

## CONSONANCIAS SEPTIEMBRE 2004 EDITORIAL

El hombre. El futuro del hombre. He aquí el tema acerca del cual reflexionamos en este número de “Consonancias”. ¿Por qué lo hemos elegido? ¿Qué relación tiene con la integración del saber? Los lectores de nuestra publicación saben bien que, desde el comienzo de nuestra gestión, en abril de 2001, hemos procurado llevar a la práctica el objetivo que ya estaba fijado como parte de las tareas de este Instituto, a saber, el de “promover un diálogo entre teólogos, filósofos y científicos capaz de *renovar profundamente las mentalidades*” (cf. Anuario UCA 2000, p.358). Los números 1 al 8 de “Consonancias” quisieron incentivar ese diálogo a partir de las consignas dadas en la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*. Tuvimos presente, a la vez, una cuestión central en el pensamiento del Papa. Desde su primera Carta Encíclica –*Redemptor hominis*, de la cual se cumplen veinticinco años– el Magisterio de Juan Pablo II ha tenido siempre en su corazón *la cuestión del hombre*, tal como se da en el horizonte del *mundo contemporáneo*. El hombre con su grandeza y sus miserias, el hombre autor de progreso y capaz de engendrar múltiples inquietudes. Por otra parte, en el Año jubilar, las universidades del mundo fueron convocadas con el lema “La universidad por un nuevo humanismo”. En la mente del Papa, la universidad católica es el lugar privilegiado para llevar adelante el diálogo entre la fe y la cultura. Recordemos que, en *Ex Corde Ecclesiae*, afirma que “no hay en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre” (ECE 3), y sabemos, por otra parte, que la fe “confiere a la cultura una capacidad nueva de *humanización*”.<sup>1</sup>

Nuestra experiencia de diálogo con los profesores de todas las unidades académicas, desarrollado semanalmente en el IPIS a lo largo del año 2003 –y actualmente (2004) con alumnos, graduados, y profesores con dedicaciones especiales– nos ha mostrado que la integración del saber –tanto en su dimensión “horizontal” (interdisciplinarietà) como en su dimensión “vertical” (ciencias-filosofía-teología)– aún no está plenamente asumida *en su nivel institucional*. Pensamos que, para lograrlo, debería hacerse presente en la universidad, como el gran tema de un diálogo habitual, sistemático y académico, *la cuestión del hombre, cuestión central, transversal a todas las disciplinas*, cuestión de carácter urgente y actual, tanto en el nivel mundial como nacional.

El tema que acabamos de esbozar se ubica por lo tanto en el corazón mismo de la universidad, y se manifiesta en varios planos. En el de la *docencia*, por ejemplo, el problema del que hablamos se percibe claramente en las dificultades, por todos conocidas, que se presentan en el dictado de las materias humanísticas. Cuando no emergen, desde las diversas disciplinas, *las grandes cuestiones humanas*, la filosofía y la teología se ven privadas del sustrato vital que las puede hacer significantes para el alumno, y se tornan, en consecuencia, insignificantes. A esta dificultad mayor se le debe sumar otra, y es que la ausencia de esas grandes cuestiones humanas también hipoteca la posibilidad de la dimensión “horizontal” o interdisciplinaria, ya que ésta aparece “naturalmente” cuando se hacen presentes los problemas humanos verdaderos y graves de la sociedad actual, *problemas que exceden la posibilidad de ser resueltos desde una sola disciplina*.

---

<sup>1</sup> “La Universidad por un nuevo humanismo”, p.11.

Llegamos así al contenido de este número de “Consonancias”. En él nos hacemos eco del “Proyecto cultural” que está animando la Conferencia Episcopal Italiana,<sup>2</sup> y que convoca a docentes universitarios a participar en Foros que abordan distintos aspectos de la gran cuestión del hombre. La iniciativa nos ha parecido particularmente sugerente y estimulante, ya que consideramos que la misma es un ejercicio muy concreto de integración del saber, en el que el mundo académico ofrece sus mejores recursos para pensar los grandes temas de la sociedad de la que es parte. Los distintos Foros se proponen favorecer una toma de conciencia de las características de los tiempos en los que vivimos, a través de instrumentos diversos que ayuden a superar lecturas demasiado superficiales. Uno de ellos estuvo dedicado al tema “El futuro del hombre. Un proyecto de vida buena: cuerpo, afectos, trabajo”.<sup>3</sup> Preguntarse por el “futuro del hombre” conduce ineludiblemente a preguntarse por el hombre en sí –¿qué es el hombre?– y por su sentido último; es una cuestión desde la cual se nos invita a pensar al hombre en todas sus dimensiones, a poner en diálogo a la antropología con todos los saberes que hoy en día nos hablan del ser humano en su devenir concreto en la historia. No podemos hablar del futuro del hombre sin conocer a fondo al hombre de hoy, y su historia.

Ahora bien, esta temática puede abrirse a múltiples y variadas reflexiones: los caminos que se abren son innumerables. Por eso nos resultó interesante comprobar cuáles son los temas centrales que ocupan la atención en Italia, cuáles son los problemas medulares, o los diagnósticos más agudos. Por ello, en el presente número de “Consonancias” queremos compartir con ustedes las conclusiones fundamentales de nuestros pares académicos italianos, y proponerles una suerte de itinerario de reflexión para pensar el mundo actual: algunos de los temas nos resultarán cercanos, otros más bien ajenos. En todo caso, nuestro desafío será el de pensar la realidad de nuestra propia sociedad argentina, a fondo, y con la participación de todos los saberes que contribuyan a una profunda comprensión de la misma. En definitiva, ya sea como investigadores –*examinando a fondo la realidad* con los métodos propios de cada disciplina académica (ECE 15), especialmente mediante el estudio de *los graves problemas contemporáneos* (ECE 32)– o como docentes –comunicando aquella verdad hallada en la investigación– se trata de vivir a fondo el ideal universitario que nos anima. La invitación a pensar “el futuro del hombre”, así como lo hicieron nuestros colegas italianos, queda planteada.

Señalemos, para concluir, las partes que componen este número de “Consonancias”. Se abre con el Discurso introductorio del cardenal Camillo Ruini, del que ofrecemos una traducción integral. Sigue una reflexión del Dr. Corona, que analiza el *tema de fondo* recurrente en varias de las ponencias presentadas en el libro. Luego presentamos una visión general de los principales *temas* que abordaron los autores convocados al foro. Por último, a modo de conclusión, Mons. Briancesco nos muestra, con su reflexión a partir de tres nociones fundamentales –‘esperanza’, ‘proyecto’ y ‘cultura’– la *actualidad* del tema para nuestra universidad.

---

<sup>2</sup> Se puede conocer más en detalle este proyecto en su página en Internet: [www.progettoculturale.it](http://www.progettoculturale.it)

<sup>3</sup> Este IV Foro tuvo lugar entre el 30 de noviembre y el 1 de diciembre de 2001, en Roma. El libro publicado como resultado del mismo es el siguiente: SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropología. IV Forum del Progetto Culturale*, EDB, Bologna, 2002. De aquí en más lo citaremos como *Il futuro dell'uomo*.

\*\*\*

## EL FUTURO DEL HOMBRE

### 1. Discurso introductorio del Cardenal Camillo Ruini, Presidente de la Conferencia episcopal italiana

En el tercer Forum del Proyecto Cultural,<sup>4</sup> el 24 -25 de marzo del 2000 se habló de las posibilidades y de las capacidades, por parte de la fe cristiana, no ya de detener los cambios en acto, sino más bien de orientarlos y dirigirlos. El argumento elegido para este cuarto Forum parece responder bien a esta instancia, reflexionando sobre un posible proyecto de orientación de nuestro futuro, centrado en instancias concretas que tocan más de cerca la vida de todos.

Mi intervención tiene el carácter de una simple introducción, una antesala a las reflexiones, hecha de consideraciones de algún modo episódicas. Me acerco al tema como un hombre de Iglesia que trata de moverse en una perspectiva cultural. Por otra parte, la cuestión ya ha sido presentada de manera orgánica, además de rica en estímulos y provocaciones, en el *dossier* preparatorio que todos hemos recibido. Mi reflexión tendrá en cuenta los cambios de perspectiva que emanan de los acontecimientos del pasado 11 de septiembre, yendo más allá de los acontecimientos y de los posibles resultados del actual conflicto en Afganistán, e igualmente, aunque con proyecciones aún mayores, de nuestras relaciones con el Islam.

Parto de una consideración: a las grandes cuestiones políticas, institucionales y sociales que marcaron la historia de occidente a lo largo de dos siglos, se agrega una, más radical, una cuestión antropológica, destinada a acompañarnos y a convertirse en cada vez más aguda e influyente en el siglo apenas comenzado. El hombre mismo, tanto en su consistencia biológica como en la conciencia de sí mismo, es cuestionado cada vez más profundamente. Se confirma de esta manera la que desde un principio fue la intención del Proyecto Cultural, dirigido a poner en relación la fe cristiana ante todo con la antropología, considerada como la estructura portante y el pasaje obligado de nuestro acercamiento a la cultura contemporánea.

2. Naturalmente la cuestión acerca del hombre debe ser vista no sólo en un plano teórico sino también, y no con menor importancia, en el de la vida vivida, con los valores, los intereses, los afectos y las normas prácticas que la rigen: todos y cada uno, por tanto, y no solo los estudiosos, están convocados.

En la base de esta cuestión no parece difícil individualizar una incertidumbre de fondo, que tiene sin duda un valor teórico, pero que además involucra igualmente los modos concretos de sentir y de vivir las opciones que los acompañan: la incertidumbre acerca de la pregunta “¿quiénes somos?”. Puede considerarse ya superado, respecto del hombre, aquel dualismo de tipo ontológico que nos concibe como constituidos por dos substancias, si bien

---

<sup>4</sup>“Libertà della fede e mutamenti culturali. III Forum del Progetto Culturale”, a cargo del Servicio Nacional para el Proyecto Cultural de la CEI. EDB, Bologna, 2000.

por otros caminos y de maneras diversas también haya tendencias antropológicas dualistas ampliamente difundidas en la cultura de nuestro tiempo. Pero al dualismo ha sucedido una concepción naturalista e inmanentista, en la que la unidad del hombre se obtiene mediante su reducción, en última instancia, a la sola naturaleza o a la materia: no he olvidado la aguda observación de un hombre de ciencia que me hacía notar cómo hoy en día, entre los científicos, es bastante menos difícil encontrar quienes hagan un lugar a la existencia de Dios, que encontrar quien tome seriamente en consideración una dimensión metaempírica y metatemporal de la existencia humana. En este terreno una cultura de inspiración cristiana no puede evitar tener una confrontación, para mostrar la posibilidad de una interpretación de lo humano, abierta a nuestra trascendencia. Parece claro, por otra parte, que esta trascendencia puede ser sostenida solamente por medio de una consideración y valorización, teórica y práctica, de las características propias del hombre, que lo distinguen de todos los demás seres vivientes de nuestro mundo.

No es necesario subrayar que ésta es, para el cristianismo, no solamente una cuestión cultural, sino que es, sobre todo, un punto fundamental e irrenunciable de la fe, íntimamente vinculado con la cristología (el Verbo de Dios, haciéndose hombre, exalta en la mayor medida posible la dignidad de nuestro ser), la soteriología y la escatología.

Pero en torno del hombre de hoy no existe solamente un conflicto de interpretaciones. Todos podemos ver que está operando un proceso amplio y multiforme que tiende no solamente a interpretar al hombre, sino sobre todo a transformarlo. Este proceso se desarrolla con una progresión muy rápida, que se presenta casi independientemente de nuestra voluntad. Las tecnologías han comenzado a apropiarse de nuestro cuerpo, además de los reinos vegetal y animal, mientras la información, o las “tecnologías de la mente” potencian, y al mismo tiempo reprimen, bajo ciertos aspectos, nuestras capacidades de expresarnos, en particular los llamados “lenguajes del cuerpo”, que al fin y al cabo son lenguajes profundamente humanos.

Todo esto no elimina sino que más bien replantea la cuestión de la interpretación: efectivamente, sólo si las percepciones y las convicciones de nuestra trascendencia son sólidas y están enraizadas, es posible entrever la posibilidad de orientar –y también de limitar– en un sentido humanista, el desarrollo invasivo de las tecnologías. Surge aquí la importancia del sentido del límite, que debe ser entendido no solamente en el nivel social y político –según la tradición del pensamiento liberal– sino, más radicalmente, en clave ontológica y antropológica, como aquel límite constitutivo que pertenece a la criatura en cuanto tal.

3. Por lo demás, que en nuestro tiempo la cuestión y el desafío respecto del hombre hayan comenzado no solamente con los primeros intentos de apropiación tecnológica de nuestro cuerpo, resulta evidente por el hecho de que los grandes cambios antropológicos comenzaron bastante antes, por ejemplo, en el campo fundamental de los afectos. Es así que asistimos desde hace ya varios decenios a la exaltación de los *sentimientos*, palabra a la que se atribuye un valor más bien superficial e inmediato, distinto del de los *afectos*, entendidos en un sentido más abarcador y comprometido, en última instancia, más integralmente humano. Estos sentimientos son netamente separados y concebidos casi como alternativos respecto a los lazos que comprometen y, consecuentemente, a la

asunción de responsabilidades. Esto se verifica en las relaciones de pareja, pero también en la “cadena generacional”, que une entre sí las generaciones que se suceden: la tendencia llevaría claramente al resultado del fin del matrimonio y de la familia entendida en su sentido propio.

Este tipo de mutación es ciertamente además inducido por las transformaciones que se han operado en la manera de trabajar y en las relaciones socio-económicas. No siendo concebible que en estos aspectos se pueda volver para atrás, se trata más bien de hacer crecer considerablemente el sentido de la solidaridad y responsabilidad (lo que es menos espontáneo y requiere de una atención y un compromiso a largo plazo). Estos se fundan en última instancia en la conciencia refleja de que cada uno debe aportar su propia contribución a una sociedad que esté en condiciones de asegurar un futuro humano y viable para todos. Concretamente, la familia, por este camino –tanto en su dimensión de relaciones de pareja, cuanto bajo el aspecto de la cadena generacional– puede ser redescubierta o, más exactamente, vuelta a ser propuesta en sintonía con el contexto actual, y encontrar una confirmación de su papel propio, vinculado a la recomposición de la relación constitutiva entre los sentimientos o, mejor, los afectos, y los lazos responsables.

4. En este punto, y siempre en relación con el problema de los modos de sentir nuestra vida, querría observar que es posible concebir al menos dos actitudes de fondo. Una de ellas simplemente toma nota de los cambios que se van dando, e incluso puede hasta ponerles énfasis. Así puede aceptarse sin dificultad alguna el fin del individuo racional, y también del trabajo y del progreso –al menos como intereses prioritarios–, que serán reemplazados por la imaginación, el hedonismo y el culto del presente. Así, por ejemplo, puede verse que hoy va creciendo entre los jóvenes el sentido de lo trágico y del destino, con la renuncia implícita a hacerse cargo del curso de la propia vida. Esta “filosofía de la aceptación”, más que del “control”, explicaría la fascinación que ejerce actualmente en nuestro mundo el oriente, no sólo desde el punto de vista religioso sino, más ampliamente, en muchas manifestaciones e intereses de la vida. Para Michel Maffesoli esto parece simplemente ser un dato, una tendencia de hecho a la cual conviene adecuarse. Sin embargo, es posible adoptar una actitud bien distinta ante los mismos fenómenos, para lo cual prefiero referirme a las mutaciones ocurridas con los acontecimientos del 11 de septiembre. Más precisamente, lo que ocurrió en esa fecha puso en evidencia lo que antes no había sido percibido, o al menos no era tomado en serio, por parte de la opinión pública, especialmente europea. Me refiero en concreto al enfrentarse a otras civilizaciones que se sienten aplastadas por occidente o que, por lo menos, son consideradas en una posición subordinada en los planos económico, político, cultural y de la comunicación social, y que tienen la intención y el deseo de salir de ese estado de inferioridad. Se trata de civilizaciones en las cuales la cultura de la paz, como horizonte dentro del cual, o en dirección hacia el cual moverse, se ha desarrollado mucho menos de lo que lo hizo la cultura en occidente y, particularmente, en países como Italia. Estas civilizaciones, por otra parte, no tienen al cristianismo entre las propias matrices principales.

Ciertamente que el subdesarrollo y la pobreza, y por tanto el compromiso por superarlos, constituyen el meollo ineludible de toda esta problemática, que cuestiona tanto a los países subdesarrollados como al occidente mismo. También es cierto que la cuestión de la pobreza no es la única que cuenta, sino que, más bien, en un cierto sentido se puede afirmar que el

mayor desafío para occidente emerge a medida que aquellas naciones dejan la condición de subdesarrolladas, como lo está haciendo, para citar el caso más relevante, la China. En lo que hace a los países islámicos, no debe olvidarse que el problema de las relaciones con Israel no es para ellos un problema menos importante que las cuestiones que tienen que ver con el desarrollo socio-económico.

El hecho de que el terrorismo islámico se funde en una legitimación religiosa e “identitaria” y plantee un desafío radical (evitando cualquier errónea asimilación entre islamismo y terrorismo), no es casual. Sus raíces se hunden en la índole simultáneamente “integral” (en el sentido de una identificación entre religión, sociedad y política) y “misionera” del monoteísmo islámico. No se sigue de esto que debemos entrar en una lógica de guerras de religión o de civilizaciones. Por el contrario, ello nos impulsa a tomar conciencia de que será posible recorrer con el mundo islámico un camino distinto, de respeto recíproco, de convivencia pacífica, de relaciones e intercambios y, hasta donde sea posible, de colaboración, sólo en la medida en que nuestra civilización, de matriz mayoritariamente cristiana, se muestre no carente de un alma (en última instancia, de un alma cristiana), y sea vista y amada, y de ser necesario defendida, por nosotros mismos en cuanto tal.

Para nosotros también se plantea, por lo tanto, y con fuerza renovada, el tema y el desafío de la identidad, cultural y comunitaria, no sólo a nivel italiano y ni siquiera exclusivamente europeo, sino finalmente de todo aquel enorme y variado espacio cultural y geográfico que comprende a Europa, el Asia septentrional, América del Norte y del Sur e, incluso, gran parte de Oceanía. También la religión cristiana está constituida por un dinamismo misionero y universal que sin embargo, para ser fiel a su propia índole, debe desarrollarse no con la fuerza sino por las vías del amor y la libertad. Concretamente, por la centralidad y la trascendencia de la persona humana y de la distinción entre religión y política, que culmina en la afirmación plena de la libertad religiosa. Pareciera que sólo la recuperación de esta identidad profunda pueda, a largo plazo, evitar tanto la decadencia de nuestra civilización, en la medida en que humanamente podamos entreverlo, como la marginalidad del cristianismo respecto del devenir de la historia.

5. Alrededor de un diagnóstico de este tipo, que claramente implica grandes desafíos en todos los niveles, es posible extraer y promover hoy en día convergencias y concordancias bastante amplias, más allá de los límites confesionales y de lo que podemos llamar el “cristianismo creyente”. No parece fuera de lugar pensar en fenómenos de gran envergadura, como la llamada “religión civil” norteamericana, mezcla compleja de un teísmo que podría ser descripto como “nacional-sincrético”, con un fuerte predominio bíblico-cristiano.

El interrogante de fondo que se plantea ante la perspectiva de una valorización, o revalorización del cristianismo por motivos histórico-culturales e histórico-políticos como aquellos mencionados precedentemente, es inevitablemente el de la real vitalidad de un cristianismo reducido a un fenómeno principalmente cultural, donde la fe queda de alguna manera colocada entre paréntesis. Es éste el interrogante evitado la mayoría de las veces por parte de los representantes del pensamiento “laico”, pero que nosotros debemos formular con simplicidad y claridad y, sobre todo, debemos afrontar concretamente. La herencia cultural de una religión que ya no es creída ni practicada se presenta como

destinada a extinguirse progresivamente, y como muy poco capaz de reaccionar de manera vigorosa y vital ante los desafíos de la historia. Vuelven a encontrar aquí su lugar central categorías como la confesión de la fe en el Dios de Jesucristo, el testimonio creyente y misionero y, en la base de todo el compromiso sincero en el seguimiento del Señor, el intento siempre reasumido humildemente de dar una respuesta positiva al Dios absolutamente santo que nos llama a nosotros a la santidad. En forma recíproca, debemos ser conscientes de que el debilitamiento y el rechazo de la fe cristiana se encuentran entre los principales factores de la crisis de nuestra civilización.

Existe, sin embargo otro interrogante, planteado al interior del cristianismo creyente y particularmente del catolicismo. Se refiere a una concepción de nuestra fe que quiere ser “pura”, pero que corre el riesgo de ser desencarnada, porque no se interesa, o en todo caso no se hace cargo, de las condiciones socio-culturales e institucionales necesarias para mantener y relanzar tanto la raíz popular de la misma fe, como su capacidad de ejercer un papel de guía de la historia, como pedía el Papa en su discurso en el encuentro de Loreto. Debemos superar estas formas de espiritualismo, detrás de las cuales puede esconderse una suerte de alienación de nosotros mismos. Los factores socio-culturales ciertamente no son la fuerza motriz decisiva del cristianismo, que más bien se encuentra en el misterio de nuestra relación con el Dios que nos salva, pero representan de todas maneras un elemento imprescindible en el tejido concreto de la historia, como nos lo muestran repetidas veces las vicisitudes de los últimos dos milenios. Tal vez la demasiada poca atención brindada a factores de este tipo es una de las razones que hacen difícil la formación de personas que sepan, en el marco de una ética de responsabilidad, dar plena expresión social y cultural al propio cristianismo.

De esta digresión, probablemente demasiado prolongada, podemos extraer una conclusión bastante sintética: la actitud más correcta y constructiva, ante los cambios en curso, no es la de adecuarse sencillamente a ellos, sino de tratar de modificarlos, orientarlos y, en un sentido profundo, *convertirlos*, obrando con fe y realismo desde su interior.

6. Toda la reflexión sobre el futuro del hombre y sobre un proyecto de vida buena se ve obligada a asumir el impacto dominante de los desarrollos científicos y tecnológicos: esta constatación obvia nos lleva a interrogarnos acerca del tipo de filosofía que los hombres de ciencia toman como referencia, más allá de la “neutralidad” de la ciencia, que contribuye en no menor medida a aumentar su prestigio ante la opinión pública.

En este sentido he podido leer el texto de una conferencia del filósofo inglés Michael Dummett en la Universidad Lateranense el 26 de octubre de 2001, en el marco del Proyecto Cultural. Sostiene que la filosofía contemporánea está dividida, para decirlo de alguna manera, en dos grandes mitades, una de las cuales es la así llamada “filosofía continental” – porque ha encontrado su difusión principalmente en el continente europeo– mientras que la otra es la “filosofía analítica” (no podemos olvidar sin embargo, que la “filosofía continental” es una realidad muy diferenciada, mucho más de lo que puede serlo la filosofía analítica). Entre estas dos grandes mitades, la comunicación y la interacción son lamentablemente difíciles y, por otra parte, la filosofía analítica –entre otras razones debido a los instrumentos conceptuales y lingüísticos que emplea– ejerce una suerte de hegemonía respecto de las relaciones con el mundo de las ciencias.

El mismo Dummett agrega que la filosofía analítica, especialmente en los Estados Unidos –donde tiene naturalmente su propio baricentro– está sin embargo marcada en gran medida por una impronta científicista, materialista y atea. Es ésta, a mi parecer, una situación bajo ciertos aspectos paradójica – toda vez que la población y la mentalidad americanas son, por el contrario, cualquier cosa menos ateas– e, incluso, bastante riesgosa, dado el peso tanto cultural como total que los Estados Unidos tienen en el mundo y en particular en occidente. De aquí deriva la necesidad y la urgencia de un compromiso específico, tanto para construir puentes entre ambos enfoques filosóficos, el analítico y el “continental” –lo que contribuiría además a frenar la dispersión cultural de occidente–, como para ejercer influencia sobre el pensamiento analítico, de manera de hacerlo más abierto y atento a la trascendencia. La misma actitud personal de Michael Dummett es síntoma de que no se trata de una empresa imposible.

7. He dejado para el final la cuestión del trabajo, que también en el título de nuestro Forum se encuentra en el último lugar, pero que merece ciertamente una reflexión muy atenta, dado que particularmente hoy en día el trabajo está sujeto a transformaciones veloces y radicales. Frente a la hipótesis de un “fin” del trabajo –que equivaldría a una división de la sociedad y, en última instancia, de la humanidad misma en una pequeña parte activa y hegemónica y una multitud que arriesga ser considerada “superflua”– me parece un pensamiento de mucho más alto vuelo el de quienes (como, por ejemplo, Paul Ricoeur en su contribución a nuestro *dossier*) subrayan cómo el trabajo, al igual que el tiempo libre, son ante todo para el hombre, para su crecimiento y realización, y, en este sentido, constituye un valor en sí mismo. Las lógicas económicas y macroeconómicas deben por lo tanto tener en cuenta este valor específico del trabajo y también el del tiempo libre. A largo plazo este parece ser un caso en el que las instancias antropológicas y éticas se revelan como de algún modo intrínsecas a la economía, en la medida en que una errada o una inadecuada realización del sujeto humano, produce efectos devastadores sobre la marcha misma de la economía.

El marco económico está, por otra parte, cada vez más bajo el influjo de aquel gran proceso denominado “globalización”. La misma crisis que siguió a los acontecimientos del 11 de septiembre no parece haber sido, en modo alguno, capaz de detener o retrasar profundamente este proceso. En consecuencia, resulta evidente la importancia de tratar de influir sobre las dinámicas de la globalización, no solamente por motivos de equidad hacia los pueblos más pobres, sino también para que no resulte desfigurado el rostro concreto de la vida de todos.

Concluyo con una observación que he escuchado en el curso de bioética para los obispos: las motivaciones racionales de las elecciones, ya sea personales y conductuales, o legislativas e institucionales, son ciertamente fundamentales e irrenunciables. Solamente sobre la base de una argumentación racional es posible mostrar la validez universal de las propias posiciones. Una y otra vez comprobamos cómo las motivaciones racionales, aún las más serias, pueden resultar derrotadas, en el plano de las conductas, pero también en el de las leyes, por intereses de todo tipo, económicos, existenciales, etc. Es por lo tanto indispensable trabajar en las motivaciones capaces de entusiasmar a la gente, global y emotivamente, y saber proponerlas con lenguajes e instrumentos expresivos adecuados.

Respecto del futuro del hombre se han difundido temores y preocupaciones que ciertamente no deberían ser dejados ligeramente de lado como privados de fundamento. Sin embargo, ellos pueden representar una fuerza preciosa, sin duda no para desencadenar miedos y actitudes irracionales, sino para orientar las transformaciones y los desarrollos a la luz de una sabiduría que no sea solamente sectorial –como ocurre con frecuencia con las propuestas y las reivindicaciones que sacuden la opinión pública– sino que, más bien, esté atenta a las múltiples condiciones de una posible “vida buena” para todos.

\*\*\*

## 2. Acontecimiento originario y futuro

En *ECE* n.3 se dice que “no hay, en efecto, más que una cultura: la humana, la del hombre y para el hombre”. Que la cultura es humana, si por ello se entiende algo producido por el hombre, la expresión no hace más que afirmar algo claro pero no por ello menos profundo: sólo hay cultura donde está el hombre, o mejor, el hombre se define como un ente cultural. Ello significa, en su raíz, que el hombre es el lugar del todo en donde, en distintos modos, ese todo se da en lo suyo propio, y esto significa, a su vez, el todo como manifestación, como dado al hombre, transitando hacia el hombre –y no “siendo antes”– en su comprender, en su decir, en su hacer. El hombre es así el lugar del sentido del todo, el lugar donde el todo es como lo que es, vale decir como sentido. Cultura significa hombre, hombre significa cultura, y no hay sino cultura, esto es, sentido.

Pero el fragmento de *ECE* dice además que esa cultura humana es “del hombre y para el hombre”. “Del hombre” puede prolongar la expresión “cultura humana”. Así se estaría indicando lo ya dicho, a saber, que la cultura se da allí donde hay hombre, y ello entendido en el sentido recién propuesto. Pero “del hombre” significaría también –y en el marco de lo anterior– que la cultura como acontecimiento del sentido en el hombre, es el acontecimiento, en el hombre, del sentido del hombre. La cultura sería así el advenimiento, en primer lugar, del sentido del hombre; más precisamente, el estar adviniendo siempre el sentido del hombre.

Y *ECE* agrega, acerca de esa cultura, que es “para el hombre”. Si “del hombre” puede entenderse como el hacerse presente del sentido del hombre, ahora podría entenderse, con las palabras “para el hombre”, que todo otro sentido que en la cultura aparezca, todo sentido que hable de otra cosa que no sea el hombre, ha de ser, precisamente, para el hombre –y así, también, sentido del hombre–.

Así, el hombre es el lugar del estar aconteciendo el sentido de todo: de sí mismo y de lo que no es él; y así el hombre es cultura, la cultura es lo propiamente humano. La cultura es el transitar de todo sentido hacia el hombre, en su comprender, decir y hacer; en todos sus modos de comprender, de decir y de hacer (más allá del hacer que es el decir en sus múltiples formas).

El hombre es así centro obligado de lectura de todo sentido –algo que habrá aún que aclarar–. Parece entonces apropiado decir con Ruini que “la antropología (ha de ser) considerada como la estructura portante y el pasaje obligado” si se ha de intentar un

“acercamiento a la cultura contemporánea”. Pero cabría agregar –y probablemente no ha de estar ello excluido de las palabras del Cardenal– en consonancia con lo ya dicho, que la antropología ha de ser el nudo en el que converge la cultura como tal, esto es como el “humano” acontecer del sentido. La antropología será así el lugar de la reflexión de la cultura.

Pero es claro que si se trata del acontecer de todo sentido como tránsito hacia el hombre, cabe preguntarse si entonces ha de tratarse simplemente de una antropología, esto es, un estudio circunscripto al ente hombre, o si no ha de tratarse más bien de una consideración “ubicada” de manera diversa. En otras palabras, no se trataría simplemente del hombre sino del acontecer múltiple del sentido de lo que es, que es sentido del hombre y de lo que no es el hombre, aunque aconteciendo lo último en el hombre y para el hombre, como sentido humano de lo que no es el hombre.

Con lo último se da ya un corto paso hacia la aclaración de la expresión ya anticipada acerca del hombre como centro obligado de lectura. Y aquí ya cabría quizá preguntarse si ese centro es un centro inmóvil, sólido y final, o si no ha de ceder aún ese puesto.

Hay un concepto clave que, como *leitmotiv*, recorre claramente varios de los trabajos presentados en el libro que provoca este escrito. Ese concepto es el expresado en el término “dualismo”. Pero en íntima conexión con este concepto habría que atender, en un paso posterior de esta reflexión, al concepto de “afecto”; este concepto, por cierto, se halla presente con cierta centralidad sólo en la Prelusión del Cardenal Ruini –y con una centralidad que no será sin más la que se expondrá más adelante–.

Quizás una reflexión serena y con alguna morosidad sobre esos conceptos permita comprender adecuadamente el sentido de la cultura “humana, del hombre y para el hombre” y también, consecuentemente, lo que hoy se “siente” como peligro en esa cultura y lo que se atisba como su futuro –que es, según los primeros pasos de esta reflexión, sentido, peligro y futuro del hombre–. Tal reflexión será a la vez una explicitación de lo anticipado de manera condensada en las primeras líneas de este trabajo.

El dualismo que más inmediatamente aparece es el que, con Descartes, opone alma (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*).

“Puede considerarse ya superado, respecto del hombre, aquel dualismo de tipo ontológico que nos concibe como constituidos por dos sustancias, si bien por otros caminos y de maneras diversas también haya tendencias antropológicas dualistas ampliamente difundidas en la cultura de nuestro tiempo.”<sup>5</sup>

“En el inicio de esta dialéctica en la que nos encontramos y que hoy renace de un modo dramático, se encuentra un giro ontológico, lleno de consecuencias, ya al inicio de la

---

<sup>5</sup> CARD. C. RUINI, “Prolusione”, en *Il futuro dell'uomo*, 8.

modernidad. Como es sabido, Descartes dividió la realidad en los dos reinos de la subjetividad, del pensamiento y de la materia definida por la extensión...”<sup>6</sup>

“Las acusaciones habitualmente hacen notar que los conceptos típicos de Occidente (el *logos*, las «ideas», el principio de no contradicción y la misma noción de «ser») inducen al hombre al desprecio de lo concreto y, fundamentalmente, al *dualismo*, como sucedería también en el cristianismo en cuanto deudor de la conceptualidad clásica.”<sup>7</sup>

“Esta paradoja nace del nudo irresuelto del dualismo antropológico, que ha inducido un exceso de legítima defensa contra toda valorización de la profundidad espiritual de la persona asimilada a una reposición del modelo cartesiano.”<sup>8</sup>

“...Pascal propone la cuestión antropológica, acuciante como pocas otras, pocos años después de la trágica separación cartesiana entre pensamiento/mente y cuerpo/extensión, según la cual el yo reside en el pensamiento y el cuerpo –ligado a la contingencia y a lo no esencial– está listo para ser entregado a la dirección de la ciencia y a entrar en el área del dominio técnico.”<sup>9</sup>

R. Spaemann propone una visión más amplia del dualismo, a la que en su momento habrá que volver:

“Quisiera definir el fondo espiritual de nuestra situación con lo que llamo la dialéctica entre naturalismo y espiritualismo o también la dialéctica entre subjetivismo y objetivismo. En este modo de ver el mundo el hombre aparece, por así decir, dos veces: una vez como subjetividad y otra como objeto.”<sup>10</sup>

Como herencia del dualismo cartesiano –herencia cuya trayectoria merecería ser analizada en todas sus sinuosidades– se anotan otros dualismos de fuerte presencia en nuestro tiempo. Así por ejemplo, anota Ruini que, “superado” el dualismo cartesiano, aparece hoy una concepción naturalista e inmanentista que reduce el hombre a naturaleza o materia y que, sin embargo, podría hacer lugar a una posible existencia de Dios. Aquí entonces, el hombre, privado de toda trascendencia –esto es, continuidad hacia Dios en su discontinuidad (límite, finitud)– se constituiría en una “parte” de un nuevo “dualismo” cuya otra parte la constituiría Dios, un dualismo más amplio, ontológico, de “cielo” y pura “tierra”. Evidentemente, lo que aquí cabría estudiar en profundidad –y teniendo en cuenta las críticas modernas y postmodernas a la metafísica– es la naturaleza propia de la “trascendencia” del hombre, que ha de formar parte de la posible confesión de fe cristiana.

“Pero paradójicamente, cuanto más la exploración científica va adquiriendo un volumen siempre más alto de datos experimentales sobre la estructura somática, obtenidos a través de un método de rigurosa reducción analítica, tanto más la síntesis antropológica parece volverse precaria o balbuceante.”<sup>11</sup>

<sup>6</sup>R. SPAEMANN, “L’ «ultimo uomo» e l’uomo nuovo: modernità e cristianesimo”, *Il futuro dell’uomo*, 46-47.

<sup>7</sup>U. REGINA, “Il futuro della finitudine”, *Il futuro dell’uomo*, 98.

<sup>8</sup>L. ALICI, “Il «corpo che abbiamo» e il «corpo che siamo», *Il futuro dell’uomo*, 119.

<sup>9</sup>V. POSSENTI, “Vita buona è conoscere l’uomo”, *Il futuro dell’uomo*, 154.

<sup>10</sup>SPAEMANN, *op. cit.*, 46.

<sup>11</sup>ALICI, *op. cit.*, 119.

Por su parte, el cuerpo humano deviene así objeto de propiedad de las tecnologías hermanas de las ciencias de la materia, hasta llegar a perderse de vista, incluso, su dimensión de lenguaje humano.

“En el pasado decir cuerpo significaba pensar en un lugar y en un momento precisos. Hoy ya no es exactamente así: podemos estar *virtualmente* presentes en muchos lugares, simultáneamente o en tiempos diversos. Pregunto: ¿es una presencia plena? ¿No resultan seriamente inhibidas algunas de nuestras capacidades expresivas? Ejemplo típico: ¿una clase a distancia es equivalente a una con la co-presencia de docente y estudiante?”<sup>12</sup>

Con todo, se puede advertir un cierto retorno del dualismo cartesiano. Dice L. Alici:

“La condena casi unánime de la antítesis de *res cogitans* y *res extensa* no impide de hecho el hacerse presente de una nueva forma de disociación cultural del sujeto, desdoblado en una infraestructura biológica neutra, reducible a arquitectura impersonal de fenómenos bioquímicos, manipulables según criterios utilitaristas y funcionales, y una superestructura simbólico-emocional, ligada a la insaciabilidad del deseo y desvinculada de cualquier interferencia ética.”<sup>13</sup>

En el mismo ámbito de lo que, en tal contexto interpretativo, se llama la “superestructura simbólico-emocional” del deseo, y atendiendo específicamente a la dimensión moral allí implicada –dimensión también tenida en cuenta por Alici, como se vio–, dice Ruini:

“Es así que asistimos ya desde hace varios decenios a la exaltación de los *sentimientos*, palabra a la que se le atribuye un valor más bien superficial e inmediato, distinto de los *afectos*, entendidos en un sentido más abarcador y comprometido, en última instancia, más integralmente humano. Estos sentimientos son netamente separados y concebidos casi como alternativos respecto de los lazos que comprometen y, consecuentemente, de la asunción de responsabilidades.”<sup>14</sup>

A esta altura de todo lo dicho es importante señalar la afirmación de Ruini, según la cual “este proceso (de transformación del hombre por las tecnologías) se desarrolla con una progresión muy rápida, que se presenta casi independientemente de nuestra voluntad”.<sup>15</sup> Esta anotación, leída en profundidad, remite a lo que se señalara antes acerca de la “ubicación” de la reflexión sobre toda esta temática: parecería que se da a pensar un acontecimiento ambiguo que desborda lo solamente humano; ambiguo en cuanto, por una parte, genera peligro –la manipulación desenfrenada de la vida humana– y, por otra, como veremos, da lugar a la posible superación de tal peligro.

Corresponde ahora intentar una visión abarcadora de lo visto, de modo de articular en profundidad las afirmaciones leídas de los distintos autores, avanzar aún hacia otras de sus concepciones y, finalmente, contribuir a la vez a comprender mejor lo dicho al comienzo de este escrito.

<sup>12</sup> G. BOFFI, “Corpo e tecnica”, *Il futuro dell’uomo*, 127; cf. RUINI, *op. cit.*, 9.

<sup>13</sup> ALICI, *op. cit.*, 120.

<sup>14</sup> RUINI, *op. cit.*, 9.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Acerca de la transformación del hombre por la técnica, véanse las pp. 42-47 de R. Spaemann. Sobre estas páginas se volverá más adelante

Ya se dijo que el “dualismo” es el concepto básico que parecería atravesar todas las afirmaciones. Se vio que, en su manifestación más notoria, aparece como el dualismo de *res extensa* y *res cogitans*. Pero también se pudo advertir cómo, desde tal dualismo, se ha pasado a un dualismo más amplio, que “opone” hombre –sólo materia, sin “trascendencia metafísica”– a Dios. Y también se ha visto que el dualismo de cuño cartesiano reaparece en una concepción que simplemente yuxtapondría una infraestructura material humana con una superestructura “simbólico-emocional”, deseante, desligada de toda vinculación ética. Ahora bien, ¿no es posible una visión más radical de los dualismos señalados, y de cualquier otro posible dualismo? A tal visión parecen acercarse las afirmaciones de Spaemann cuando habla de “naturalismo y espiritualismo” y pone ello en conexión con “subjetivismo y objetivismo”.<sup>16</sup>

En lo visto, el dualismo cartesiano de las *res* aparece como lo más originario. ¿Pero no hay una instancia dualística anterior a la cartesiana? ¿No es más radical la oposición sujeto cognoscente-objeto a conocer? ¿Y más radical significaría que, precisamente, antecede a los dualismos vistos, de modo que ellos –y otros dualismos que aún correspondería mencionar– son sus derivas, sus transformaciones, sus “aventuras”?

La oposición sujeto-objeto es manifiesta en las ciencias, pero no tiene allí su primera aparición. Ya la filosofía, antes de las ciencias, al menos en algunas de sus formas más determinantes para la historia, se revela y se autointerpreta como la tarea de un sujeto en sí mismo “vacío” que, frente a los demás entes, objetos “externos”, ajenos, se llega luego hasta ellos para hacerse cargo de las propiedades que sólo a ellos corresponden en principio. Dos *substancias* se enfrentan, y una de ellas tiene la capacidad de hacerse cargo de la otra en el proceso de conocimiento, que avanza fundando “racionalmente” unas propiedades en otras. Se dan así las propiedades de los objetos y, frente a ellos, la propiedad-capacidad del sujeto de acogerlas sin “mezclarse” con ellas: un “interior” que recibe lo externo-extenso; esto es, entonces, un sujeto no extenso, una *res cogitans* que se enfrenta a un mundo exterior, originalmente ajeno. La inmaterialidad del sujeto (*res cogitans*) se opone así a la materialidad de todo lo que no es él y de lo que en él no es *cogitans* (*res extensa*).

Conocer y conocer fundamentando unos objetos “sobre” otros es así un proceso de apoderamiento, que culmina en un apoderamiento de todo, “comenzando” por su “cúspide” sustentadora –que se advierte como el Dios de la religión–. Respecto de esto último, afirma U. Regina con toda precisión:

“Aquello que Heidegger llama ‘onto-teo-logía’ es la reducción de Dios al complemento de una construcción lógica y ontológica que sirve al hombre sólo para cerrarse en la propia identidad. Nietzsche la llama ‘monotono-teísmo’.”<sup>17</sup>

A esto ha de agregarse que esta configuración del esquema sujeto-objeto, en cuanto, precisamente, es un alejarse de la vida tal como en su origen acontece –como se verá más adelante–, es a la vez un olvido del mismo hombre concreto que vive cabe las concretas

<sup>16</sup> Cf. SPAEMANN, *op. cit.*, 46.

<sup>17</sup> REGINA, *op. cit.*, 97.

cosas, es un apartarse del móvil entramado hombre-cosas de la vida y, con ello, un detenerse en la inmovilidad intemporal de las esencias del hombre y de todo lo que no es él. Así, el sujeto del saber objetivante es el “nadie” de nosotros.

Este poder sobre lo que es, se manifiesta hoy en primer lugar en las ciencias y “su” técnica, etapa final de un largo proceso histórico. Se puede ver cómo en el surgir de la oposición sujeto-objeto se da el comienzo de una cierta “imposición” del hombre sobre todo cuanto es.

“El poder oculto en la moderna técnica determina el comportamiento del hombre respecto de todo cuanto es.”<sup>18</sup>

Ya hace bastante tiempo, Heidegger había advertido sobre la inquietante posibilidad de que el hombre de la técnica llegara a introducir su mano poderosa en la intimidad misma de la vida. Para él, donde todo se ha vuelto mero material manipulable a disposición (*Bestand*) de la imposición del hombre, el hombre mismo llega a ser material manipulable.

“Cuando se hace presente el destino en la forma de lo puesto a disposición (*Ge-stell*), entonces es el máximo peligro. Se nos manifiesta en dos perspectivas. En cuanto lo manifiesto ya ni siquiera como objeto (*Gegenstand*), sino exclusivamente como lo disponible (*Bestand*) alcanza al hombre y el hombre, en medio de lo no objetivo, sólo es el requeridor (*Besteller*) de lo disponible, llega el hombre a la extrema orilla del abismo, allí donde él mismo sólo ha de ser tomado como lo disponible. Mientras tanto, el hombre así amenazado se pavonea en la figura de señor de la tierra. Así se expande la apariencia de que todo lo que sale al encuentro consiste sólo en cuanto es un producto del hombre. Esta apariencia da lugar a un último engañoso aparecer. Según él, parece que el hombre, en todas partes, se encuentra a sí mismo. (...) *Mientras tanto, en verdad, el hombre no se encuentra ya en ninguna parte a sí mismo, es decir su esencia.*”<sup>19</sup>

La antigua oposición sujeto-objeto estaría entonces en la raíz de un largo proceso histórico, comenzado ya con la filosofía griega desde Platón y Aristóteles, y así antes del dualismo antropológico cartesiano. Claro que si esto es así, se puede también reconocer en este último dualismo un antecedente cercano del posible dominio despótico de la técnica sobre el hombre, reducido a material transformable.

“Debemos comprender que estos cuatro elementos van juntos: hacer los hombres, proyectar los hombres, eliminar los hombres que no corresponden al *design* deseado, y el canibalismo, esto es, el consumo de una parte de la descendencia como material para mejorar la calidad de vida de aquellos a quienes les ha sido posible sobrevivir.”<sup>20</sup>

Pero las cosas no han sido siempre así. La oposición de los dos extraños, “superada” en el poder del conocimiento de una razón que asciende y desciende por los peldaños de los fundamentos objetivos, no es lo más originario. “Antes” de todo ello se da el advenir entrañable, familiar de las cosas al hombre y del hombre a las cosas. El donarse como tema de la existencia del hombre, el tránsito de las cosas hacia el hombre como hacedoras de su propia humanidad, el anticipar en sí mismas el rostro y el sentido del hombre es el *ser* mismo de las cosas. Y el hombre es el que habita haciendo su vida, transitando también él

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1979, 18.

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, I, Neske, Pfullingen, 1967, 26-27.

<sup>20</sup> SPAEMANN, *op. cit.*, 46.

hacia todo cuanto es –ése es también su *ser*–. En rigor, entonces, se trata aquí no tanto del hombre y de las cosas, cuanto del acontecer uno del hombre y las cosas –como se decía en el comienzo de este escrito–. El hombre *es* en el transitar hacia las cosas diciéndolas; las cosas *son* en el transitar hacia el hombre para ser en él en primer lugar palabra. Un solo acontecer de la palabra humana y de las cosas; aquélla no *es* sin éstas, éstas no *son* sin aquélla. Lo que aquí está en juego es el sentido que aparece, en cada caso, en el omnipresente decir “es” (el ser).

No hay así separación de las sustancias sujeto y objeto. Ahora bien, en este aparecer lúcido originario del hombre, en tal familiaridad con lo que no es él, ¿no se trata de un “hacerse cargo” que es un “ser afectado”? ¿No hay aquí un advertir que es todo él un “ser tocado”? ¿No es lo primero, así, la afectividad, los afectos? Lamentablemente, la complejidad de este “hecho” primero inhibe de abordarlo aquí como se debería. Pero al menos con lo poco dicho queda ubicada esta cuestión, a cuya importancia se hizo alusión al comienzo, junto con la señalización de la centralidad del tema de los dualismos. Vale sí la pena, al menos, atender a la sugerencia de las siguientes palabras:

“...estamos en presencia de un fenómeno existencial que precede a la distinción de lo objetivo y lo subjetivo. Es por ello que es sin duda preferible hablar de *ser pático* o de una *existencia pática*.”<sup>21</sup>

“Las afecciones, lejos de ser simples ‘estados del alma’ que no tendrían más que un interés puramente psicológico, tienen un poder de revelación ontológica, en un sentido más fundamental que el del simple conocimiento.”<sup>22</sup>

“Hay una ‘música de las cosas’, a la cual estamos más o menos bien acordados.”<sup>23</sup>

“Antes de ser un animal racional, el hombre es en primer lugar un animal afectado”<sup>24</sup>

Se trata de la serena y acogedora palabra poética que, en rigor, no puede dejar de decir, en el decir de las cosas, al mismo hombre y las cosas; y, finalmente, transidos por lo supremo y hondo del misterio de aquello hacia lo que todo apunta –lo Sagrado– y que se alza como promesa sobre el abismo de la muerte, también nombrado en la palabra poética.

“...Estamos tal vez aquí para decir: casa,  
puente, manantial, puerta, jarra, frutal, ventana,  
o a lo sumo: columna, torre...para decir, entiéndelo,  
decir, oh, de manera como las cosas mismas  
interiormente nunca creyeron ser...”  
(Rilke, *Novena Elegía*)

De aquello originario testimonian los mitos en su decir poético –el decir mítico-poético es un decir en tránsito, transitando entre hombre y cosas, entre muerte y Dios, esto es, hablando de todo ello “a la vez” y “en concreto”– y en el hacer del construir cotidiano

<sup>21</sup>J. GREISCH, *Existence et temporalité*, PUF, Paris, 1994, 177.

<sup>22</sup>*Ibid.*, 178.

<sup>23</sup>*Ibidem*.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 182.

humano, y del hacer litúrgico que puede envolver al cotidiano, ambos cobijados originariamente en el seno revelante y orientador de aquel decir.

La razón científica y su técnica son sólo una parte derivada del acontecimiento originario de una “razón” humana más amplia; y sólo han surgido por el “quiebre” de la densidad del acontecer primero, que ha dado un sujeto y objetos. De este quiebre primero –oculto y que oculta lo originario– son deriva los dualismos que anteriormente se han señalado.

Quizá sólo pensando aquel acontecimiento originario, su quiebre y sus derivas, se pueda mostrar un camino que “desde antes” mueve siempre a un caminar hacia adelante, hacia el futuro. Ese acontecer originario y el hablar en él –el decir poético– quizá sólo se hallen ocultos y como esperando volver a la luz *desde sí mismos*: son algo más que humano y así algo que no está en nuestras manos producir, aunque quizás sí, desde su permanente insinuación en el horror del peligro, en la insatisfacción de la vida actual, podamos dejarlos acontecer en plenitud.

“Las certezas empíricas no garantizan seguridades existenciales. Las incógnitas no disminuyen en proporción al aumento de los conocimientos; parecen más bien aumentar en modo exponencial.”<sup>25</sup>

En tal acontecer el hombre no es entonces ni polo ni centro: más bien el “centro” es el acontecer mismo; y la dignidad del hombre –la totalidad de su despliegue y manifestación plena propios– consiste en habitar allí, esto es, *en* el decir y el hacer, advirtiéndose “empleado” por tal acontecer –donde no falta lo Sagrado, misteriosamente presente en un “lugar” de difícil determinación–. Casi se podría decir que tal acontecer habla y hace en el decir y hacer –en el habitar– del hombre.

Lo dicho aquí, así, acerca del acontecer originario no es poesía, pero sí un pensar; y un pensar que, por otra parte, tampoco es “filosofía” –si por tal se entiende el pensamiento derivado del quiebre mencionado–. ¿No será desde este pensar que se podría superar e integrar, comprender, dejándolo recorrer sus caminos específicos –y reconociendo su lugar– el proceder científico y técnico y evitar sus “peligros”? ¿No estaría este pensar superando, al advertirla, con su mediación, no sólo la “división” entre ciencias y “filosofía” –otro “dualismo”–, sino también la división entre las filosofías? ¿No podría este pensar, además, contribuir –sólo dejándose emplear también él– a una nueva manifestación de lo Sagrado, al menos en un caminar que quizás pueda aún ir más lejos, tal vez hasta poder contagiarse de la fe cristiana?

La palabra poética –que quizá se halle presente en todas las artes–, tal como se la acaba de concebir, sería entonces el corazón de la cultura, que se expande, latiendo, en todas las manifestaciones “posteriores” de la misma. Y con ello queda nuevamente explicitado lo dicho al comienzo de estas reflexiones.

Y así, por ejemplo –para insistir– aún otro dualismo, no mencionado hasta aquí, podría ser superado, si el hombre “habitara” en el modo señalado. En el apuntar, en las cosas y el

---

<sup>25</sup> ALICI, *op. cit.*, 119.

hombre cabe ellas, hacia el misterio inabarcable –por ello sólo se habla de un “apuntar”– de la muerte y lo Sagrado, la palabra mítico-poética no encierra lo Sagrado en el mundo de las meras cosas y del hombre, y menos aún en el mundo de los *objetos* manipulables. Más bien, a la vez, deja abiertos hombre y cosas y objetos manipulables más allá de sí mismos, y así hace posible que la vida humana entre ellos –por ejemplo en la “concretez” de la política, de la economía, del trabajo...– no sea una esfera meramente profana, separada y ajena respecto de la región del cumplimiento pleno en lo Sagrado: hay distinción, que es movimiento de afirmación sí de lo “profano”, pero que es simultáneamente negación de la distinción como pura afirmación-separación, y que es entonces *vocación* hacia lo que la trasciende y así la transfigura en dirección a una promesa de una vida buena nueva.

En profundidad, y en continuidad con lo recién dicho, corresponde afirmar, en rigor, que finalmente, el pensar del acontecimiento originario –el mutuo darse, donarse de hombre y cosas– media en todos los dualismos, reintegrándolo todo a la unidad armoniosa que le es propia; y ello, de modo concreto, en cuanto es el desde dónde y hacia dónde que puede orientar toda lectura de cualquier fenómeno cultural, en cuanto lo reconoce como perteneciendo a él, esto es, como hablando de él, o mejor, en él, del hombre.

Desde todo lo visto puede además quedar claro que el hombre mismo, pero ubicado en el elemento del acontecer más originario –en su momento se advirtió acerca de un posible desplazamiento del “lugar” del hombre como “centro” de cultura: ahora el “centro” se ha desplazado hacia el acontecimiento originario– es el nudo en el que se anudan todas las realizaciones de la cultura, y así el integrador que atraviesa, conjugando, todas sus manifestaciones: “no hay, en efecto, más que una cultura: la humana, del hombre y para el hombre”... reubicado en su elemento y así reconciliador desabsolutizante de los peligrosos dualismos. El acontecimiento originario que ha llevado al peligro pone ahora al hombre ante la posibilidad de superarlo. Tal es la ambigüedad arriba señalada.

Y tal nudo –este hombre– integra no sólo de hecho y aún inadvertidamente, sino que propia y efectivamente integra en cuanto se piensa a sí mismo explícitamente *en* el acontecer originario, procediendo siempre desde él y hacia él incansablemente, en la lectura de todo lo que de él procede, esto es, la cultura toda, donde se hallan todos los saberes dados; y antes que ellos todas las figuras de la cultura que no son simplemente la disciplina del saber.

El pensar del acontecer originario, esto es, el advertir, pensando, el originario mutuo darse del hombre y de lo que no es el hombre, que es clave de lectura –clave humana, más que humana, dado que el acontecimiento originario supera al hombre– de lo que de él procede, permanecería precisamente “abstracto” si no advirtiera que lo que él piensa –y el hombre mismo que lo piensa– se expande y se realiza “concretamente” en las figuras de la cultura históricamente interminables: es clave de lectura, y esto significa que debe leer –so pena de permanecer como un punto “inextenso”– aquello que de él procede como modulaciones de sí mismo: él mismo es la célula melódica que se expande, se modula, sin perderse en su mismidad –la célula melódica de la Vida–.

Cabría aún decir que el acontecimiento originario, donde abierta u ocultamente siempre habita el hombre, es el que, en un movimiento de contracción y expansión unifica todas las

manifestaciones culturales. Es en un momento de su movimiento de expansión –y ‘velamiento’ de sí mismo– que “da lugar” a la división sujeto-objeto y a todos los dualismos que de allí se siguen; y es en su movimiento de “contracción”, que es un *cierto* regreso –enriquecido por la expansión y la lucidez acerca de la historia de la cultura– a la densidad originaria que hoy puede integrar, en el modo indicado, respetando su especificidad, todas las manifestaciones de la cultura –cultura que es, entonces, según todo lo dicho, humana y más que humana, tal como se sugiriera al comienzo–.

Por cierto, este pensar, ya no “filosófico”, conlleva la dificultad de su lenguaje. ¿Cómo gestar un lenguaje “para todos” que, a la vez que se despliega tal como se acaba de señalar, no se debería quedar simplemente en la inmóvil eternidad de las esencias universales, tal como acontece, según se mostrara, allí donde tiene vigencia el esquema sujeto-objeto?

El pensar que piensa el acontecer originario y lo que él da –la cultura– es un pensar que ha advertido los límites del pensar objetivante metafísico y científico y así puede –al menos– advertir el relativo valor de sus logros. Esta deconstrucción puede dar lugar a una existencia más libre, más dispuesta a esperar la verdadera novedad del Dios que confiesan los cristianos –cuya “esencia” es la móvil novedad del amor que ha incorporado a sí al hombre concreto en su concreta historia, abriéndolo a un futuro que supera todo lo deseable o imaginable–.

“Con Cristo ha entrado en la historia la crítica viviente de toda forma idolátrica y de toda trascendencia dualística. Ya en el Antiguo Testamento el ‘ser’ de Dios indica una trascendencia irreducible al *logos* humano, y precisamente por esto ubicada *antes* que el hombre. Mientras la ‘ontoteología’ hace de Dios el ‘entísimo’, esto es, diviniza las certezas del pensamiento, el ‘tetragrama’ bíblico (Ex. 3,14) abre hacia Dios como misterio indecible, ‘*ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et (ut sic liceat loqui) singularem*’ (S. Tomás, *S. Th.* I, 13, 11 ad 1).”<sup>26</sup>

“En la adopción de las categorías griegas no fue para la cristiandad siempre fácil sustraerse, sobre todo en confrontación con Platón, a la fascinación y a la tentación de una materia contrapuesta al espíritu, de un alma separada del cuerpo, de un más allá contrapuesto a un más acá. Pero precisamente el hecho de que una metafísica y una antropología dualistas no son conciliables con el creacionismo ni con la cristología, fue y sigue siendo una advertencia, para filósofos y teólogos cristianos, para una constante tarea crítica y autocrítica. La fe no intimida al hombre; exige de él la ‘audacia de la razón’ (*Fides et Ratio*, 48).”<sup>27</sup>

Si el pensar del acontecimiento originario llegara a reconocerse finalmente como aconteciendo a su vez en la vida de Dios, esto es, si *pasa* a la fe en el sentido cristiano, habría que decir que es la fe –y *su* pensar– la auténtica y más radical deconstructora y a la vez el lugar de la más radical integración cultural, y ello de un modo seguramente no ambiguo e *inesperado* –pero no inhumano sino *Humano*– para un pensar que sólo se llega a reconocer en el acontecimiento originario.

Néstor Corona

<sup>26</sup> REGINA, *op. cit.*, 98.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 99.

\*\*\*

### 3. El futuro del hombre: algunos temas centrales

Si la Prelusión del Card. Ruini ofreció una visión panorámica del tema del futuro del hombre, y la reflexión del Dr. Corona, a partir de dicha ponencia y otras que siguieron, especialmente la de Robert Spaemann, nos propuso una mirada filosófica de las principales cuestiones antropológicas subyacentes, en este punto nos interesa mostrar, casi a modo de elenco, cuáles fueron los temas concretos que centraron la atención de los académicos italianos convocados al Foro del Proyecto Cultural.

Ante todo, vale indicar el objetivo de esta *reflexión interdisciplinar*, que no es otro que el de captar los escenarios y problemas que, en los próximos años, conducirán a la redefinición del concepto de hombre o, si se prefiere, de persona.<sup>28</sup> Se trata, en última instancia, de “renovar las aproximaciones disciplinarias tradicionales, poniéndolas al día con las cuestiones que hoy se plantean con mayor fuerza”.<sup>29</sup>

Para sondear el “futuro del hombre”, la pregunta clave es la siguiente: si es verdad que el cambio cultural no se puede detener, sino tan sólo orientar, ¿de qué manera se lo podría orientar? ¿En cuáles contenidos hay que “pivotar”? ¿Cuáles son los aspectos de la situación contemporánea más importantes para una discusión acerca del futuro del hombre?

Una premisa fundamental del Foro, que fue analizada en nuestro punto 2, es que se debe evitar un dualismo en especial: el de la relación entre naturaleza y cultura. Una manera de pensar la misma es entenderla como ‘natural’ *versus* ‘artificial’. Esta reflexión resulta inadecuada en la medida que se pretenda individuar un hipotético estado de naturaleza pre-tecnológico o pre-cultural.<sup>30</sup> El hecho de que el hombre sea un “animal cultural” –y, por tanto, en cierta medida un productor y usuario de tecnología– es un hecho biológico, una característica de la especie humana. De aquí que se plantee que el problema no es la alternativa, típicamente moderna, entre “naturaleza” y “artificio” sino “aquella, eventualmente, entre una cultura que lleve al hombre a su plena realización y una que, por el contrario, lo esclavice, limitándole la libertad”.<sup>31</sup> A partir de esta premisa el Foro afirma que se podría entender la pregunta por “el futuro del hombre” en términos de la posibilidad de “un «proyecto de vida buena», a ser puesto en práctica concretamente en el cuerpo, en los afectos, en el trabajo”.<sup>32</sup>

No nos es posible presentar todos los temas tratados y, por ello, nos limitaremos a aquellas ponencias que permitan captar el “tono” del Foro, y que de manera más apremiante invitan a nuestra propia reflexión ulterior. Hay temas, como el de la familia, o el de los límites, que aparecen analizados desde distintas perspectivas –y por varios autores– y que, por ello, exigirían un número aparte. Lo mismo vale para el tema de la relación entre “futuro del

<sup>28</sup> Cf. SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Futuro dell'uomo e speranza cristiana. Strumenti di riflessione e di lavoro*, Elledici, Torino, 2002, 10.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 11.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 12.

hombre” y “esperanza cristiana”,<sup>33</sup> que aparece más implícita o explícitamente en distintas ponencias, y sobre la cual reflexiona Mons. Eduardo Briancesco más abajo.

Un tema central a considerar al analizar los cambios actuales que se están produciendo parece ser, justamente, el de la actitud a adoptar frente a los mismos, y la ponencia de Lorenzo Ornaghi, Rector de la *Università Cattolica del Sacro Cuore* de Milán, se destaca en esta línea.<sup>34</sup> Él plantea que los cambios extraordinarios que nos toca vivir en nuestra generación no deben hacernos olvidar que, desde una perspectiva antropológica, los cambios son factura humana, y desde una perspectiva trascendente, no es la naturaleza humana la que cambia, sino la historia hecha con las conductas de los hombres.

Esto puede dar lugar a una actitud de sobriedad, que no se deja encandilar por los cambios, pero que tampoco se rehúsa a admitirlos y asimilarlos, para orientarlos luego en función de los valores que, precisamente, hacen a la naturaleza inmutada y trascendente del hombre.

La reclusión en la esfera individual responde a un reflejo primario (que podrá ser defensivo, o de temor, o de egoísmo, o de prudente distancia para mejor prepararse a asumir el cambio; u otras motivaciones que habrá que ver en cada caso). Pero a partir de un cierto momento, la reclusión –de mantenerse– se convierte en un hábito o en una decisión que representa una actitud de “dejar hacer” a los cambios.

Esta actitud de pasividad supone, tal vez, la convicción de que nada se puede hacer frente a los cambios. Que es inútil, al menos para el individuo, plantarse frente a ellos para reorientar su curso. Pero lo que tal vez sea realmente imposible para el individuo, no lo es para quienes se unan para desarrollar una acción concertada, solidaria. Esto es aplicable tanto al campo de la ciencia como al de la política o la religión.

---

<sup>33</sup> Valgan, como referencia, algunas reflexiones de Mons. Lorenzo Chiarinelli: “el futuro, en la experiencia cristiana está ya dado en Dios. [...] Es esta meta la que nos hace no vagabundos, sino peregrinos: este futuro nos sale al encuentro mientras caminamos hacia él. He aquí la categoría teológica que se traduce en *esperanza*. Ciertamente será también una virtud “pequeña”, pero es una virtud teologal y en este sentido deberemos recuperarla, subrayarla, testimoniarla fuertemente” (L. CHIARINELLI, “Antropología, futuro, progetto”, *Il futuro dell'uomo*, 76-77). Por último, el autor habla acerca del *proyecto*. “Creo que el tiempo actual no es un tiempo favorable a la cultura de los proyectos, porque el mundo es complejo y fragmentado... Al proyecto, sin embargo, no debemos verlo como una pura construcción nuestra. El profesor Spaemann ha hablado de la “*imitatio Christi*”: creo que entre el “último hombre” y el “hombre nuevo” tenemos que realizar una *mediación*. Hemos escuchado los rasgos que tipifican al último hombre. Pero también tenemos al hombre nuevo, porque quien está en Cristo, dice Pablo, es una nueva criatura. ¿No existirá entonces una categoría que traduzca esta novedad dentro de la historia, en camino hacia aquella meta? Yo la encuentro en la categoría de lo *paradojal*. En efecto, la calidad de la vida que podría ser la vida buena, no me parece que hoy sea tanto “calidad” como “calidad cuantificada”. Y es aquí que la experiencia cristiana muestra su originalidad; esa originalidad *paradojal* de hacer emerger, dentro de la historia, el sentido de un exceso, llamémoslo trascendencia, llamémoslo apertura al futuro que es el futuro ya dado en Cristo, y que es ese “más” del que habla el evangelio. La referencia a las bienaventuranzas, a mi entender, no puede ser soslayada. Hablamos del futuro, del futuro del hombre y de un proyecto de ese futuro: creo que la dimensión teológica debe conjugarse estrechamente con todos los análisis y todos los itinerarios que nos es dado individualizar, pero que adquieren sentido, y sobre todo luz, a partir de una experiencia de fe en la cual lo *paradojal*... se hace objetivo teórico, por un lado, y compromiso testimonial, por otro, tomados conjuntamente” (*ibid.*, 77).

<sup>34</sup> L. ORNAGHI, “Trasformazioni sistemiche e «interpretazione dell'uomo»”, *Il futuro dell'uomo*, 89-94.

Ornaghi pone de relieve que la cuestión antropológica revela, en última instancia, los elementos más delicados y problemáticos –pero también más relevantes para el futuro y para un proyecto de vida buena– que implican más directamente los vínculos entre la interpretación del hombre y las concepciones sociales, económicas, políticas, con las que individuos y colectividades se orientan en medio de las transformaciones, buscando al mismo tiempo –en cuanto es humanamente posible– el orientarlas.<sup>35</sup> Los sistemas político-institucionales, culturales, económicos, sufren mutaciones, más aceleradas o convulsivas, “y las transformaciones *de* los sistemas, no menos que aquéllas –casi cotidianas y más familiares– *en* los sistemas, dependen también de la «interpretación del hombre», con una intensidad no inferior a aquélla que experimentamos en la red de las relaciones sociales”.<sup>36</sup>

También es interesante la relación entre “futuro” y “progreso”. Se sabe bien que, con el Iluminismo, la idea de un progreso sin fin alimentó no sólo la ilusión de que dominar la naturaleza estaba entre las necesidades “naturales” para poder elevar cada vez más al hombre, sino también la convicción según la cual el verdadero señorío sobre el tiempo futuro y sobre la edificación de la sociedad futura era prerrogativa irrenunciable de la política y de las clases políticas. El “objetivo” de perfeccionar a las colectividades ha sido uno de los vínculos más poderosos entre las diversas ideologías y utopías modernas. Todavía hoy continúa siendo el común denominador de todas las concepciones políticas “salvíficas”.<sup>37</sup>

En definitiva, concluye Ornaghi, se debe tomar conciencia de que, al plantearnos el problema del futuro del hombre, no nos planteamos un problema puramente teórico. Para todo el Occidente, sobre todo a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, el dilema crucial está planteado precisamente entre la aceptación sumisa de los cambios, o, al contrario, el deseo y la voluntad de orientarlos, incluso cuando ellos marcasen no ya la fase aún ascendente de un largo ciclo histórico, sino aquélla, más o menos lenta, del declinar.

Otra área de reflexión digna de consideración, en cuanto busca describir ya no la actitud frente a los cambios, sino la naturaleza de los mismos, estuvo dada por el tema de la posición del hombre en los actuales sistemas de comunicación y en el mercado global. En esta dirección, uno de los principales aportes fue el de Gianfranco Bettetini, profesor de “Teoría y Técnica de las comunicaciones de masa” en la *Università Cattolica del Sacro Cuore*, en Milán.<sup>38</sup> Una de las cuestiones principales se refiere a la influencia ejercida por los medios en la construcción de identidad, y sus efectos antropológicos y sociales. Las características principales de este proceso están dadas por el debilitamiento de la identidad, tanto individual como grupal, y la construcción de identidades de grupo desligadas del contexto experiencial directo de los miembros.<sup>39</sup> En lo que hace a la identidad individual, la posibilidad de acceder a una cantidad prácticamente ilimitada de información a través de

---

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 91.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>38</sup> G. BETTETINI, “Società della comunicazione o società dell’informazione?”, en Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della Conferenza episcopale italiana, *Il futuro dell’uomo. Fede cristiana e antropología. IV Forum del Progetto Culturale*, EDB, Bologna, 2002, 165-177.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 168.

Internet, y las ocasiones de comunicación a distancia con quienquiera esté conectado sin ningún tipo de conocimiento interpersonal directo, promueven la construcción de identidades individuales con las siguientes características: 1) identidad *pro tempore*, asumida tan sólo durante el tiempo limitado por la comunicación mediática y que varía según el grupo de referencia (identidades ficticias, aceptadas por todos los participantes); 2) identidades “monomediales”, en cuanto la propia identidad, en la comunicación en red, termina construyéndose a través de los mismos mecanismos que definen a la de un personaje literario. En ambos casos, se trata de identidades que generan una fuerte polarización de grupos, ya que se definen en su constitución sin otras referencias sociales externas.<sup>40</sup>

Bettetini concluye su análisis afirmando que son dos los problemas principales. Por un lado, el incremento cuantitativo de las ocasiones y de las formas del intercambio medial, una explosión de la información que pone al individuo en el centro de una red que le permite un conocimiento y una relación cada vez más amplia con contextos culturales diversos, y también más lejanos, de su experiencia inmediata.<sup>41</sup> Por otro lado, comprueba una tendencia a la transformación desbalanceada hacia la “función fáctica”, en la cual las ocasiones de intercambio efectivo, y la construcción de aquella *communio* que está en la raíz misma del término ‘comunicación’, se hacen cada vez más difíciles, y donde la corporeidad y la identidad del individuo –y, por lo tanto, su responsabilidad– tienden a ser cada vez más efímeras.<sup>42</sup>

Este autor señala también los problemas ligados a la *information technology*.<sup>43</sup> En primer lugar, las relaciones de poder que se esconden detrás de cada forma de circulación y distribución del saber, es decir, de la información. En segundo lugar, las formas de control social y de las violaciones de la privacidad que las conexiones en red parecen hacer posibles. Finalmente, la utopía misma de la sociedad de la información como una sociedad tecnológicamente más justa, por estar tecnológicamente determinada a ello.<sup>44</sup>

Otro tema central de la reflexión del Foro del Proyecto Cultural fue el del trabajo, y lo más valioso parece ser la ponencia de Lorenzo Caselli, Profesor de “Economía y Gestión de Empresas” en la *Università degli studi* de Génova.<sup>45</sup> El punto de partida es la comprobación de que en los nuevos sistemas y organizaciones, que dependen crecientemente de la tecnología, los sujetos terminan convirtiéndose en objetos. Los sujetos aparecen sometidos a lo que él denomina el “acontecimiento” científico-tecnológico.<sup>46</sup> Pensando en las implicaciones antropológicas del progreso científico, se pregunta, en primer lugar, si la innovación tecnológica se está moviendo en el sentido de una liberación del hombre de tareas fatigosas y repetitivas, en el sentido de un reencuentro de autonomía y libertad en el uso del tiempo para el desarrollo de la persona o, más bien, si se registra el peligro de una

---

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, 169-170.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, 171.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, 172.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 173.

<sup>44</sup> El cuestionamiento a esta *utopía* está presente en Mario Bunge, que lo expone con datos concretos en: “¿Hacia la sociedad igualitaria?”, en *Revista La Nación*, 13/6/2004.

<sup>45</sup> L. CASELLI, “Le frontiere del lavoro”, en *Il futuro dell'uomo*, 185-190.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, 185-186.

neo-robotización del sujeto. En segundo lugar, al igual que Bettetini y Bunge, se cuestiona si la revolución electrónico-informática está avanzando en el sentido de hacer posible el acceso cada vez más amplio al conjunto del saber o, más bien, si se está dando un debilitamiento de los procesos de conocimiento, de inculturación. Finalmente, se pregunta si gracias a las nuevas tecnologías es posible actuar a favor de la reducción de las desigualdades sociales, económicas y culturales o si, más bien, no encontramos la acentuación de los desequilibrios, de las fragmentaciones o la separación entre quien está en la red y el que está excluido.<sup>47</sup>

Es en este contexto que se inserta el tema del trabajo como fundamento de un proyecto de vida, en tanto dimensión fundamental de la vida de los individuos y de las familias, y como lugar y medio de participación social y de construcción del bien común.<sup>48</sup> Sin embargo, el autor comprueba que entre el trabajo y la experiencia de vida de los diversos sujetos se está dando una preocupante ruptura, “casi de tipo ontológico”.<sup>49</sup> Entre los ejemplos más significativos menciona la precariedad que caracteriza a muchas de las situaciones laborales actuales, el aumento de las desigualdades y las discriminaciones, y el hecho de que del trabajo ya no surgen automáticamente la solidaridad y la sociabilidad, sino dinámicas de competencia, división, contraposición y cerrazón corporativa.<sup>50</sup> Para superar esta situación, el autor propone reconstruir el sentido del trabajo en su dimensión individual y comunitaria. El trabajo no es un fin en sí mismo, sino que es un momento de un camino dotado de significados más amplios y más ricos, vinculado a una realización antropológica en la cual coexisten acciones y dimensiones espirituales.<sup>51</sup>

Otro tema central del Foro fue el de la situación del pensamiento cristiano en la sociedad moderna. El análisis más agudo es el de Vittorio Di Ciolo, Profesor de Derecho Parlamentario en la *Libera Università San Pio V*, en Roma.<sup>52</sup> Sostiene que el pensamiento cristiano aparece hoy más bien débil, en el sentido de que parece incidir poco en el comportamiento de los hombres, tanto individualmente como en las comunidades que se definen como cristianas.<sup>53</sup> El problema, para él, es que el pensamiento cristiano está elaborado, y es transmitido, de una manera que podía ser útil en décadas pasadas, pero que parece mostrar signos de una insuficiente contextualización. Prosigue su diagnóstico afirmando que los pensadores cristianos (tanto laicos como eclesiásticos) desarrollan su pensamiento sin tener suficientemente en cuenta la incidencia de la globalización en la vida de los hombres y de las comunidades.<sup>54</sup> Uno de los aspectos de este fenómeno complejo de la globalización, y que debe ser tenido en cuenta por los intelectuales cristianos, es lo que plantea el sociólogo de la Universidad de Bologna Gian Paolo Prandstraller,<sup>55</sup> quien prevé

---

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, 186.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, 188.

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 189.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, 189-190.

<sup>52</sup> V. DI CIOLO, “Come progettare il futuro dell’uomo nell’epoca della globalizzazione”, en *Il futuro dell’uomo*, 203-205.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, 203.

<sup>54</sup> Cf. *ibidem.*

<sup>55</sup> G.P. PRANDSTRALLER, *Cosa ci ha veramente detto il XX secolo? Knowledge workers, imprese e relativismo pragmatico nel nuovo secolo*, Franco Angeli, Milano, 2000.

la crisis irreversible de las religiones de salvación: “ideas como vida eterna, paraíso, infierno, reencarnación, resurrección de los muertos, y así sucesivamente, poseen una tasa tan alta de incredibilidad, que están a punto de desaparecer de la así llamada conciencia colectiva. Ellas ya no son más creídas por el hombre medio de las sociedades que llamamos avanzadas. Este tipo de hombre no las ha combatido; las ha dejado caer en la insignificancia entre las cosas que no tienen ningún peso efectivo por el simple hecho de que no son verdaderas”.<sup>56</sup> Nos guste o no, plantea Di Ciolo, ésta es la realidad en la que nos toca obrar. Su propuesta, para estos “tiempos de emergencia cultural”, como él los llama, es que todos los responsables de la elaboración y la transmisión del pensamiento cultural cristiano orienten a los académicos y a las investigaciones hacia aquellos temas particularmente significativos, evitando dispersiones, fragmentaciones y duplicaciones.<sup>57</sup>

Finalmente, un economista del prestigio de Stefano Zamagni piensa el tema de la “vida buena” desde su disciplina en su particularmente interesante ponencia “*Globalizzazione, beni relazionali e felicità*”, donde parte de la comprobación de que uno de los elementos específicos de la globalización está en la afirmación hegemónica de la idea según la cual los mercados no sólo serían capaces de autoregularse –idea ya adelantada por los teóricos del *laissez-faire* de fines del siglo dieciocho– sino que estarían en condiciones de conseguir de la mejor manera cualquier objetivo que se les quiera atribuir. Según este autor, esto equivale a decir que “la peculiaridad original de la economía de mercado en la era de la globalización residiría en su tendencia a incluir todas las necesidades del hombre, todas sus actividades y cada momento de su vida dentro de una única categoría, la de las relaciones de intercambio entre pares”.<sup>58</sup>

La pregunta, entonces, pasa del plano económico al antropológico: la globalización, ¿nos hará más felices? Zamagni se apoya en el reciente libro de Robert Wright [*Nonzero: the Logic of Human Destiny*, Panteón Books, New York, 2000], a fin de esbozar una respuesta. Basado en una enorme cantidad de datos acerca de aquello que hace feliz a la gente, y que han sido puestos a disposición en los últimos veinte años por la psicología y la economía, Wright se detiene en la correlación existente entre el PBI de un país y el grado de felicidad media de sus ciudadanos. La “ley” empírica que encuentra es que una vez alcanzado un estándar de vida confortable –identificado en las condiciones actuales (en los países avanzados) con un nivel de ingreso *per capita* de cerca de 10.000 dólares por año– todo aumento sucesivo de ingreso aporta una satisfacción agregada decreciente. Es así que hacer menos pobres a los países pobres aumenta el nivel de felicidad, mientras que hacer más ricos a los países ricos no contribuye a tal objetivo. Más bien, como veremos en el próximo párrafo, disminuye dicho nivel. El hecho es que la felicidad no proviene *solamente* de los bienes y servicios que el dinero es capaz de comprar. El dinero sirve, sí, pero hay otras “cosas” que sirven mucho más: entre éstas, el alto nivel de confianza recíproca entre los ciudadanos.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Citado en DI CIOLO, *op. cit.*, 205.

<sup>57</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>58</sup> S. ZAMAGNI, “Globalizzazione, beni relazionali e felicità”, en *Il futuro dell'uomo*, 263.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 263-264.

En la misma línea Zamagni ofrece el aporte de Robert Putnam, quien lamenta la evidente declinación, en los Estados Unidos de hoy, de aquella disponibilidad a asociarse para los objetivos más dispares que ya Tocqueville había notado como trazo peculiar del carácter de los americanos [cf. *Bowling Alone*, Simon & Schuster, New York, 2000]. Escribe Putnam: “En general, la satisfacción por la vida que se lleva crece a medida que se sube en la escala de ingresos. En este sentido, el dinero puede traer la felicidad, pero no tanto como el matrimonio [...] Casarse aumenta la felicidad personal tanto como cuadruplicar el ingreso. ¿Y qué pensar de los efectos de la cultura? [...] Simplificando, cuatro años de instrucción agregada son el equivalente de felicidad correspondiente a la duplicación del propio ingreso”.<sup>60</sup>

Otro elemento para tener en cuenta en la supuesta contribución de la globalización a la felicidad está dado por un aspecto de la transición actual que tiende a ser subestimado: la aceleración del ritmo de las transformaciones provocadas por la globalización. Zamagni afirma que es fácilmente verificable el hecho de que el actual ritmo de los cambios en la esfera económico-social tiende a generar desorientación y desarraigo en no pocos segmentos de la población. Estos efectos pueden neutralizar el resultado de por sí positivo de la globalización, es decir, la mayor riqueza que ella va produciendo. El economista italiano recuerda, en este sentido, que el sociólogo americano William Osgurn había acuñado, al inicio del siglo XIX, la expresión “retardo cultural” (*cultural gap*) para significar la asincronía entre cambios (rápidos) de las condiciones materiales de la vida de un país y los cambios (lentos) de la cultura (es decir, de las tradiciones y de los estilos de vida). Sin embargo, como sabemos, son las relaciones interpersonales y los vínculos de amistad los que tienen un impacto directo e inmediato en la felicidad.<sup>61</sup>

De particular interés para el tema del futuro del hombre resulta la segunda consideración de Zamagni respecto a la sociedad globalizada: la creciente disminución de *bienes relacionales*, es decir, aquellos bienes en los cuales la identidad y las motivaciones del otro con el cual interactúa son elementos esenciales en la creación y en el valor del bien (la amistad es un típico bien relacional, pero también la asistencia a los ancianos se presenta como un bien relacional). En su lugar son ofrecidos y demandados *bienes posicionales*, bienes que confieren una utilidad por el *status* que crean, por la posición relativa en la escala social, cuyo consumo permite ocupar (de aquí la expresión, justamente, de “bienes posicionales”).<sup>62</sup>

Si bien hay bienes que, además de posicionales son, de alguna manera, relacionales, hay una distinción clave entre ellos. Mientras en los bienes relacionales la presencia y la relación con el otro es de tipo cooperativo, de reciprocidad (en una relación de amistad

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 264-265.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 265. El autor pone algunos ejemplos de bienes posicionales. Una Ferrari o un Rolex son bienes posicionales, pero también lo son una mochila de marca o el teléfono celular de última generación: la utilidad que estos bienes brindan no está ligada tanto a su uso (moverse o hablar por teléfono), sino al hecho de que su consumo representa una etiqueta con la cual me posiciono respecto a los otros.

todos los socios aumentan su “utilidad” por “consumir” ese bien: es un juego de suma positiva), en el bien posicional la característica esencial es la competencia “posicional”.<sup>63</sup>

¿Cuáles son los efectos de una competencia posicional? El *consumismo*: dado que aquello que cuenta es el nivel relativo del consumo, la competencia posicional lleva a una carrera por consumir más que los otros y a la continua *destrucción de bienes relacionales* (pensemos en la soledad creciente en la cual se vive el consumo en nuestras ciudades). Zamagni observa que esta dinámica se ha afirmado en estos últimos dos siglos y advierte que si la teoría económica no “ve” ciertos bienes, crea las condiciones culturales para destruirlos (como se ha verificado hasta hace pocos años en el caso de los bienes ambientales). De esto resulta que, excepto ciertos niveles de consumo, *el aumento del gasto en bienes materiales no produce aumentos*, ni de bienestar ni de “felicidad”.<sup>64</sup>

Con estos conceptos el autor retoma el tema de la felicidad, resaltando el hecho de que uno de los datos más paradójales de estos últimos años es, concretamente, que el aumento del ingreso no sólo no conduce a un aumento de la felicidad, sino más bien a su *disminución*. Y es propiamente en esta relación (más ingreso=menos felicidad) que se detiene Robert Lane, como enuncia el título mismo de su último libro: *The Loss of Happiness in the Market Democracies* [Yale University Press, Yale, 2000]. Luego de un profundo análisis de los datos empíricos, Lane da su interpretación: “Muchos, quizá la mayoría de los placeres de la vida, no tienen precio, no están en venta y, por ende, no pasan por el mercado” (*ibid.*, 59).<sup>65</sup>

Pero, entonces, si el ingreso (en las sociedades avanzadas) no está asociado de manera apreciable a la felicidad, ¿ella de qué depende? “La respuesta principal es que ella depende de la compañía (*companionship*)” (*ibid.*, 77).<sup>66</sup> Para Zamagni, la conclusión es clara: la promesa que los economistas y la sociedad en general hacen de una felicidad que depende del consumo de bienes posicionales lleva a sacrificar bienes relacionales para poder conseguir el ingreso necesario para adquirir aquellos bienes (basta pensar en el tiempo cada vez mayor que el trabajo le roba a las relaciones familiares y de amistad); pero como la felicidad depende en buena parte de aquellos bienes “sacrificados”, de allí deriva la paradoja según la cual tenemos cada vez más riqueza pero somos cada vez menos felices, justamente como muchos rey Midas, que mueren de un hambre que el oro no puede saciar.<sup>67</sup> De allí que pueda concluir que, el *capital social* (o civil) y, por lo tanto, la supervivencia en el tiempo de nuestras sociedades dependerá de la capacidad que tengan para regenerar el propio *stock* de confianza, de bienes relacionales, de virtudes civiles no instrumentales, de gratuidad.<sup>68</sup> En lo económico, el mercado bien moderado puede ser factor de civilización, y además, para ser tal, exige claros prerequisites. Como subraya Zamagni, “*el mercado es un mecanismo que puede dar efectos opuestos según el material que encuentra*”. Sobre todo, afirma, tiene necesidad de bienes relacionales, de confianza –la verdadera– aunque sostiene que la cultura económica y la teoría económica, así como se

<sup>63</sup> *Ibid.*, 265. Así, por ejemplo, si la nueva mochila de marca aumenta mi utilidad, la utilidad de la mochila del compañero de banco disminuye: la interacción se aproxima a un juego de suma cero.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 266-267.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 267.

han constituido en estos dos siglos, no tienen los recursos para reproducir estos bienes y esta confianza, a partir del encuentro económico mismo.<sup>69</sup>

#### 4. La esperanza como proyecto cultural

Conviene retener, a modo de reflexión final, una frase de las “Consideraciones conclusivas” de Andrea Riccardi para el libro aquí comentado: “El pensamiento escatológico, en fin, aparece como capacidad de proyectarse hacia delante, como la fuerza para recuperar la esperanza, a menudo sofocada por el individualismo y la abundancia de los bienes materiales”.<sup>70</sup> La cuestión surge espontánea: ¿no es ese pensamiento escatológico (es decir, de las cosas últimas o, como dice el texto, del último futuro posible) el pensamiento de la misma esperanza?, ¿y no sería entonces conveniente reflexionar explícitamente en su estructura para tomar mejor conciencia de lo que se vive en la experiencia, es decir en el acto mismo de esperar? Nada mejor para ello que apoyarse en las cuatro notas típicas de la esperanza, propuestas por Tomás de Aquino en sus conocidos análisis de la Ia-IIae, utilizándolos como trampolín para proyectarse hacia delante, es decir para ir pensando dinámicamente en el futuro.

Como saben todos los que han frecuentado la “Suma” el objeto al que apunta la esperanza tiene cuatro rasgos: bueno, futuro, arduo, posible. Conexión dinámica y ascendente según la cual el bien deseado (bueno) se abre a lo no poseído todavía (futuro), que es digno de ser conquistado por su grandeza y no obstante su dificultad (arduo) y que abre el horizonte de nuestra capacidad de acción (posible). Varias son, en términos más actuales, las traducciones posibles de dichos caracteres:

Primero, refiriéndose al modo de calificar al objeto esperado, podría hablarse de: calidad (bien), novedad (futuro), grandeza (arduo), creatividad abierta a lo gratuito (posible). Segundo, con relación a la vida intelectual que nos interesa particularmente, cabría afirmar que:

a) la calidad de la vida intelectual (bien) implica re-erotizar el acto de conocer, pasando de un mero conocimiento técnico- utilitario a un gusto por el saber propiamente científico, abierto luego a cuestiones que están más allá de las cuestiones científicas, pero que al desbordarlas hacen surgir la figura del hombre, hoy y en el futuro, y con ello la responsabilidad del hombre de ciencia en la actualidad y de cara al porvenir. En lenguaje más cercano a Kant, se trata de pasar del saber- explicar al conocer- pensar, pasaje que pone en juego toda la problemática de la “integración del saber”.

b) apuntar hacia el futuro supone aceptar el desafío que el progreso impone a la vida intelectual. Surge así la importancia del presente que debe, con todo, ser valorado con sentido de la historia, es decir arraigado en el pasado y abierto a la novedad por venir. Importancia del tiempo como duración y como paciencia para discernir la evolución de los bienes donde se juega la calidad de la vida humana y los tránsitos posibles a corto, mediano y largo plazo. La dinámica de la flecha del tiempo alcanza aquí una primera meta decisiva

<sup>69</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>70</sup> A. RICCARDI, “Considerazioni conclusive”, *Il futuro dell'uomo*, 309.

ofrecida a la libertad. Es necesario afirmar: ¡hay futuro!... Es decir, nuestra elección de vida intelectual debe querer orientarse y apuntar hacia una realidad futura que respete y sea digna de la figura del hombre arriba indicada. Se juega allí nuestra solidaridad con la humanidad.

c) afirmar que hay futuro significa también comprometerse para su advenimiento. Aquí comienzan las batallas de la inteligencia para conquistar la grandeza de un saber que sea hoy digno del hombre. Es el terreno de lo “arduo” donde se dan la mano la excelencia de la tarea emprendida con la dificultad propia del desafío aceptado, terreno en donde debe ir emergiendo el proyecto intelectual que, elaborado a partir de la propia disciplina científica, se abra a la complejidad de la íntegra figura humana actual y que, en ese sentido, puede ser llamado proyecto cultural. La transversalidad de los saberes impone aquí sus derechos y exigencias con relación a un contexto socio- cultural signado por la “globalización” ya descrito por Juan Pablo II, en cuanto fenómeno cultural, como “súper-ideología” del mundo contemporáneo (*Sollicitudo rei socialis*).

d) queda lo “posible” como ámbito de creatividad y de apertura a un horizonte de gratuidad, a la posibilidad de un don que se nos ofrezca desde un eventual mas- allá. Lo que para un cristiano, es un dato de la fe (es el pensamiento “escatológico” de Ricciardi citado mas arriba). Desde nuestro punto de vista intelectual importa subrayar hasta qué punto creatividad y gratuidad deben ir juntas para enriquecerse mutuamente. Podría hablarse así de “fidelidad creadora” en la medida en que la verdadera creación es apertura agradecida a lo que ya nos ha sido dado y a lo que, de manera consecuente, está por venir. Algo así quiso decir, a mi entender el gran compositor Giuseppe Verdi al afirmar: “Ritorniamo all’antico, ci sarà un progresso” (volvamos a lo antiguo que progresaremos). El resultado de tal convicción fue que, ya octogenario, compuso su última opera “Falstaff”, de una novedad apabullante en su repertorio y con raíces que remontan, entre otras, al mundo mozartiano. Bien arraigarse en lo mejor del pasado es el mejor trampolín para abrirse creativamente a lo mejor que nos llega como un don. El círculo se cierra: el “bien-futuro-arduo-posible” forma una sincronía donde “calidad- novedad-grandeza-fidelidad creadora” constituyen un todo perfectamente ensamblado. Círculo, conviene subrayarlo, que permanece abierto, donde la flecha del tiempo queda expuesta a la danza perpetua de un inabarcable oasis espacial que es, al mismo tiempo, distensión del presente temporal que concentra pasado y futuro, y laboratorio deseable para trabajar activamente por la utopía kantiana de la paz perpetua. Por supuesto desde la fe, si se es cristiano.

Pensar, pues, la esperanza es orientarse en dirección de un (posible) proyecto que, comenzando por ser individual, debe abrirse a lo colectivo y, en ese sentido, a lo cultural. Y que, elaborado en una institución como la Universidad, debe significar el apoyo y el estímulo institucional para la vida intelectual concebida como una aventura del espíritu humano. Lo cual, vivido cristianamente, no es otra cosa que la travesía de la vida de fe como experiencia de sí mismo y de la historia. También aquí, en cierto sentido, se cierra un círculo que permanece abierto: si pensar la esperanza es pensar un eventual proyecto cultural, pensar inversamente la cultura como una aventura del espíritu humano encarnada en un proyecto es pensar la experiencia de la esperanza, o mejor, el acto de pensar en su doble afirmación de elegir libremente un futuro y de abrirse con una libertad sensible al don

a la tarea creativa de prepararlo. Pienso que esa es una manera posible de pensar la tarea que nos espera frente al futuro de nuestra Universidad.

Eduardo Briancesco

\*\*\*

Hemos recogido ponencias provenientes de diversas disciplinas: economía, comunicación social, ciencias políticas, derecho, sociología, filosofía y teología. Todas ellas se plantean la cuestión del hombre y de su futuro. Todas ellas se cultivan también en nuestra universidad.

Hemos presentado también una reflexión que plantea la cuestión del *dualismo* – fontalmente el dualismo sujeto-objeto– como matriz omnipresente en la interpretación del hombre y en la cultura humana. La posibilidad de un futuro bueno para el hombre parecería indicar la necesidad de superar todos los dualismos absolutizados – generadores de violencia– a partir de un fondo último, de un *Origen*, que a su vez se revelaría a una mirada última que, para el cristiano, es la mirada desde *la vida de la fe*. Esta última perspectiva creyente es la dominante en la reflexión final sobre la esperanza y el proyecto cultural.

Desde la fe, pensar el futuro del hombre es abrirse, en la esperanza, a la inesperada manifestación de *un sentido de lo Humano recibido como don*. Un don que, a su vez, nos invita a seguir pensando eso mismo que nos da.

Y queremos aceptar gozosamente dicha invitación, para que tanto la vida de la fe como el pensamiento se cultiven aunada y renovadamente en nuestra universidad. Tal es nuestra misión.

\*\*\*