

Alejandro Ortega Álvarez

El quehacer de la antropología filosófica. Un acercamiento desde el personalismo cristiano

Resumen: *El presente ensayo trata de introducir al lector en el análisis de la antropología filosófica como interpretación teórica de la existencia humana que busca responder a la problemática antropológica de todo individuo que vive en sociedad. Dicho análisis se contextualiza en el origen histórico de su nacimiento (siglo XX), sin dejar de lado el aporte de la reflexión filosófica-antropológica de los siglos anteriores. La perspectiva teórica del texto es el personalismo cristiano, desarrollado en la época contemporánea, a partir de E. Mounier, y fruto de la evolución del pensamiento cristiano desde la obra de los Padres de la Iglesia (San Agustín) hasta el magisterio del Juan Pablo II. Finalmente, se analizará la relación entre la concepción antropológica cristiana y la bioética para resaltar el aporte de la primera a esta.*

Palabras claves: *Antropología Filosófica. Antropología. Personalismo cristiano. Emmanuel Mounier. Padres de la Iglesia. Juan Pablo II.*

Abstract: *This essay attempts to introduce the reader to the analysis of philosophical anthropology qua theoretical interpretation of human existence; an interpretation that attempts to give an answer to the anthropological problem of individuals who live in society. This analysis is contextualized from a genetic point of view (Twentieth Century), and does not obviate the anthropological contributions of past centuries. The theoretical perspective of the article is Christian personalism, developed in the Twentieth Century from Emmanuel Mounier's contributions. This development is the result of*

Christian reflection from Church Fathers (Saint Austin) to John Paul the Second's magisterium. Finally, the paper will analyze the relationship that exists between Christian anthropology and bioethics, in order to emphasize the contributions of the former to the latter.

Keywords: *Philosophical Anthropology. Anthropology. Christian Personalism. Emmanuel Mounier. Church Fathers. John Paul the Second.*

1. Introducción

En la *Metafísica* (A, 980a) Aristóteles parte de una idea fundamental: en cuanto está dotado de razón, el ser humano desea saber; busca conocer el mundo que lo rodea y su misma realidad humana interior. Se trata de un deseo y necesidad naturales que experimenta como ser inteligente (dotado de razón). En ese afán de conocer se encuentra primero con la realidad externa que trata de comprender por medio de los sentidos y su inteligencia. Posteriormente busca profundizar en su realidad interna, es decir, su propia existencia humana.¹ Racionalmente a esta puede llegar por medio de la psicología (estudio científico de la conciencia y estados anímicos) y de la filosofía (búsqueda del ser de las cosas).

En el primer paso, se encuentra con el “fenómeno humano” (P. Teilhard de Chardin), es decir, su escenario físico o material. En el segundo, puede ir más allá tratando de profundizar su esencia transfísica (este es el sentido del término griego ‘*metá ta físicá*’: ‘más allá de lo físico’). En este caso, nos encontramos con la reflexión filosófica

que se ha desarrollado en la historia del pensamiento occidental desde la época antigua hasta la actual. Los distintos filósofos, diacrónicamente, han analizado la existencia humana en el conjunto de todos los seres del universo, tratando de descubrir su realidad existencial más profunda.

Aquí se trata del aporte de la filosofía al análisis antropológico para ayudar al individuo a comprenderse desde su misma capacidad intelectual. Ella lo hace según su propio objeto y método de investigación: la reflexión racional. Cada pensador y escuela filosófica brindan su aporte a esa comprensión de la realidad humana de acuerdo con su época histórica y categorías propias de análisis intelectual. Históricamente, se da así un desarrollo progresivo –diacrónico– de la reflexión filosófica sobre el hombre y su relación con todos los seres del universo. En expresión de M. Scheler, se trata de investigar *el puesto del hombre en el cosmos* (título de una de sus obras principales).

Esta investigación se ha realizado de dos formas fundamentales: la antropología “explícita” y la “implícita” (Landmann, 1961, 10-11). La primera la encontramos en la obra de los filósofos que han analizado el tema del hombre de manera directa, convirtiéndose en la cuestión esencial de su pensamiento (Sócrates, Platón, Aristóteles). La segunda se puede descubrir en el análisis filosófico de otros temas que hacen los pensadores, pero que parten de concepciones antropológicas (filosofía de la ciencia, del lenguaje, política, otras). Esta se encuentra, además, en toda forma cultural que, de una manera y otra, supone una determinada visión del hombre. En la historia del pensamiento se han desarrollado ambos tipos de antropologías de manera simultánea, dependiendo de la postura filosófica del autor y de la escuela teórica a la que pertenece.

En la parte inicial del presente ensayo se va a analizar el quehacer de la filosofía del hombre como respuesta a la problemática antropológica (búsqueda de sentido y de realización de todo individuo). Comenzaremos presentando algunos datos de la filosofía para entender mejor el quehacer de la antropología filosófica en el conjunto de ese saber racional. Luego, describiremos la realidad humana como problema personal o existencial de todo individuo y la respuesta del análisis filosófico

a ella (relación problemática antropológica e investigación filosófica del existir humano).

En la segunda parte van a ser atendidas algunas de las principales doctrinas antropológicas que se han desarrollado en la historia del pensamiento, que influyen o están presentes en la concepción filosófica de la cultura actual (siglos XX-XXI), especialmente la doctrina antropológica del personalismo cristiano. La interpretación cristiana del hombre será, así, resaltada como una base importante de la cultura occidental.²

Se espera que, al finalizar, el lector logre percibir la influencia de las doctrinas antropológicas que se han difundido en la historia de ese saber y que han determinado la visión del ser humano que tenemos hoy.³ De igual manera, que pueda captar la influencia del pensamiento cristiano en el devenir histórico de las sociedades contemporáneas.

2. Caracterización de la antropología filosófica

2.1 ¿Qué es filosofía?

El primer rasgo que sobresale del filosofar es su preocupación por conocer la realidad desde la razón o inteligencia humana, aunque no circunscrita al método experimental de las ciencias humanas. Con ese fin utiliza el puro análisis del pensamiento para comprender el mundo y la existencia humana en el nivel de la reflexión intelectual y de acuerdo con las categorías propias de cada época histórica y escuela filosófica. Es una búsqueda constante de saber para comprender las cosas. Por eso, su definición etimológica es ‘amor a la sabiduría’: *‘filos’* y *‘sofía’* (Díaz, 1996, 16-21).

Un aspecto importante que distingue el filosofar de la investigación científica es su esfuerzo por ir más allá de la observación y experimentación, límite propio de las ciencias empíricas, para entender las cosas en el nivel más abstracto del pensamiento humano. Se trata, por eso, de elevar a conceptos o ideas lógicas todo lo real para ser comprendido por la inteligencia del hombre más allá de la interpretación de la ciencia.⁴

La filosofía, además, se distingue de la religión o de la teología, porque no está guiada por principios revelados (revelación sobrenatural o divina), sino solo por lo que la inteligencia puede captar por sí misma. Esta es la autonomía de la razón en expresión de Juan Pablo II (1998, No.s. 36-42).

Filosofar, así, es un esfuerzo de todo ser humano por profundizar en el conocimiento de las cosas, según las capacidades de la mente, para actuar en el mundo de forma consciente y libre (superar las limitaciones de la ignorancia). Es buscar la esencia de los objetos reales para elaborar una concepción del mundo y de sí mismo que oriente su actividad.⁵

A través de la historia los filósofos han convertido en objeto de investigación el conjunto de todo lo real, dentro del cual se encuentra su misma realidad humana. Por eso, a esta la analizan en relación con los otros seres o como parte de la totalidad de lo real. Cuando los presocráticos buscan la *arjhé* o principio fundamental de todas las cosas, están buscando también el fundamento último del mismo hombre.

Sin embargo, solo en épocas específicas algunos de ellos se dedican a analizarlo directamente. Es el caso del periodo antropológico de los sofistas y Sócrates (siglo V a. C.). Es aquí cuando podemos hablar propiamente del estudio filosófico-antropológico. Este se ha desarrollado en determinadas épocas por parte de intelectuales y escuelas de pensamiento; de forma sistemática, especialmente en la época contemporánea, como veremos luego.

2.2 La problemática antropológica

La antropología filosófica puede ser planteada como un intento de respuesta a los interrogantes que todo hombre se formula, en determinados momentos de su vida, sobre el sentido de su propia existencia y otras preocupaciones existenciales (su libertad, su relación con los demás, los valores que guían su existir, etc.). Son preguntas que afectan la totalidad de la existencia porque buscan comprenderla en su integridad.

El conjunto de todas ellas y el contexto, individual y social, en el que nacen, son identificados por algunos filósofos contemporáneos con el

nombre 'problemática antropológica'. Ella constituye el origen existencial de la antropología filosófica o raíz humana de este quehacer filosófico (Vélez, 1995, 14-18).

Ciertos autores plantean ese tipo de problemática humana desde distintas perspectivas. Algunos la atribuyen a experiencias psicológicas individuales (J. Gevaert), otros a factores sociales (J. Vélez) y otros a aspectos del pensamiento intelectual que busca conocer la verdad (G. Amengual).

En el primer caso, se habla de experiencias, negativas y positivas, que marcan al individuo y lo estimulan a hacerse preguntas sobre el sentido de su vida, tratando de comprender su razón de vivir. Algunas de ellas son: el admirarse y maravillarse frente a la grandeza de lo que nos rodea (Salmo 8), la frustración y desilusión que nacen de determinadas experiencias de la vida, el vacío y lo negativo, la convivencia con los demás (problemas comunitarios), necesidad de darle un significado global a la propia existencia (Gevaert, 1984, 14-21).

J. Vélez, por su parte, enfatiza aspectos culturales, sociales y económicos que dan origen a ese tipo de experiencias del hombre. Plantea, por ejemplo, las crisis económicas de los países pobres, como el desempleo, los avances científico-tecnológicos y sus repercusiones en la vida humana (manipulación genética, aborto, eutanasia), otros. Esto implica que los factores externos también vuelven problemático el existir humano (Vélez, 1995, 15-17).

G. Amengual, por otro lado, nos habla de factores intelectuales que, según su opinión, tienen que ver con esa problemática (2007, 8-10). Ellos son producto del desarrollo de la ciencia y del ateísmo en la época moderna y contemporánea. Algunos de ellos son:

- a. La teoría heliocéntrica de Copérnico, el evolucionismo de Darwin y el psicoanálisis de Freud, son descubrimientos del mundo científico que hacen al hombre darse cuenta de que no es el centro del universo, sino producto de la evolución de la vida y que está determinado por fuerzas inconscientes. Todo ello lo hace entrar en crisis sobre su propia identidad en el conjunto de todos los seres.

- b. El ateísmo, con su proclama de “la muerte de Dios” (Nietzsche), es otro elemento que agudiza esa crisis antropológica haciendo que el hombre se encuentre solo y experimente el vacío existencial (nihilismo). Este vacío, a su vez, lo sumerge en la idolatría frente al producto de sus manos (clase social, partido político, deporte) para tratar de llenarlo y darle un sentido a su vida (Fromm, 1984, 55-56).
- c. Las experiencias de fracaso y dolor también son situaciones humanas que generan en la mente la pregunta “¿qué es el hombre?”. En la vida cotidiana, el individuo huye de problematizar su existencia y se dedica a hacer cosas, sin preguntarse mucho por el sentido de su vida. Sin embargo, cuando tiene que enfrentar situaciones de dolor y fracaso, ellas mismas le plantean esa problemática existencial. Por esa razón, para M. Heidegger (filósofo existencialista) el hombre se abre a la existencia auténtica en la experiencia de muerte. El filósofo alemán M. Buber, por eso, interpreta que el despertar de la “filosofía antropológica” se da en las experiencias de fracaso y vacío (1976, 33-34).
- d. La abundancia de conocimientos que las ciencias antropológicas ofrecen sobre el hombre actualmente hace también que en esta época sea más urgente el desarrollo de la antropología filosófica, ya que el ser humano se encuentra fraccionado ante tantos datos que tiene de su misma realidad, pero ninguno de ellos le brinda un saber unitario sobre su esencia más profunda (Amengual, 2007, 9-10).

De esta forma, este quehacer filosófico nace de la toma de conciencia del carácter problemático de la existencia humana como resultado de muchos factores, externos e internos, que vive el hombre de todos los tiempos, especialmente el de nuestros días.

Por esa razón, la búsqueda filosófica por conocer y explicar el ser del hombre no es una simple curiosidad intelectual, propia de ciertos individuos que pueden dedicarse al “ocio creativo” (dedicación al filosofar) del que hablaba Platón en sus *Diálogos* (1998), sino que es expresión de una serie de inquietudes y problemas que se

le plantean a toda persona en determinados momentos de su vida.

A todo ser humano, en cuanto posee capacidad de pensar y de reflexionar, le inquieta su propia existencia, sobre todo cuando tiene que enfrentar situaciones difíciles, como su propia muerte o la de un ser querido. Esas experiencias marcan profundamente su conciencia psicológica e intelectual y le plantean preguntas como: ¿qué sentido tiene la vida?, ¿para qué vivir?, ¿quién soy yo?, ¿por qué no elegir mejor el morir libremente?, y otras por el estilo.

Todas estas son interrogantes que se le plantean espontáneamente al sujeto y lo obligan a pensar sobre su propia vida cuando su misma existencia se vuelve problemática o difícil de asumir tranquilamente.⁶ A partir de ellas busca orientar su vida personal en relación con el mundo y con los otros individuos.

Todo individuo, así, es un filósofo “natural” en tanto que reflexiona sobre su misma existencia para tratar de encontrarle un sentido. Aunque normalmente las evade o deja de lado, sin embargo, en periodos de crisis existenciales lo afectan profundamente.⁷

Esta problemática se agrava y agudiza hoy debido a factores sociales, políticos, económicos y culturales. El problema de la pobreza en los países latinoamericanos, el avance de la tecnología, el deterioro del medio ambiente, las guerras, violaciones de los derechos humanos, ingeniería genética, otros. Todos ellos cuestionan profundamente la razón de ser del mismo hombre (Vélez, 1995, 15).

Todos esos factores externos de las sociedades actuales vuelven más problemática la existencia humana y exigen al individuo buscar respuestas a las preguntas antropológicas. Esto significa que la problemática social actual vuelve más angustiada la existencia de los individuos y provoca, por eso, la necesidad de una filosofía que se dedique a analizar al hombre en todas sus dimensiones.

2.3 Respuesta a la problemática antropológica

Como se ha señalado, dentro del campo del filosofar la antropología filosófica se dedica

a estudiar la esencia del ser humano (lo que lo distingue de los otros seres del universo) para ofrecer una comprensión racional que les sirva, a todos aquellos que la estudian, de concepción teórica para actuar en el mundo.

Es una disciplina académica creada en la primera mitad del siglo pasado, a partir de la década de 1920, con la obra de M. Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*. Max Scheler fue su fundador en la época contemporánea. Sus continuadores, en esta época, son H. Plessner, A. Portmann, A. Gehlen, E. Rothacker, M. Landmann.⁸

Como se ha señalado, el primer rasgo que la identifica en el conjunto de otros saberes sobre el hombre es su esfuerzo por comprender y explicar la totalidad de la existencia humana: captar el elemento esencial que explique al hombre en todas las dimensiones de su ser y que permita distinguirlo de los otros seres del universo. Trata, así, de captar y explicar la *arjhé*⁹ propia del hombre (Coreth, 1976, 44).

Como disciplina filosófica posee un marcado carácter metafísico. Esto significa que su objeto de estudio no se limita a las realidades físicas, característico de la ciencia, sino que abarca dimensiones subjetivas o internas de la existencia humana que le dan sentido al existir de cada sujeto.

Por esa razón, en su quehacer prevalece la consigna del templo de Apolo en la Grecia Antigua: “Conócete a ti mismo”, en el sentido de que su punto de partida no es el mundo, sino el hombre mismo en su realidad esencial (Coreth, 1976, 30).

Desde él se analizan todos los otros seres del universo en cuanto tienen sentido para el sujeto que los investiga. La idea es que, conociendo la propia existencia, se logra conocer mejor el significado humano de las cosas y el mundo que nos rodea. Aquí se vuelven particularmente significativas las palabras de Protágoras en la antigüedad griega: “El hombre es la medida de todas las cosas” (Reale y Antiseri, 1991, 77).

Por esa razón, según G. Marcel (*El misterio del ser*, 1964, 25) el problema del ser humano que se plantea la filosofía impide considerarlo sólo en su objetividad externa, al estilo de la ciencia, sino que se le analiza como un “misterio”, es decir, como una realidad personal que nos interesa a nosotros mismos puesto que se trata de investigar sobre nuestro propio ser.¹⁰

De ahí que, en cuanto dotado de conciencia, no se puede considerar al hombre como un objeto meramente externo, sino que debe ser analizado como un “cuasi objeto”: no es totalmente un objeto, ni tampoco un simple sujeto. La realidad corporal del hombre, por ejemplo, aunque forma parte de la materia orgánica, en cuanto hace relación con un individuo concreto, no puede ignorar su dimensión consciente: pertenece a un sujeto particular que vive en el mundo por medio de él (Doncel, 1969, 17).

2.4 Definición y rasgos de la antropología filosófica

Según José Miguel Ibáñez Langlois, este quehacer filosófico puede ser definido como:

Aquella reflexión última sobre el ser del hombre y su constitución ontológica, que forma parte de la filosofía –saber de ultimitades– y posee como tal una dimensión metafísica (1978, 12).

De acuerdo con esta definición, la antropología filosófica analiza la dimensión ontológica del hombre, su ser más profundo, es decir, su realidad constitutiva, la substantividad íntima y última del ser humano captada por la luz de la inteligencia.

Por eso, en relación con las ciencias antropológicas que estudian la realidad física y cultural del hombre, según M. Landmann, la “filosofía del hombre” está dedicada a analizar la concepción antropológica de parte de cada ciencia particular (1961, 3).

Para este autor el científico parte de una concepción del hombre que le sirve de base en su investigación pero que él no analiza, sino que la deja al filósofo para que la realice. Este, entonces, será el encargado de analizar esa concepción antropológica a partir de la pregunta por el ser propio del ser humano. En su esfuerzo por conocer al hombre, el filósofo lo considera como existencia (ser libre y responsable) o como sujeto consciente de sus actos (yo) y no sólo como realidad empírica (ciencias positivas). Por eso, su análisis es más existencial que empírico-positivo, aunque no desprecia el aporte que las ciencias le ofrecen para conocer mejor ese ser del hombre (Sanabria, 1987, 19-20).

En su constante preguntar por su propio ser, el hombre va encontrando respuestas sin dejar nunca de inquirir. Las respuestas que los pensadores han ido descubriendo van conformado los “paradigmas antropológicos” que dominan una época histórica determinada. Desde ellos, los individuos se realizan en el mundo en su relación con las cosas y con los otros (Landmann, 1961, 4-5).

Esto expresa, además, el principio de que el hombre no está hecho, sino que, como dice Heidegger, “es un proyecto por realizar” (1982, 32-33). Este autorrealizarse hace que el hombre sea un ser histórico que se recrea a través del tiempo. Es un proyecto que se va realizando en el tiempo a partir de las condiciones propias de su existencia (cuerpo, inteligencia, voluntad, otros).

La antropología filosófica, así, siendo un saber especulativo-reflexivo que trata de comprender y explicar al hombre desde el mismo pensamiento humano, brinda un gran aporte al existir de todo sujeto ya que le ofrece los elementos racionales para que pueda entender su propia existencia y actuar en el mundo de acuerdo con lo que logra concebir en su pensamiento. Ella es, así, un saber “hermenéutico” o interpretativo porque el hombre se mueve siempre en un mundo de sentido o significado. Al conocer las cosas, las interpreta desde sus propias experiencias de vida.¹¹

Este es uno de los aspectos que distinguen a las ciencias antropológicas de la filosófica: aquellas se preocupan por describir datos objetivos y empíricos de la realidad del hombre; a esta le preocupa darles sentido humano a aquellos desde la experiencia del sujeto que piensa o reflexiona (Garín, 1982, 21-22).

Otro aspecto interesante por resaltar es el carácter histórico de la antropología filosófica contemporánea por ser el ser humano un animal que se realiza en el tiempo o en la historia. El hombre no nace hecho, dice Sartre, sino que se inventa constantemente. No tiene esencia en sentido estricto, sino que se hace a sí mismo en cada decisión libre que toma. “Está condenado a ser libre” (1997, 49-50). Por eso, no se le puede encasillar en una forma predeterminada, sino que está en constante cambio y devenir. Esto nace de su condición histórica (Amengual, 2007, 17-18).

Como saber histórico, además, la antropología filosófica es un saber “pragmático”: busca orientar

la acción ética de los individuos. Ella se convierte, así, en un paradigma o marco teórico que guía el actuar de determinados individuos que se identifican con esa concepción antropológica.

Este es el caso, por ejemplo, de la visión psicoanalítica del hombre, que domina buena parte de la cultura contemporánea. Para ella, el ser humano está dominado por fuerzas inconscientes o impulsos eróticos que determinan el actuar de cada individuo. Estas se mueven bajo el principio de la satisfacción del placer.¹² Desde esta concepción de Freud, algunos pensadores, como H. Marcuse, proponen que el hombre en las sociedades contemporáneas se encuentra reprimido en sus fuerzas instintivas, lo cual le produce neurosis y enfermedades mentales (1986, 37-69). Frente a eso, es necesario liberarlo para que encuentre el equilibrio y la auténtica felicidad, centrada en el principio del placer y la satisfacción de las necesidades libidinales.

2.5 La antropología filosófica y las ciencias antropológicas actuales

La antropología filosófica comparte con todas las ciencias humanas su objeto material de estudio en el sentido de que ellas estudian la realidad humana. Lo que la diferencia de ellas es el objeto formal, es decir, la óptica o dimensión desde donde lo analiza y el método utilizado.

En el campo del filosofar es característica la relación entre antropología y ontología (estudio filosófico del ser) en tanto la filosofía siempre analiza al hombre en relación con la totalidad del ser (Sanabria, 1987, 27).

Por eso, es un tipo de “metafísica del hombre”. La antropología filosófica analiza al hombre en su totalidad y unidad: esa es su característica específica, es decir, comprender el conjunto y la unidad de la esencia del hombre, analizándolo en su integridad y globalidad. Las ciencias, en cambio, por su especialización, estudian aspectos específicos de su realidad.

Las ciencias actuales, en cambio, prescinden de esa dimensión ontológica para quedarse en el ámbito de lo que se puede comprobar empíricamente. Su método describe los datos empíricos que explican su realidad física ya que parten del

principio fundamental: “el significado de una proposición es el método de su verificación” o “una proposición es significativa siempre y cuando quien la expresa conozca que ella está conforme o no con la experiencia futura”.¹³ De igual manera, cada ciencia investiga campos específicos del conocimiento humano (medicina, psicología, sociología, otros), mientras que la filosofía se dirige a su realidad última o metafísica para explicar la totalidad de su ser. Desde ese contexto de reflexión trata de explicar aspectos de la vida humana que no son desarrollados por la ciencia, como la búsqueda de sentido del individuo a su propia existencia (Frankl, 1994, 11-23).

Sin embargo, ambos tipos de saberes sobre el hombre no se contradicen, sino que se complementan dado que pertenecen a ámbitos específicos del conocimiento. La ciencia le ayuda a la filosofía a entender la realidad cuantitativa del hombre, mientras que esta le aporta a aquella el sentido de sus datos para la misma existencia humana. Es decir, el filosofar permite al científico captar el significado que tienen para el hombre los datos que descubre sobre su realidad empírica.

Queda así salvada la importancia de la pregunta antropológica que plantea la filosofía: “¿Qué es el hombre?”. Pregunta que solo la filosofía puede responder, pero que significa un gran aporte a la investigación científica (Ibañez Lanlois, 1978, 14-15).

El filósofo sabe que no puede prescindir de los datos que la ciencia le ofrece para tratar de responder a la pregunta que él se formula para conocer la esencia del hombre. Evita, así, caer en el subjetivismo epistemológico con la elaboración de una reflexión antropológica que tiene base científica. Esto es lo que hacen los autores mencionados.

De igual manera, el científico sabe o es consciente de que debe partir de una idea de hombre (concepción teórica) que solo la filosofía le puede ofrecer. Por eso, los científicos valoran mucho el aporte de la reflexión filosófica a su quehacer investigativo en el campo de la ciencia (Gehlen, 1993, 23-40).

Todo esto significa que, en la actualidad, la relación entre filosofía y ciencias antropológicas es muy estrecha por la integración entre los investigadores de ambos campos del conocimiento.

3. Las concepciones antropológicas en la historia

Dado que el concepto de persona constituye el fundamento de la visión antropológica que estamos utilizando (personalismo cristiano), el recorrido histórico que realizaremos ahora está centrado en esa noción y en la escuela de pensamiento que más la desarrolla: el cristianismo. Por eso, se va a resaltar el aporte de este a la concepción antropológica en la historia de la cultura occidental.

Un tema común en ese desarrollo histórico de la filosofía del hombre, según el enfoque metafísico que se le ha dado en este texto, es la relación alma-cuerpo, es decir, la unidad o separación entre las partes corporal y espiritual del hombre. La concepción filosófico-antropológica, característica de cada época histórica, no nace espontáneamente de un solo pensador o escuela filosófica, sino que es el resultado de un proceso largo de evolución del pensamiento.

Se inicia en los periodos de crisis cultural y existencial de cada época, en los que el individuo particular asume la preponderancia, en relación con la realidad objetiva del mundo (el yo frente al ser), para culminar en los grandes sistemas cosmológicos y metafísicos de aquella: el ser de las cosas se impone a la subjetividad del yo.¹⁴

Por ejemplo, en la Antigüedad griega se inicia con la crisis socrática (enfrentamiento de Sócrates con las instituciones de su tiempo) y se expresa claramente en el sistema platónico y aristotélico. Estos se continúan en la antropología estoica, el neoplatonismo y la gnosis helénica (Marías, 1986, 11-20).

Según M. Buber, el pensamiento filosófico-antropológico de la época medieval nace de la crisis existencial de san Agustín (se desarrolla en múltiples corrientes que reinterpretan a Platón y Aristóteles desde la fe cristiana, confluyen en la síntesis antropológica y metafísica de santo Tomás de Aquino (1973, III, columnas 75-102).

Con el derrumbamiento de la cultura medieval en la época moderna, la crisis religiosa y la revolución copernicana, los problemas existenciales de Pascal abren paso a los grandes sistemas

del racionalismo moderno que culminan con el sistema racional de Hegel.

La crisis que suscita la teoría evolucionista de Darwin frente a la visión tradicional del hombre (creación directa de Dios o evolución biológica de todos los seres), inicia la visión antropológica actual como producto de la superación del idealismo hegeliano. La amplia diversidad de concepciones antropológicas será la determinante de nuestra cultura global por el énfasis que pone en el individualismo y el relativismo, propios de la Postmodernidad (Carrel, 1980, 25).

3.1 La época antigua: Sócrates, Platón y Aristóteles

En el despertar de la filosofía antigua, el tema de investigación del filósofo griego fue el cosmos o la *physis* (segunda mitad del siglo VI a. C.), característica de la preocupación fundamental de los pensadores presocráticos. Se busca explicar la totalidad de lo real desde un principio universal que está presente en todas las cosas (*arjhé*).

Al hombre se lo comprende como parte de esa totalidad cósmica. Por eso, no existe en esa época una preocupación estrictamente antropocéntrica, sino, más bien, cosmocéntrica, lo cual significa que los comienzos de la antropología griega están envueltos aún en las explicaciones míticas de la cosmogonía (Camacho, Gallardo, Ramírez, 1985, 18-20).

De igual manera, la concepción del mundo que se desarrolla en esa época es materialista: la materia es el fundamento de todo lo real. El alma humana, aunque es espiritual, está compuesta de los mismos elementos del cosmos (átomos en Demócrito, y fuego en Heráclito).

De esta manera, la concepción presocrática de la *physis* o naturaleza como una realidad material lleva a interpretar al hombre como parte de ella. Esta es la misma visión del periodo homérico (siglo VIII a. C.), en el que el alma humana es solo una sombra que acompaña al hombre mientras está en el mundo. Esta es la concepción antropológica de los poemas homéricos (Sanabria, 1987, 28-38).

En el siglo V a. C., con el aporte de Sócrates, empieza a desarrollarse el dualismo característico

de los griegos que se expresa en la concepción platónica: alma y cuerpo son dos realidades diferentes que están unidas solo de forma accidental, fruto de una caída original (Ramírez, 1996, 409-412). El aporte de Sócrates va a ser muy valioso ya que, junto con los sofistas, será el encargado de resaltar la importancia de la reflexión antropológica en el campo de la filosofía (antropocentrismo). Por eso, con él, se inicia en la Grecia antigua el llamado periodo “antropológico”, centrado en la expresión del Templo de Delfos: “Conócete a ti mismo”.

Para este filósofo griego, el hombre es el ser que se pregunta por sí mismo y puede llegar a la respuesta mediante la experiencia dialógica: “El hombre es diálogo con el hombre sobre el hombre” (Ibañez Langlois, 1978, 68).

Por esa razón, el aporte socrático a la concepción griega del hombre es su preocupación antropocéntrica: lo humano se convierte en el tema central de la reflexión filosófica, entendido aquel como una voluntad que asume los valores éticos desde su propia conciencia. Por su alma inteligible está ligado con el mundo de lo divino (lo espiritual es la verdadera realidad).

En relación con el pensamiento socrático es importante, también, resaltar el aporte de los sofistas (siglo V a. C.) por la importancia que asignan a la cultura en el desarrollo de la vida humana. Son los primeros “filósofos de la cultura” en Occidente, porque interpretan que esta no es producto de los dioses, sino de la acción humana libre y creativa (Landmann, 1961, 41).

La antropología platónica centra su atención en la capacidad que tiene el hombre para dialogar: la mente. Esta, además de su estructura gnoseológica, posee una dimensión ética (la verdad y el bien).

En Platón, la razón humana, capacidad superior a los sentidos, le permite al hombre abrirse a la forma y al ser de las cosas como son en sí mismos, además de conocer por conceptos universales. Por eso, ella es el fundamento de la ciencia, la ética y la teología (ciencia de Dios).

La doctrina de Platón le ofrecerá a la cultura occidental las pruebas de la espiritualidad e inmortalidad del alma, de la existencia de Dios y de la objetividad del bien moral (Ramírez, 1996, 456-462).

El descubrimiento de la inteligencia racional lo lleva, así, a la afirmación de la divinidad,

supremo bien del alma humana y principio ordenador de la armonía cósmica. Por su mente, el hombre participa de la naturaleza divina y trasciende al cuerpo.

En el caso de Aristóteles, en cambio, nos encontramos con una marcada superación del dualismo: el hombre es una unidad sustancial de cuerpo y alma en la que el primero es la materia y la segunda la forma sustancial o principio de constitución. Este es el llamado hilemorfismo aristotélico (Reale, 1992, 83-97).

Su antropología es expresión del realismo metafísico: aunque la forma es inmaterial (en el caso del hombre es el alma), siempre está unida a lo corporal como su principio constituyente.

De igual manera, lo común de esas concepciones antropológicas griegas es su exaltación del carácter político del hombre. Este es visto siempre como miembro de la polis o ciudad. El individuo aislado no tiene valor, sino sólo en relación con los otros ciudadanos.

La dimensión comunitaria, así, es la que determina el existir humano. De ahí la expresión de Aristóteles: el hombre es un *zoon politikon* (Aristóteles, *La política*, B, 1253a).

Definitivamente, la sabiduría griega es una de las raíces fundamentales de la cultura occidental. Especialmente, su pensamiento filosófico se constituye en la base teórica o ideológica de muchas concepciones que han dominado esta cultura a través de los tiempos. Por eso, es necesario continuar estudiando algunos de sus principios antropológicos fundamentales.

En primer lugar podemos resaltar el dualismo platónico (separación de cuerpo y alma) y el realismo metafísico de Aristóteles (unidad sustancial de materia y forma).

En Platón, el hombre es un compuesto de dos realidades totalmente distintas que están unidas solo de forma temporal y producto de una caída inicial que ha hecho que el alma se “encarne” en el cuerpo e inicie todo un recorrido temporal de retorno al *topos uranos* (mundo celeste) del que procede (la inmortalidad del alma es el tema del diálogo platónico *Fedón, o del alma*).

Se transmite, así, una visión negativa de lo corporal en tanto que es el principio que impide al alma volver a ese mundo celeste en el que era realmente feliz. Su meta es liberarse,

cuando los dioses lo dispongan, de esa esclavitud para gozar en el *topos uranos* de su dimensión espiritual.

Esta visión platónica está influida por concepciones míticas de religiones antiguas como el orfismo de los griegos (Coreth, 1976, 46). Lo cual significa que el pensamiento mítico-religioso está aún presente en la interpretación filosófica del mundo y del hombre.

En el pensamiento griego, además, el hombre es un microcosmos en el que se sintetizan todos los elementos del universo (macrocosmos). Esta es la concepción antropológica de atomismo materialista de Demócrito (siglo V a. C.), el cual es un filósofo estudiado por Marx en el época contemporánea. Influye en él, sobre todo, su concepción del mundo como un conjunto de átomos (elementos materiales indivisibles).

Otro aspecto que caracteriza la concepción griega es la visión del ser humano como alma (psique). Por eso, la obra principal en la que Aristóteles analiza el tema antropológico se llama *Sobre el alma*. El griego, así, resalta la dimensión espiritual del hombre en detrimento de su dimensión corporal. Lo importante en el hombre es su alma inteligible con la que se eleva hasta lo intelectual desde el mundo de lo material. Esa alma es interpretada fundamentalmente como *nous* o inteligencia que conoce.¹⁵ Lo que distingue al hombre de los otros seres del universo es su pensamiento (“animal racional”).

La contribución de Aristóteles a esta concepción es su hilemorfismo o composición esencial de todas las cosas (unidad sustancial de materia y forma; en el caso del hombre se trata de la unidad de cuerpo y alma).

El alma es la forma constitutiva del cuerpo; este es su principio de unidad. El hombre en Aristóteles, además, es el centro que une todos los grados del ser. Sin embargo, el Estagirita no supera el dualismo platónico en tanto la materia queda desvalorizada como fuente de conocimiento humano: solo las formas inteligibles, captadas a través del pensamiento, son la parte más importante en esta concepción ontológica (Aristóteles, 1978, II, I).

Es interesante también de resaltar la concepción griega del tiempo: los acontecimientos son cíclicos, se repiten cíclicamente (como la noche sucede al día y viceversa). Todo sucede

por necesidad (*Moirá* o destino). El orden racional que existe en el universo es el que determina todo (estoicismo). Esto se expresa en la tragedia griega. La filosofía busca este orden universal y necesario.

El ser humano se sabe bajo un destino absoluto, ciego e impersonal. El cristianismo aportará a esta concepción la idea del hombre frente a un Dios personal y vivo, que se revela en la historia como Dios del amor y la salvación.

Posteriormente al aporte de ambos (Platón y Aristóteles), se desarrolla en Grecia una visión ética del hombre y del cosmos (siglos III a. C.-I d. C.). En ella, continúa influyendo el dualismo platónico pero con una preocupación por la vida feliz del individuo (*eudemonía*). Esa felicidad se alcanzará solo con la vida espiritual, en el caso del estoicismo, o de la vida placentera, en el caso del epicureísmo (Camps, 1987, 208-248). Pero este es un tema que no corresponde directamente a nuestra investigación antropológica, sino a la ética como filosofía del actuar moral.

3.2 El hombre en el pensamiento moderno: racionalismo y empirismo

La filosofía moderna se inicia con una preocupación fundamental: entender el conocimiento humano (“¿Cómo conocemos?”, en expresión de Kant).

Descartes, padre de esa filosofía, busca alcanzar la verdad que puede descubrir por su inteligencia (evidencia racional). Para lograrlo pone entre paréntesis todo lo que ha conocido para alcanzar una verdad nueva con una certeza absoluta.

Desde el punto de vista antropológico, esto significa que el hombre es razón y pensamiento, al margen de los sentidos. Esta es la interpretación característica del racionalismo moderno, propia de filósofos como B. de Spinoza, G. W. Leibniz y B. Pascal.

En este caso, el alma humana es identificada con la razón natural, con la que el hombre puede conocer el mundo y hacer ciencia. El cuerpo es independiente del pensamiento y los sentidos son fuente de error en el conocimiento (dualismo antropológico, característico del racionalismo moderno).

En esta concepción desaparece la relación exclusiva del alma con Dios y se exalta, más bien,

como fuente de conocimiento verdadero (Descartes, 1991, IV parte).

En el mismo campo del conocer del hombre, se desarrolla el empirismo inglés (J. Locke, G. Berkeley y D. Hume), quienes centran el tema del conocimiento en la experiencia empírica. El hombre es, aquí, una inteligencia que conoce el mundo por medio de sus sentidos. La función de la inteligencia será solo organizar y sintetizar los datos sensoriales para formar una imagen de cada uno de los objetos que son percibidos.

En la concepción empirista, el hombre es reducido a la percepción sensorial, más allá de la cual no se puede ir. Se niega todo conocimiento metafísico del hombre al reducirse el saber solamente a la experiencia empírica (Hume, 1982, 42-43).

En la época moderna, además, sobresale un marcado carácter subjetivo de la filosofía. El hombre se percibe como un sujeto que piensa (Descartes). Se resalta la conciencia que tiene el individuo de sí mismo (inmanencia de la subjetividad).

Con el deterioro del geocentrismo (la tierra es el centro del universo), el hombre se percibe como una partícula más del cosmos. Una “caña pensante” diría Pascal. Pero a pesar de esa pequeñez, su grandeza estriba en el pensamiento. El hombre se centra ahora en su propia interioridad.

Frente a la inmensidad de los “espacios infinitos” del universo (expresión de G. Bruno) que se descubren ahora con el telescopio de Galileo, el hombre se experimenta a sí mismo como una partícula insignificante.

Esto da origen a un nuevo tipo de dualismo platónico: por su realidad física, el hombre es pequeño y débil, pero por su pensamiento ocupa el centro, como “sujeto pensante” y no como centro de un orden objetivo del ser (Coreth, 1976, 57).

Es el *cogito* (“pienso”) de R. Descartes. El sujeto tiene certeza absoluta de sí mismo por su razón o pensamiento.¹⁶

De esta seguridad en la propia conciencia surge el dualismo cartesiano: la existencia humana es un compuesto de cuerpo y alma (*res extensa* y *res cogitans*). Espíritu y materia, conciencia pensante y mundo corporal externo constituyen dos realidades totalmente distintas,

que nada tienen que ver en sí. Desaparece, así, la posibilidad de relación entre cuerpo y alma.

Se desarrollan, así, dos corrientes opuestas en la época moderna: racionalismo y empirismo. La primera da origen al idealismo, con su marcado énfasis en la razón del hombre (idealismo alemán); la segunda, al materialismo francés de la época de la ilustración (J.-O. de la Mettrie).

En el idealismo la razón individual del sujeto desaparece en función de una razón absoluta que ordena todo el universo y se despliega en los acontecimientos históricos (Hegel). El “sujeto absoluto” de la filosofía kantiana (“razón pura”) se convierte en el objeto fundamental de la filosofía (epistemología) frente a la inmensidad del cosmos (Kant, 1960).

En el materialismo, por su parte, el hombre es reducido a una máquina que actúa por fuerzas mecánicas que condicionan toda su existencia, como sucede en los otros seres naturales (Rostand, 1985, 175-183).

La época moderna, así, se desarrolla en dos corrientes opuestas cada una de las cuales enfatiza las dos dimensiones del hombre: su razón y su materialidad. Frente a ellas se desarrolla, a partir del siglo XIX, el “giro antropológico” que intenta recuperar al hombre concreto que se desarrolla en la historia. Distintas corrientes antropológicas desarrollan esa nueva visión del hombre en la época contemporánea (Sahagún Lucas Hernández, 1983).

3.3 Las principales líneas de la reflexión antropológica contemporánea

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se desarrollan en la historia interpretaciones filosóficas sobre temas diversos en relación con la ciencia, la política, la cultura y la economía de las sociedades contemporáneas. En ellas se expresan concepciones antropológicas diversas de acuerdo con las fuentes teóricas en las que se inspiran. Esto significa que las ciencias contemporáneas brindan un fuerte apoyo de información a esa reflexión filosófica sobre el ser del hombre (Reale y Antiseri, 1992, 321).

La reflexión filosófica utiliza esas distintas fuentes de conocimiento para la investigación

antropológica. Su fin es ofrecer un análisis sistemático y racional de la realidad humana de acuerdo con las categorías teóricas y empíricas que se emplean actualmente.

En primer lugar, se parte de la experiencia subjetiva que el investigador tiene de su misma existencia y de los demás. Reflexiona y analiza la realidad humana a partir de lo que él entiende, comprende, conoce y ha experimentado de ella. Su respuesta a la pregunta “¿qué es el hombre?” va a depender de su misma experiencia de vida y la formación intelectual que haya recibido.¹⁷

En segundo lugar, se toma la visión del hombre de las doctrinas filosóficas desarrolladas en la historia del pensamiento; especialmente de aquellas que lo convierten en su objeto directo de reflexión (Sócrates, Platón, Aristóteles, otros). Por eso, se las llama una ‘filosofía del hombre’. Las escuelas actuales de pensamiento le brindan esa base de conocimiento (fenomenología, existencialismo, estructuralismo, marxismo, otros).

En tercer lugar, las ciencias antropológicas actuales brindan a la reflexión filosófica un gran aporte. Se trata de la antropología física, social y cultural (anatomía, medicina, genética, psicología, sociología, política, otras). Todas ellas suministran datos sobre la realidad empírica del ser humano. Estos son tomados por el filósofo para comprender mejor la esencia del hombre.

Según esas tres fuentes, pasamos ahora a describir la visión del hombre de las principales corrientes antropológicas que caracterizan la época contemporánea. Se han seleccionado las que, en opinión del autor, han influido en la concepción filosófica de la cultura actual.

3.3.1 El materialismo y el evolucionismo

En esta concepción, la existencia humana es, sobre todo, una realidad material como las otras cosas del universo. Esta visión se expresa en el positivismo francés del siglo XIX (A. Comte) y el materialismo alemán (C. Vogt, J. Moleschott, L. Büchner).

La tesis principal del positivismo es que todo el conocimiento está reducido al ámbito del conocimiento empírico (positivo). Por eso, se rechaza toda afirmación metafísica de la

existencia de realidades que van más allá de ese ámbito: el ser, el alma, Dios, otros (Sanguinetti, 1977, 53-67).

El materialismo es una especie de “metafísica epistemológica” en tanto que hace una afirmación sobre la realidad total: todo es materia, solo existe la materia (Coreth, 1976, 62). Es, así, una interpretación cosmológica y antropológica que rechaza toda metafísica tradicional del ser como realidad espiritual. El hombre es reducido al ámbito de su realidad empírica, estudiada por las ciencias modernas.

Dentro de esas tendencias se encuentra el evolucionismo de Darwin, para quien el hombre es simplemente el resultado de la evolución de la materia y la vida, como los seres del universo.

El primer exponente de la teoría evolucionista, en la época moderna, es J.-B. Lamarck (1744-1829), para quien las especies vivas aparecen en su adaptación al medio ambiente y por la herencia que el individuo puede transmitir a sus descendientes.

La obra de Darwin será la que aporte más ideas evolucionistas con su doctrina de la lucha por la existencia y la selección natural: solo los individuos fuertes son los que sobreviven y son quienes legan su herencia genética a los descendientes (Darwin, 1983, 73-89; Martínez Sanz y González Martín, 2004, 141-155).

La influencia de Darwin se deja sentir en pensadores posteriores como Nietzsche, Marx y Engels, quienes desarrollan una visión materialista del hombre y del mundo. En el primero, la evolución se orienta hacia el “Superhombre”, producto, no de la evolución natural (mecánica), sino de la voluntad libre del individuo que entra en competencia con los otros seres en una “voluntad de poder” (Nietzsche, 2011, 244).

En el segundo, la historia humana es producto de la lucha de clases sociales que están en conflicto por la defensa de sus intereses. El individuo desaparece en función de la clase social a la que pertenece. Por eso, la especie (colectividad biológica) domina sobre lo individual (Marx, 1971, 15-21).

Finalmente, en Engels la historia es absorbida por la evolución dialéctica del “espíritu absoluto” (la razón universal). Los acontecimientos humanos son simples avatares de esa dialéctica de la

historia. La evolución se da no de forma mecánica, sino dialéctica. La materia evoluciona dialécticamente (saltos sucesivos y opuestos), como la razón del hombre en la historia (Lefebvre, 1988, 126-183).

3.3.2 La concepción marxista del hombre

Marx no desarrolló directamente una antropología filosófica en el sentido de una filosofía del hombre como la hemos descrito aquí. Más bien considera ese tipo de reflexión intelectual como una actividad burguesa “ociosa”.¹⁸ Su preocupación fundamental fue el análisis socioeconómico de las sociedades capitalistas actuales para promover su transformación revolucionaria. Por eso, puede ser considerado más como un sociólogo y economista socialista, que como un simple filósofo teórico en el sentido estricto.

Con su famosa frase: “Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, ahora se trata de transformarlo” (undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*), da a entender que la filosofía ha aportado muy poco a la transformación de la sociedad porque se ha dedicado solo a interpretarla racionalmente. Lo importante ahora es tratar de transformarla en orden a la constitución de una sociedad sin clases (“comunismo socialista”).

Por esa razón, plantea la necesidad de modificar las relaciones capitalistas de producción en las que los burgueses (dueños de los medios de manufactura) explotan y oprimen a los proletarios (los que venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario), por un intercambio social justo y equitativo en el que todos los hombres sean iguales. Su obra, por eso, es, sobre todo, una teoría social orientada a la praxis socialista (transformación de las sociedades capitalistas para que se desarrolle la utopía comunista de una sociedad sin clases).

Sin embargo, en sus análisis sociológicos se encuentra implícita una concepción antropológica que puede ser formulada a partir de los siguientes principios:

El ser humano es un ser material que produce bienes socialmente para su subsistencia. Entra en relación con los demás para alcanzar ese fin. No tiene una esencia predeterminada que fija de manera a priori su desarrollo, sino que

es un devenir constante (actividad) en el que cada individuo, de forma libre y creativa, se hace a sí mismo en sus propias decisiones y acciones (Marx, 1968, 71-89).

A través del trabajo el sujeto se realiza a sí mismo (desarrolla sus capacidades), transforma la naturaleza y ocupa un puesto en la sociedad. Sin embargo, en las sociedades capitalistas el trabajo enajena a los individuos convirtiéndose en algo ajeno a ellos. Estos lo realizan solo por el salario que reciben. Los mismos burgueses responden a intereses mercantilistas y viven enajenados o ajenos a sí mismos. Esto provoca el aniquilamiento de la individualidad en función de los intereses del mercado o sistema socio-económico capitalista.

La enajenación del hombre se convierte, así, según E. Fromm, en el concepto central de la concepción del humanismo marxista (1984, 55-69).

3.3.3. *La filosofía de la existencia*

El existencialismo es una corriente de pensamiento de la época contemporánea que se desarrolla en el contexto de las dos Guerras Mundiales (1914-1918 y 1939-1945). Se puede presentar como la expresión filosófica de ese periodo histórico de crisis profunda en la que se encuentra la cultura europea.

Su preocupación fundamental es la existencia individual del hombre que vive inmerso en esa etapa de la historia de la humanidad. Frente al idealismo y materialismo de la época, el existencialismo, junto con el personalismo y el vitalismo, intentan recuperar el valor del individuo como fuente fundamental de la investigación filosófica (Alvarado D., 2012, 51-53).

A partir de la experiencia individual de la existencia se intenta descubrir la esencia misma de todo hombre. La existencia humana concreta, así, desempeña un papel importante en el análisis filosófico del hombre.

Pero la existencia humana no se entiende ni analiza racionalmente, sino que se explica desde la inmediatez de la experiencia personal, desde la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Se persigue un análisis existencial (Coreth, 1976, 71).

Esto significa que el existir humano no se puede comprender desde el puro análisis racional, sino desde la misma experiencia que tiene el investigador de su misma existencia.

Las relaciones interpersonales son parte esencial del existir del sujeto en tanto que a través de ellas este se realiza en el mundo. Por esa razón, M. Buber y los filósofos personalistas hablan de la existencia “dialógica” del hombre. Esto pone de relieve la dimensión social del sujeto humano o su ser en sociedad (Buber, 1984, 7).

También se enfatiza la dimensión mundana del hombre: el “ser-en-el-mundo” de M. Heidegger. Es el mundo de la persona individual, desde el cual cobra sentido o significado la existencia del sujeto. Este se convierte, así, en un existir en relación con los objetos y las otras personas.

En el caso de los pensadores existencialistas, las experiencias de fracaso y finitud son las que potencian en el individuo la apertura al ser verdadero de su existencia. En el caso de Kierkegaard y Heidegger son la angustia y la preocupación; el fracaso en Jaspers y el “ser-para-la-muerte” en Heidegger (Mounier, 1973, 47-89).

Esas experiencias negativas conducen al individuo a la plena nulidad y al sinsentido de la existencia humana (J.-P. Sartre), mientras que en el existencialismo cristiano (G. Marcel) lo abren a la trascendencia y a la esperanza.

En el caso de Heidegger, la filosofía existencial se convierte en una ontología en el sentido de que lo que importa no es el hombre, sino el ser. Sin embargo, este se revela sólo a aquel; por eso, “el hombre es el pastor del ser”. Por eso, se debe partir de un análisis existencial del ser humano para captar el sentido del ser (Vattimo, 1987, 23).

La existencia humana es, esencialmente, temporalidad; es decir, “posibilidad de ser”: no es algo acabado, sino el ser que se está haciendo constantemente. Por eso, es un ser histórico (vive un presente que viene de un pasado y está abierto al futuro).

En el caso de K. Jaspers, el sujeto está siempre en camino y en la autorrealización existencial se supera constantemente a sí mismo. Su preocupación esencial es “iluminar” la existencia a partir de las

“situaciones límites” o experiencias de fracaso que dan sentido a su vida (Jaspers, 1953).

En Jean-Paul Sartre (1905-1980) el existencialismo francés culmina en un nihilismo ateo (negación de Dios para exaltar la libertad del hombre). Por otro lado, debido a G. Marcel (1889-1973) la filosofía existencialista se convierte en un existencialismo cristiano que da gran importancia a la comunicación con el ser absoluto que es Dios para superar las experiencias de fracaso y nihilidad del existir humano. Esta es la filosofía de la esperanza de G. Marcel, expresada en su obra *El misterio del ser* (1964).

3.3.4 *El personalismo*

Es una corriente de pensamiento que se desarrolla en la época contemporánea en el contexto histórico de entreguerras mundiales, y en el contexto histórico posterior a estas. Está ligada con el nacimiento y desarrollo de la fenomenología y existencialismo como escuelas filosóficas que intentan recuperar al individuo concreto frente a los grandes sistemas teóricos que lo sometían a estructuras externas (idealismo hegeliano, colectivismo marxista, estructuralismo de Lévi-Strauss).

Tradicionalmente se interpreta a E. Mounier (1905-1950) como su principal fundador, pero también se desarrolla en la obra de otros pensadores de la época, que no están ligados directamente con él, como J. Maritain, R. Guardini, J. Marías, K. Wojtyła, etc. (Burgos, 2008, 15).

Esto significa que se puede hablar del personalismo como una tendencia del pensamiento actual que quiere recuperar la persona individual frente a todo tipo de totalitarismo ideológico, político, económico, social, que intenta aniquilarla. Aunque está ligado directamente con el pensamiento cristiano, también se hace presente en autores que no comparten esta doctrina como M. Buber (filósofo judío).

Esta corriente se vincula con ideas del pensamiento judeo-cristiano que exaltan la dignidad del hombre en el conjunto de la creación. Por esa razón, se lo puede considerar como una continuación y desarrollo actual de la *philosophia perennis* que viene desde Platón y Aristóteles y se desarrolla en la cultura cristiana medieval, moderna

y contemporánea (Huxley, 2010, 219). En este sentido, se trata de un pensamiento que tiene que ver con la revelación cristiana y la tradición judía del Antiguo Testamento.

En relación con este tema, se puede plantear la pregunta: ¿personalismo o personalismos?, en el sentido de ser una sola escuela filosófica o varias diferentes. La respuesta depende del autor al cual nos enfrentemos. Pero lo más común entre los estudiosos es que aunque hay diversidad de autores personalistas, de las más diversas tendencias (fenomenólogos, existencialistas, dialógicos, creyentes, etc.), lo más importante es que todos comparten un fondo común de ideas que cada uno expresa de forma distinta (Burgos, 2008, 43-69). Las ideas que se exponen a continuación de la concepción personalista proceden de ese esquema común de pensamientos que comparte la mayoría de ellos.

La mayor parte de esos filósofos personalistas procede de la escuela fenomenológica (Husserl), aristotélico-tomista y de la filosofía existencial. Esto significa que sus ideas se fundamentan en una especie de “metafísica realista”: el mundo es real, el hombre es real (Maritain, 1981, 73).

En su concepción antropológica, el personalismo sostiene que la existencia humana es una realidad objetiva, pero con una profunda dimensión subjetiva (interna); es libertad de acción y decisión; todos los hombres comparten una misma estructura fundamental (naturaleza); es un ser religioso y trascendente que interactúa con los demás o vive en sociedad (Díaz, 1996, 116).

Algunas tesis antropológicas importantes que son postuladas por esta escuela de pensamiento son las siguientes:¹⁹

1. El hombre es una realidad muy distinta de los objetos y los animales, por eso necesita de categorías filosóficas propias para ser comprendido. Se supera, con esta tesis, la concepción escolástica (aristotélico-tomista) que reduce la persona a una substancia, similar a los otros entes del cosmos.²⁰
2. La afectividad es una estructura original y autónoma de la persona. Ella depende de la dimensión espiritual del hombre. Se refiere a lo que filósofos modernos, como B. Pascal, han llamado “verdades del corazón”.

Esta tesis liga al personalismo con el romanticismo que se desarrolla en el siglo XIX en la obra de pensadores como F. Schleiermacher (filósofo y teólogo alemán, 1768-1834).

3. La estructura dialógica de la persona: El personalismo exalta la dimensión interpersonal del hombre dado que este se realiza sólo frente al otro: se hace “yo-sujeto” frente al “tú-sujeto”, no frente al “tú-objeto” de la filosofía tradicional. Esto significa que el ser humano no es un ser aislado de los demás, sino en íntima relación con ellos. Esta es la interpretación característica de filósofos judíos como M. Buber y M. Lévinas.
4. En contra de la tendencia “intelectualista” que viene desde Aristóteles de reducir al hombre a solo pensamiento o inteligencia, el personalismo exalta, más bien, su dimensión moral y religiosa. Es decir, le interesa más la capacidad de libertad, de amar, de actuar (Wojtyła, 1982). El énfasis que pone en la praxis o actividad humana le conduce al campo de la filosofía social y política.
5. El hombre como ser sexuado (varón y mujer). Esta dimensión nace de la condición corporal del hombre, es decir, de su realidad material. Esta no es infravalorada por el personalismo cristiano, sino percibida como parte integrante del hombre, el cual es una unidad substancial de cuerpo y alma, en relación con los otros seres del cosmos. El cuerpo es el mediador del espíritu en el mundo; por medio de él cada sujeto expresa su propia interioridad y entra en contacto con los demás. De esa corporeidad nace el tema de la sexualidad o diferencias entre varón y mujer. Estas son interpretadas como complementariedad de géneros según la estructura interpersonal (yo-tú) del hombre. El cuerpo de cada individuo no es sólo una realidad biológica material, sino que es parte del ser personal del sujeto.
6. Personalismo comunitario: Desde sus orígenes, en la obra de Mounier, esta corriente de pensamiento cristiano ha enfatizado el aspecto social de la existencia humana. Se enfrenta, así, al individualismo de los filósofos liberales (J. S. Mill) y al colectivismo marxista. Los primeros exaltan demasiado lo

individual en detrimento de lo social, y los segundos sacrifican al sujeto en función de lo colectivo. Lo importante es el individuo en relación con los demás. La sociedad debe estar al servicio de las personas que conviven en ella. De igual manera, la persona debe poner su esfuerzo al servicio de los demás que viven en su sociedad.

7. Una filosofía cristiana: Los principales representantes de esta corriente filosófica son creyentes cristianos (J. Maritain, D. von Hildebrand, G. Marcel, E. Stein). Pero ella es cristiana, sobre todo, por su estructura y contenidos: su fuente de inspiración es la revelación judeo-cristiana (tradición bíblica) en la que se inspira para interpretar al cosmos como creación de Dios y al hombre como imagen y semejanza suya. Por esa misma fuente, existen pensadores personalistas de religión judía (Buber y Lévinas) y católica (R. Guardini, J. Maritain, J. Marías).

4. El hombre en el pensamiento cristiano: el aporte de la antropología cristiana a la concepción griega

En la cultura cristiana antigua, el pensamiento griego fue asumido por los Padres y pensadores de la Iglesia tratando de hacer una conciliación entre filosofía y teología. Esto significa que, siguiendo a san Justino Mártir, podemos decir que las “semillas del Verbo” o principios verdaderos ya estaban presentes en el pensamiento antiguo de los griegos (Reale y Antiseri, 1991, 358).

Por esa razón, algunos autores hablan de una continuidad entre ambas concepciones. El énfasis que los griegos ponen en su concepción del ser humano como alma espiritual, es asumida por los teólogos cristianos al reducir la realidad humana a esa dimensión espiritual. De ahí la siguiente expresión de un especialista en la filosofía medieval:

Los Padres de la Iglesia pudieron encontrar en el *Fedón* la doctrina de la espiritualidad del alma que les hacía falta, y también hallaron varias demostraciones de la inmortalidad del alma y la concepción de una vida futura,

con un cielo y un infierno, recompensas y castigos. Sin el *Fedón*, seguramente no existiría el *De Immortalitate* de San Agustín (Gilson, 1981, 177-178).

Esta idea expresa la influencia de Platón en el pensamiento de los primeros teólogos de la Iglesia en tanto que ellos se inspiran en las obras de ese filósofo griego para formular muchos de sus conceptos antropológicos. Por eso, se puede considerar, por ejemplo, la doctrina agustiniana del hombre como una especie de neoplatonismo cristiano.²¹

En la antropología agustiniana se sintetizan elementos de la filosofía griega y la revelación cristiana (platonismo cristianizado). El existir humano aparece como un alma o un espíritu inmortal. En el alma del hombre “habita la verdad” (san Agustín, 1964, II, 1). Es decir, por su dimensión espiritual el hombre encuentra a Dios en lo más profundo de su ser.

Sin embargo, también es necesario resaltar la separación que media entre el pensamiento griego y la cultura cristiana. Para la revelación judeocristiana el hombre es un ser libre que se encuentra frente a dos fuerzas antagónicas (la gracia y el pecado) que debe escoger para alcanzar su condenación o salvación definitiva. Dios no le impone nada; él es quien debe elegir libremente. Si elige el bien, alcanzará la vida eterna. Si escoge el mal, alcanzará la muerte y la condenación definitiva.

Como ser solidario con todos los otros seres, el sujeto forma parte de una historia universal de salvación que arrancaba del paraíso original y se cerraría en la consumación final de la historia de todo el universo (Ibáñez Langlois, 1978, 76).

En la tradición cristiana, el individuo aparece como una persona libre y como un ser histórico. En el primer aspecto, es una realidad única e irrepetible que se coloca frente a un Dios también personal que lo invita a seguir a su Hijo de forma libre y responsable. La libertad es, así, lo más importante del alma humana, no su logos o razón, como pensaban los griegos. De esa libre elección depende la eternidad feliz o la condenación eterna del sujeto.

El sujeto no es solo un ser natural, como los otros seres del universo, sino también sobrenatural en tanto que dotado de alma espiritual. Por esa

condición (ser material y espiritual) en él se sintetizan todas las dimensiones de lo real. Para la tradición cristiana, la dimensión espiritual es la más importante de la realidad del ser humano. El alma es, sobre todo, libertad (san Agustín, 1982, Libro I, capítulo XVI).

Todos estos elementos de la antropología cristiana no nacen directamente de una doctrina teórica revelada, sino de una experiencia viva de fe a la luz de la revelación bíblica. Por eso ella ha engendrado, a lo largo de la historia, una pluralidad de antropologías diversas: san Agustín, san Buenaventura, santo Tomás, Pascal, Leibniz, Kierkegaard y otras (Ibáñez Langlois, 1978, 77).

Sin embargo, la influencia del pensamiento griego (dualismo de cuerpo y alma) ha estado siempre presente en la tradición cristiana presentándole dificultades en su concepción antropológica. Tanto Platón como Aristóteles exaltan la espiritualidad del hombre en detrimento de su dimensión corporal. Los pensadores cristianos, en cambio, no pueden asumir esa actitud negativa frente a lo material porque el cuerpo también es creación de Dios.

El misterio de la encarnación del Verbo y la resurrección de la carne impulsaban a esos pensadores a optar por una antropología unitaria. La materia es criatura de Dios, asociada a los más altos misterios de la salvación. El cuerpo no es responsable del mal y de las limitaciones de la existencia, sino que el pecado original es su fuente fundamental.

Por esa razón, en el Documento *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II se exaltan la dignidad del cuerpo y el deber de dignificarlo para glorificar a Dios a través de él (aclaran que el pecado no viene de lo corporal, sino de la libertad humana que está marcada por la inclinación al mal con la que nace toda persona [Pablo VI, 1965, No. 4]).

El hombre es imagen de Dios en la totalidad de su existencia y no sólo por su alma espiritual, como afirmaban los griegos. La caída no reside en la encarnación del alma en el cuerpo, como sostenía Platón, sino en el pecado original de la primera pareja humana (Adán y Eva, según el *Génesis*).

Santo Tomás asume la doctrina aristotélica (unidad de materia y forma) para exaltar la armonía del cuerpo y del alma: esta es una potencia natural

de la persona, un poder intrínseco del alma individual que da forma y consistencia a lo material. Es inmortal. Por eso, la persona subsiste después de la muerte, aunque el cuerpo desaparezca (santo Tomás de Aquino, 1973, c. 76, a. 1).

Por su alma espiritual, que viene de Dios en su acto creador, el sujeto puede conocer las formas inteligibles de las cosas (conceptos, ideas abstractas) mediante el proceso de abstracción de la mente. El alma es principio de vida. Por eso, es el “acto primero” o ley estructurante del organismo humano.

De esta forma, la síntesis tomista es una explicación coherente y unitaria de los distintos elementos que constituyen la existencia humana: su corporeidad o animalidad humana, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la unidad substancial del alma y cuerpo.

De esta forma, aunque es fundamentalmente una religión (doctrina de salvación), el cristianismo aporta una visión del hombre y del mundo, distinta de otras concepciones antropológicas y cosmológicas que se han desarrollado en la historia.

Como doctrina revelada por Dios exige, para ser aceptada, una actitud de fe de parte de quien la recibe para que, a través de ella, pueda alcanzar la Salvación.²²

Esa revelación sobrenatural contiene un conjunto de verdades, naturales y sobrenaturales, que han enriquecido la reflexión y el conocimiento del hombre. En el primer caso nos encontramos con principios como la existencia necesaria de Dios, su unidad substancial, su trascendencia e inmanencia, la creación de la nada, el hombre es una unidad de cuerpo y alma, la inmortalidad del alma, la libertad del hombre.

En cuanto verdades sobrenaturales conocemos el misterio de la Santísima Trinidad o el de la unión hipostática de esa Trinidad. Todas esas verdades han fecundado la inteligencia humana y han dado pie a la reflexión filosófica para el descubrimiento de nuevas principios que permiten entender o comprender la realidad humana (Saranyana, 1985, 27-28).

La primera fuente de inspiración de esas verdades son la Sagrada Escritura (revelación sobrenatural de Dios) y la tradición de la Iglesia (Santos Padres y Magisterio Eclesiástico). De ambas nace

una doctrina propia de la fe cristiana que ha servido de base para muchas culturas y concepciones teóricas sobre distintos temas que preocupan al hombre de cada época histórica.

Específicamente, en el campo antropológico, de la doctrina cristiana se deriva una visión de la existencia humana en la que el individuo no es simplemente un elemento más del universo, sino una criatura privilegiada que ha sido creada por Dios a su “imagen y semejanza”.

Ese ser imagen divina del hombre ha llevado a otorgarle un lugar especial en el conjunto del universo dado que experimenta una atracción particular a la comunión con Dios. Por eso, nada en el mundo le satisface. De ahí, la feliz expresión de san Agustín: “Nos hiciste Señor para Ti, y nuestro corazón anda inquieto hasta que descansa en Ti” (1964, Libro VII, 10, 18).

El hombre busca, así, asemejarse cada vez más a Dios. De ahí nace su incansable búsqueda de la verdad y del conocimiento. La ciencia y la técnica, incluso, nacen de ese esfuerzo humano por ir siempre adelante transformando las cosas para ser “como Dios” (*Génesis*, 3, 5).

En la época patristica se define al ser humano como una “criatura real” y en la filosofía medieval como un “microcosmos” en cuanto que es síntesis de lo espiritual y material. Esto significa que es un ser especial frente a todas las cosas creadas porque en él se sintetizan todas las dimensiones de lo real.

Bajo la influencia del pensamiento griego, los cristianos conciben al hombre como alma (psique), pero individual, no universal.²³ Es un espíritu individual y encarnado.

Por esa razón, según Étienne Gilson, el aporte fundamental de la doctrina cristiana a la concepción antropológica antigua es su visión de la existencia humana como una unidad substancial de cuerpo y alma en la que esta no perece con el cuerpo, como afirmaba Aristóteles, sino que sobrevive a la muerte porque es inmortal (1981, 183-184).

Pero lo que sobrevive a la muerte no es solo el alma, sino también el cuerpo, quien está llamado a la resurrección de la carne (*I Cor.*, 15, 12-19).

La antropología cristiana pone, así, un énfasis particular en la santidad del cuerpo porque él es el “templo de Dios” (*I Cor.*, 6, 19). Los griegos, en cambio,

como en Platón, hacen una interpretación negativa de la corporeidad del hombre porque lo consideran una “cárcel del alma” (Platón, 1998, 393).

Aunque algunos teólogos cristianos, como san Agustín, no pudieron escapar de esa influencia de Platón, que consideraba al hombre como un compuesto de dos sustancias distintas (el alma y el cuerpo) que estaban unidas solo como producto de una caída, una gran cantidad de ellos resaltó la unidad de ambas al concebir al sujeto como una única sustancia compuesta de dos elementos: materia y alma. Esta es la forma que actualiza o da vida a la primera. Por eso, no pueden subsistir de forma separada.

Aunque en un principio los Padres de la Iglesia se inclinaron por Platón para defender la inmortalidad del alma (vida después de la muerte), los teólogos medievales, como santo Tomás, tuvieron que apartarse de él para exaltar la unidad substancial del hombre.

Esto se debe a que la tradición bíblica judeo-cristiana no tiene esa visión dualista, sino que, en ella, el ser humano ha sido creado por Dios en su alma y en su cuerpo. Es decir, Dios lo ha creado integralmente como unidad de ambos elementos. Así se expresa en *Génesis*, 2, 7, texto según el cual Dios crea a la criatura humana del barro de la tierra (elemento terreno), pero inmediatamente “insufla” sobre él el espíritu como su principio de vida (elemento espiritual).

Otro aspecto importante del aporte de la tradición cristiana a la concepción antropológica en la historia del pensamiento es el énfasis que ella pone en el individuo concreto. Cada individuo es un sujeto personal que ha sido llamado por Dios a alcanzar la salvación en la historia. No es una entelequia o inteligencia universal que es individuada por la materia, como pensaba Aristóteles, sino un individuo particular que experimenta la acción de un Dios personal que quiere salvarlo en su misma historia concreta.

La revelación cristiana, así, nos presenta la imagen de un Dios amor y misericordioso que entra en contacto con cada sujeto particular para redimirlo. Este, sin embargo, debe elegir libremente si acepta o no esa salvación divina. Por eso, el concepto de libertad es fundamental en esta interpretación de la existencia humana como historia de salvación. Para los griegos, en cambio,

al ser el hombre una realidad espiritual (psique), su dimensión material particular es “accidental”. Por eso, prevalece el concepto de un ser humano universal que solo es individualizado por causas accidentales por su relación con el cuerpo (Co-reth, 1976, 52).

El mal en el mundo, además, no nace de un principio metafísico autónomo (maniqueísmo), sino de la voluntad libre y personal del sujeto humano que decide apartarse de los preceptos divinos. El mal, entonces, es producto de la libertad del hombre. Frente a esa maldad humana, Dios decide también libremente redimirlo de sus culpas enviando a su Hijo como Salvador (misterio de la encarnación). La salvación, así, no es un acto necesario de la divinidad, sino producto de una acción amorosa y misericordiosa de ese Dios que es Amor y que “no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y vida” (*Ez.*, 18, 21-28).

Todo lo anterior nos permite, así, comprender los aportes teológicos a la reflexión antropológica que se ha desarrollado en la historia a partir de la época de los griegos.

5. El aporte de la antropología filosófica a la bioética

El fin fundamental de la bioética es mejorar la calidad de vida de los seres orgánicos mediante la orientación moral de los avances técnicos y científicos en las áreas de la biología y la medicina.

Ella busca orientar el progreso biomédico hacia el auténtico bienestar humano para que promueva el mejoramiento de la calidad de vida de los individuos y de las colectividades. En ese sentido, integra las ciencias de la vida con los valores éticos. Su marco teórico es el análisis ético-filosófico y la axiología (teoría de los valores). Efectúa el análisis de los temas con una metodología interdisciplinaria: ciencia, derecho, política, economía, otras.

El material de estudio que utiliza la bioética procede de las ciencias de la vida y de la salud (biomedicina): biología, medicina, psicología, antropología, sociología. También abarca el campo de las ciencias naturales en tanto promueve la

vida natural. No es antropocéntrica, sino biocéntrica. Es decir, está centrada en la defensa de la vida en todas sus dimensiones (vegetal, animal y humana).

El contexto histórico en el que ella nace son los avances científico-técnicos de la época contemporánea (biología y medicina): Ingeniería genética, técnicas de reproducción humana, trasplantes de órganos e intervenciones sobre los estados intersexuales, técnicas de reanimación (eutanasia y distanasia), diagnóstico prenatal (aborto eugenésico), esterilización y contracepción.

Frente a esa verdadera “revolución biológica” en el área de las ciencias, surge la pregunta: “¿Todo lo que se puede técnicamente hacer se debe éticamente hacer?” (Vidal, 1998: 19).

La bioética promueve la calidad de vida en todas sus dimensiones. La realización integral de las personas. La promoción de la salud: alimentación, higiene, deporte, planificación familiar, medio ambiente. Hacer el bien al sujeto. No causar daño. Respeto a la autonomía del paciente. Justa distribución de los beneficios y obligaciones en el ámbito del bienestar vital.²⁴

En el ámbito de la bioética es importante el bienestar integral de la persona. Para ello es necesario tomar en cuenta su dimensión de alteridad (relación con los otros). La persona es la instancia normativa en este campo.

De esta forma, esta disciplina es la instancia de discernimiento moral para valorar los avances científico-técnicos en el campo de la biomedicina. Su criterio de razonamiento es el bienestar humano. Para ello busca evitar su manipulación técnica: poner a la persona al servicio de la técnica.

Sin embargo, este quehacer no puede pretender dar respuestas definitivas a los problemas que plantean las ciencias biomédicas. Él se encuentra en una permanente búsqueda por dar respuesta a problemas siempre nuevos en esa área de la ciencia.²⁵

En ese sentido, “es una disciplina del futuro, pero con garantías de éxito ya en el presente” (Vidal, 1998, 26).

Algunos temas fundamentales que analiza la bioética son: los inicios de la vida humana, las técnicas de reproducción asistida (el estatuto moral del embrión humano), la anticoncepción, el aborto, la calidad de la vida humana (la reducción

de los defectos genéticos gracias al diagnóstico prenatal), la muerte cerebral y los trasplantes de órganos, la muerte digna (el alivio del dolor y del sufrimiento para los pacientes terminales), el respeto a la decisión final de la persona, los medios para prolongar la vida (las técnicas de reanimación, respiración asistida, alimentación/hidratación asistida), las vidas vegetativas (personas con muerte neurológica).

La investigación bioética, entendida como defensa de la vida humana en el ámbito de las ciencias médicas y biológicas, parte de una antropología “implícita” (concepción del ser humano).

La concepción clásica cristiana del hombre como persona, imagen de Dios, es la que tradicionalmente ha servido de base para esa defensa (Sgreccia, 1999, 53-54).

La bioética, entonces, en cuanto se refiere a seres humanos, necesariamente remite a la antropología. Lo cual implica que toda defensa de la vida debe comenzar por una definición clara y explícita de lo que se va a entender por ese concepto antropológico.

La relación entre bioética y antropología se puede analizar en el campo de la *Declaración de los Derechos Humanos* en cuanto al tema del comienzo de la vida. En esa Declaración se estipula que “todo individuo tiene derecho a la vida” (artículo 3), pero no especifica cuándo comienza esa vida, lo cual ha permitido que se legalice el aborto sin ningún problema incluso en aquellos países que aceptan esa Declaración. Esto expresa una laguna en el área de su concepción antropológica.

Esto significa que, en el plano de concepciones antropológicas sobre el origen de la vida humana, la discusión está abierta dado que no existe unanimidad al respecto.

Aunque en 1959 la Organización de las Naciones Unidas firmó la *Declaración Universal de los Derechos del Niño* en la que se estipula que se debe defender la vida incluso del niño no nacido, eso no ha impedido que muchas naciones del mundo legalicen el aborto (Marlasca, 2001, 68).

Esas distintas interpretaciones se relacionan, a su vez, con el concepto de persona que se maneja en determinados campos de las ciencias médicas. Desde ellas, por ejemplo, se legitima el aborto porque se concibe, con Boecio, que la persona es “una substancia individual de naturaleza

racional”, y el niño no nacido todavía no es estrictamente un ser racional.

En relación con los temas del aborto y el origen de la vida humana propiamente, la Iglesia Católica es la que más defiende esta postura, basándose en los datos de la biología y la genética (el genoma humano está presente en el cigoto o célula fecundada).

El problema que se plantea para esa postura religiosa es determinar si ya desde el principio de la concepción existe una persona humana en sentido estricto. Este es un problema filosófico-teológico. Al respecto se dan varias interpretaciones.

La de santo Tomás es digna de mencionar: siguiendo la tradición hilemórfica aristotélica (relación cuerpo y alma), este pensador sostiene que se da un proceso de desarrollo desde el alma vegetativa, sensitiva e intelectual. La última supone las anteriores y, por eso, anida en el sujeto en un tercer momento. Esto supone un espacio de tiempo en el que no existe propiamente un ser humano en el vientre de la madre.

Esa postura de la Iglesia Católica no se modificó hasta mediados del siglo XIX, por la que postula la animación inmediata. Sin embargo, algunos teólogos contemporáneos siguen manteniendo la teoría de la “anidación retardada” (no existe vida humana hasta la anidación del cigoto en el útero de la madre), como J. Maritain y K. Rahner (Marlasca, 2001, 80).

Esto significa que, en el ámbito bioético, no se puede asumir una postura moral solo basados en concepciones religiosas. Más bien, es necesario fundamentarse en los datos de la biología y la genética que sostienen que la vida se desarrolla en un proceso de evolución gradual, sin saltos cualitativos, como sostiene la teología.

La célula fecundada no es propiamente una persona en el sentido antes descrito (ser racional, independiente), sino una vida en potencia que se irá desarrollando progresivamente según las condiciones que tenga para hacerlo.

Sin embargo, aunque no sea persona en sentido estricto, el feto en el vientre de la madre es un sujeto de derechos que debe ser respetado por la sociedad y por las leyes humanas (Marlasca, 2001, 87).

En este campo es necesario partir de una idea base: los valores de la vida humana que defiende

la bioética no necesitan de un fundamento ideológico o religioso para ser aceptados por todos los hombres dado que ellos tienen un fundamento científico y racional.

Se debe hablar, así, de una bioética aconfesional, no ligada con prejuicios religiosos o culturales, sino, más bien, con un verdadero humanismo de base racional.

Sin embargo, según la postura de algunos autores creyentes,

[l]a fe cristiana añade luz sobre los problemas morales y la experiencia de la gracia capacita para llegar mucho más lejos que abandonados a nuestras propias fuerzas racionales y emocionales en el respeto a la dignidad humana y la promoción de su calidad de vida (Juncosa i Carbonell, 1993, 89).

Esto significa que el aporte de la religión cristiana en el campo de la bioética es aumentar la sensibilidad de los individuos por las implicaciones humanas del desarrollo de las ciencias biomédicas y biológicas.

Esa doctrina religiosa, expresada en la bioética teológica, no se contrapone a los valores humanos que se defienden en la bioética secular, sino que los asume e intensifica en la conciencia de los individuos (dignidad humana y sentido trascendental de la vida).

La bioética cristiana, entonces, es expresión de una auténtica ética humanista que defiende al hombre y su calidad de vida. Por esa razón, los problemas de la bioética pueden ser tratados tanto desde la pura racionalidad ética, como desde los presupuestos y puntos de vista de la moral teológica (Juncosa i Carbonell, 1993, 92). Pero, en este caso, se debe hablar, para evitar conflictos ideológicos innecesarios, no de una bioética “confesional” o católica, sino teológica. Esto evitará su ideologización.

La bioética teológica que propone Juncosa es parte de la teología moral aplicada al ámbito de la vida humana. Su misión va a ser recordar a los científicos que experimentan con esa vida, que “no todo lo que es posible desde el punto de vista científico es lícito si se considera bajo la óptica de la moral” (Juncosa i Carbonell, 1993, 96).

Esta disciplina se convierte, así, en una quehacer auxiliar de la teología moral en el ámbito de la vida del hombre. En este sentido es una verdadera “sabiduría” que trata de guiar la conducta humana en ese sector de las ciencias humanas.

Pero el tipo de teología de que aquí se habla no es la dogmática y cerrada al diálogo con otras posturas, sino la que está abierta a él de forma permanente:

Se dice que, para que la teología moral no estorbe o sea una rémora para el debate bioético, ha de ser una teología no de recetas, sino discente, dialogante y discerniente. Una teología de propuestas más que de respuestas. De diálogo y discernimiento como estimulante utópico de convergencia intercultural, interdisciplinar e interreligioso (Juncosa i Carbonell, 1993, 98).

Según el autor antes citado, una función muy importante de la teología moral en el debate bioético es exponer el punto de vista de Dios sobre la vida, muerte y dignidad del hombre.

Aunque la bioética es independiente y autónoma, según esta interpretación, no puede prescindir de ese aporte de la teología moral. Más bien, el carácter interdisciplinar que posee lo exige radicalmente.

Este autor plantea varios enfoques teóricos que se refieren a la relación entre bioética y teología moral (Juncosa i Carbonell, 1993, 100-101). Su postura final es la necesaria integración de bioética y teología moral como contrapartida al cientificismo racionalista y al fideísmo sentimental en el trato bioético y biomédico de toda la vida humana.

Todo esto nos demuestra que, en su afán por defender la vida humana, la bioética cuenta con el aporte teórico del pensamiento filosófico-teológico para enriquecer esa defensa desde los valores de la ética cristiana.

6. Conclusiones

Todo el recorrido histórico que hemos realizado nos lleva a los siguientes resultados teóricos:

1. La antropología filosófica “no nace de cero”, sino de la misma realidad humana que es problemática para sí misma y que busca, por eso, respuestas a la inteligencia para que el individuo pueda realizarse en la vida (sentido del existir).
2. El filósofo antropólogo parte de esa problemática del existir humano e intenta darle respuesta. Nacen, así, distintas teorías filosófico-antropológicas a través de la historia.
3. Las distintas concepciones antropológicas que se han desarrollado en la historia del pensamiento son expresión del esfuerzo del ser humano de comprenderse a sí mismo de acuerdo con las categorías propias de cada época.
4. La cultura griega (Sócrates, Platón y Aristóteles) enfatiza el carácter intelectual del hombre por el carácter especulativo de aquella.
5. La visión moderna, en cambio, está marcada por el positivismo y el materialismo de la época, en la que se pone el énfasis en la dimensión material del hombre.
6. La época contemporánea está marcada por la teoría del conocimiento de Kant y, por eso, el hombre aparece como subjetividad y conciencia (fenomenología e idealismo).
7. Por esa razón, el aporte de la revelación cristiana es muy importante para las concepciones antropológicas anteriores porque les ofrece la dimensión metafísica o “transfísica” con la que se desarrolla una de las corrientes de la antropología filosófica en la época contemporánea, que es el enfoque teórico del presente artículo.
8. El pensamiento teológico, así, enriquece la reflexión filosófica sobre el hombre ayudándole a descubrir el valor de realidades humanas que no pueden ser analizadas por la ciencia. Esto se percibe, concretamente, en el análisis bioético que se ha descrito.
9. La ciencia y la religión, entonces, se complementan mutuamente en la reflexión antropológica contemporánea. Esto se expresa en la obra del paleontólogo francés Pierre Teilhard de Chardin y de los bioeticistas que se analizaron en el ensayo.
10. De esta forma, se concluye que el análisis filosófico-antropológico, al poseer un fuerte carácter existencial y humano, no puede prescindir del aporte de la reflexión teológica

porque caería en un “reduccionismo epistemológico”: negación de la dimensión espiritual del existir humano.

Notas

1. Ese orden cronológico de objetos de conocimiento (el mundo primero y, luego, el yo) explica las dos primeras etapas del pensamiento antiguo: periodos cosmológico y antropológico. Es decir, la filosofía nace en Grecia como un esfuerzo por conocer la *physis* y luego al hombre (Camacho, Gallardo, Ramírez, 1985, 18-19).
2. El concepto de hombre que se utiliza en este ensayo significa un ser biológico que piensa o posee uso de razón-pensamiento, pero, también, sentimientos, emociones, otros. Como sinónimos de él se emplearán términos como ‘ser humano’, ‘existencia humana’ o ‘humanidad’. No se considera pertinente la distinción de género entre masculino y femenino. Con él se incluyen a ambos.
3. Se entiende el término ‘doctrina’ como un conjunto de principios teóricos que, aunque no han sido demostrados científicamente, constituyen la base de una interpretación ideológica del mundo. De la misma manera, por ‘ideología’ entendemos una cosmovisión característica de una sociedad o grupo social determinado (Morin, 2001, 135-136).
4. La ciencia se especializa en un área específica del conocimiento (biología, sociología, economía, otras). La filosofía busca comprender el conjunto de todo lo que estudia o analiza. Esto es llamado hoy carácter “holista” (totalidad) del saber filosófico (Ibáñez Langlois, 1978, 20-21).
5. La filosofía, así, ofrece al sujeto humano una concepción del mundo desde el cual actúa de forma consciente. Ella es el resultado de sus experiencias, conocimientos teóricos y su propia reflexión personal.
6. Hacemos la distinción entre vida y existencia humana en el siguiente sentido: la primera se refiere a la vida biológica del individuo; la segunda, a todo lo que depende de su voluntad libre y responsable. La primera le es dada; la segunda es el resultado de sus decisiones. Por eso, hablamos de un existir humano consciente y libre.
7. El psiquiatra y filósofo existencialista alemán K. Jaspers habla de esas crisis que afectan al sujeto en términos de ‘situaciones límites’ que cuestionan el sentido de su vida por el carácter crítico que las acompaña. M. Buber, pensador judeo-alemán, expresa que en los periodos negativos el individuo se formula ese tipo de preguntas.
8. Actualmente existen distintas escuelas filosófico-antropológicas que dependen del aporte de distintas disciplinas científicas: antropología cultural (E. Cassirer), psicología (Lersch), sociología (H. Marcuse), etnología (C. Lévi-Strauss), etc. Esto significa que, en la cultura contemporánea, no existe una sola concepción antropológica, sino diversidad de ellas.
9. El término ‘*arjhé*’ procede los primeros filósofos griegos quienes explicaron el cosmos desde un principio fundamental, presente en todas las cosas: el agua en Tales de Mileto, el aire en Anaxímenes, el número en Pitágoras, etc.
10. El filósofo existencialista francés distingue entre ‘problema’ y ‘misterio’ para analizar al hombre. En el primer caso se le coloca delante de nosotros como algo ajeno que se nos opone a la manera de un objeto. Mientras que, en el segundo, nos preguntamos por aquello que nos incumbe a nosotros y tratamos de conocerlo desde nuestro propio ser (Vélez, 1995, 17).
11. En esto consiste el “darle sabor al conocimiento del existir humano”, en la interpretación de Ferrater Mora (1985, 162-171).
12. En las sociedades postmodernas domina esa visión freudiana del hombre. Por eso, prevalece la búsqueda del placer o la satisfacción inmediata de todos los gustos y necesidades biológicas y físicas para evitar que el individuo caiga en estados patológicos de salud mental. A este propósito puede consultarse la obra de A. Marlasca: *Introducción a la Ética* (EUNED, San José, 1997), 15.
13. Estas expresiones están tomadas de las obras de los autores del Círculo de Viena que es una escuela filosófica que se desarrolló en la época contemporánea como cuna del neopositivismo (filosofía de la ciencia).
14. A partir de Descartes (cultura moderna) se inicia la preocupación por el “sujeto que piensa”. Es la época en la que se exalta la subjetividad humana. En la Antigüedad y el Medioevo, los filósofos exaltaban más la objetividad del ser (Hessen, 2003, 105-109).
15. En la tradición cristiana, en cambio, el alma será interpretada como voluntad, origen de la decisión libre del individuo (el libre albedrío, según san Agustín). Aunque también se debe reconocer que santo Tomás de Aquino y la tradición aristotélica conciben el alma como intelecto agente que, bajo la iluminación de Dios, puede conocer conceptualmente la realidad (Gilson, 1981, 246-260).

16. A partir de la duda metódica, Descartes descubre su propia subjetividad como garante de la verdad absoluta (2009, 88-99).
 17. Esto significa que, en tanto que el objeto de estudio del filósofo es la realidad humana, no puede prescindir de su propia experiencia de ser hombre. Ella será la base de su análisis antropológico.
 18. Sin embargo, no se puede ignorar que, en sus escritos de juventud, como los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx desarrolla algunas ideas filosóficas que les servirán de base a sus análisis económicos de la época de madurez, como el concepto de enajenación del trabajo (Fromm, 1984, introducción a la obra citada de Marx).
 19. Tomamos estas tesis de J. M. Burgos (2008, 24-29).
 20. Esa visión se inspira en la noción de Boecio (filósofo latino de los siglos V y VI d. C.), quien define a la persona como una *substancia individual de naturaleza racional*. Ella es, así, una realidad independiente o autónoma, como todos los seres, pero con una identidad propia: su pensamiento.
 21. Se llama 'neoplatónico' a todo aquel pensador que reinterpreta a Platón según categorías nuevas. En el caso de los pensadores cristianos, lo hacen desde la revelación cristiana.
 22. Entiéndase por este concepto la acción de Dios en la historia humana que libera al hombre de todos los males y le ofrece una vida después de la muerte (vida eterna).
 23. Para Aristóteles, el alma individual es una simple participación del *Nous* universal que es una especie de inteligencia ordenadora de todas las cosas en el universo. Cuando muere el individuo, esa alma individual desaparece al integrarse a ese *Nous* (vd. *Sobre el alma*).
 24. Los cuatro principios clásicos del análisis bioético son el de beneficencia, el de no maleficencia, el de autonomía y el de justicia (Flecha, 2007, 49-50).
 25. W. Reich la define como "[e]l estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la salud, analizados a la luz de los valores y principios morales" (1978, 9). Lo cual significa que es una ética de las ciencias médicas.
- Referencias**
- Agustín de Hipona. (1964). *Las Confesiones*. Madrid: Apostolado de Prensa.
- _____. (1982). *El libro albedrío*. San José: Nueva Década.
- Alvarado Dávila, V. (2012). *Introducción a la fenomenología existencial en Jean-Paul Sartre*. San José: EUNED.
- Amengual, G. (2007). *Antropología Filosófica*. Madrid: La Editorial Católica, S. A., colección "Biblioteca de Autores Cristianos".
- Aquino, santo Tomás de. (1973). *Suma Teológica. Selección*. Madrid: Espasa-Calpe, colección "Austral".
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- _____. (1985). *La política*. Barcelona: Ediciones Orbis, colección "Historia del pensamiento".
- _____. (1970). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Beuchot, M. (2004). *Antropología Filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Buber, M. (1976). *¿Qué es el Hombre?*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1984). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Burgos, J. M. (2003). *El personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra.
- _____. (2008). *Hacia una definición de la filosofía personalista*. San José: Promesa.
- _____. (2009). *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*. Madrid: Biblioteca Palabra.
- Camacho, L., Gallardo, H., Ramírez, E. R. (1985). *Filosofía para la educación diversificada*. San José: EUNED.
- Camps, V. (1987). *Historia de la Ética*. Barcelona: Crítica.
- Carrel, A. *La incógnita del hombre*. México, D. F.: Editores Mexicanos Unidos.
- Coreth, E. (1976). *¿Qué es el Hombre? Esquema de una Antropología Filosófica*. Barcelona: Herder.
- Darwin, C. R. (1983). *El origen de las especies*. México, D. F.: Diana.
- Descartes, R. (1991). *Discurso del método*. San José: EDUCA.
- _____. (2009). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Díaz, C. *Mounier y la identidad cristiana*. (1996). México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- _____. (1996). *La filosofía. Sabiduría primera*. Madrid: Videocinco.
- Doncel, J. F. (1969). *Antropología Filosófica*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Farré, L. (1974). *Antropología Filosófica. El Hombre y sus problemas*. Madrid y Barcelona: Ediciones Guadarrama-Labor.
- Ferrater Mora, J. (1985). *Modos de hacer filosofía*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Flecha, J. R. (2007). *Bioética. La fuente de la vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Frankl, V. E. (1994). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Fromm, E. *Marx y su concepto del hombre*. (1984). México: Fondo de Cultura Económica, colección "Breviarios".
- Garin, E. (1982). *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*. Barcelona: Icaria.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología Filosófica: Del encuentro del hombre y el descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- Gevaert, J. (1984). *El problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gilson, E. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: RIALP.
- Hessen, J. (2003). *Teoría del conocimiento*. México, D. F.: Grupo Tomo.
- Heidegger, M. (1982). *Introducción a la Metafísica*. San José: EUCR.
- Hume, D. (1982). *Investigación acerca del entendimiento humano*. San José: EUCR.
- Huxley, A. (2010). *La Filosofía Perenne*. Barcelona: Edhasa.
- Ibáñez Langlois, J. M. (1978). *Introducción a la Antropología*. Pamplona: EUNSA.
- Lefebvre, H. (1988). *Hegel, Marx, Nietzsche*. México, D. F.: Siglo XXI, Editores, S. A.
- Locke, J. (1987). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Aguilar.
- Jaspers, K. (1953). *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio*. Madrid: PPC.
- Juncosa i Carbonell, A. (1993). Status epistemológico de la Bioética. En A. F. (editor): *La mediación de la filosofía en la construcción de la Bioética*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 89-101.
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. (1960). Dos tomos. Madrid: Victoriano Suárez.
- Landmann, M. (1961). *Antropología Filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. México, D. F.: UTEHA.
- Marcel, G. (1964). *El misterio del ser*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marcuse, H. (1986). *Eros y civilización*. México, D. F.: Joaquín Mortiz.
- Mariás, J. (1986). *El tema del hombre*. Madrid: Espasa-Calpe, colección "Austral".
- Maritain, J. *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Marlasca López, A. (2002). *Introducción a la Bioética*. Heredia: Editorial de la Universidad Nacional.
- Martínez Sanz, J. L. y González Martín, A. M. (2004). *Grandes Biografías: Ch. Darwin*. Madrid: Edimat Libros.
- Marx, C. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos*. México, D. F.: Editorial Grijalbo.
- . (1971). *El método de la economía política*. México, D. F.: Editorial Grijalbo.
- Morin, E. (2001). *El método 4: Las ideas*. Madrid: Editorial Cátedra, S. A.
- Mounier, E. (1973). *Introducción a los Existencialismos*. Madrid: Ediciones Guadamara.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Mestas Ediciones.
- Pablo VI. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes*. Madrid: La Editorial Católica, S. A., colección "Biblioteca de Autores Cristianos".
- Platón. (1981). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- . (2004). *Fedón, o del Alma*. Madrid: Mestas.
- Ramírez, C. (1996). *La idea del hombre en el pensamiento occidental*. San José: EUNED.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Reale, G. y Anseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I. *Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.
- . (1992). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II. *Del Humanismo a Kant*. Barcelona: Herder.
- Reich, W. T. (coord.). (1978). *Encyclopedia of Bioethics*. New York.
- Rostand, J. (1985). *El Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Salas, R. M. (2001). *Algunas cuestiones sobre Bioética como nueva ciencia, Legislación Civil y Magisterio Católico*. San José: Ediciones Sanabria.
- Sahagún Lucas Hernández, Juan de. (1983) *Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme.
- Sanabria, J. R. (1987). *Filosofía del Hombre. Antropología Filosófica*. México, D. F.: Editorial Porrúa.
- Sanguinetti, J. J. (1977). *Augusto Comte: Curso de Filosofía Positiva*. Madrid: Editorial Magisterio Español.
- Saranyana, J. I. (1985). *Historia de la Filosofía Medieval*. Pamplona: EUNSA.
- Sartre, J.-P. (1997). *El existencialismo es un humanismo*. San José: Ediciones Guayacán.
- Sgreccia, E. (1999). *Manual de Bioética*. México, D. F.: Diana.
- Stein, E. (1998). *La estructura de la persona humana*. Madrid: La Editorial Católica, S. A., colección "Biblioteca de Autores Cristianos".

Vattimo, G. (1987). *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa.

Vélez, J. (1995). *El hombre, un enigma: Antropología Filosófica*. Santafé de Bogotá: CELAM.

Vidal, M. (1998). *Cuestiones actuales de Bioética*. San José: ITAC.

Viktorovich Barténev, E. (1970). *El enigma de la existencia humana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Wojtyła, K. (1982). *Persona y acción*. Madrid: La Editorial Católica, S. A., colección "Biblioteca de Autores Cristianos".

Alejandro Ortega Álvarez (aleort@racsa.co.cr). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Mag. Sc. en Administración Educativa por la Universidad Estatal a Distancia.

Docente e investigador de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica.

Docente e investigador de la Universidad Católica de Costa Rica Anselmo Llorente y Lafuente.

Recibido: el lunes 30 de noviembre de 2015.

Aprobado: el jueves 14 de enero de 2016.

