

FELIPE E. MAC GREGOR S. J.

# ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

(DOS PONENCIAS PRESENTADAS A CONGRESOS  
INTERNACIONALES DE FILOSOFIA Y EDUCACION)

EDITORIAL LUMEN S. A.  
Pescadería 133 - 137  
Lima - Perú

# ANTROPOLOGIA Y EDUCACION

## Primera Parte. Antropología Filosófica.

El tema de la presente ponencia sugiere una oposición entre el concepto antropológico cristiano y el concepto antropológico que presentan algunas escuelas modernas no cristianas. \*

En el amplísimo horizonte que este enunciado descubre ante nuestra vista, quiero fijar algunas coordenadas para determinar primero nuestra búsqueda, y luego nuestra posición.

Antropología es un término que nuestros antecesores reservaron para el estudio científico: es decir, el estudio biológico, morfológico, etnológico; los grandes diccionarios técnicos o filosóficos dan este contenido como la significación primaria del término Antropología:

Véase por ejemplo, lo que dice Lalande en el vocabulario técnico y crítico de la filosofía:

"La antropología, de hecho, tiene por objeto la monografía de la especie humana considerada en la variedad de sus razas, en su evolución y en su adaptación a los diversos medios. La antropología se caracteriza, en general, por un cierto espíritu naturalista, es decir, por este postulado que las formas superiores de la vida mental y social encuentran su explicación suficiente en las condiciones materiales y climatológicas de la vida fisio-

---

\* Ponencia presentada al IV Congreso Interamericano de Educación Católica, reunido en Río de Janeiro.

El Tema asignado a la delegación del Perú fué el siguiente:

El concepto antropológico cristiano y el concepto antropológico de las escuelas modernas anticristianas.— La formación de la personalidad y escala de valores objetivos.— El problema de la creación de valores en el alma del joven.

De este amplísimo tema he elegido sólo el primer enunciado: Antropología Cristiana y Antropología no Cristiana.

lógica. La palabra designa en consecuencia a una vez una ciencia y un espíritu científico, detalles ambos que importa distinguir en el lenguaje".<sup>1</sup>

Y la Enciclopedia Universal Espasa define la Antropología:

"Hoy se entiende por Antropología la rama de la Historia Natural que trata del hombre y de las razas humanas. Así comprende sucesivamente el estudio del hombre: 1º en su forma exterior y órganos; 2º el de su funcionalismo en vida; 3º el de la asociación con sus semejantes; 4º el de la expresión o comunicación del pensamiento; 5º el de las migraciones; 6º el de su restos y recuerdos".<sup>2</sup>

Recientemente, sin embargo, es decir, en el curso de esta centuria y más completamente después de la primera guerra mundial, la antropología ha venido a significar la doctrina filosófica del hombre.

En este sentido el término era usado ya por los autores del siglo XVIII: Recordemos el conocido texto de Kant quien en sus "Prelecciones lógicas" resumiendo la materia de que debe ocuparse la filosofía formula la declaración siguiente:

"El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1ª qué puedo yo saber?. 2ª qué debo yo hacer? 3ª qué se necesita esperar?. 4ª qué es el hombre? La metafísica contesta la primera pregunta, la moral la segunda, la religión la tercera y la antropología la cuarta. Pero en el fondo se podrían **todas contestar por la antropología**, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última".<sup>3</sup>

Entre los modernos es Max Scheler quien más ha influido en el paso efectuado por la antropología de una ciencia del hombre, en el sentido técnico tradicional, a una rama de la filosofía. Las ideas antropológicas de Scheler están expuestas en su pequeño libro "El puesto del hombre en el cosmos". Scheler considera este

<sup>1</sup> Lalande, André: *Vocabulaire technique et scientifique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926.

<sup>2</sup> Enciclopedia *Universal Ilustrada Europeo-Americana* Espasa e Hijos Editores. Vol. 5. p. 868.

<sup>3</sup> Kant, Manuel: *Lógica de Kant*, traduc. de Alejo García Moreno, Madrid Librería de Francisco Saavedra, 1875, p. 34.

estudio como una parte de la obra que meditaba y que pensaba publicar con el título de **Antropología filosófica**.<sup>4</sup>

La influencia de Scheler ha sido decisiva; y la antropología es aceptada hoy generalmente como una disciplina filosófica. Más aún, según algunos autores, ella es la primera y fundamental disciplina entre las filosóficas.

Hechos extrínsecos a la mera teoría parecen dar paso a esta apreciación: el último Congreso Internacional de Filosofía reunido en Amsterdam en 1948 tuvo como tema central el estudio del **hombre, la humanidad y el humanismo**.

Así también el reciente Congreso de Filosofía que se ha reunido en Lima para conmemorar el IV Centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos, también ha tenido como objeto principal de sus estudios el **concepto del hombre en la filosofía del siglo XX**.

Es pues digno de nuestra atención precisar cuales son las ideas comprendidas hoy en la antropología. Como sucede en estas disciplinas filosóficas diversos cultivadores han desarrollado preferentemente un aspecto especial del problema. Citemos, sin embargo, a los más importantes.

Martín Heidegger estudia la antropología metafísica: para él la gran cuestión de la filosofía —la cuestión por excelencia— es la del ser del hombre; Heidegger coloca la esencia del ser del hombre en su finitud y, afirma que este **ser para la muerte** es la base para construir toda teoría del ser.<sup>5</sup>

Scheler concibe la antropología como un estudio de la ubicación del hombre en la jerarquía de los seres: para ubicar al hombre se ve obligado a buscar su especificidad y encuentra que lo específico del hombre es el espíritu y que lo propio del espíritu es la captación del valor.

---

<sup>4</sup> "La muerte sorprendió a Scheler cuando elaboraba su sistema metafísico, cuya primera parte, titulada *La antropología*, que quedó terminada, debe publicarse pronto: su primer esbozo se encuentra en un pequeño volumen: "*El puesto del hombre en el cosmos*" Gurtvich, George: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 1944, p. 83.

<sup>5</sup> Sobre Heidegger es mucho lo escrito en castellano, aunque bastante desigual, desde la pensada monografía de A. Wagner de Reyna, hasta los ensayos de divulgación en revistas.

La obra más documentada y seria sobre Heidegger es la de: A. de Waeh-lens: *La filosofía de M. Heidegger*. Traduc. de R. Ceñal. S.J. Madrid, Instituto Luis Vives, 1945.

Para muchos otros lo propio de la antropología filosófica es el estudio de la **dimensión social del ser del hombre**: la esencia de la filosofía marxista consiste precisamente en esta afirmación. Para Marx y los marxistas el hombre es, por definición, **un ser para la Humanidad**.

Citémos este pasaje de Marx, tortuoso y difícil en su expresión, pero preñado de sentido:

“El comunismo, como apreciación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre, por consiguiente como vuelta del hombre a sí mismo como ser social, es decir, hombre humano, vuelta completa, consecuente con toda la riqueza del desarrollo anterior; este comunismo, siendo como es una perfección del naturalismo, coincide con el humanismo. Viniendo de esta manera a ser el fin de la querrela entre la esencia y la existencia, entre la objetivación de sí mismo y su afirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo resuelve el misterio de la historia”.<sup>6</sup>

Resumiendo la antropología filosófica podemos enunciar estas tres características como distintivas del moderno concepto del hombre;

El ser del hombre es su finitud — Heidegger.

El ser del hombre es el espíritu captador de valores — Scheler.

El ser del hombre es la Humanidad — Marx.

### Segunda Parte: La educación contemporánea

Cuando hablamos de “educación contemporánea” nos referimos a la concepción que educadores, legisladores y pensadores tienen hoy de ese arte o ciencia, y no nos referimos directamente a los resultados que la educación obtiene: hablamos de principios y no de frutos.

Una de las características de la educación en nuestros días es su inestabilidad; como el mundo en que vivimos, así también la educación parece que está buscando su forma y sentido propio.

H. C. Dent ha elegido para el título de uno de sus libros esta expresiva leyenda que parece caracteriar toda la educación contemporánea: “Education in transition”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> K. Marx, Fragmento de 1844, citado por H. de Lubac, S.J., *La recherche de l'homme nouveau*, Etudes, 255, (1947), p. 147.

<sup>7</sup> H. C. Dent *Education in Transition*, The International Library of Sociology and Social Reconstruction, London, Routledge & Kegan Paul, 1948. (5th Printing).

Estas palabras "educación en transición"; se aplican antes que a nadie, en la mente del autor, a Inglaterra; en este país el Education Act de 1944 ha creado un clima nuevo, en el cual algunos de los valores tradicionales de la educación inglesa parecen destinados a languidecer, mientras, por otra parte, brotan nuevos impulsos que orientan la educación inglesa hacia una función social más que personal.

En Francia la legislación de los Parlamentos posteriores a la guerra da muestras, en cuestiones referentes a la educación, de una visión claramente materialista.

En efecto, algunos de los proyectos presentados al Parlamento tienen como base la tesis marxista de la equivalencia de las culturas. Para citar un ejemplo, el Plan Languevin establece explícita e implícitamente que no hay ninguna superioridad intrínseca en la formación humanística o científico-experimental sobre la formación puramente técnica o mecánica. Estos son diversos métodos de formación, que sólo pueden jugarse por el resultado obtenido en la preparación del hombre para la producción.<sup>8</sup>

También en EE. UU. de Norteamérica la educación está hoy en plena transición o cambio, y este hecho tiene en la vida del país una significación muy profunda. Los EE. UU. de Norteamérica es un país que puso su fe y su esperanza en la educación; que la desarrolló hasta un grado no igualado en otros países. Por eso la indecisión, la crisis educacional, lo afecta profundamente.

No hay filosofía ni una educación única en los EE. UU., hay sin embargo, ciertos nombres que se han asociado como los más representativos de la educación norteamericana.

Se puede dudar de la exactitud de esta representación; más aún, hay quienes creen positivamente injusto e inexacto asociar la educación norteamericana con una escuela o un grupo de pensadores; pero es un hecho que hoy, cuando se habla de educación norteamericana se piensa en Dewey y su concepción pragmatista de la verdad y de la educación; en Thorndike y el grupo behaviorista del Teacher's College de Columbia, o en el amplio movimiento conocido como "educación nueva" o "educación progresiva".

Parace conveniente que nosotros, educadores católicos de este continente, reflexionemos sobre las bases en que la llamada "educación nueva" se asienta pues hacia ella parece orientarse el mundo en esta transición educacional, sobre todo en nuestras naciones.

<sup>8</sup> Rolin, H. *Le Marxisme a l'École*, París, Spes, 1948.

Las circunstancias de la interdependencia económica y política entre nuestros países y los EE. UU. de Norteamérica, hacen hoy un hecho innegable la interdependencia también en el orden cultural.

Además la innegable eficacia de la solución técnica que en los EE. UU. de Norteamérica se ha dado a muchos de los problemas educacionales, hace que los gobiernos de nuestros países, interesados en las realizaciones concretas de ese orden externo en el que se mueve la política, quieran copiar en nuestras tierras las soluciones norteamericanas.

Hay finalmente una tercera razón: nuestros hermanos los católicos de EE. UU. de Norteamérica se han opuesto tenazmente a muchos de los principios filosóficos que inspiran la llamada "educación nueva o progresiva"; y sería para ellos desconcertante y doloroso, el ver que nosotros católicos latinoamericanos dejemos que estos principios inspiren la educación pública o privada de nuestros países.

#### A. LA EDUCACION ES UNA CIENCIA INDUCTIVA

Tratando de precisar los postulados básicos en los que se asientan esta así llamada "educación nueva"; podrían señalarse estos tres:

- I. la educación es una ciencia inductiva;
- II. la educación es pragmática, instrumentalista y experimentalista;
- III. el fin de la educación no es el individuo sino la sociedad.

Analicemos cada uno de estos postulados. Dice el 1º que la educación es una ciencia inductiva, la que, según sus expertos se apoya en los siguientes presupuestos intelectuales: a) generalización de la teoría de Darwin; b) teoría de las correlaciones numéricas; c) carácter puramente científico de la psicología.

1 — a) Sobre todo es la generalización de la teoría de Darwin y su secuela de la selección natural de las especies, lo que más ha influido para crear ese como ambiente científico de la llamada "educación nueva". La "Encyclopedia of Educational Research", nos dice a este respecto:

"El concepto de selección natural de las especies afirma que el organismo para existir debe ajustarse a su

ambiente, si no lo hace desaparece él y gradualmente la especie. Esta idea de la adaptación al medio condujo lógicamente a una concepción puramente naturalista de la mente o inteligencia humana que vino a ser un producto de variaciones y acomodaciones al medio que realizó el hombre para poder ambientarse y perdurar.

De este modo la conducta humana puede explicarse por leyes fijas, facilitándose de esta manera enormemente el estudio científico de los procesos mentales".<sup>9</sup>

b) El segundo presupuesto, decíamos, que es el de las correlaciones numéricas o estadísticas.

La importancia de los números en la educación moderna, obedece a una razón no sólo de orden práctico sino también teórico: como la educación es una ciencia su objeto se ha de poder medir, calcular, predecir sus variables, determinar sus constantes, etc. Todo lo cual se hace mediante tablas estadísticas, correlaciones numéricas, funciones, etc.

Cualquiera que haya leído o manejado algo las producciones educacionales recientes, sobre todo norteamericanas, habrá constatado cómo es imposible entenderlas sin un serio conocimiento de cálculos y procedimientos estadísticos.

c) El tercer presupuesto indicado antes afirma que la psicología es puramente científica: es decir, la única y definitiva explicación del alma humana está en las ciencias. Tomemos el behaviorismo como ejemplo de una explicación científica.

Los behavioristas piensan que todo en la vida del hombre es resultado de comportamientos físicos: no existe fenómeno de los llamados mentales, que no tengan un correlato fisiológico o muscular. De donde, concluyen los behavioristas, "lo físico es lo primario; lo mental es pura interpretación".

El aprendizaje mental, por ejemplo, es una cuestión de análisis y descomposición del todo en partes, por medio de asociaciones y conexiones entre estímulos y respuestas. Las conexiones que llamamos hábitos mentales, son resultados de repeticiones de actos, los que, al hacerse estables, forman los llamados puentes o arcos neurológicos.

El materialismo en que esta escuela bebe sus doctrinas está formado por algunas teorías físicas modernas; sobre todo por la teoría de la continuidad esencial entre materia y energía: esta con-

---

<sup>9</sup> Smith, O.: *Science of Education*, Encyclopedia of Educational Research 2nd. Edit. New York. The Macmillan Co., 1950, c. 1146.

tinuidad puede expresarse, en la fórmula de Einstein, por esta ecuación  $E = C^2$ , donde E es energía, M es materia y C es una constante.

La naturaleza humana, según esto, es "esencialmente un agregado eléctrico de protones y electrones, idéntico en naturaleza y construcción que las sustancias inorgánicas, si se exceptúa esa propiedad organizadora de la energía que se llama vida"<sup>10</sup>

Una serie de estudios sobre el carácter eléctrico de la energía nerviosa, realizados recientemente, dan cierta mayor verosimilitud a estas teorías; y F. S. Breed ha escrito un largo estudio en el que compara el sistema nervioso-cerebro-espinal, con una gran central automática que organiza y distribuye las llamadas telefónicas, convirtiendo la energía magnética en voz, y viceversa la voz humana en energía.<sup>11</sup>

II — La segunda de las bases de la "educación nueva" es la naturaleza pragmática, instrumentalista, experimentalista del proceso educacional.

Suponiendo que la educación es una ciencia, la cuestión se complica sin embargo cuando se mezcla con el difícil problema del fluir universal de las cosas. ¿Hay una naturaleza, algo en el mundo, que sea constante, o es el ser de la naturaleza un perpetuo fluir? ¿Cómo es posible una ciencia si su objeto es un perpetuo devenir? Las respuestas de la "educación nueva" a estas preguntas puede formularse más o menos así:

"La naturaleza humana es sólo relativamente constante; realmente su ser es un continuo cambiar y ajustarse para conservar su posición en el campo de las fuerzas electro magnéticas que es la realidad".

"Las propiedades que se consideraban antes como las más hondamente arraigadas en lo íntimo del ser del hombre, no son sino determinaciones puramente extrínsecas impuestas por el ambiente; así: la unicidad de la persona, su libertad, su responsabilidad, son presiones del ambiente sobre el individuo más que propiedades íntimas de su ser".

Y este supuesto de la inexistencia de una naturaleza humana

<sup>10</sup> Thorpe, L.P.: *Psychological Foundations of Personality*, citado por John S. Brubacher: *Modern Philosophies of Education*, New York. McGraw Hill Book Co., 1950, p. 47.

<sup>11</sup> Breed, F. S. *Philosophies of Education*, p. 107; citado por Brubacher ibidem, p. 48.

en el sentido tradicional del término permite a la "nueva educación" hablar del carácter instrumental de toda verdad, haciendo a la inteligencia un instrumento cuya función es ajustar los conceptos, los juicios, los valores, que todo entendimiento posee, a las nuevas circunstancias que la realidad presenta.

Todo en la vida tiene el carácter de experiencia, de etapa en un progreso, nada es un fin en sí mismo.

Los educadores usan mucho el ejemplo de la ciencia moderna para explicar el carácter pragmático de la "nueva educación": mientras no se conoció la radio, el cine era mirado como el vehículo al cine; y ambos fusionados nos dieron hoy día la televisión.

Científicamente, pues, no tiene sentido construir una civilización para un determinado estadio del progreso, y será una traición al individuo educarlo para una fase ya superada.

Al joven que se le hubiera preparado en ingeniería mecánica sólo para la edad del cine mudo, se le habría desambientado, frustrando su esfuerzo, como también se le desambientará hoy si se le forma sólo para la televisión, porque no sabemos que progresos técnicos nos reserva el futuro.

La verdadera educación hace ver el carácter relativo no sólo de las sucesivas fases del avance técnico, sino del progreso mismo, preparando para una sola realidad: la del cambio.

Esto es lo que se llama el experimentalismo de la "educación nueva".

Dewey lo ha expresado gráficamente con este silogismo: la educación va a una con la vida; la vida es crecimiento, luego, la educación es crecimiento.

Resulta entonces que el valor supremo de la educación es cambiar, "crecer no sólo en el orden físico sino en el orden intelectual pragmático: **crecer en una mejor visión y una mayor utilización del propio ambiente.**

III — El tercer postulado de la "educación nueva" es la dimensión radicalmente social del ser del hombre: es decir, la nueva educación tiende cada vez más a ignorar al individuo para atender al todo social. Citemos a Dewey quien es realmente el campeón de esa idea.

"El fin de la educación y la prueba suprema del valor de lo aprendido es su utilización en el mejoramiento de la vida ordinaria de todos los hombres.

No ha de olvidarse jamás que el esqueleto en que se apoyaba la organización tradicional de la educación, era

el sistema de clases o castas sociales. Las naciones más elevadas en literatura y matemáticas, en ese orden de cosas, estaban reservadas a los bien nacidos —hijos de algo— o a los ricos y por esta razón los conocimientos literarios o matemáticos eran mirados como una nota de excelencia o distinción social.

Los conocimientos útiles, por otra parte, eran patrimonio exclusivo de los que mediante ellos debían ganarse la vida. De este modo los estudios utilitarios se vieron afectados como de un estigma social.

Este modo de juzgar las cosas ha persistido en muchos países aún después que la educación se hiciera universal y obligatoria.

No hay egoísmo mayor que el de aquel que considera el saber como una marca de distinción personal que se ha de buscar por sí misma. Y la única manera de eliminar este exclusivismo injusto, es conseguir que todas las condiciones de la educación y del ambiente, traten de inculcar en el individuo la noción de que el conocimiento es un depósito confiado al hombre para que él avance y complete la causa del bienestar común.

Quizá la mayor indignación actual de la filosofía de la educación, es la urgente necesidad de hacer clara en teoría y operante en la práctica la idea de que el fin de la educación es social, y que el criterio que debe aplicarse para juzgar y apreciar los resultados de la educación debe ser también un criterio social".<sup>12</sup>

Parece innecesario todo comentario. Observemos, al pasar, que esta ordenación social de la educación ha inspirado las recientes disposiciones legislativas de varios países del mundo; citábamos antes el caso de Inglaterra, señalando cómo el verdadero sentido del Education Act. de 1944 es la socialización de la enseñanza.

Permítaseme también mencionar el caso del Perú; En un documento reciente del Ministerio de Educación Pública que expone el plan de acción para trabajar por la renovación de la enseñanza peruana, se expone constantemente como razón suprema de las decisiones de afirmación de que la principal misión de la educación es su misión social.

La democracia contrariamente a lo que muchos creen, no es una palabra, es una poderosa idea obtenida por una intuición bastante adecuada del recto orden ideal de las cosas. Y las conexiones entre democracia y educación son manifiestas.

<sup>12</sup> Dewey, John: *The need for a philosophy of Education* en *Education Today*, New York, Putnam's Sons, 1940, p. 297.

## B FILOSOFIA DE LA EDUCACION CONTEMPORANEA

La doctrina sobre la educación ha sido siempre un reflejo de la orientación doctrinal de una época. W. Jaeger ha avanzado más aún en la afirmación de las conexiones entre la educación y la orientación doctrinal de la época; según él en la educación la verdadera expresión de un período-histórico. Su libro PAIDEIA quiere encerrar en el ideal de la educación griega toda la cosmovisión del mundo heleno.

Reflexionando sobre el fondo de ideas que inspiraron, por ejemplo, la educación en el siglo XIX descubrimos fácilmente el sustrato doctrinal propio de la época:

“Era frecuente entonces, en el siglo XIX repetir que la libertad del individuo es ilimitada; afirma la bondad primigenia e inmaculada de la naturaleza humana. Basta que no se la reprima ni económica, ni política, ni científica, ni artísticamente para que produzca frutos buenos y útiles: el progreso y la bondad moral.

Cuanto hay de malo, de amenazador, de inferior y doloroso brota más o menos de la actual situación histórica de una humanidad en curso de evolución.

Un poco de paciencia y se verá el progreso de la ciencia, la fuerza moralizadora de una cultura consagrada a la pureza y a la belleza; el conocimiento y la tecnificación de la naturaleza, la elevación del trabajo y el rendimiento industrial y económico borrarán del mundo la triste herencia de pobreza, de estupidéz, de tosquedad, de superstición y contribuirán a un estado final de una humanidad buena y feliz”.<sup>13</sup>

Así pensaba el siglo XIX. Y esta cándida visión optimista de la naturaleza humana inspiró los sistemas educacionales entonces en boga: Rousseau y el “Emilio” fué para el siglo XIX lo que es hoy para nuestra generación Dewey y su “Democracy and Education”.

Es significativo la gran coincidencia que se descubre entre los postulados doctrinales de la nueva ciencia de la educación, y las notas primordiales que, la antropología filosófica de hoy, señala como propias del ser del hombre.

Hagamos este cotejo aunque sea en forma sumaria.

---

<sup>13</sup> Feurer, J.: *Adán y Cristo, su legado a la Humanidad*, traducción de X. Zubiri, Barcelona, Editorial Barna, 1944, p. 135-136.

Dijimos que las notas propias del hombre, según la antropología filosófica son estas:

- a — su finitud, su ser para la muerte;
- b — su capacidad de adaptar valores;
- c — su radical dimensión social.

a) Respecto de lo primero, es claro que las reflexiones de Heidegger sobre el ser para la muerte, la angustia del no ser, son como un eco trágico y doloroso de eso que las ciencias toman hoy como un hecho establecido e intranscendente.

El hombre es como el animal, dicen las ciencias biológicas; nadie cree ni se preocupa de la inmortalidad del animal; tampoco hay que construir una ciencia de la utilización del hombre; contando únicamente con su dimensión terrestre, preparando al hombre para transformar el medio, y tratando de obtener un rendimiento máximo de cada vida humana. — Esta ciencia recibe también el nombre de educación.

Por esa misteriosa intercomunicación que hay en la vida de las ideas, las ciencias han bebido de la filosofía la idea de la finitud del hombre y la filosofía se va hoy angustiando al ver los resultados de sus construcciones.

b) Según Scheler, la especificidad del hombre es su captación de los valores. Valor, o su equivalente griego AXIA, de donde axiología, son hoy palabras casi sacramentales.

“No hay problema que se presente hoy al educador, dice Brubacher, en donde no se encuentre implicada casi siempre, una cuestión de valor”.<sup>14</sup> Quizás ninguna otra rama del saber humano ha tomado tan en serio la terminología y las concepciones axiológicas como la educación.

Analizando el por qué de esta actitud parece afirmar que ella obedece al carácter pragmático-instrumentalista que la nueva educación se ha apropiado. Los valores dan un sustituto de espiritualidad a una ciencia como la “nueva educación”, que ha querido hacerse exclusivamente materialista y estudiar, sin embargo, la realidad del hombre.

Los valores preservan cierto sentido de finalidad a una ciencia que se ha negado toda investigación que trascienda al puro fenómeno u observación concreta.

<sup>14</sup> Brubacher, *op. cit.*, “Educational Values”, p. 92.

Finalmente los valores permiten cierta continuidad —en el lenguaje al menos— que hace posible la conversación, el diálogo y la discusión educacional. Lo que hoy llaman objetivos, finalidades por alcanzar, fines de la educación, se denominan también valores.

c) La constatación intelectual de la dimensión radicalmente social del ser del hombre, ha influido en la educación para darle ese carácter social a que nos hemos referido.

La educación se considera hoy como la función primaria, la operación sustantiva de ese organismo vivo que es la realidad socio-cultural. Dice Sorokim:

“La Sociología trabaja hoy con un esquema integralista el cual pretende que la realidad socio-cultural es un complejo integral-multiforme, en el cual pueden distinguirse sin embargo aspectos sensitivos, racionales e intuitivos. Como tal, esta realidad puede ser conocida sólomente a través de correlaciones epistemológicas que unifiquen datos sensitivos. Tomados separadamente, ninguno de estos datos puede darnos, ni aún siquiera vagamente, un conocimiento del universo socio-cultural.

Esta Sociología intuitivo-integralista, o filosofía social, ha sido probablemente una de las fuerzas más poderosas en medio de las numerosas corrientes filosóficas contemporáneas”.<sup>15</sup>

Si la primera realidad de la sociedad y si el hombre es sólo una parte del todo social, no es extraño entonces, que la “nueva educación” considere como la esencia o definición del hombre el ser social.

Cuando constatamos la absorción progresiva que, en casi todos los países, el Estado viene haciendo de las funciones educacionales, no debemos olvidar que estamos frente a un hecho que tiene una inspiración mucho más profunda que la simple política de partidos o la vieja oposición clerical:

Se trata de un fenómeno socio-cultural, que sólo podremos superar organizando nuestras escuelas en un todo profundamente ligadas a la realidad social.

---

<sup>15</sup> Sorokim, Petrim: *The Interdependence of Philosophy and Sociology*, en *Revue Internationale de Philosophie*, 13 (1950) pp. 276-277.

### Tercera Parte. Antropología Cristiana y Educación Cristiana

Réstanos determinar ahora cuál sea el concepto antropológico cristiano, y decir cuáles son sus alcances en la concepción cristiana de la educación.

Nuestra caracterización de la antropología cristiana, tiene que ser por fuerza sumamente breve; más aún vamos a prescindir de la fundamentación metafísica del problema para recoger algunos de los datos que nos da una exposición casi fenomenológica de lo que nos dice la conciencia sobre el hombre. Y a los datos de este análisis vamos a añadir la luz del testimonio de nuestra fe.<sup>16</sup>

El análisis de los contenidos en nuestra conciencia y su comprobación con los diversos sistemas que se proponen explicar al hombre, nos hacen posible esta primera constatación: "en la realidad de nuestro ser hay algo más de lo que nos presentan los diversos sistemas que tratan de explicar al hombre".

Somos algo más que una simple célula del gran organismo social.

Hay algo más en nosotros que un mero agregado eléctrico de energía —masa,— y campo magnético.

Somos y significamos algo más que una simple cresta de la ola del mar del progreso que avanza para romper mañana y desaparecer en otras mil gotas pulverizadas.

Hablando sin el ropaje de metáforas, nuestra conciencia nos afirma que somos "nosotros y no sólo partes físicas o biológicas del todo social";

Somos espíritu y no sólo materia;

<sup>16</sup> Sobre la cuestión metafísica de la antropología cristiana puede leerse el magnífico trabajo de Angel González Alvarez publicado en ARBOR de Junio de 1949, trabajo en el que se analiza la estructura metafísica del ser del hombre con una precisión y vigor que separa inmediatamente este trabajo de toda esa serie de escaramuzas intelectuales, iluminaciones de fuegos fatuos, con que hoy se trata los problemas filosóficos.

El título del artículo de Angel González Alvarez es "La contextura radical del hombre" ARBOR Junio 1949 pág. 229-250.

Sobre el mismo tema véase también en "Pensamiento" la serie de artículos publicados por Juan Roig Gironella S.J. "Ensayo de Antropología Metafísica" Pensamiento Vol. 5º (1949) pp. 275-295; 1950, Vol. VI, pp. 33-62.

También el libro de J. Iturrioz S.J. "El hombre y su metafísica", Ensayo escolástico de Antropología Metafísica.—Oña, Burgos Colegio Máximo de S. Francisco Javier, 1943.

Somos sustancias y no formas pasajeras en las que se ha fijado por un período más o menos largo, el proceso evolutivo universal.

Y a estos datos de la conciencia, que podemos encontrar en cualquier análisis de nuestra vida interior hay que añadir la primera y fundamental verdad de la fe.

La fe cristiana no es sólo una enseñanza de la vida porvenir, es una enseñanza de la vida como es: y la vida se da en dos partes, aquí y allá. La primera y principal ocupación de la Iglesia, contrariamente a lo que se dice y se cree, ha sido la preocupación del presente; la primera herejía condenada en el decurso de los siglos fué la herejía gnóstica que renegaba del cuerpo. La enseñanza más constante de la revelación es la de que hay que ser heroicamente fieles a la realidad.

Pero hay algo más: los sondeos de profundidad en nuestra alma, muestran en ella una sima de desorden, de miseria, de tortuosidad, que tradicionalmente se ha llamado pecado. No parece que pueda dudarse de que nuestra conciencia descubre en nosotros una enfermedad y un desorden interno; más aún, entrevemos que de ese desorden, de esa enfermedad procede el mal del mundo.

Las utopías e ideales que quieran cambiar el orden actual de las cosas mudando sólo las condiciones sociales, políticas o económicas y dejando intacto el corazón del hombre, nos admiran por su falta de realismo y profundidad espiritual.<sup>17</sup>

No queremos negar que ciertas estructuras sociales entrañan, más que otras, peligros de disensiones políticas, gérmenes de abusos, intolerancias, guerras o abominaciones; pero lo más profundo de las crisis humanas no es esto, es lo que nuestra fe llama la triple concupiscencia, secuela del pecado original.

La inquietud de la conciencia humana no es un reflejo de la descomposición social: lo inverso es lo verdadero: primordialmente el desorden radica en el hombre.

Pero junto a esta herida, ve también el hombre en su alma la imagen de su primitiva salud; y como el enfermo en que la vida se esfuerza por recobrar la lozanía que una vez perdió, así hay en el hombre una insaciable aspiración de grandeza.

El hombre es la imagen de Dios; tiene una sobrenaturaleza de que fué vestido por gracia, esa sobrenaturaleza le da participación en los dos grandes poderes divinos que hicieron el mundo y

<sup>17</sup> De Lubac, *art. cit.*, pp. 160-161.

lo conservan: el poder de la inteligencia y el poder del amor. Esta es la verdadera grandeza del hombre, este es el secreto íntimo de su vida.

Y de esta grandeza forma parte la íntima comunión que el hombre tiene con los demás seres, sus profundos lazos sociales, su inmensa deuda con el pasado, y su responsabilidad con el futuro.

La idea de la solidaridad humana, de la obligación del hombre para con la sociedad, de la responsabilidad del hombre en la construcción de la ciudad terrena, todo esto no es sino un plasma humano del dogma de la comunión de los santos y un recuerdo de la afirmación con que San Pablo amonesta a los cristianos y les dice que tienen recibido cada uno el carisma o gracia especial para la edificación del Cuerpo de Cristo.

Este es el sentido cristiano del hombre; este es el sentido de la Redención; estas las verdades angulares de la antropología cristiana:

“Porque el cristianismo no consiste sólo en un reino de virtud, de ciencia, de cultura, sino en un reino oculto de gracia en el corazón, una comunidad de amor con Cristo en el que clamamos Abba, “Padre”.

Redención significa, además, la nueva punta en marcha de la historia humana desde Dios. Y este nuevo conocimiento implica que el hombre, con fuerzas divinas, se expande ahora hacia todos los bienes naturales y morales. Con estas fuerzas divinas se recuperan todas las fuerzas de la naturaleza como una necesidad moral de la gracia, y con una integridad que Dios jamás hubiera exigido positivamente a la existencia natural. Es por esto imposible para un cristiano pasar por alto sin responsabilidad ante la estructura natural de la familia, del pueblo o del Estado, antes bien, estas estructuras debieran encontrar su más firme apoyo en los cristianos auténticos”.<sup>18</sup>

Los alcances educacionales de esta antropología cristiana están sabiamente indicados en el programa de este IV Congreso de Educación Católica y se han discutido ya o serán discutidos en sesiones sucesivas.

Cuando se habla de la conciencia moral del joven y se dan los medios para su formación, no hay que olvidar nunca la realidad el pecado y de la concupiscencia que como dice el Concilio de

<sup>18</sup> Feurer, obra citada, pp. 241-242.

Trento proviene del pecado y conduce al pecado. (Véase Tema IV) Cuando se habla de la educación de la pureza tampoco se ha de ignorar la realidad del desorden de nuestras tendencias. (Véase Tema, inciso B).

Cuando se habla de la personalidad y del carácter hay que tener presente la realidad del carácter bautismal, verdadera nota individuante sobreañadida a las disposiciones psico-físicas que forman nuestro carácter humano; la personalidad cristiana es, por el bautismo, una participación de la personalidad divina, una conformación a la persona divina del Hijo de Dios. (Véase Tema VII, Formación del carácter; Tema VIII. Formación de la personalidad).

Finalmente cuando en el Tema X se nos habla de nuestra obligación como educadores conscientes de dar a nuestros alumnos una formación social para prepararlos a construir la sociedad terrena, nunca hemos de olvidar que las ideas primeras de "misión en este mundo", "responsabilidad", etc., se asientan todas en el carisma que a cada uno nos ha sido dado para la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. (Véase Tema X).

Terminemos las exposiciones de nuestro trabajo con esta reflexión: hay una profunda coincidencia entre las intuiciones profundas de la moderna antropología filosófica y las ideas cristianas fundamentales sobre el hombre.

La finitud del hombre, es, cristianamente hablando la expresión de la conciencia pecadora; "el ser para la muerte", es la verificación implícita de que la muerte es castigo del pecado.

Los valores, las esencias valiosas, las jerarquías de valores son atisbos de la razón humana quien entreve el único valor de la vida, la VIDA misma que es Dios Nuestro Señor, vida verdadera de la que el hombre participa por ser su imagen y por haber sido elevado al orden sobrenatural.

Finalmente "el ser para la sociedad", es una verificación implícita del ordenamiento del hombre al Cuerpo Místico de Cristo.

Decíamos en otra parte de este estudio que las ideas filosóficas reflejan en los sistemas educacionales de una época; yo no sé si será por interacción, o porque los unos son consecuencia de las otras, pero ciertamente no es por una mera coincidencia. Como tampoco es una mera coincidencia el que debajo de los grandes postulados científicos de la nueva educación o de las modernas concepciones de la antropología filosófica vivan latiendo profundas verdades cristianas.

Dos consecuencias parecen desprenderse de esto:

**Primero.** La necesidad de una recia estructura intelectual para animar todo sistema educacional.

Conversando con educadores, leyendo literatura moderna sobre educación, muchas veces hemos tropezado con la gran objeción que se hace contra el sistema católico de enseñanza: el catolicismo, se dice, es inflexible en su estructura.

No olvidemos esta objeción de nuestros adversarios; seamos consecuentes con nuestros principios. Cuando aceptamos ciertas medidas de orden práctico, cuando adoptemos ciertas mejoras de orden técnico, ponderemos primero si estas medidas son coherentes con los principios de nuestra filosofía educacional. Y no olvidemos que el materialismo es la base pseudo-científica de la llamada ciencia moderna de la educación.

**Segundo.** Otra enseñanza se desprende también de aquí, quizás más fundamental: la lucha por la educación es la lucha por el hombre; los problemas educacionales, no pueden solventarse primariamente en el campo técnico propiamente dicho, sino en el campo de la filosofía.

Parecería un contrasentido que en un Congreso Educacional se diga que la ciencia de la educación no es importante, o es menos importante; no creemos que nuestras palabras dejen esa impresión. Exactamente lo que queremos decir es, que no hay que permitir jamás que el tecnicismo y la pseudociencia de la educación nos hagan perder de vista las cuestiones fundamentales que están en juego en el proceso educacional y que pertenecen a la esfera de lo filosófico.

# ANTROPOLOGIA NEOTOMISTA \*

En tres direcciones puede orientarse esa nueva disciplina que llamamos hoy Antropología Filosófica y que tiene por objeto propio el estudio del ser del hombre.

Puede hacer de su búsqueda un análisis detallado del ser del hombre, de su estructura radical; de la constitución íntima de su ser.

Es la Antropología Constitutiva o Metafísica de un Heidegger, de un Sartre o de un Scheler.

El segundo sentido de la búsqueda de la Moderna Antropología puede expresarse con una comparación platónica: Dice Platón en la República que el Estado es el "*alma en mayúsculas*"; y que observando el Estado se puede en él, como más legible, descifrar mejor el rico contenido del alma humana. <sup>1</sup>

Ese es modernamente el concepto de la Antropología que profesan los marxistas: el ser verdadero del hombre, dicen ellos, es la Humanidad; leyendo las características de la Humanidad descubrimos el verdadero ser del hombre.

En este caso podemos hablar de una Antropología analógica; quedando por determinar cuál es el analogado principal en cada concepción.

Hay un tercer sentido de la Antropología Filosófica que es el que propugna Cassirer, por ejemplo: Según él, *la esencia del hombre es su obra y su función*: de lo que el hombre ha hecho podemos juzgar no lo que el hombre es, sino cómo se desarrolla el hombre y el "*sentido*" del acontecer humano;

"No podemos definir al hombre mediante algún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instintos congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino *su obra*. Es esta obra, el sistema de las actividades, lo que determina el círculo de la humanidad". <sup>2</sup>

Aceptando esta significación podemos hablar de una antropología dinámica. De estas tres maneras se puede entender, y de hecho se ha entendido, la antropología filosófica. ¿Cuál es la significación que da al término la filosofía neotomista?

Ante todo cabe destacar un hecho: cuando el positivismo, olvidando las

---

\* Ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía de Lima. Julio 1951.

<sup>1</sup> República, 369 a.  
<sup>2</sup> Cassirer, E. *Antropología Filosófica*, trad. de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 133.

reflexiones de Kant sobre el posible significado filosófico de la antropología,<sup>3</sup> había hecho objeto propio del estudio antropológico "la monografía científica de la especie humana en sus características biológicas". (3bis) El Cardenal Mercier insistió, al alborear de este siglo, en el profundo contenido del hombre; tratando de precisar su posición frente a las diversas explicaciones parciales del hombre que proponían las nuevas psicologías, dice Mercier en el capítulo 4º de su obra sobre "Los orígenes de la psicología contemporánea".

"Bajo el nombre de *Antropología* entendemos aquí la filosofía del *hombre*; y elegimos esta palabra por oposición a la de *psicología* que más propiamente conviene a la filosofía del alma. Por esto, la idea dominante de las páginas que han de seguir es, que los estudios comprendidos bajo el nombre de psicología suelen imponer al objeto de esta restricción arbitraria, reemplazando por el alma el estudio del compuesto humano".

• Y en su *Psicología* insiste en la misma idea de que la psicología moderna debiera más bien llamarse antropología; pero, añade "dada la connotación biológica-evolucionista que tiene hoy el término *Antropología* preferimos no usarlo".

Respondiendo a la pregunta anterior: ¿Cuál es la significación, la suposición del término *Antropología* en la filosofía neotomista? podemos afirmar que significa primariamente el estudio de la constitución metafísica, de la esencia del ser del hombre.

Por afición y por historia los neotomistas siguen mejor la línea de pensamiento de Heidegger o Sartre que la de Cassirer.

Pero el hecho de que la *Antropología* tomista ponga un mayor esmero en la investigación de la esencia del hombre, no niega el que acepte las otras posiciones o planteos; ni menos aún, el que se reconozca la parte de verdad que dichas concepciones tienen.

No parecen muy filosóficas esas oposiciones que hacen de la verdad un sistema partidista o un atributo privativo de un "planteamiento" como ahora dicen.

Los tres métodos de estudiar al hombre tienen su verdad y los tres los emplea la filosofía neotomista. Más aún: explicando el fondo de verdad que cada una de estas concepciones de la antropología posee, veremos que cada una exige como complemento natural e indispensable la verdad de las demás.

Pasa aquí lo que en los grandes sistemas filosóficos, no difieren de los otros, ni de la verdad integral, sino por una infidelidad a ellos mismos. Si estos diversos sistemas desarrollaran su riqueza de verdad en todos sentidos, terminarían por encontrar aquello que en otros sistemas es punto de partida; y la verdad sería así plenamente poseída.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Kant, Manuel. *Lógica de Kant* traducción de Alejo García Moreno, Madrid, 1875, p. 34.

<sup>3</sup> bis) Lalande, André *Vocabulaire technique et scientifique de la Philosophie*, s.v. *Antropologie*.

<sup>4</sup> Véase sobre esto las profundas reflexiones de Sertillanges en su último libro: *Le Christianisme et les Philosophies*, París, Aubier, 1941, T. II, pp. 556-557.

La antropología neotomista, en el sentido esencialista de esta disciplina, afirma que el ser del hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma y que este ser tiene en su persona el fundamento de su realización individual y social y que él reclama, como exigencia primera para su desarrollo, una verdadera libertad. Es, finalmente, un ser que se realiza plenamente sólo con la posesión de Dios o de lo Absoluto.

En el sentido analógico de la Antropología, la doctrina tomista afirma que el hombre es la imagen de Dios; El ser de Dios y el ser del hombre son análogos, siendo, naturalmente, Dios el analogado primero. Las reflexiones sobre la analogía del ser han ocupado mucha parte de los modernos estudios sobre el hombre.<sup>5</sup>

Dice a este propósito de Lubac: "Dios se revela incesantemente al hombre imprimiendo en él su imagen: y esta siempre renovada operación de Dios es lo que constituye el ser del hombre".

Esbozemos algunos rasgos más salientes de esa analogía:

El primero es su hondura, rayana en el misterio: El ser del hombre es análogo al ser de Dios. Es como El, por la posición de una unidad de esencia y de existencia y es diverso de El, aún en esta semejanza; porque en Dios su esencia es su existencia por eso no son una sino idénticas, mientras que en el hombre la unidad solamente es de composición o adición; y como la relación entre la esencia y la existencia funda la jerarquía de los seres, la Deidad y el hombre son, en el "ser", semejantes y desemejantes; es decir: análogos el uno al otro.

Más aún; esta analogía del ser implica que siendo la unidad del hombre una unidad de tensiones, que se quiebran en cada instante por las sucesiones del existir, es, esencialmente, una unidad abierta hacia arriba; no limitada y no completa pues va realizándose en un acontecer, que es un puente entre el pasado y el futuro; mientras que en la Deidad, por el hecho de que ella posee una unidad de identidad entre su esencia y su existencia, su ser es completo, sin mezcla de acontecer, siendo el misterio del puro ES.<sup>6</sup>

Finalmente, esta analogía en el existir y en el devenir es completa con la analogía del ser: Dios es unidad en la multiplicidad, perfecta armonía entre la persona y la sociedad. Como Dios, el hombre es uno y múltiple pero, diverso de Dios, la unidad y la multiplicidad, están tensas en el hombre y tienen el equilibrio de lo inestable. Como Dios, el hombre está orientado a la sociedad por el hecho mismo que funda su personalidad, pero, diverso de Dios, esta doble orientación de su ser nunca se armoniza plenamente.

En el sentido funcional de la antropología los tomistas insisten no en la función de la especie, sino en la del individuo, no en la cultura de la humanidad sino en la cultura del hombre.

El dinamismo de la inteligencia y de la voluntad del hombre han sido objeto de especial interés en las reflexiones modernas sobre la actividad del hombre. Las viejas y repetidas afirmaciones de la Escuela, de que la inteligencia

<sup>5</sup> Véase, por ejemp. A. Forest, *La Structure du concret*, Paris, 1929.

<sup>6</sup> Przywara, S.J. Erich. *"Polarity"* London. Oxford University Press 1935, p. 32.

es la facultad del ser en cuanto ser y la voluntad la facultad del Bien en cuanto tal, se han irisado de nueva luz al pasar por el prisma del análisis de un Roussetot<sup>7</sup>, o Marechal<sup>8</sup>, por ejemplo, quienes ven en la inteligencia humana en operación, una prueba más de su destino absoluto:

“La vida del espíritu en el hombre consiste toda entera, con la colaboración gravosa pero necesaria del cuerpo y de la sensibilidad, en un esfuerzo de cooperación indefinida cuyo límite es la Unidad ideal del Ser, en un esfuerzo de apropiación indefinido, cuyo límite es la posesión del Bien absoluto. Este doble esfuerzo representa los dos aspectos de la tendencia fundamental de toda naturaleza inteligente a la asimilación inmediata del ser en una intuición. La finalidad radical del individuo está por consiguiente dirigida hacia lo absoluto, aunque aquí abajo sólo pueda aplicarse plenamente a las cosas cuantitativas”.<sup>9</sup>

Estas son las líneas maestras del sistema antropológico neotomista.

Si centramos nuestra atención en el compuesto humano, veremos que tres cosas pueden distinguirse analíticamente:

- el hecho del compuesto;
- la realidad de las partes;
- la armonía o desarmonía entre ellas.

#### *El hecho del compuesto:*

Parece una paradoja, pero es verdad, que lo que es compuesto no necesita composición; lo que es uno no necesita unión; analíticamente yo puedo separar circunferencia y círculo, para luego unirlos, pero en un círculo dado yo no tengo que unirlos; ya lo están. Así en el compuesto humano; no es de la competencia del filósofo unir a un cuerpo y a un alma; ya lo están. Las especulaciones de Descartes o de Leibnitz tropiezan siempre con el hecho de la unión que supera toda teoría.

La significación de este hecho para la filosofía es inmensa; los desarrollos modernos, por ejemplo, de la caracteriología, de la psicoanálisis han podido ser incorporados sin violencia, y creo yo con esclarecimiento mutuo, en la filosofía tomista.<sup>10</sup>

El hecho del compuesto significa, además, la ligazón del hombre con el universo material; no es el hombre un naturalizado en la tierra sino un nacido en ella; por esta connaturalidad con ella puede entenderla, recibirla dentro de

<sup>7</sup> Roussetot, S.J. Pierre, *L'Intellectualisme de Saint Thomas d' Aquin*. Paris, Beauchesne, 1936. 3a. edición.

<sup>8</sup> Maréchal, S.J. *Le point de depart de la Metaphysique*, Louvain Editions Musseum Lessianum. 1945. Varias ediciones.

<sup>9</sup> Maréchal, S.J. citado por L. Reypens en *Structure de l'ame d'après les Mystiques: Vues Recents*; artículo del “Diccionario de Spiritualité”, T. I. c. 168

<sup>10</sup> Véase la magnífica obra de Dalbiez, *El Método Psicoanalítico y la doctrina de Freud* (edición argentina). Dedebec. Bs. Aires. 1948.

sí, transformarla y manejarla. La intuición de Heidegger de que le "ser-en-el-mundo", es un dato primero esencial al Yo, se ve así plenamente justificada.

Partiendo de lo sensible se llega, en psicología tomista, al alma. Aunque parezca metodológicamente inapropiado, el primero de los hechos que toda psicología tomista debe analizar es el de la sensación, y los tomistas defienden que mediante ella, es decir la sensación, por vía de causalidad, se puede hacer el ascenso hasta el alma.

#### *La realidad de las partes.*

*Primero.—La realidad del cuerpo:* Por dos vías se ha hecho presente el cuerpo al pensamiento humano moderno. Por una atención especial a las disposiciones instintivas del ser humano que se refleja en las especulaciones de Pareto, o en los análisis de Freud, y además, por las mediciones cuantitativas de fenómenos anímicos.

La importancia que el cuerpo ha tomado en el pensamiento puede verse, por ejemplo, en la serie de reflexiones sartreanas sobre la facticidad, y sobre el cuerpo en general. Alguien ha dicho, con la exageración propia de todos estos aforismos solemnes, que así como el Renacimiento descubrió al hombre, así el siglo XX ha descubierto al cuerpo.

La reflexión tomista ve en el cuerpo la ambivalencia propia de todas las cosas materiales.

Reflexiona además sobre su incompletez, si se le considera separado del espíritu.

Finalmente analiza su grandeza cuando ha sido totalmente puesto al servicio del espíritu.

*Segundo. La realidad del alma:* La reflexión crítica, primero, y luego, toda la serie de atisbos para esclarecer el mundo riquísimo de la intencionalidad, han incidido favorablemente en el tomismo.

La reflexión crítica puso en el tapete la cuestión del conocimiento, su posibilidad, y direcciones primeras, etc. Dos obras maestras han fijado para los tomistas posiciones definitivas: me refiero al "Intelectualismo de Santo Tomás" de Pierre Rousselot y "El punto de partida de la metafísica" de J. Marechal.

Despojados de toda discusión técnica, el problema para los tomistas viene a reducirse a esto: hay una profunda semejanza en todo ser, semejanza que se acentúa entre los seres que viven. El hombre además está referido a los otros seres, y tiene con ellos una recíproca relación de hacer y padecer.

"En medio de todo esto hállese metido el hombre desde el principio, dentro de este círculo se encuentra, y no necesita ya buscar más caminos hacia el del mundo. Conocer se llama, precisamente, el darse cuenta este hecho preencontrado, que ni siquiera por un momento puede desvanecerse.

En esta íntima penetración con el ser se funda el poder-conocer. Cuando más íntimas son las relaciones que nos ligan con una esfera, tanto nos son ellas más necesariamente esenciales y tanto mejor comprendemos dicha esfera, porque con sus efectos está siempre afectándonos en nuestro propio ser".<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Brunner, Augusto. *Ideario Filosófico*, traducción de J. Iriarte, Madrid Fax, 1940, p. 98-99.

Siempre ha sido una de las fallas técnicas del tomismo la falta de una terminología adecuada para la discusión de la actividad apetitiva de la sensibilidad o de la voluntad; aunque yo creo que la falla es común a toda filosofía.<sup>12</sup> Ha faltado, sin embargo, quien entre los tomistas modernos incorpore la riqueza de los análisis de Scheler sobre la emocionalidad o intencionalidad emotiva, al patrimonio tradicional.

Un problema que nunca ha estado ausente de la filosofía es el de la naturaleza del ser del alma. ¿Cómo es el alma? ¿Es ella una función, es sólo la integral del cuerpo? La siguiente frase de Krueger: "la psique es una totalidad que sobre-vive a sus determinaciones parciales",<sup>13</sup> expresa con bastante exactitud la posición neotomista; nosotros decimos el alma es un principio permanente, de mayor profundidad ontológica que los actos y que la estructura psíquica, de los que parece como la base, y superior al conjunto de los actos y a la estructura en que los mismos se hallan encuadrados.

#### *Jerarquía de las partes.*

Al estudiar honestamente al hombre hay que hacer una constatación más en la realidad del compuesto humano; quiero expresarla con frases de Cassirer, quien ha observado que "la filosofía no debe ignorar las fricciones, las tensiones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre que no pueden ser reducidos a un común denominador. Tienen en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios."<sup>14</sup>

Esa unidad desunida que es el hombre, no lo es sólo por una falta de jerarquía en el ejercicio de las funciones propias de su ser; lo es por algo más profundo. Existe en el hombre profunda ignorancia que afecta al espíritu y por consiguiente al compuesto humano;<sup>15</sup> como consecuencias de esta ignorancia, la actual condición del espíritu humano puede describirse con estos tres calificativos: opacidad, inercia, egoísmo.

El espíritu se mueve en las brumas de la ignorancia de su verdadero ser, su verdadero destino y de los verdaderos bienes destinados a la naturaleza. Sartre ha descrito genalmente esta opacidad del hombre a sí mismo al hacer la disección existencial y gnoscológica del ser-en-sí; el-ser-para-sí; el-ser-para-otro.

La inercia del espíritu es patente, pues que en muchos está reducido a la función poco espiritual de vegetar o sentir. Y, aún en los mejores, el espíritu vive en una especie de inconsciencia habitual.

<sup>12</sup> Santo Tomás ha sido, sin embargo, de los primeros en reconocerlo. Hablando del amor y analizando el riquísimo contenido de esa realidad espiritual tiene que detener su estudio "*propter vocabulorum inopiam*" por la falta de palabras. Santo Tomás. *Summa Theologica*, 1a. Pars. q. 37. a. 1. c.

<sup>13</sup> Krueger, F. *Estudios Psicológicos*, Universidad del Litoral, Santa Fé 1939, p. 92.

<sup>14</sup> Cassirer, obra citada p. 412.

<sup>15</sup> Estudiando los efectos del *pecado original* Santo Tomás habla de un equilibrio de "la disolución de una armonía", "*dissolutio harmoniae*". 1a. 2ae. q. 82 a. 4 ad 1 um. Véase el comentario de este texto en J. Mouroux, *Sens Chrétien de l'Homme*. París. Aubier, 1946, p. 148.

Finalmente es manifiesto el desorden en un ser que es para darse y que, sin embargo, se encierra en sí por el egoísta abrazo de sí mismo.

### La persona.

El ser-persona es ser centro de la actividad a la vez centrípeta y centrífuga del Yo.<sup>16</sup> En la persona se centran las relaciones sociales del individuo y las relaciones únicas a sí mismo; Santo Tomás ha dicho que *la persona es el amor natural del todo*, por eso el individuo espiritual se define por la serie de lazos que lo abrazan y lo unen al todo; lazos de expresión, lazos de posesión, lazos de función.

*Lazos de expresión.* Porque la persona es una imagen individualizada, una participación única de la naturaleza específica y por consiguiente una expresión verdadera pero limitada de todos los individuos de esta naturaleza, los hombres nos sentimos solidarios de los demás. Lo mejor de nosotros cantó en Dante, pensó en Kant, amó en Francisco de Asís, y lo peor de nosotros se estremeció al verse descubierto en los sondeos freudianos.

Los modernos estudios sobre los fenómenos de la Opinión Pública y sobre la identificación de la masa con el Jefe, el Dictador, son preciosos esclarecimientos que avanzan en el terreno firme de ese hecho que comprobamos: El hombre es un reflejo del universo humano.

*Lazos de posición.* Porque, la persona es como una parte integrada en el todo. Por este título ella está colocada en cierto punto del espacio y del tiempo y en un cierto momento del desarrollo de la especie humana; y ella existe relacionada con este organismo de miembros pensantes que es la humanidad, con relaciones no de orden espacio-temporales sino inteligibles y ontológicas.

En fin, *lazos de función* porque la persona es una persona única y específica y el hombre debe realizar un aspecto hasta entonces desconocido en la humanidad desarrollando su riqueza y sus valores personales; sin embargo, no puede lograr este desarrollo sino uniéndose a los otros y construyendo de esta manera esa comunidad grávida de vida y cargada de sentido, valiosa y expresiva que nosotros apellidamos sociedad.<sup>17</sup>

La persona, finalmente, es principio del acontecer: la visión más profunda de la persona no es la visión de un simple principio de ser, sino la de un principio de *llegar* a ser. Toda persona es una misteriosa esperanza. Jean Mouroux ha dicho que sólo en las personas tiene lugar la evolución creadora, porque el hombre es el único ser capaz de hacerse a sí mismo como se desea.

### La libertad.

Esta misteriosa esperanza de la persona implica la exigencia ontológica de la libertad. Modernamente se insiste bastante entre los tomistas en una distinción olvidada en un tiempo, entre la libertad y el libre albedrío.

<sup>16</sup>Biografía sobre las cuestiones recientemente discutidas acerca de la persona puede encontrarse en el Cahier II de Archives de Philosophie Vol. XIV (1938). *Autour de la Personne humaine*.

<sup>17</sup> Moroux, Jean, *Sens Chrétien de l'Homme*, Paris, Aubier, 1945, p. 113.

Libre albedrío es el mecanismo de las elecciones libres: es la propiedad no de la inteligencia ni de la voluntad sino del hombre, del ser espiritual encarnado, que gracias a ella, tiene el poder de lograrse, obtenerse, realizarse.

La gran cuestión de la libertad se ha agitado recientemente con ocasión de las exposiciones de Bergson. Quienes conocen a fondo el tomismo han visto una coincidencia esencial entre las explicaciones de la libertad dadas por Bergson y las posiciones tradicionales de los tomistas.<sup>18</sup>

La libertad nace en el hombre de su ordenación al bien absoluto y la adecuación fundamental que todo bien particular tiene con esta capacidad; ningún bien particular la sacia plenamente, por eso el hombre es indiferente ante los bienes particulares o como dice Bergson: "el acto libre es inconmensurable con la idea y su racionalidad debe definirse en esta misma inconmensurabilidad". El acto libre tiene una racionalidad; el libre albedrío no es ciego; el acto libre es inconmensurable a la idea porque ninguna idea iguala en extensión a la capacidad de nuestro ser.

Nos detenemos aquí, porque, como decíamos al comienzo, la significación primaria de la Antropología tiene para un neo-tomista es la búsqueda de "la estructura radical del hombre"<sup>19</sup> y eso es lo que hemos tratado de exponer.

Creemos, sin embargo, que nadie podrá desconocer el profundo dinamismo que esta concepción descubre en el ser del hombre.

Cuáles sean las vicisitudes que esta concepción del hombre ha atravesado y atraviesa hoy, está magníficamente expuesto en uno de los más profundos libros escritos en los últimos 50 años por un pensador católico. Dice Henri de Lubac, S. J. en su precioso estudio sobre "*El Drama del Humanismo ateo*":

"Pero si seguimos ahora el curso de los siglos para llegar hasta "los tiempos modernos", haremos un descubrimiento extraño. He ahí que ahora esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo. He ahí que este mismo Dios, en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como un adversario de su dignidad. Sería demasiado largo considerar a causa de qué equívoco, de qué deformación, de qué mutilación, incluso de qué infidelidades; a consecuencia de qué impaciencia cegadora y qué especie *hybrys* se llega a esta conclusión. Las causas históricas son numerosas y complejas. Pero el hecho está ahí, simple y real. ¡Tanto, que los antiguos Padres, los grandes doctores medievales habían exaltado sin distinción de escuelas al hombre, exponiendo lo que la Iglesia enseñaba desde siempre en su relación con Dios: "¡In hoc homo magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creatura!" Pero un día el hombre ya no se conmovió más. Por el contrario, dió en creer que no se valoraría en adelante y que no podría expansionarse con libertad mas que si rompía, entonces, con la Iglesia, más tarde, con el Ser trascendente del que la tradición cristiana le hacía depender. Tomando al principio un cariz de vuelta al paganis-

<sup>18</sup> Sertillanges, *op. cit.* p. 397.

<sup>19</sup> Véase el ponderado artículo de Ángel González Álvarez en ARBOR, Junio de 1949, pp. 229-250: "*La contextura radical del hombre*". Madrid EPESA, 1944, pp. 22-23.

mo antiguo, este movimiento de ruptura debía precipitarse y extenderse a lo largo de los siglos XVIII y XIX, para conducir, después de muchas etapas y vicisitudes, en las formas más audaces y virulentas, al ateísmo moderno".<sup>20</sup>

Esta es nuestra situación contemporánea. Los hombres de fé la contemplamos serenos, seguros de que es grande la verdad y prevalecerá.

---

<sup>20</sup> H. de Lubac, S.J. *El Drama del Humanismo Ateo*. Trad. Castro Cubels.