

LAS IMPOSIBLES ESPERANZAS DE LOS HUMANISMOS CONTEMPORANEOS

ADRIANO BAUSOLA

1. Nuestro tiempo ha visto llegar a su cumbre, por lo que respecta a la concepción del hombre, un proceso modificativo que había tenido inicio hace ya tres siglos, con el comienzo de la revolución científica.

Las grandes directrices de este proceso son, a mi parecer, las siguientes:

Con la revolución científica y tecnológica, se ha producido un movimiento de historificación del hombre, fundado sobre la experiencia de las posibilidades de la praxis de transformar el mundo con el fin de humanizarlo. Este proceso ha implicado, en sus perspectivas de cambio, también a aquella parte del mundo que es el hombre mismo; y éste se ha convertido en programador de su propia «naturaleza» (la libertad vencería sobre la «naturalidad»).

Aquello que en el mundo parecía ligado a una naturaleza inmutable, a una «sustancia formada», por utilizar la lectura whiteheadiana de ARISTÓTELES; aquello que, en consecuencia, se mostraba destinado a ocupar un puesto fijo y predeterminado en un orden cósmico jerárquico y finalista, ha aparecido cada vez más modificable en virtud de la ciencia y la técnica. La «sustancia formada» era sustituida por la materia sin forma de aquello que WHITEHEAD ha llamado el «materialismo científico».

Se trataba de una crisis de las demasiado veloces aplicaciones del teorema general de la finalidad de las cosas a los momentos singulares de la experiencia; crisis por otra parte inevitable y, en su estricto ámbito, legítima.

Además (por lo menos), a partir de la Revolución francesa, se ha hecho fuerte en el ámbito ético-político una concepción en virtud de la cual, en los conflictos sociales, el hombre se consideraba titular de derechos que no habían sido otorgados por un señor: esos derechos pertenecían al sujeto en cuanto tal, por su propia naturaleza (en este sector, el concepto de una naturaleza humana universal no sólo era mantenido, sino que se apelaba a él polémicamente, a diferencia de lo que ocurría en el campo científico-natural).

Estábamos, por tanto, ante una transformación de ideas filosóficas; pero estábamos también, y sobre todo, ante un cambio de mentalidad, al que no acompañaban razones teóricas rigurosas.

El impacto de semejante cambio de mentalidad en el campo religioso, que es el que en esta sede teológica más nos afecta, fue el siguiente: la corriente concepción de Dios, considerado durante siglos en términos patriarcales, varió profundamente. Palabras como Señor o gracia perdieron su *kerygma*, quedando anticuadas, cuando no perdieron incluso su sentido.

El hombre hizo de sí mismo el creador de un mejor mundo futuro. Reclamó para sí poderes creativos que la teología medieval solía atribuir a Dios.

HORST E. RICHTER¹ ha observado atinadamente que la historia del mundo moderno es la historia del desarrollo y del fracaso de la fe en la omnipotencia del hombre.

Nos encontramos ante la secularización, con el hombre autosuficiente que se confía a su propio querer como a condición necesaria y suficiente de su crear.

Inútil decir que la condición de posibilidad de estas interpretaciones reductivas y deformantes de Dios es la caída de la metafísica; caída provocada en buena parte del mundo filosófico por el desarrollo de un empirismo siempre más radical, por el sensismo y por el peso de los vetos kantianos contra la metafísica misma.

2. Hay que recordar, en relación con este movimiento de automatización o de «liberación» inmanentista del hombre, el acentuarse de la componente naturalista (cuando no decididamente ma-

1. HORST E. RICHTER, *Des Gotteskomplex*, Reinberk-Hamburg, 1979.

terialista) en las corrientes culturales, de *élite* o de masas, más difundidas en nuestro siglo.

La raíz —potente aunque involuntaria— de este desarrollo antropológico materialista se encuentra en DESCARTES.

Todos sabemos hasta qué punto el dualismo cartesiano de alma y cuerpo, de *res cogitans* y *res extensa*, dejó insatisfechos a los mismos contemporáneos de DESCARTES; y sabemos también cómo semejante dualismo fue más tarde superado, en sentido materialista, en una de las líneas surgidas de su problemática.

La subjetividad, entendida por DESCARTES no ya como subjetividad ligada a un cuerpo, sino como subjetividad pura, languidecía en el puro acto de la autoconciencia y en el círculo de representaciones cerradas en sí mismas. Todo lo que en el hombre hay de emoción, de pasiones y realidades similares, perdía inteligibilidad cuando se lo quería mantener en el ámbito de una *res cogitans* reducida a pensamiento puro (de forma intelectualista); y tenía que acabar, a parte de lo que hiciera DESCARTES explícitamente, siendo asignada al cuerpo. Este cuerpo, a su vez, era privado de cualquier significado humano directo, de toda intencionalidad o «psiquicidad», y transformado en *máquina*. Tanto da entonces —razonó más de un filósofo en los siglos sucesivos, ayudado en parte por una gnoseología sensista— reducir al hombre al *hortus conclusus* de lo puramente corpóreo; pues en él había de desembocar fatalmente, si se seguía la lógica implícita del discurso cartesiano, todo lo que se mostrase como vida (emociones, amor, odio...).

From Beast-Machine to Man-Machine: es éste el título significativo y recopilador de un libro de L. COHEN-ROSENFELD, aparecido en New York en 1941. Este paso se precisa y se dice sin equívocos con LA METTRIE.

A partir de él, el materialismo, distintamente modulado, graduado y tematizado, ha recorrido las meditaciones de los grandes padres de la cultura contemporánea (MARX, FREUD, NIETZSCHE).

Hoy ciertos neomarxistas y postfreudianos realizan algunas auto-críticas y revisiones, incluso de las fuentes; pero los inicios fueron materialistas.

No sé si se podrá decir que este materialismo, más o menos explícito, cubre la mayoría de las posiciones filosóficas y culturales de nuestro tiempo. Tal vez no. Pero es indudable que ejerce un amplísimo influjo. Vale la pena, por tanto, dedicarle nuestra atención.

Es menester destacar que las filosofías de la praxis y naturalistas han favorecido la afirmación de un prometeísmo intramundano, fundamento de la esperanza en la construcción de un hombre totalmente nuevo y distinto.

El hombre nuevo habría de ser el hombre de la «antiegoidad», de la transparencia recíproca de las conciencias, de la libre unidad, orgánica y sin conflictos, de los hombres en la sociedad.

Se trata de un ideal muy lejano de toda posible realización, tanto ayer como hoy; pero que la referencia materialista y la eliminación de un fundamento teológico —o, en cualquier caso, absoluto, acaso a la manera kantiana— torna infundado también desde el punto de vista teórico: en un universo materialista la palabra «ideal» no puede tener carta de ciudadanía, ya que falta un fundamento absoluto del valor, y se mantiene (como mantienen los clásicos de esta orientación) un concepto determinista del hombre.

3. La dificultad de la justificación del supremo ideal era superada por el marxismo al proponer una concepción dialéctica del devenir histórico. Pero esta concepción era en realidad más antigua; operaba ya, aunque no tematizada, en el economismo espontáneo del siglo XVIII.

En los últimos años del siglo XVIII, y en los primeros del XIX (y con independencia de las profesiones de fe que sobre el papel hacían los distintos filósofos o economistas) se venía delineando una cultura sensista y, más tarde, materialista; en ella, el bien no podía entenderse sino como lo que de hecho buscaban naturalmente los hombres. Pero al no venir reconocido —como consecuencia del implícito materialismo de la posición de fondo— ningún criterio trascendente a los impulsos naturales, los «paleoliberales» aceptaban semejantes luchas entre los movimientos egoístas, rescatándolas con una lectura dialéctica. Para esta última, el egoísmo de los individuos (tesis) se desarrolla negando a los otros (antítesis), pero el resultado es, de forma espontánea y natural, el mayor bien posible para todos (síntesis). Como resultado, el bien era en verdad introducido, pero bajo la especie de lo útil, producido sólo en aquella misma medida en que viniera naturalmente producido.

En el marxismo se rechazaba esta aceptación conservadora del conflicto, pero no porque se repudiasen el naturalismo y la dialéctica. Simplemente se pensaba que la aplicación de la dialéctica

a las relaciones sociales llevaría a una distinta previsión del resultado de los conflictos interindividuales.

La mayor parte de los hombres no puede quedar satisfecha de la sociedad fundada sobre la lógica del egoísmo. Considerando el bien *social*, y no el de los individuos singulares (y pocos), debe decirse que el desarrollo espontáneo del egoísmo no produce naturalmente el bien social: el egoísmo se expresa en la división de clases, en la alienación y en cosas por el estilo. Esta situación se invierte, sin embargo, en el desarrollo dialéctico del movimiento de clases, al pasar a una sociedad donde desaparece la propiedad privada de los medios de producción y, con ella, el vehículo fundamental el egoísmo. Para el liberal, el egoísmo es natural; para el marxista no es natural, sino histórico: y en sí no es bueno, aunque, como condición del bien futuro, sea *dialécticamente* positivo. El bien, para el marxista, sólo puede darse en la sociedad sin clases, porque la sociedad clasista es, *qua talis*, expresión de la oposición, de la rivalidad entre los hombres. Al bien —al hombre natural y espontáneamente amigo del hombre— se llegará tan sólo después de haber eliminado las clases. Con las clases el hombre, siendo un producto de las relaciones sociales, no puede ser sino una expresión de clase y, por tanto, en oposición al otro hombre; y como en la sociedad clasista no rige todavía la lógica del bien (que es todo él futuro), la lógica de la acción en una sociedad política clasista no puede ser la lógica ética, sino la de la política, la de la fuerza.

El organicismo de origen hegeliano, conjugado con un determinismo sociológico menos especulativo, pero más comprensible, llevaba a este resultado: inútil corregir en algún punto concreto si no se corrige en los demás puntos; en éste caso, la lógica del viejo lleva las de ganar. La transformación debe ser total, o ni siquiera podrá llamarse transformación. Cuando se haya producido semejante cambio, eliminados los factores históricos de conflicto y oposición, lo que es espontáneo en el hombre, sin coacción alguna del deber ser, producirá naturalmente la síntesis armónica de los hombres.

Influía aquí, para el occidente cristiano, también la observación de lo poco cristiano que era el mundo apellidado cristiano, después de 1800 ó 1900 años de predicación evangélica. Influía también en algunos una actitud semejante a la de cierta tradición judaica que podría expresarse gráficamente con un antiguo relato hebreo, recordado por MOLTMANN: «cuenta una antigua historia hebrea que se le

comunicó a un sabio rabino que existen hombres que piensan haber venido ya el Hijo del Hombre. El rabino no respondió, sino que, entrando en la escuela, les mostró una representación del mundo; después se giró y movió negativamente la cabeza. No; si el Hijo del Hombre hubiera ya venido al mundo, éste se mostraría de otra forma, es decir, más humano. Las lágrimas habrían sido suprimidas del rostro del mundo, los pueblos habrían quebrado sus espadas ensangrentadas, y con ellas hubieran construido rejas de arado». Para el judaísmo, como para el humanismo totalista-prometeico, no se dan zonas de salvación en un mundo no redimido.

Más adelante volveremos sobre este aspecto del problema. Mientras tanto, permítasenos aludir brevemente al organismo del que antes hemos hablado.

Esta perspectiva ofrece la ventaja de recordar que el hombre-identidad, el hombre-sustancia, el hombre en aquello que posee de universal o de esencial, el hombre-liberal, no se encuentra fuera de las relaciones y, en particular, de las relaciones socioeconómicas. Este elemento de inspiración ha supuesto, por tanto, un considerable impulso hacia una más concreta y tangible atención a lo *histórico* en la acción ético-política.

Pero el universal hombre, es necesario advertirlo, no es un mero producto del entendimiento abstracto: es un idéntico en lo diverso, al que hay que reconocer. La categoría de la relación no destruye la de la identidad; la aporía de lo idéntico y lo diverso, como se ha demostrado, presenta una solución equilibrada. Todo esto significa, para el tema que nos ocupa, que el hombre no se resuelve en la mera «relacionalidad» y, en consecuencia, que, en cuanto comporta algo que permanece en la relación, puede mantener una consistencia ontológica, una autonomía y una libertad.

El organicismo social presenta el mérito de señalar el carácter interno de todo hombre respecto a cualquier otro; por eso, lleva a excluir el atomismo de los individuos que no piden sino el respeto de su propia libertad, por exclusión recíproca, en una puntillosa lucha por la defensa de las respectivas esferas de actuación. En esta crítica al atomismo egoísta, el organicismo se encuentra junto a la aspiración ética cristiana, a la que aporta un cierto espesor histórico. Pero el organicismo, precisamente porque no admite un hombre universal y esencial, capaz de sustraerse a la reducción a una pura red de relaciones, trascendiéndola y aupándose sobre ella, no puede

proponer como ideal más que lo real, la realidad de hecho. Propone, no un preciso y bien individuado tipo de ser todos en todos, que incluso podría no coincidir con el que de hecho se da en la realidad, sino aquel tipo que momento a momento la historia produce y resulta, por eso, vencedor. En consecuencia, si se espera ver a los hombres cambiados según los propios deseos y la propias opciones (aunque no según una razón que proyecte un deber ser trascendente al ser), esa esperanza de cambio se confía al cambio objetivo, a la transformación objetiva de las estructuras. En el organicismo social resultan, pues, inútiles la predicación moral, la educación que apele a la libertad y todas las realidades de este tipo.

Debemos decir a modo de conclusión que el carácter orgánico de la sociedad no puede, ciertamente, ser negado; pero puede ser juzgado si no se reduce la realidad a la relación (y después a relación de relaciones, y así hasta el infinito); el compromiso ético que apele a la libertad del sujeto mantiene por tanto, en la realidad, todo su valor.

4. El proyecto totalizador de liberación² o logro de la autonomía, antes descrito, se encuentra hoy en crisis. Y lo está, no tanto por los asaltos de sus adversarios, desorientados entre otras cosas por las atenuaciones o mimetizaciones elaboradas por muchos de sus componentes, y a veces tentados de integrarse en los movimientos que se pretenden derivados de aquel proyecto liberador... Sino que está en crisis por razones concretas, de experiencia vivida.

El «prometeísmo» del *homo faber* expía hoy los afectos de la *insecuritas* propia del sucederse de transformaciones desestabilizadoras por lo que se refiere a las costumbres, a los ordenamientos sociales, etc.; purga los efectos del maquinismo, del predominio de la acción (praxismo), que acaban con el silencio y la quietud, también en el sentido liberal.

El «prometeísmo» totalizador, con su proyecto de un hombre

2. Inútil recordar, puesto que está a la vista de todos, que en la vertiente psicológica, como no puede hablarse con un fundamento coherente de valores o ideales que proponer a la libertad del hombre, se ha preferido hablar, por parte de los innovadores «prometeístas», de *liberación de*, de eliminación de aquello que impide el desarrollo espontáneo del individuo.

totalmente nuevo, choca por otra parte, y de forma particular, contra el carácter irreversible del tiempo, contra la imposibilidad de anular un pasado que gravita sobre el futuro.

Para producir un hombre radicalmente nuevo y libremente no egoísta, es preciso pasar a través de la abolición coactiva del viejo Adán, del viejo orden que, con la fuerza del pasado, pesa todavía; es menester imaginarse que a través de una dura y capilar constricción se creará un hombre no constreñido, libre; es necesario además convencerse de que esa liberación se llevará a cabo una vez que se elimine el factor al que se imputan los males históricos (por ej., la propiedad privada de los medios de producción), sin que por otra parte, e incluso por definición, haya podido antes experimentarse una realidad social carente de ese factor, con el fin de comprobar cómo sería realmente sin él.

Si se rechaza el *compromiso* moral respecto al cambio y, para lograr ese paso hacia el *totum novum*, se confía en la coacción, habrá que convenir con TEILHARD DE CHARDIN, estar de acuerdo con su afirmación de que la «unidad a fuerza de coacción no hace aparecer sino una pseudo-unidad de superficie. Podrá tal vez organizar un mecanismo, pero no produce síntesis alguna de fondo; y, por consiguiente, no engendra ningún incremento de conciencia. De hecho materializa, en lugar de espiritualizar»³.

Por medio del hacer, e incluso de un hacer guiado por un ideal orgánico, programado y totalizador, no parece que pueda alcanzarse el rescate.

Esta convicción se ha difundido ya notablemente; y ha llevado a más de uno de aquellos que no alcanzan a descubrir una vía para salir de la inmanencia, y permanecen todavía fascinados por lo espontáneo, por la naturaleza *sibi commissa*, lo ha llevado —repito— a buscar la salvación a través de los caminos de la renuncia, del alejamiento de la acción, de la contemplación individual, de aquella socialidad minimalista que incluso el cuerpo humano posee y asegura, sin pedir programaciones activistas.

En vista de que el hombre «proyectista» y práctico dominador de las cosas fracasa, se ha preferido confiar en todo aquello que en el hombre hay de espontáneo, de prerreflexivo, de no-programado y no-intencional.

3. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir humain*, París, 1948.

5. Se intenta todo esto, sin embargo, permaneciendo siempre en el ámbito de la tierra, y no de la libertad, a pesar de las frecuentes llamadas a la libertad del sujeto contra los condicionamientos de la sociedad tecnológica o similares. Para dar en el clavo, valdrá la pena en esta ocasión aludir al carácter doble o ambivalente propio de la corporeidad (ese carácter ha sido bien ilustrado, recientemente, por SERGIO COTTA, a quien aquí nos referimos).

Existe una dialéctica de la corporeidad.

De una parte, el cuerpo es lo que individualiza. Esto es cierto por lo que concierne al carácter irrepetible del código genérico. Es cierto, además, en relación con la escasa posibilidad de compartir con el prójimo esa prolongación del propio cuerpo que son nuestros objetos de uso, si se la compara con la difusibilidad y posibilidad de participar los «productos» espirituales. Es cierto, por fin, si se confrontan, de una parte, la posibilidad ideal de unificar a los distintos sujetos por medio de la razón: es decir, el saber teórico que, justamente por ser un puro dejar transparentarse a las cosas, resulta universal y universalizador; y, por otra, las facultades sensibles, ligadas al cuerpo y dirigidas por ello a lo particular. Estas últimas, al entreverarse con las pasiones, se ligan al *Affektiertsein*, al sujeto en su opacidad individual.

Pero el cuerpo no es sólo esto; es también transitividad, es mediación intersubjetiva, es un lenguaje.

Como observa SERGIO COTTA, «toda la esfera de la afectividad —amor, simpatía, compasión... como también el miedo, la hostilidad, la indiferencia...— se expresan y tornan comunicativos por medio de gestos corporales, junto con las palabras o también sin y con independencia de ellas, participando de la secreta virtud comunicativa del silencio. Pero esto no es válido sólo por lo que respecta a la afectividad... Vale incluso para la esfera intelectual: la mirada, a actitud del rostro, la acción de las manos... acompañan, subrayan, expresan el esfuerzo de comunicación racional, en unión inseparable con las palabras, para alcanzar la intersubjetividad»⁴.

Por esto, el cuerpo expresa una necesidad, elemental, incoativa, pero real, de relacionarse y comunicarse. En consecuencia, quien se

4. SERGIO COTTA, *Il corpo tra mortalità e trasfigurazione*, en *Il corpo, perché?*, cit., p. 75.

mantiene siempre en la dimensión de las simples *nourritures terrestres* puede también hacer leva en este aspecto de la corporeidad para proponer un hombre que renuncie, sí, al potente resorte hacia el desarrollo que representa la fuerza individual-vitalista-egoísta de la corporeidad (el otro polo de la dialéctica de la corporeidad), pero que realice, como compensación, la paz, la familiaridad fuera de toda tensión, etc.

Asumir este camino de la relación inmediata a través de la corporeidad, con el fin de reestablecer felizmente las relaciones interhumanas, es algo típico de la cultura radical de nuestros días. Pero es un hecho singular, y digno de meditación, el que esta lectura de la corporeidad humana en términos de comunicación conviva, en esa misma cultura, con las más duras afirmaciones de sentido contrario, como «el cuerpo es mío, y yo me lo gobierno»: expresiones típicas de la lectura egoísta e individualizante del cuerpo. Sucede que, en quien participa de la cultura radical, no se da sólo la exigencia de apertura sin dolor al otro, a la que quiere responder la llamada a la comunicatividad. Esa exigencia convive con el intento de superar el tecnicismo, el praxismo, la fiebre del *homo faber*, abandonándose al principio del placer, de la vitalidad que se expande sin prever, sin programar, poniendo entre paréntesis el principio de lo real.

Parece que esta actitud se sitúe en continuidad con la anterior, con la llamada al cuerpo-comunicación (vitalismo espontáneo que espontáneamente, con el cuerpo socializador, se abre al otro...); pero no es así, porque el principio del placer sólo de palabra puede transformarse en regla suprema.

Aunque se intente narcotizarlo, el principio de realidad vuelve a surgir, y nos recuerda que la ilimitada expansión del propio placer necesariamente ha de chocar con la misma tendencia de los demás hombres, frustrando el sueño de un deseo universalmente liberado y universalmente pacificador. De ahí la solución egoísta, el repudio de cualquier atención al otro, expresados por las reivindicaciones del tipo «el cuerpo es mío», y en flagrante contradicción con la llamada a la comunicatividad corporal.

6. Quizás de forma menos ilusoria, la crisis de la antropología contemporánea nos conduce también en otra dirección. Es la dirección del rechazo de la acumulación de conocimientos (cuanto más conozcamos —y el conocer debe entenderse aquí como conocer em-

pírico, de cosas— menos felices seremos, porque experimentaremos una necesidad creciente de más cosas); es la dirección de la renuncia a los proyectos ambiciosos, conseguida a través de una concentración, de un estrechamiento del campo de conciencia: como la que se da, por poner un ejemplo importante y célebre, en el *training* autógeno de SCHULZ.

Aprovechando la íntima conexión entre lo psíquico y lo físico, se trata de llegar a la calma y a la serenidad de la «meditación esterilizante», al silencio de la contemplación. No se trata ya de una simple llamada a la naturaleza, a la espontaneidad del hombre, sino de un bien concreto intento de restituir al hombre el autocontrol, la serenidad, la paz. Todo esto, sin embargo, no debe hacernos olvidar que se trata de una paz provisional y precaria, porque los datos reales de la enfermedad y de la muerte siempre amenazan; los mismos teóricos del *training* autógeno acaban por confesar que entre los ejercicios superiores hay que situar las respuestas a las preguntas del inconsciente sobre los problemas de la muerte, de la inmortalidad, de la eternidad, que vuelven a empujar al hombre hacia la angustia, de cara al impensable anulamiento total.

Se dirá que intentos análogos pueden descubrirse también en religiones orientales, en las cuales se encuentran encuadrados por dimensiones místicas, fuera del marco puramente naturalista-arreligioso hasta ahora descrito. Y es verdad. A esto debe añadirse que hablar hoy de humanismo en Occidente sin considerar la difusión de las religiones orientales, con la concepción del hombre que llevan implícita, sería un grave reduccionismo.

7. A quien sostiene que el humanismo contemporáneo es ateo (desesperadamente ateo tantas veces), y que ha penetrado en las conciencias de forma irremediable, suele responderse que también estamos asistiendo a un renacimiento religioso, al que acompañan las promesas del posible resurgir de un humanismo distinto; y como prueba de este aserto se cita a veces la difusión de la religiosidad de matiz oriental.

Pienso sin embargo que, al relacionarlo con el problema antropológico y con el modelo de vida digno del hombre, este modo de argumentar debe precisarse un poco más.

Precisando mejor esto, no intentamos referirnos directamente a los arquetipos culturales o las religiones del oriente consi-

deradas en sí mismas, pues el que aquí habla no se considera capacitado para ello, sino al modo en que estos modelos y estas religiones suelen presentarse y recibirse hoy en Occidente, de manera especial entre los jóvenes.

Téngase en cuenta, entre otras cosas, que muy a menudo estos jóvenes afirman que no les interesa tanto las doctrinas en sí mismas, en sus fundamentos y en su concreta presentación, cuanto el proyecto existencial que de ellas derivan, la posibilidad de salvación que puede extraerse de ellas.

Precisado este punto, parece que todavía se impone una advertencia.

Cierto que existen hoy muchas personas que apelan a perspectivas religiosas orientales dotadas de fundamentales raíces místicas. Ciertamente también que algunos apelan a doctrinas, a proyectos de conductas educativas de la voluntad, de la conciencia o del cuerpo, a técnicas de meditación que pretenden hacer alcanzar resultados de serenidad y autocontrol, invocando como fundamento último una dimensión religiosa. Basta pensar, por poner un ejemplo, en la atracción del Yoga de Patanjali.

Esta llamada a la raíz mística, hay que añadir, sirve entre otras cosas, aunque no exclusivamente, para afrontar dificultades comunes a las técnicas directamente orientales de meditación y a las occidentales del tipo *training* autógeno: para afrontar las dificultades derivadas del hecho de que se accede a semejantes vías a través de la concentración pasiva, suspendiendo el esfuerzo, eliminando la atención (K. R. ROSA, PERERSON, citados por R. GIORDIA), con una situación de calma que es precisamente lo que falta al inicio, y que se quiere obtener, de manera inevitable pero contradictoria, empeñándose en producirla.

En algunos casos se busca la respuesta a esa dificultad, la eliminación de esa contradicción, afirmando que en el fondo del hombre existe una realidad absolutamente independiente del ejercicio humano, pero inmanente *ab imis* en el hombre que *se entrega* a ellos: existe un ser «raptados» (piénsese el Samādhi), que nos lleva hasta la dimensión mística. Esto se dice en Oriente y se repite, aunque a veces con signo interrogativo, también en Occidente⁵.

5. Cfr., por ej., RENATO GIORDA, *La reciproca influenza dello psichico e del somatico*, en *Il corpo, perchè?*, cit., pp. 255-261.

Pero también es cierto que en Occidente, con mucha mayor frecuencia, se prefiere confiar la puesta en marcha de la concentración a un factor no conocido de forma determinada, pero no forzosamente de naturaleza religiosa: a un producirse espontáneo —tras haber eliminado los obstáculos— de las condiciones necesarias para el comienzo de las técnicas deseadas.

O, de una manera mucho más general: hay que advertir que la interpretación dada al Yoga (que ya en Oriente dista de ser unívoca) o al Zen, es una interpretación que tiende a valorar las técnicas psicósomáticas, excluyendo cualquier recurso a la gracia y a la ayuda divina.

Muy a menudo, el objetivo parece más bien el hacer frente, sin necesidad de recuperar una auténtica dimensión religiosa, a las frustraciones, a la inquietud sin fin propia de nuestro tiempo.

En contra del movimiento aparentemente sin sentido de un mundo que no reposa, en contra de los *stresses* y las frustraciones, parece que la salvación consista en lo que se opone a la vida moderna: por tanto, en la paz y en la liberación de compromisos, en la no actividad.

Se buscan por eso técnicas de fuga, que den la posibilidad de estar —psicológicamente— en paz; a menudo parece que no se busca otra cosa.

La atención a lo corporal, y a lo psíquico en su relación con lo corporal, se torna entonces fuerte. Hay que reconocer que esto no es siempre señal de irreligión; pero sí que lo es el detenerse ahí, cosa que no hace pensar en un posible retorno a lo religioso. En muchos casos nos encontramos frente a un intento de hacer frente, aunque permaneciendo cerrados respecto a la trascendencia teológica, a la crisis de las perspectivas prometeicas que habían sustituido a aquella clausura, a aquella crisis de lo religioso. Por consiguiente, nos encontramos con una respuesta a la crisis del «prometeísmo», pero no una crisis de la crisis que condujo al «prometeísmo».

En cualquier caso, debemos observar con interés esta atención al «cuerpo psíquico» que nos ha llegado a través de los métodos orientales. Tales métodos conceden mucha atención al cuerpo, porque subrayan el hecho de que el hombre no es sólo inteligencia, no es sólo cabeza.

Según sus defensores occidentales, el Oriente nos ayudaría a tener una mejor conciencia del hombre.

El control de la respiración y de la sensibilidad corporal incluidos

en muchos de los métodos orientales, las técnicas para aprender el lenguaje del cuerpo, tendrían también una función cognoscitiva, pero no en sentido intelectualista. Todo esto tiende a desvelar capacidad y sensaciones perdidas desde hace siglos, como consecuencia de una unilateral superioridad asignada al intelecto⁶.

Por esta senda, se piensa también en Occidente, pueden abrirse nuevos caminos al conocimiento experimental del hombre, distintos de la superficialidad de la ciencia occidental; y se aspira sobre todo, a poder devolver al hombre la serenidad, en un vivir pacificado.

Este tipo de respuesta a la crisis del «prometeísmo», con independencia de las concretas implicaciones cognoscitivas de algunos métodos, ¿es adecuada? ¿Constituye, por lo menos en germen, un elemento de la respuesta que cabría dar a la crisis misma?

Para intentar un breve bosquejo de solución, convendrá tener presentes algunas tomas de posición muy significativas, en relación con el prometeísmo moderno, de pensadores cristianos (filósofos y, sobre todo, teólogos).

8. En vista del imponerse cada vez más masivo del movimiento científico-tecnológico y del «proyectismo totalizador», con sus respectivos apoyos ideológicos (los libero-tecnológicos de un lado, y los socialistas o comunistas de diversas tendencias, de otro), los teólogos han intentado, desde una desconfianza inicial, abrirse a tal fenómeno, esforzándose por desentrañar su lado positivo, por debajo de la envoltura atea y secularizante.

Entre los muchos autores posibles, y limitándome a los católicos, citaré a METZ, que ha intentado mostrar que la secularización, entendida como encomienda del hombre a sí mismo, no contradice a la fe cristiana: la Encarnación, como aceptación definitiva del mundo por parte de Dios, sería también la entrega del hombre a sí mismo, para que se realice de acuerdo con la libertad creadora que le ha sido dada. Pero METZ no afrontaba adecuadamente el problema del «proyectismo totalizador».

6. Ha ilustrado convenientemente este punto PETER ANTES, en una relación al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en la Fu Jen University de Taipei, a finales de 1979; dicha relación aparecerá en breve en las Actas del Congreso.

La necesaria profundización en ese tema ha sido realizada por otro teólogo, JÜRGEN MOLTSMANN. Su contribución al respecto merece ser recordada, pues indica la correcta respuesta posible cristiana a la totalización exasperada de quien no cree posible proyecto alguno de salvación en un mundo al que no se cambie de manera radical.

Antes de aludir a ella, quisiera decir, situándome en un plano general, que el compromiso con la historia, el valor para transformar, son indicaciones que la cultura moderna adscribe también al cristiano; y que no es necesario abandonarlos ni siquiera en una edad como la nuestra, de autocrítica interna respecto al modo de obrar y producir de la época moderna. Y lo mismo habría que decir respecto a la valorización moderna de la corporeidad.

Puede el cristiano, por su parte, ayudar a la cultura moderna a individuar por lo menos algunos de los puntos más difíciles de la cuestión relativa al compromiso práctico-histórico en una sociedad tecnológica, y a reconocer también algunos de los motivos de la falta de adecuación o del carácter fraudulento de las soluciones alternativas.

El fracaso histórico de los intentos de palingénesis radical, parecería llevar —si se mantiene la convicción de que la salvación sólo es posible a través de un cambio absoluto— a una actitud de desconfianza; la conciencia de semejante fracaso acaba por llevar a ratificar lo existente, aceptando la lógica de las competencias, del desarrollo incontrolado, de las rivalidades, o por sugerir retiros intimistas, a través de técnicas de «desconexión neuropsíquica», puros ejercicios de autocontrol, o cuestiones similares (una especie de neoestoicismo amenaza con invadirnos).

Lo que debe reconsiderarse, si se busca una alternativa no *pasiva* a la crisis contemporánea es más bien, como ya se ha dicho, el concepto *exasperado* de «organicidad», que sirve de fundamento a fórmulas del tipo «o todo cambia o no cambia nada»; y, al mismo tiempo, el concepto de hombre en virtud del cual se juzga el éxito o fracaso de un experimento histórico de cambio. Si se concibe al hombre tan sólo como realidad vital-económica, entonces, si incluso después de haber cambiado revolucionariamente la estructura económica no se viera surgir un hombre nuevo (ya no egoísta), habría necesariamente que replegarse en una actitud pesimista: no hay nada que hacer; el hombre será siempre lo que es y ha sido: es decir, inhumano. Pero si se considera al hombre como algo más que un

ser vital-económico, no hay por qué caer inmediatamente en la desilusión: el hombre cambia, puede cambiar, por otras razones (o mejor: también por otras razones) en áreas distintas de la vital-económica.

Si no se piensa en términos de determinismo social, sino de libertad, se pondrá atención al compromiso *moral* de los individuos, compromiso que no está garantizado de una vez por todas, sino que continuamente es puesto de nuevo en juego, hombre por hombre y sociedad por sociedad.

No se esperará por tanto que en algún momento haya de producirse, en virtud de la sola libertad de los hombres, una revolución total; pero tampoco se detendrá uno en la espera, en la aceptación de lo inhumano, con el pretexto de que sólo se puede ser humano si lo son todos, y hoy no todos son humanos.

El cristiano, además —y es un «además» decisivo, en el que radica la enseñanza de MOLTSMANN antes aludida— no se desanima: y no sólo porque cree en la libertad y en un deber moral que pide ser respetado en cualquier circunstancia, sino también porque tiene fe en la *reconciliación*.

El cristiano no ignora el pecado original, no se ilusiona vanamente: con independencia de la reconciliación, el conservador, el que carece de confianza parece tener razón. Pero él sabe que existe la reconciliación, la fe en el Crucificado.

Hay que subrayar esa atención hacia Jesucristo: el cristiano sabe que con El se ha iniciado ya el reino del Hijo del Hombre y que ya se puede vivir de manera diversa. «El Crucificado —escribe MOLTSMANN— personifica la nueva humanidad que obedece a Dios. Personifica la patria en las condiciones de exilio, y la libertad en las cadenas de la esclavitud. Pero es justamente de esta forma como los hombres son habilitados para transformar tales situaciones, para conferir un rostro más familiar al mundo y abolir la esclavitud interior y exterior. La reconciliación... representa el inicio de la redención en un mundo no redimido, y la redención es el futuro esperado de la reconciliación»⁷.

Experimentar la reconciliación significa no poder aceptar más el estado del mundo. La alegría que experimenta el que advierte la

7. Las citas de JÜRGEN MOLTSMANN han sido sacadas de *El Hombre*, tr. cit., Brescia, 1972.

reconciliación torna dolorosa la miseria de la criatura. «El que el futuro del hombre humano haya tenido inicio con este Hijo del Hombre excluido y rechazado, puede considerarse como un signo de la imposible posibilidad de la esperanza en este mundo. Este recuerdo nos dice, en efecto, que Dios no ha comenzado el futuro del hombre en el momento cumbre del humano progreso, sino con este Humillado. El que cree no puede refugiarse ya ni en la ironía impasible ni en la utopía consoladora. No se refugia, con un romanticismo social, en las remotas edades del oro. No emigra ya hacia su intimidad, buscando la pureza del corazón». La utopía cristiana remite —concluye MOLTSMANN— al futuro del Hijo del Hombre, es decir, de aquél que no ha encontrado un lugar donde reposar la cabeza, a no ser un pesebre y una cruz.

La utopía cristiana —querríamos añadir— puede más tarde descubrirse no utópica, si se la concibe no ya como un proyecto que se cubriría en pocos decenios, sino en una dimensión temporal mucho más amplia: teniendo presente, como nos recuerda TEILHARD, que el grupo humano tiene todavía muchos millones de años a disposición para crecer y desarrollarse, en la dirección de una mayor síntesis y unidad.

Con todo, la gran esperanza de comunidad humana no puede apoyarse sólo sobre el desarrollo de una visión científica común a todos los hombres, ni sobre la producción de un mero *interés* común: «Nosotros no tenemos necesidad —escribía TEILHARD— ni de una comunicación de cabeza a cabeza, ni de cuerpo a cuerpo, sino de corazón a corazón. En estas condiciones, conforme más examino la cuestión fundamental del porvenir de la Tierra, creo advertir más claramente que el principio generador de su radical unificación no debe buscarse ni en la sola contemplación de una misma verdad, ni en el mero deseo suscitado de Alguna Cosa, sino en el atractivo común ejercitado por Alguien»⁸.

Un compromiso no totalizador no resulta, por esa misma razón, débil, y no reclama por ello menos atención a la historia y a la concreción de la realidad humana; al contrario, comporta una atención más vigilante a lo particular y concreto.

Desde este punto de vista, también la atención a la corporeidad,

8. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir humain*, cit., p. 100.

tan agudizada por el pensamiento moderno, mantiene su valor, con tal de que de ella se sepa hacer un uso no unilateral.

9. La fenomenología, el existencialismo (desde MARCEL, injustamente menos recordado al respecto, hasta SARTRE o MERLEAU-PONTY) han subrayado correctamente el carácter *humano* del cuerpo: el cuerpo *para mí*, *mi* cuerpo, el cuerpo-sujeto es una cosa bien distinta del cuerpo *para los otros*, del cuerpo-objeto del anatomista o del fisiólogo.

La reflexión fenomenológica recupera la unidad del sujeto humano, como unidad de sujeto-objeto subjetivo (por utilizar la expresión schellinghiana); como cuerpo vivido o como consciencia encarnada, y rechaza con ello al cuerpo-máquina, externo al alma y manipulable como una cosa.

Lo que hoy recupera la fenomenología más atenta es el cuerpo espiritual (no nos referimos aquí, es evidente, al cuerpo eterno, estral, transfigurado en el último día). De ese cuerpo hay que partir, también con miras éticas, con el fin de reconsiderar algunos capítulos de la deontología: de ése, y no del cuerpo-cosa, incluso aunque se trate de una cosa viviente; del cuerpo intencionalmente animado por un principio espiritual con el que —tal vez de forma misteriosa, pero sin duda cierta, puesto que consta— se liga internamente. De ése, que revela su ligazón con la subjetividad, así como ésta manifiesta su ligamen con él (desde la voz, el rostro, la manera de andar, hasta el acento, los rasgos fisionómicos, el lenguaje...). De ése, y no del cuerpo del *behaviourismo* o del instintivismo, que a menudo no son sino aromas ideológicos para hombres asustados al ver a la humanidad encaminada hacia la autodestrucción, impotentes para detener esa marcha, y tentados por eso de entregarse a teorías que muestren ineluctablemente tal camino como fruto de impulsos agresivos intrascendibles.

Un cuerpo así entendido se encuentra con el opuesto dogma cristiano, el de la resurrección de los cuerpos; se encuentra con la Encarnación. No se trata, es notorio, del cuerpo de la pura vitalidad biológica, que se afirma a sí misma y basta, sino del cuerpo que se abre al otro, del que ya se ha hablado, y que es y se manifiesta también como espiritual.

Tenemos aquí un punto de contacto entre la fe y la sabiduría humana.

Un filósofo contemporáneo, MICHEL HENRY, ha visto en el dogma de la resurrección de la carne como una invitación de la fe a la filosofía para que piense de forma más adecuada la corporeidad; por su parte, la reflexión filosófica sobre la auténtica realidad de la corporeidad, impulsa hacia el dogma cristiano de la resurrección de la carne.

Para un puro objeto puede pensarse un fin definitivo y absoluto; con relación a un sujeto y también a un cuerpo subjetivo, al contrario, el pensamiento de la muerte definitiva deviene imposible, con una imposibilidad existencial, y debería siempre impulsar a decidir si no se trata también de una imposibilidad teórica (que culmina en la prueba de la inmortalidad), o a buscar una fe, que dé esperanza.

Son conocidos los intentos de HUGOO ENOMIYA-LASSALLE, para abrir la vía del Zen a los cristianos; se conocen también los de KARLFRIED DUERCKHEIM, y los cursos de meditaciones de corte Zen en monasterios como, por ejemplo, el de MARIA LAACH.

El problema teológico que aquí se suscita, como atinadamente se ha señalado antes, es el de ver si siguiendo esta vía uno viene o no empujado a detenerse en el primer peldaño, especialmente cuando resulta que quien participa en estos intentos dice que no desea otra cosa sino ser dejado en paz.

Ciertamente, no podemos aquí afrontar semejante problema, que requiere conocimientos específicos de los que carecemos.

Observamos aquí tan sólo un detalle: la apertura del occidental, cristiano o no, a lo que (para él) resulta nuevo o diverso, debería ir aparejada de la recuperación del pasado de la filosofía occidental, que no ha producido sólo a PLATÓN o DESCARTES, sino también una reflexión antropológica que nace de ARISTÓTELES, y en la que juntamente se subraya la unidad del hombre y se demuestra la inmortalidad del alma. No es suficiente la fenomenología; se precisa una ontología del hombre, para la cual el pensamiento clásico tiene también algo decisivo que decir.

10. La dialéctica de lo corpóreo presenta, como ya se ha insinuado, tres tipos fundamentales: vida y crecimiento / autodisolución; individualización / apertura al otro; intencionalidad y ordenación a un fin / vitalidad natural.

Es un hecho positivo el que hoy día los análisis de la fenomenología se encuentren con las indicaciones que provienen del Oriente,

sobre todo para subrayar el tercer tipo de dialéctica, ese que pone ante los ojos, y después utiliza de forma concreta la interacción de lo físico y lo psíquico, en el marco de la unidad profunda de los dos momentos. Se nos ofrece también aquí una invitación a recuperar aquella doctrina del hombre como unidad de materia y forma que ya el pensamiento clásico había elaborado con el fin de interpretar y explicar esa unidad.

Hoy el problema radica, por una parte, en desarrollar concretamente las potencialidades que ese concepto de unidad implica (a ello aludiremos en breve); por otra parte, se trata de volver a extraer, de la doctrina clásica, lo que lleva a reconocer siquiera una brizna de autonomía de lo espiritual (*no* todo el hombre es cuerpo espiritual, o espiritualidad corpórea). Aquí el Occidente debe ayudar al Oriente. Y debe hacerlo, siendo por otra parte consciente, y estando dispuesto a explorar también, en unión con Oriente, las posibilidades de recuperar la dimensión mística a partir de una base corporal (de otro lado, se trata de cuestiones no desconocidas a la misma tradición cristiana): es este último un recorrido difícil (todos tenemos presentes la llamada de atención, a este respecto, realizada por H. VON BALTHASAR)⁹, pero las posibilidades que con él se abren hacen que la aventura valga la pena.

Además, debemos tener en cuenta la exigencia de superar el intelectualismo puro de tan gran parte de la tradición cultural europea. El cristianismo no es sólo dogma; es también felicidad y libertad. Resulta significativo que ciertas comunidades cristianas intenten dar una expresión más «concreta» a su compromiso y al concepto de salvación. La llamada (polémica) de NIETZSCHE a que los cristianos se decidiesen a tomarse en serio el aspecto propio de los bienaventurados, ha sido tomado por tales comunidades (los Pentecostales y los «Focolarini», por ejemplo) al pie de la letra: pretenden demostrar su alegría también externamente.

Un humanismo cristiano —y permítaseme utilizar una expresión que, de puro frecuente, ha llegado a ser quizás un poco molesta— es un humanismo integral: no acepta las reducciones racionalistas o intelectualistas porque no ve contradicciones donde sólo existe in-

9. H. VON BALTHASAR, *Meditation und Leben*, en *Geist und Leben*, 1977, pp. 260-268.

tegración o desarrollo ascensional, esto es, entre las facultades humanas, sensibles e intelectuales. Pero no basta dar testimonio; es preciso reconsiderar algunos puntos, en sus lugares oportunos.

No queda más tiempo, aquí, para añadir muchas cosas; me limitaré por eso a una rápida alusión, manteniéndome en los dominios de la corporeidad humana, a la que hemos prestado una atención particular. A este respecto, y como se ha dicho, deben utilizarse los análisis fenomenológicos; y deben ser integrados —como también se ha dicho— en una ontología de la corporeidad (y del hombre); pero también se debe ver el hombre —y es esto lo que querría añadir— en términos de biología *humana* (y no sólo animal): con una biología *humanista* (como ha sido llamada) que mire a la reflexión moral.

También en este punto las indicaciones del personalismo contemporáneo se encuentran con las reflexiones ya recordadas sobre la unidad del hombre, que es siempre unidad, y siempre se individualiza —en virtud del renovarse creativo de la vida— en modos nuevos, peculiares de los diversos hombres.

La biología humanista confiere las indicaciones objetivas para que el hombre pueda querer el bien utilizando sus recursos fisiológicos, su cerebro; utilizando el cerebro prefrontal para el control de las zonas inferiores que ya no aseguran, por tratarse del hombre, comportamientos instintivos; utilizando el desarrollo superior del cerebro humano para mejorar al hombre de forma no mecánica, digna de una máquina.

Es necesario utilizar el *soma* en sus componentes superiores; se sabe que éstos son capaces, a través de ejercicios proyectados y queridos conscientemente, de producir resultados que de otra forma se deberían buscar no coimplicando el compromiso consciente de la persona, sino sólo, como mucho, utilizando medios mecánicos, infra-humanos.

Existe una diferencia entre el parto sin dolor producido por la alegría a través del control cerebral —observa PAUL CHAUCHARD— y el que se realiza en la inconsciencia de la anestesia.

«Una moral sexual propia de un ginecólogo —apunta CHAUCHARD¹⁰— aúna espiritualidad y órganos; pretende que el moralis-

10. PAUL CHAUCHARD, *Farmací, psicofarmací e morale*, tr. it., Turín, 1970.

ta acepte un «truco» para evitar los problemas, sin preocuparse de riesgos para el conjunto del equilibrio orgánico y de la relación conyugal.

Es imprudente curar con fármacos a las personas normales para evitarles un esfuerzo, 'mejorándolas': la inquietud humana viene así sustituida por las píldoras de la felicidad, las molestias de la gravidez evitadas con 'niños-probeta'.

Es de nuevo la comprensión de la unidad del hombre quien sugiere, en el momento de actuar, la elección de aquellas tres vías que tienen presente de un modo más satisfactorio lo que significa el ser un cuerpo-sujeto (por ejemplo: el ligamen espiritual entre el cuerpo-sujeto de la madre y el cuerpo-sujeto del niño que lleva en su seno, y viceversa, en relación al tema del aborto o al del niño-probeta); en la de aquellas vías, por otra parte, que impiden absolutizar la estrecha e insuficiente atención a las componentes biológico-animales.

Lo somático y lo psíquico se ligan e influyen recíprocamente; la atención y el estudio de las influencias que podríamos llamar espontáneas y de aquéllas que pueden provocarse, es algo necesario e importante en aras de una mejor comprensión de la moral.

11. De esta forma hemos venido a parar a temas sectoriales, aun cuando se trate de sectores verdaderamente amplios.

Volviendo, para concluir, a un plano más general, no querría sin embargo ofrecer indicaciones de conjunto. Me limitaré a desarrollar una reflexión: las realidades culturales que hemos examinado tienen su centro en lo extrateórico y extrarracional en el hombre: lo extrateórico práctico, vital, operativo, en un caso; lo extrarracional experiencial, vivido, contemplativo, en el otro.

Lo que no aparece por ninguna parte es lo racional filosófico, el hombre que razona en torno a sus últimos porqués. Damos fe de que hoy, a diferencia de ayer, el elenco extrarracional al que se apela no es considerado como un enemigo, como algo contradictorio con lo racional *filosófico*, sino sólo como lo único que puede practicarse, ya que lo racional *filosófico* parece impotente. Se da más una desilusión respecto a la metafísica racional, que una amistad o una rivalidad respecto a semejante razón. Quien no quiera renunciar a la razón filosófica como medio de arrojar luz sobre lo que es el hombre, debe ser consciente de que muchas veces hoy no es escuchado, no

tanto por ser considerado como un enemigo (como sucedía ayer, por ejemplo, en contra de la filosofía metafísica del idealismo o en NIETZSCHE), sino porque no convence.

Y todavía habría que preguntarse: ¿no convence porque no tiene argumentos, o porque se ha perdido en lo inesencial y se mueve también él —de hecho, y a pesar de sus buenos propósitos— sobre todo en direcciones extrametafísicas?

Quizás se ha abandonado el campo un tanto precipitadamente.

Es justo y sacrosanto hablar del hombre. Pero habría que hablar, todavía, *del hombre en el ser*, volviendo a reflexionar con encarnizada pasión sobre ese nexo, sin pensar románticamente que la vida se opone a la razón o viceversa ¹¹.

Interpelar a la razón no comporta de modo necesario el ir a parar en un intelectualismo esterilizante.



11. La posición del hombre en el ser es estudiada por la metafísica, ciencia a la que habrá de orientarse de nuevo la reflexión contemporánea. La metafísica estudia al ser que es, y así como es, bajo la perspectiva del todo, y al hombre tal y como es, en relación con el ser, bajo la perspectiva del todo.

Pero la investigación debe proseguir, estudiando también la actividad que asume el hombre en relación a su ser-en-el-mundo, a su encontrarse siendo en el ser de una manera determinada.

Y como la metafísica apela a realidades trascendentes al orden empírico, al mero dato inmediato, tendrán que convertirse en objeto de reflexión también las posibles actitudes que el hombre puede adoptar —las realidades «existenciales»— en relación con tal o tales realidades.

Con otras palabras: existe un proyecto ontológico del hombre, que va más allá de los proyectos particulares y determinados; ese proyecto global debe ser estudiado en sus condiciones de posibilidad y en sus modos concretos de realización.