

BASES ANTROPOLÓGICAS PARA UNA PEDAGOGÍA FRANCISCANA EN EL MUNDO ACTUAL

SUMARIO.- En este trabajo, el autor examina la figura de Francisco de Asís como un modelo personal que responde a las verdaderas expectativas del hombre de hoy, un hombre que, elevado por el progreso científico y tecnológico a un nivel de bienestar material nunca antes conocido, sin embargo, se encuentra, al menos en la civilización occidental, desorientado, confuso e insatisfecho. El humanismo franciscano se presenta, en estas circunstancias, como una buena base antropológica para la elaboración de una pedagogía acorde con las necesidades más profundas de ese hombre.

INTRODUCCIÓN

El título de este estudio quizás pueda parecer sorprendente. Para evitar equívocos conviene, pues, advertir desde el principio que no es un trabajo de pedagogía aunque su objeto último sea poner las bases para una pedagogía adecuada al mundo actual, al menos en lo que toca al establecimiento de objetivos. Tampoco es un trabajo de psicología o de sociología, aunque en algunos momentos haya análisis de carácter psico-sociológico. Es un trabajo de antropología filosófica. Hasta hace pocos años hablar de una antropología franciscana podía parecer petulante. Hoy ya son muchos y muy interesantes los estudios sobre esta cuestión¹. Tampoco hay aquí, por tanto, excesiva originalidad en la temática. En realidad, si algo hay de original en este artículo es el intento de diagnosticar los “frentes” en los que se debe abordar la educación del hombre actual para llenar sus lagunas y deficiencias, sus insatisfacciones y aspiraciones frustradas.

La pregunta, entonces, sería: ¿Qué pueden aportar la visión y el talante franciscanos a la educación del hombre de hoy? Hablo del hombre occidental, un ser con una determinada naturaleza, la humana, pero situado en un estado y en una cultura concretos que se ofrecen a su libertad y que junto con esta modelan esa condición humana de un modo muy particular. Ese hombre es el sujeto que planteo como “educando”, y es necesario reflexionar sobre él porque edificar una pedagogía sin una antropología que le sirva de base, sin una idea previa acerca de lo que es el hombre carece de sentido.

Por eso el trabajo comienza con un análisis de la sociedad presente, en la civilización occidental, y del prototipo de hombre que intenta encontrar su lugar en ella. Hablar de prototipo puede despertar algunas reticencias: la pedagogía, oímos muchas veces, debe ser “personalizada”. Es cierto. Soy consciente de que generalizar es peligroso y de que serían necesarias muchas matizaciones y aplicaciones concretas, pero creo que el objetivo merece la pena y podemos correr ese riesgo. Además, me parece que hoy más que nunca se puede hablar de un prototipo de hombre. Una de las paradojas que acompañan a la individualista

¹ Ciñéndonos a la bibliografía en castellano, podemos citar: ANASAGASTI, P. de, *Liberación en san Francisco de Asís*, Aránzazu, 1976; RIVERA, E. “Visión del hombre en san Francisco y la antropología actual”, en AA.VV., *S. Francisco ayer y hoy*, Madrid, 1977, pp. 73-96; IRIARTE, L. “Visión del mundo en san Francisco. Franciscanismo y sociedad contemporánea”, *ibidem.*, pp. 97-119; BEGUIN, P. B. “El hombre frente a Dios según san Francisco”, en *Verdad y vida*, 34 (1976), pp. 411-430; ORTEGA, A. “Franciscanismo y humanismo del siglo XIII”, *Ibidem.*, 41 (1983), pp. 29-43; MERINO ABAD, J. A. *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual*. Madrid, 1983; *Manifiesto franciscano para un mundo mejor*, Eds. Paulinas, Madrid, 1985; *Visión franciscana de la vida cotidiana*, Eds. Paulinas, Madrid, 1991; GARRIDO, J. *La forma de vida franciscana, ayer y hoy*. Aránzazu, Oñate, 1993, etc.

civilización occidental, lo veremos, es la tendencia a la uniformidad de pensamientos, deseos, sentimientos y comportamientos. Siendo así, de lo que se trata es de ver si ese modelo de hombre es digno de admiración o no; mejor aún, de saber si el hombre actual está satisfecho consigo mismo o querría ser distinto de cómo es. Mi opinión, la anticipo ya, es que no. El hombre actual no está satisfecho consigo mismo y tiene fundadas razones para no estarlo: la antropología dominante que teje la urdimbre social en la que ha nacido, crecido y madurado no responde a sus inquietudes y aspiraciones fundamentales, no le ayuda a “descifrarse” sino que incrementa su desconcierto y le deja en la desnudez más absoluta.

La segunda parte del estudio intenta averiguar los cauces por los que se ha ido conformando ese modelo que conocemos como “hombre actual”. Es una tarea de “arqueología filosófica” que busca determinar los factores que, en el plano de las ideas, han ejercido una mayor influencia en la génesis de nuestra civilización y del hombre que a ella pertenece. Quizás no sea esta la única vía de análisis posible. Y, aún dentro de ella, no pretendo ni mucho menos agotar la cuestión. También aquí los estudios son innumerables. Se trata sólo de echar un vistazo a las corrientes y sistemas de la edad contemporánea que más han influido en nuestros modos de pensar y vivir para conocer mejor estos y abordar así la cuestión en su raíz.

En un tercer momento, indago si es posible elaborar una antropología armónica e integral, un humanismo que sirva de base para una auténtica pedagogía. Será entonces cuando trate del franciscanismo como perspectiva concreta dentro de la antropología cristiana. Ciertamente, el humanismo franciscano no es distinto del humanismo cristiano, pero sí que tiene un “talante” que considero especialmente atractivo para que el hombre actual venza sus prejuicios contra el cristianismo y se acerque para “verificarlo”. A partir de él enfocaré al hombre como una unidad sustancial estructurada y dinámica que se desarrolla en tres planos o esferas de actividad (conocer, querer y amar), y que apunta en última instancia en una dirección trascendente. Estas tres dimensiones son, precisamente, las que adoptaré como vectores educativos: hay una educación de la inteligencia, una educación de las tendencias y una educación del corazón en las que el humanismo franciscano tiene hoy mucho que decir por su sentido del realismo y su búsqueda apasionada de la verdad, por su disciplina ascética y su concepción de la libertad y, sobre todo, por el papel central de un amor que apuntando a lo más alto se derrama sobre el hombre y el mundo conformando un peculiar arte de vivir.

1. LA SOCIEDAD Y EL HOMBRE ACTUAL

A. Desde hace algunos decenios se viene anunciando el fin de la civilización occidental. No sé si esta previsión es acertada o no. En todo caso, sí me atrevo a afirmar que asistimos a un período crítico de su historia caracterizado por la velocidad e intensidad con la que se producen y suceden cambios de todo orden. Quizás sea este el mejor modo de describir nuestra sociedad: está en constante transformación. El Concilio Vaticano II se hacía eco de este hecho cuando aseguraba que nuestro tiempo se caracteriza por “cambios profundos y acelerados” en los planos cultural, social, psicológico, moral y religioso².

Estos cambios, sin duda, han tenido repercusiones positivas. Los descubrimientos científicos y sus aplicaciones técnicas han permitido mejoras evidentes en la calidad de vida y presagian otras aún más importantes. La revolución informática y, en general, la expansión de los sistemas tecnológicos de información han simplificado el trabajo y han permitido acceder de manera más eficaz a un caudal de información cada vez mayor y de un modo más rápido. Muchas cosas hoy posibles eran difícilmente imaginables hace no muchos años. Desde un punto de vista menos utilitarista los avances también son claros: la conciencia ha

² Cfr. *Gaudium et spes*, núms. 4-7, en *Vaticano II. Documentos*, BAC, Madrid, 1986, pp. 199-202.

ido despertando progresivamente al reconocimiento universal de la dignidad humana. Los derechos humanos han alcanzado, al menos teóricamente, nuevas cotas favorecidas por el triunfo de la democracia en un número cada vez más amplio de países, que ahora viven en libertad. La preocupación por la justicia social ha favorecido –junto con otras razones- el crecimiento de una clase media cada vez más sólida y estable. Se han alcanzado, así, altos niveles de confort y bienestar que han contribuido a cambiar la vida del hombre permitiendo, entre otras muchas cosas, el acceso a la cultura y la educación por parte de la gran mayoría de los ciudadanos. Esta igualdad de oportunidades se ha manifestado también en el plano laboral de modo que las diferencias y discriminaciones por razón de sexo van desapareciendo. La defensa del medio ambiente, los espacios verdes, las especies amenazadas de extinción y, en general, el desarrollo de lo que se suele llamar “conciencia ecológica” son otras de las notas positivas de la cultura occidental que revelan de alguna manera una preocupación altruista. Lo mismo podríamos decir respecto de fenómenos como el “voluntariado social”. En fin, estos puntos –y otros que sin duda me dejo en el tintero- conforman lo que se podría denominar “cara positiva o amable” de nuestra civilización.

Se trata, sin embargo, sólo de una de las caras y no siempre se nos presenta clara y cristalina. El Concilio también ha hecho referencia a esta cuestión:

“el hombre de hoy, dice, aun poseyendo grandes riquezas sufre, sin embargo, en muchas zonas del mundo, el hambre y el analfabetismo. Ha descubierto el sentido pleno de la libertad, pero alimenta nuevas formas de esclavitud. Dice creer en un concepto unitario del género humano, pero fomenta todo tipo de contrastes raciales, políticos y económicos”³.

Además, los cambios de orden cultural también han provocado choques entre los diversos saberes. Los cambios sociales, relacionados, por ejemplo, con la emigración incontrolada, la industrialización, el crecimiento de las ciudades y la urbanización de las zonas rurales no sólo han multiplicado las relaciones humanas, en muchas ocasiones una deficiente socialización ha dado lugar a graves conflictos de difícil solución. En cuanto a los cambios psicológicos, morales y religiosos, que afectan no sólo pero sí sobre todo a los jóvenes, se han traducido en dificultades educativas en los ámbitos escolar y familiar que profesores y padres sufren sin saber cómo contrarrestar y que se ven agravadas por la crisis institucional y de autoridad a la que esos mismos cambios han contribuido.

Todo ello se ha fundido en un cóctel de pesada digestión que ha acabado por agudizar las contradicciones y desequilibrios del mundo moderno, amén de engendrar otras. No han faltado los que han etiquetado el nuevo tiempo surgido de estos ingredientes: lo llaman “posmodernidad”⁴. No es un término de nítidos contornos pero, aunque resulte paradójico, eso le hace más adecuado para designar una situación que tiene en la “indefinición por sistema” su más común expresión. En lo único en lo que la posmodernidad se define de un modo radical es en su pretensión de erigirse en instancia crítica, en tribunal de la modernidad. Ya es bastante. Que la actitud crítica hoy se valore por encima de cualquier otra cosa dice mucho de la ausencia de valores firmes, fundamentales y universales que caracteriza nuestra actual civilización occidental. La posmodernidad ha surgido, en

³ Ibidem, Sumario, 4, pp. 178-179.

⁴ Sobre el fenómeno posmoderno pueden consultarse, entre otras muchas, las siguientes obras: VATTIMO, G. *La condición posmoderna*, Madrid, 1984; *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, 1987; *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986; *En torno a la Posmodernidad*, Barcelona, 1990; *La sociedad transparente*, Barcelona, 1990; LYOTARD, J. F. *La condición posmoderna*, Madrid, 1984; *La Posmodernidad*, Barcelona, 1987; BAUDRILLARD, J. *Las estrategias fatales*, Barcelona, 1984; LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, 1986; RORTY, R. *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, Madrid, 1983. Como estudios críticos acerca de la posmodernidad, citamos: MARDONES, J. M. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, 1988; GONZÁLEZ CARVAJAL, L. *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander, 1991; PINILLOS, J. L. *El Corazón del laberinto. Crónica del fin de una época*, Madrid, 1997.

efecto, de un “malestar cultural”, de una decepción, de una sensación de frustración y desengaño frente a los logros alcanzados por el hombre moderno. Lo que queda después de estos no es más que insatisfacción y hasta un cierto pesimismo cultural que son indicadores claros de la incapacidad que el progreso material conlleva para satisfacer por sí solo las inquietudes más profundas del hombre. Sin embargo, ese intento de escapar de los tentáculos de la modernidad se lleva a cabo con una actitud destructiva, de desconfianza y sospecha, que sólo puede desembocar en conclusiones negativas y fragmentarias. Nuestra cultura, ha venido a decir José A. Merino, tiene un gusto especial por la necrofilia.

“No se cansa de proclamar muertes: la muerte de Dios, la muerte del hombre, la muerte del marxismo, la muerte de la religión, de la metafísica, de las ideologías, de los sistemas, del sentido, de la filosofía, de la teología y, ¡cómo no! de la naturaleza”⁵.

De ahí el afán de la posmodernidad en presentarse como “anti-ideología”, “anti-sistema”, “anti-modelo”. Se trata de una revolución, sí, pero sin objetivos ni proyecto: todo es provisional, transitorio, circunstancial, no hay principios inmutables ni cosmovisiones que puedan servir de respuesta a la preguntas últimas de un hombre que vive y camina sin brújula en un presente continuo, sin asideros sólidos, pero también –al menos eso aparenta y dice- sin nostalgia de ellos. ¿Cómo sentir nostalgia, se afirma, de utopías o ideales que no han desencadenado otra cosa que catástrofes y crueldades? Sólo un “pensamiento débil” puede ser cimiento de una sociedad pluralista y tolerante.

B. El hombre actual, en muchos aspectos, es fiel reflejo del tiempo en que vive y de esta realidad socio-cultural multiforme y a veces contradictoria que acabo de describir.

a) No nos debe extrañar, por tanto, que su mentalidad esté teñida de colores difusos y dibujada con trazos discordantes: racionalista para con la fe heredada de sus padres o de la cultura en que ha nacido, indiferente o beligerante con la religiosidad tradicional, se muestra, en cambio, abierto a nuevas formas de paganismo. Sin darse cuenta, pasa constantemente de la adoración de una razón reduccionista y excluyente de todo lo que no se pueda verificar o, por lo menos, rendir alguna utilidad práctica, a un atractivo acrítico por lo esotérico y lo paranormal. Es un hombre con mucha información pero con muy poco criterio propio para juzgarla y asimilarla. Ha perdido la ingenuidad y buena parte de su capacidad de sorpresa y admiración, cree saberlo todo y se siente capaz de dar una opinión sobre todo, sin percibir que esas opiniones quizás obedezcan a prejuicios inyectados de los que no es plenamente consciente. Dice ser tolerante y, ciertamente, es permisivo con conductas de muy diversos órdenes, pero, en cambio, presenta una cara mucho menos amable cuando se osa poner en duda su apacible nihilismo. Se trata de un hombre lleno de curiosidad, pero es una curiosidad que no va más allá de lo fenoménico, de las imágenes y de los símbolos, que no es apta para penetrar el envoltorio de una realidad que ha perdido peso ontológico.

La única salida que se le ofrece, así, a la Metafísica, es transformarse en hermenéutica: la verdad resulta incapaz de trascender los límites del espacio y del tiempo y se transforma en “mi verdad” o, a lo sumo, “nuestra verdad”. El escepticismo absoluto o sus formas mitigadas (más “sensatas” y “humanas”) de subjetivismo y relativismo se acaban imponiendo como fruto maduro de una razón que nació desintegrada en el hombre moderno prometiendo ilusorias esperanzas y ha acabado siendo engullida por su propio criticismo, renunciando a sus aspiraciones y transformándose en pura razón instrumental.

⁵ *Visión franciscana de la vida cotidiana*, op. cit., pp. 139-140.

b) Nuestro tiempo se ha empeñado en infligir un duro castigo a esta razón moderna, pero no ha sido demasiado cuidadoso y corre el peligro de llevarse por delante a la razón, sin adjetivos. Me temo que, de hecho, la razón dice hoy muy poco no sólo como instancia especulativa sino también como tribunal práctico. Ahora bien, arrinconada la razón, al hombre actual sólo le quedan como patrones naturales de conducta el instinto y el sentimiento. Quiere ser feliz, pero ni sabe verdaderamente lo que es la felicidad, ni sabe cómo se alcanza. La vida se reduce a la búsqueda de un “no sé qué” que le haga “sentirse bien”, una búsqueda interpretada en clave hedonista. El principal objetivo concreto, pues, es disponer de los medios adecuados (dinero). Solventado este problema, el bienestar material y el placer (sobre todo como satisfacción de lo pasional, de las tendencias sensibles) se erigen en las únicas leyes o, mejor, máximas de conducta. Se trata de vivir el momento exprimiéndolo hasta la última gota (sin pasión, se dice, la vida se convierte en rutinaria) y liberando una espontaneidad instintiva que no se considera apropiado reprimir.

¿No hay límites a esta descarga natural de las apetencias? Sí, sí lo hay. El hombre actual no admite la existencia de normas morales universales y objetivas, también los principios morales son relativos y subjetivos, pero sí reconoce un límite objetivo: el otro, la libertad del otro. Mi libertad, oímos una y otra vez, termina donde comienza la de los demás. Es un reconocimiento digno y realista que va acompañado, sin embargo, de una concepción de la libertad muy particular, puramente formal: casi lo invade todo y tiene multitud de manifestaciones, pero carece de contenidos normativos y se reduce a pura energía autodeterminante.

Aquí está el peligro: buscando alcanzar una autonomía total, no pocas veces se desemboca en el libertarismo y en un rechazo general de cualquier forma o principio de autoridad. Me parece que, lamentablemente, nos encontramos en una situación muy parecida a esta. Entonces, aunque uno se proponga honestamente respetar al otro en su “parcela de dominio”, tenderá a interpretarlo –tarde o temprano- como una amenaza para la suya. Así consideran hoy muchos a Dios y a la sociedad, como límites que coartan su libertad. Si todavía no se ha extendido esta interpretación respecto de los demás seres humanos (la lucha de clases fue, paradójicamente, una de sus primeras expresiones), lo cierto es que gran parte de la indiferencia o de la desconfianza con las que enfocamos nuestras relaciones sociales quizás dependa de este modo de concebir la libertad que tanto ha favorecido el individualismo y el egoísmo de nuestra civilización occidental.

De aquí deriva también, creo, ese impulso exagerado que el hombre actual tiene por que se le reconozcan sus derechos, intereses y cualidades individuales, la búsqueda desmedida del prestigio social que acaba desequilibrando el modo en que contempla el trabajo, el cultivo de la apariencia física o el sexo, encumbrándolos a los altares como sus nuevos ídolos. Incluso el consumismo, tan arraigado ya en nuestra cultura, tiene algo que ver -además de con el hedonismo- con este afán de plena autonomía: se proyecta lo que se es o se quiere ser en lo que se tiene y se es capaz de consumir.

A pesar de esta persecución a veces alocada de la felicidad, identificada con una libertad que se concibe como autonomía absoluta, no parece que el hombre actual haya alcanzado su propósito. Más bien, se nos presenta muchas veces desesperanzado y resignado a su suerte, apático y desmotivado como si poco hubiera que hacer, incapaz de reaccionar cuando su ánimo decae por algún contratiempo imprevisto o cuando sus apetencias chocan con obstáculos insuperables. Y es que la conquista de la verdadera libertad difícilmente resulta compatible con una concesión permanente al instinto. De hecho, otra de las características que pueden definir la fisonomía espiritual del hombre de hoy es su escasa fuerza de voluntad. No es únicamente una cuestión de falta de motivación, hay también una ausencia palpable de hábitos de la voluntad que favorece la inconstancia en las decisiones y los comportamientos. Por eso, no es raro encontrar flagrantes fenómenos de incoherencia a los que, sin embargo, se adapta con increíble ductilidad: el hombre de nuestra civilización

vive en la incoherencia con la misma facilidad con la que se halla instalado en la superficialidad y la trivialidad.

c) Las dificultades para el autocontrol que hemos descrito en el plano de las tendencias, acechan también en el orden afectivo. Es verdad que el hombre de nuestros días ha contribuido a recuperar el crédito de los afectos. Durante siglos la esfera afectiva ha sido sometida por la razón o por la voluntad, y condenada por su supuesto carácter irracional o pasional. En el mejor de los casos, desempeñaba una función importante en el mundo del arte. Hoy, el “corazón” ha pasado a ocupar un lugar eminente dentro de lo humano, pero me temo que todavía no hemos sido capaces de encontrar el puesto que por su verdadera naturaleza y significación le corresponde. La afectividad es muy importante, sí, pero –como la razón y la voluntad- también está expuesta a perversiones y desviaciones. Si antes estas se orientaban hacia la atrofia, lo que ocurre ahora es exactamente lo contrario: se tiende a la hipertrofia afectiva, al dominio aberrante del corazón sobre el intelecto y la voluntad en ámbitos que no le competen o a considerarle como la única guía digna, fiable y auténtica⁶.

El hombre actual considera que lo importante es tener “buenos sentimientos”, hasta el punto de que la educación moral prácticamente se reduce al cultivo de aquellos. ¿Cuáles son esos “buenos sentimientos”? El criterio de bondad se establece desde una perspectiva filantrópica y naturalista: solidaridad con el tercer mundo, con el necesitado o con el que se encuentre en una situación dolorosa por cualquier causa, rechazo de la discriminación y la injusticia, respeto y cuidado de la naturaleza, preocupación por el medio ambiente etc., Son sentimientos efectivamente nobles referidos a realidades valiosas, pero rara vez se conoce el fundamento de este valor. Lo que esto quiere decir es que su interiorización se ha producido por una vía pura y simplemente sentimental. Tiene su lógica, aunque sea posmoderna: una razón que ha renegado de sí misma entregándose en brazos del escepticismo difícilmente podrá establecer cimientos sólidos de nada. No queda más remedio que acudir al corazón y el hombre actual lo hace complacientemente. El problema es que aunque el corazón tenga razones que la razón no conozca, ni el hombre es sólo corazón ni puede ser feliz sometido a su tiranía. La voluntad necesita motivos para actuar, incluso motivos a largo plazo, que la inmediatez del emotivismo o del sentimentalismo no nos pueden proporcionar. De ahí, me parece a mí, derivan las grandes dificultades que tiene el hombre de hoy para establecer compromisos fuertes y duraderos, para mantenerse en el puesto incluso en circunstancias difíciles: no se siente seguro de sí mismo, no sabe si podrá seguir fiel a ellos, desconfía de sí porque desconoce si sus sentimientos (su verdadero motor) seguirán siendo los mismos en un futuro o lo suficientemente fuertes para seguir impulsándole.

Esa inseguridad se manifiesta también en relación con uno mismo: cuesta soportar la soledad o el silencio. Si llegan aunque uno haya intentado evitarlos por todos los medios, se viven como rutina y aburrimiento, como un sinsentido que conduce al tedio y al vacío existencial, y del que sólo la “diversión” y la búsqueda de emociones inmediatas pueden liberarnos, aunque no sea más que transitoriamente.

* * *

El tipo de hombre que acabo de describir, puede objetarse, no existe en ningún lugar del mundo: no es más que un producto de la artificial composición de notas dispersas que tampoco se dan en estado puro. Es cierto. La imagen del hombre actual que he analizado no tiene por qué corresponderse con ningún hombre concreto, es fruto de una generalización. Sin embargo, estoy convencido de que esas características a las que me he referido –algunas positivas, otras no tanto- están mucho más extendidas en nuestra civilización occidental de lo

⁶ Cfr. VON HILDEBRAND, D. *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Eds. Palabra, Madrid, 1996, pp. 139-140.

que algunos creen. Y lo que es más importante: estamos inmersos en un proceso absorbente de globalización que tiende a la uniformidad y estandarización no sólo de la economía, también de las formas de pensar, querer, sentir y obrar. No creo, por tanto, que sea un error hablar de un “prototipo” de hombre actual.

El psiquiatra Enrique Rojas le ha atribuido el calificativo de “light”⁷. Sé que a muchos esta caracterización un tanto peyorativa les resulta irritante. Quizás sea excesiva, pero no deja de tener cierto sentido: de nuestro análisis se puede deducir, en efecto, que es un prototipo humano de pensamiento débil, voluntad frágil y sentimientos nobles pero de poca raíz. Se encuentra amenazado por contradicciones y conflictos (entre el pensamiento y la vida, la teoría y la praxis exigida por la conciencia moral, entre los ideales y la cotidianidad) que le acaban sumiendo en el desconcierto y en una indefinida insatisfacción sólo compensada por efímeros momentos emotivos de “alegre” aceptación de la finitud. Es una situación, en todo caso, que no termina de llenarle y que no responde a sus inquietudes y aspiraciones más profundas. El género humano ha alcanzado, en Occidente, un inmenso progreso material que, además de no corresponderse siempre con un adecuado progreso espiritual, parece no bastarle. ¿Por qué? Porque,

“en realidad, dice el Concilio Vaticano II, los desequilibrios que fatigan al hombre de hoy están conectados con otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano”, el desequilibrio que tiene que ver con la ausencia de respuestas a preguntas tales como “¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía?, ¿qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio?, ¿qué puede dar el hombre a la sociedad?, ¿qué puede esperar de ella?, ¿qué hay después de esta vida temporal?”⁸.

Una respuesta convincente a estas cuestiones es lo que el ser humano siempre ha demandado y demandará. El hombre actual no es una excepción sino, más bien, un caso paradigmático. Y creo que pocos como Víctor Frankl le ha comprendido mejor en este punto. Según Frankl, la dimensión más profunda del hombre no es la voluntad de placer, ni la voluntad de poder. El sexo y el poder son aspectos importantes para el hombre, ¡qué duda cabe!, pero su primera fuerza motivante desde el punto de vista psicológico es de un carácter diferente: es lo que llama “voluntad de sentido”. El hombre necesita una razón para vivir, una razón para sufrir, una razón para dar lo mejor de sí mismo, una razón para morir. Y cuando carece de esta razón, enferma. En todas las épocas el hombre ha padecido sufrimientos como enfermedades, catástrofes naturales o guerras. En Occidente, muchos de estos sufrimientos han desaparecido o, al menos, se han amortiguado sus efectos. Pero, en cambio, ha surgido con fuerza un fenómeno que se encuentra hoy muy difundido y que tiene un carácter patológico: la angustia vital. Sus manifestaciones son numerosas:

“pensemos, por ejemplo, -dice Frankl-, en la <neurosis del domingo>, esa especie de depresión que aflige a las personas conscientes de la falta de contenido de sus vidas cuando el trajín de la semana se acaba y ante ellos se pone de manifiesto su vacío interno. No pocos casos de suicidio pueden rastrearse hasta ese vacío existencial. No es comprensible que se extiendan tanto los fenómenos del alcoholismo y la delincuencia juvenil a menos que reconozcamos la existencia del vacío existencial que les sirve de sustento. Y esto es igualmente válido en el caso de los jubilados y de las personas de edad”⁹.

Incluso el desmedido afán de placer o de dinero pueden considerarse como expresiones enmascaradas de ese vacío existencial.

⁷ ROJAS, E. *El hombre light. Una vida sin valores*. Eds. Temas de Hoy, Madrid, 1992, pág. 87 y ss.

⁸ *Gaudium et spes*, op. cit., pp. 204-205.

⁹ FRANKL, V. E. *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 1996, pág. 106.

En todos los casos, la raíz del problema se encuentra en una frustración de la voluntad de sentido. No es una frustración cualquiera, no afecta a una “racionalización secundaria” de otros impulsos instintivos, afecta a una fuerza primaria y radical del hombre. Si es verdad que la angustia vital es la enfermedad de nuestro tiempo, no puede resultar extraño escuchar que el hombre y la civilización actual –refiriéndose a Occidente- pasan por una profunda crisis. Se tratará, como es lógico, de una crisis que afecte de algún modo a la totalidad de la existencia humana y a todas sus dimensiones: una crisis de sentido e identidad. Y a ella ha contribuido decisivamente el nihilismo dominante:

“el vacío existencial, que es la neurosis masiva de nuestro tiempo, puede descubrirse –afirma Frankl- como una forma privada y personal de nihilismo, ya que el nihilismo puede definirse como la aseveración de que el ser carece de significación”¹⁰.

La situación se torna, entonces, enormemente compleja: el hombre no puede ser feliz sin respuestas a sus preguntas fundamentales pero, a la vez, se muestra crítico y desconfiado con cualquier intento de esbozar una cosmovisión. Hasta los humanismos, en cuanto que proponen algún tipo de ideal humano universalista, están bajo sospecha y en retirada.

2. GÉNESIS DE LA SITUACIÓN

¿Cómo hemos llegado a esta situación? ¿Cuáles son los cauces por los que se ha ido conformando el modelo de hombre y de sociedad dominante en la civilización occidental?

Hemos dicho que nuestra época, caracterizada a menudo como “posmoderna”, ha surgido de una crisis de la modernidad, de una rebelión contra sus pretensiones totalizantes. Por esa misma razón, no se puede entender sin ella. La posmodernidad es una hija rebelde de la modernidad, pero hija al fin y al cabo. Para dar con la clave de lo que somos y de cómo estamos resulta, por tanto, absolutamente necesario echar un vistazo al largo proceso fundacional de la modernidad que ha acabado por desembocar en la silenciosa revolución actual.

A. Desde un punto de vista muy general, ese proceso se puede describir como el tránsito de una concepción antropológica de base trascendente y orientación teocéntrica a otra cada vez más inmanentista y antropocéntrica, un largo camino de aproximadamente seis siglos en búsqueda de la total autonomía humana. Dicho de otro modo, se trata de un

“proceso de secularización o laicización, es decir, de ruptura y progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, (...) de lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura”¹¹.

En efecto, durante la Edad Media el fundamento de la existencia y de la cultura era de carácter eminentemente religioso: el cristianismo era el encargado de animar la vida personal y social dotándola de un sentido trascendente alrededor del cual se ordenaba todo en unidad casi monolítica. Esta unidad comenzará a sufrir grietas en los ss. XIII y XIV, para empezar a resquebrajarse durante el Renacimiento: durante el s. XVI sale a la luz una clara tendencia a liberarse del dominio de lo religioso y de la tradición cristiana, que se había ido incubando durante los dos siglos anteriores. La razón, progresivamente, pasará a ocupar el puesto de la fe como factor de convergencia y unidad; el hombre se redescubrirá a sí mismo

¹⁰ Ibidem, pág. 124.

¹¹ VALVERDE, C. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. BAC, Madrid, 1996, pág. XIII.

desligado y libre, se sentirá capaz de comprender el mundo con el pensamiento conceptual y de dominarlo con la ciencia emergente y sus aplicaciones técnicas, creará tener en la mano el rumbo de su vida y de un progreso lineal y sin término; en definitiva, esperará poder alcanzar la felicidad por sus propios medios.

La nueva unidad forjada por la razón y los sistemas absolutos de pensamiento ha resultado, no obstante, demasiado frágil, poco consistente frente a una cultura cada vez más compleja, diversificada y fragmentaria.

“Por la presión cada vez más fuerte de impulsos centrífugos, de puntos de vista individuales, de enfoques personales y de lógicas diferentes –dice M- I. Rupnik- todo se disgrega. La lógica <objetiva> y la certeza <científica> se van manifestando poco a poco como una especie de subjetivismo camuflado. Las certezas que tendrían que haber satisfecho esta exigencia de unidad de la época moderna, que ha surgido a raíz de la <secularización> de la realidad y a la multiplicación de los sectores y ámbitos de la cultura, se revelan como subjetivismos. O sea, se trataba de elaboraciones mentales más que de realidades objetivas, de proyecciones de verdades personales y no de un descubrimiento de verdades a las que uno procuraba servir (...) Así se ha visto que lo que se ponía como fundamento de la unidad de la cultura moderna no era capaz de generar la unidad. Esa unidad, que tendría que haber unido toda la cultura moderna, construida como una especie de esquema mental de ideas, se ha demostrado incapaz de resistir las tensiones de la época moderna. Se han desgarrado los vínculos y una cultura caótica, contradictoria en sí misma, se ha transformado en un juego cada vez más huidizo, casual y episódico”¹².

Es la era posmoderna. Aún a despecho de sus mentores, se trata de un nuevo paradigma cultural, un paradigma post-cristiano más que anticristiano. En pocos años, se ha extendido larvadamente por nuestra civilización occidental de la mano del capitalismo y del bienestar material, hasta configurar el prototipo de hombre al que más arriba aludíamos: un hombre exageradamente preocupado por sí mismo, su salud, su bienestar y su posición social, y con nuevas obsesiones como el miedo al fracaso, a la pobreza, al sacrificio y a la muerte.

B. Vamos a completar este esbozo de descripción general con una atención particular a algunos aspectos más concretos: me refiero a los “modelos de humanismo”, las corrientes o sistemas filosóficos o, simplemente, los autores que, en el plano de las ideas, han ejercido mayor influencia en la génesis de nuestra civilización actual y de la fisonomía espiritual del hombre que en ella se enmarca. Para no hacer interminable este punto, me voy a ceñir al análisis de Nietzsche, el cientificismo, el humanismo marxista, Freud, el humanismo existencialista (fundamentalmente el sartreano) y el neoliberalismo capitalista.

a) A NIETZSCHE se le pueden atribuir muchos títulos: “maestro del mundo contemporáneo”, “profeta de la sociedad post-capitalista europea”, “pensador de la era post-cristiana” en que vivimos etc. Todos ellos indican, de un modo u otro, la enorme influencia que ha tenido y tiene en nuestro modo de concebir al mundo y al hombre de hoy. Su pensamiento, como la mentalidad ahora dominante, es contradictorio y susceptible de muchas interpretaciones. Sin embargo, sí puede articularse, para su exposición, en dos etapas claramente definidas: una fase inicial, negativa y crítica, nihilista; y otra positiva, que se orienta hacia una ontología y una antropología nuevas.

La crítica nietzscheana tiene como objetivo dinamitar todas las formas de dogmatismo que, a su parecer, han conformado la tradición occidental: la moral platónica y cristiana (enemiga, según Nietzsche, de la naturaleza y de la vida), la metafísica clásica (que,

¹² RUPNIK, M. I. *De la experiencia a la sabiduría*, PPC, Madrid, 1999, pp. 15-17.

en su dimensión ontológica, “estatifica” la realidad; y en su dimensión gnoseológica, la cristaliza o petrifica en forma de conceptos) y las ciencias experimentales en la interpretación mecanicista y positivista (pues limitándose a matematizar la realidad, reducen la idea de progreso a su versión técnica e instrumental, al servicio no del pueblo sino de intereses creados y espurios).

Una vez culminada esta labor destructiva y de desescombros, el nihilismo marcará un punto de inflexión hacia una nueva concepción del ser y del hombre. Para Nietzsche, como para Heráclito, la realidad (y la vida, uno de sus modos o expresiones) es cambio, dinamismo incesante, perspectiva, multiplicidad y pluralismo, proceso en eterno retorno. Intentar comprender su “verdad” es una ilusión, o peor aún, un engaño, pues el conocimiento no supone otro progreso que la consolidación o triunfo de una interpretación sobre las demás.

“La verdad, dirá, es el error sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término”¹³.

Y le da un nombre: “voluntad de poder”. Es voluntad de apariencia y, por eso, no deforma la realidad del ser como devenir, sabe que no podrá nunca abarcarlo. Pero, al menos, podrá acercarse a ella abriendo campo a la imaginación creadora y a la metáfora frente a los rígidos conceptos. A la vez, la voluntad de poder sintetiza los valores vitales y se encarna en un hombre que buscará su plena autoafirmación en la transmutación de los valores caducos y en la producción de otros a partir de la propia individualidad creativa.

Se nos presentan así un nuevo modelo ideal de hombre (el superhombre) y un nuevo modo de existencia en el mundo. Tiene aún ese hombre pretensiones “absolutas”, pero ya no son de carácter trascendente. Es más, sólo podrá encontrar lugar para sí y su mundo desterrando de él a Dios: la redención se sigue haciendo a costa de la muerte de Dios, pero deja de ser un sacrificio voluntario para convertirse en el fruto de una violencia necesaria ejercida por un hombre que busca liberarse de toda atadura y ser, en su plenitud, él mismo.

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: <busco a Dios>? (...) ¿Adónde se ha ido?, exclamó, voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. (...) Todos somos sus asesinos (...). No hubo nunca hecho más grande, y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente, a causa de este hecho. Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vistos y oídos”¹⁴.

El superhombre recupera los instintos, la pasión, la tierra en su más radical inmanencia, y con su libérrima voluntad construye una nueva moral, ahora sí en armonía con el universo natural: la moral del señor frente al esclavo, la moral de los fuertes frente a los débiles, la moral del yo individual frente a la plebe y el rebaño, la moral del que es capaz de dominar la imagen trágica de la existencia enfocando sin prejuicios la vida en su puro devenir, como “experimento” y “juego”, frente a la del que se refugia en un ilusorio consuelo suprasensible. Hacia esta nueva especie de hombre superior, según Nietzsche, nos dirigimos. Nuestra misión no es otra que preparar su venida.

La propuesta nietzscheana que acabo de delinear en breves y groseras pinceladas, tiene, como es lógico, aspectos positivos y negativos. Por un lado, puede contribuir a despertar las conciencias dormidas, burguesas y acomodaticias, despersonalizadas y temerosas, farisaicas y hasta moralistas. Por el otro, dudo que por el camino señalado,

¹³ NIETZSCHE, F. *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1980, n. 488, pág. 274.

¹⁴ *Ibidem*, *El gay saber*, Narcea, Madrid, 1973, pp. 241-243.

radicalmente individualista e inmanentista, pueda el hombre alcanzar realmente lo que se le promete. El superhombre sí que es pura ficción. Y me atrevería, incluso, a decir que quizás sea mejor así. Pero mi pretensión no es extenderme en juicios de valor. Si he presentado aquí este esbozo de exposición sobre el pensamiento nietzscheano es para mostrar hasta qué punto tienen razón los que consideran a Nietzsche precursor de nuestro tiempo. Aunque no se puede decir, creo, que haya conseguido un éxito pleno, sí que es verdad que en el mundo occidental los valores han perdido su universalidad y su consistencia ontológica. En concreto, cada hombre construye y determina por sí mismo los cánones que rigen los conceptos morales fundamentales (al menos los que “guían” su vida individual). Una moral esteticista, muy cercana al nihilismo, sustituye cualquier pretensión de establecer una ética objetiva válida, en principio, para todo ser humano; las pulsiones instintivas y pasionales reemplazan al dictamen de la razón práctica; lo telúrico se equipara e identifica con lo vital; la búsqueda de emociones inmediatas y placenteras ha postergado otros objetivos quizás menos accesibles a corto plazo, pero, sin duda, más profundos; la vivencia plena del presente se interpreta como apropiación instantánea de un momento que ya no volverá y que, por tanto, hay que apurar hasta el extremo; el anhelo de poder y de gloria, el cultivo exagerado del cuerpo y la apariencia física, y la mitificación de la juventud y de la novedad, son, en fin, otros aspectos en los que nuestra sociedad ha recibido complacientemente la influencia de Nietzsche.

b) Uno de los puntos en los que, sin embargo, Nietzsche no ha logrado remover la mentalidad del hombre contemporáneo es en su advertencia crítica acerca del cientificismo como “falsa conciencia”.

Pero, ¿qué es el CIENTIFICISMO? Se pueden dar muchas definiciones. Según Gerard Radnitzky,

“es la creencia dogmática de que el modo de conocer llamado ciencia es el único que merece el título de conocimiento; y su forma vulgar, la creencia de que la ciencia resolverá eventualmente todos nuestros problemas o, cuando menos, todos nuestros problemas significativos”¹⁵.

De acuerdo con este modo de ver las cosas, la ciencia experimental sería paradigma de objetividad y fiabilidad, de utilidad y eficacia; en definitiva, de progreso. En cambio, en el resto de los saberes anidarían la subjetividad y la duda, la inutilidad y la ineficacia, la incapacidad para un progreso real. Se quiebra así la armonía clásica entre los diversos tipos de conocimiento y de saber, otorgando a uno de ellos el papel de instancia o tribunal crítico sobre los demás.

Paradójicamente, el cientificismo es –en sí mismo– una concepción filosófica, no científica. Sin embargo, no deja de ser una dulce tentación para los científicos de las diversas especialidades. Eso explica, por un lado, que se puedan catalogar formas variadas de cientificismo: fisicalista o fisicista, biólogo, tecnólogo, psicólogo o incluso (se encuentra en los primeros pasos pero ya anuncia una verdadera revolución en las formas de pensar y de vivir) genético. Por otra parte, este atractivo da también razón de su larga historia, más o menos simultánea con la historia de la ciencia misma.

“A grandes rasgos –ha dicho C. J. Alonso– la historia del cientificismo se ha desarrollado del modo siguiente. Primero se afirmó que la ciencia moderna venía a sustituir a la antigua filosofía natural. Después se pensó que la nueva ciencia era capaz de solucionar todos los problemas por sí sola, y se acabó afirmando que las demás pretensiones

¹⁵ RADNITZKY, G. “Hacia una teoría de la investigación que no es ni reconstrucción lógica ni psicología o sociología de la ciencia”, en *Teorema*, 3 (1973), pp. 254-255. (Citado por ARTIGAS, M.- *El hombre a la luz de la ciencia*, Eds. Palabra, Madrid, 1992, pág. 33).

epistemológicas carecían de sentido. Posteriormente, al advertir que la ciencia encuentra muchos límites y progresa gracias a la utilización de construcciones convencionales, se ha generalizado un relativismo que se aplica a la ciencia, en primer lugar, pero se extiende a continuación a todo el conocimiento. Si ni siquiera en la ciencia encontramos la garantía de un conocimiento infalible, mucho menos la encontraremos en otros ámbitos del saber humano”¹⁶.

El resultado final de esta historia es una incómoda situación de la que la filosofía de la ciencia parece, hasta el momento, incapaz de escapar por una vía que no sea la del abandono de su compromiso con la verdad (acercándose a posiciones más o menos “irracionalistas”) y la entrega en brazos del funcionalismo y el puro pragmatismo.

No se trata de cuestiones inocuas y alejadas de la realidad. En los casos en los que esto ocurre no resulta difícil perder de vista toda perspectiva: hasta los criterios morales más simples se pueden postergar en beneficio del rendimiento, la utilidad o un progreso dudosamente al servicio del hombre. Ante el temor y la perplejidad que los peligros que todos conocemos hoy provocan, no faltan tampoco quienes acaban acusando erróneamente de ellos a la ciencia o la técnica. Lo que sí debemos aprender de estas advertencias es la necesidad de que haya instancias exteriores a la propia ciencia, que orienten el inmenso torrente de energía que esta tiene, de acuerdo con parámetros que no pueden ser, precisamente, científicistas. No es fácil. La realidad es que, de un modo u otro, con mayor o menor intensidad, el científicismo está cómodamente instalado en la mentalidad del hombre actual, sobre todo el profano en ciencia.

“Mientras que antes la Escritura era el tribunal de última instancia ante el cual debía presentarse cualquiera que pretendiera poseer la verdad, ahora –han dicho J. C. Eccles y D. N. Robinson- se considera a la ciencia como árbitro último”¹⁷.

De ahí que la responsabilidad de los científicos profesionales sea aún mayor. Estos, conocedores más cercanos de su realidad, ya no suelen estar subyugados por el mesianismo científicista de los dos últimos siglos, ya no participan de un “científicismo optimista” que, de acuerdo con una falsa imagen de la ciencia, la considera como panacea y talismán, pero, lamentablemente, siguen –muchos de ellos- convencidos de un “científicismo pesimista” que, pese a todo, ve a la ciencia como el último reducto donde encontrar alguna porción de una frágil verdad.

c) Uno de los frutos surgidos de la fascinación científicista fue el MARXISMO. Se trata de un sistema que se presenta a sí mismo como explicación científica, racional y totalizante del mundo, orientada hacia una praxis transformadora de la sociedad desde su raíz. Como cosmovisión, el marxismo se puede articular en dos grandes bloques que vamos a resumir brevemente: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

El materialismo dialéctico es una filosofía de la naturaleza, elaborada fundamentalmente por F. Engels, que pretende dar apoyatura científico-natural al materialismo histórico. Su postulado inicial sustituye la Idea de Hegel por la realidad material, en una auténtica inversión de la dialéctica: el Espíritu no es más que un producto psíquico de la materia, de por sí eterna, increada e indestructible. La materia es, por tanto, el verdadero absoluto, fundamento y razón de ser de todo cuanto existe. Dotada siempre de movimiento, a impulsos de sus propias condiciones (tesis y antítesis) va realizando síntesis cada vez más perfectas que acaban por configurar el entero cosmos, desde la nebulosa

¹⁶ ALONSO, C. J. *La agonía del científicismo. Una aproximación a la filosofía de la ciencia*. Eunsa, Pamplona, 1999, pág. 26.

¹⁷ ECCLES, J. C. y ROBINSON, D. N. *The Wonder of Being Human. Our Brain and our Mind*. New York, The Free Press, 1984, pág. 4. (Citado por ARTIGAS, M. *Ciencia, razón y fe*. Eds. Palabra, Madrid, 1992, pág. 123).

originaria hasta una sociedad comunista que es síntesis de todas las síntesis y perfección de todas las perfecciones humanas. (El materialismo dialéctico es un intento de síntesis entre dialéctica de la materia y evolucionismo).

¿Cómo surge el hombre en este proceso dialéctico? Engels busca un elemento de mediación de carácter económico y cree encontrarlo en el trabajo material. Cuando el mono adopta una posición erecta y libera sus extremidades delanteras, además de coger puede elaborar productos y herramientas. La ley de la correlación del crecimiento hace desarrollar, a la vez, el cerebro y el individuo entero; éste, gracias al trabajo, descubre la necesidad de asociarse y la necesidad de comunicación crea el órgano: se desarrolla la laringe y aparece el lenguaje. Después, progresivamente, surgen el comercio, el arte, la ciencia, el derecho, la política, la religión y la filosofía, siempre como reflejo de necesidades materiales.

Con la emergencia del hombre en la tierra termina el materialismo dialéctico y comienza el materialismo histórico, elaborado fundamentalmente por K. Marx. Como es sabido, Marx tiene una concepción naturalista del hombre:

“el hombre es inmediatamente ser natural. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad”¹⁸.

Para saciar esas necesidades, se dirige a la naturaleza y, de algún modo, se enfrenta con ella (tesis frente a antítesis). El trabajo será la mediación que realice la síntesis: por él elabora los productos y satisface aquellas necesidades. Aparece así un hombre mejor, más “natural”, pero también con nuevas necesidades. El proceso continúa, es dialéctico e inacabable, y, en cada fase, el hombre se perfecciona. De ahí que, para Marx, el trabajo –o, mejor, la producción- sea el hecho primario, radical y originante del hombre.

Ahora bien, el hombre no es sólo un ser de necesidades naturales,

“es un ser natural humano, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos humanos son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido humano, tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es sensibilidad humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser humano en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la historia, que sin embargo, es para él una historia sabida y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre”¹⁹.

En esa historia, ocupa un lugar principal la propiedad privada. En un momento dado, viene a decir Marx, por apropiación o expolio, se origina la propiedad privada y, con ella, todos los males. La sociedad se divide en dominantes (propietarios) y dominados, y el hombre se ve alienado en diversos órdenes, se pierde a sí mismo, no se reconoce como tal. Es la famosa teoría de las alienaciones.

La raíz de toda alineación es la alienación económica. Se pone de manifiesto en la teoría de la plusvalía y tiene su expresión social en la lucha de clases. ¿En qué consiste esta alienación? Básicamente, en la división que el hombre sufre, en el sistema capitalista, entre trabajo y producto. Merced a la propiedad privada de los medios de producción, el capitalista

¹⁸ MARX, K. *Manuscritos: Economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 194.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 195-196.

usurpa al trabajador el fruto de su trabajo y, a cambio, le compensa con un salario cuyo valor es realmente inferior a aquél. Esta expropiación, que afecta a la esencia del hombre (productor), viene impuesta por la clase opresora y se apoya en el fenómeno de la ideología como legitimación falseadora de la realidad.

Está claro que Marx da prioridad a los factores de orden económico sobre el resto de los factores. En última instancia, las “fuerzas productivas” (sobre todo el proletariado) y las “relaciones de producción” (sobre todo, la forma de propiedad: privada o común), en definitiva lo que llama “infraestructura”, los elementos infraestructurales, determinan las formas y expresiones superiores de la vida social (elementos superestructurales de orden político como el Estado, el derecho y los partidos, o de orden ideológico como la filosofía, la religión, el arte...). En el caso concreto del sistema capitalista, lo que hay que hacer –propone Marx– es invertir sus relaciones de producción: sólo así se superará la alienación y se procurará –al final de la historia– la reconciliación del hombre con la naturaleza. En la época comunista, que está por llegar, el hombre vivirá para la sociedad y la sociedad para el hombre.

El planteamiento marxiano es, parece claro, un planteamiento utópico en el que la liberación y plena realización del hombre aparecen como objetivos últimos. Se puede hablar, desde este punto de vista, de un cierto “humanismo marxista”: se promueve, en primer lugar, una crítica de las instancias alienantes que favorecen la explotación humana y, paralela y simultáneamente, un ideal de hombre y de sociedad. En ese sentido, me parece que el marxismo encierra elementos valiosos y, de hecho, ha contribuido en algunos aspectos al progreso humano. Tiene razón, por ejemplo, Carlos Valverde, cuando afirma:

“es mérito suyo haber denunciado los injustos abusos del capitalismo y su irracionalidad, haber defendido a las masas proletarias, haber acentuado la importancia de la economía en el desarrollo de la historia, haber despertado, también en los cristianos, el sentido de justicia social, que estaba dormido, haber valorado el trabajo como elemento personalizador y dignificante, etc.”²⁰.

No obstante, es una concepción que se inserta dentro de la dialéctica antropocéntrica e inmanentista: un “naturalismo realizado” sin recurso ni concesión a la trascendencia y en el que el ateísmo se presenta como condición para la primacía, plena autonomía y autosuficiencia del hombre. Además, aunque Marx afirma que el hombre es el principio de la sociedad y el sujeto de la historia, su sistema no puede evitar absorberlo en el entramado de relaciones sociales que son las que, a fin cuentas, acaban conformando su verdadera esencia. Hay, pues, una reducción del hombre a su pura condición material y de su ser individual a la sociedad, que difícilmente pueden cuadrar con un verdadero humanismo. La historia reciente ha acabado por demostrar su fracaso no sólo como teoría económica sino, sobre todo, como antropología. Comprobamos que, en los países en los que el marxismo ha sido derrotado después de largos decenios, los sacrificios exigidos por la transición hacia la economía de mercado han provocado, quizás, cierta nostalgia en el orden económico y social, pero no en el plano antropológico. Pruebas de ello son el aprecio cada vez más hondo por las libertades civiles, el desarrollo del fenómeno religioso y, en definitiva, el valor otorgado a la pluralidad frente a la intolerancia y “monotonía” del sistema comunista y de su modelo de hombre.

Sea como fuere, en el mundo occidental su vertiente crítica (sobre todo en el caso de la religión y de la filosofía) tiene aún influencia. Y lo mismo podríamos decir de la lucha de clases como motor de la historia: las relaciones sociales y laborales siguen amenazadas, muchas veces, por el fantasma, si no de la lucha de clases, sí del conflicto y del antagonismo

²⁰ *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, op. cit., pp. 270-271. (Cfr. “Lo que va a quedar del marxismo”, en *Veintiuno*, n. 15, Madrid, 1992).

entre conciencias (mujer contra hombre, trabajador contra empresario, dominado contra dominante).

d) El PSICOANÁLISIS también tiene algo que ver con el cientificismo: se podría interpretar como una de sus formas peculiares de extrapolación, en este caso de carácter psicologista. Su propio creador, FREUD, reconoció que de haberse mantenido en los estrechos límites en los que había surgido (como terapia psiquiátrica de ciertas patologías de la vida anímica), jamás habría alcanzado el éxito obtenido ni habría conquistado un puesto en la “historia de nuestro tiempo”²¹. En lugar de eso, el estudio de la neurosis, su sintomatología y etiología, condujo a Freud a la formulación de una teoría completa acerca de la estructura dinámica de la vida psíquica. Nació así una nueva psicología que, se suponía, estaba capacitada para explicar, incluso, los procesos psíquicos más profundos (por ejemplo los actos fallidos o los sueños). Ahora bien, si esta “psicología abisal” era adecuada para el análisis del psiquismo individual, ¿por qué no iba a serlo para el análisis de las “funciones psíquicas de comunidades y pueblos”? Parecía perfectamente posible dar el salto de la psicología individual a la colectiva, y Freud lo dio al interpretar que había “sorprendentes analogías” entre ambos planos. Los conceptos básicos del psicoanálisis fueron así traspuestos para el esclarecimiento de fenómenos como la religión, la moral, la cultura y la sociedad, amén de servir como clave explicativa de los mitos, la poesía y el arte, o de intervenir como elementos esenciales en la pedagogía.

La religión, en concreto, fue descrita y analizada según el modelo de las neurosis obsesivas. El paralelismo está justificado, según Freud, por el hecho de que ambas responden a las mismas necesidades (la supresión de las tendencias egoístas y antisociales), y queda patente al comparar las prácticas religiosas con el comportamiento de los neuróticos: en los dos casos, las conductas se llevan a cabo con precisión meticulosa y van acompañadas de cierta angustia. Además de esta caracterización, Freud vincula continuamente la religión, e incluso la moral, con el sentimiento de desamparo infantil directamente relacionado con la imagen del padre.

“Sabemos ya –dice- que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos. Bajo las premisas de este sistema se formulan respuestas a los enigmas ante los cuales se estrella el humano deseo de saber, enigmas como la creación del mundo y la relación entre el cuerpo y el alma. Por último, para la psique individual supone un gran alivio ser descargada de los conflictos engendrados en la infancia por el complejo paternal, jamás superados luego por entero, y ser conducida a una solución generalmente aceptada”²².

La religión se presenta, así, como un falso consuelo, como una ilusión que el hombre debería abandonar si no quiere “permanecer eternamente niño”. Sin duda, piensa Freud, resultaría insensato e inútil intentar arrancarla bruscamente de la conciencia de los creyentes, pero quizás no sería imposible abortar el daño “educando en la abstinencia” religiosa y atajando el problema antes de que se contraiga la neurosis. Desde luego, la situación de ese

²¹ Cfr. FREUD, S. *Esquema del psicoanálisis*, en *Obras Completas*, vol. 15, Eds. Orbis, Barcelona, 1988, pp. 2738-2741.

²² *El porvenir de una ilusión*, *Obras Completas*, op. cit., vol. 17, pp. 2976-2977.

hombre sería, entonces, mucho más difícil: habiendo abandonado el hogar paterno en el que se sentía seguro, se encontraría a la intemperie, tendría que reconocer su pequeñez y enfrentarse por sí sólo con la crudeza de la vida. Pero le estaríamos “educando para la realidad” (lo que, en todo caso, significaría un progreso), y, además,

“retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno”²³.

Esta última referencia nos puede servir para enlazar con el análisis freudiano de la cultura. No en balde, el elemento más importante de lo que podríamos llamar el inventario psíquico de una civilización o cultura son sus representaciones, o mejor, sus “ilusiones religiosas”. Freud llegará, en este punto, a la conclusión general de que

“toda cultura reposa en la imposición coercitiva del trabajo y en la renuncia a los instintos”²⁴

como condiciones ineludibles de la vida en común. Por eso, junto al saber y el poder conquistados por el hombre para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y obtener los bienes con que satisfacer las necesidades humanas, y las organizaciones necesarias para regular las relaciones entre los hombres y la distribución de esos bienes, son también necesarios –y forman también parte de la cultura- medios negativos de coerción que sirvan para defenderla de la oposición de aquellos sobre los que recaen sus exigencias, y otros positivos de reconciliación, que les compensen de sus sacrificios.

En este plano colectivo, Freud da más importancia a la agresividad que al instinto sexual.

“El hombre –dice- no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad. (...) La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas. De ahí, pues, ese despliegue de métodos destinados a que los hombres se identifiquen y entablen vínculos amorosos coartados en su fin; de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, precepto que efectivamente se justifica, porque ningún otro es, como él, tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana”²⁵.

De entre todos los caminos posibles para imponer la renuncia a ese instinto y aminorar sus consecuencias, el principal consiste, no obstante, en dirigir hacia uno mismo esa agresividad:

²³ Ibidem, pág. 2988.

²⁴ Ibidem, pág. 2964.

²⁵ *El malestar en la cultura*, Obras Completas, op. cit., vol. 17, pág. 3046.

“la agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede; es dirigida contra el propio <yo>, incorporándose a una parte de este, que en calidad de <superyo> se opone a la parte restante, y asumiendo la función de <conciencia> (moral), despliega frente al <yo> la misma dura agresividad que el <yo>, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo <superyo> y el <yo> subordinado al mismo la calificamos de <sentimiento de culpabilidad>; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada”²⁶.

En realidad, concluirá después,

“el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad”²⁷.

Freud considera esta situación casi insuperable. Se podrá paliar relativamente rebajando las exigencias del “superyo” cultural o introduciendo reajustes, entre los que contempla el tratamiento psicoanalítico colectivo. Pero nada más. Al hombre civilizado le resulta enormemente difícil alcanzar la felicidad habida cuenta de los pesados sacrificios que la cultura impone tanto a la sexualidad como, sobre todo, a las tendencias agresivas. Incluso se plantea dudas acerca del destino de la especie humana, sujeta al desenlace de la eterna lucha entre Eros y Thanatos. Parece que su “proyecto de liberación” no alcanza, al fin y al cabo, el resultado apetecido.

En el fondo de este pesimismo se halla, parece claro, toda una concepción del hombre y de la vida. Freud rechazó siempre la idea de adjudicar un sentido a la vida humana. En su opinión, es un pseudoproblema fruto de esa “vanidad antropocéntrica” de la que tantas manifestaciones hay en la historia, y que se suele plantear siempre en función de un sistema religioso. La pregunta que le interesa es mucho más modesta: ¿qué esperan los hombres de la vida?, ¿qué aspiran alcanzar? Ciertamente, la felicidad. Pero, ¿en qué consiste esta? Es una aspiración con dos caras: una negativa y otra positiva. Se trata, por un lado, de evitar el dolor; por el otro, de experimentar intensas sensaciones de placer. El problema es que el dolor, en buena medida, es inevitable, y nuestra capacidad de ser felices está ya limitada, desde el principio, por nuestra propia constitución: se limita a “sensaciones episódicas de tipo bienestar”. La conclusión es obvia:

“la felicidad, considerada en el sentido limitado cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo. Ninguna regla al respecto vale para todos; cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz”²⁸.

Esta justificación del hedonismo por la vía de los hechos, esta búsqueda individualista de la felicidad, la interpretación de la religión, la moral e incluso la sociedad – en el mejor de los casos- como factores perturbadores del “libre juego de elección y adaptación” que define la vida individual, la actitud pasiva y casi resignada con la que el hombre “freudiano” contempla el determinismo de los instintos hasta el punto de considerar que impedir su libre descarga es algo negativo, su interpretación cientificista –en este caso psicologista- de la realidad, o el “malestar cultural”, son algunas de las notas características del psicoanálisis que han pasado a formar parte de la mentalidad del hombre actual.

²⁶ Ibidem, pág. 3053.

²⁷ Ibidem, pág. 3060.

²⁸ Ibidem, pág. 3029.

e) El EXISTENCIALISMO es otra de las fuentes constitutivas y animadoras de esta mentalidad. El término es ambiguo porque puede aludir tanto a una corriente filosófica en la que tienen cabida doctrinas a veces muy diversas como a un fenómeno sociológico de difusión extraordinaria en la segunda mitad del s. XX. Nosotros vamos a centrarnos aquí en el primer aspecto.

Como filosofía, el existencialismo abarca un extenso número de pensadores y se desarrolla, principalmente en Europa, entre las dos guerras mundiales. Sus motivaciones se hallan profundamente enraizadas en el tiempo que les tocó vivir, un período también de crisis, pero no se pueden entender si se las desgaja de la dialéctica del humanismo antropocéntrico moderno y de su tradición filosófica. En este sentido, y en primer lugar, siguiendo la estela de Nietzsche o Kierkegaard, pretende ser una reacción contra el pensamiento hegeliano al afirmar la originalidad e irreductibilidad del individuo. Ese yo singular es, además, existencia, experiencia concreta y vivida sin ninguna determinación previa o ajena a sí misma; dicho de otro modo, es libertad, consiste en la capacidad de decidirse y elegirse a sí mismo. El hombre se está siempre “inventando” y “definiendo” pues es una estructura abierta. La tarea de la filosofía, por último, consistirá precisamente en el análisis de esta estructura existencial, un análisis que contribuye a “desvelar” el sentido de la realidad y que se lleva a cabo desde la “fenomenología”.

¿Se podría dar, a partir de estas características, una definición global de existencialismo? No es fácil si se quiere ser fiel a la diversidad y, sin embargo, decir algo más que puras generalidades. Pero, con R. Jolivet, diríamos que el existencialismo es

“el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación misma”²⁹.

Esta caracterización quizás deje en fuera de juego al llamado “existencialismo cristiano” (por ejemplo, G. Marcel), pero, en cambio, me parece que cuadra perfectamente con la visión radicalmente imanentista del existencialismo ateo de SARTRE que, después de todo, es el que más influencia ha ejercido en la mentalidad del hombre actual y en el que vamos a centrar nuestra reflexión.

El propósito fundamental de Sartre es elaborar una ontología fenomenológica que sirva de base para un auténtico humanismo. Gracias a ella, Sartre cree haber descubierto el “ser del cognoscente”: un “absoluto de existencia”, el “sujeto en la más concreta de las experiencias”. Pero este yo-sujeto se le ha revelado como mero proyecto, estructura siempre abierta e indeterminada, proceso y temporalidad, en definitiva, “existencia que precede a la esencia”.

Esta afirmación sartreana que expresa la precedencia de la existencia sobre la esencia supone, en primer lugar, el reconocimiento de la originariedad de la subjetividad, pero además, está apuntando la negación de una Inteligencia creadora y trascendente que haya “diseñado” al hombre y el rechazo de una “naturaleza” humana que actúe como modelo. Nada de determinaciones objetivas; el hombre está en el mundo con una existencia desnuda que es absoluta libertad incondicionada. A través de esa libertad, cada sujeto se irá autodeterminando y conquistando su propia esencia en el transcurso de un proyecto existencial que él mismo concibe y realiza. ¿Hacia dónde camina ese proyecto? ¿Se puede establecer alguna dirección coherente? En cuanto que es fundamento de la posibilidad de autorrealización de un ser, sin duda ese proyecto supone un empeño permanente por alcanzar la plena adecuación con uno mismo. En todo sujeto humano latente, según Sartre, pretensiones

²⁹ JOLIVET, R. *Las doctrinas existencialistas*. Eds. Gredos, Madrid, 1976, pág. 26.

absolutas, un anhelo de plenificación que atiende a ese ideal de perfecta coincidencia del en-sí y el para-sí que solo se da en un Dios:

“Dios, valor objetivo y supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él mismo es. Ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es, fundamentalmente, deseo de ser Dios”³⁰.

Es lo que ha llamado “pasión de la libertad”. Ocurre, no obstante, que ese deseo proyectado resulta ser un fracaso, más aún, un absurdo:

“la idea de Dios –dice Sartre- es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil”³¹.

Además, en cuanto que pura subjetividad el hombre se encuentra, también, inevitablemente distanciado de todo(s) lo(s) demás: cada individuo es un “para-sí”, el resto de los seres un “en-sí”. ¿Cómo brota, entonces, el reino de la intersubjetividad? El sujeto descubre al “otro” como condición de su existencia, precisa de su reconocimiento: es una “libertad” colocada enfrente de mí que piensa y quiere “por” o “contra” mí mismo.

En definitiva, “arrojado” en la existencia en un mundo hostil, amenazado por las otras conciencias, sin el refugio de Dios y sin un plan predeterminado para su vida que le oriente de alguna manera, cada hombre está condenado a inventarse a sí mismo a golpe de libertad.

“Si, en efecto, la existencia precede a la esencia –ha dicho en otro lugar Sartre- no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho, de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. (...) Piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo orientará, porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Pongese ha dicho, en un artículo muy hermoso: <el hombre es el porvenir del hombre>. Es perfectamente exacto”³².

En este sentido, Sartre ha defendido con vehemencia que su existencialismo es un humanismo: coloca al hombre en el lugar principal y busca que “se encuentre a sí mismo” educándole para un compromiso total consigo. La dignidad humana reposa, precisamente, en el hecho de que el hombre es un ser que se proyecta conscientemente hacia el futuro creando con sus actos una “imagen” de la especie humana. Ahí radica la enorme responsabilidad de una elección que funda por sí sola el valor de lo elegido y que acaba haciendo de la “autenticidad” el único criterio moral. Se trata, obviamente, de un humanismo antropocéntrico, un humanismo que quiere hacer ver al hombre que no tiene otro salvador que sí mismo. Es la culminación del ateísmo absoluto.

Hoy en día, el existencialismo ha desaparecido como fenómeno sociológico, al menos en lo que en otro tiempo suponía de “angustia vital” y vivencia des-esperada de la existencia. Eso no quiere decir que el hombre actual haya encontrado refugio y ya no viva a

³⁰ SARTRE, J.P. *El ser y la nada*. Eds. Altaya, Barcelona, 1993, pág. 589.

³¹ *Ibidem*, pág. 637.

³² *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, pp. 26-27.

la intemperie en la carencia de sentidos absolutos, sino que ya no atiende tanto a su “conciencia”: está, más o menos, apaciblemente instalado en la finitud. Sin embargo, muchos de los “valores” preconizados por la filosofía existencialista siguen ocupando en la mentalidad de este hombre un puesto importante. El primero de ellos, la primacía de la existencia concreta y singular sobre otras instancias más abstractas o generales. Junto con ella, el hombre de nuestro tiempo otorga un valor casi absoluto a la libertad en el sentido moderno –también existencialista– de la expresión: una libertad disociada del concepto metafísico de naturaleza, una libertad omnímoda, plenamente autónoma, que hace del hombre el único legislador y del individuo el único legitimado para decidir de la propia vida en todas sus dimensiones, una libertad capaz, incluso, de dotar de valor a sus elecciones al margen de otro criterio que no sea ella misma, una libertad puramente formal, carente de contenidos y que funda –como hemos apuntado en Sartre– una moral también formalista y “situacional”. Otro rasgo que procede en buena medida del existencialismo es la idea de que uno debe llevar, ante todo, una existencia auténtica y coherente, fruto de un compromiso sincero consigo mismo, el único compromiso verdaderamente real. Paradójicamente, esta convicción convive sin estridencias con la incoherencia, pero –como idea– no hay duda que forma parte esencial de la mentalidad dominante.

Este modo de concebir la existencia nos conduce, además, casi irremisiblemente, al individualismo, que es otra de las notas en las que el hombre actual es deudor, entre otros, del existencialismo. En particular, el existencialismo sartreano tiene su parte de responsabilidad en las especiales dificultades con que nos tropezamos hoy para hacer del “encuentro” la categoría fundamental de las relaciones humanas: el valor absoluto que concede a la subjetividad y la subsiguiente oposición entre las diversas conciencias son fuente de indiferencia, si no de conflicto. Se tiende a contemplar al otro, a la sociedad e incluso a Dios, como amenazas a nuestra existencia en libertad. Todo ello, por fin, acaba envolviendo al hombre actual en un “pesimismo de fondo” que también es muy existencialista.

f) Hasta aquí hemos hecho un largo recorrido por diversos autores y corrientes de pensamiento que han dejado su huella, de un modo u otro, en la sociedad y el hombre de nuestro tiempo. Nos falta considerar, sin embargo, el factor más decisivo e influyente: me refiero a la “DEMOCRACIA LIBERAL-CAPITALISTA”.

No resulta fácil perfilar en qué consiste este término híbrido, pero vamos a intentarlo analizando sus partes constitutivas. El concepto más general de los que lo componen es el de “liberalismo”. De por sí ya es suficientemente amplio. Pero desde el punto de vista filosófico, que es el que aquí nos ocupa, supone el triunfo de la razón empirista y el relativismo sobre la metafísica y la teología, de la autonomía individual y de la esfera privada (propiedad) sobre cualquier género de heteronomía, del positivismo moral y jurídico sobre la ley natural, en definitiva, de un cierto tipo de humanismo antropocéntrico que intenta construir la ciudad terrestre únicamente con las fuerzas humanas.

A partir de esta matriz, el liberalismo ha adoptado diversas formas y se ha manifestado en múltiples ámbitos. Hubo un liberalismo económico que propugnaba la libre producción y competencia basándose en la convicción de que el mercado armonizaría por sí solo el sistema y produciría universal prosperidad; un liberalismo político que, por un lado, atribuía al Estado el establecimiento de esferas de libertad para el ciudadano y, por el otro, le sometía a su control de acuerdo con una serie de mecanismos de vigilancia y participación; un liberalismo social que combinaba una concepción marcadamente individualista de la vida con un vago sentimiento humanitario y socializante (filantrópico); un liberalismo teológico que pretendía la “racionalización” de los dogmas.

De estas formas de liberalismo nos interesan ahora fundamentalmente dos: el liberalismo económico y el liberalismo político.

El liberalismo económico, al amparo del auge de la economía política y animado por la revolución industrial, fructificó en lo que conocemos como Capitalismo. Su primer gran desarrollo se enmarca en el s. XIX, pero su expansión definitiva, prácticamente universal, se ha producido en el s. XX, más en concreto en su segunda mitad, con una nueva revolución industrial y tecnológica. ¿Cómo definirlo? Hoy no se trata ya sólo de un sistema económico: tiene una clara incidencia social y hasta cultural. En su vertiente económica podríamos decir que tiene como componentes esenciales la propiedad privada y un mercado regido por la ley de la oferta y la demanda, como medios la libertad de producción y comercialización, y como fin el máximo beneficio. Su vertiente social se refiere al hecho de que las relaciones de intercambio, de compra y venta, han invadido la mayor parte de la sociedad y de las relaciones humanas. Esta absorción de la vida social e incluso de la vida personal, por fin, ha conformado toda una auténtica cultura de la productividad y la eficiencia, del consumo y del bienestar material.

Por su parte, el liberalismo político ha ido históricamente asociado a la configuración de la democracia. Propugnaba el derecho de los ciudadanos a participar en el poder político y la democracia moderna asumió este derecho “liberal” (junto con las posteriormente llamadas “libertades fundamentales”) articulando los mecanismos para su expresión: elecciones periódicas en votación secreta a las que concurren diferentes grupos o partidos políticos que pugnan por ganar el voto de los ciudadanos en sufragio universal e igualitario.

Gracias a esta simbiosis histórica con la democracia, entre otras razones, el liberalismo intentó corregir su originario carácter individualista aceptando la igualdad de todos los hombres y la ampliación de los estrechos límites de la esfera privada de actividad. Así ha surgido lo que algunos llaman hoy neoliberalismo.

“Desde luego –afirma, por ejemplo, F. Fukuyama- no se trata de una tendencia nueva. Estamos hablando de un liberalismo que es el de siempre aunque quizás sea interpretado de forma diferente. Si yo tuviera que definir este neoliberalismo, diría que es el reconocimiento de la dignidad universal del ser humano”³³.

Sin duda es un avance en la letra, pero el espíritu sigue siendo el mismo:

“sea como sea como definamos al liberalismo, -ha dicho D. Bell-, lo que tiene un espíritu liberal en común en todos los casos es el rechazo a una respuesta absoluta a cualquier problema. No puede existir una respuesta específica. Hay respuestas múltiples, diferencias múltiples. Lo que se intenta es buscar una manera común para tratar estas ideas. (...) Dicho en palabras más sencillas, hay que ser adulto para ser liberal. Un niño no es liberal, quiere respuestas inmediatas, seguridad. (...) Eso es imposible. Un mercado es una cuestión de ajustes mutuos. En este sentido, el liberalismo es un juego de reglas, de normas que permiten unos ajustes y unos acuerdos y transacciones particulares”³⁴.

En los tres casos que hemos considerado (liberalismo, capitalismo y democracia), se trata de conceptos disociables que, sin embargo, han hecho fortuna de la mano hasta conformar en la mentalidad común casi una unidad, un sistema global. Este sistema, la democracia neoliberal capitalista, es el que, se dice, ha triunfado en las últimas décadas sobre ideologías y utopías, extendiéndose por la mayoría de los países. Y no sólo es una cuestión de hecho: parece haber, incluso, un notable consenso acerca de la legitimidad de su victoria.

Según F. Fukuyama, por ejemplo, hay dos poderosas fuerzas que rigen hoy la vida de la humanidad: la “lógica de la ciencia moderna” y la “lucha por el reconocimiento”. La primera mueve a los hombres hacia un horizonte cada vez más amplio de deseos por medio

³³ BELL, D; FUKUYAMA, F; REVEL, J. F. *¿Ideologías sin futuro? ¿Futuro sin ideologías?* Editorial Complutense, Madrid, 1993, pág. 91.

³⁴ *Ibidem*, pp. 83-84.

de un proceso económico racional que parece orientarnos hacia el capitalismo. La segunda, el deseo que en cada hombre anida de que los demás le reconozcan como lo que es, un ser con valor y dignidad, nos conduce hacia la democracia liberal como sistema en el que se conjugan más o menos armónicamente libertad e igualdad tanto en el plano político como en el económico. El hecho es que, dice este autor,

“nos cuesta imaginar un mundo que sea radicalmente mejor que el nuestro, o un futuro que no sea esencialmente democrático y capitalista. Dentro de este marco, desde luego, pueden mejorarse muchas cosas: dar hogar a los que carecen de él, garantizar oportunidades para las minorías y las mujeres, mejorar la competitividad y crear nuevos puestos de trabajo. Podemos también imaginar mundos futuros que sean peores que el que conocemos, en los cuales reaparezcan la intolerancia religiosa, nacional o racial, o nos abrumen la guerra y el colapso del medio ambiente. Pero no podemos imaginar un mundo que sea <esencialmente> distinto del nuestro y al mismo tiempo mejor”³⁵.

Ciertamente, no han faltado los que han advertido de peligros y contradicciones, incluso entre los teóricos liberales. J. F. Revel, por ejemplo, ha hecho hincapié en los últimos años en amenazas interiores como la corrupción o las tentaciones totalitarias (o de simplificación ideológica) de periodistas e intelectuales³⁶. Hay en todo hombre, piensa Revel, una especie de “necesidad ideológica” más fuerte incluso que la sed de verdad. Lo que busca el hombre, ante todo, es “tranquilidad y seguridad mental”, y eso nada se lo proporciona mejor que una ideología. Por eso, no descarta el peligro de nuevas ideologías que acarreen nuevos desastres. Para que la democracia liberal pueda funcionar y verse libre de ellas, son absolutamente necesarias la libertad de información, de educación y de investigación científica. En definitiva, menos estado y más sociedad, pero dentro de un régimen demoliberal y capitalista.

“Mi conclusión –dice Revel- es que los beneficios de la democracia en el mundo actual son evidentes, y más evidente aún es la aceptación del capitalismo democrático y del liberalismo como alternativas menos contraproducentes. Sin embargo, la democracia en sí, no se encuentra salvaguardada automáticamente. La democracia nos puede deparar sorpresas peligrosamente regresivas, por lo que debemos erigir aquellas instituciones capaces de neutralizarlas con rapidez”³⁷.

Más interesantes y sugerentes resultan las reflexiones de D. Bell. Este autor caracteriza la sociedad como una amalgama de tres ámbitos: el económico (cuya reconversión tecnológica nos ha conducido a lo que llama “era post-industrial”), el político y el cultural. En nuestro mundo, es el orden político el que actúa de sistema de control de la sociedad. Lo malo es que esos tres órdenes se rigen por “principios axiales” contrarios: la economía por la eficiencia, el orden político por la igualdad y la cultura por la autorrealización. De este desequilibrio primario proceden los conflictos de nuestra sociedad occidental. En esas circunstancias, es difícil que haya estructuras significativas conjuntas, ni valores globales, y lo normal es que surjan distanciamientos y divisiones: hombre-Dios, hombre-hombre, hombre-mundo.

“Es una situación –dice Bell- que nos lleva de vuelta al nihilismo; a falta de un pasado o un futuro, sólo hay un vacío. (...) El modernismo se ha agotado y los diversos tipos de posmodernismo (en el esfuerzo psicodélico de expandir la conciencia sin límites) son

³⁵ FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Ed. Planeta, Barcelona, 1992, pp. 83-84.

³⁶ *El conocimiento inútil*. Espasa-Calpe, Madrid, 1993.

³⁷ *¿Ideologías sin futuro? ¿Futuro sin ideologías?*, op. cit., pág. 62.

simplemente la descomposición del yo. (...) La idea de revolución aún hipnotiza a algunos, pero los problemas reales surgen al día siguiente de la revolución”³⁸.

¿Qué o quién establece, entonces, nuestro modo de relación con los diversos sectores de realidad? Bell apunta un esbozo de respuesta:

“el retorno de la sociedad occidental a alguna concepción de la religión. (...) Lo que la religión puede restaurar es la continuidad de las generaciones, volviéndonos a las circunstancias existenciales que son el fundamento de la humildad y el interés por los otros”³⁹.

Y en otro momento dirá:

“Pese a la gran confusión de la cultura moderna, seguramente se producirá alguna respuesta religiosa, pues la religión (...) es una parte constitutiva de la conciencia del hombre: la búsqueda cognoscitiva del esquema del <orden general> de la existencia; la necesidad afectiva de establecer rituales y hacer sagradas tales concepciones; la necesidad primordial de relacionarse con algunos otros o con un conjunto de significados que establezcan una respuesta trascendente al yo; y la necesidad existencial de afrontar la irrevocabilidad del sufrimiento y la muerte”⁴⁰.

Sin embargo, no es esta una situación que se pueda forzar o fabricar artificialmente en una sociedad pluralista como la nuestra. En realidad,

“el liberalismo, al menos en Occidente, -dice Bell-, parece ser lo único que goza de aceptación y atractivo”⁴¹.

Lo que ocurre es que también él tiene su propia paradoja:

“es el dualismo, porque el liberalismo es la filosofía del pluralismo o de la aceptación y convivencia de realidades múltiples”⁴².

La única solución viable para armonizar las diferentes actitudes y sensibilidades es la creación de lo que llama un “hogar público”: no es un

“tercer sector junto al hogar doméstico y la economía de mercado, sino una esfera que abarque a ambos y trate de utilizar los mecanismos del mercado allí donde es posible, pero dentro del marco explícito de objetivos sociales. Es una concepción liberal, por la creencia de que el individuo debe ser la unidad primaria de la sociedad civil y de que el logro individual debe tener una justa recompensa. Pero lo que intento hacer es separar el liberalismo político de la sociedad burguesa. Históricamente, estuvieron asociados en su origen, pero uno no depende del otro. De hecho, el liberalismo político es una filosofía que ha sufrido haber sido usada para justificar las pretensiones irrestrictas de los apetitos económicos privados”⁴³.

Bell, por tanto, acaba reafirmando el liberalismo en su vertiente política y filosófica (no económica). Se trataría de

³⁸ *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Ed., Madrid, 1989, pp. 39-40.

³⁹ *Ibidem*, pág. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 162-163.

⁴¹ *¿Ideologías sin futuro? ¿Futuro sin ideologías?*, op. cit., pág. 38.

⁴² *Ibidem*, pág. 38.

⁴³ *Las contradicciones culturales del capitalismo*, op. cit., pág. 37.

“redefinir el propio yo y la sociedad liberal sobre la única base en la que puede sobrevivir. Debe crearse esta base mediante la conjunción de tres acciones: la reafirmación de nuestro pasado, pues sólo si conocemos la herencia del pasado podemos adquirir conciencia de la obligación con nuestra posteridad; el reconocimiento de los límites de los recursos y la prioridad de las necesidades, individuales y sociales, sobre los apetitos y deseos ilimitados; y el acuerdo sobre una concepción de la equidad que dé a todas las personas una sensación de justicia y de inclusión en la sociedad, y que promueva una situación en la cual, dentro de las esferas relevantes, las personas lleguen a ser iguales, de modo que puedan ser tratadas de igual manera. Esto sería una especie de pacto social, pero un pacto social que, si bien renegociado en el presente renovable, no ignora ni puede ignorar el pasado”⁴⁴.

El propio Fukuyama –le hemos visto ya apuntarlo- también ha reconocido algunos problemas del sistema demo-liberal. En primer lugar, la imposibilidad de que atienda plena y conjuntamente los anhelos de libertad e igualdad⁴⁵ o –en el extremo opuesto- que acabe mostrándose incapaz de dominar el impulso “thymotico” de los hombres educados en su seno relativista⁴⁶. Admite, además, que los valores absolutos y fundantes han desaparecido de la vida pública⁴⁷. Acepta, en tercer lugar, que las vidas familiar y comunitaria difícilmente cuadran con los “principios liberales”⁴⁸. Incluso, está dispuesto a reconocer

“que la modernidad ha permitido un nuevo alcance a la maldad humana, y hasta poner en duda el progreso moral humano”⁴⁹.

¿Qué demuestra todo esto? Que

“la democracia liberal (...) no es autosuficiente”⁵⁰

y que tiene sus límites. Pero, aún así,

“si no se la puede calificar <en palabras> como el régimen más justo, sirve como el régimen más justo <en la realidad>”⁵¹.

El único problema verdaderamente grave, según Fukuyama, es que

“el pensamiento moderno ha llegado a un callejón sin salida, con su incapacidad de alcanzar un consenso sobre lo que es el hombre”⁵².

Su esperanza radica en que, a medida que avancemos hacia el “fin de la historia”, el relativismo se desvanezca con la desaparición de las diferencias.

En definitiva, parece ser que –aunque con mayor o menor intensidad en el reconocimiento, según los casos- la victoria, incluso la legitimidad de la democracia neoliberal capitalista se suele presentar hoy como incuestionable. Más aún, se nos propone como antídoto y remedio contra las ideologías: nos vacuna contra el surgimiento de “mapas cognitivos” universales y absolutos o, caso de que emerjan como elementos del juego democrático, a poco que estemos atentos nos proporciona los mecanismos adecuados (separación de poderes, libertad de información, etc.) para refrenarlas. Ya no hay espacio

⁴⁴ Ibidem, pp. 263-264.

⁴⁵ Cfr. *El fin de la historia y el último hombre*, op. cit., pp. 389-394.

⁴⁶ Cfr. Ibidem, pp. 437-440.

⁴⁷ Cfr. Ibidem, pp. 409-411.

⁴⁸ Cfr. Ibidem, pp. 429-433.

⁴⁹ Ibidem, pág. 192.

⁵⁰ Ibidem, pág. 434.

⁵¹ Ibidem, pág. 446.

⁵² Ibidem, pág. 446.

para propuestas ideológicas homogeneizadoras de una sociedad diversa, plural y libre. Es el final de las ideologías. ¿También de las utopías? Sí, si se trata de utopías idealistas y constructivistas con una visión estática y sistemática de la realidad social. A lo sumo, se admiten “principios éticos” que pueden utilizarse como vector orientador del futuro de la sociedad, pero en ningún caso proyectos globales que usen del poder político para imponer un determinado modelo de valores que choque con los “principios generalmente establecidos”.

¿Realmente es así? ¿Es el triunfo de la democracia neoliberal capitalista tan rotundo como parece? Probablemente sí. Ahora bien, ¿se trata de una victoria justa y legítima en el sentido de que satisfaga las expectativas del ser humano en cuanto tal? Mi opinión, en este punto, es que no. No voy a entrar en un análisis detallado de esta cuestión porque no es el propósito de este artículo, pero no me resisto a apuntar algunas líneas valorativas a la vez que examinamos concretamente su influencia en la mentalidad del hombre actual.

Acerca de la democracia en abstracto, como medio o procedimiento de participación política, representación y gobierno, no hay mucho que decir. Se puede discutir qué modelo de democracia es más eficaz para el cumplimiento de los fines propuestos, el tipo de régimen electoral, la estructura de los grupos o partidos que ofertan sus programas en el “mercado político” y multitud de temas más. Me parecen, en todo caso, problemas importantes pero de orden secundario en comparación con la savia liberal-capitalista que recorre de un extremo a otro las democracias modernas en Occidente.

El liberalismo se nos ha presentado como defensor y garante de la dignidad humana y de los derechos de la persona. No tengo dudas en que, efectivamente, ha contribuido a ello. Tiene, además, otros aspectos valiosos y positivos que podríamos englobar dentro de la expresión “talante liberal”: significa

“respeto a las otras personas, aceptación consiguiente de un pluralismo ideológico, capacidad de tolerancia y diálogo, escucha de las razones y los motivos de los demás, convivencia pacífica, renuncia a cualquier coacción o violencia por motivos ideológicos o religiosos”⁵³.

Otra cosa es la “filosofía liberal” que se encuentra en la base de este modelo ideológico. Ya vimos algunas de sus características: es una filosofía individualista e immanentista que separa al hombre del hombre, y al hombre de Dios; es una filosofía relativista y antimetafísica que resulta incapaz de dar fundamento firme a esos valores y derechos humanos que tanto pregona pues tiene una concepción positivista tanto de la moral como del derecho; una filosofía, en fin, que hace del pragmatismo casi el único criterio de decisión y conducta.

Estas y otras notas han sido claramente percibidas por los teóricos liberales como más arriba hemos indicado, pero también se nos han mostrado estos autores absolutamente incapaces de escapar del círculo relativista y escéptico en el que les ha encerrado la filosofía liberal. Fukuyama espera que salgamos del atolladero cuando, llegados al fin de la historia, las diferencias hayan desaparecido o, por lo menos, no sean tan intensas como para ser fuente de conflicto. Confía en que seamos razonables. Pero, ¿qué o quién establece el criterio de razonabilidad? Y, en esa situación, ¿qué nos quedaría del tan pregonado pluralismo que parece ser esencial al espíritu liberal?, ¿qué quedaría del liberalismo? Si ese es el futuro, el liberalismo –Fukuyama mismo lo apunta- acabará siendo engullido por su propio escepticismo. No parece, por lo demás, -ahora lo podemos ver con mayor claridad-, que nos equivocáramos mucho cuando al principio de nuestro estudio advertíamos de la uniformidad y estandarización en las formas de pensar, sentir y obrar hacia la que se dirige el hombre actual en la liberal civilización occidental.

⁵³ VALVERDE, C. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, op. cit., pág. 234.

El argumento del que hoy más se suelen servir los relativistas liberales, me temo, no es el respeto a la persona sino el recurso al miedo. No voy a negar que tiene cierto fundamento: los dogmatismos y fundamentalismos han acarreado catástrofes y desgracias de las que debemos aprender para no volver a caer en ellas. Pero, ¿conduce esta reflexión de un modo inexorable al relativismo? Y, en segundo lugar, ¿es este la solución? La respuesta es negativa en ambos casos. Se puede creer en la verdad y no pretender imponerla, se puede uno abrir al diálogo esperando que pueda alumbrar algo más que el consenso o la charlatanería, se puede convivir pacíficamente y respetar la persona del otro, incluso con más motivo, si se cree que su dignidad es incuestionable por razones de orden metafísico o religioso, se puede ser tolerante sin necesidad de mostrarse indiferente, se puede –en definitiva- tener un “talante liberal” sin ser liberal.

El hombre actual, marcado profundamente por el liberalismo, probablemente responda a este discurso –en el mejor de los casos- con desconfianza. No está acostumbrado a poner en juego su seguridad a costa de alcanzar criterios propios dudosamente reales y eficaces. En esto tiene razón Revel: su “libido sciendi” está por los suelos. Pero creo que se equivoca cuando hace de esta nota algo propio de la naturaleza humana: tiene un origen cultural, es fruto de la “ideología liberal”. No estamos en el ocaso de las ideologías porque el liberalismo, a pesar de su apariencia, es una ideología tan absorbente y monopolizadora como muchos de los dogmatismos a los que critica.

Después de lo que hemos dicho, me parece que la propuesta de Bell que busca disociar el liberalismo del capitalismo no sólo resulta extremadamente complicada (veremos adónde conduce, en sentido inverso, el caso de China) sino, además, inútil. No está, sin embargo, exenta de cierta justificación. El capitalismo, que en principio no era más que un sistema económico, ha segregado con el tiempo (de la mano del liberalismo) todo un modelo de sociedad y cultura. Una vez más, hay que reconocer sus aportaciones positivas: ha contribuido al desarrollo de la industrialización y la técnica, al incremento de la producción, a la riqueza y el comercio, a la satisfacción de necesidades materiales básicas y secundarias, a la erradicación del analfabetismo y la elevación del nivel cultural medio, incluso ha servido de acicate para la consolidación y expansión de los regímenes democráticos. En general, podríamos decir que ha contribuido a una mejora sustancial –a medio y largo plazo- de los niveles de bienestar y calidad de vida de los ciudadanos de los estados en los que se ha implantado.

Ahora bien, junto a estos aspectos hay otros que me parecen más importantes y no son tan positivos. Después de las correcciones que hubo que aplicar en el sistema (no siempre voluntariamente) para no volver a incurrir en las terribles explotaciones de sus orígenes, hoy sigue siendo causa de injusticias y ataques a la dignidad humana: el poder económico y político se encuentra concentrado en unos pocos, la distancia entre países desarrollados y subdesarrollados se hace cada vez mayor, en muchos lugares las diferencias entre ricos y pobres siguen creciendo en progresión constante, los negocios más lucrativos y las profesiones mejor remuneradas no siempre se corresponden con lo que el sentido común y la razón dictaminan que debería ser, la búsqueda del máximo beneficio enturbia muchas veces los más básicos criterios morales y transforman las relaciones humanas en algo frío, distante, incluso fuente de conflicto etc.

En el plano socio-cultural, por fin, el capitalismo ha invertido por completo el orden natural y razonable de los valores: el tener goza para el hombre de hoy de prioridad sobre el ser, porque piensa que “será más” si “tiene más”. El ser humano pasa, entonces, a atender casi en exclusiva su faceta de productor y consumidor hedonista, postergando sus dimensiones más profundas: como diría H. Marcuse, se convierte en un hombre unidimensional⁵⁴. El capitalismo tiene, pues, su propio mito (el dinero) y su propia ideología. Su perfecta combinación con el liberalismo ha creado una mezcla materialista explosiva:

⁵⁴ *El hombre unidimensional*, Alianza, Madrid, 1972.

“la vieja y peligrosa utopía de la Ilustración, <Tenemos derecho absoluto a ser felices en este mundo>, completada por la respuesta del capitalismo naciente, <Y lo seréis teniendo mucho dinero>, está hoy en el subconsciente, y aún en la conciencia colectiva de los pueblos, de las familias, de los individuos. Es de las pocas proposiciones universales que no se ponen en duda, ni se exige su verificación. Los Medios de comunicación social (...) se encargan de que no se nos olvide”⁵⁵.

C. Estos son los factores más influyentes que han modelado al hombre de nuestro tiempo y la sociedad en que vive. Es una situación de bienestar material y de malestar cultural y espiritual, que M. Heidegger ha descrito muy plásticamente:

“Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan <experimentar>, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares –entonces justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? -¿hacia dónde?- ¿y después qué?

La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos que los pueblos están amenazados por perder la última fuerza del espíritu, la que todavía permitiría ver y apreciar la decadencia como tal (pensada en relación con el destino del <ser>). Esta simple comprobación no tiene nada que ver con el pesimismo cultural, ni tampoco, es obvio, con el optimismo. En efecto, el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa contra todo lo creador y libre, ha alcanzado en todo el planeta tales dimensiones que, categorías tan pueriles como las del pesimismo y del optimismo se convirtieron, desde hace tiempo, en risibles”⁵⁶.

Puede parecer un cuadro coloreado con tonos excesivamente lúgubres, pero tiene un fondo de verdad incuestionable. El hombre actual, al menos en Occidente, ha perdido su ingenuidad, “está de vuelta” de casi todo: incluso los humanismos parecen hoy batirse en retirada no vaya a ser que sean procesados como “ideológicos” por la mentalidad relativista dominante. Hay pensadores que, después de haber muerto Dios, se proponen decretar también la “muerte del hombre” y declarar el “antihumanismo” como mejor manera de servir al propio hombre. Con extraña ironía y brutal pesimismo, ha dicho el estructuralista M. Foucault:

“a todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desvaídas, no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica”⁵⁷.

Estamos, por tanto, en una encrucijada confusa y difícil en la que hasta el propio hombre está puesto en cuestión: reducido a estructuras económicas, etnológicas, psicológicas, biológicas, lingüísticas, tecnológicas o culturales, se halla descarnado y ha

⁵⁵ VALVERDE, C. “Pensamiento cristiano vs Pensamiento único”, Madrid, 22/5/1999, pág. 4.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, pp. 75-76.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1974, pág. 333.

descubierto que está desnudo. El problema es que, para ponerse en pie y emprender de nuevo el camino, hay que caer primero en la cuenta de que uno está caído y de las causas que le han hecho tropezar. El hombre debe volver la mirada hacia sí, pero esa mirada ya no puede ser altiva ni autocomplaciente, tampoco desgarradora y destructiva, debe ser una mirada serena que, humildemente y sin desfallecer, vuelva a intentar descifrar el jeroglífico existencial que muchas veces representa el ser humano para sí mismo. En otro momento de crisis, E. Husserl recomendó una “vuelta a las cosas”; hoy, lo que se impone es una vuelta al hombre, a la persona humana. Sólo esta vuelta puede ser germen de un verdadero humanismo.

“Esto es humanismo –ha dicho M. Heidegger-: pensar y cuidar que el hombre sea humano y no inhumano; esto es, fuera de su esencia”⁵⁸.

Heidegger no logró culminar esta tarea porque en su filosofía el hombre no es más que un ser-para-la-muerte, temporalidad y contingencia radical que, al fin, se estrellan contra la nada. El auténtico humanismo deberá recoger todas las dimensiones del hombre, sus aspiraciones naturales y transnaturales, su condición personal y su realización comunitaria, su naturaleza ontológica y su proyección histórica, y evitar el distanciamiento y la división entre todos esos planos, armonizándolos adecuadamente.

3. HACIA UN HUMANISMO INTEGRAL Y UNA AUTÉNTICA PEDAGOGÍA

A. En nuestra época, entre la fragmentación y el escombros de las utopías demolidas, también hay intentos de levantar de nuevo al hombre, de sacarle de su postración. En esta última parte de mi estudio, me voy a referir al humanismo cristiano visto a través de la perspectiva y el talante franciscanos.

a) Juan Pablo II no se cansa de repetir que lo que la Iglesia, maestra en humanidad, puede hoy ofrecernos es una “cultura del amor y de la vida” personificada en la figura de Cristo. Cristo, plenitud de sentido, es capaz de redimir a un hombre y a un mundo que andan sin rumbo en busca del sentido perdido. Muchas veces, para referirse a este modelo de humanismo, se ha utilizado la expresión “humanismo integral”. Se quiere expresar así la intención de atender todas las dimensiones humanas y las aspiraciones que de ellas emanan, sin exclusiones ni reduccionismos.

Desde este punto de vista, el hombre se presenta como un espíritu encarnado que desarrolla el proyecto de su existencia en un doble plano y a través de un doble movimiento:

“La imagen del hombre unida al humanismo integral –ha dicho J. Maritain- es la de un ser hecho de materia y espíritu (...), hecho para la verdad, capacitado para conocer a Dios como causa del ser, por su razón, y para conocerlo en su vida íntima, por el don de la fe. La dignidad del hombre es la de una imagen de Dios (...). Herido por el pecado y por la muerte desde el primer pecado de la raza humana, cuyo fardo pesa sobre todos nosotros, es renovado por Cristo, que le hace ser de la raza y de la línea de Dios, vivir de la vida divina, y llamado a entrar por el sufrimiento y por el amor en el trabajo redentor de Cristo mismo. Impulsado por su naturaleza, por otra parte, a desplegar históricamente sus potencialidades internas asegurando poco a poco el dominio de la razón sobre su propia animalidad y sobre el universo material, su progreso sobre la tierra no es ni automático ni puramente natural, sino realizado a paso de libertad y con la ayuda interior de Dios. (...)

El hombre del humanismo cristiano tiene un objetivo final que alcanzar: ver y poseer a Dios –y tiende a la perfección de sí, elemento principal de esta felicidad imperfecta que le es accesible en la existencia terrestre.(...) Pero este movimiento vertical hacia la unión divina

⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*, Eds. Taurus, Madrid, 1970, p. 14.

y la perfección de sí no es el único movimiento incluido en el dinamismo interior de la vida humana. El segundo movimiento, el movimiento horizontal, concierne a la evolución de la humanidad y revela progresivamente la sustancia y las fuerzas creadoras del hombre en la historia. El movimiento horizontal de la civilización, cuando está dirigido hacia sus auténticos fines temporales, ayuda al movimiento vertical de las almas. Y sin el movimiento de las almas hacia su fin eterno, el movimiento de la civilización perdería la carga de energía espiritual (...) y la irradiación creadora que le anima hacia su realización temporal. (...) El ideal supremo al que debe tender la obra política y social de la humanidad es así la inauguración de una ciudad fraternal que (...) implica la esperanza de que el estado existencial de la vida humana y las estructuras de la civilización se aproximarán cada vez más a su perfección, cuya medida es la justicia y la amistad”⁵⁹.

b) Esta utopía humanista se encarnó en la persona de Jesús de Nazaret y en muchos hombres que, a lo largo de la historia, han intentado restaurar el impulso que la anima cuando este decae. Uno de estos hombres fue Francisco de Asís.

En realidad, Francisco no fue un filósofo, ni un humanista –en el sentido clásico del término-. Sin embargo, su “estilo de vivir” –a semejanza del de su Maestro- entraña un modo muy determinado de enfocar al hombre y sus relaciones con Dios, con el mundo y con los demás hombres; supone –en definitiva- un humanismo, el cristiano, que al verse tamizado por la personalidad y el talante de Francisco, conforma lo que podríamos llamar “humanismo franciscano”. Las notas características de su modelo de hombre son, según Merino: afirmación de sí, relación, vinculación, asimilación, comunión, sublimación y transparencia. Para la antropología franciscana, en efecto, el hombre

“es un ser compuesto de espíritu y materia al mismo tiempo, que es imagen y semejanza de Dios (aspecto óntico-entitativo), en relación abierta y religante con el ser finito-infinito (aspecto referencial operativo), proyectado en el tiempo y en el espacio (aspecto mundano e histórico) e inserto y vinculado en una comunidad de personas concretas (aspecto vocacional-significativo). El hombre franciscano es una tensión indefinida e infinita hacia una síntesis deseada, pero aún no lograda”⁶⁰.

Como era de esperar –y el propio Merino advierte-, este humanismo también se orienta en una doble dirección:

“todo el dinamismo franciscano se orienta hacia arriba y hacia delante, hacia Dios y hacia el futuro, hacia el hombre y hacia la creación, y va a la búsqueda de la construcción de una historia del mañana en la que el hombre pueda ser más feliz”⁶¹.

Por último, se trata igualmente de una utopía, pero –como en Cristo mismo- en Francisco “lo utópico se convirtió en tópico”. Dicho de otro modo, no es un ideal dominador, distante, en constante tensión y hostilidad con la libertad, impuesto desde fuera y precisado de protección: en la utopía franciscana,

“no es Francisco quien vive en utopía, es utopía quien ha tomado morada en Francisco; (...) La utopía no es una fuga de este mundo. Es una forma distinta de vivir en este mundo, al que se trata de transformar para que en él todos los hombres puedan habitar fraternalmente. Esta utopía franciscana no tiene miedo a la libertad, a la creatividad (...) de sus habitantes, que son el gran tormento de las utopías políticas y sociales, sino que las propone como programa y las impulsa como vocación. Si la libertad es el gran drama de todas las utopías, en el franciscanismo es condición indispensable para realizar la utopía”⁶².

⁵⁹ MARITAIN, J. *Pour la justice*. Éds. de la Maison Française, N. York, 1945, pp. 109-112.

⁶⁰ *Humanismo franciscano*, op. cit., pág. 116.

⁶¹ *Manifiesto franciscano para un mundo mejor*, op. cit., pp. 128-129.

⁶² *Humanismo franciscano*, op. cit., pp. 303-304.

B. Esta utopía franciscana es la que ahora voy a considerar en sus bases antropológicas, para establecer los objetivos de una pedagogía acorde con las necesidades del hombre actual tal como lo he ido describiendo. Para completar la tarea que ahora me propongo existen, ciertamente, muchos caminos posibles. Sin embargo, teniendo en cuenta el carácter de este estudio me parece que lo más apropiado es partir de las dimensiones estructurales del hombre, o, mejor aún, de sus esferas de actividad.

Yo diría que el ser humano es una unidad sustancial estructurada y dinámica, capaz de conocer, querer y amar. Hay, por tanto, tres “frentes” en los que se debe plantear su educación: la inteligencia, las tendencias (particularmente, la voluntad) y el “corazón” (la vida afectiva). En cada uno de esos planos, el humanismo cristiano presenta una propuesta plasmada en la figura de Cristo, el Dios-hombre, y que tiene sus líneas fundamentales en las “virtudes teologales”. El deseo humano de trascenderse puede verse así cumplido pues –dice el Catecismo de la Iglesia católica-

“las virtudes teologales adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina”⁶³.

El hombre –a la luz de Cristo- ve plenificadas sus dimensiones estructurales y satisfechas sus aspiraciones más radicales: en el orden del conocer, la fe le ayuda a interpretar la realidad con mayor profundidad sobreelevando su inteligencia; la promesa de una felicidad plena (natural y sobrenatural) anima una esperanza que, en el orden del querer, redimensiona el valor de lo terreno, de la moralidad, de la libertad y del progreso; y en el orden afectivo, la llamada a la unidad de caridad con Dios y con el prójimo sacia su apertura constitutiva al otro (humano y divino) e ilumina el misterio del mal que tantas veces nos atormenta y escandaliza.

Hay aquí un esbozo de antropología y de pedagogía cristianas que no voy a desarrollar ahora. En mis pretensiones, más modestas en este momento, vamos a ceñirnos a lo que hemos llamado “humanismo franciscano”. También Francisco de Asís ha valorado las virtudes teologales como plenitud del proyecto humano:

“¡Oh, alto y glorioso Dios!, ilumina las tinieblas de mi corazón y dame fe recta, esperanza cierta y caridad perfecta, sentido y conocimiento, Señor, para que cumpla tu santo y veraz mandamiento”⁶⁴.

Con su talante particular dentro del humanismo cristiano, el humanismo franciscano también tiene mucho que decir respecto de los tres “frentes” que he citado, por su realismo y su búsqueda apasionada de la verdad en un mundo que no cree que esta se pueda alcanzar, por su disciplina ascética y su alto sentido de la libertad y de la pobreza en un mundo que rechaza el sacrificio, reduce la libertad a pura espontaneidad y pone como fin último el bienestar material, y por el papel central del amor como experiencia fundamental y fundante en un mundo que no considera de él más que sus aspectos inmediatos, emotivo y sentimental.

La “pedagogía franciscana” aparece así, ante el hombre actual, con un carácter paradójico que la hará ser “signo de contradicción” y que, probablemente, atraiga su atención sumiéndole en una positiva perplejidad. Por una parte, Francisco de Asís representa para este hombre –como ha dicho G. K. Chesterton-

“una de las personalidades más poderosas, singulares y originales que ha conocido la historia humana”⁶⁵,

⁶³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1812.

⁶⁴ *Oración ante el crucifijo de San Damián (OrSD)*, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. BAC, Madrid, 1980, pág. 24.

quizás “el único demócrata del mundo completamente sincero” y precursor de la modernidad en aspectos tan valorados por él como el amor a la naturaleza, el sentido de la fraternidad y la comprensión social o la advertencia –aceptada hoy, al menos teóricamente- acerca de los peligros de la prosperidad y la acumulación desmesurada de riqueza. Por otra, se encontrará con que no puede desvincular esos frutos, ni siquiera examinarlos, sin atender la cuestión religiosa. Por eso decía, al principio de este trabajo, que el humanismo franciscano quizás esté especialmente capacitado para que el hombre de nuestros días supere sus muchos prejuicios contra el cristianismo y se acerque a él para “verificarlo” por sí mismo. Si es así, caerá en la cuenta de dónde radica la fuerza convincente de Francisco y del franciscanismo:

“en la experiencia gozosa del amor gratuito de Dios y la reconquista confiada y alegre de la inocencia perdida”⁶⁶.

Es esa inocencia recuperada la que hace que Francisco se encuentre consigo mismo y enfoque de una manera completamente distinta, a partir de ese momento, su modo de contemplar y relacionarse con el prójimo con el que vive (del que es hermano por filiación divina) y con el mundo en el que habita (que es morada preparada por el Padre para una existencia dichosa).

Apuntando a lo más alto, el amor de Francisco a Dios vuelve a él purificado y se derrama sobre el hombre y sobre el universo conformando un peculiar arte no premeditado de vivir que, sin buscarlas directamente, cumplió todas sus expectativas y le hizo feliz. Quizás el hombre actual pueda reconocer en su figura y ejemplo la senda perdida hacia lo que desea y no alcanza. Pero vayamos paso a paso.

a) La educación de la inteligencia:

En el orden intelectual, nuestro tiempo está fuertemente influido por el subjetivismo y el cientificismo. El primero intenta imponer sobre la realidad la medida del sujeto humano; el segundo, aplicarle el canon de la ciencia positiva. Ambos, acaban siendo fuente de escepticismo, de distanciamiento y división entre los diversos niveles de realidad y de conocimiento, o de reducción de unos a otros: sujeto-objeto, espíritu-materia, natural-sobrenatural, hombre-Dios, individuo-sociedad, hombre-naturaleza, filosofía-ciencia, teoría-praxis...; los abismos son a veces tan inmensos entre estas diferentes dimensiones, que resultan insalvables. Entonces, las relaciones entre unas y otras fácilmente se limitan a oposición y dominación, no se establecen por cauces de respeto y encuentro. La consecuencia última es que, donde debía haber armonía y equilibrio, hay conflicto y dualismo irreconciliable.

Francisco de Asís –dice Chesterton-

“era, enfáticamente, un realista”⁶⁷.

Cree en la verdad y se afana en buscarla en apertura a la realidad total, respetando el valor ontológico de las cosas en su concreción y particularidad. Sin intentar imponerles criterios ajenos a ellas mismas, sin que pierdan su identidad y consistencia, descubre su valor simbólico, la presencia en su ser de una plusvalía semántica, de un significado que apunta más allá de su contingencia:

⁶⁵ CHESTERTON, G. K. *San Francisco de Asís, en Obras Completas*, Vol. IV, Plaza y Janés, Barcelona, 1970, pág. 445.

⁶⁶ MERINO, J. A. *Visión franciscana de la vida cotidiana*, op. cit., pág. 5.

⁶⁷ *San Francisco de Asís*, op. cit., pág. 449.

“El universo mental franciscano, ha afirmado J. A. Merino, es visual y acústico porque se siente externamente rodeado de presencias <visibles> y <parlantes>. Fácilmente relaciona el pensamiento con la experiencia; y de esta relación vivencial se engendra un <experencialismo> que no tiene nada que ver con el experimentalismo moderno, y al que podrá orientar y reanimar”⁶⁸.

Inconscientemente, Francisco puede contribuir así a una liberación de la que la inteligencia desencarnada y fría de la modernidad está muy necesitada: en imbricación vital con las facultades sensitivas, apetitivas y afectivas, la inteligencia, en efecto, es capaz de captar la resonancia profunda de la realidad del ser, connaturalizándose con ella.

Se trata de una vía intuitiva de la que no podemos esperar, ciertamente, sea fundamento de un proceder demostrativo y científico. Pero es que, para Francisco, la verdad es –antes que una cuestión gnoseológica- una realidad existencial. La experiencia del santo de Asís nos aporta un testimonio que no debemos desdeñar pues, aunque no sea resoluble en una evidencia objetiva y no procure pruebas comunicables como tales, se nos presenta en forma de una certeza incommovible, acompañada de preciosos frutos, que podemos intentar recrear y “verificar” por nosotros mismos. Si este conocimiento por simpatía, inclinación o connaturalidad –ha dicho muy expresivamente J. Maritain-

“no es <prouvable>, al menos es <éprouvable>, a condición de que cada uno lo reviva en sí mismo, rehaga la experiencia”⁶⁹.

¿Hacia dónde conduce, en última instancia, esta experiencia intuitiva? Tiene su máxima expresión en la mística sobrenatural, un saber privado y sin discurso, difícilmente comunicable a no ser en lenguaje poético (y aún entonces, de forma limitada), y en el que es el amor el que se convierte en medio objetivo de conocer reemplazando al concepto como instrumento intencional y unitivo del intelecto con Dios. Como a San Juan de la Cruz, también a Francisco el descubrimiento de las presencias creadas le hace patente la Presencia increada y fundante de la Trinidad. La fe vivida y sentida, que es verdadera sabiduría, le ayuda a desvelar el misterio último de la realidad, su carácter creado, y a saber ver en él la huella de la mano paternal y bondadosa de Dios.

“Exultaba de gozo –nos dice San Buenaventura- en cada una de las obras de las manos del Señor, y por el alegre espectáculo de la creación se elevaba hasta la razón y causa vivificante de todos los seres. En las cosas bellas cointuía al que es sumamente hermoso y mediante las huellas impresas en las criaturas buscaba por doquier a su Amado, sirviéndose de todos los seres como de una escala para subir hasta Aquél que es todo deseable. Impulsado por el afecto de su extraordinaria devoción, degustaba la bondad originaria de Dios en cada una de las criaturas, como en otros tantos arroyos derivados de la misma bondad; y, como si percibiera un concierto celestial en la armonía de las facultades y movimientos que Dios les ha otorgado, les invitaba dulcemente –cual otro profeta David- a cantar las alabanzas divinas”⁷⁰.

Este primer encuentro con Dios, que supone previamente apertura y disponibilidad a su llamada, obró una transformación radical en su ser y determinó el sentido de los demás: puesto que Francisco pasa a tener con Dios una relación filial, lo lógico es que tenga con sus hermanos los hombres una relación fraternal y con las demás criaturas una relación co-filial. Nada quedará anulado en su individualidad y, sin embargo, todo se verá transfigurado. Los

⁶⁸ *Visión franciscana de la vida cotidiana*, op. cit., pág. 160.

⁶⁹ MARITAIN, J. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, en *Oeuvres Complètes de Jacques et Raissa Maritain*, Vol. III, Éds. Universitaires, Fribourg, 1984, pág. 113.

⁷⁰ SAN BUENAVENTURA, *Leyenda Mayor (LM)*, c. IX, n. 1, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pág. 436.

seres humanos, en particular, tienen para él una personalidad propia e irreductible. Como ha dicho Chesterton,

“para Francisco un hombre era siempre un hombre, y no desaparecía en la espesa multitud, como no desaparecía en el desierto”⁷¹.

Cada persona es objeto de confianza y espera, de protección y estímulo, no de temor; de respeto y cortesía, no de indiferencia; de amor y servicio individual, no de vaga filantropía. En el *Anónimo de Perusa* se puede leer:

“Reverenciaba a los prelados y a los sacerdotes de la Santa Iglesia. Respetaba también a los señores, honraba a los nobles y a los pudientes. También a los pobres los amaba entrañablemente y se condolía con ellos. En una palabra, se comportaba como el súbdito de todos”⁷².

b) La educación de las tendencias:

La libertad se ha presentado al hombre durante la Edad Moderna como el gran anhelo, la gran aspiración. Toda la dialéctica del humanismo antropocéntrico giraba, lo hemos visto, en torno al deseo de autonomía y emancipación del individuo frente al mundo, frente a la sociedad y frente a Dios. Era la gran esperanza “secularizada”, reducida a pura inmanencia. Hoy en día, sigue siendo el valor más defendido y promovido. Sin embargo, esta esperanza se ve constantemente amenazada y no pocas veces defraudada. Nos hemos encontrado con que las grandes expectativas humanas no se han visto cumplidas, o, si se han cumplido, no han satisfecho tanto como se esperaba. El hombre actual, el hombre del bienestar hedonista y del consumo acelerado, del a-moralismo permisivista o de la moral de consenso, el hombre liberado de las ataduras de la disciplina, de la autoridad y de la heteronomía opresora, el hombre narcisista de las libertades formales y absolutas, no se siente, al fin, ni tan libre ni tan feliz como debería. Y es que no basta con querer ser libre: la libertad es un don, un derecho, pero también es fruto de una conquista que exige dedicación, esfuerzo, coraje y, sobre todo, lucidez para identificar sus verdaderos enemigos.

San Francisco de Asís no teorizó sobre la libertad y, sin embargo, todos los que lo conocieron coinciden en que era profundamente libre:

“los que experimentaban su magnanimidad –dice Celano- tuvieron pruebas de su libertad y liberalidad, de su seguridad e intrepidez en todo, de la energía y fervor de ánimo con que conculcó las cosas de este siglo”⁷³. Supo identificar la falsa libertad y descubrir la verdadera: “decía que, particularmente en nuestros días, en los que creció la malicia y sobreabundó la iniquidad, era peligroso gobernar, y, por el contrario, era más útil ser gobernado. Dolíase de que algunos hubieran abandonado sus primeras obras y por nuevos descubrimientos hubiesen olvidado la primitiva simplicidad. Por eso se lamentaba de los que, habiendo aspirado tiempo atrás con toda su alma a cosas más elevadas, hubieran decaído hasta las más bajas y viles, y, abandonando los auténticos goces del alma, anduvieran vagando, entre frivolidades y vanidades, en el campo de una vacía libertad”⁷⁴.

⁷¹ *San Francisco de Asís*, op.cit., pág. 456.

⁷² *Anónimo de Perusa (AP)*, c. VII, n. 37, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pág. 588.

⁷³ Tomás de CELANO, *Vida primera (IC)*, n. 120, en *Ibidem.*, pág. 216.

⁷⁴ *Ibidem*, n. 104, op. cit., pág. 205.

¿Cómo se alcanza esa verdadera libertad, que parece identificar el santo con la servidumbre y la simplicidad? Exige de un arduo proceso de liberación orientado en un sentido muy claro y concreto:

“Tenemos un enemigo doméstico que finge amarnos y nos pierde, un enemigo hecho de tendencias hereditarias, de instintos de poltronería y egoísmo, de hábitos que constituyen la sustancia bruta del yo y se revelan contra toda disciplina, mayormente si la disciplina se revela contra ellos. Por otra parte, tenemos fuera de nosotros un mundo natural e histórico limitado en el tiempo y en el espacio, en las tradiciones y circunstancias, el cual dificulta cualquier fin que nos propongamos; tanto, que la lucha, o por lo menos el esfuerzo, es el estado normal de nuestra vida. Querer y obrar en oposición a este yo inferior y a este no-yo hostil, para transformarnos de lo que somos naturalmente en lo que aspiramos a ser conforme a un ideal prefijado, es afirmar la propia libertad, formando así la propia personalidad y el propio mundo”⁷⁵.

El hombre de nuestro tiempo ha centrado sus luchas en todo aquello que considera enemigo exterior, pero ha olvidado el más importante, el interior:

“cada uno –dice Francisco- tiene en su dominio al enemigo (...). Por eso, dichoso aquel siervo que a tal enemigo, entregado a su dominio, lo mantiene siempre cautivo y se defiende sabiamente de él; porque, mientras hiciera esto, ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar”⁷⁶.

De lo que se trata, pues, es de romper cadenas fundamentalmente interiores: el ansia cada vez más intensa de poder, propiedad y consumo, la concupiscencia y la vanidad, tristezas y miedos. No es fácil. Esta liberación no surge espontáneamente, requiere del ejercicio de la renuncia y la ascesis, la pobreza material y espiritual, la obediencia, el servicio e incluso la penitencia. Ahora bien, si no dijéramos más, si nuestra exposición y comentario se detuviera aquí, podríamos dar la falsa impresión de que Francisco era algo así como un héroe estoico, un atleta del ascetismo. Nada más lejano de la realidad. El dominio de sí no garantiza que la libertad se oriente a un buen fin y tenga un contenido valioso. La libertad no es autosuficiente, no tiene su razón de ser en sí misma, de otro modo su reducción a pura espontaneidad y energía autodeterminante bastaría, daría igual obrar en un sentido o en otro pues el puro ejercicio de esa libertad formal dotaría de valor a lo elegido.

Francisco no estaría en absoluto de acuerdo con esta tentación, presente siempre en la historia humana, pero sobre todo en el mundo actual. La libertad debe hacer referencia a la verdad y al ser, y la verdad ontológica el hombre consiste en ser imagen de Dios. Para él,

“Dios no es la oposición ni la rivalidad del hombre, no es lo antihumano ni la negación de la libertad, ni el aguafiestas inoportuno en la exaltación cósmica. Por el contrario, es vida de la vida, fuerza de la existencia, luz del destino humano, esperanza del futuro incierto y celebración de gracia y de comunicación”⁷⁷.

Además, Cristo, el Hombre perfecto, nos ha enseñado con su vida cómo se es auténticamente libre. La libertad es, pues, y por encima de cualquier otra cosa, “adhesión y seguimiento de una persona y de su mensaje existencial”. Francisco

“no plantea el hecho de la libertad en términos filosóficos de autonomía o de heteronomía de la ley, sino en términos existenciales de sintonía con la voluntad del tú, de

⁷⁵ GEMELLI, A. *El franciscanismo*, Barcelona, 1940, pág. 395.

⁷⁶ *Admoniciones (Adm)*, 10, 2-3; en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pág. 81.

⁷⁷ MERINO, J. A. *Visión franciscana de la vida cotidiana*, op. cit., pág. 193.

participación y donación. Es decir, de amor. Cuando uno ama no mira en dónde tiene que detenerse en el comportamiento, sino hasta dónde puede llegar. El hombre sólo adquirirá la auténtica libertad cuando la ley, que impone sometimiento, se internalice, se acepte y se cumpla en atención y respeto al legislador y como una respuesta de amor y fidelidad”⁷⁸.

Esta visión altera por completo el sentido último del ejercicio ascético al que más arriba hacíamos mención: pobreza, obediencia, servicio y penitencia no son sólo medios para alcanzar el control sobre uno mismo, son todo un estilo de vivir la existencia con valor moral, psicológico o antropológico, pero también teológico y religioso. Buscan algo que, para Francisco, viene a ser una sola cosa: ser plenamente libre y vivir en radical coherencia el espíritu evangélico por amor a Jesucristo. Chesterton lo ha explicado con su habitual maestría:

“un hombre no se revuelca en la nieve por una propensión natural que conduce las cosas a cumplir la ley de su existencia. No andará sin alimento en nombre de algo, externo a nosotros, que conduzca a la rectitud. Hará estas cosas, u otras muy parecidas, bajo un impulso muy distinto. Hará estas cosas cuando esté enamorado (...). Francisco fue un enamorado. Un enamorado de Dios y también un enamorado de los hombres (...). Su religión no era una especie de teoría, sino algo así como unos amores”⁷⁹.

Son esos amores los que mueven a Francisco a abrazar la pobreza y la obediencia, y a proponerlas como primer precepto de la Orden franciscana:

“Esta es la regla y vida de los hermanos: vivir en obediencia, en caridad y sin nada propio, y seguir la doctrina y las huellas de Nuestro Señor Jesucristo”⁸⁰.

No hay, propiamente, desprecio de las cosas sino renuncia por motivos más altos como la paz interior y la paz social, la libertad y, sobre todos ellos, el seguimiento de Cristo:

“La santa pobreza –dice- confunde la codicia, y la avaricia, y las preocupaciones de este siglo”⁸¹.

Y en otro lugar,

“donde hay pobreza con alegría, no hay codicia ni avaricia”⁸².

En el *Anónimo de Perusa* se puede leer igualmente:

“los hermanos rebosaban de gozo como si hubiesen logrado el más rico de los tesoros. Y de veras no podían menos de regocijarse, ya que (...) habían abandonado muchas cosas que suelen apesadumbrar a los hombres. Se daban cuenta de las penas y amarguras que los placeres de este mundo ocasionan a quienes los apetecen, como también de los desencantos y tristezas que muchas veces los acompañan”⁸³.

Por fin, cuando el obispo de Asís expuso a Francisco su parecer de que los miembros de la Orden llevaban una vida rigurosa y áspera al no poseer nada en el mundo, el Santo le respondió cortésmente:

⁷⁸ Ibidem, pp. 107-108.

⁷⁹ *San Francisco de Asís*, op. cit., pp. 390-391.

⁸⁰ *IR*, c. I, núms. 1-2, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pág. 91.

⁸¹ *Saludo a las virtudes (SalVir)*, n. 11, en op. cit., pág. 47.

⁸² *Adm*, 27, 3, en op. cit., pág. 84.

⁸³ *AP*, c. III, n. 15, en op. cit., pág. 577.

“Señor, si tuviéramos algunas posesiones, necesitaríamos armas para defendernos. Y de ahí nacen las disputas y los pleitos, que suelen impedir de múltiples formas el amor de Dios y del prójimo; por eso no queremos tener cosa alguna temporal en este mundo”⁸⁴.

Sobre la obediencia, dirá que

“confunde todos los querer corporales y carnales; y mantiene mortificado el cuerpo para obedecer al espíritu y para obedecer a su hermano”⁸⁵.

Y lo mismo cabe añadir sobre el servicio y la penitencia.

“No debemos desear –afirma Francisco- estar sobre otros, sino, más bien, debemos ser siervos y estar sujetos a toda humana criatura por Dios”⁸⁶.

En esa servidumbre y en la penitencia –sobre todo la que supone un sacrificio por sus hermanos los hombres- descubrió el santo de Asís el secreto de la libertad perfecta y de la verdadera alegría.

“El Señor me dio de esta manera el comenzar a hacer penitencia –narra en su Testamento-; como estaba en pecados, me parecía muy amargo ver los leprosos. Y el Señor mismo me condujo en medio de ellos, y practiqué con ellos la misericordia. Y, al separarme de los mismos, aquello que me parecía amargo, se me tornó en dulzura de alma y cuerpo; y, después de esto, permanecí un poco de tiempo y salí del siglo”⁸⁷.

Este es, precisamente, uno de los rasgos de la ascesis franciscana que más perplejidad produce en el hombre actual: la alegría que la acompaña.

“Fue asceta –dice Chesterton- pero no fue sombrío (...). No se encerraba en él nada negativo; su sistema no era régimen y estoica sencillez de vida. No era simplemente renuncia de sí mismo en el sentido de dominio de sí mismo. Era cosa tan positiva como una pasión; tenía todo el aspecto de ser positiva como el placer. El santo devoraba el ayuno como un hombre el alimento. Se había sumergido en la pobreza como se sumergen tierra adentro los hombres que cavan locamente en busca de oro. Y es precisamente la calidad positiva y apasionada de este aspecto de su personalidad lo que constituye un reto a la mentalidad moderna, en todo el problema de la persecución del placer”⁸⁸.

En lugar de lanzarse a esa persecución desenfrenada que muchas veces deja vacío, Francisco descubrió que el mejor modo de recobrar los placeres naturales se encuentra enfocándolos a la luz de lo sobrenatural. En Dios radicaba su esperanza, y la alegría que de esta surgía le empujaba confiado en su búsqueda, en pos de los hombres y de las demás criaturas, con la fe como apoyo y la caridad como norma.

“El ejemplo de Francisco de Asís –se ha dicho- es una permanente invitación al hombre de cualquier tiempo a recuperar la propia identidad, a descubrir la justa proporción de las cosas, a llegar a ser uno mismo y a conquistar la libertad amenazada. Así la persona logrará su propio ser y encontrará su justo puesto en el mundo, con las cosas y entre los hombres”⁸⁹.

⁸⁴ *Leyenda de los tres compañeros (TC)*, c. IX, n. 35, en op. cit., pág. 551.

⁸⁵ *SalVir*, 14-16, en op. cit., pág. 48.

⁸⁶ *Carta a todos los fieles. Segunda redacción (2CtaF)*, n. 47, en op. cit., pág. 57.

⁸⁷ *Test.*, núms. 1-3, en op. cit., pp. 121-122. Cfr. También en *La verdadera y perfecta alegría (VerAl)*, en op. cit., pp. 85-86.

⁸⁸ *San Francisco de Asís*, op. cit., pág. 444.

⁸⁹ MERINO, J. A. *Humanismo franciscano*, op. cit., pág. 250.

Pero sólo será capaz de llevar ese ser a plenitud, si se deja seducir y enamorar por el amor de un Dios, que es Libertad infinita.

c) La Educación del “corazón”:

En el orden afectivo, poco a poco, nuestra época ha ido recuperando terreno para lo que D. Von Hildebrand ha llamado “afectividad tierna”, frente al no hace mucho abrumador dominio de la “afectividad enérgica”. ¿Qué entiende este autor por “afectividad tierna”?

“Se nos manifiesta –dice- en el amor en todas sus formas: amor paternal y filial, amistad, amor fraterno, conyugal y amor del prójimo. Se muestra al <conmoverse>, en el entusiasmo, en la tristeza profunda y auténtica, en la gratitud, en las lágrimas de grata alegría o en la contrición. Es el tipo de afectividad que incluye la capacidad para una noble rendición y en la que está implicado el corazón”⁹⁰.

Es verdad. El corazón ocupa hoy, al menos teóricamente, un lugar primordial entre las dimensiones humanas, en detrimento del dinamismo temperamental fuerte y ambicioso. Sin embargo, eso no implica que este tipo de afectividad esté libre de posibles desviaciones como el sentimentalismo o la hipertrofia del corazón. ¿Cómo evitarlas? ¿Qué criterio marca el equilibrio de la afectividad?

“La verdadera afectividad implica (...) que una actitud se adecúa a la verdadera naturaleza, tema y valor del objeto al que se refiere (...). El hombre verdaderamente afectivo, el hombre con un corazón alerta es, precisamente, quien se da cuenta de que lo que importa es la situación objetiva, es decir, si hay motivos para alegrarse o sentirse feliz. Precisamente cuando se toma en serio la situación objetiva, cuando se busca conocer si la situación objetiva reclama felicidad, alegría o dolor es cuando tienen lugar las experiencias afectivas sobreabundantemente espirituales”⁹¹.

Me temo que buena parte del torrente de afectividad que recorre nuestro mundo occidental no cumple esta condición: la esfera afectiva suele estar marcada, en el hombre actual, por el subjetivismo, por la desproporción, por la descarga muchas veces exagerada y fuera de lugar de sentimientos y emociones. Su corazón no está bien arraigado en la realidad. Si este diagnóstico es correcto, la situación sería preocupante pues el corazón representa, en muchos aspectos, el verdadero núcleo de la persona, el yo real. En el ámbito del amor humano o en la búsqueda de la felicidad, por ejemplo, el corazón cuenta más que la inteligencia o la voluntad: no nos basta con querer ser felices o constatar que tenemos razones para serlo, necesitamos experimentarlo con el corazón. Además, aunque la hipertrofia afectiva probablemente facilita la multiplicación de las relaciones humanas, devalúa su calidad. Nos encontramos así con que al hombre de hoy le resulta enormemente costoso establecer lazos de verdadera profundidad que supongan, de algún modo, un compromiso más o menos estable. Aquí influyen, ciertamente, muchos otros factores a los que también hemos ido haciendo referencia a lo largo de este estudio: la actitud de permanente desconfianza y sospecha que algunos pensadores han inoculado en la cultura contemporánea y en la mentalidad del hombre, el antagonismo entre conciencias y voluntades que se ha impuesto como esquema en las relaciones laborales y sociales, la invasión de la vida personal (e incluso de la vida social) por parte de los medios de comunicación de masas, la inversión de valores que el individualismo burgués ha provocado al poner como fin primario de la existencia la búsqueda del bienestar material y el placer

⁹⁰ *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, op. cit., pp. 93-94.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 99-100.

físico, la reducción de la categoría de lo “valioso” a lo “útil” que nuestra civilización científico-técnica ha propagado etc. Por unas u otras razones, el caso es que las relaciones humanas se hallan afectadas por lo que se suele llamar “crisis de comunicación”. Es una crisis general, quiero decir que alcanza todas las dimensiones relacionales del hombre: su relación con Dios, su relación con los demás, su relación con el mundo y las cosas, y hasta su relación consigo mismo. En estas circunstancias, difícilmente se puede lograr la armonía necesaria para que el ser humano se desarrolle en plenitud y viva su existencia con dicha.

En la pedagogía franciscana, hemos visto que la fe pone al hombre en marcha y que la esperanza le alienta y mantiene. Sin embargo, es el amor (y no un amor cualquiera) el que marca, por así decir, el paso de este “viator”, el que da sentido a todos sus encuentros vividos con las diversas realidades.

“La filosofía franciscana –ha dicho J. A. Merino– no es una filosofía del <cogitamus> ni tampoco una filosofía del <possumus>, sino una filosofía del <amamus> (...) consecuencia del <amamus>, del somos amados por Dios”⁹².

Para Francisco, aquí está la clave. Toda su vida es una constante demostración de lo que la gracia de Dios puede hacer en un hombre que se ha abierto a ella y se ha mostrado en disponibilidad total, un proceso continuo de conversión realizado en el “diálogo” profundo de un yo vaciado de narcisismo y el Tú del Amor Infinito. Francisco osa tratar a Dios de Tú porque ha experimentado su Bondad y que lo es todo por y para él:

“Tú eres el santo, Dios único, el que haces maravillas. Tú eres el fuerte, tú eres el grande, tú eres el altísimo, tú eres el rey omnipotente; tú, Padre Santo, rey del cielo y de la tierra. Tú eres uno y trino, Señor Dios de dioses; tú eres el bien, todo bien, sumo bien, Señor Dios vivo y verdadero. Tú eres el amor, la caridad; tú eres la sabiduría, tú eres la humildad, tú eres la paciencia, tú eres la hermosura, tú eres la mansedumbre; tú eres la seguridad, tú eres la quietud, tú eres el gozo, tú eres nuestra esperanza y alegría, tú eres la justicia, tú eres la templanza, tú eres toda nuestra riqueza a saciedad. Tú eres la hermosura, tú eres la mansedumbre, tú eres el protector, tú eres nuestro custodio y defensor; tú eres la fortaleza, tú eres el refrigerio. Tú eres nuestra esperanza, tú eres nuestra fe, tú eres nuestra caridad, tú eres nuestra dulzura, tú eres nuestra vida eterna, grande y admirable Señor, omnipotente Dios, misericordioso Salvador”⁹³.

Ese encuentro primero con Dios se realiza en el silencio interior en el que el ser humano se construye realmente y se unifica consigo mismo, pero también se produce y prolonga en contacto permanente con la realidad, en el encuentro con los pobres y los leprosos, con sus hermanos franciscanos y con los demás hombres, con la naturaleza y hasta con las cosas inertes. Francisco era un hombre verdaderamente libre y sus encuentros estaban animados, por ello, de un amor concreto y respetuoso recogido en la Fuente misma del amor. Cada uno de los hombres es, para él, fruto del amor de Dios, que lo

“creó y formó a imagen de su querido Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu”⁹⁴;

como tal debe ser atendido de acuerdo con su dignidad. Este es el germen de la verdadera igualdad y fraternidad humanas, el único modo posible de que todos los hermanos tomen conciencia plena de su pertenencia a la gran familia humana y de que entablen relaciones

⁹² *Humanismo franciscano*, op. cit., pp. 66-67.

⁹³ *Alabanzas al Dios altísimo (AID)*, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pp. 25-26.

⁹⁴ *Adm.*, 5, 1, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pág. 79.

pacíficas guiados por el amor. Y se alcanza desde la fe hecha vida, que experimenta que Dios es Padre de todos y ama a todos:

“Todos vosotros sois hermanos; y entre vosotros no llaméis a nadie padre sobre la tierra, pues uno es vuestro Padre, el que está en los cielos”⁹⁵.

Algo similar cabe decir de su encuentro con las demás criaturas: también son objeto de un amor particular y concreto por ser imagen de la bondad de Dios.

“Se sentía como transportado de entrañable amor para con las criaturas, y en especial para con aquellas que representaban mejor algún destello de Dios”⁹⁶,

“y las llamaba a todas –por más pequeñas que fuesen- con los nombres de hermano o hermana, pues sabía que todas ellas tenían con él un mismo principio”⁹⁷.

No hay en Francisco un abstracto “amor a la naturaleza” fruto de una especie de “panteísmo sentimental”, romántico o posmoderno. En su amor ningún ser queda difuminado. Al contrario, se podría decir incluso que cada uno de ellos resulta elevado a su verdadera categoría:

“al encontrarse en presencia de muchas flores –dice Celano-, les predicaba, invitándolas a loar al Señor, como si gozaran del don de la razón. Y lo mismo hacía con las mieses y las viñas, con las piedras y las selvas, y con todo lo bello de los campos, las aguas de las fuentes, la frondosidad de los huertos, la tierra y el fuego, el aire y el viento, invitándoles con ingenua pureza al amor divino y a una gustosa fidelidad. En fin, a todas las criaturas las llamaba hermanas, como quien había llegado a la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Y con la agudeza de su corazón penetraba, de modo eminente y desconocido a los demás, los secretos de las criaturas”⁹⁸.

Sin duda, Francisco de Asís fue un místico, pero –como precisa Chesterton-

“tenía fe en el misticismo y no en la mixtificación. Como místico, fue enemigo mortal de todos aquellos místicos que derriten el contorno de las cosas y disuelven un ser en su medio circundante. Fue un místico de luz de día y de noche cerrada, pero no un místico de crepúsculo”⁹⁹.

Supo vivir en armonía cósmica y paz universal porque, previamente, se había encontrado y adherido con amor a Jesucristo,

“en quien todas las cosas que hay en cielos y tierra han sido pacificadas y reconciliadas con el Dios omnipotente”¹⁰⁰.

Y fue su piedad la que actuó de motor:

“esta piedad –dice San Buenaventura- es la que, por la devoción, le remontaba hasta Dios; por la compasión, le transformaba en Cristo; por la condescendencia, lo

⁹⁵ *1º Regla* (1R), c. XXII, núms. 33-35, en *ibidem*, pág. 107.

⁹⁶ *Espejo de perfección* (EP), c. XII, n. 113, en *ibidem*, pág. 784.

⁹⁷ *LM*, c. VIII, n. 7, en *ibidem*, pág. 431.

⁹⁸ *IC*, n. 81, en *ibidem*, pág. 190.

⁹⁹ *San Francisco de Asís*, op. cit., pág. 449.

¹⁰⁰ *Carta a toda la Orden* (CtaO), n. 13, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pág. 65.

inclinaba hacia el prójimo, y por la reconciliación universal con cada una de las criaturas, lo retornaba al estado de inocencia”¹⁰¹.

Una filosofía integral está presente en él, quizás no de un modo consciente pero sí en ejercicio. Su persona expresa una actitud ante la existencia que podríamos llamar “arte de vivir” franciscano (su verdadera sabiduría), y que se observa plásticamente en el conocidísimo poema que lleva por nombre *Cántico de las criaturas*¹⁰². Se demuestra allí, además, que Francisco es también un poeta,

“un poeta cuya vida fue, por entero, un poema”¹⁰³,

pero un poeta agradecido y feliz que hizo de su historia personal una continua celebración de la Pascua del Señor. Con esta “filosofía” encarnada y vivida, el santo de Asís sintetizó en sí mismo, de una manera armónica, todas las dimensiones del hombre. He aquí, dice muy acertadamente Merino,

“una personalidad equilibrada psicológicamente, reconciliada ontológicamente, liberada existencialmente, alegre espiritualmente y poética afectivamente”¹⁰⁴.

Por el camino franciscano, un camino que abre toda la persona al orden trascendente, quizás podamos atisbar la posibilidad de que el hombre recupere su unidad hoy perdida y, de este modo, le sea más fácil el encuentro integrador con la realidad que no es él. Francisco – digámoslo alto y claro- representa una base antropológica perfecta para todo un programa de pedagogía en el mundo actual.

Juan J. Álvarez Álvarez

Nota bio-bibliográfica.-

Juan J. Álvarez Álvarez, natural de Lillo (Toledo), nació en 1963. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con una Tesis sobre “La Contribución de J. Maritain a la Teología Natural”. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales y, actualmente, imparte las asignaturas de Antropología y Filosofía Fundamental en el Centro Universitario Francisco de Vitoria (adscrito a la U.C.M), dentro de su Programa de Formación Humanística.

Su dirección: Centro Universitario Francisco de Vitoria, Ctra. Pozuelo-Majadahonda, Km. 1,800.- E: 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid). [E-mail: Humanidades@fvi.ucm.es]

¹⁰¹ *LM*, c. VIII, n. 1, en *ibidem*, pág. 428.

¹⁰² *Cánt.*, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, op. cit., pp. 49-50.

¹⁰³ CHESTERTON, G. K. *San Francisco de Asís*, op. cit., pág. 450.

¹⁰⁴ *Humanismo franciscano*, op. cit., pág. 208.