

## HUMANITAS

CENTRO DE EXTENSION

ENERO 17 DE 1996

Se me ha pedido que a modo de presentación de la revista Humanitas, y con el fin de ayudar a situarla en el contexto de la acción universitaria en su conjunto, me refiera en esta exposición a alguno de los centros de interés que ella debería tener. He escogido el del sentido de los actos del hombre.

\*\*\*\*\*

Para toda persona reflexiva se hace cada vez más apremiante la pregunta por el sentido, singularmente el de los actos humanos en la vida en sociedad. La interrogante que formulaba Nietzsche como pregunta por el "por qué". Por qué he de hacer lo que hago; por qué me hacen lo que me hacen. O bien, cuál es el horizonte en el que se entiende la acción.

Tal noción de sentido ha estado muchas veces conectada a la de totalidad, según la cual todo el acontecer se entiende articulándose sus partes en un todo, de manera tal que es este el que viene a iluminar la significación de cada una de sus componentes.

Esta manera de ver se hace hoy difícil y hasta imposible. Aun más fuertes que las propuestas de los pensadores o las marejadas emocionales de sus jóvenes, están los hechos atroces de crueldad, el desdén ante el sufrimiento de los débiles, las formas perfeccionadas de egoísmo, cuya evidencia cuestiona hasta el fondo la realidad de un mundo perfecto donde se ligaran armónicamente el saber y el bien hacer. Los avances explosivos y turbulentos de la tecnociencia, así como el torbellino de los cambios en las relaciones humanas llegan a configurar una imagen del mundo que es difícil de conciliar con la de una totalidad ordenada y aun orgánica que fuera susceptible de ser descubierta y entendida por la razón humana.

Incluso surge la duda si acaso estas preguntas son preguntas verdaderas. Hace tres años, en estos mismos locales, un ilustre pensador francés defendía la idea de que esas preguntas no tienen respuesta, de que estamos lanzados en un mundo sin sentido, y comparaba la convivencia humana a la suerte de unos naufragos amontonados en una balsa que flota a la deriva y que sólo saben que van juntos y que están perdidos.

Imágenes como esa han penetrado profundamente en nuestro mundo contemporáneo, donde se dijera que los hombres están aprendiendo a encontrar un goce extraño en su propia disolución. Más de setenta años atrás, al escribir "Más allá del principio del placer", Sigmund Freud había propuesto que el motor de la acción humana es la voluntad de morir. La sombra de esa concepción se extiende hasta nuestros días no sólo por obra de intelectuales ilustres, ángeles de la muerte que como Michel Foucault ven desaparecer el rostro del hombre como un pliegue de arena junto al mar, sino en el mundo de los espectáculos masivos juveniles, movidos por una nostalgia del "underground", de la automarginación y del rechazo, como lo expresa el canto de los King Crimsoms: "El conocimiento es un amigo mortífero/cuando nadie impone las reglas/Veo que el destino de la humanidad está en manos de los idiotas/La confusión será mi epitafio/mientras me arrastro por un sendero accidentado y destrozado. El ser incierto, la identidad borrosa de los esclavos negros magistralmente esbozada por Toni Morrison, posturas culturales que van desde la "teología del cautiverio" hasta el movimiento "punk", parecen hacerle eco a la carta de presentación de Mefistófeles: "Ich bin der Geist der stets verneint".

Muchas de esas exploraciones arraigan en esa intuición contemporánea de que la experiencia es una forma más rica que la razón para penetrar la realidad. Noción que en alguna forma no ha sido nunca extraña al pensamiento occidental cuando Aristóteles al empezar su Metafísica, enlazaba la luz del conocimiento con el oscuro impulso del deseo. No obstante parece justo pensar

cuál puede ser hoy la iluminación que el pensamiento pueda darle a este modo de apagarse del sentido.

Hay quienes gustarían de imaginar que aquella bella noción de sentido cayó bajo los golpes apasionados de unos pocos pensadores como Federico Nietzsche. Pero la verdad es que este ha corrido una suerte que es habitual en los videntes. Mucho más que causante de una revolución del pensamiento (por mucho que la haya deseado), él fue el perspicaz testigo de un proceso que venía desarrollándose desde mucho antes que él. Cuando decía que "Dios ha muerto", se limitaba a tomar nota de lo que otros habían hecho al dejar dentro de la convivencia social solamente a un Dios que fuera como una proyección de la racionalidad humana.

El Dios lejano y arbitrario de Calvino, heredero del Dios de filósofos nominalistas - pura y libre voluntad - abre por la vía del modelo y la fuerza de la necesidad, una época de autoafirmación del hombre con una clara proyección jurídica y social. En la estela del nominalismo medieval, un hombre como Fray Luis de León podía definir la ley diciendo que es "una fuerza que manda aquello que el juicio y la voluntad del príncipe aprueban". Y no puede negarse que la definición se haría muy actual con sólo cambiar al "príncipe" por la mayoría de los votos.

En todo caso, la humanidad de la Edad Moderna, abandonada así a su suerte por un Dios que parecería querer prescindir de ella, quedó marcada por una necesidad de certidumbre. Y es sobre todo en la ciencia, donde el mundo se hace translúcido a la razón humana pero donde en el mismo acto se descubre que él es indefinidamente manejable por la voluntad. En ese proceso se va relegando en forma progresiva todo lo que es cualitativo al desván de las cosas olvidadas. Eso no es casualidad, sino la forma en que la mente humana va cumpliendo un programa inaugural formulado cuando toda la realidad natural pasó a ser simplemente "res extensa". Así remata el despliegue de un acto que buscó en el interior del propio hombre el fundamento de toda certidumbre.

Enfrentado a este mundo maleable y cuyas leyes le parecen radicalmente accesibles, el hombre afirmado en que la certeza de su propia existencia es la única certeza incontestable, entra a hacer jugar su voluntad ordenadora, su voluntad que no puede dejar de querer ordenar y disponer, porque " la voluntad antes prefiere querer la nada que no querer" (Genealogía de la moral, 3er estudio, 1887); quiere incluso la aniquilación para ordenar partiendo desde cero, y la forma de ordenar es postular valores, cuya función es en el fondo la de conservar la propia voluntad ordenadora. En cierta forma la voluntad de ordenar y disponer precede incluso a la voluntad de certidumbre, esta es necesitada por aquella. Los valores que el hombre cree descubrir, se revelan entonces como hijos de la voluntad de poder. Y es la adopción de esta como criterio y guía la que demanda la progresiva exclusión de Dios de la escena. La postulación de valores como expresión de una voluntad de sobrevivir y de imponerse es la forma de ser de las ideologías, y en último término una forma de reclamo del poder total.

La voluntad de poder - voluntad de ordenar y disponer, voluntad en el filo de lo arbitrario encontró un complemento inesperado en aquella disposición que es propia a las ciencias naturales y que las lleva a extremar su lucidez al precio de ignorar la existencia de diferencias cualitativas entre las cosas.

Es por eso que las ciencias pueden ser transformadas en instrumentos de la autoafirmación del hombre desde el momento en que su regla fundamental de juego es la posibilidad de transformar una cosa en otra de acuerdo a reglas precisas de modo que las cosas se dan unas en función de otras sin que nunca pueda decirse que en algún punto preciso se originó algo que fuera radicalmente nuevo. Por supuesto que a esa determinación inicial le es ajena la noción de un sentido entendido como un todo orgánico que pudiera fijar el límite de su indagación, y le es ajena también la aceptación de cualquier conjunto cerrado que estableciera un reducto segregado de las leyes y principios que rigen en la naturaleza. Entonces la desaparición de un sentido que fuera aceptable para todo el conjunto de la realidad, fue seguida en forma inexorable por el desvanecimiento del sentido en las cosas particulares, en las instituciones

sociales, en el gobierno de los hombres, en el equilibrio de los astros, en el comportamiento de los seres materiales, en los seres vivientes, en la propia mente humana. Cada vez se hizo más problemática, en un mayor número de campos la pregunta por el "por qué".

Un ejemplo ilustrativo de esta condición es el que da el problema tan agitado en los últimos decenios acerca del punto temporal de inicio de la vida humana individual. Durante muchos siglos, las insuficiencias teóricas e instrumentales inducían a suponer, ya que no a demostrar diversas modalidades de aparición gradual de un nuevo individuo humano. Parecía natural pensar en alguna forma de preexistencia o de estructuración preliminar de un nuevo ser, y en su ulterior animación progresiva, ya fuera por el calor orgánico, ya por alguna otra influencia. En esa perspectiva, resultaban razonables las distinciones entre embrión no formado y embrión formado, así como la discusión sobre modos graduales de animación. Sin embargo, en 1875 pareció que esta cuestión hubiera quedado zanjada por el descubrimiento hecho por Hertwig de la fecundación, hallazgo que mostraba inequívocamente que dentro de una ventana de tiempo de pocas horas se producía la aparición de un ente que participaba de las características hereditarias de ambos progenitores, y que era entonces un individuo biológico nuevo.

¿Pero qué se estaba diciendo al decir "nuevo"? La historia reciente muestra cuán adaptable resulta la evidencia científica frente a variadas postulaciones ideológicas. Bastó que una fuerte presión esta índole objetara la afirmación de que el huevo fecundado era un individuo nuevo, para que la cuestión se enredara hasta lo inimaginable. ¿Cuál de los hechos o procesos que tenían asiento en el cigoto o huevo fecundado era auténticamente nuevo? ¿Cuándo tomaba su inicio? ¿Qué importancia se le podía atribuir a tal o cual rasgo para definir a partir de él la presencia de un individuo biológico? Se plantearon estudios como el de Ford que sobre bases tomadas de la filosofía clásica y de los hechos biológicos que parecían válidos a la fecha, se preguntaba críticamente, "When did I begin?", atribuyéndole un peso decisivo a cuestiones como la idea que era entonces comúnmente aceptada de que los gemelos

univitelinos se producían por separación de los primeros blastómeros, lo que lo inducía a negarle individualidad ontológica al embrión, argumentando que "...una célula pierde su individualidad ontológica y deja de existir cuando resultan dos células hijas....el individuo originario deja de hecho de existir cuando empiezan a existir los dos nuevos..." ; y más recientemente el paradójico planteamiento de Martin Johnson quien ya no pregunta "When did I begin?" sino "Did I begin?": "...Mi emergencia como individuo único con mi propia identidad se inició en los testículos y ovarios de mis padres cuando ellos mismos eran embriones..." (New Scientist) o las palabras contenidas en un polémico artículo de una revista científica tan conocida como Nature: "...no hay ningún momento en que la vida humana comience..." (Godfrey, 1995)

Esto se podría comentar a la luz de la notable paradoja señalada por Colombo, profesor de Biología Humana en Milán. Alrededor de 1980 se elaboraron códigos llamados de ética que autorizaban el trabajo experimental en embriones, negándoles a estos por ende la calidad de seres humanos y aduciendo en prueba parcial de tal postura, una serie de datos experimentales, si no concluyentes, al menos sugerentes: El primero era la posibilidad de desarrollar un embrión a partir de un huevo no fecundado, la llamada partenogénesis, que autorizaba a negar que la fecundación introdujera un cambio radical en la célula huevo. Un segundo argumento era que en las fases precoces del desarrollo no había expresión alguna de los genes paternos, de modo que en su fase inicial, el embrión continuaba funcionando como una célula de la madre sin intervención todavía de los elementos genéticos del padre. Un tercer argumento estaba basado en que en las primerísimas etapas del desarrollo, las células originarias o blastómeros podían separarse y dar origen a gemelos, de modo que no se podía pensar que el huevo recién fecundado fuera realmente un individuo, sino solo un racimo de células yuxtapuestas. Todos estos hechos mirados en conjunto se tomaban como fuerte apoyo a la idea de que el embrión de pocas horas no era propiamente un ser humano, sino que una formación cuyo "status" era menester determinar con mayor precisión. Entretanto sin embargo se autorizaban los estudios experimentales sobre él, fundándose en los presuntos bienes que ellos le traerían a la humanidad, y

dejándolos sujetos sólo a algunas limitaciones que tendían a evitar que se originaran a este propósito corrupciones colaterales, como podría ser por ejemplo el comercio de los embriones. Han pasado algunos años, y como ha subrayado Colombo, desde hace corto tiempo se sabe que ninguno de los tres argumentos mencionados puede tenerse por seguro...ni siquiera por lo más probable. En la especie humana la partenogénesis no existe, porque el desarrollo embrionario requiere necesariamente la presencia del centriolo, órgano celular aportado íntegramente por el espermatozoide; por otra parte, los genes paternos se expresan desde el más precoz de los estados del desarrollo; y finalmente el mecanismo que se suponía obvio para la formación de gemelos es verdadero en algunas especies animales, pero no en la especie humana.

Es normal en ciencia que los conceptos se corrijan aun en plazos muy breves; pero lo que es llamativo aquí es que no se percibe el menor interés por cambiar las conclusiones sobre el status del embrión por mucho que los argumentos que se usaron para determinarlo hayan sido erosionados. Lo que sugiere que la conclusión - esto es que el embrión precoz no tiene status de ser humano - era una conclusión ideológicamente predeterminada. En ella se manifestaba la voluntad de poder político-social que le había conferido a la realidad un sentido para el cual se esperaba, pero no se exigía, confirmación por parte de la ciencia: y el sentido era simplemente este, que el cuerpo es objeto de un derecho absoluto por parte de la mujer, y que ese derecho incluye el de disponer de cualquier conjunto particular de células que pueda haber llegado a desarrollarse en su interior

Así por ejemplo, hoy se argumenta por juristas importantes que la penalización del aborto implica forzar a toda mujer llevar su embarazo a término, aun cuando ella no lo desee. Ahora bien, la naturaleza discriminatoria contra la mujer que tiene esta obligación se haría evidente desde el momento en que la mayor parte de las legislaciones conceden que hay ciertas condiciones bajo las cuales el aborto es admisible. En otras palabras el derecho a la vida del nascituro no es ningún absoluto; y las limitaciones que se le imponen estarían revelando el sustrato ideológico de la legislación que las sustenta. En un estudio de Reva

Siegel se presenta un análisis de la legislación en el estado de Utah que es ilustrativo sobre este punto de vista. La mencionada legislación autoriza la intervención abortiva "cuando el aborto es necesario para salvar la vida de la mujer embarazada"; en casos en que la "preñez sea el resultado de la violación", o "resultado del incesto" y también "para impedir el nacimiento de una criatura que sería portadora de graves defectos". El Estado, comenta Siegel, no actúa entonces en forma consistente para proteger la vida del nascituro ("unborn life"), desde el momento en que se halla de acuerdo en subordinar el bienestar del fruto de la concepción al bienestar de la mujer, pero sólo en aquellos casos en los que esta sufriría grave daño físico por el embarazo. De esta manera, el Estado de Utah limitaría su interés en la libertad de la mujer al interés en su mera supervivencia física, como si las mujeres carecieran de identidad social, intelectual o emocional que trascendiera su capacidad fisiológica de portar criaturas en su seno. Análoga crítica le merecen a Siegel las disposiciones que permiten el aborto luego de violación o de incesto. Entonces, si se admite que existan algunas condiciones bajo las cuales el aborto sería aceptable, sería inevitable la conclusión de que cualquier conjunto de reglas de admisibilidad reflejaría un juicio sobre la importancia relativa de las actividades de la mujer, y una restricción de sus derechos, la que no es aplicable al varón, y expresaría por lo tanto una discriminación ilegítima. Así refiriéndose con el mismo criterio a otro caso legal práctico, Siegel hace ver que no sería constitucionalmente lícito impedir a las mujeres en edad fértil el trabajo en condiciones en que arriesgan la salud del feto por emanaciones de plomo, ya que la interesada debería tener siempre abierto el recurso al aborto. De hecho lo que la legislación hace al recurrir a esta prohibición aparentemente benévola es preferir la condición "natural" de la maternidad a la libertad de trabajo y de aprovechamiento de oportunidades de progreso individual de la mujer.

Estas cuestiones nos ponen cerca de la verdadera dimensión social del problema, la que ha sido caracterizada por Kristin Luker diciendo: "...el debate sobre el aborto es tan apasionado y duro porque él es un referendun sobre el sitio y significado de la maternidad..." Nótese que no habla de un referendun



sobre la condición o "status" del embrión o feto, sino sobre las condiciones o estado de la mujer.

Esta perspectiva ha sido históricamente determinante. En ella aparece como secundario el que la vida que se está destruyendo pudiera pertenecer a un ser humano. Lo esencial es que al "forzar a la mujer a tener su hijo", se la está obligando a estrechar el horizonte de sus posibles decisiones de vida, y por lo mismo, se le está reconociendo un estado de inferioridad frente al varón: se le está imponiendo "la biología como destino".

Aquí se percibe la dimensión social del conflicto, la cual no radica en la determinación biológica o filosófica del status del embrión o feto, sino en el derecho de la mujer a no verse privada por el hecho de ser tal, de ninguna de las presuntas ventajas del otro sexo. Eso es a mi entender lo que quiere decir Kristin Luker, y es eso lo que coloca a la polémica sobre el aborto dentro del grupo de los grandes conflictos sociales, y de ningún modo entre los temas sometidos a juicio científico.

Me parece que hay aquí un ejemplo interesante. La voluntad peculiar al hombre de ordenar el mundo, le exige darle a un evento - en este caso la concepción - una interpretación articulada en un conjunto que preserve para su autor su carácter de dueño de la situación y de las cosas. El, que es fundamento del sentido de la realidad conocible - no puede renunciar a ser su dueño. Para eso, hay que generar una interpretación que le dé significación a cada uno de los elementos que integran la realidad considerada. Así se mantiene íntegra o se refuerza la entidad del que pone los valores. Fue un comportamiento de esta índole el que percibió Nietzsche y que le llevó a subordinar el mundo de los valores a la voluntad de poder y a pensar que los valores supremos habían perdido su vigencia, desde el momento en que ese origen suyo quedaba al descubierto, lo que podía expresarse diciendo que Dios - el supremo valor - había muerto. Y aquí se advierte que buena parte del sentido cuya pérdida se suele lamentar, puede haber sido una ilusión, la ilusión del demiurgo, la de una

totalidad creada por nuestra propia voluntad, para sustentar nuestro propio modo de existir.

Pero el ejemplo mostrado recuerda también que la tecnociencia no parece dar de por sí ningún sentido. El mundo entero está hecho para ella de material sustituible, elaborable, y parte de su trabajo consiste precisamente en borrar las diferencias cualitativas. Es un acto de voluntad humana el que ordena los datos de la ciencia en un sentido dado. Ese acto de voluntad es en sociedad la ideología. Y no es cierto que hayan muerto las ideologías. No podrán morir mientras la voluntad de poder esté ahí para darle una configuración a la realidad. Y si no se cree esto, mírese para corroborarlo esa especie de superideología que a tantas engloba y que es la de la modernidad.

Pero la ciencia es mucho más que un instrumento para las ideologías. Porque si bien ella no proporciona ningún sentido, sin embargo presupone uno en el cual ella se funda, y que es la consistencia autónoma de la realidad, y de una realidad que no está circunscrita a los entes individuales, sino que se extiende a sus formas de ser y a las relaciones que los ligan. Esto puede expresarse directamente diciendo que ella revela algo de la verdad sobre los entes. El misterio y la fascinación de la ciencia no proviene de la belleza de sus construcciones teóricas sino del hecho de que tan frágiles, abstractas y a veces inciertas concepciones, permiten predecir con increíble precisión el comportamiento de la naturaleza bajo condiciones tal vez nunca observadas. Acaece en ella que el espíritu humano alcanza alguna forma de identificación con el ser mismo de las cosas, pareciera seguir su movimiento, de modo que se sugiere para estas una consistencia que no tiene nada que ver con la valoración que de ellas pueda hacerse. La ciencia permite abrir - aun cuando sea de modo tentativo - aquello que cae primeramente bajo nuestra aprehensión que es el ser en las cosas. La ciencia no es entonces una forma de dominar, sino una forma de conocer por participación. Setenta años atrás, Gastón Bachelard reflexionaba sobre la nueva imagen de las ciencias físicas, y recordaba que ellas habían dependido mucho tiempo de la idea de "representación" de la realidad, mientras que ahora la crítica abierta sobre cosas que habían parecido tan obvias

como la simultaneidad de dos eventos o la posición de un punto material en el espacio, las transformaba de ciencias de la "representación" en ciencias de la "verificación". Y yo pensaría que la verificación por excelencia que nos aporta el conocimiento científico es la de la consistencia autónoma de la realidad.

Pero este oportuno recuerdo que hace la ciencia del ser de donde emana como verdad, sirve también para que nos recuerde que no hay ciencia sin lenguaje, y no hay lenguaje sin interlocutor. Nuestro siglo se ha hecho sensible a esa verdad - tal vez nunca olvidada, pero relegada a los márgenes como esas graciosas miniaturas de iluminaciones medievales. El motivo decorativo ha pasado ahora a ser motivo principal del cuadro que se quisiera pintar. El fundamento del lenguaje está dado por la existencia de un interlocutor, y de nuevo allí se hace presente aquello que cae en primer lugar bajo la aprehensión de nuestro espíritu que es el ente. Pero si la ciencia natural nos dice que el ente tiene una consistencia propia y que nos es hasta cierto punto penetrable en la participación, el interlocutor nos recuerda que el ente nos es en verdad ajeno, no manejable. Porque ese interlocutor, real o posible, destruye irremediabilmente la homogeneidad de un mundo creado por las determinaciones de mi propio espíritu. Puede estarme infinitamente próximo, pero me es básicamente remoto e inaccesible. Puede no estar presente físicamente para mí, pero configura el mundo en el que vivo. Aunque él sea un feto que no tiene nombre, él es de hecho mi interlocutor, y en cualquier momento de la vida, en cualquier circunstancia, él es aquello radicalmente nuevo, porque radicalmente distinto, que se buscaba en vano entre los datos de la ciencia biológica. Es en ese interlocutor donde yo palpo la presencia misteriosa del ser y donde presiento su bondad. Sólo sé que está allí, no puedo decir aun que lo conozco, cuando ya sé que estoy obligado hacia él, y en ese sentido frente a él experimento el primado de la ética. En la relación con el interlocutor supero mi condición de sumido en un ambiente y enfrento a un mundo de realidades que no dependen de mí. Es posible que el primer "cogito" se dirija a él para decirle como fundamento de la propia existencia: "cogito te esse".

Esa es la condición humana, la que provoca la primera extrañeza y el primer asombro: el de emerger de un ambiente, para enfrentarse a un mundo de realidades autónomas, y de realidades que adquieren nombre y existencia plena en el encuentro con otros, infinitamente próximos e infinitamente distantes: Un mundo que no es proyección mía, y del cual yo no soy el creador.

Eso es una forma de sentido que es radicalmente distinto del que esclaviza a los hombres y mujeres de hoy, porque es un sentido de criatura que me remite inevitablemente al creador.

Sentido no significa una construcción terminada. Etimológicamente, sentido es senda o sendero, la huella que encuentra el extraviado y que cambia en comarca la espesura, y en este caso nuestro la que dirige sus pasos y donde encuentra la luz de la verdad. Hay otras huellas que son falsas, que no tienen destino, que sólo sirven para hundirse más todavía en lo intransitable. Hay también sendas intrincadas que se vuelven sobre sí mismas, laberintos de interminables bifurcaciones que son sólo la huella del minotauro que está en acecho al término.

La huella que descubrimos cuando llegamos a entendernos a nosotros mismos como criaturas, es el rastro del creador, paso del verbo encarnado que es justamente camino: camino, verdad y vida.

Ese sentido, sendero u horizonte de criatura es el que quisiéramos modestamente ayudar a clarificar, recurriendo al pensamiento, la experiencia participada y la voluntad de colaboración de talentos de todo el mundo. Sabemos que los hombres no son dioses, pero que tampoco son náufragos flotando a la deriva hacia su perdición. Esta revista quisiera ayudar a recuperar la valoración del hombre, porque se siente interpelada por la palabra del salmista: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo del hombre para que tú lo visites?...Lo hiciste poco menos que los ángeles, lo coronaste de gloria y honor..."

Somos profundamente concientes del valor de guía en la recuperación del sentido del hombre que ha tenido y tiene el pontificado de Juan Pablo II. Nos alegra pensar que esta obra puede ser de ayuda en su inmenso empeño de pastoral de la inteligencia, y en este acto de presentación de la revista Humanitas dedicamos un recuerdo especial y agradecido a su Augusta Persona.