

La constitución de la imagen actual del hombre

Jesus Ballesteros
Universidad de Valencia

The article analyses critically three different models about human being: the homo faber, or tecnocratic humanism, dominant along Modernity from Descartes and Bacon to Marx; the homo natura and the homo ludens, which represent antihumanist models of the late Modernity. In front of these models we can find a fourth one: the homo patiens or excentric humanism, opened to God, others and nature. Only this model gives a consistent foundation to the universality of the rights because it identifies the concepts of human being and person.

1. El ser humano como conciencia. La negación de la naturaleza como teleología. La primacía del hacer: el *homo faber*

Me propongo presentar la imagen actual del hombre como el resultado de un doble esfuerzo: de la superación de los dualismos propios de la filosofía moderna clásica, y de la resistencia frente a los inhumanismos de la Modernidad tardía.

Se reconoce hoy de modo bastante generalizado que el dualismo es una de las notas características del pensar moderno, constituyendo lo que ha dado en llamarse: "la cultura de la separación". Quizá en el origen más profundo de esa separación pesa la pretensión de la *αὐτάρκεια* o independencia humana de acuerdo con la influencia del pensar estoico, tan decisiva a lo largo de toda la Modernidad, en lo que se refiere a la imagen del ser humano. La propuesta de Epicteto, contenida en el primer apartado de su *Manual*, editado por

Arriano, de separar radicalmente entre “lo que depende de nosotros, como la opinión, el deseo, la aversión, de lo que no depende del hombre, como el cuerpo, los bienes adquiridos, la reputación, los cargos”¹ pesa de modo constante a la hora de concebir el hombre durante la Modernidad².

Concebida la *αὐτάρχεια* como el fin del ser del hombre, pueden encontrarse a lo largo de este periodo diferentes dicotomías, como las siguientes:

1° Entre *sibi sufficientia* (*αὐτάρχεια* dominio técnico, y necesidad (*ἀνάγκη* visible en Leonardo da Vinci, Bacon, Descartes, Freud).

2° Entre *res cogitans, homo noumenico*, y *res extensa, homo fenomenico* (en Descartes, Kant).

3° Entre *virtú* y *fortuna* (en Maquiavelo).

4° Interés (*self preservation*) y pasión (en Hobbes, Spinoza, Hume, Smith, Mandeville, Steuart).

5° Voluntad de poder y *amor fati* (en Nietzsche).

El primer desgarramiento entre ser humano y naturaleza se produce debido al deseo del primero de dominar la segunda para hacer frente a la necesidad, entendida ésta como enfermedad y miseria. El desarrollo tecnológico ha surgido históricamente unido a una filosofía basada en el alejamiento progresivo del ser humano respecto a la naturaleza, del otro y de Dios, tratando de ampliar “lo que depende de mí” respecto a lo que no depende. Los primeros pasos dados en este sentido son los

¹ EPICÉTO: *Manual*, Madrid: Civitas 1993, p.43.

² Sobre la influencia del estoicismo en la Filosofía Moderna, cfr.: LONG: *La Filosofía helenística*, Madrid: Alianza 1974; MACINTYRE: *Tras la virtud*, Madrid: Cátedra 1998; Charles TAYLOR: *Radici dell'io*, Milán: Feltrinelli 1993, p.191 ss.

de Bacon, especialmente en sus obras *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (1623) y *New Atlantis* (1627), al destacar que la ciencia es poder, y que es necesario *dissecare naturam*, para "hacer posibles todas las cosas". Simultáneamente, Leonardo había subrayado la superioridad de la vista sobre el oído para formar conocimiento riguroso, y posteriormente Galileo en *Il Saggiatore*³ establecerá la radical separación entre las cualidades primarias susceptibles de ser conocidas con exactitud, a través de las matemáticas, y las cualidades secundarias proporcionadas por el oído, tacto y gusto, que sólo pueden ser objeto de apreciación subjetiva y no aportan conocimiento alguno.

Pero la separación más radical del ser humano respecto al resto de la naturaleza no humana, se producirá en la filosofía cartesiana con el modelo dualista. Se parte aquí de la radical diferenciación entre alma (pensamiento) y cuerpo (extensión), para concluir que la primera no depende del segundo, ya que la divisibilidad del cuerpo no afecta a la integridad del pensamiento. "Si un pie, un brazo, o cualquier otra parte es separada de mi cuerpo, mi espíritu en nada se modifica por ello"⁴; "soy una sustancia cuya esencia o naturaleza no radica más que en el pensar y que para ser no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de cosa material alguna: de suerte que este yo —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él"⁵. Por ello puede conocerme sin conocer mi cuerpo⁶; "Yo no soy aquel conjunto de miembros que viene llamado cuerpo"⁷. El modelo voluntarista desprecia así la realidad del cuerpo. "El cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra"⁸. Junto a este desprecio del cuerpo,

³ Galileo GALILEI: *Il Saggiatore*, Madrid: Aguilar 1981, p. 29.

⁴ DESCARTES: *Discours de la methode*, Ed. E. Gilson, Paris: Vrin, 1966, parte IV, p. 93.

⁵ DESCARTES: *Discours de...*, parte IV, p. 91.

⁶ DESCARTES: *Meditationes metafisicas*, Madrid: Alfaguara 1977, p. 66.

⁷ DESCARTES: *Meditationes metafisicas...*, p. 69. Cfr. Virgilio MELCHIORE: *Corpo e persona*, Genova: Marietti 1987, pp. 53 ss y 174 ss.

⁸ DESCARTES: *Tratado del hombre*, Madrid: Alianza 1990, p. 22.

se produce el desprecio de la naturaleza. Se trata de liquidar la antigua noción de *physis* como principio de todo nacimiento, fuente de vida y potencia engendradora. "Sabed que por naturaleza no entiendo ningún tipo de poder imaginario, sino una palabra para designar la materia"⁹.

Descartes persigue el ideal estoico de la *αὐτάρχεια* a través del dominio sobre las pasiones, tal como lo expone en su *Tratado sobre las pasiones*, y en su correspondencia con la princesa Elisabeth de Bohemia¹⁰. La diferencias en el dominio de las mismas por la razón y la fuerza de voluntad le hará distinguir entre "almas grandes" y "bajas y vulgares"¹¹. El ideal de la *autarkeia* va a provocar también la negación de la compasión en relación con los que sufren. Ello reaparecerá en autores modernos tan destacados como Spinoza, Kant o Nietzsche.

Igualmente grave es que la primacía de la *αὐτάρχεια* conduce a ver la dignidad humana exclusivamente como dignidad ética, fruto de la virtud; olvidando la dignidad ontológica, como algo dado por igual para todos, como había señalado el el cristianismo, tal como lo resume Pablo en *Gálatas*: "Ni judío ni griego". De esta pérdida deriva la reducción de la condición de sujeto, y con ello de persona; a aquel que es independiente, capaz de *sibi sufficientia*, en la línea estoica, seguida primero por el Derecho Romano; con la noción de *sui iuris*, y en la Edad Moderna de modo masivo por autores como Hobbes, Puffendorf, Locke, Kant, Mill, Singer. El número de seres humanos considerados personas es reducido; así es declarado explícitamente por Kant, en la *Metafísica de las Costumbres*: "No

⁹ DESCARTES: *Tratado del mundo*. Cfr. OST: *La nature hors la loi, L'ecologie à l'épreuve du droit*, Paris: La Decouverte 1995, p. 70, p. 36 y p. 88. Ver también: COTTA: *La sfida tecnologica*, Bologna: Il Mulino 1968; y TAYLOR: *Radici dell'io...*, p. 189 ss, p. 393 ss.

¹⁰ DESCARTES: *Oeuvres philosophiques*, Paris: Garnier 1973.

¹¹ DESCARTES: Carta del 18 de mayo de 1645, en *Oeuvres...*, pp. 564-8. Sobre ello, véase TAYLOR: *Radici dell'io...*, pp. 196, 201, 204 ss.

*pueden ser sujetos de derecho todas las mujeres y cualquiera que no pueda procurarse por sí misma el alimento y la protección*¹². De un modo muy semejante se manifiesta en *Sobre el famoso aforismo: esto puede ser verdad en teoría pero no en la práctica: "la única cualidad exigida para ser ciudadano ,aparte la cualidad natural de no ser niño o mujer, es que uno sea sui iuris, y por tanto que tenga alguna propiedad que le mantenga"*¹³.

La no identificación entre ser humano y persona a la hora del reconocimiento de los derechos procede por tanto de la noción estoica y liberal de *ἀυτάρκεια*. En esta línea llegará a decirse que "un organismo tiene derecho a la vida sólo si posee la idea de *yo* como sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales y cree que es en sí mismo una entidad continua"-escribe Tooley hablando de aborto e infanticidio¹⁴. Este reduccionismo en la noción de sujeto es algo que ha sido recordado con especial claridad por Juan Pablo II¹⁵: donde viene a decir que el aumento del número de excluidos en nuestro tiempo procede de la deformación del concepto de subjetividad según el cual "sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o al menos incipiente autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás".

En Descartes, la voluntad aparece capaz de dominar por sí misma las pasiones, y de conseguir la *ἀυτάρκεια*. A partir de Hobbes se hace necesario distinguir dos tipos de pasiones: las dotadas de estabilidad, pacíficas, y que requieren del cálculo, a las que resulta mejor llamar intereses, entre las que sobresale el deseo de conservar la

¹² KANT: *Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos 1986, apdo. 46, p. 143 ss.

¹³ KANT: *Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos 1986, apdo. 2/3, p. 33 ss.

¹⁴ AAVV: *Debate sobre el aborto*, Barcelona: Cátedra 1983, p. 78. Sobre la crítica a tal separación, véase TEICHMAN: *Ética social*, Madrid: Cátedra 1998, pp. 47 ss.; VIOLA: *De la naturaleza a los derechos*, Granada: Comares: 1998; RHONHEIMER: *El derecho a la vida y el Estado moderno*, Madrid: Rialp 1998; AAVV (Serna y Massini, eds.): *El derecho a la vida*, Madrid: Rialp 1998.

¹⁵ En su Encíclica *Evangelium vitae*, apdo. 19.

vida y el afán de lucro y el resto de pasiones en las que domina la violencia y la volubilidad, y considera que es necesario conseguir que las primeras dominen a las segundas¹⁶. En cualquier caso, el proyecto continúa siendo básicamente el mismo: conseguir la *autarkeia*, a través del dominio sobre la naturaleza. La preocupación obsesiva de los autores “ilustrados” será librar al ser humano de la superstición y del error religioso y buscar la felicidad gracias a la razón calculadora, por lo que lo natural, como en los estoicos¹⁷, no se opone en absoluto a “dominio técnico de la naturaleza”. El utilitarismo persigue tal dominio mediante la “objetivación del dominio natural”, ya que la naturaleza es simple mecanismo. La técnica es, a su vez, una especie de ortopedia que contribuye a la *αὐτάρκεια* ampliando los órganos humanos. A ese dominio técnico sobre el mundo va unido la idea de pretendido progreso, lineal e irreversible, a que se refiere por ejemplo Condorcet¹⁸. Será visto por Marx como el aspecto más positivo del capitalismo, que la Historia conservará en el futuro¹⁹.

La técnica, el saber cómo, proporcionará una abundancia de bienes, que eliminará el egoísmo y la necesidad de la autoridad. Este progresismo tecnocrático, de signo individualista o colectivista, es el que se desintegra a partir de Malthus, al destacar el triunfo de la *ἀνάγκη* de la necesidad, en que el hambre, aparece como inexorable, abriendo paso al ecologismo de signo inhumanista²⁰.

¹⁶ Sobre ello, véase HIRSCHMAN: *Los intereses y las pasiones*, Mexico: F.C.E. 1978.

¹⁷ Sobre ello, véase PASSMORE: *Sobre la responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid: Alianza 1974, p.29 ss.

¹⁸ CONDORCET: *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795).

¹⁹ MARX: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI 1982, p. 74.

²⁰ Sobre ello, remito a mi libro *Ecologismo personalista*, Madrid: Tecnos 1996, del que existe en italiano un resumen, con el título “Antropologia dei diritti umani dal punto di vista ecologico”, en *Ragion Pratica*, 1996, pp. 159-68.

Por otro lado, la influencia estoica y el ideal de la *ἀυτάρκεια* han conducido a la negación de la Trascendencia, primero en el deísmo²¹, y posteriormente en el ateísmo. En relación con este segundo momento resulta coherente que el voluntarismo cartesiano culmine en Sartre con la negación más rotunda de toda Trascendencia: “nuestro punto de partida es la subjetividad del *cogito*, ya que es la única teoría que reconoce al ser humano su dignidad y no le convierte en un objeto”²². Esta subjetividad se entiende como negación de la *naturaleza humana* y afirmación de una libertad absoluta. *No hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla*, y por tanto, no hay ningún sentido *a priori*. Un año más tarde, Sartre²³ había afirmado como en Descartes la intuición del carácter absoluto de la libertad como creación, resulta oscurecido todavía por su creencia en Dios: “la libertad es lo que el hombre se hace a sí mismo, sin proyecto alguno previo, inventándola”²⁴. La subjetividad conduce a la afirmación de que el hombre es simplemente lo que hace. La pregunta es: ¿dónde y cómo fundar y reconocer la dignidad de los que no producen?

2. Entre el *homo natura* o reduccionismo biologista y el *homo ludens* o la primacía de las apariencias

En la Modernidad tardía desaparece el optimismo del triunfo de la voluntad y el interés sobre las pasiones. Progresivamente, la *ἀνάγκη* va triunfando sobre la *ἀυτάρκεια*. Schopenhauer pone de relieve que la naturaleza es “voluntad inconsciente” irracional y violenta que no puede ser dominada.

Nietzsche radicaliza inicialmente el ideal de *ἀυτάρκεια* que le lleva a negar toda posibilidad de Trascendencia: “Si hubiera dioses,

²¹ De ello da buena cuenta TAYLOR en *Radici dell'io*, obra ya citada.

²² SARTRE: *L'existencialisme est un humanisme*, Paris: Nagel 1954.

²³ SARTRE: “La liberté cartésienne”, en *Situations*, I, Paris, 1947, pp. 332 ss.

²⁴ Sobre ello, véase PIEPER: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid: Rialp 1980, p. 254.

cómo soportaría no ser Dios, *luego* no hay dioses”²⁵. Hay que negar a Dios porque su existencia llevaría a aceptar la admiración y la gratitud, dos actitudes incompatibles con la voluntad de dominio. Junto con la negación de la Trascendencia, Nietzsche niega la alteridad y la culpa como hilo conductor de todo su pensamiento. La vida es conflicto y violencia ineliminable, así como volubilidad e inconstancia. Por ello se opone radicalmente a los modernos, especialmente Hobbes, que pretendían proclamar el triunfo de los intereses sobre las pasiones, la estabilidad sobre la volubilidad, ya el afán de poder es superior al de lucro, y al mismo tiempo desprecia, coincidiendo en ello con los clásicos, el miedo a la muerte. Respecto a la alteridad, dirige sus sarcasmos contra la Ilustración, cuya noción de benevolencia universal es según él todavía cristiana, y por ello rechazable en cuanto incompatible con el amor a la vida, que es voluntad de poder. La experiencia de Nietzsche estriba en oponerse al juicio sobre la libertad, lo que le lleva por necesidad hacia la exaltación de la fatalidad. “Hay que aprender a ver lo necesario como lo bello en las cosas”²⁶. Su separación de los modernos no implica separación de los estoicos. La *ἀυτάρκεια*, convertida en negación de toda culpa, acaba disuelta en aceptación de la *ἀνάγκη*, del *amor fati*, en negación de toda finalidad o proyecto. Pero esa sumisión a la *ἀνάγκη* Nietzsche quiere presentarla como el supremo juego, como la máxima expresión de alegría: “la rueda del mundo al girar anda errante de meta en meta. El vengativo le llama a ello necesidad. El payaso, el bailarín, le llama a ello juego”²⁷. Sin embargo, al final la pretendida energía del superhombre se convierte en imperturbabilidad (*ἀταραξία*), y la alegría de la gaya ciencia en un sarcasmo desesperado. “Aquí aguardo astuto y burlón; ni paciente ni impaciente, sino más bien como alguien que ha olvidado hasta la

²⁵ NIETZSCHE: *Così parlava Zarathustra* [Opere], Milan: Adelphi 1973, VI, 1, p. 100 ss.

²⁶ NIETZSCHE: *La Gaia scienza* [Opere], Milan: Adelphi 1973, V, 2, apdo. 276, p. 159.

²⁷ NIETZSCHE: “Canciones del príncipe Vogelfrei”, Apéndice a *La Gaia Scienza*, edición citada.

paciencia, porque ya no padece”²⁸. Esta impasibilidad es un absoluto desinterés por las cosas humanas: “¿Qué me importan a mí las necesidades de los hombres?”²⁹.

La imagen del hombre contemporáneo, en la que se excluye la Trascendencia, queda sometida a una trágica disyuntiva: entre el determinismo del *homo natura*, con la primacía de la ἀνάγκη —en la que insistirá de modo muy diferente el psicoanálisis— y el ecologismo radical de la *Deep Ecology* y la imagen del *homo ludens*, último intento tardomoderno de defender la ἀυτάρκεια en la que se trata de huir de la realidad, a través del primado de la simulación, utilizando las más recientes técnicas de creación de la realidad virtual, en un experimento de auténtica y solipsista *fuga mundi*.

a) El primado del *homo natura* (Freud): la conciencia depende de la corporalidad

Freud parte de la aceptación de lo que él llama las dos heridas recibidas por el narcisismo humano: a) la cosmológica de Copérnico, que niega a la tierra como centro del universo; y b) la biológica de Darwin, que no diferencia cualitativamente entre el ser humano y el animal (“el hombre no es distinto de los animales ni mejor que ellos”), y el mismo les añade a su vez la psicológica, la del reconocimiento de la mente humana de “no ser dueña en su propia casa”³⁰. Su visión del ser humano resulta del choque entre las pasiones y la realidad ambiental, lo que le lleva a explicar el comportamiento humano por mecanismos. El *yo*, por tanto, sigue siendo una fuerza instintiva, el instinto de conservación, la *Selbstpreservation*, la voluntad de

²⁸ NIETZSCHE: *Cosí parlava Zarathustra*, 4ª parte, p. 293.

²⁹ NIETZSCHE: *Cosí parlava Zarathustra*, 4ª parte, p. 293. Sobre esta interpretación de Nietzsche, remito a la siguiente obra: Jesús BALLESTEROS: “Nietzsche: la ética del desarraigo y del juego”, en *Sobre el sentido*, Apéndice I. Hay trad. alemana en *Spanische Studien zur Rechtslehre und Rechtsphilosophie*, Berlin: Dunckler and Humblot 1990, p. 221-34.

³⁰ FREUD: “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva 1973, p. 2431 ss.

αὐτάρκεια heredada de los estoicos y Descartes, que se opone al primado del *ello*, a las pasiones, para sobrevivir. Pero el triunfo final es de la ἀνάγκη, de la naturaleza como finitud y acabamiento³¹. Sin embargo, el determinismo de Freud, como ha señalado Frankl, es solamente teórico. “En la práctica reconoció la libertad del hombre para cambiar”³². Por ello pueden encontrarse diferentes interpretaciones humanistas de Freud como la de Ricoeur³³. Freud defiende la ampliación del *yo* frente a la irracionalidad del *ello*. Por otro lado, frente a Nietzsche, que rechaza radicalmente toda idea de culpabilidad lo que resulta coherente con su ateísmo, la obra de Freud *El malestar en la cultura* supone “otra forma de ateísmo en la que se acepta la inevitable culpabilidad humana”³⁴. Posiblemente lo más lúcido de Freud ha consistido en ver cómo el odio a sí mismo, el impulso del θάνατος, es algo engendrado por la frustración de amor narcisista de sí mismo.

b) El reduccionismo biologista (la *Deep Ecology*): el ser humano como cáncer de la biósfera

Consecuencias mucho más inhumanistas presenta la inversión de los postulados del progresismo moderno que conducen a la reducción del ser humano a biología, a simple *homo natura*. Es lo que ocurre en el movimiento llamado *Deep Ecology*³⁵. Tal movimiento constituye una variante del primado de la *res extensa*, que va unida a un retorno del animismo: lo que permite orinetarse de acuerdo con el curioso imperativo de “pensad como una montaña”. La *Deep Ecology* radicaliza el evolucionismo de Darwin al considerar que el ser

³¹ Sobre ello, véase: “Un recuerdo infantil de Leonardo”, en FREUD: *Obras...*, tomo II, p. 1589.

³² FRANKL: *El hombre doliente*, Barcelona: Herder 1987, p. 42.

³³ RICOEUR: *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI 1970.

³⁴ VERGOTE, en AAVV: *Le mythe de la peine*, ed. a cargo de E. Castelli, Paris: Aubier, pp. 396 nota. Véase también, HUBER-PIRON-VERGOTE: *El psicoanálisis, ciencia humana*, Madrid: Guadarrama.

³⁵ DEVALL-SESSIONS: *Ecologia profonda, Vivere come se la natura fosse importante*, Turin: Abele 1989.

humano es peor que el resto de los animales, debido al crecimiento "cancerígeno" de su población y a su depredación del entorno. Al pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad del humanismo marxista (Sartre o Gramsci) la *Deep Ecology* opone el pesimismo total. Toda manifestación de antropocentrismo se presenta sin más como una forma de chauvinismo humano. La única postura ética adecuada es el no hacer, ni siquiera administrar, para no dañar los ecosistemas. Sólo hay que esforzarse por reducir por cualesquiera métodos la natalidad humana, comenzando naturalmente por las culturas y zonas más alejadas de los representantes de la *Deep*: los pueblos del Sur del planeta. La debilidad de pensamiento del biologismo se manifiesta en sus contradicciones. Así, en su variante socialdarwinista se acentúa el dominio de la mujer por el varón, acompañada de la exclusión de las minorías étnicas, mientras que en la variante ecofeminista, lo que se acentúa es la radical separación de las mujeres respecto a los varones hasta el punto de que la continuidad de la especie depende del desarrollo tecnológico de la inseminación artificial. De hecho el biologismo revela detrás de un pretendido amor a la naturaleza, un auténtico odio al ser humano.

c) El primado del *homo ludens*: el tardomodernismo.

El tardomodernismo supone la alternativa inhumanista al *homo natura*, que puede interpretarse bajo el signo del *homo ludens*. Aquí se hace hincapié en la posibilidad de conocer la realidad, tal como había señalado ya el modernismo del pasado siglo, con Mallarmé a la cabeza, de modo tal que la verdad se resuelve en el texto y la realidad en un juego interminable de interpretaciones. En ello insisten los posestructuralistas Barthes y Derrida. Derrida exarceba el aspecto lúdico de la escritura con constantes referencias a logomaquias y juegos de palabras. Por su parte Foucault y Deleuze disuelven cualquier intento humanista de interpretar a Freud, al optar por la primacía incondicionada del deseo sobre la conciencia. Su fidelidad a Nietzsche les lleva a la disolución de la persona en máscara, tras la

cual no se esconde ningún rostro³⁶. Reaparecen las contradicciones de Nietzsche en su intento de conjugar libertad absoluta y naturalismo. Así, por ejemplo en Foucault, en quien se solapa la epistemología inhumanista, con el "cuidado de sí" procedente de los estoicos, buscando no sólo la eliminación de la utilización del cuerpo como máquina o como especie, sino también la total liberación del uso de la sexualidad en un juego sin sentido³⁷. El posestructuralismo en su hostilidad hacia lo real puede conectar con los intentos tecnocráticos y futuristas de la *fuga mundi*, que ofrecen los más recientes desarrollos tecnológicos, que acrecientan los riesgos de solipsismo.

3. El ser humano como persona. Apertura a la realidad: dios, naturaleza, alteridad. El *homo patiens*

Frente al cartesianismo, que ve al ser humano como sujeto autárquico subrayando el momento de la separación respecto a los otros, y al naturalismo, que diluye lo humano en el conjunto de la biósfera, el pensamiento contemporáneo tiende a subrayar la importancia de la noción de persona, como clave para entender globalmente sin reduccionismos al ser humano. Frente a la noción de αὐτόρκεια la persona implica apertura, salida de sí, excentricidad. Con la noción de persona se recupera el sentido de la interdependencia respecto al conjunto de lo real, y con ello la apertura a los otros, a la naturaleza, y a Dios. En este retorno y primitividad de la persona inciden, entre otros muchos, autores como Jaspers, Buber, Marcel, Zubiri o Ricoeur. Desde el ámbito de la filosofía analítica, Strawson³⁸ ha afirmado el carácter primario de la persona respecto a la conciencia y al cuerpo, señalando el carácter coexistencial de la misma, como naturaleza humana común, lejos de todo enfoque

³⁶ Cfr. *Postmodernidad. decadencia o resistencia*, Pamplona: Universidad de Navarra 1992, p. 15-26; p.89-95.

³⁷ *Histoire de la sexualité*, tomo III, Paris: Gallimard 1984.

³⁸ STRAWSON: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres: Methuen 1959.

egocéntrico. En un sentido muy semejante se manifiesta Wittgenstein, con su concepto de ser humano³⁹.

a) La recuperación de la realidad: la excentricidad del ser humano

La noción de persona tal como es recuperada en el presente responde al concepto de *πρόσωπον*, intuitivo por san Basilio y desarrollado por Ricardo de san Víctor, Tomás de Aquino y Duns Scoto. La realidad de la persona se basa en la relación con el origen, el *ex*, de, de la existencia, en ser manifestación del origen, resonancia de Dios, máscara de lo sagrado, *εἰκὼν* visible de lo invisible, "*imago Dei*". En cuanto existencia, la noción de persona abre perspectivas nuevas para el reconocimiento universal de la dignidad humana. Frente al voluntarismo moderno, todo ser humano, también el concebido no nacido, el anciano arterioesclerótico, el indigente, aparecen claramente como personas, en cuanto están igualmente abiertos a su Origen.

Zubiri ha hecho especial hincapié en la recuperación de la realidad, partiendo de la apertura a la realidad de la fenomenología y del pensar heideggeriano, pero yendo allá de ellos. Al mismo tiempo se opone radicalmente al voluntarismo de Nietzsche. Concepto clave, según él, para la comprensión del hombre contemporáneo, sería el de animal de realidades, el de cuerpo personal⁴⁰, en el que se supera a un tiempo el voluntarismo y el cosismo. La idea de religación implica, frente a la noción de *αὐτάρκεια* el vínculo y la responsabilidad respecto al

³⁹ En sus *Philosophical Investigations* (1953). Cfr. W. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: "La primitividad lógica del concepto de persona", en *Anales de Filosofía*, Universidad de Murcia, 1983, pp. 79-118. Véase también: A. LLANO: *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: EUNSA 1985.

⁴⁰ V. MELCHIORE: *Corpo e persona*, Genova: Marietti 1988, p. 27-36. Véase también pp. 58-63; S. AMATO: *Il soggetto e il soggetto di diritto*, citado por D' AGOSTINO: "Il diritto e la maschera", en *Per una archeologia del diritto*, Milan: Giuffrè 1979, p. 121 ss.; BOURG: "Sujet, personne, individu", en *Droits*, 1991, 13, pp. 87-97.

conjunto de la realidad: Dios, los otros, la naturaleza. La realidad nos re-liga y ob-liga a reconocer nuestra dependencia, no sólo de las personas, ni sólo de la naturaleza, sino respecto al conjunto de la realidad. La religación es voluntad de verdad, de ahí el carácter genuinamente posmoderno de Zubiri, en su superación de Nietzsche⁴¹. La imagen del hombre contemporáneo puede verse por tanto como un intento de superar a Nietzsche, aceptando la idea de religación, con la humildad que comporta. Cercanos a la noción de religación, tal como aparece en Zubiri, son los planteamientos de Jaspers, Marcel, o Ricoeur, pero también los de Millán Puelles o Corts Grau⁴².

Sólo desde la perspectiva de la Creación, todo ser humano es persona. Es lo que afirma Zubiri al analizar la estructura de la personeadad, punto de partida del ser humano, desde la concepción. La subsistencia implica la autoposesión (suidad) y es la clave de la individualidad, que estructuralmente consiste en un "dar de sí". A diferencia de ello, en el ámbito estrictamente biológico, no hay individuos, ya que todo se diluye en el ecosistema. El ser humano no es *res mere naturalis*, cerrada e integrada en el medio, sino *res eventualis*, abierta a la posibilidad, enfrentado al mundo⁴³. Por ello debe superarse a un tiempo el biologismo (que se atiende exclusivamente a los datos positivos) y el trascendentalismo (que se atiende exclusivamente al sentido de la existencia) mediante una antropología metafísica de carácter realista, que se basa en la conexión entre esencia y realidad⁴⁴. De aquí procede el carácter ex-céntrico del ser humano, que no se reduce a la facticidad, como el animal, sino que se abre a la posibilidad, a través de la dimensión de la tarea, de la exigencia de realizarse más allá de su propio ser actual,

⁴¹ Diego GRACIA: *Voluntad de verdad*, Barcelona: Labor 1986, p. XII.

⁴² Sobre ello, véase BALLESTEROS: "Il problema della natura umana nella filosofia spagnola", en *RIFD*, 1994, p. 704-15.

⁴³ ZUBIRI: *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza 1985, p. 516.

⁴⁴ Sobre ello, INCIARTE: "Observaciones en torno a X. Zubiri", en *Anuario Filosófico*, Pamplona, 1971, pp. 186; ELLACURIA: "Introducción a la antropología de X. Zubiri", en *Realitas*, II, 1974-75, pp. 79 ss.

tendiendo anticipadamente hacia el futuro. Esta capacidad de anticipación es la que Heidegger llama *Fürsorge*⁴⁵.

b) La recuperación del cuerpo y la naturaleza: el *homo patiens*

El pensar contemporáneo tiende a subrayar la dependencia humana respecto a la naturaleza, acabando con la pretensión del yo de elevarse como voluntad subjetiva individual frente al resto de la realidad, con el objetivo de dominarla. El cuerpo no es una herramienta o mercancía más de la que puedo disponer, no es algo que tengo, sino algo que soy. El ser humano se encuentra por tanto dentro de la naturaleza, pero al mismo dotado de una dignidad especial, que va unida a su capacidad de cuidar del resto de la naturaleza. Es ésta la convicción fundamental del pensar ecopersonalista⁴⁶. La persona se distingue del resto de la naturaleza como un *quién*, que tiene un *qué*, como una existencia. Frente al ideal de la *αὐτάρκεια*, la *ἀπαθία* y la *ἀταραξία* en que insistía el yo pienso, el partir del sí mismo quiere subrayar que toda persona es susceptible de padecer, de ser víctima del atropello ajeno o propio, de ser *homo patiens*. El desplazamiento del interés por el sujeto y el yo hacia la persona y el sí mismo, aparece explícitamente tematizado en un importante libro de Ricoeur⁴⁷, pero es algo que puede encontrarse también en muchos otros pensadores actuales. El *si mismo* es acogido como fundamento de la existencia personal o auténtica (*Eigentlichkeit*) en la filosofía heideggeriana, frente al yo, en el que faltaría la dimensión del mundo y de los otros⁴⁸, y frente al *se*, de carácter impersonal o inauténtico⁴⁹. Zubiri se refiere a esta misma dimensión denominándola *suidad*, Levinas la denomina *illeidad*, y el

⁴⁵ CENCILLO: *Curso de antropología integral*, Madrid: Syntagma 1970, p. 131; LLANO: "Interacciones de la biología y la antropología", en AAVV: *Deontología biológica*, Universidad de Navarra, 1988.

⁴⁶ Sobre ello, me permito reenviar a mi libro: *Ecologismo personalista*, Madrid: Tecnos 1995.

⁴⁷ RICOEUR: *Soi meme comme un autre*, Paris: Seuil 1990.

⁴⁸ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1953, parágrafo 25.

⁴⁹ Parágrafo 54.

propio Ricoeur *ipseidad*. El *sí mismo o uno mismo* implica, en primer lugar, unidad psicosomática. No en balde el *sí mismo* hace referencia al plano biopsicológico de la persona, frente al *yo*, que sería el plano gnoseológico de la autoconciencia. A esta contraposición entre el *sí mismo* y el *yo* había aludido Nietzsche, en el capítulo de *Zarathustra* dedicado a los despreciadores del cuerpo. El propio Freud se opone al narcisismo del primado del *yo*, y se acoge a la integración del *sí mismo*⁵⁰. Desde el ámbito de la psicología de la personalidad, Lersch⁵¹ ha destacado como tarea humana primordial la vertebración del “sí mismo personal” en el que deben integrarse se armonizan las órdenes abstractas de la voluntad y de las reglas del pensamiento, y los impulsos endotímicos, frente a las tendencias trascendentalistas o biologistas, que se atienen unilateralmente a uno de estos dos momentos.

Paradójicamente, el ser humano deja de despreciarse, desde que se abre a la otredad, desde que experimenta que no es soberano, sino dependiente de la naturaleza y guardián y custodio de la misma, para sus coetáneos y para las futuras generaciones. Esta conexión profunda entre sentimiento de dependencia y conciencia de dignidad se desprende de estas palabras de Kafka, en sus conversaciones con Janouch: “vivimos como si fuéramos los únicos dueños. Ello nos convierte en esclavos”. El ser humano ha producido verdaderos desastres, en cuanto a destrucción de bienes no renovables y creación de desechos no reciclables, a causa de relacionarse con la naturaleza como si ésta fuera tan sólo un recurso disponible a voluntad. De ahí que, como ha señalado Havel⁵² se haya cobrado conciencia de que “la humanidad se encuentra quizá por vez primera en su existencia por las culpas cometidas por ella misma”. Lo que debe llevar a modificar el sentido de la defensa: no debemos pensar tanto en defendernos tanto de la naturaleza como de nosotros mismos. Un discurso semejante debemos hacer en relación con los otros seres humanos.

⁵⁰ Ver RICOEUR: *Freud, una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI 1970.

⁵¹ LERSCH: *La estructura de la personalidad*, Barcelona: Scientia 1974, p. 449 ss.

⁵² HAVEL: *El poder de los sin poder*, Madrid: Encuentro 1990.

En conexión con ello se abre paso cada vez con mayor insistencia que el expolio ecológico se ha producido fundamentalmente por la desaparición de la idea de Creación, al convertir la naturaleza en algo manipulable indefinidamente, sin respetar un proyecto intrínseco a la misma⁵³.

c) La apertura a la otredad

Junto a la recuperación de la Trascendencia, y de la naturaleza, la atención al otro como elemento fundamental de la estructura personal del ser humano es un elemento constante en la filosofía contemporánea, especialmente en la filosofía personalista, encabezada por Buber y Levinas. En su libro *¿Qué es el hombre?*⁵⁴, escribe el primero: “el hecho fundamental de la existencia no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas realidades, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia es la relación del ser humano con el ser humano”. Al concebirse la persona como relación, la acogida del otro es un elemento constitutivo para la propia autoconciencia⁵⁵. El *si mismo* implica continuidad entre el amor a sí mismo y el amor a los otros, en línea del genial texto de George Bernanos, contenido al final de *Journal d'un curé de campagne*: “es más fácil de lo que se piensa odiarse. Lo difícil es olvidarse y la gracia de las gracias consiste en amarse a sí mismo como a cualquiera otro de los miembros dolientes de Cristo”. También aquí, como en el tema de la apertura a la realidad, puede

⁵³ Sobre ello se pronuncian MOLTMAN: *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander: Sal Terrae 1989; y BALLESTEROS: “Prendre soin de la nature en tant qu' exigeance religieuse e juridique”, *A PhD*, 1993, p. 155 ss.

⁵⁴ BUBER: *¿Qué es el hombre?*, México: F.C.E. 1964, p. 146.

⁵⁵ COTTA: *Persona, mundo umano, diritto*, Turin: Giappichelli 1989, p. 77 ss.

decirse que se da la pretensión de ir más allá de Heidegger, quien pese a su concepto de *Mit-sein* y de *Fürsorge*, es acusado sobre todo por Levinas, de no superar el egoísmo. Zubiri considera que la suidad consiste en dar de sí, mientras que para Levinas, ser sujeto significa estar atado al otro, por un vínculo de responsabilidad hacia los demás. Levinas llega a inspirarse en S. Weil, con la exigencia de vaciamiento de sí mismo⁵⁶. Se ha señalado también, como rasgo común a ambos pensadores, la recuperación de la sensibilidad, frente al pensamiento moderno de carácter dualista: se trata de la inteligencia sentiente en Zubiri, de la importancia del sufrir por el otro en Levinas. Zubiri une la idea de cuidado a la superación de la época de la "imagen del mundo" y la recuperación de la importancia del oído, la escucha⁵⁷. El ser humano no debe ser visto como cosa, sino escuchado como persona. Machado destacaba con enorme profundidad, contra toda tentación narcisista de buscarse a sí mismo en los otros, que el precepto cristiano del amor al prójimo subraya la otredad del prójimo: "enseña el Cristo: a tu prójimo amarás, como a ti mismo, pero nunca olvides que es otro"⁵⁸. El otro debe ser respetado y cuidado, teniendo en cuenta precisamente su diferencia respecto a nosotros. Aquí estarían las bases de un recto planteamiento del tema del diálogo intercultural. La religación entraña también la idea de responsabilidad en relación con los otros. En ella incide con singular insistencia el fenomenólogo judío E. Levinas. Su obra puede ser considerada como una auténtica inversión de la de Nietzsche. Su filosofía del rostro conduce a fundamentar la ética como filosofía primera, teniendo como referencia las relaciones cara a cara. El rostro del otro en su menesterosidad viene a exigirnos no sólo que no le matemos, sino que cuidemos de él. Como decía Dostoievski, en quien

⁵⁶ LEVINAS: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme 1987, p. 213.

⁵⁷ ZUBIRI: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza 1984, pp. 103 ss.; p. 352.

⁵⁸ MACHADO: *Proverbios y Cantares*, XLII, en *Obras: Poesía y prosa*, Buenos Aires: Losada 1973, p. 278.

se apoya: "todos somos responsables de todo y yo más que los otros"⁵⁹.

La filosofía de Levinas resulta, sin embargo, insuficiente en cuanto parece basar la idea de benevolencia sólo en la noción de culpa excluyendo la bondad de lo real, en línea con la tesis weiliana de la "decreación", en la que el ser humano se reduce a nada⁶⁰. Levinas tiende así a rechazar la noción de persona, en tanto que noción ontológica⁶¹. Concede la primacía al acusativo *si mismo*, que pone de relieve la culpa como constitutivo fundamental: "sin la conciencia de culpa, el Yo (sujeto individual) se envanece y oculta al *si mismo* (universal)"⁶². "La libertad es finita y culpable. La responsabilidad es el ingrediente fundamental, sin el cual el humanismo resulta poco humano"⁶³. "El yo no es más que un heme aquí para los otros"⁶⁴, que "se manifiesta con especial claridad en la familia"⁶⁵.

En cualquier caso, resulta evidente en el momento actual que la ética no puede ser entendida como una moral de la atención exclusiva a lo propio, tal como indicaba el estoicismo y con él el liberalismo. En

⁵⁹ Fragmento de *Los Hermanos Karamazov*, citado por LEVINAS: *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sigueme, pp. 301-3.

⁶⁰ Tanto en S. Weil como en Levinas parece faltar la conciencia de la autoestima, debido a la desatención de la *imago Dei*, impresa por Dios en uno mismo. De ahí que se haya hablado a propósito de S. Weil de odio de sí misma (Ginievski). En Weil, la anulación del yo procede de la aplicación al ser humano de la *kenosis*, tal como señala Emilia BEA: *S. Weil: la memoria de los oprimidos*, Madrid: Encuentro 1992, p. 208 ss. (hay trad. italiana, en Turín: S.E.I. 1996). Mientras que en Levinas procede del abismo entre el ser creado, considerado nada, y el Dios lejano, considerado Él. Sobre ello: PENATI: *Difficile Libertà*, Brescia: La Scuola 1986, prólogo a Levinas.

⁶¹ LEVINAS: *De otro modo...*, p. 201. La pérdida de la ontología lleva a la pérdida de la universalidad del sujeto de derecho, empezando por la dignidad del yo.

⁶² LEVINAS: *De otro modo...*, p. 180.

⁶³ LEVINAS: *De otro modo...*, p. 201.

⁶⁴ LEVINAS: *De otro modo...*, p. 266.

⁶⁵ LEVINAS: *Totalidad e infinito...*, p. 310.

el *Manual* de Epicteto⁶⁶, puede leerse: “la patria tampoco tiene calzado por obra de herrero ni armas por obra del zapatero. Es suficiente con que cada cual cumpla su tarea”. Un texto parecido viene a la memoria cuando se lee *La Riqueza de las naciones* de Smith: “sólo puede esperarse el pan del egoísmo del panadero, y la leche del egoísmo del lechero”. Desde la perspectiva contemporánea, que resume Hans Jonas⁶⁷: “ocúpate de hacer bien lo tuyo, que todo lo demás saldrá solo, no resulta ya un principio válido”. La ética entendida como autoafirmación ha sido y continua siendo la ética atribuida históricamente a los varones, frente a la cual cobra progresivamente significado la ética atribuida a las mujeres, y consistente en el cuidado de los otros, especialmente los más débiles: niños, ancianos, enfermos⁶⁸. Este cuidado de los otros aparece hoy como componente necesario para la realización de uno mismo, en contra del individualismo. Así, entre otros, Ricoeur, siguiendo a Aristóteles y Heidegger destaca la esencia de la ética como cuidado de sí, pero también del otro y de las instituciones justas⁶⁹.

Taylor ⁷⁰ ha señalado que la benevolencia con el otro sólo puede justificarse en la noción cristiana de Creación y de la bondad de todas las criaturas. Con ello, frente a la visión dominante en la Modernidad, que analiza la realidad, los otros, y la naturaleza como algo

⁶⁶ EPICTETO: *Manual...*, ap. XXIV, 4.

⁶⁷ Hans JONAS: *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder 1995.

⁶⁸ Sobre ello han insistido autores tan distintos como BUYTENDIJK: *La mujer*, o Carol GILLIGAN: *En una voz diferente*, entre otros muchos. Sobre este tema me permito reenviar a mi trabajo: “Del feminismo al neofeminismo”, en *Actas del Simposio sobre el espacio social femenino*, Universidad de Navarra, mayo de 1995; así como al trabajo de Encarnación FERNÁNDEZ: “Los derechos de las mujeres”, en AAVV. (edición a cargo de J. BALLESTEROS): *Derechos humanos*, Madrid: Tecnos 1992, pp. 144 ss.; y “Sobre la igualdad material como problema de justicia distributiva”, en *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en Homenaje al Profesor Jose María Rojo Sanz*, Valencia, 1996.

⁶⁹ RICOEUR: *Soi meme comme un autre...*, p. 199-235. Cfr. también: Francesco VIOLA: “La comunitá politica come discurso tra le diversità”, en AAVV: *L'educazione alla politica*, Catanzaro: Meridiana 1993, p. 27-54.

⁷⁰ TAYLOR: *Radici dell'io...*, p. 626.

contrapuesto al sujeto, retorna la comprensión de la realidad como fruto de la Creación, como algo dado por Dios al ser humano, sin olvidar que él mismo, todo ser humano, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.