las nociones clásicas de sujeto y objeto– hay que comprender que el hombre es a la vez conciencia y corporalidad, que mente y cuerpo forman una singular unión que se expresa en muy distintos niveles de comportamiento. Esta relación entre conciencia y cuerpo (entre hombre y mundo) no se reduce a la típica relación de un sujeto con un objeto. De un lado, el “yo pienso” se funda en un primer “yo percibo”. De otro, tampoco el cuerpo se puede concebir como un simple objeto, sino que es mi punto de vista sobre el mundo, además de la condición de posibilidad de la espacialidad (primera condición de toda percepción).

El centro radial de nuestra existencia, pues, pivota en la experiencia de la percepción: en ella, sujeto y objeto forman una relación dialéctica de coimplicación que va más allá del materialismo y del idealismo. Por causa de la inevitable mediación de nuestras percepciones, podemos decir con similar verdad –saliendo del dilema esquizoide e irresoluble entre sensismo e idealismo– que el mundo nos determina y que solamente hay mundo por nosotros. La percepción es una síntesis, siendo de un cariz más práctico que intelectual: ella establece la “relación” entre la conciencia y el mundo.

A nivel primario, la percepción es percepción de objetos, estando involucrada en ella la estructura entera de nuestra corporeidad. De hecho, los sentidos mismos son ya las primeras formas de estructuración de la realidad de que dispone un organismo. Se da en nosotros, por tanto, una indisoluble vinculación entre conciencia y cuerpo. Como el cuerpo no es ni pura cosa ni pura conciencia, la experiencia de nuestro cuerpo encierra en sí misma una irreductible ambigüedad. Es el cuerpo (con su carne) quien constitu-

ye de manera espontánea la inserción de nuestra conciencia en el mundo, siendo el lenguaje su principal instrumento. Y el sujeto percipiente ya no es propiamente un ser material o espiritual, sino más bien un “modo de ser” que es fundador de todo ser. El sujeto queda así concebido como “principio de constitución”, el cual, mediante la percepción, puede superar lo meramente dado y trascenderlo. Desde esta perspectiva, el sujeto se entiende como “unidad de trascendencia” (como un yo en el mundo).

Este ámbito intermedio entre sujeto y objeto que constituye la percepción como enlace entre yo y mundo permite asomarnos a la realidad de lo que podemos denominar la “carne del mundo”<sup>13</sup>. El hombre no se encuentra en frente del mundo como algo ajeno y separado, sino que forma parte intrínseca de su “carne”. Es justo en esta carne del mundo donde se fundan las estructuras, el sentido y el mostrarse de todas las cosas. Pero el sentido de las cosas no se muestra al hombre en su total completitud, sino que se sustrae siempre de alguna forma a una transparencia total. Este límite de nuestra experiencia se hace evidente en la conexión de “lo visible” y “lo invisible”. Lo invisible de la carne del mundo de la que formamos parte no es para nosotros un simple “no ser visto todavía”, sino un “ocultamiento” originario que se funda en el ver mismo.

Siempre que vemos algo –tanto en sentido físico como en sentido figurado–, el objeto dado resalta siempre sobre el fondo de lo que de él no se puede contemplar (de ahí la imposibilidad de experimentar un mismo objeto desde todas sus perspectivas al mismo tiempo) y sobre el trasfondo no atendido del espacio en el que emerge (si miramos el objeto, no vemos el fondo y, si mira-

---

<sup>13</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona 1970.



mos el fondo, no vemos el objeto). Así, lo que el pintor ha dejado en blanco también forma parte del cuadro, y una frase se hace comprensible sobre la textura de aquello que ya está dicho y de aquello que se calla. Esta especie de ser indefinido que está detrás de nosotros es el “ser en bruto”, que se sustrae a toda intervención ordenadora, pero que forma parte fundamental también de nuestra experiencia biográfica.

### *Dimensión espiritual de la trascendencia horizontal*

La biografía es siempre personal. Sin personas, no hay realidad biográfica. Ahora bien, las personas poseemos la dualidad –acaso la ambigüedad, pero mejor la ambivalencia– de pertenecer tanto al mundo natural como al mundo del espíritu<sup>14</sup>. En ambos aspectos de nuestro ser podemos apreciar la realidad de nuestra trascendencia.

En primer lugar, somos seres naturales vivos, como tantas otras especies animales del planeta. Con buena parte de ellas compartimos caracteres fisiológicos y rasgos psíquicos. Estamos insertos en toda una estructura escalonada de lo psicósomático, de la que constituimos el tramo superior y más trascendente. En esa escala, el primer nivel se da en el mero sentir, propio de todo ser vivo desde los vegetales hasta el hombre; después vienen sucesivamente el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica (la capacidad de elección y de anticipación); finalmente, está el espíritu. Lejos de todo dualismo psicofísico, cuerpo y psique son dos aspectos íntimamente fundidos de una misma forma de vida.

En segundo lugar, el hombre, además de pertenecer al mundo de la vida natural, también

---

<sup>14</sup> Cf. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1982.

forma parte del universo del espíritu, que es irreductible a la mera biología. El espíritu es, entre otras cosas, esa apropiación de las fuerzas de la vida natural que somos capaces de derivar hacia fines ideales (hacia valores e intenciones). Sublimación de la fuerza vital natural, puede objetivar, simbolizar y tener conciencia de sí. Merced a él, el hombre aparece singularmente como un proyecto dinámico, cuyo puesto en el cosmos le otorga la misión de hacer que el espíritu se impregne de vida y que la vida se tamice de espíritu. Esta noción del hombre-espíritu se opone a toda reducción del ser humano a simples impulsos de adaptación natural (Darwin), pugna por el reconocimiento (Hegel), lucha de clases (Marx), complejos sexuales (Freud) o voluntad de poder (Nietzsche), aunque sin llegar a excluirlos.

A través del espíritu, el hombre queda parcialmente desligado de las ataduras de lo orgánico. Pero, al mismo tiempo, el espíritu a menudo entra en antagonismo con los principios e instintos de la vida natural (de conservación, reproducción...). En verdad, toda vivencia de la realidad se funda en esos principios e instintos naturales y sobre la base de la experiencia de la “resistencia” que lo real les impone a ellos. Así, el ser que experimentamos en esa resistencia de la realidad es nuestro “ser-ahí” (nuestra existencia), mientras que es el espíritu quien hace posible la experiencia de nuestro “ser-así” (nuestra biografía). La bidimensionalidad humana de naturaleza y espíritu, además, es decisiva para el desarrollo de la sociedad y la cultura: éstas se conforman siempre mediante la interacción de “factores reales” de orden natural y “factores ideales” de raíz espiritual.

Pero la esencia espiritual del hombre no se restringe a su pensamiento ni a su voluntad, sino que se aprecia de manera palmaria en el amor. El ser humano se puede definir como el “ser capaz de amar”. Todo conocer y toda apreciación de valor por parte nuestra se basan en la capacidad

de participación en el ser, la cual se fundamenta a su vez en el amor. De hecho, la jerarquía de los valores y los comportamientos que adquieren valor constituyen el “orden del amor” de una persona, de acuerdo con el cual se puede medir la intensidad y consistencia de su biografía. Pocas cosas nos hieren tanto como el fracaso biográfico en el amor ni nos consuelan tanto como las experiencias biográficas positivas de amor, porque en el amor rezuma lo mejor de la trascendencia.

De cuanto anteriormente hemos visto se desprende que nada nos ayuda tanto a trascendernos como el entrelazamiento de nuestra biografía con la de otras personas. Así ocurre paradigmáticamente en el caso del amor de pareja, sobre todo cuando ese amor fructifica de tal manera que incluso llega a cristalizar en una única y misma —que no idéntica— biografía compartida. Las posibilidades de ese entrelazamiento se enriquecen significativamente, esto es, otorgan mayor densidad de significado, cuando la pareja se convierte en familia. Las biografías de todos sus miembros ensanchan exponencialmente el horizonte de su respectiva trascendencia en la relación entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, de todos ellos con los abuelos, tíos, primos, cuñados, sobrinos, etc. También se enriquece y complejifica en la relación de todos esos círculos con el circuito de los amigos, compañeros y conocidos, con la pertenencia a asociaciones, grupos e instituciones sociales, e incluso con la participación en comunidades de fe religiosa.

Pero lo más horizontalmente trascendente a nosotros que existe son los completamente otros: el “rostro del otro” —en especial el rostro del otro que sufre, y más especialmente aún el rostro del otro que sufre de manera injusta— nos saca de nuestras comodidades, nos desquicia de nuestras seguridades, sacude nuestras tranquilidades, reclamando justicia con su mera presencia —y a

veces hasta con su ausencia<sup>15</sup>-. Y lo más horizontalmente trascendentes que podemos llegar a ser nosotros acontece cuando nos entregamos completamente a los otros, en especial a esa forma extrema de alteridad que son los otros que sufren, y más especialmente aún aquellos otros que sufren de manera injusta.

## La trascendencia vertical hacia el Misterio

Una segunda modalidad privilegiada de la auto-trascendencia humana radica en la apertura estructural del hombre a la pregunta por el sentido último de la realidad y a hacer experiencia de ella. En verdad, lo más trascendente al ser humano y al mundo en el que éste vive es justamente el Misterio, el Absoluto, el Dios al que las distintas religiones han señalado con distintos nombres en cuanto que realidad última y principio supremo. La palabra “trascendencia”, de hecho, se emplea comúnmente para aludir a la insalvable distancia ontológica que media entre Dios y el mundo. Tan es así que es frecuente llamar a Dios “la” trascendencia, decir que Él “es” trascendencia, calificarlo como el “trascendente”. Se trata, en este caso, de un salir de sí por parte del hombre hacia el Ser Supremo, fuente de vida y amor.

Si la trascendencia horizontal se entreteje en las múltiples ramificaciones del cruzamiento biográfico intersubjetivo, ese mismo entretejimiento cobra una apertura nueva y especialmente transformadora cuando nos abrimos a la relación con el Misterio. Es la denominada “trascendencia vertical”, de raíz metafísica o religiosa<sup>16</sup> (en la “palabra”

---

<sup>15</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977.

<sup>16</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988.

*Espiritualidad* de esta obra se profundiza en esta importante dimensión potencial de la biografía, por lo que aquí sólo aludimos a algunas de las líneas principales con las que se perfila).

La trascendencia vertical trasciende a la trascendencia horizontal. Lleva el horizonte de ésta hasta el extremo y hace saltar sus límites. Con distintos matices, la teología –racional y revelada– ha enfatizado la idea de que Dios es absolutamente trascendente con respecto al mundo en general y al hombre en particular. Existe un abismo insondable entre ellos que sólo el propio Dios puede franquear a voluntad, pero que el hombre debe poder cruzar de algún modo, si es que ha de entrar en relación con Él. El que Dios sea sumamente trascendente por tratarse de una realidad absoluta e infinita no significa que no esté volcado, por así decirlo, hacia la realidad finita a la que trasciende. Y el que los seres creados sean radicalmente trascendidos por Dios no significa que dejen de depender ontológicamente de Él o de participar en mayor o menor grado de su existencia. Por eso, incluso hay un sentido en el que cabe también decir que Dios –el Absoluto, el Misterio– es inmanente al mundo, en la medida en que lo sostiene en la existencia desde dentro y a nivel último<sup>17</sup>. Pues bien, se puede efectuar un tratamiento de este vector vertical de la trascendencia humana en dos direcciones complementarias básicas: hacia dentro y hacia fuera de sí.

### *La trans-descendencia*

En primer lugar, está la trascendencia vertical descendente o “trans-descendencia”. Son muchos quienes encuentran el lugar de la trascendencia hacia lo divino en la órbita de la intimidad, en el más profundo fondo del corazón humano. Es la “intimidad del corazón” de la que hablaba san

---

<sup>17</sup> Cf. A. Gesché, *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995.

Agustín —donde el alma “se trasciende a sí misma”—, la “morada interior” de santa Teresa de Ávila e incluso el “rostro original” del budismo zen.

En principio, sólo cuando dejamos de estar “ensimismados” en nosotros mismos y nuestro mundo —sólo cuando salimos del puro egocentrismo narcisista—, hacemos posible el trato personal con el Misterio. Vida interior no es lo mismo que ensimismamiento. Por el contrario, encontrarse en la interioridad con el Misterio exige un peculiar vaciarse de sí, un romper las ataduras del ego, para hacer experiencia de una verdad personal más honda. Con el apaciguamiento y el acallamiento propios, nace la escucha del mensaje silente de la voz interna. Es nuestra más íntima verdad personal interior, a menudo oculta para nosotros mismos, esto es, la verdad sobre nosotros mismos, sólo accesible introspectivamente en el descenso al último reducto del fondo de sí. Pues bien, en este elusivo lugar de la “verdad” de nuestra misteriosa intimidad hacemos experiencia radical de la “Verdad” misma, del Misterio. Entramos en comunicación con Él. Es importante, pues, para la construcción de una biografía pararse de cuando en cuando, mirarse por dentro y verse tal cual uno es. Y es definitivo para esa biografía descubrir ahí mismo a Dios y entrar en diálogo íntimo con Él.

### *La trans-ascendencia*

Además de la mirada interior, en segundo lugar, la trascendencia hacia lo divino también se puede descubrir mirando hacia fuera y hacia arriba de nosotros. Es la trascendencia vertical ascendente o “trans-ascendencia”. Así, el movimiento de la trascendencia humana es tal que entra en sus posibilidades la pregunta por lo omniabarcante y omnicompreensivo<sup>18</sup>. Es la pregunta por

---

<sup>18</sup> Cf. K. Jaspers, “De la verdad”, en N. Silveti, *Esencia y formas de lo trágico*, Sur, Buenos Aires 1960.

el Todo y por el sentido de todo. Y, detrás de ella, asoma la pregunta por el soporte de ese Todo, por el “horizonte total de sentido”, es decir, por el Misterio, se entienda a éste como el Absoluto (en ciertas formas de la filosofía occidental y oriental) o como Dios (en las tradiciones religiosas judeocristianas).

Lo absoluto y divino –siempre lejano y nunca alcanzable, pero siempre de algún modo presente y activo– es aquella realidad insuperable que abarca a todos los seres particulares, sin que ella misma llegue a ser abarcada por nadie. Es ese “Algo” que a veces adivinamos por detrás, por encima y más allá de las galaxias. Es el Ser mismo, el Existir mismo, punto final y límite último de todo horizonte de trascendencia. Más allá del Misterio no hay nada ulterior hacia donde trascender. Realidad oculta e indemostrable, sólo se llega a ella por el salto de la fe –un salto que también puede dinamizar a la razón–. La necesidad de ese ascenso brota del hecho radical de que el Misterio es verdaderamente trascendente a nosotros.

*La trascendencia vertical  
como encuentro personal con el Misterio*

La trascendencia vertical hacia el Misterio –tanto ascendente como descendente– constituye una posibilidad latente de nuestra existencia biográfica que despierta con el encuentro personal con Él. Ahora bien, en esta forma de experimentar la trascendencia, nosotros no somos los únicos ni los principales protagonistas. Es el propio Misterio quien lleva aquí la iniciativa, al cruzársenos en el camino de nuestra existencia.

El encuentro personal con Dios es probablemente el acontecimiento más importante que puede experimentar una biografía. La trascendencia se torna entonces *meta-noia*, cambio de vida, conversión biográfica. Con la nueva forma

de entender nuestra vida que mana de ese singular encuentro, la trascendencia horizontal entera –con sus dichas y desdichas– se nos ilumina entonces como un gran don, como regalo gratuito de un Dios bueno. Y nuestra biografía también se nos ilumina como donación y gratuidad.

En efecto, la auto-exposición al Misterio (el ponernos fuera de nosotros mismos, abiertos al Misterio y arraigando en Él) hace posible vivir la propia biografía –lejos del ruido de los aparatos– como un singularísimo obsequio de Dios, de un Dios amoroso y personal más allá de nuestra imaginación –tan exageradamente personal y amoroso que es de naturaleza trinitaria–. En Jesús de Nazaret, Dios encarnado, el Misterio mismo entra en diálogo con la historia humana en general y con la biografía de cada hombre en particular. De las condiciones, intimidades y resultados de ese diálogo llamamos aquí. Es la suya una comunicación vital, que se establece por dentro (con la oración) y por fuera (con los hechos). Se mantiene con palabras, actitudes, acciones y silencios. Se traduce en verdadera amistad con el paso del tiempo. Hasta se vuelve compañía permanente a lo largo del camino. De hecho, quien encuentra su reposo y ánimos en el hombro amoroso de Jesús ha llevado la trascendencia hasta el extremo. Ha encontrado la clave interpretativa de los acontecimientos de su biografía, siendo capaz de trazar la línea de su historia vivida y de rehacer en esa clave el resto de su trayectoria por vivir. Ya no tiene que “construir biografía”: su biografía transcurre por sí sola.

## Conclusión

Ser persona es tener biografía, y la biografía de cada persona se construye trascendiéndose a



uno mismo. Nos hacemos personas escribiendo nuestra historia particular con nuestra propia vida, pero esa historia viva nuestra es un salir hacia un mundo en el que nacemos, crecemos y morimos. Todo lo que en él conocemos, amamos y realizamos constituye el marco de nuestra trascendencia horizontal. Para unos ese marco es más ancho y para otros es más estrecho, para unos es más confortable y para otros más duro, para unos es justo y para otros injusto.

En cualquier caso, el espectro, la densidad y la autenticidad de la trascendencia horizontal de cada biografía condicionan la posibilidad y la profundidad de su trascendencia vertical. Una historia personal rica y fructífera en su relación con las cosas, seres y personas del mundo hace más ancho el caudal de su propia existencia y más factible su encuentro con el Misterio. Por contra, profundos fracasos en esa relación pueden impedir el florecimiento de este encuentro. Así que hay una influencia básica de la trascendencia horizontal en la vertical.

La trascendencia vertical, por su parte, reconfigura significativamente a la horizontal: la primera es como la forma, y la segunda como su materia. Así, sin crecimiento axial, la biografía se pierde en lo radial y hasta se fosiliza. Sus radios carecen de eje. En cambio, la orientación hacia el Misterio revitaliza nuestro mundo, lo estabiliza y le confiere una insospechada panorámica de sentido.

En conclusión, la construcción biográfica se juega siempre en el cruzamiento dialéctico de ambas modalidades de trascendencia. Nuestra biografía pasada y presente es consecuencia de cómo gestionamos nuestra relación constitutiva con el mundo y nuestra relación virtual con el Misterio. Y toda posible mejora de nuestra biografía futura pasa por la necesidad de introducir cambios en el horizonte de nuestro mundo y renovaciones desde el vértice del Misterio.

## Bibliografía

- Gesché, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998.
- , “Sobre la esencia del fundamento”, en Heidegger, M., *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid 2000.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1979.
- Jaspers, K., “De la verdad”, en Silvetti, N., *Esencia y formas de lo trágico*, Sur, Buenos Aires 1960.
- , *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1959.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1997.
- Lonergan, B., *Insight. Estudio de la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca 1999.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 2000.
- , *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona 1970.
- Ruiz de la Peña, J. L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1982.







ISBN 978-84-8169-959-3



9 788481 699593