

PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFIA SEGUN LA ENCICLICA : "SOBRE EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS"

Luis Felipe Guerra

1. *El problema.*— Nuestro punto de partida reside en una pregunta que el pensador cristiano se plantea desde hace algún tiempo: ¿cabe pensar en una renovación de la filosofía que reflexionan los cristianos? Los motivos ante los continuos cambios culturales no son pocos, ni arbitrarios; frente a los problemas del mundo actual, y frente a las visiones dispares y aun contradictorias del pensamiento filosófico en general, resalta la necesidad de una reflexión profunda capaz de señalar líneas de solución o por lo menos, de mostrar planteamientos factibles de proporcionar orientaciones eficaces. Claro que los cristianos han explotado al máximo el llamado pensamiento tradicional, habiéndose llegado a señalar que determinada filosofía, *era* la filosofía cristiana, pero hoy estamos en presencia de una situación diferente desde que existen hechos, por ejemplo el problema del desarrollo, el problema de la ciencia positiva, de la tecnología, de la revolución mundial, que requieren ser pensados dentro de un específico momento histórico, y he aquí que el *pensamiento tradicional muestra ciertas lagunas* al respecto.

Consideramos que resulta preciso en este punto, determinar en qué sentido hablamos de la tradición filosófica en el cristianismo, pues, el tema puede prestarse a equívocos, por cuanto la palabra "tradición" está entre nosotros tan cargada de diversas significaciones que obliga a una determinación exigente de su significado. Así, para algunos es el pasado que pesa negativamente sobre el presente y que encadena la posibilidad de creación, para otros es la verdad absoluta que debe seguirse ciegamente. Estos extremos son igualmente excesivos y no conducen a ninguna parte. No olvidemos aquí el hecho de que estamos refiriéndonos a la *tradición filosófica* y no a la tradición en sentido teológico o religioso, que dicho sea de paso, muchos confunden lamentablemente. Desde el punto de vista filosófico, la tradición consiste en una actitud de búsqueda que se renueva en cada generación; los resultados de esa búsqueda pueden ser fundamentales o bien pasajeros (en función de su tiempo) pe-

ro en ningún caso pueden cerrar el horizonte a la capacidad de descubrimiento o creación, puesto que filosofar es vivir y la vida no se detiene so pena de fosilizarse de forma absoluta. Así, la tradición filosófica puede legarnos una actitud y ciertos principios, pero jamás un sistema terminado; tiene que quedar abierta a la investigación futura. Si pensamos ahora el caso del tomismo, que en muchos sectores importa la terminación de la filosofía, debemos admitir que la *actitud* de Santo Tomás de buscar la verdad a través de las ciencias y de su fe, es la guía que puede llevarnos hacia la meta, pero si pretendemos que *toda* su filosofía es *suficiente* para alcanzar la solución de *todos* los problemas, en verdad nos estamos cegando ante la realidad.

La situación mencionada, de total confianza en la Filosofía Tradicional, ha creado una falsa interpretación en muchos pensadores cristianos. Llevados de un exceso de celo han llegado a sostener que fuera del pensamiento tomista, y en algunos casos del escolástico (pues tomismo y escolástica no se identifican), no era posible ortodoxia alguna. Ejemplo claro es el caso del P. Menvielle. Pero la situación es diferente, desde que en el pensamiento cristiano ha existido una línea no tomista ni escolástica, como han sido en el pasado toda la corriente agustiniana; entre los modernos los esfuerzos de Malebranche y Gassendi, y en los albores de la época actual el pensamiento de Blondel. Algo complica las cosas la cierta preferencia que ha tenido la Cátedra de San Pedro por el pensamiento tomista, pero es conveniente aclarar que esa preferencia estaba orientada hacia el señalamiento de un modelo y principalmente en el campo teológico. Esta situación desemboca en la Encíclica que comentamos, donde la orientación filosófica muestra ciertos atisbos de una orientación que parece acoger con agrado los intentos renovadores, pero queremos dejar sentado que al mencionar la palabra renovación no deseamos negar la tradición, sino *prolongar su esfuerzo creador*, indicando las posibilidades factibles.

El problema que estudiamos surge ahora con mayor claridad: ¿hay en la Encíclica gérmenes para una renovación filosófica? Pero debemos aclarar también un problema implícito en este punto. ¿Hablamos de Filosofía Cristiana? Es el viejo problema no resuelto nunca del todo; para unos pensadores existe esta filosofía, para otros es imposible hablar de ella, sino únicamente de "filosofía". Si mencionamos la situación existencial del filósofo, que en este caso es el cristianismo podemos pensar que debe operar no como solución específica en el horizonte, sino como motor inicial. En este sentido es posible hablar de filosofía hecha por cristianos, abierta a ciertos valores universales que se visualizan mejor desde ese punto de partida y no desde otros. No creemos que pueda afirmarse aquí la existencia de un dogmatismo; toda filosofía, sea cual fuere, parte de una certeza, es un hecho que puede comprobarse con sólo leer las obras de filosofía. ¿Por qué esta fe inicial no ha de constituir *un motor para pensar*?

2. *Antecedentes históricos*: Estos antecedentes no van muy lejos, pues especialmente *se hallan centrados en el presente siglo*. Es curioso que todos los nombres que puedan citarse sean franceses, la razón estriba en que ha sido la intelectualidad francesa la que más impacto ha producido en el terreno filosófico, sea despertando ecos positivos o condenaciones inmediatas que en todo caso muestran una vitalidad sorprendente. No negamos antecedentes en otros sectores del pensamiento, pero en verdad creemos que no han llegado a una resonancia tan grande.

La Encíclica señala un libro que puede indicarse como el punto de partida: es el "Humanismo integral" de Maritain. Desde luego que en esta línea hay todavía antecedentes más remotos como es el pensamiento de Blondel en sus tesis sobre la Filosofía Cristiana, pero el libro de Maritain provocó mayor repercusión, al extremo que para muchos políticos cristianos constituye su biblia de acción. Lo principal de la obra en mención, es abrir el horizonte a una reflexión y tarea creativa; afirma la posibilidad de una "nueva cristiandad", lo cual, como es fácil suponer, despertó ecos negativos y exageraciones optimistas. La Encíclica lo cita al hablar de un humanismo pleno "el que hay que promover" (Nº 42 de la traducción castellana); la expresión es reveladora, pues, no se afirma que sea preciso defender o explicitar alguna tesis determinada, sino se dice "promover" con clara intención dirigida al futuro.

La línea que inauguraba en cierto modo Maritain era profundizada simultáneamente por otro pensador, Mounier. La obra de este autor es de importancia por cuanto recoge planteamientos existencialistas, pero los encuadra dentro de una visión personalista, con miras incluso a una acción política desde que muestra (ver el "Manifiesto al servicio del personalismo") cómo podría ser una sociedad basada en la persona humana y no en los totalitarismos, sean éstos capitalistas o socialistas. Es un esfuerzo por encarar filosóficamente la crisis social, concretamente, aquella de los años en que el fascismo se enfrentaba al comunismo y coexistía con el sistema capitalista. Mounier siente que todas esas soluciones son incompletas e, inspirándose en la visión cristiana del hombre, trata de alcanzar algo así como una tercera posición. Pero su pensamiento no es simple eclecticismo, pues irradia cierto fondo metafísico desde que piensa que todo el universo está en un proceso de "personalización" a partir y por acción del hombre; de allí su responsabilidad cósmica. Mounier no es citado por la Encíclica, pero su espíritu está presente cuando se habla de aspectos comunitarios de la sociedad y del valor humano del desarrollo, temas presentes en sus obras.

Hay que hacer notar que en estos planteamientos la influencia del neotomismo y la escolástica no es nada decisivo. Por supuesto que es preciso hacer algunas aclaraciones sobre el caso de Maritain, neotomista por confesión propia. El problema, lo creemos nosotros, se presenta del modo siguiente: cuando Maritain habla de metafísica o gnoseología, su planteamiento es fácil de encuadrar dentro de los principios de Santo To-

más, pero cuando Maritain ingresa al campo de la historia el panorama cambia bastante. Es claro que dentro de este tipo de trabajo es difícil no caer en criterios evolucionistas y ello parece suceder con el autor, pues habla (Humanismo integral) de tres edades de la Historia, las cuales van marchando hacia una meta final, siendo además ese proceso irreversible por diferencia con el esquema cíclico de los "paganos" según frase de Maritain; incluso la fuente que él emplea, el segundo comentario al Cantar de los cantares, es una fuente que para algunos es espuria respecto de Santo Tomás, y ello lo precisa el mismo Maritain (pág. 182 de la traducción castellana, editorial Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966). Nuestra conclusión es sencilla, la misma dinámica de la investigación hace que se desborde el esquema neotomista. Desde luego que reconocemos que este punto es controvertible y necesita de un tratamiento mucho más profundo y amplio; aquí señalamos un indicio que creemos haber hallado. Podríamos citar otro ejemplo, la "Filosofía del Ser" de Raeymaecker; la presentación del problema del ser, tiene un sabor cartesiano que está muy lejos del tomismo. Aquí el hecho: la fidelidad a Santo Tomás va más allá de sus propias tesis. En pensamiento social ello es claro; se habla del "Bien Común" de un modo algo diferente del contexto dentro del cual podría haberlo pensado la Edad Media, marco histórico de la reflexión tomista. Maritain no escapa a esta problemática. Su "Humanismo integral" me atrevería a calificarlo de disidente.

El otro gran pensador de renovación presente en la Encíclica es Leuret. El tema de la "civilización solidaria" (ver el "Manifiesto por una Civilización Solidaria" y los temas de economía y humanismo tan caros al P. Leuret) le pertenece por completo y el Papa Paulo VI lo utiliza como médula de su carta pastoral. La cita que hallamos en el documento pontificio pertenece a la necesidad de humanizar la economía y el desarrollo, que ha sido precisamente la meta de la acción concreta del P. Leuret al fundar sus grupos de trabajo. Un antecedente de estos propósitos en la tradición no podríamos hallarlo en forma explícita, sino a manera de germen; la razón es simple: fuera de la época contemporánea la economía no posee el carácter que hoy tiene. Leuret continúa o se encuadra dentro del horizonte de Mounier y Maritain. Hay un esfuerzo de renovación.

Estamos comprobando que el nuevo pensamiento está orientado hacia la comprensión del hombre, antes que a una teoría metafísica, y por este motivo no podemos dejar de mencionar el nombre de Nedoncelle. Este autor analiza al hombre en sus relaciones de existencia para concluir en la determinación de su consistencia. Hay un gran acento de humanidad en todas sus obras, hasta en su obra estética (por ejemplo, su "Introducción a la estética"), y esta forma de desarrollar el tema del hombre es típico del grupo de pensadores que estamos revisando, los cuales han llegado a constituir el grupo "personalista". No negamos que el Tomismo defiende a la persona humana, pero es fácil comparar sus planteamientos

tos con los presentes y hallar diferencias saltantes. Aquí el hombre en cuanto hombre, allá el hombre en cuanto parte de un universo especial. La diferencia no es escasa, pues en unos se parte de ver al hombre concreto, en toda su angustia de vivir, y en el Tomismo se le aprecia como evidenciación del fondo metafísico.

Desembocamos ahora en el último pensador de la corriente. Hablamos de Teilhard de Chardin. Este pensador es con toda seguridad el más discutido, pero también el que tiene más alcance; decimos esto por cuanto sus escritos, publicados desde 1910 aproximadamente, recién en 1967 han comenzado a incorporarse al pensamiento cristiano en general, además ha pasado por fuertes vicisitudes ya que ha llegado a pronunciarse negativamente el Santo Oficio lo cual no deja de ser un reconocimiento a su calidad. El tema central de su pensamiento radica en tomar como principio de interpretación de la realidad el concepto de evolución, pero elevado a nivel filosófico; lo aplica a todos los campos, desde el teológico hasta el metafísico y, muy en especial, a la valoración del mundo moderno. En este sentido hace ver que el hombre existe para ser más (frase que se encuentra en la Encíclica que comentamos, aunque admitimos que puede haber diferencia de contenido), pero para alcanzar esta perfección debe transformar (crisficar llega a decir Teilhard de Chardin) el mundo en sí mismo, y de esta manera el cristiano podrá salvarse, pero comprometiendo en su acción al mundo. Este perfeccionamiento no es un concepto exclusivamente religioso, sino que se refiere a la construcción material, científica y técnica de la realidad. El cristiano tiene que ser científico y técnico, pues esa tarea que tiene encomendada consiste en impregnar la materia de espiritualidad, y esta espiritualización es en último término la preparación para la Parusía. Nos salvamos a través del mundo elevado hacia Cristo. Desde otro punto de vista, Teilhard de Chardin pone el acento en el aspecto solidario de la humanidad, pues el proceso de socialización constituye un paso más de la evolución humana; habla de las "masas reflexivas", lo cual equivale a mencionar una civilización solidaria. Estas reflexiones de Teilhard de Chardin han influido de manera enorme en el pensamiento cristiano actual, pues hasta en el caso de aquellos que lo combaten, se ha visto el esfuerzo por afinar sus meditaciones para poder objetar. En la Encíclica, lo creemos sinceramente, su espíritu se muestra aunque de modo velado. Hay ciertos temas como "ser más", "desarrollo", que dentro del pensamiento actual tienen contenido evolucionista, lo que precisamente es el esfuerzo de nuestro autor en cuanto hacerlo presente en el pensamiento cristiano. No queremos decir que la Encíclica sea expresamente teilhardiana, pero sí que hay algo consciente o inconsciente de su influencia. Nuestro autor no es citado por ella, y consideramos que hay ciertas razones suficientes, pues el "motu proprio" preventivo del Santo Oficio, aunado a varios errores teológicos como en el caso de la creación, impiden que sea considerado en un documento de la Cátedra de San Pedro, pues ello equivaldría a una decla-

ración explícita de ortodoxia y ya vemos que este punto ha de tener objeciones muy graves. El Papa Paulo VI ha aprovechado lo positivo, que de hecho tiene Teilhard de Chardin, pero ha procedido con cautela, pues de otro modo habría provocado innegables confusiones.

En esta línea de renovación filosófica debemos situar también un texto del último Concilio Vaticano como es la "Constitución de la Iglesia y el Mundo Moderno". Este documento acepta valientemente el valor del mundo profano e invita al cristiano a ingresar a él, pero no para someterse sino para construirlo pensando en Cristo. Esta actitud, ya no es la evasión de los textos tradicionales (pensemos en la tan conocida "Imitación de Cristo"), sino el afinamiento en ese mundo, profano hoy, pero que mañana puede ser cristiano a condición de que lo aceptemos y transformemos. Pero también debemos señalar otro punto: los temas del desarrollo están presentes, pues se reconoce la necesidad de mejorar científicamente al mundo. La línea de pensamiento que señalamos tiene una cierta admisión oficial en este texto. Y quizá se podría citar un documento pontificio que es de importancia, pero que ha tenido una repercusión inferior a su contenido, es la Encíclica "Ecclesiam Suam" del mismo Papa Paulo VI, donde hace un avance importante de la actual Encíclica. Es conveniente leer estos documentos para comprobar un cambio en las orientaciones filosóficas, y quizá hablando con más prudencia, un proyecto de cambio en germen.

La conclusión que se desprende de esta breve reseña histórica, nos parece que es bastante clara: existe en el pensamiento cristiano filosófico una clara corriente de renovación, la cual está siendo recogida ya por el pensamiento general.

c. *Las posibilidades concretas.*— Vamos a intentar desprender del texto pontificio algunas conclusiones que nos parecen muy significativas para esta renovación. En verdad es un trabajo de lectura entre líneas, pues es evidente que la Encíclica no se aboca específicamente al problema filosófico, pero como todo planteamiento humano descansa en una visión del mundo, ello implica posibilidades filosóficas. Es lo que deseamos mostrar.

La primera consideración que hacemos es la siguiente: en la Encíclica está implícita, con bastante claridad, una antropología filosófica, esto es, una visión de lo que es y debe ser el hombre. Estas consideraciones priman sobre una concepción metafísica; claro que es imposible escribir algo de filosofía sin implicar tesis metafísicas; si pudiésemos decir algo *provisional* podría ser que esas bases no son del todo tomistas, aunque es preciso reconocer que aun en el Concilio (texto sobre la educación cristiana) se afirmaba en forma explícita a Santo Tomás, pero aún es posible hacer una pregunta: ¿esa afirmación explícita implica también transfondo implícito y a veces subconsciente en *todos* los documentos? "La constitución sobre el mundo moderno no dice nada al respecto y bien pudo hacerlo,

pues la situación filosófica” es inherente a nuestra realidad actual; analizar este punto nos llevaría a otro estudio, y por ello dejamos sólo apuntados estos problemas.

Volviendo a nuestro tema, la pregunta que nos formulamos como guía de investigación es la que sigue: ¿Cómo ve el hombre la Encíclica?. Consideramos que la respuesta importa tres tesis diferenciadas:

- a) La situación actual del hombre.
- b) Lo que es en sí el hombre.
- c) Lo que debe o puede ser el hombre.

El último punto, tal vez requiere una aclaración. Sin duda que “debe ser” y “puede ser” son proposiciones diferentes: una mira desde la causa final y otra desde la causa eficiente, pero ligada a lo que es el hombre. La filosofía actual da para cada una de estas proposiciones planteamientos diferentes, aquí el problema: El Cristianismo sabe a dónde debe llegar el hombre, pero ¿cómo puede llegar a esa meta pasando por el mundo moderno? Esta pregunta implica otra: ¿el mundo moderno permite hacerse realmente al hombre o bien lo está enajenando? Son pues proposiciones que señalan una diferencia, el “debe ser” una situación *fija* ontológicamente, y la otra, “puede ser” una situación *dinámica*. ¿Por cuál se debe decidir la filosofía cristiana? Trataremos de dar alguna respuesta al final.

a. Primera aclaración: la situación actual del hombre: la Encíclica muestra al hombre deformado por la crisis que sufre. Esta crisis radica en que el desarrollo a que tiene derecho está bloqueado por ciertas circunstancias como son, la actitud de lucha entre las culturas, y la imposición cultural a cambio de la ayuda para el desarrollo económico de los pueblos. Este punto merece alguna consideración; hay aquí una afirmación clara del pluralismo constructivo del ser del hombre, los modelos culturales de las naciones más desarrolladas no siempre son aplicables con universalidad, cada grupo cultural tiene su personalidad y ello debe afirmar el derecho a que no sea violada, podríamos decir que hay la afirmación de que cada pueblo elige su camino. Fijémonos también en la consideración socializante, pues no se habla específicamente del hombre individual.

También se señalan como motivo de la crisis, la solución “materialista y atea”. Esta es una clara alusión al marxismo comunista, en contra de la opinión de algunos intérpretes, quienes han llegado a sostener que la Encíclica callaba toda alusión al problema. Si analizamos los puntos 18 y 31, la respuesta no ofrece duda: hay una alusión directa. De otro lado, se hace una afirmación espiritualista que contrasta con cualquier materialismo, y que habrá de repercutir en el futuro.

En resumen, hay una conciencia de que la cultura y el mundo tal como están marchando, no permiten que el hombre alcance su ser. Lo

deforman y lo enajenan, por ello es preciso romper las cadenas planteando una solución que trascienda la situación actual.

b. Lo que es el hombre y lo que debe ser: Estos dos puntos deben ir juntos. Parece que en la Encíclica el ser del hombre depende de la meta que pueda y deba alcanzar. El análisis comprende pues los dos extremos: el ser presente y el ser futuro. Por ello las analizamos en conjunto; con todo procuraremos señalar algunas diferencias necesarias.

El punto de partida consideramos preciso fijarlo en un hecho presente no sólo en esta Encíclica, sino en los otros documentos ya citados: que la actividad humana y su lógica consecuencia del mundo moderno, tienen un valor en sí mismos. Si ellos se han alejado del cristianismo, eso no debe llevarnos a desconocer su valor ni a colaborar con ellos, más bien debemos encarnar a Cristo en esa actividad y en ese mundo. Este reconocimiento tiene consecuencias filosóficas profundas, señalamos tan sólo una que es de gran alcance; en el Nº 6, hay una frase reveladora: "tener para ser más". Bien podemos darle un alcance ontológico: el ser debe ganarse y ello porque no aparece completo, terminado, sino todo lo contrario. El pensamiento tradicional había aceptado siempre un orden ontológico fijo, donde los cambios eran accidentales, pero ahora el ser del hombre puede ser ampliado, puede tener algo más, estas afirmaciones dan una impresión de que el hombre es dinámico y que el sentido de su dinamismo reside en el logro de su propia realización. Claro que esta noción no es extraña ni innovadora para el cristianismo, ni para el cristiano, quien sabe que desde su bautismo debe evolucionar hacia Dios, pues su Salvación no la recibe automáticamente, debe hacer méritos, pero allí tenemos una nueva interpretación del significado filosófico de los méritos, no son pasos accidentales sino pasos del desarrollo ontológico: cada mérito es un paso que nos acerca a Dios, y por ello es un enriquecimiento del ser, un despliegue de sus potencialidades. Esto nos lleva al significado del *tener*, sin detenernos a enfrentar el problema que presenta para el sentido tradicional de la pobreza. Tener importa ganar algo en el mundo y no necesariamente méritos espirituales, sino situaciones físicas, psíquicas, por ejemplo situación económica, situación cultural, situación social. Así el hombre se realiza a través de sus situaciones que no son extrínsecas a él, sino constitutivas de su ser (recordemos a Ortega). Ser en el mundo significa ganarlo para sí, para el hombre; hay una asunción ontológica de las cosas por el hombre mismo. Tampoco esto es extraño al cristianismo; el mandato del Génesis de señorear las cosas apoya esta tesis. Todo esto hace pensar en las inmensas posibilidades implícitas en el mundo cristiano, que por circunstancias muy diversas: exceso de dogmatismo intelectual, superabundancia de paternalismo de pensamiento, exceso de sumisión a las doctrinas pseudooficiales y confusión aunada al temor ante el progreso, llevaron a enmascarar esas posibilidades vitales del cristianismo. Conclusión: el hombre es un ser dinámico que debe ganar su ser por medio de la tenencia del mundo.

De lo dicho anteriormente se concluye también que la situación actual del hombre es negativa para que él gane su ser. Se precisa ahora de un esfuerzo para trascender este mundo. Ya veremos cómo este esfuerzo de trascendencia es en dos sentidos: horizontal, a nivel del mundo en que se vive (hacer un mundo nuevo) y vertical, o salir de esta realidad para alcanzar otra realidad que sea superior y totalizante. Entre estas dos trascendencias hay un nexo: tanto desde la aspiración del hombre hacia el infinito descanso y perfección, como desde el mundo mismo que no puede quedar tal como es, pues aspira también hacia una mayor perfección. Como decíamos líneas atrás, se llega a Dios, ganando el mundo, pero este ganar no significa deformar ni dominar, sino planificar a partir de lo que es en sí el mundo.

Profundicemos aún este tema; como hemos hablado de una trascendencia vertical, surge ante nuestros ojos el problema de las relaciones con Dios. ¿Sufren alguna modificación vistas desde este ángulo?. En sentido estricto sí, pues el hombre para alcanzar su plena realización debe unirse a Dios y esto es la doctrina tradicional, pero ahora tenemos una aclaración de importancia: el hombre llega a Dios a través de la realización del mundo. Este mundo que muchas veces fue considerado uno de los "enemigos del hombre" por más modificaciones que se quieran dar a esa frase. En este instante ya no puede ser eludido ni despreciado: tiene un sentido divino, y es la persona humana quien está en la obligación de hacer brotar ese sentido oculto, es más realizando esa tarea se abre la puerta a la presencia de Dios ante el hombre. Como dice Tehilhard de Chardin, Dios está oculto en la materia que trabaja el obrero, o en la tarea del intelectual al hacer ciencia. Por este contacto con el mundo que aspira a ser construido para salvarse (¿será muy absurdo hablar también de una divinización de la materia como resultado de la Parusia?). Pero la importancia de este hecho no queda aquí, pues el hombre al realizar esta tarea también se realiza a sí mismo; luchando con el desorden del mundo, haciendo brotar su auténtica organización y por lo tanto impregnando de espíritu la materia, consigue hacer surgir sus posibilidades de ser hombre y despertar en su interioridad el llamado hacia Dios: Tiene el hombre dos obligaciones previas a su contacto con Dios: hacer la tierra (por la ciencia y la técnica) y hacerse a sí mismo, sólo con estas condiciones verá a Dios. Y esto no es ninguna arbitrariedad, ya San Agustín exclamaba: "Te buscaba fuera Señor, y estabas en mi corazón" (Confesiones). Esta frase no puede tener otro significado que cualquier perfección que se logre por el esfuerzo humano, es un llamado a la presencia de Dios, a revelar Su Presencia en el corazón de todas las cosas, humanas o no. De nuevo tocamos un tema de importancia: la acción humana. Hoy el hombre, y esto también está presente en la Encíclica, muestra su ser en su actuar; no importa esta afirmación que el hombre se disuelva en una sucesión inconexa de actos, que sea mera actividad sin substratum, sino todo lo

contrario: por el actuar el hombre *hace* (Pensemos en la necesidad de una nueva filosofía del "hacer") y si este hacer es fecundo, es productivo (no debemos asustarnos con la palabra "producción" y sus derivados, pues tiene también un sentido ontológico) alcanza una significación no transitoria, y en cambio claramente orientada hacia una plenitud de ser, de "ser más" como dice la Encíclica y confirma la filosofía actual pues así se gana el ser. Alguna vez se ha creído que el ser estaba hecho ante los ojos, pero lo único que teníamos ante los ojos era el llamado hacia la existencia no realizada, y por ello debemos *hacerla*. Este hacer tiene también un sentido teológico: Hacer es un modo de *crear*, apoyado en la presencia íntima de Dios en las cosas.

Desde luego que estas reflexiones no deben llevar a pensar que estamos afirmando la frase existencialista de que el hombre es "nada"; el hombre ya *es* desde que puede construir algo, sea su vida, su llamado a Dios o a las cosas. Esta es una realidad ontológica de la cual parte, pero que precisa ser completada. Pero no sólo completada, sino re-construida como es el caso de la existencia inauténtica que puede volver a comenzar de nuevo y volverse plena y con sentido real; en este sentido, igualmente la acción de la ciencia es una reorganización del orden natural, para impregnarlo de espiritualidad y despertar en él la llamada a Dios, por su paulatino perfeccionamiento.

Hemos comprobado ya que el hombre, a nivel del pensamiento de la Encíclica, consiste fundamentalmente en un dinamismo creador que lo hace trascender su crisis histórica (por lo menos tiene esa posibilidad) y finalmente trascender también la realidad que lo rodea y llegar así a Dios. Podemos en este instante hacer algunas reflexiones que muestran mayores aspectos de esta posición, creyendo haber encontrado que el dinamismo humano se despliega en una triple dimensión:

c) *Saber*: en primer lugar, saber sobre su persona. Quizá sea conveniente precisar que aquí saber no equivale a conocer, pues este término tiene más una connotación científica experimental, o bien alude a un conocimiento exclusivamente teórico, y en verdad nada de esto es "saber" que importa la idea del *sabio*. Así, cuando un hombre "sabe" algo, su persona no sólo la conoce sino que la orienta en la praxis, "sabe" adonde debe llegar y ha captado el fundamento de su propio y personal camino. Es importante destacar este punto pues el "conocimiento" actual no siempre, o casi nunca desemboca en esa seguridad humana de quien visualiza su horizonte y se encamina con esperanza pero sabiendo que habrá de vencer obstáculos sin número. De aquí puede el hombre saltar hacia la comprensión del mundo material y de la sociedad; su ubicación en estas realidades es clara por lo cual puede ayudarlas a ser. Está presente entonces su vida de relación pero perfectamente orientada. Está presente su vida de trabajo pero perfectamente fecundada.

Saber también significa conocer la escatología de la realidad. Debemos pensar siempre que no estamos viviendo tan sólo el presente, sino que estamos construyendo y existiendo sobre un anticipo del futuro, es preciso entonces representarse el fin de los tiempos lo cual equivale a resolver, o mejor, empleando la explicación justa, des-velar el sentido último del dinamismo de la realidad: su perfeccionamiento final. ¿Y si hablamos de perfección, como dijimos antes, no estamos llamando a Dios? Aquí es donde una revelación obra de modo claro y real. Pero escatología implica una axiología, un saber cuáles son los valores que es preciso elegir y cuáles tienen la máxima consistencia para el hombre y la realidad. Este problema de descubrirlos y construir sobre ese saber las posibilidades de una elección ontologizante realizable en la acción, se vuelve exigente e imprescindible.

Mencionamos líneas arriba que vivimos un anticipo del futuro, lo cual repercute sobre la concepción del saber. Tal vez exageramos algo, pero lo creemos sinceramente, el saber tiene hoy, y quizá lo ha tenido siempre, un sentido evidente de futuro. Sabemos no para hoy, ni para el pasado sino para el futuro. El pasado ya se cumplió y no podemos hacer otra cosa que llorarle o recordarlo con alegría, es cierto que actúa sobre nosotros pero está en nuestra manos modificar el presente al que ha dado origen, en tanto que el pasado en sí se nos escapa. El presente está transcurriendo. Vemos así que tanto el uno como el otro están en función del futuro, por ello el saber se vuelve hacia él. ¿No significa esto que nos importa más el *será* que el *es*? Habrá que meditar sobre este punto.

d) *Hacer*: volvemos de nuevo sobre este punto, tanto por su importancia como para aclarar algo más su real significado. Primero, no es simple producción de algo, esto es, una actividad donde se elabora cosas, con finalidad de que sea útil (con utilidad inmediata), es algo mucho más complejo y también más importante. Debemos fijar el sentido del "hacer" humano en la *transformación*. Es conveniente meditar en esta palabra: transformación, que equivale a ir más allá de la forma. ¿de qué forma?, de la forma natural y espontánea de las cosas, pues este hacer imprime una nueva configuración que llega a modificar su significado. Por ejemplo, una obra de arte, o un producto de la técnica no deja tal cual a la materia prima, sino que realiza dentro de ella una reconstrucción (volver a construir) que termina en producir algo nuevo y, aquí está la clave de esta cuestión, supera al estado de la materia prima. Podemos ahora afirmar que la acción humana en cuanto hacer, *mejora* a la naturaleza, dicho con palabras técnicas, la hace ser más. Claro que con respecto a este punto saltarán varias objeciones; primeramente, la frase "ser más" despertará en quienes sientan como propio el pensamiento clásico, una resistencia y crítica pues dirán que si las cosas tienen ser (por eso "son") este nunca podrá ser aumentado ni en forma cualitativa, ni en forma cuantitativa, pero el quid del asunto

reposa en que estamos hablando de dos concepciones diferentes del ser: uno piensa al ser como dinámico y otro como estático. La vieja polémica Heráclito- Parménides. Nosotros entendemos al ser como dinámico, y que ese dinamismo, tal como parece desprenderse de los textos de la Encíclica, se expresa mediante un proceso de desarrollo; lógicamente aquí se puede "ser más", esto es, dar un nuevo paso en la realización. La vieja concepción del ser inmóvil no es la consideración básica en este tema.

La transformación que produce el hacer del hombre, despliega las posibilidades de las cosas, pero no en forma arbitraria sino siguiendo un modelo que concibe en su mente. El punto es especialmente crítico por cuanto así el hombre aparece planificando un estado ideal de la realidad, que sería la verdadera realización. Estamos ahora ante la segunda objeción que podemos mencionar; para ciertos tipos de pensamiento, la técnica del hombre actual, y con ella la ciencia, no mejora ni la realidad ni al hombre sino que los pervierte, por ello claman contra este mundo técnico que deshumaniza, al hombre y rompe la virginidad y pureza de la realidad; por ese camino se llegará a un mundo mecanizado que jamás podrá ser la morada del hombre y mucho menos de Dios. A nuestro modesto parecer el problema está mal planteado, pues desde el nivel del hombre la cuestión no reside en que su hacer produzca cosas malas sino en la finalidad que les asigna; esta finalidad debe ser la plenitud de lo real, pero si la *utilización*, (y debemos distinguir con toda urgencia el usar las cosas y el transformarlas), aparta la acción humana del verdadero valor, está fallando la intención y no la acción del hombre, de aquí ciertos tristes resultados de la ciencia y la técnica pues estamos ante un problema de ética de la acción humana y no ante otra cosa. Esta transformación de que hablamos es una espiritualización de la realidad, un despertar en ella una aspiración superior que la haga trascenderse a sí misma; la "vuelta a la naturaleza" que predicaban ciertos apóstoles es hoy imposible. La inocencia de la niñez una vez perdida no se recupera jamás, y quizá sea mejor pues ello nos abre la posibilidad de hacer nuestro propio destino y elegir nuestra realización, si pudiéramos "volver a la naturaleza" entraríamos en un círculo vicioso bastante aburrido que al final causaría el tedio de la existencia y terminaríamos afirmándonos en el nihilismo, única salida que nos haría variar las condiciones de vida. La vida es historia y la historia es irreversible.

Desde esta perspectiva el "hacer" humano tiene su paradigma en el "hacer divino" que se resuelve en la creación. La acción humana debe ser creadora. Este punto debe ser profundizado para una teoría cristiana de la acción, que hoy es tan necesaria pues todos los cristianos tienen ante sí el problema de tener que actuar, pero la solución que suele presentarse y que muchos siguen entusiastamente consiste en asimilarse a otras acciones extrañas. Así podemos recordar el contenido de

ciertos cristianos que actúan en política cuando reciben un elogio de los marxistas ¡cómo se sonrojan de felicidad! Pero ese sonrojo encubre una inseguridad en la solución propia pues en realidad están tratando de realizar un modelo ajeno. Tal vez el motivo está en que nuestros modelos cristianos están algo gastados y debemos *crear* algunos nuevos, o bien recrear los viejos.

El "hacer" humano parece ser entendido desde el ángulo del desarrollo. A través de toda la Encíclica el tema está presente, lo cual nos lleva a precisar el sentido de la palabra desarrollo pues por lo común ella es interpretada tan sólo en su significado socio-económico. En las palabras del Papa está vinculada a una dimensión filosófica pues la relaciona con el hecho de "ser más"; en este sentido tiene una preminencia existencialista, pues significaría el proceso de efectuación del llamado proyecto existencial, pero aquí lo trasciende pues mientras el proyecto existencial se vincula específicamente al hombre, el desarrollo supone también un despliegue de las posibilidades de la naturaleza (entendiendo por ésta lo físico y lo biológico), claro eso sí, dependiendo ellas del hacer humano transformador. El desarrollo queda así como una categoría predicable de toda la realidad; notemos que se recoge aquí un tema de Teilhard de Chardin igualmente mencionado por Thils, en cuanto señalan un sentido al desarrollo de todo el universo: la preparación para la Segunda Venida de Cristo. Entonces, el hacer del hombre, es la condición del desarrollo ontológico; en lo referente al hombre en sí mismo, el desarrollo y, con él, el hacer, toman peculiaridades muy importantes. Así esta función del hombre debe manifestarse en trabajo libre; es evidente que esta calificación del trabajo exige la elección de él por el hombre, y conjuntamente la posibilidad de que se vuelva creador. Desde luego, es una crítica implícita a las circunstancias de hoy donde el trabajo aparece como impuesto; precisemos que una exigencia del trabajo a todos los hombres es perfectamente lícita pues sin trabajo no hay desarrollo, pero esta imposición no puede llegar al atentado a la persona humana, como tampoco puede quedar librado al capricho de cada uno. El justo medio se presenta aquí como la regla ideal, pero por ello mismo sumamente difícil de precisar en lo concreto. Decíamos que el trabajo también debe ser creador; este punto es verdaderamente álgido en nuestros días pues está siendo reemplazado por la mecanización y la producción en serie que repercute esta última en la nivelación a mediocridad de toda producción. ¿Cuál es la importancia de la capacidad creadora del trabajo? Al respecto no es posible dejar de mencionar un tema espinoso, y es este la consideración tradicional del trabajo como una pena que era preciso sufrir con resignación, aun en los casos en que se hablaba de la "eminente dignidad del trabajo" seguía oculta la primera consideración, el trabajo está lejos de ser una pena. El trabajo es una de las formas del Hacer, y ya vimos cómo el hacer era condición de realización del hombre, pues bien,

el trabajo es también aquello; por el trabajo el hombre va construyendo su propia personalidad a través del contacto con la materia y con las demás personas, si bien es duro y a veces triste, ello se debe a las condiciones que le han impuesto los mismos hombres y el esfuerzo que demanda, pero es un sufrimiento en todo caso como los dolores del parto: son la señal de un nuevo nacimiento. Este sentido tuvo el trabajo, por ejemplo, en la obra del alquimista; para muchos el alquimista es un espíritu anti-científico por perseguir quimeras (que, sin embargo, la ciencia actual parece confirmar: ya se transmutan metales), pero había un sentido oculto en la tarea del alquimista: era la perfección del espíritu por la lucha con la materia que implicaba la lucha consigo mismo para perdurar en la obra que requería años, al cabo de los cuales el alquimista descubriría que su persona, su espíritu, se habían transformado a tal punto que era un hombre nuevo, con sus potencialidades plenamente desarrolladas. Por esto el trabajo debe ser creador, pues así permite una producción viva, producción de cosas antes ocultas y ahora evidentes por el esfuerzo humano; creador porque permite al hombre repensar la realidad, idear su mejoramiento y estamparlo en la materia.

La tarea creativa del trabajo repercute en que sea, como lo pide la Encíclica, *inteligente*. Restauraremos el sentido de la inteligencia pues no es la inteligencia práctica, ni la calculadora contra la cual han clamado tanto los filósofos contemporáneos como Bergson o Marcel. La inteligencia tiene la facultad de descubrir lo oculto pero que es esencial, tiene el poder de volver visibles formas, principios, caminos de vida, inéditos y vueltos realidad por el hombre. Sólo así el trabajo es fecundo pues no se repite, no se mecaniza, permite crecer "ser más" pues abre nuevos horizontes que permiten un ascenso a nuevas formas de vida cada vez más superiores. El hacer se vuelve por este camino completamente creador. En general, permite autohacerse al hombre.

Finalmente, el "hacer" es solidario. La solidaridad rompe el silencio de la soledad, aquella que incomunica y no la que es reposo del espíritu para volver a la lucha por la existencia. Permite constatar que la tarea no es aislada, sino que todos los hombres trabajan por el mismo fin. En verdad el objeto del hacer o del desarrollo, en la consumación de *todas* las cosas humanas o no, pero para ello se exige una labor de conjunto. Pensemos que esta consideración es diferente a las consideraciones tradicionales sobre el trabajo, pues *siempre* se ha pensado que el trabajo es un asunto de repercusiones *individuales*, pero ahora vemos que esta tarea ni siquiera es la suma de varios trabajos individuales: hay un trabajo comunitario que si bien engloba a los trabajos individuales es diferente a ellos. Pensemos en la explicación de lo social: lo social se explica en función de las relaciones entre grupos sociales y no entre individuos, así pues en sus extremos hay comunidades y seres particulares. Al pensar el trabajo solidario (una de las modalidades del hacer humano) debemos entenderlo en ese sentido: el

hacer de la humanidad. Pero el problema está en la realidad práctica pues hasta hoy la humanidad no vive como una unidad sino como contrarios enfrentados en lucha dialéctica; es preciso despertar la conciencia comunitaria una de cuyas fases es la actitud solidaria, es decir, la intención de actuar pensando en el bien del *todo*. Desde este ángulo predice Teilhard de Chardin cuando habla de que el paso siguiente en la evolución humana, es la plena realización de lo social, llegando a mencionar la frase "masas reflexivas" o sea una humanidad que piensa en común, pero ese "Común" no supone un acuerdo de voluntades, algo así como una nueva edición del contrato social, sino masas consideradas en sí mismas que piensan solidariamente. Es difícil imaginar un pensamiento comunitario pues no es un pensamiento sobre la comunidad, sino que por su propia raíz es comunitario. El hacer humano debe seguir este camino, sólo así será humano. Quizá esta última afirmación parezca contradictoria pues podemos pensar, e incluso usar ejemplos históricos, de que esta consideración de la solidaridad lleva necesariamente al totalitarismo; nada de eso está implícito, meditemos un momento: estamos acostumbrados a concebir al hombre como un ser individual y quizá la palabra justa sea *individualizante*, en base a que en la realidad vemos seres individuales, pero esto es sólo una primera constatación que lleva implícita otra: sin la relación humana, y a través de esta con Dios, el hombre se frustra. Partiendo de esta relación hallamos una dimensión nueva en el hombre: que vive en comunidad pero sólo parcialmente. ¿Por qué?. Porque la comunidad humana no está *terminada* tiene que hacerse. No podemos llamar comunidad a un grupo donde sus miembros están a disgusto y viven en una escisión interior pues desea unirse a los demás pero al mismo tiempo rechazan esa unidad, en otras palabras, no concientizan la comunidad humana. Por esto nuestras sociedades se basan en la fuerza como principio de cohesión, y por eso los individuos rechazan la unidad. Volviendo a Teilhard de Chardin, él le confiere categoría ontológica a lo social: es un *modo de ser*, por consiguiente no se puede rechazar ni eludir. Despertar este tipo de conciencia, equivaldrá a tomar conocimiento de nuestra propia consistencia, y así volver más humana la vida comunitaria.

e) *Tener*: esta palabra puede provocar resistencia y equívocos. Por ello debemos comenzar por determinar su significado. No significa propiedad pues ellos importa lo mío y no-lo tuyo, es decir una incomunicabilidad. Desde luego no estamos planteando una crítica a la propiedad, sino que hablamos de una situación diferente, la distinguimos del tener. Tener lo entendemos como un modo de *haber*, que en cierta manera implica una consistencia por *haber ganado algo*, en buena cuenta es una consistencia de ser (ontológica por lo tanto). Tener es haber aquello que no impulsa al desarrollo y que permite los resultados de éste, pero también esta consistencia de mi tener me llena de tal modo que me hace desbordarme a mi mismo y en ese desbordamiento me veo

llevado (llevado, pues es un impulso que no puedo resistir) a trascenderme de manera permanente, no encuentro reposo y así constantemente voy buscando algo que cada vez está más allá. Cuanto más tengo, más busco, y cuanto más busco más consistencia alcanzo, y voy descubriendo que algo me llama constantemente.

El tener surge como una consecuencia del hacer humano cuando este es auténtico y cumple con la finalidad que le es propia. Desde este punto de vista, ambas situaciones humanas implican un problema largamente discutido y que es causa de innumerables dificultades en la Filosofía, nos estamos refiriendo a la cuestión de la materia y el espíritu. Hay una larga tradición, cuyo hito moderno es el pensamiento cartesiano, que señala las diferencias esenciales entre ambas realidades, la separa, y finalmente termina por enfrentarlas en una diferenciación insoluble. El tema del tener como consecuencia del hacer hunde su significado dentro de estas oposiciones; el hacer humano, cuya forma más importante es el trabajo, tiende a una consideración de las relaciones con la materia (su transformación) pero igualmente existe otra forma del hacer, aquella que enlaza con el espíritu. Esta distinción de ambas formas humanas de hacer ha terminado por establecer una jerarquía según la posición que adopte el espíritu ante la materia, de donde el tener del hombre radicaría en los bienes espirituales fundamentalmente, y de otro lado están los que hablan de la primacía de lo material, y de este modo el tener comienza por los bienes materiales. En verdad no se resuelve el problema diciendo que lo material debe implicar lo espiritual, ni afirmando lo mismo pero al revés pues la diferenciación que en verdad es contraposición, sigue subsistiendo. Al respecto podemos utilizar una afirmación de la Encíclica como punto de partida, reconociendo desde luego que ella no ha tratado el tema: el punto en mención es la noción, ya empleada, de desarrollo integral, ¿lo integral no supone la unidad?. Pensemos un instante este punto. Si el desarrollo humano debe ser integral, de modo que unifique todas las potencialidades del hombre, ¿por qué no pensar en superar la mencionada diferenciación de materia y espíritu?. Es posible considerar un solo impulso del hombre hacia su perfección, donde *todo su ser* desea alcanzar la plenitud. El hombre es una unidad, que se manifiesta, a nivel de las ciencias actuales del hombre, en sus necesidades las cuales apuntan a lograr ciertos valores. La distinción jerárquica entre materia y espíritu viene de la Filosofía clásica en la cual se concebía al espíritu como lo perfecto por no tener partes, ser simple, mientras que la materia podía dividirse, así lo simple era lo más perfecto (aún hallamos textos de Teología donde se dice que Dios es la máxima simplicidad), pero esta cosmovisión corresponde a una época donde los supuestos culturales eran muy diferentes a los que corresponde a la época contemporánea. Por otro lado, Descartes por hacer una diferencia entre ambas entidades, las separó de tal manera que volvió un problema su comunicación, pro-

blema que no pudo ser resuelto ni por él, ni por los filósofos posteriores. Frente a estas tesis tenemos que el hacer del hombre diferencia ambas cosas; quien trabaje lo hace con todo su ser: su inteligencia, sus manos, sus músculos, sus intuiciones; quizá nadie ha sentido que su materia trabaja por un lado y su espíritu por otro. En la ciencia actual, se habla de un materialismo metodológico, pero reduce a un solo elemento lo que en verdad es una unidad concreta, tal vez lo que quiere decir el científico es que no le resulta útil la distinción pues la realidad no se presenta como dividida. ¿Dónde tenemos un hecho espiritual puro. o un hecho exclusivamente material? La respuesta siempre dejará lugar a dudas. Incluso ciertos pensadores actuales, como Gómez Cafarena y Teilhard de Chardin, hablan de una materia que aspira a ser espíritu; ¿por qué complicarse con distinciones nacidas dentro de contextos culturales distintos a los de hoy? Cuando el hombre siente que se va realizando, no puede distinguir si es su materia o su espíritu el que crece; todos tenemos la experiencia de que una salud llamada física favorece nuestro intelecto y hasta nuestro fervor religioso, y que una de las anormalidades denominadas materiales o del espíritu, frustra nuestros deseos de ser atletas, (recordemos que hoy en día los futbolistas profesionales cuentan con el entrenador, el kinesiólogo y... el psicólogo para que su espíritu se mantenga equilibradamente armónico y estén en mejores aptitudes para hacer más goles). Finalmente el tener humano es un progreso ontológico integral, donde sería ocioso hablar de progreso material o espiritual; si nos realizamos auténticamente ascendemos en forma unificada.

Por último, este tener humano no sólo es individual sino solidario. La humanidad considerada en sí misma, conjunto real, puede aumentar su consistencia ontológica, por ello no podemos pensar en el ascenso o en el tener de un grupo o de una persona, es preciso alcanzar el tener de todos. Meditemos en el misterio de la Redención, los méritos de Cristo en la Cruz no tienen valor para un hombre o un grupo de ellos, tiene valor para *toda* la humanidad. Nuestra posibilidad de salvación es solidaria, solidaria con nuestro prójimo, solidaria con Cristo. Y esta hecho muestra la máxima aspiración y posibilidad ontológica del hombre: tener una realización ontológica que trascienda sus posibilidades naturales para llevarlo a una realización sobrenatural.

4.— *La apertura hacia lo Sobrehumano.*— La visión del hombre que hemos mostrado nos presenta una exigencia: si el hombre es todo lo dicho, ¿cómo se puede realizar?. Estamos ante el problema de la acción, problema de la máxima urgencia para el cristiano pues el mundo en que vive se transforma con enorme rapidez y, lo que es gravísimo, se transforma con absoluta indiferencia a la llamada de Cristo. Fijémonos bien en la última afirmación ya indicada por La Croix; hablamos de indiferencia, lo cual señala que la situación actual no es como muchos creen de guerra al Cristianismo. Muy pocos lo combaten pues la reali-

dad es que lo ignoran; se lucha, se construye, sin pensar en las soluciones cristianas. Hay que fijar la atención en pensadores como Bultman y Van Buren para comprender que el Cristianismo está perdiendo su esencia: se le des-sobrenaturaliza hasta dejarlo reducido a un problema del todo terrenal, una doctrina más. El último caso de Lemerrier muestra que el catolicismo no está lejano a esta situación. Entonces la pregunta para el cristiano es la siguiente: ¿qué hacer en este mundo?. Y el problema no reside en saber orar correctamente, ni en evitar las ocasiones de pecado, sino en afrontar la circunstancia del mundo que se está haciendo y tener conciencia de que se puede y se debe adoptar alguna solución.

Ya señalamos alguna solución, cuando dijimos que hoy la salvación tiene como premisa previa la construcción del mundo. El cristiano debe hacer la tierra, pero debe hacerla en forma humana, esto es cristiana. Así debemos aceptar una conclusión que se deriva de los análisis anteriores: el hombre actual aparece sometido a una tensión muy grave, pues por un lado afirma su individualidad (su persona habría que decir) y por otra siente el llamado de la solidaridad. La tensión no está resuelta pues el hombre se halla dividido. En este sentido tenemos la opinión de Sorokin (Sociedad, Cultura y libertad) al hablar del hombre socializado, el cual ha perdido la unidad de ser (si es que la tuvo alguna vez) por tener que vivir en distintos grupos sociales que lo presentan exigencias distintas y contrapuestas a tal extremo, que el hombre actúa como puede actuar en la escena de un teatro, pero no vive pues debe esconder su ser para mostrarse como le exigen que sea. La razón está en que la solidaridad no existe en nuestras sociedades sean socialistas o capitalistas, en ambas la coacción tiene un papel decisivo, sea coacción política, económica o policial. La solidaridad es una solución pues alude a lo humano del hombre, esta realidad menciona la Encíclica, habiendo recibido el calificativo de utopía, pero ese calificativo es posible porque vivimos en un mundo que de todo tiene menos de humano. La Encíclica señala como base de la solidaridad el amor y la amistad, pero ello parece demasiado lírico e impracticable, ¿porqué?, porque hoy el amor se reduce a un contacto sexual realmente mecanizado, donde no hay ni siquiera un reconocimiento de la personalidad de la pareja (recordemos la película de Bergman "El Silencio"). También el amor se ha reducido a un compañerismo convencional, donde ambos esposos piensan que han hallado quien los socorra en sus necesidades pero jamás piensan que el amor es una entrega creadora, que es creación de un nuevo modo de existencia; el amor se reduce a un contrato de asistencia mutua, renovable cada año o rescindible a pedido de parte. Tampoco la amistad se entiende, y se piensa en un ideal de novela rosa. Es que en la base estamos considerando toda una filosofía del "otro", no del prójimo. Quizá convenga aclarar que es preciso ver al "prójimo" en forma diferente a la común: como es el caso

cuando vemos al prójimo como aquella persona fastidiosa que nos pide limosna, o en la mención de un deber cuyo objeto es nebuloso y que nunca podemos concretar. El prójimo es el *próximo* a nosotros, y este próximo es siempre un ser humano, luego el prójimo son todos los hombres con quienes estamos obligados a sentirnos solidarios de sus destinos. Al "otro" lo vemos como un rival, un enemigo al cual debemos enfrentarnos valientemente y vencer con heroísmo, así pues, debemos hacerle la guerra antes de que nos la haga a nosotros y termine veniéndonos. Es preciso matar para no ser muertos. En el peor de los casos hay que asustarlo tanto, que se queda paralizado. Estas ideas rigen las relaciones internacionales por ejemplo, basta con recordar las frases "guerra fría" para comprender el tema. Entonces debemos olvidar al "otro" y buscar al "prójimo". Aquí estamos frente a la necesidad de *aceptar* al prójimo, pero debe ser una aceptación positiva, no resignada y triste (¡hay otro, qué vamos a hacer!), y esta aceptación comienza cuando descubrimos que ambos tenemos algo en común que nos une, y así nos desbordamos y comenzamos a sospechar que si tenemos algo en común con el prójimo bien podemos tenerlo como *todos* los prójimos, esta conciencia se transforma y de hallar lo que tenemos en común pasamos a buscar la unión, es decir, comenzamos a amar y vivir la amistad. La solidaridad comienza a plasmarse. Así comenzó Cristo y terminó muriendo por *todos* los hombres en la cruz.

Superada la tensión entre el individuo y la solidaridad, se genera una energía de acción muy profunda y fuerte. Profunda porque enraíza en la esencia del grupo y de cada uno de sus componentes, mostrando de este modo que no procede de una característica superficial o transitoria sino que es evidenciación del ser auténtico de cada una. Es fuerte desde que permite construir el medio humano, es decir volver a la realidad que rodea al hombre en una mansión donde pueda realizarse plenamente; vivir en solidaridad es vivir en total acción, no cabe duda, ni pasividad, ni indiferencia: el propio destino, y sobre todo el de los demás, impulsa al hacer constructivo. Una sociedad solidaria siempre está haciéndose, buscando nuevas formas de mejorar existencia, no descansa nunca, pues tampoco avizora un límite ya que cuando alcanza un estado que podría pensarse definitivo, precisamente ese estado exige otro, y así sucesivamente hasta lo indeterminado. ¿Supone esto que el hombre no tendrá jamás descanso?. Bien podríamos contestar con otra pregunta: ¿Tiene el descanso algún significado profundo para el hombre? Puede importar un alto, pero siempre será para tomar mayor impulso e ir de nuevo hacia la búsqueda perenne. Es fácil apreciar ahora que este dinamismo solidario, e incluso individual tiene una característica sobresaliente siendo ella el continuo desbordarse, apuntando en todo instante hacia fuera, pues la búsqueda en momento alguno es regresar hacia lo que ya se es, constituye más una dirección hacia lo que no se tiene. Este permanente desbordarse conforme se va

realizando y prosiguiendo su avance, va absolutizando su exigencia hasta pedir lo indefiniblemente absoluto, que llega a significar un cambio cualitativo en la realidad del ser que se busca. En este instante se produce una conversión de la actividad solidaria e individual, el hacer resulta insuficiente y por ello la actitud y la actividad toman un caliz nuevo, tanto que transforma al grupo y al individuo, pero esta transformación no es un agregado ni un desarrollo de algo pre-existente, nada de eso, llega a constituir una nueva consistencia humana, aquella que arranca al hombre de su inicial situación existencial para ubicarlo dentro de una nueva dimensión que habrá entrevisto confusamente en la permanencia de su búsqueda y que siempre ha dejado en lo más hondo de su ser inquietud que nunca se habrá aquietado. Esta conversión, decíamos, cambia la forma de la actividad humana pues en lugar de hacer se convierte en plegaria y contemplación (palabras de la Encíclica, Nº 20). En una nueva forma de actividad pues la plegaria es un llamado que responde a otro llamado que ha estado presente y oculto a la vez, y que se ha manifestado en ese proceso de permanente desbordamiento que ha sentido el hombre. Para la plegaria exige una actitud muy especial, ya no se trata de construir con las manos o la inteligencia sino abrir el ser para vaciarse de todo contenido y esperar un don de lo misterioso. Hablar de plegaria puede sonar a religiosidad mal entendida, pero es que el hombre ha perdido la experiencia de la plegaria, incluso la clásica oración cristiana se ha vuelto una cantinela repetitiva, mecanizada, que se pronuncia pero que no refleja nuestro ser, nunca sentimos que nos agotamos en la oración ni hacemos plegaria por un impulso de realización; actuamos así como cumpliendo con una obligación que nos es indiferente. Recuerdo el caso de un colegio de monjas donde se rezaba el Ave María según el tono de una nota musical; se perdía el tiempo ensayando rezar en esa nota y se perdía todo el sentido de la plegaria. Podemos decir que hemos perdido la palabra ante Dios, nos hemos incomunicado, y nuestras oraciones son apenas repeticiones memorísticas sin significado. Sí, el cristiano de hoy no sabe orar pues la creación no significa para él ni que su existencia se ponga en juego al comenzar una plegaria cualquiera ni que ella importe un verdadero compromiso de su existencia, hay pues un silencio ante Dios. Pero esto sucede a nivel del hombre individual, ¿y qué pasa con el hombre solidario, donde todo el grupo es un conjunto humano?. Tampoco hay plegaria, se repite obedientemente frases cuya significación profunda no sale concienzializada de una interioridad, sino que se diluye y mecaniza en la superficie. ¿Es mucho exigir una creación solidaria? Debemos pensar en sociedades orantes, donde la oración individual se sublime y plenifique en la oración de todos. Por esta oración solidaria ganaremos también los méritos de la Redención de Cristo que murió por todos los hombres, y ello bien significa una exigencia de solidaridad. En verdad hasta hoy hemos pensado únicamente en la religión de

los individuos, hay que pensar en la religión de las masas, deberá haber una mística colectiva, socializante.

La plegaria nos lleva a la contemplación. Otro término desgastado y sin sentido hoy en día. Nunca contemplamos, y sin embargo es el reposo final de la actividad humana, solidaria o no. Decíamos líneas arriba que el descanso para el hombre es siempre transitorio y prepara la próxima acción. Pero aquí en este punto, hay un descanso no transitorio sino final, pero final no en el sentido de cesación, sino en el sentido de término al cual se debe llegar. Y tampoco la actividad termina aquí, no, ella quizá nunca finaliza, pero sí se transforma, y la transformación final ya no es producto del hombre ni del grupo social, sino de Dios, quien asumiendo esa realidad, que por la plegaria ha logrado se responda a su llamado, la sobrenaturaliza y la incorpora a otra actividad que el dirige, pero que es actividad y descanso, que-hacer y totalidad final, que es tener y realización, que en verdad lo es todo y es nada. Quizá llame la atención el que hablemos de "nada" en el párrafo anterior, pero lo hemos hecho intencionalmente, pues ella alude a una experiencia mística, dentro de la cual, en el grado máximo de la contemplación, el ser humano toma una conciencia plena de su nada ante la realidad de Dios, por ello incluso el silencio interior y contemplativo se convierte en la oración perfecta.

Ganaremos nuestro ser transformando este mundo, siendo dueños de nosotros mismos por la solidaridad, y nos desbordaremos hacia la plenitud por la plegaria y la contemplación.

5. *Perspectivas hacia el futuro.* Es nuestro deber declarar que es muy posible que hayamos ido más allá de lo que afirma la Encíclica. Verdaderamente nuestro propósito ha sido mostrar las posibilidades que hemos creído encontrar en las afirmaciones explícitas del texto pontificio. Desde luego que no sostenemos que todo lo dicho esté explicitado en ella. Hecha esta aclaración, tratemos de pensar un poco sobre el futuro del pensamiento filosófico en el cristianismo, o mejor dicho en el catolicismo.

Antes que nada, es necesario señalar que los antecedentes filosóficos mostrados y el contenido de la Encíclica, revelan de la mayor importancia: que hay una vitalidad despierta y siempre renovada en la capacidad de creación del cristianismo. Creemos que no es el verdadero problema preguntarnos quién está ganando la partida, si el integrismo o el progresismo; esta distinción es completamente inútil y nociva. La vieja polémica no conduce sino a dividir al cristianismo, y la experiencia histórica muestra muy bien adónde suelen llevar estas divisiones. Sólo debe verse la posibilidad de mejoramiento, la posibilidad de creación, y creemos que en cada renovación del cristianismo hay algo de una nueva Encarnación o de un nuevo Bautismo: muere el hombre viejo y nace el hombre nuevo, pero ese hombre siempre, siempre es cristiano. En

consecuencia sólo queda al cristiano y a la comunidad cristiana, preservar en dar fuerza a la fe que posee. El filósofo que desde su situación existencial, ser cristiano, reflexiona, tiene una meta muy clara y precisa: mirar la realidad, el futuro y la capacidad de creación. Es cierto que hay una tradición pero ella vale en cuanto es prologación *viviente* del pasado y motor de *nuevas formas* de pensamiento. Desde luego, para evitar escándalos, me estoy refiriendo a la tradición filosófica tan sólo; no a la Religiosa —objeto de la teología— campo en el cual no incursiono, pues únicamente estudio esto: la Filosofía, eso sí, como cristiano.

Esta posibilidad de creación ha sido impulsada, hay que reconocerlo valientemente, por la cuestión social, las crisis políticas, y la pregunta por el hombre que se hace la filosofía contemporánea. Creemos sinceramente que el signo de nuestra renovación, iniciada por la Encíclica, es la "Encarnación" del cristianismo en el mundo concreto. Mucho tiempo se ha estado de espaldas a la transformación de los tiempos pensando que las soluciones prácticas que se poseían eran suficientes y que si no eran adoptadas se debía a la mala voluntad de los hombres, más no era así. Las soluciones prácticas habían quedado dislocadas por el progreso de los tiempos y por el lógico surgir de nuevos problemas, luego no eran suficientes. Hoy tenemos ya esta experiencia que debe ser el cristal para mirar el futuro, pues será preciso que tengamos sentido profético ante el porvenir y sus posibles problemas. El cristiano tiene que ser temporal, pero hay modos de ser temporal: se puede vivir el tiempo como pasado, o como presente, pero hoy en día nuestro tiempo de cristianos es el futuro. Debemos construir para mañana. Hay una parábola en el Evangelio, aquella de las vírgenes prudentes, que lo fueron precisamente porque pensaron en el futuro, la próxima venida del esposo. Tenemos que aceptar que los tiempos cambian y que debemos *anticiparnos* al cambio. Es lógico que el cristianismo tenga cierta tendencia conservadora porque tiene que conservar una verdad revelada, pero su contenido hace que esa verdad sea de *vida*, es decir, dinámica, y por ello puede crear nuevas formas de encarnación en los tiempos. En lo futuro deberemos, sino adelantar a las crisis y los cambios, al menos descubrirlos y pensar sus soluciones. Hoy nos desbordaron y hemos perdido el mundo, preciso es reconocerlo. Ahora es necesario entregar al mundo nuestra solución, porque debe haber una *solución cristiana*. Quienes piensan que no la hay, o que debemos *agregarnos*, o *asimilar* una solución ajena, adaptándola, se equivocan, y su equivocación equivale a la pérdida de la propia personalidad. Nadie se casa con la mujer más parecida a la que tiene el vecino. Es conveniente pensar en nuestras posibilidades y desarrollarlas para ayudar al mundo.

Este propósito es tanto más urgente, cuanto que la base general de la corriente filosófica cristiana más vanguardista en la actualidad (la de

Teilhard de Chardin), puede sufrir un colapso a breve plazo. En efecto, su base fundamental parece ser el concepto de evolución y sus consecuencias filosóficas, pero he aquí que en el mundo científico y filosófico no cristiano este concepto y ese modo de filosofar está ya en crisis y hay modos de pensamiento que parecen ser más eficaces y creadores. Así el estructuralismo (Foucault y otros) presenta posibilidades importantes de desarrollo totalmente al margen del evolucionismo. La misma ciencia formula hipótesis dinámicas pero no evolucionistas. Incluso hay una vuelta al renacimiento metafísico, por ejemplo, Alquié, que puede proporcionar bases diferentes a las avizoradas hasta hoy. Es preciso pues —como decíamos anteriormente— tener el sentido profético del porvenir, y tratar de anticiparse a la posible creación intelectual. Esta exigencia es impostergable para el pensador cristiano.

La pregunta que consideramos fundamental para el futuro del pensador cristiano sería la siguiente: Cuáles son las necesidades filosóficas de renovación? La respuesta tiene que ser polémica por cuanto implica en gran manera un enfrentamiento al llamado pensamiento tradicional (San Agustín y Santo Tomás); nadie niega el profundo y perdurable valor filosófico de esa corriente, pero es conveniente reconocer que presenta ciertas limitaciones que se evidencian en las obras de los mismos tomistas donde en muchos casos se puede apreciar que bajo el nombre de "tomismo" sostienen tesis que van más allá de los planteamientos del Santo, en verdad hacen una filosofía propia con nombre ajeno. Por razones de espacio no citamos ejemplos que esperamos hacer en otro lugar. La razón capital reside en la base metafísica del pensamiento tradicional; está este pensamiento enraizado en la experiencia griega del terror ante el cambio, y la opción por lo permanente que se supone lo más perfecto, así es el contenido, que se asigna al ser. Pero en nuestros días la situación ha variado; la investigación científica ha demostrado que es posible un conocimiento eficaz del cambio. Y de otro lado las filosofías evolucionistas o dinámicas rechazan el concepto de permanencia. Es claro que podemos decir que esas filosofías están en el error y que es posible volverlas al redil, pero estamos allí ignorando una constante del mundo actual: su afirmación en el cambio. Desde otro punto de vista, el cambio actual no corresponde en su esencia al que rechazaban griegos y medievales, tiene otra significación que sería preciso descubrir (la mayoría de las filosofías del cambio lo dan por supuesto sin entrar a su explicación). Tampoco podemos olvidar que el pensamiento clásico parta, en metafísica, de una forma de pensamiento: la enunciación y sus modalidades, pero el progreso contemporáneo ha descubierto formas diferentes cuya importancia en el pensamiento actual es indispensable tener en cuenta, como son la hipótesis, la pregunta, la descripción, la persuasión (como se puede apreciar en los estudios de Perelman) y otras muchas, aquí la pregunta que brota sola: ¿partiendo de esas nuevas formas de pensar llegaremos a las mis-

mas conclusiones de la metafísica clásica? Puede que sí, pero no estamos relevados, por rigor científico, de hacer la investigación para ver los auténticos resultados. Esta es la primera tarea que debemos emprender, y es tarea que aún no han emprendido los pensadores cristianos, reconocamos que el último de ellos, Teilhard de Chardin, acepta el cambio expresamente renuncia a toda pretensión metafísica. La tarea está por comenzar.

El otro punto importante es la reflexión teológica. Durante años ha estado ligada a las formas escolásticas de pensamiento, olvidando los nuevos instrumentos de análisis que han surgido. Citemos un caso interesante, el de Pul Van Buren, teólogo protestante, quien aplicó a esta ciencia los procedimientos del análisis lógico contemporáneo, el resultado fue catastrófico pues todas las conclusiones y temas de la Teología resultaban sin sentido y eran pseudoproblemas, ¡hasta la idea de Dios carecía de significado real! Por lo menos, estos resultados señalan que el lenguaje teológico debe ser remozado. Es cierto que hay nuevos teólogos que piensan como son Rahner, Thils, Congar, Guardini, pero tienen un defecto de base: usan temas no brotados del cristianismo. Es claro que esos temas pueden ser auténticos, pero son prestados. Así resulta facilísimo reconocer en Rahner Guardini la influencia de Heidegger a quien se le hace hablar teológicamente. ¿No tiene el cristianismo suficiente fuerza para pensar por sí sólo? Es válido usar métodos ajenos porque ellos son neutros, pero temas ajenos...

Todo lo dicho anteriormente presenta con claridad el problema que debe afrontar el pensamiento cristiano, como lo dice la Encíclica, (Nº 32) "El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras". Resulta evidente que el desarrollo a que alude el texto pontificio no es el simple desarrollo económico-social, sino el desarrollo integral del hombre en pensamiento y acción hacia Dios. Es preciso innovar profundamente, crear para el futuro. Aquí el cristianismo tiene una posibilidad que se convierte en responsabilidad tremenda: él es el único pensamiento que considera al hombre en todas sus dimensiones, desde su labor en la tierra hasta su relación con Dios, además permite una cosmovisión profunda y totalizante de la realidad, por eso debe pensar, estar al frente de los cambios, y proporcionar al mundo una visión capaz de unificar a toda la humanidad en un sólo propósito: ser más.