

# CONCEPCIONES ACTUALES DEL HOMBRE

JUAN JOSÉ GARRIDO ZARAGOZÁ<sup>1</sup>

## INTRODUCCION

Hace ya muchos años Ortega y Gasset escribió lo siguiente: «¿Qué es el hombre? Los clásicos de la filosofía han ido pasándose de mano en mano, siglo tras siglo, esta cuestión... La definición del hombre, único y verdadero problema de la ética, es el motor de las variaciones históricas. Por eso los gobernantes han perseguido en todo tiempo la 'moralita', explosivo espiritual, y han hecho lo posible para precaverse del terrorismo de la ética».<sup>2</sup>

Suscribo plenamente este texto de Ortega. Es obvio, a mi entender, que el tema central de toda cultura es, en el fondo, el tema del hombre. La cultura es, en efecto, la plasmación objetiva de la autocomprensión de los hombres; ella es, ante todo, una urdimbre de sentido, un universo de creencias, valores, ideas, ciencias, instituciones, etc., configurador e impulsor de las mentes, de las costumbres sociales y de los hábitos; ella es portadora, en consecuencia, de una idea del hombre, de una estimativa moral, de unos conocimientos científicos y técnicos que nos permiten dominar el mundo y convertirlo en nuestra morada. El hombre es, en parte, fruto de una cultura y, en parte, también creador de la misma; ella está ahí cuando venimos al mundo, y sobre ella reobramos nosotros abriendo posibilidades y descubriendo aspectos nuevos. Ella nos suministra un horizonte de sentido, ciertamente amplio, pero suficientemente orientador en las cuestiones fundamentales, gracias al cual podemos llevar adelante el quehacer de nuestra vida y elaborar proyectos de mejora de la humanidad. Ahora bien, cuando una cultura está en crisis; cuando poco a poco se han ido socavando sus tradiciones y sus creencias básicas pierden con-sistencia, entonces dicha cultura no está ya en condiciones de cumplir su misión e, inevitablemente, la desorientación y el malestar se apoderan de los hombres.

Una cultura en crisis, como parece que es la nuestra, es, por ello expresión de una quiebra más fundamental: la quiebra de la idea del hombre que esa cultura vehicula. Las variaciones históricas son así, como afirma Ortega, cambios en la concepción del ser humano.

Y por la misma razón, un cambio cultural, un cambio en la idea del hombre, conlleva problemas éticos. El problema de la ética es, como ha dicho Ortega, el problema de la definición del hombre. La ética no es, en el fondo, más que el conjunto de valores y normas cuya apropiación libre permite al hombre alcanzar su bien, lograr su realización, cumplir en él la humanidad. Y en la ética todo pende de un valor central que es la idea del hombre. Cuando se produce una crisis de valores, como al parecer estamos sufriendo, lo que de hecho subyace es la pérdida del perfil identificador de lo que es ser «un ser humano» y, por tanto, un oscurecimiento de lo fundamental.

Y antes o después el tema del hombre acaba siendo un problema político, bien porque desde los poderes se pretenda ideológicamente manipular lo que es el ser humano, bien porque se intente mantener en silencio nuevas concepciones que puedan cuestionar el sistema. La ética suele molestar al político que sólo piensa "estratégicamente"; pero lo que en realidad molesta es la idea del hombre que sustenta la

---

<sup>1</sup> Publicado en *Pensar desde la feminidad Valencia 2005*, 9-25.

<sup>2</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Alianza, Madrid 1983, vol. 1, 92-93.

ética. Por eso, la ética acaba siendo a la larga, cuando los hombres no claudican ni se dejan manipular, un explosivo espiritual.

Sin embargo, siendo tan esencial como es la idea del hombre, resulta difícil definirlo. Hay que confesar que no es fácil saber qué es el hombre. De ahí que, generación tras generación, los pensadores se han pasado de mano en mano este problema. Si diéramos una lista de las teorías del hombre desde la antigüedad hasta nuestros días, quedaríamos sorprendidos por su número y variedad. Tendríamos probablemente un enorme galimatías. Todo parece, pues, indicar que siendo necesaria la definición de lo que es un ser humano, sin embargo es casi imposible encontrarla.

La realidad humana se muestra especialmente escurridiza y fugitiva, huye y se escapa de cualquier definición; trasciende siempre lo que de ella se dice; rompe las acotaciones y los límites. El hombre, a pesar de todos los intentos por objetivar su realidad, sigue siendo una «incógnita», como decía A. Carrel; o un «misterio», como con frecuencia decimos los cristianos. Un poco a la tremenda escribió B. Pascal:

Si el hombre se ensalza, yo le humillo.  
Si él se humilla, yo le ensalzo.  
Y le contradigo siempre.  
Hasta que comprenda que es un monstruo de  
incomprensibilidad.<sup>3</sup>

Es decir, hasta que comprenda que es incomprensible.

Pascal, con este método, perseguía un objetivo muy concreto: mostrar al hombre de su tiempo que no es inteligible desde sí mismo y por sí mismo, sino que tiene que salir fuera de él si quiere adquirir algo de luz sobre su realidad; esto es, que necesita un «principio externo» que lo haga inteligible. Este «principio externo» para Pascal es la revelación cristiana y, más concretamente, Jesucristo. En otro de sus pensamientos escribe: «El conocimiento de Dios sin el de la miseria humana engendra orgullo. El conocimiento de esta miseria sin el de Dios engendra desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio: en él conocemos a Dios y nuestra miseria».<sup>4</sup> Y en otro lugar: «No nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo; fuera de Jesucristo no sabemos lo que es nuestra vida».<sup>5</sup>

Se puede pensar, y con razón, que Pascal hace estas afirmaciones porque es un cristiano radical y porque era pesimista en lo referente a la capacidad de la razón humana, cuyas limitaciones le gustaba subrayar. Pero esta idea no la encontramos sólo en él. Hegel, por ejemplo, afirmaba que la encarnación es el gozne de la historia universal, entre otras razones porque con ella se inicia un nuevo ciclo de la humanidad, una nueva y revolucionaria manera de entender el hombre. Y el ya citado Ortega y Gasset, comentando a Hegel, no tiene reparo en escribir «Cristo es el ensayo más enérgico que se ha hecho para definir al hombre».<sup>6</sup> Y coincidente con esto, hay un texto especialmente valioso para nosotros los cristianos en el Concilio Vaticano II. Allí, en la Constitución *Gaudium et Spes* leemos: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado».<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, Ed. Chevalier, n.º 330.

<sup>4</sup> *Pensamientos*, n.º 75.

<sup>5</sup> *Pensamientos*, n.º 727.

<sup>6</sup> J. ORTEGA Y GASSET, "La pedagogía social como programa político", en *O.C.*, 1, 510.

<sup>7</sup> *Gaudium et Spes*.

El hombre es realmente un misterio, una realidad difícil de asir, el hombre supera infinitamente al hombre. Pero todo indica que, al menos para nosotros los cristianos, hay una idea valiosa del ser humano contenida en la Revelación y que algo se puede comprender del misterio del ser humano si aprendemos a mirar a Aquél que es el hombre por excelencia, al *Ecce homo*. Y ello supone ser capaces de asumir la tarea, inmensa pero apasionante, de explicitar lo mejor que podamos lo que es un ser humano desde Jesucristo y de proponerla luego de forma convincente a la inteligencia y la voluntad de nuestros contemporáneos. Algo de esto hay ya hecho, afortunadamente, y pienso, entre otros, en el valioso trabajo de J.L. Ruiz de la Peña *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*.<sup>8</sup>

No voy a entrar en un tema como éste de tanta sustancia. Me voy a limitar a describir las ideas del ser humano que están con más o menos fuerza presentes en nuestra cultura y señalar las consecuencias éticas que se derivan de ellas. Nuestra cultura en crisis es una cultura plural, en ella conviven diferentes maneras de ver el mundo y no siempre compatibles entre sí. Es un hecho que hoy, en Occidente, ya no compartimos una misma cosmovisión, sino que nuestro espacio cultural se ha fragmentado. Y lógicamente en ese espacio cultural fragmentado conviven distintas maneras de entender al ser humano. No voy a entrar en pormenores de cada una de las antropologías, pues probablemente sería imposible abarcarlo todo y, además, sobre ello disponemos de no pocos estudios.<sup>9</sup> Voy a limitarme a tres grandes bloques, caracterizados cada uno por su orientación fundamental, que presentan tres maneras fundamentales de comprender globalmente al ser humano. Me ocuparé primero del bloque que podemos llamar "naturalista", cuya perspectiva es colocar al ser humano en el ámbito de la naturaleza, negando todo humanismo, es decir, privando al ser humano de su tradicional «privilegio ontológico»; pasaré luego a la corriente «historicista», opuesta en sus principios al naturalismo, que se propone «descosificar» al hombre, desnaturalizarlo, para hacer de él una pura posibilidad siempre abierta, una realidad siempre en proceso de auto-constitución, sin límites ni valores objetivos; y, por último, me referiré a la idea del hombre como dignidad, presente también en el pensamiento contemporáneo; idea muy rica en promesas, pero de difícil fundamentación racional y, por otro lado, muy frágil social y políticamente hablando.

## 1. EL HOMBRE COMO SER NATURAL

La idea del hombre como un ser puramente natural es, en cierto modo, inherente al pensamiento científico. Y en una época en la que dicho pensamiento ha ejercido un predominio indiscutible hasta el punto de erigirse en modelo de todo conocimiento, la concepción naturalista del hombre se ha extendido de forma considerable. Se ha descrito de muchas maneras el proceso por medio del cual la ciencia y la técnica han acabado reduciendo lo real a objeto (lo sabido por ellas), y el objeto a objeto útil (razón instrumental) produciendo una progresiva homogeneización de todo cuanto es; y se ha descrito también el proceso mediante el cual esa homogeneización en el caso de la realidad humana es una pura y simple naturalización. Elijo una de estas descripciones, la de Freud, por estar directamente referida al hombre.

---

<sup>8</sup> O.C. *Sal Terrae*, Santander 1988.

<sup>9</sup> Cfr. J. de D. SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976; H.G. GADAMER - P. VOGLER, *Nueva antropología*, Omega, Barcelona 1975, 4 vol.; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 1983.

En *Una dificultad para el psicoanálisis*,<sup>10</sup> Freud se propone explicar la resistencia que el psicoanálisis encuentra en la sociedad y en los hombres recurriendo a su teoría del narcisismo, en este caso el narcisismo de la especie humana. Y afirma que la humanidad a lo largo de su historia ha sufrido tres ofensas a su amor propio difíciles de asimilar. El hombre pensó siempre que la tierra era el centro del universo y que todo, incluido el sol, giraba en torno a ella. Y esta situación central de la tierra era como la garantía de la función predominante que el hombre se asignó en el universo, y estaba de acuerdo con su tendencia a sentirse dueño y señor del mundo. Pero Copérnico destruyó esta ilusión narcisista al sostener que es la tierra la que da vueltas en torno al sol, lo que hacía perder al hombre su lugar central, y con ello el amor propio del hombre sufrió su primera ofensa, la ofensa cosmológica.

Pero el hombre siguió considerándose al menos como el soberano de todos los seres que poblaban la tierra, ocupando en ella un lugar privilegiado. Y comenzó a abrir un abismo entre él y los demás seres vivos suprimiendo todos los lazos de parentesco con el mundo animal, a quienes negó la razón. Y se atribuyó un alma inmortal y un origen divino.

El hombre compensó en parte la ofensa cosmológica autoexaltándose sobre el resto de los animales. Pero las investigaciones de Darwin pusieron fin a esta narcisista autoexaltación. Darwin puso de manifiesto que el hombre no es nada distinto del animal, ni mejor que él, sino que procede por evolución de la escala zoológica y está emparentado con otras especies. Es la ofensa biológica, ofensa que dificulta la aceptación de la teoría evolucionista.

Sin embargo, la ofensa más sensible iba a ser la tercera. El hombre, dice Freud, exteriormente humillado, se refugia en su propia alma, donde se siente soberano, dueño y seguro de sí mismo. Supone que su «yo» consciente conoce todas sus aspiraciones e impulsos y que mediante la voluntad las encauza y ordena. El «yo», se siente seguro tanto de la amplitud como de la fidelidad de sus noticias, lo mismo que de la transmisión de sus mandatos. Pero aparece el psicoanálisis y le demuestra primero que el hombre está habitado por fuerzas, instintos, pulsiones, etc., que no domina, que escapan a su poder, que se resisten; y segundo, que esas fuerzas, pulsiones, etc., son en gran medida inconscientes; que son fuerzas anímicas, pero inconscientes, lo que pone de manifiesto que no todo lo que hay y pasa en el alma le es conocido y que, en consecuencia, «anímico» no es sinónimo de «consciente». Con lo cual el hombre deja de ser señor y dueño de su propia casa. Y así, el "yo" acaba siendo en gran medida un «ello»; el sujeto consciente se disuelve a favor del inconsciente.

Incluso la libertad se convierte en una ilusión. Es la ofensa psicológica, la más grave de todas. Y así el humanismo, esto es, la idea del hombre como un ser original y único en el mundo, no es otra cosa que el narcisismo de la especie. Se comprende entonces la resistencia que en el mundo cultural europeo ha encontrado el psicoanálisis.

La conclusión de este proceso es, pues, clara: el hombre no goza en la naturaleza de ninguna prerrogativa; nada hay en él que trascienda lo puramente material o biológico; no ocupa, por el hecho de poseer «espíritu», un lugar especial en el cosmos, como años más tarde pretendiera Max Scheler.<sup>11</sup>

A este análisis de Freud se podrían añadir otros muchos que desde otras perspectivas llegan a similares conclusiones. Así, hoy podemos encontrar las siguientes tesis: el hombre, si estudiamos objetivamente su comportamiento, no se diferencia

---

<sup>10</sup> S. FREUD, *Obras completas*, Madrid 1981, t. II, 2432-2436. (El texto es de 1917).

<sup>11</sup> M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, (2ª edición), Madrid 1936, 54-55.

esencialmente del animal (conductismo); si estudiamos sus procesos mentales no encontramos nada que no se pueda explicar por el funcionamiento del cerebro o que derive de él (materialismo biológico o emergentismo); si analizamos las estructuras que dominan y rigen el universo desde lo más pequeño hasta lo más grande, no descubrimos en él un «sujeto» en el sentido clásico o un «yo» personal, sino un objeto en el que se cruzan y combinan múltiples relaciones (estructuralismo).<sup>12</sup> Y por caminos diversos se llega a una misma conclusión: científicamente hablando no hay base para afirmar que el hombre sea un fin en sí mismo, una realidad de valor inalienable y sagrada. Este tipo de afirmaciones sobre el hombre y su supuesta dignidad y trascendencia con respecto al mundo material son pre-científicos, sólo se sustentan en ideologías arcaicas de carácter religioso y expresan solamente el refinado egoísmo o narcisismo de la especie, como hemos visto que dice Freud. El hombre, en el sentido humanista de la palabra, es una invención, y una invención reciente, como sostendrá M. Foucault.<sup>13</sup>

Esta naturalización del ser humano tiene hondas repercusiones éticas. De hecho, hacer del hombre una pieza más de la naturaleza y no conocer en él ninguna dimensión que la trascienda, supone «la devaluación de todos los valores», esto es, la negación de todo sentido. La razón científica se prohibirá ocuparse de los valores éticos, religiosos o estéticos por la sencilla razón de que no son datos del mundo de la experiencia, ni estados de cosas, ni hechos observables y medibles. En realidad, se dirá, los valores no pueden siquiera ser pensados, ni dichos en un lenguaje con sentido. Caen fuera de lo racional-científico y no se ajustan a los cánones del pensar representativo. Así L. Wittgenstein escribirá: "En el mundo todo es como es y sucede como sucede; en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera, no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser así". «Por eso no puede haber proposiciones (lenguaje) de la ética».<sup>14</sup>

Y Bertrand Russell por su lado dirá: «El hombre no sólo está interesado en descubrir cosas acerca del mundo; una de sus tareas consiste en actuar sobre él. El campo científico se ocupa de los medios; aquí estamos hablando de fines... El hombre se encuentra con problemas éticos. La ciencia podría decirle cómo podrían alcanzarse mejor ciertos fines. Lo que no puede decirle es qué debería perseguir este fin en lugar de aquel otro. Una consecuencia de este hecho es que no podemos justificar científicamente los fines que perseguimos ni los fines éticos que adoptemos».<sup>15</sup>

Podríamos aducir otros muchos testimonios. Se ha extendido la convicción de que la razón no puede establecer valores; creer lo contrario es una ilusión, una caída en la «falacia naturalista». Los hombres pensaron anteriormente, con un ingenuo optimismo, que la razón podría otorgar la felicidad haciendo posible una vida basada en valores científicamente probados; pero no es así. La única ética posible, desde la perspectiva naturalista, es la de la ley del más fuerte, como Hobbes y Spinoza teorizaron en su tiempo. Cada individuo y cada especie tienen tanto derecho como poder o fuerza, y sólo está prohibido lo que no se puede hacer. Ésta sería la ética natural, si a esto se le puede llamar ética.

Esta manera de pensar nos ha colocado en una situación «delicada»: el hombre ha alcanzado por medio del conocimiento científico y de la técnica una capacidad casi ilimitada de dominio sobre el mundo y sobre sí mismo considerado como una cosa

---

<sup>12</sup> J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, 35ss.

<sup>13</sup> «M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, 313.

<sup>14</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41-6.42.

<sup>15</sup> B. RUSSELL, *Obras*, Madrid 1973, 1067.

también mundana; pero al mismo tiempo se ha encontrado con que esa razón y esa ciencia son incapaces de suministrar los fines que hay que perseguir, los valores capaces de humanizar ese saber del mundo. La razón se ha encontrado poderosa, pero sin esperanza, como señaló Muguerza.<sup>16</sup> Y como consecuencia, la ética y los valores han sido arrojados fuera del ámbito de lo racional, reducidos a meras decisiones más o menos compartidas, pero carente, de objetividad. Y así, el pensamiento ético, salvo raras excepciones, se ha refugiado en la sociología del comportamiento, en el análisis del lenguaje, en explicaciones biologicistas, en mero emotivismo o en puro decisionismo; ha perdido fuerza y convicción para postular normas y valores universales. La razón-ciencia se ha quedado sin ética, y la ética se ha transformado en este contexto en algo residual desprovisto de razón. Es el campo abonado para que crezca el relativismo moral. Y la razón, desprovista de contenidos y valores, se levanta frente al hombre como una amenaza. Como ya dijo Manheim, se construye un universo donde todo funciona racionalmente al servicio de una sinrazón completa; todo acontece inteligiblemente al servicio del absurdo, el orden trabaja para la destrucción y la fe para el nihilismo.<sup>17</sup>

Y una razón sin ética, sin valores, que además considera al ser humano como un ser natural sin más, no puede evitar hacer del ser humano un campo de experimentación; no puede poner límites a la investigación y a la experimentación, pues, ¿en nombre de qué habría que ponerlos? La clonación humana, la biogenética, etc., son desde estos supuestos tan legítimas aplicadas a los hombres como a los animales.

Por último, es obvio que en la concepción naturalista no tiene sentido alguno hablar de la apertura del ser humano a la transcendencia, a Dios, por la sencilla razón de que la misma realidad divina ha sido de antemano descartada.

## 2. EL HOMBRE COMO HISTORIA

Gadamer escribió en 1963: «La aparición de la conciencia histórica es con toda verosimilitud la revolución más importante que hemos sufrido desde el advenimiento de la época moderna. Su alcance espiritual supera probablemente a aquel que solemos reconocer a la realización de las ciencias de la naturaleza, realización que ha cambiado de forma tan visible la faz del planeta. La conciencia histórica, que caracteriza al hombre de hoy, es un privilegio, quizá incluso un fardo tan pesado como jamás haya sido impuesto a ninguna de las generaciones anteriores».<sup>18</sup>

No creo exagerada esta afirmación de Gadamer. La hora de la historia llegó en la segunda mitad del siglo XIX, con el romanticismo, aunque tuvo un prelude en algunos teóricos de la Ilustración francesa y, en parte, en el pensamiento de Hegel. Es como el contrapunto inevitable a dos aspectos importantes del pensamiento anterior.

Frente al predominio creciente de la ciencia de la naturaleza y su ambición de someterlo todo a su método, surgió la conciencia histórica y, con ella, hizo su aparición el historicismo. La protesta del historicismo era justa: no es posible explicar por igual el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu. Frente a la cosa natural, que posee una textura fija e invariable, medible matemáticamente y expresable en leyes necesarias y universales, se alza lo histórico como lo que posee variabilidad sustantiva y autoconstitución temporal, como realidad única que no se deja encerrar en procesos necesarios. Frente a la naturaleza, la historia. Y siendo el hombre la realidad

---

<sup>16</sup> J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1977.

<sup>17</sup> Citado por I. FERRATER MORA, *Las crisis humanas*, Alianza, Madrid 1983, 9.

<sup>18</sup> H.G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, P. Fruchon (ed.), Paris 1996. Existe edición en castellano preparada por A. Domingo Moratalla en Tecnos, Madrid 1991.

esencialmente histórica, todo lo humano, sus haceres y saberes, quedó afectado intrínsecamente por la historia.

Por otro lado, el romanticismo reacciona también contra el universalismo del pensamiento ilustrado. La Ilustración sólo tenía ojos para lo común-universal; consideraba al hombre como una realidad abstracta portadora de derechos y postulaba en consecuencia una igualdad teórica que implicaba suprimir las diferencias que la fortuna histórica de la humanidad había consagrado. Este universalismo homogeneizador suscitó también una protesta fundamental: el hombre, se dirá, es sobre todo el individuo, que es único e incomparable, configurado en su singularidad por su peculiar constitución, su ambiente, su cultura, su lengua, su educación, sus tradiciones, etc. No existe el Hombre; no existe una «supuesta naturaleza común». Existen hombres cualificados, es decir, adjetivados por su contexto, situación, tiempo, historia, etc. Y lo que ocurre con los hombres concretos, ocurre también con los pueblos: tienen su alma individual propia, única, su espíritu expresado en sus costumbres, filosofía y tradiciones; tienen su «identidad». Si la Ilustración quiso borrar «identidades» en favor del progreso hacia una civilización común, el romanticismo quiso acentuar precisamente las «identidades»; lo que distingue y singulariza a un pueblo de otro.

Y así, en el romanticismo, vemos que la historia se levanta contra la naturaleza; el individuo inefable contra el hombre universal; la diferencia y la identidad contra lo racional común.

En un primer momento esta múltiple contraposición tomó el sesgo metodológico de la contraposición entre las *ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu*. Las ciencias de la naturaleza serían «explicativas», es decir, se afanarían por vincular los hechos a leyes universales y necesarias, mientras que las ciencias del espíritu serían «comprensivas», esto es, buscarían captar el sentido de acontecimiento de suyo individual e irreplicable. Y por este camino se llegó bien pronto al historicismo. La verdad está históricamente condicionada y su pretendida validez temporal es una ilusión. La figura más representativa fue, sin duda, Dilthey.

Según Dilthey es vana la pretensión de validez teórica universal inherente a los sistemas de ideas o de valores: la disputa y el desacuerdo entre ellos ha terminado definitivamente con la fe en esa pretensión. El conjunto de ideas más o menos universales que llamamos filosofía, ética, derecho, arte o religión, debe ser puesto en relación no con el mundo o la realidad, sino con el sujeto que lo formula. No es, en efecto, sino expresión objetivada de una manera de entender la vida; y su función no es otra que la de resolver «el enigma de la vida», que todo hombre tiene planteado, y ofrecer así una orientación a la misma. El pensamiento, tanto si es el sistema conceptual que llamamos «filosofía», como el sistema sensible (arte) o el sistema sentimental (religión), se convierte en cosmovisión, esto es, en una visión del mundo y de la vida cuyo objetivo es resolver sus misterios y problemas. El pensamiento no busca «conocer el mundo», sino resolver «problemas vitales». Y como estas concepciones varían según los individuos, épocas y geografías, cada una de ellas tiene una validez muy relativa, una validez meramente histórica.<sup>19</sup> Y así la conciencia histórica conduce casi inevitablemente al relativismo.

En un segundo momento, la contraposición metodológica trajo consigo un replanteamiento metafísico, por así llamarlo. El problema ya no será la forma de comprender lo histórico, sino la necesidad de repensar la realidad desde la historicidad como dimensión fundamental del ser humano. El hombre no está solamente en el tiempo, sino que es constitutivamente temporal; no solamente tiene historia, sino que es historia.

---

<sup>19</sup> G. DILTHEY, *Obras*, F.C.E., México 1978. vol. VIII, 81-146.

Por eso, a través del hombre, la historicidad reclama que se repiense toda la realidad, que se repiense la idea misma del ser.

Con el concepto de «historicidad» lo que se quería dejar bien claro, entre otras cosas, era que el hombre no es una «cosa», una pieza más en la naturaleza, un simple *factum*, sino un ser indeterminado y libre, un quehacer interminable abierto a todas las posibilidades. Pero con esta idea se puso también de relieve su inevitable condición de ser situado en el tiempo y en el espacio; su facticidad y contingencia, su incapacidad para sustraerse de las condiciones de un pasado que lo ha moldeado y que le hace ver el mundo y las cosas desde una perspectiva determinada; su imposibilidad de alcanzar una certeza valedera y una verdad universal. Y, junto con ello, se favoreció el olvido de la condición natural del hombre, haciendo de él una pura posibilidad y, por ello, un campo abierto a todas las experiencias sin limitaciones de ninguna clase. El hombre fue pensado como el creador de su propio ser, sin más frontera que su pasado. Estas ideas las encontramos expresadas de una manera u otra en autores como Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer y un largo etcétera. La naturaleza humana se pierde a favor de la historia.

Un texto de Ortega y Gasset expresa a la perfección este modo de pensar. Escribe: «Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene naturaleza, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de la vida estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser... En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que es historia, o lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia del hombre».<sup>20</sup>

Pocos pensadores se sustrajeron de la fascinación de la historicidad. Con tintes más optimistas en unos, más pesimistas en otros, aceptaron la nueva idea como una evidencia irrenunciable. El existencialismo añadió a este idealismo de la libertad creadora el carácter absurdo de la vida humana; y la libertad, sin un horizonte objetivo de valores, se quedó en mera actitud formal. Ortega, más optimista, vio en la vida humana su dimensión de aventura gozosa. Pero en todos, con mayor o menor radicalidad, lo natural quedó absorbido por lo histórico.

Y de una u otra manera este modo de pensar ha llevado al historicismo radical en que se mueve un amplio sector del pensamiento contempo-ráneo. ¿Qué repercusiones tiene todo esto en lo referente a la comprensión del ser humano? Señalaremos algunas cosas que juzgo relevantes.

Desde la perspectiva historicista el hombre es pura posibilidad; no tiene un ser dado; debe inventárselo. El hombre se convierte así en una realidad plástica, infinitamente moldeable, una pura indeterminación. Por eso decía Sartre que en el hombre la existencia precede a la esencia. Además, ese «hacerse del hombre» debe llevarse a cabo sin disponer de un mundo objetivo de valores, sin una idea previa de lo que es un ser humano y su perfección, sin normas válidas para todos. Los valores, en el historicismo, no son expresión de lo que vale objetivamente, sino visiones del mundo espacio-temporalmente condicionadas. Así las cosas, el individualismo de origen romántico ha dado lugar a un individualismo puro.

Sin criterios, ni normas, sin valores y sin una idea compartida de lo que es un ser humano, sólo queda la propia e individual realización: la auto-realización.

Este individualismo puro, en la medida en que sólo puede buscar la propia autorrealización, se convierte en un individualismo narcisista, preocupado sólo por su

---

<sup>20</sup> J. ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema", en *O.C.*, VI, 41.

propio ser y bienestar, despreocupado del otro, lejos del compromiso social o político, indiferente a todo lo que no sea su autorrealización. El tiempo queda limitado al instante vivido; la vida, se dice, no hay que hipotecarla ante un futuro de dudosa validez ni posee un hilo conductor, un argumento que dé sentido y orientación a los actos. Es la vida como azar, en la que nada trasciende lo inmediato. Todo lleva la marca de lo cambiante y provisional.

En este contexto, refiriéndose a los estudiantes americanos, escribe A. Bloom: «Son agradables, amistosos, si no de espíritu amplio, por lo menos no son del espíritu particularmente mezquino. Su preocupación fundamental es hacia sí mismos, entendido esto en el sentido más estricto».<sup>21</sup>

Este individualismo puro ya no posee las virtudes propias del individualismo burgués, como la laboriosidad y el ahorro, y carece también de la voluntad de implicación en los asuntos sociales y políticos. Lo decisivo ahora en la vida privada, «personal», de los deseos cambiantes, de las satisfacciones inmediatas y fugaces, del propio bienestar psíquico y corporal, sin compromisos definitivos de ningún tipo. Vivir el presente, sin excesiva preocupación por el futuro.

Este individualismo, por otro lado, se acomoda fácilmente a las sociedades democráticas y consumistas de Occidente. Es más, es un individualismo fomentado y querido por estas sociedades, ya que encuentran en esta imagen del hombre una condición ideal para la continua experimentación y cambio, al no ofrecer en la práctica resistencia crítica de ningún tipo. Puesto que el hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas, según las exigencias del mercado. En estas sociedades el pluralismo es entendido fundamentalmente como relativismo por eso desarrollan a través de los medios una «pedagogía del relativismo» tendente a socavar las certezas indeclinables y los valores absolutos. Y así, este individualismo puro es en sí mismo incapaz de resistencia.

A esto ha conducido el historicismo radical. Ésta es la imagen del hombre que, como hemos dicho, proponen los medios e interiorizan masas de personas, especialmente los jóvenes: un individualismo no resistente y hedonista; el hombre como pura posibilidad anormada; el bienestar como meta última. Y el cuerpo, con sus exigencias y cánones, acaba ocupando el lugar que antaño ocupara el alma: En la situación actual, escribe Bloom, los jóvenes tienen poderosas imágenes de lo que es un cuerpo perfecto y se esfuerzan incesantemente por alcanzarlo. Pero privados de guía literaria (las humanidades, etc.) ya no disponen de ninguna imagen de un alma perfecta y, por consiguiente, no anhelan tenerla. Ni siquiera imaginan que exista semejante cosa".<sup>22</sup>

### 3. EL HOMBRE COMO DIGNIDAD

La afirmación historicista es en parte justa: el hombre no es una cosa natural sin más, sino un sujeto único; la vida humana no es un hecho, sino un quehacer, la aventura de la propia autoconstitución desde la libertad. Pero al arruinar la objetividad de los valores y fomentar el relativismo —y en esto se vio ayudada por su adversario, el naturalismo— ha acabado haciendo del hombre una pura indeterminación sin normas y valores, un individuo puro.

Pero no todo acaba aquí. Otra manera de entender al hombre atraviesa también nuestra cultura. Es en gran medida heredera de la tradición cristiana, se prolonga en lo

---

<sup>21</sup> A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Plaza & Janés, Barcelona 1989, 85.

<sup>22</sup> A. BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, 70-72.

mejor de la Ilustración, y ha dado lugar a doctrinas personalistas, como la de E. Mounier, a todo tipo de humanismos que propugnan la dignidad del ser humano y a sistemas éticos empeñados en superar el relativismo y en buscar unos derechos y valores universales que sean patrimonio del ser humano sin más, y cuya validez trascienda las situaciones históricas y las culturas particulares.

Aquí el hombre es considerado ante todo como una realidad digna, es decir, como una realidad que no tiene precio, y que, por ello, no es intercambiable ni manipulable a placer. El hombre como «fin en sí mismo». Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, estableció esta norma: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". El hombre, seguía diciendo, "no es una cosa, no es algo, pues, que pueda usarse como simple medio; debe ser considerado en todas las acciones como un fin en sí». Y eso es precisamente tener dignidad, valor interno: «En el reino de los fines todo tiene precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad». «Dignidad o valor interno es aquello que constituye la condición por que algo sea fin en sí mismo». <sup>23</sup> Es, como vemos, la idea del hombre como realidad sagrada, inviolable, de la tradición cristiana. Y es esta idea la que, se quiera o no, está en la base de los Derechos humanos, es decir, de los derechos que todo ser humano posee por el mero hecho de serlo, sea cual sea su condición social o su cultura; derechos por los que todo ser humano es digno de respeto. El hombre, pues, no es una cosa, es un sujeto ético, de condición metaempírica, no reducible a hechos físicos o biológicos, ni a fuerzas sociales, ni siquiera a ordenamientos jurídicos positivos. El hombre, en su dignidad, trasciende todos esos órdenes.

Estos planteamientos kantianos, renovados, están hoy presentes en un sector muy importante del pensamiento ético contemporáneo, como el de Habermas, Apel o Tugendhat. Propugnan, como es sabido, una ética comunicativa o dialogal, discursiva o procedimental. Son neokantianos que sustituyen el «yo transcendental» (el «yo» puro monológico) por un nosotros («yo» dialógico) dotado de «competencia» y simetría que se rige por el principio de la imparcialidad. Rechazan el consenso fáctico o estratégico como procedimiento para obtener normas y propugnan el consenso «contra-fáctico» o «ideal» como el único camino que nos puede conducir a unas normas o valores universales que sean expresión de la dignidad del ser humano. La ética procedimental rechaza el pacto estratégico precisamente porque éste no es otra cosa que la aplicación de la razón instrumental que toma al ser humano como medio o instrumento, pero no como fin en sí mismo. Y propugnan, por esta razón, el difícil consenso contra-fáctico porque sólo él garantiza que se tome al ser humano como una realidad digna, como un fin en sí mismo. <sup>24</sup>

Es verdad que estos planteamientos no quieren llegar al terreno metafísico, a una antropología que sea el fundamento de la dignidad que se propugna. Hay todavía mucho prejuicio antimetafísico en la filosofía actual. Pero antes o después estas reflexiones filosóficas tendrán que llegar a estos planteamientos y, en cualquier caso, como afirmara Muguerza en cierta ocasión, un poco de metafísica no hace daño. <sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (traducción de M. García Morente), Espasa-Calpe, Madrid 1980, 84, 92-93.

<sup>24</sup> Sobre este punto, J.J. GARRIDO ZARAGOZÁ, *Ética civil y ética cristiana*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 1994, 16-20.

<sup>25</sup> J. MUGUERZA, "La alternativa del diseño", en *El fundamento de los Derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, 49.

En la ética comunicativa el presupuesto antropológico de considerar al ser humano como realidad digna es, pues, irrenunciable. Como ha escrito A. Cortina en referencia directa a la ética civil: «el sentido profundo de una moral civil no descansa en una necesidad de asociación, hecha virtud por arte de magia ideológica, aunque puede degenerar en ello. La moral civil descansa sobre la convicción de que es verdad de que los hombres son seres autorreguladores, que es verdad que por ello tienen dignidad y no precio, que es verdad que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso en el que los hombres reconozcan recíprocamente sus derechos».<sup>26</sup> Y desde otra perspectiva, F. Savater ha escrito: «Lo sagrado es la expresión simbólica de la multiforme convicción del hombre de no ser un instrumento o herramienta, sino un fin en sí mismo; de que la íntima verdad está del lado del sentido, de que participamos de una plenitud de fuerza que ninguna utilidad (ni siquiera el vuelo especulativo de la razón) agota o canaliza».<sup>27</sup>

Considerar al hombre como realidad digna es algo importante, algo que es capaz de sugerir aún futuro, en la medida en que esta base puede ser el punto de partida de planteamientos y acciones solidarias al tiempo que de defensa de los Derechos humanos. Pero hay que reconocer que esta convicción, tan positiva, es racionalmente débil. En la medida en que no se quiere hablar del «espíritu» como de la dimensión de todo ser humano por la que trasciende lo puramente natural y material; y en la medida en que no se quiere apelar a un fundamento religioso, fundamento que está históricamente en el origen de esta concepción del hombre como dignidad, resulta tremendamente difícil justificar racionalmente que el hombre sea un «fin en sí mismo» y no un medio o instrumento. Y así, para unos, es suficiente afirmar esta dignidad, atribuírsela ante quienes se la quieran arrebatarse (Muguerza); para otros, en ausencia de verdades supremas que la legitiman, la afirmación de que el hombre posee dignidad y no precio debe tomarse como un hecho empírico, dado que el hombre se siente así y tiene conciencia de ello (Tugendhat).<sup>28</sup> Pero obviamente, esto no son formas de dar razón, de fundar.

Quizás la única fundamentación posible pueda venir de una «razón no pura», es decir, de una razón abierta a la fe, de una razón consciente de que todas las verdades no las saca de sí misma, puesto que muchos de nuestros contenidos proceden de otra fuente, sea la experiencia, sea, como en este caso, la revelación divina. Sin una razón abierta a la transcendencia el problema de la dignidad del hombre y de los Derechos humanos no tiene solución. Creo que es necesario reconocer que en el juicio «toda persona tiene un valor absoluto», la conexión entre el sujeto y el predicado es ininteligible sin pasar por Dios; y, para ser más precisos, sin pasar por el Dios cristiano, el Dios revelado por Jesucristo. Hay en cualquier caso aquí una irrenunciable tarea para la inteligencia creyente. Volvemos al comienzo de este escrito, a los textos de Pascal. Si es verdad que «fuera de Jesucristo» no nos conocemos a nosotros mismos, es hora de que con nuestra razón y desde la fe justifiquemos esta afirmación elaborando una antropología capaz de dar razón de forma convincente de que, como seres humanos, no somos cosas, ni medios, sino «fines en sí mismos», merecedores de respeto porque poseemos dignidad.

\* \* \*

---

<sup>26</sup> A. CORTINA, *Ética Mínima*, Tecnos, Madrid 1986, 146.

<sup>27</sup> F. SAVATER, *Impertinencias y desafíos*, Legasa, Madrid 1981, 95.

<sup>28</sup> E. TUGENDHAT, *Problemas de ética*, Critica, Barcelona 1988, 141ss.