

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SIGLO XX

JUAN FERNANDO SELLÉS¹

RESUMEN: En este trabajo se estudian las convergencias de la mayoría de las antropologías del siglo xx: a) la importancia del cuerpo humano; b) la superior relevancia de las potencias espirituales humanas (inteligencia y voluntad) y sus manifestaciones externas (lenguaje, trabajo, cultura, etc.), y c) la no reducción del sujeto a las dimensiones precedentes. Se estudian, asimismo, las divergencias entre ellas: a) preponderancia de la inteligencia o de la voluntad, o equilibrio entre ambas; b) posible existencia de una tercera potencia, y c) modo de abordar el sujeto: como supuesto, temática o alusivamente, etc. Por último, se deja constancia de que lo menos estudiado (salvo excepción) es precisamente lo más relevante: la intimidad humana o acto de ser personal.

PALABRAS CLAVE: Antropologías del siglo xx, Corporeidad, Facultades superiores (inteligencia y voluntad), Manifestaciones humanas, Actos de ser personal.

ABSTRACT: In this paper we study the semblance of the most part of anthropology of the XX century: a) the importance of the human body; b) the superiority of the spiritual faculties (intelligence and will) and their manifestations (language, work, culture, etc.), y c) the non reduction of the human subject to the precedent parts. We study also the differences between them: a) the hegemony of the intelligence or the will; b) the possible existence of one third potency, y c) the method to know the subject: like suppositum, with allusions, thematically, etc. At last, we defend that the less known human reality is, precisely, the most important: the human intimacy or the personal act of being.

KEY WORDS: Anthropology in the XX century, Body, Facultyes (knowledge and will), Human expressions, Act of personal bein.

1. TRES PREGUNTAS A LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SIGLO XX

Recientemente he tenido la oportunidad de coordinar un proyecto de investigación sobre las antropologías del siglo xx, del que se han publicado cuatro libros². En estas obras se estudian las antropologías de 42 pensado-

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad de Navarra. E-mail: jfselles@unav.es

² El primero en el tiempo, cuyo título es «Modelos antropológicos del siglo xx», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n.º 166, Servicio de Publicacio-

res, la mayor parte de los cuales se encuadran dentro el siglo pasado; los menos, todavía viven entre nosotros. Como es claro, con esos trabajos no se agota ni el estudio de la antropología de los pensadores investigados, ni muchos menos la entera antropología del panorama intelectual del siglo xx, pues es manifiesto que existen otras célebres figuras pertenecientes a esa centuria que ofrecen estudios nada despreciables sobre el hombre³. Con todo, dada la calidad de los trabajos presentados, este proyecto ofrece un buen muestreo de los puntos antropológicos más tenidos en cuenta en el siglo pasado; muestra que nos puede servir para preguntarnos, al menos, tres asuntos:

- a) ¿En qué verdades básicas son *convergentes* dichas antropologías, es decir, en qué temas humanos fundamentales suelen estar de acuerdo la mayor parte de los pensadores?
- b) ¿En qué puntos principales son *divergentes* tales antropologías, o sea, en qué nivel humano se suelen marcar más las discrepancias?
- c) ¿Qué realidad humana es, por lo general, la menos estudiada, esto es, qué nivel humano es el menos atendido en la mayor parte de las antropologías?

Pero antes de responder a estas cuestiones conviene tener en cuenta unas referencias antropológicas básicas:

1. En el hombre no todo es lo mismo, sino que hay que distinguir diversas dimensiones (p. ej. los sentidos son distintos de la razón; la voluntad es distinta de los apetitos sensibles, etc.). No es que esas instancias

nes de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, atiende a la antropología de seis filósofos de esa centuria: Scheler, Hildebrand, Stein, Merleau-Ponty, Sastre y H. Arend. El segundo, titulado *Propuestas antropológicas del siglo xx*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2004, 2.^a Ed., 2006, indaga la antropología de catorce pensadores de ese siglo: Steiner, Millán Puelles, Heidegger, Maritain, Mounier, Jaspers, Levinas, Buber, Blondel, Panenber, Spaemann, Rahner, Marcel y Nédoncelle. El tercero, denominado «Antropologías europeas en el siglo XX», *Anuario Filosófico*, XXXIX/1, (2006), 1-210, considera la antropología de seis filósofos del viejo continente en el siglo pasado: Husserl, Gadamer, Pareyson, Fabro, Pieper, De Lubac y Mouroux. Por último, el cuarto lleva por título *Propuestas antropológicas del siglo XX*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2007, estudia las antropologías de Peirce, Durkheim, Simmel, Bergson, D'Ors, Gilson, Guardini, Wittgenstein, Zubiri, Zambrano, Von Balthasar, Ricoeur, Julián Marías, Wojtyła, Polo y Ratzinger.

³ Bastaría recordar a Ebner, Haeckel, Cassier, Gelhen, Habermas, etc., en el contexto alemán; a McIntyre, Girard, Taylor etc., en el ámbito americano; a Soloviev, en el soviético; en el francés, p. ej. a Bachelard (también habría que revisar la antropología de algunos pensadores postmodernos). Sería pertinente asimismo tener en cuenta la antropología de filósofos españoles tales como Ortega y Gasset o Santiago Ramírez, etc.

estén completamente separadas o sean enteramente independientes, sino que son, sencillamente, *distintas*.

2. En el hombre la distinción de las diversas dimensiones es *jerárquica*. En efecto, las diversas instancias o dimensiones humanas no valen lo mismo, no están en el mismo plano, o sea, no son igualmente importantes (así, la inteligencia es superior a los sentidos, la voluntad a los apetitos, etc.).
3. Las diversas dimensiones humanas están *unidas* en mayor o menor grado y durante más o menos tiempo. Esa unión respeta la jerarquía, es decir, son las instancias superiores las que vinculan a las inferiores, no al revés; tampoco se vinculan mutuamente entre sí. La unión indica que las diversas dimensiones humanas tienen un carácter *sistémico*.
4. A la par, dicha unión no está dada inicialmente de modo completo, sino que se tiende a ella. Por tanto, la tendencia a la unidad es *creciente*.

En suma, *distinción, jerarquía, unidad sistémica y crecimiento* son notas clave de las distintas dimensiones humanas. Pues bien, a raíz de las respuestas que los diversos filósofos estudiados dan a las tres cuestiones arriba formuladas, y en la medida en que respetan más o menos las aludidas notas clave del compuesto humano, habrá que dar razón de por qué las tesis antropológicas centrales de unos pensadores son más verdaderas que las de otros. A estas cuestiones se intentará responder sucintamente en este trabajo.

2. TRES NIVELES REALES HUMANOS A TENER EN CUENTA POR TODA ANTROPOLOGÍA.

Para dar concisa contestación a las preguntas superiores, se nos puede permitir esbozar un marco sobre la realidad humana que esté dividido tripartitamente de modo jerárquico, distinguiendo de mayor a menor las siguientes facetas humanas, a las que se pueden denominar de mayor a menor, y siguiendo los nombres de la tradición medieval, del modo que sigue:

- a) El *acto de ser* personal humano. Se trata de la *intimidad* humana, esto es, lo neurálgico, lo más radical de cada quién, la tajante *novedad* que distingue a una persona de otra. A este nivel se le puede llamar *vida personal* o *vida íntima*.
- b) La *esencia* humana, a saber, todas las realidades humanas que son *disposición* de la persona humana y que son susceptibles de crecimiento irrestricto (i. e. las facultades espirituales: inteligencia y la

voluntad), las cuales posibilitan las diversas manifestaciones humanas externas (p. ej., familia, educación, ética, sociedad, lenguaje, trabajo, cultura, técnica, economía, etc.). A éste ámbito se le puede denominar *vida añadida*, porque es el crecimiento con el que cada persona dota a dichas disposiciones humanas.

- c) La *naturaleza* humana, es decir, todas las facultades y funciones que conforman nuestra corporeidad (p. ej. sentidos, apetitos, movimientos, funciones vegetativas, etc.). A este nivel se le puede llamar *vida recibida*, porque es la herencia biológica que debemos a nuestros padres.

Obviamente el intento de ceñir con preferencia las antropologías de los diversos pensadores del siglo xx a cada uno de estos tres ámbitos es arriesgado por reductivo, y admite, desde luego, muchos matices, pero también es verdad que en líneas generales se puede sostener que unos pensadores atienden más a uno de estos tres planos aludidos que a los demás. Además, suelen dar más realce a uno ellos que a los otros. Por tanto, de acuerdo con este esquema tripartito, se intentará averiguar, en primer lugar, en qué nivel o niveles se mueve el núcleo fundamental de la antropología de los diversos pensadores estudiados en el proyecto arriba indicado, pues de lo contrario habría que concluir que sus propuestas son inconmensurables, asunto no sólo irreal, sino que, de admitirlo, nos sumiría en la perplejidad. Por tanto, y en segundo lugar, habrá que proceder dentro de cada nivel a comparar las diversas propuestas e intentar responder a las tres preguntas arriba formuladas. En rigor, lo que se trata de indagar es si la diversidad de las antropologías responde a un mero asunto de gustos y, por tanto, la clave en aceptar una u otra hay que relegarla a la *elección de la voluntad*, o por el contrario, si la distinción entre ellas es, en rigor, *jerárquica*, es decir, *cognoscitiva*, o sea, que la divergencia entre una y otra antropología estriba en que una descubre y explica más que otra la realidad humana.

3. LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SIGLO XX A EXAMEN

En una primera aproximación hay que señalar que la mayor parte de los filósofos estudiados del siglo xx distinguen en el hombre entre un plano biológico o *natural*, donde incluyen la corporeidad humana y sus componentes, y otro *esencial*, donde radican las facultades superiores humanas: *inteligencia* y *voluntad* (a las que algunos añaden, como una tercera potencia, el *corazón*). Por otra parte, los menos de los pensadores de este periodo atienden al *acto de ser personal*, es decir a la *intimidad* humana y, de entre ellos, el tratamiento sobre lo neurálgico espiritual del hombre es dispar, pues oscila entre un

estudio temático del mismo y *alusiones intuitivas* esporádicas. Por tanto, si se pregunta qué autores de los estudiados priman a la *naturaleza* humana de tal modo que tienden a reducir el hombre a su cuerpo, la respuesta es que eso es muy raro⁴. Por otro lado, si se indaga cuáles de los filósofos estudiados señalan que lo distintivo del hombre es lo que hemos denominado *esencia*, hay que contestar que son la mayor parte de ellos⁵. Por otra parte, si se pide qué pensadores son los que ponen el centro de atención de sus averiguaciones en el *acto de ser* o intimidad humana, la respuesta es que éstos son escasos⁶.

De lo que precede, cabe sacar una primera conclusión, a saber, que, curiosamente, *las antropologías del siglo xx suelen ser simétricas respecto de las precedentes*. En efecto, en las antropologías del siglo pasado ocurre algo similar a lo que ha sucedido a lo largo de la historia de la filosofía precedente: son menos los autores que reducen el hombre a su cuerpo⁷; son mayoría los que por encima de lo orgánico destacan al pensar o al querer inmateriales como lo distintivo humano⁸; pero son escasos los que radican en la intimidad per-

⁴ De entre los pensadores estudiados, sólo Sartre parece sucumbir —y no siempre— a un materialismo según el cual tras la muerte sólo quedarían cenizas y nada más.

⁵ A este grupo pertenecen Durkheim, Scheler, Hildebrand, Stein, Gadamer, Merleau-Ponty, Arendt, Steiner, Millán Puelles, Maritain, Mounier, Jaspers, Levinas, Blondel, Spaemann, Rahner, Husserl, Pareyson, Fabro, Pieper, Peirce, Simmel, Bergson, Gilson, Guardini, Wittgenstein, Zubiri, Zambrano, Ricoeur y Julián Marías. En efecto todos estos pensadores están más atentos a las facultades inmateriales humanas (inteligencia y voluntad) que a la *intimidad personal*, es decir, están más preocupados por el *obrar* que por el *ser* y, en consecuencia, por la *teoría del conocimiento*, la *ética* y la *intersubjetividad* que por la *antropología trascendental*. Pero estos temas pertenecen a las *manifestaciones* humanas, o sea, al obrar humano. Y es claro que el obrar no es primero, pues *el obrar sigue al ser*.

⁶ A caballo entre el grupo precedente y éste se podría aludir a Nédoncelle, Buber y Wojtyła. Y parecen más afines a la preocupación por la intimidad humana: Pannenberg, Marcel, H. de Lubac, Mouroux, D'Ors, von Balthasar, Polo y Ratzinger.

⁷ Así fueron, como es sabido, los estudios sobre el hombre, dentro de la filosofía clásica griega, de autores como Demócrito, en buena medida Epicuro, algunos estoicos, cínicos, peripatéticos y escépticos. En el periodo medieval esta tesis no solía tener adeptos, al menos relevantes. En la Edad Moderna son de este parecer empiristas como Hobbes y Hume. Y en la Contemporánea, Feuerbach, Marx, algunos utilitaristas y evolucionistas del siglo XIX, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, algunos neomarxistas, pensadores de la Escuela de Frankfurt, analíticos como Ayer, Carnap, Russell, Moore, Austin, Ryle, Quine, etc., pragmatistas como W. James, J. Dewey, etc. Y, asimismo, ciertos representantes de la postmodernidad.

⁸ De este cariz fueron las antropologías de la mayor parte de los filósofos griegos clásicos más relevantes: presocráticos Sócrates, Platón y Aristóteles, los neopitagóricos y neoplatónicos. En cuanto al periodo medieval, de este estilo son las concepciones del hombre de la mayor parte de los pensadores: los Padres Apostólicos, los Apologistas y otros Padres de la Iglesia; también Boecio, Casiodoro, Alcuino de York,

sonal humana lo radical y distintivo del hombre⁹. Junto a ello, no han faltado en todas las épocas pensadores que suscriben el *escepticismo* de cara a conocer el alma humana, el sujeto, el yo, máxime si se trata de la intimidad, pero éstos, afortunadamente, también han sido escasos en el pasado¹⁰.

No obstante, como la verdad no necesariamente se ajusta a los resultados de las estadísticas, habrá que sostener por qué unas de las propuestas son más verdaderas que las otras, independientemente de que las defiendan un mayor o menor número de pensadores. Ahora bien, previamente debemos saber en qué puntos humanos centrales parecen estar de acuerdo los antropólogos, en cuáles otros hay disensiones y, en fin, en qué no cabe apenas discusión porque tales dimensiones humanas son las menos estudiadas por la mayoría.

4. CONVERGENCIAS EN LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SIGLO XX

- a) La primera evidencia, respecto de la que no cabe duda alguna por parte de nadie, es *la existencia del cuerpo humano*. En este punto, tanto los materialistas¹¹ como los defensores de que en el hombre su alma es

Juan Escoto Eurígena, Hugo de San Víctor; los pensadores árabes Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Averroes, etc., y los judíos Filón de Alejandría, Avicibrón, Maimónides, etc. Asimismo, los escolásticos Guillermo de Alvernia, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, S. Tomás de Aquino, Escoto, Eckhart, etc. En la Baja Edad Media, Humanismo y Renacimiento, siguieron este parecer Nicolás de Cusa, Erasmo, Tomás Moro, Juan Luis Vives, la multitud de los representantes de la Escolástica Renacentista, etc. En el ámbito de la filosofía moderna defendieron esta opinión: Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, y a su manera Fichte, Schelling, Hegel, etc. Y en la contemporánea, pensadores tradicionalistas, espiritualistas, neoaristotélicos, neoescolásticos, realistas en general, etc.

⁹ A caballo entre la primacía concedida a la *esencia* humana (el alma y sus facultades) o a la *intimidad* se pueden encuadrar, entre los medievales, a S. Agustín, S. Juan Damasceno, S. Anselmo de Canterbury, S. Buenaventura, etc. Y quienes apuntan a la preeminencia de la intimidad personal sobre el resto de las facetas humanas son escritores místicos como Catalina de Siena, Sta. Teresa de Jesús, S. Juan de la Cruz, etc. Con esto se nos abre una pregunta: ¿acaso el tema de la intimidad personal sólo es alcanzable con la ayuda sobrenatural? La respuesta es negativa, porque saber que cada quién es una persona novedosa y distinta de las demás es manifiesto a todo hombre, disponga de fe sobrenatural o carezca de ella. Otra cosa es si la fe sobrenatural conlleva un incremento de ese saber natural.

¹⁰ De este estilo fueron, en la Edad Media, Ockham; en la Moderna, Locke o Kant; y en la contemporánea, p. ej. Comte.

¹¹ Dentro de este tipo de parecer se pueden encuadrar varias corrientes de pensamiento: desde el biologicismo hasta el culturalismo, pasando por el evolucionismo,

irreductible a su cuerpo, como lo que sostienen que la intimidad humana no se reduce ni a su cuerpo ni a su alma son unánimes. Con todo, como es obvio, no explican del mismo modo unos y otros la corporeidad humana. La distinción básica entre ellos estriba en que los primeros tienden a comprender el cuerpo humano buscando *afinidades* con el resto de los vivientes sensibles (e incluso con los demás seres inertes), mientras que los otros, que ponen más el acento en las *distinciones* entre el cuerpo humano y el animal, suelen explicar el humano en función del alma humana, o en su caso, de la intimidad; en cualquier caso, éstos explican el cuerpo subordinándolo a ese plus de vida humana que descubren y que no se agota vivificando el cuerpo.

¿Quiénes de los precedentes tienen más razón, más verdad? Siendo fieles a la sentencia de Leibniz según la cual toda filosofía es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega¹², será más verdadera la que más explique, y más errónea la que menos, es decir, la más reductiva. La pregunta pertinente ahora es si se puede explicar de modo exclusivamente corpóreo el cuerpo humano. La respuesta es negativa, porque el sentido del cuerpo humano no es corpóreo. En efecto, el cuerpo humano expresa de múltiples maneras la *libertad* humana¹³. Ahora bien, la libertad no es órgano alguno, porque es libre respecto de todo órgano hasta el punto de que puede controlarlos. Más aún, incluso puede prescindir de todos ellos¹⁴.

- b) Al margen del materialismo, la segunda verdad en la que están de acuerdo la mayor parte de las antropologías es que *el hombre dispone de inteligencia y voluntad y que éstas no son orgánicas*. ¿Se admiten más potencias espirituales? No es habitual en el siglo xx —sí en la tradición medieval— que se ponga a la *memoria* como una tercera potencia, sencillamente porque ésta se puede reducir a los *hábitos* intelectuales. Con todo, se han ofrecido nuevas posibilidades: así,

algunos defensores de la inteligencia artificial, estudiosos del problema llamado mente-cerebro, etc.

¹² Cf. LEIBNIZ, G. W., «Principios de la Naturaleza y de la Gracia», *G. P.*, VI, 603, n. 10.

¹³ Por ejemplo la apertura a multitud de posibilidades que presenta nuestro cuerpo nada más nacer no indica sólo menesterosidad, sino libertad, pues la falta de determinación o especialización indica ausencia de necesidad de ser de un único modo, y esa ausencia de necesidad es precisamente libertad.

¹⁴ Sin esa posibilidad de negación orgánica no sería posible el suicidio. Por su parte, la sonrisa, el llanto, multitud de gestos que es capaz de expresar el cuerpo, y no sólo el rostro humano, no tienen un sentido meramente fisiológico y, desde luego, esos sentidos son sinsentidos para los animales.

p. ej., para Hildebrand lo que él llama *corazón* no sería reducible a las aludidas potencias, sino que se trataría de una *facultad* distinta, no menor que aquéllas (algo similar parece defender Mounier), asunto que no es correcto¹⁵. Por otra parte, E. Stein habla del *sentimiento* como de una realidad humana suficientemente distinta de la razón y de la voluntad. No obstante, ¿es el sentimiento una *facultad* distinta o, más bien, algo de las aludidas facultades, o tal vez algo superior a éstas? La respuesta no es explícita en ninguna antropología¹⁶.

- c) Otra convergencia de las antropologías del siglo xx estriba en que, como ya se ha indicado, la mayor parte de los pensadores, al margen de pocas excepciones¹⁷, *omiten una consideración temática ordenada y específica de la intimidad personal*, es decir, lo que se ha llamado *acto de ser humano*, pues cuando tratan de dicha intimidad, lo llevan a cabo de modo incorrecto. Poniendo algunos ejemplos: algunos pensadores suelen vincular los actos y hábitos de la inteligencia y los actos y virtudes de la voluntad a la intimidad humana; otros, le atribuyen notas de orden potencial; muchos de ellos no se pronuncian en rigurosas descripciones al respecto, sino en alguna cláusula general, etc. Pero estos planteamientos no son correctos¹⁸.

¹⁵ En efecto, si el *amor personal*, más que en deseo de bien o búsqueda de felicidad, es entrega, donación, generosidad, no se puede decir, en sentido estricto, que sea propio de una *potencia*, porque las potencias son carentes y, precisamente por eso, buscan el bien del que carecen. En cambio, el amor personal es oferente, sobreabundante, efusivo. De modo que no parece correcta la inclusión del amor en una *potencia*, ya que éste tiene más bien la índole del *acto*. Ahora bien, no se trata de un acto como una *operación inmanente* o un *hábito adquirido*, pues éstos son propios de las potencias inmateriales, sino de un acto que es más activo que aquéllos.

¹⁶ Tampoco es pertinente resolver ahora esa cuestión. Cfr. para este tema mi trabajo: «Naturaleza y niveles de los sentimientos», *Pensamiento y cultura*, 4 (2001), 75-86.

¹⁷ El caso más claro es el de Leonardo Polo, y en menor medida, Pannenberg, Marcel, H. de Lubac, Mouroux, D'Ors, von Balthasar y Ratzinger.

¹⁸ El primer ejemplo no es correcto, porque los actos y hábitos son propios de las potencias, y estas facultades son precisamente eso, *potencias*. Ahora bien, nada de lo potencial es un *acto como ser*. Desde luego que los actos y hábitos de estas facultades son activos, es decir, perfecciones, pero ni una *potencia*, ni una *operación inmanente* ni un *hábito adquirido* (ni siquiera *innato*) es un *acto de ser*. Por tanto, ninguna de esas realidades puede ser la intimidad personal.

El segundo tampoco es válido, porque notas tales como *menesterosidad*, *capacidad*, etc., no son notas correctas para describir un acto como *ser*, pues indican precisamente potencialidad.

El tercero es asimismo incorrecto, porque decir, p. ej. que lo radical del hombre consiste en ser una «realidad vital», no marca suficientemente la distinción con otras realidades vitales; además, en ella no se aprecia si con lo que se sobreentiende por

5. DIVERGENCIAS EN LAS ANTRPOLOGÍAS DEL SIGLO XX

Por otro lado, la distinción entre las antropologías del siglo xx que admiten que lo superior del hombre son las dos potencias inmateriales humanas estriba —como por lo demás ha acaecido a lo largo de la historia del pensamiento—, en que unas defienden la hegemonía de la *inteligencia* mientras que otras, al contrario, sostienen la primacía de la *voluntad*. Por su parte, algunos filósofos mantienen —como también se ha indicado— la superioridad del *corazón* o del *sentimiento* sobre aquellas facultades. Y aún otros tienden a explicar la inteligencia y la voluntad según un *equilibrio* mutuo. Por tanto, según unas concepciones antropológicas, lo distintivo del hombre sería su *razón*¹⁹. Según otras, en cambio, su *voluntad*²⁰. Para unos terceros lo superior sería la *afectividad*²¹, y para otros, no es explícita la hegemonía de una potencia sobre otra, sino que se tiende a nivelarlas²². En rigor, nada nuevo, porque —como es sabido— entre las posiciones filosóficas precedentes al siglo xx unos pensadores defendían la hegemonía de la inteligencia²³, otros la de la voluntad²⁴, otros la del corazón²⁵, y aún otros buscaban la armonía entre ellas²⁶.

«vida» se alude también a componentes orgánicos, potenciales; no es tampoco una descripción específica, aunque se le añada el atributo de «humana», pues con ella todavía no se sabe en qué consiste dicha realidad vital humana. Es decir, las dos primeras notas de la descripción son *generales*, y la tercera es asimismo *general*, pues alude tanto a lo radical del hombre como a asuntos periféricos. Sin embargo, ningún *acto de ser es general*.

¹⁹ Ésta es la tesis de pensadores tan dispares como Husserl, Gilson, Wittgenstein, etc.

²⁰ De este parecer son Blondel, Bergson, Scheler, Jaspers, Steiner, Levinas, Gadamer, Pareyson, Fabro, Ricoeur, etc.

²¹ De esta opinión son, como se ha adelantado, Hildebrand y Stein.

²² Ésta parece la posición de Maritain, Nédoncelle, Millán Puelles, Spaemann, Pieper, etc.

²³ Recuérdese el caso de los grandes socráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, sus comentaristas medievales entre los que cabe destacar a San Alberto Magno y a Sto. Tomás de Aquino, a racionalistas modernos como Spinoza o Leibniz, a idealistas como Hegel, etc.

²⁴ Fue el caso, p. ej., de San Buenaventura y Duns Escoto en la Edad Media, de Descartes, Kant o Fichte, en la filosofía moderna, y de Schopenhauer o Nietzsche en la contemporánea.

²⁵ Que la defensa de este extremo fue propia de Pascal queda fuera de duda.

²⁶ Tomás de Aquino, p. ej., expuso que ambas deben ser como un matrimonio bien avenido: «La voluntad concibe y da a luz en virtud de la fuerza aprehensiva que la mueve; la razón, en cambio, moviendo a la voluntad es su varón», *Sobre el Evangelio de San Juan*, cp. 4, a. 2. Eckhart, por su parte, defendió en unos escritos la primacía del intelecto; en la *Cuestiones Parisienses*, en cambio, la de la voluntad.

Ahora bien, ¿cuál de estas posiciones es más verdadera? Para responder, podemos tomar en cuenta un recurso ya empleado más arriba: el de la *libertad*. En efecto, así como se recurría a la *libertad* para manifestar que las antropologías materialistas son deficientes, porque no dan suficiente cabida a esta realidad humana a la hora de explicar la corporeidad, también podemos tener en cuenta la libertad para mostrar si la inteligencia es superior a la voluntad o a la inversa. En el fondo la pregunta sería la siguiente: ¿es más libre la inteligencia o la voluntad? En la tradición de la filosofía precedente al siglo xx la libertad se vinculaba, sobre todo, a la voluntad²⁷ (aunque algunos pocos advertían que la inteligencia es libre en la medida en que dispone de hábitos adquiridos²⁸). Pues bien, en las antropologías del siglo pasado también se suele sostener la misma tesis: superioridad de la *voluntad*²⁹. En el fondo, nada nuevo. Con todo, hay que preguntar lo siguiente: ¿es verdaderamente la voluntad más libre que la inteligencia? Más aún, ¿son esas dos potencias las sedes exclusivas, o por antonomasia, de la libertad personal?

La respuesta a la primera pregunta es difícil, pero el recurso a la *libertad* nos permite reparar en que es claro que somos más libres en la medida en que disponemos de más *hábitos* y *virtudes*, y también que éstas realidades son *perfecciones* de las aludidas potencias. De manera que podemos transformar la pregunta precedente como sigue: ¿son más activos, perfectos, los hábitos de la inteligencia o las virtudes de la voluntad? La respuesta a esta nueva cuestión sigue siendo ardua debido a que —según la tradición clásica griega y medieval (que es la que más ha estudiado esas perfecciones intrínsecas humanas)—, existen multitud de hábitos intelectuales, siendo muy diversos entre sí (por ser unos superiores a otros, es decir, más cognoscitivos), y existen también multiplicidad de virtudes en la voluntad (siendo unas más importantes o centrales que otras). A la par, unos hábitos intelectuales, los de la llamada *razón teórica*, se adquieren de una vez

²⁷ En esto estarían de acuerdo pensadores tan distintos como Aristóteles, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Escoto, Descartes, Kant, etc.

²⁸ Cf., p. ej. de TOMÁS DE AQUINO: «El hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*», *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 11, ad 4. Otras referencias sobre la misma tesis se encuentran en: *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 12, ad 15; *Reportationes Ineditae Leoninae*, n. 3. 13, vs 8; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 1, co; III ps., q. 11, a. 5, ad 2. Este autor cita en este punto al *Comentador*, es decir, a AVERROES, en innumerables ocasiones. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, sc. 1; d. 34, q. 3, a. 1, c, sc. 1; *Summa Contra Gentiles*, l. II, cap. 60, n. 12; *Q. D. De Malo*, q. 6, co; q. 16, a. 8; q. 16, a. 11, ad 4; *In Ethicorum*, l. III, lec. 6. N. 4; l. VII, lec. 3, n. 15; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 50, a. 5, co; I-II ps., q. 51, pr. 7; I-II ps., q. 78, a. 2, co; q. 107, a. 1, co; II-II, q. 137, a. 4, ad 1; III ps., q. 11, a. 5, ad 2; *Reportationes Ineditae Leoninae*, 3, 13, 8.

²⁹ En efecto, ésta es la posición de Blondel, Scheler, Fabro, Ricoeur, etc.

por todas con un solo acto y de modo completo (i. e. el hábito judicativo), mientras que otros, los de la *razón práctica*, con multiplicidad de ellos y nunca enteramente (p. ej., la prudencia). Por el contrario, todas las virtudes de la voluntad se adquieren de este segundo modo. Hasta aquí parece que la superioridad pertenece a la inteligencia, pues además de tener hábitos similares a las virtudes de la voluntad, tiene otros distintos que parecen más activos. Con todo, si se dice que tener hábitos progresivos es superior a tenerlos consumados, sencillamente porque de ese modo pueden seguir creciendo irrestrictamente en perfección, tanto la razón práctica como la voluntad posee ese tipo de hábitos. De manera que, para vislumbrar la hegemonía entre ambas potencias habría que preguntar si son más perfectas las virtudes de la voluntad que los hábitos de la razón. Pero, como según muestra la aludida tradición filosófica, los hábitos de la razón práctica están vinculados a las virtudes de la voluntad, en el fondo la pregunta que nos ocupa se podría transformar como sigue: ¿son los hábitos de la razón práctica *para* las virtudes de la voluntad, o son las virtudes de la voluntad *para* los hábitos de la razón práctica?

En la mencionada tradición filosófica se declara que la *prudencia* —el hábito superior de la razón práctica—, es el *origen* de las virtudes (*genitrix virtutum*), y también que las dirige (*auriga virtutum*), pero no se indica que sea el *fin* de ellas³⁰. Ahora bien, ¿lo es? Se puede tomar como *origen*, puesto que sin prudencia no cabe que ninguna virtud lo sea, pero ¿es *fin*? Preguntar este extremo equivale a indagar si la prudencia es superior, p. ej., a la amistad, la virtud superior de la voluntad. La respuesta es negativa, porque la prudencia versa siempre sobre medios³¹, mientras que la amistad versa sobre personas, y ninguna persona es un medio. En consecuencia, si el *para* de la prudencia es la amistad y no a la inversa, la amistad es superior a la prudencia. Y si la libertad se manifiesta en esas perfecciones, es claro que se muestra más en la amistad que en la prudencia. Por tanto, la activación de la voluntad según libertad es superior a la de la inteligencia.

³⁰ Cfr. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.º 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

³¹ La prudencia dirime sobre *medios* «que están en el mundo... La política o prudencia, que son acerca de las cosas humanas», TOMÁS DE AQUINO *In Ethicorum*, l. VI, lc. 6, n. 3.

6. LO PARADÓJICAMENTE FALTO DE ESTUDIO EN LA MAYORÍA DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SIGLO XX

Acabamos de aludir a los hábitos. Ahora bien, hábito significa *tener*, pero no indica *ser*. Por tanto, es claro que «el hábito no puede ser principio de la persona subsistente sino que sigue al ser»³². En consecuencia, habrá que decir que tanto la activación de la inteligencia según hábitos como de la voluntad según virtudes no son el *ser personal*, es decir, la *intimidad*, sino que siguen a esa instancia. Por consiguiente, habrá que indagar sobre lo nuclear de la persona sin que en su explicación se incluyan potencias, operaciones inmanentes, hábitos y virtudes.

Al hablar de la activación de la inteligencia según hábitos y de la voluntad según virtudes, hemos advertido que esas perfecciones están vinculadas con la *libertad*. Ahora hay que reparar en que la libertad humana de ninguna manera es *nativa* en dichas potencias superiores, pues —como es bien sabido— ambas son inicialmente, según el decir aristotélico, *tabula rasa*. De modo que la libertad es sobrevenida a esas facultades; y lo es en forma de activación de las mismas, a cada una, a su modo: a una para conocer más; a otra para querer mejor. Pues bien, ello indica que la libertad es previa a esas potencias y que no es potencial sino *activa*. De otro modo: si esas potencias se incluyen en la *esencia* del hombre, la libertad hay que radicarla en el *acto de ser personal*.

¿Ha sido este extremo suficientemente atendido en las antropologías del siglo xx? La libertad, leimotiv de la filosofía moderna y contemporánea, ha sido estudiada en la mayor parte de las antropologías del siglo pasado. Ahora bien, aunque podemos encontrar alusiones a un planteamiento *trascendental* de la libertad en diversos autores³³, incluso en algunos cuyo tratamiento de esta realidad personal humana es problemático y, por ende, aporético³⁴, sin embargo, estudiada *temáticamente* en el ámbito *trascendental*, sólo lo ha llevado a cabo un pensador³⁵. En cambio, el tratamiento de la libertad por otros autores de esa centuria ha sido —como en el periodo clásico (griego y medieval)— *categorial*, es decir, como una propiedad de la *voluntad*³⁶ (referida más en concreto a su

³² Id. *In II Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 2, ad 2.

³³ Algunas alusiones de ese tipo se pueden encontrar en Stein, Marcel, Nédoncelle, Spaemann, Fabro, De Lubac, Mouroux, Bergson, Guardini, von Balthasar, Ratzinger, etc.

³⁴ Es el caso de Sartre.

³⁵ Este extremo lo lleva a cabo Leonardo Polo.

³⁶ De este modo de pensar son Scheler, Merleau-Ponty, Blondel, Buber, Levinas, Jaspers, Maritain, Millán Puelles, Pieper, Ricoeur, etc.

acto de *elección* o *decisión*), o de la misma *acción* humana³⁷. Por tanto, como en los temas humanos precedentes, en éste la mayor parte de las antropologías del xx son *simétricas* respecto de la clásica griega y medieval.

7. DE LA LIBERTAD COMO RECURSO AL RECURSO PARA ESTUDIAR LA LIBERTAD

Para advertir el reduccionismo de las antropologías que se ciñen a lo corpóreo, y también el de las que proponen como lo superior humano a la inteligencia o a la voluntad, hemos recurrido a la *libertad* como recurso apropiado para solucionar por elevación los problemas que esos reduccionismos plantean. Concluíamos que la libertad no es sólo algo que se *tiene*, sino una realidad que se *es*, o sea, que pertenece al *acto de ser* humano. Con otras palabras: es *trascendental*. Ahora bien, de continuar con nuestras indagaciones, habría que averiguar la índole de la libertad trascendental. Con todo, hay que preguntar lo siguiente: ¿hay que estudiarla a ella desde ella misma o contamos con un recurso superior a ella? De otra forma: ¿la libertad se explica a sí misma, o requerimos de otra instancia que la explique? Si se explicara enteramente a sí, sería consumada, espontáneamente autónoma e independiente. Pero no, la libertad personal humana tiene un origen que no es ella y tampoco su fin coincide consigo. De otro modo: su límite es ontológico. En conclusión: si el sentido de la *naturaleza* y de la *esencia* humana lo hemos explicado por el recurso a la *libertad* que caracteriza al *acto de ser* personal humano, ahora no podemos explicar esa libertad desde ella misma.

Por otra parte, si para explicar la libertad debemos recurrir a una instancia superior, lo primero a preguntar es: ¿se puede explicar en función de algún rasgo superior de la propia *intimidad* personal humana, o hay que apelar a una realidad superior *trascendente*? Lo segundo a preguntar es, para ambas posibilidades, lo siguiente: ¿no se nos abre un proceso al infinito? La respuesta, por partida doble, es como sigue:

- a) Por una parte, la libertad personal humana no es tal separada del sentido o verdad personal, y tampoco del amar personal que la persona humana es³⁸. En efecto, una libertad sin sentido y amar personales, que

³⁷ Arendt, Mounier, Steiner, Peirce, etc., atienden a esa faceta.

³⁸ La libertad personal no es una dimensión personal aislada, sino que tiene como tema al conocer y al amar personal. Por eso los discursos sobre la libertad en la que ésta actividad de la persona se separa de esas otras dimensiones personales carecen de sentido.

son *co-actos* del ser personal, no es libertad personal, sino libertinaje. Además, si el sentido y amar personales fuesen consumados podrían dar razón de la libertad personal humana, pero no lo son, es decir, también a ellos les caracteriza el ser limitados ontológicamente.

- b) Por otra parte, como el conocer y amar personales, la libertad personal humana está abierta a su Creador, pues sólo él puede aceptar enteramente la riqueza irrestricta de la libertad personal, dar completo sentido a la verdad que cada quién es y aceptar enteramente su amor personal.

¿Es esto teología? No es discordante de ella pero no es teología sobrenatural. Desde luego que el servicio de esta antropología al saber teológico puede ser relevante; es más, en este sentido se explica que sólo los pensadores más «religiosos» hayan puesto su punto de mira en estas dimensiones de la intimidad humana. Pero propiamente hablando este planteamiento es de *antropología*, porque es claro que la *intimidad* humana es precisamente *humana* y está al alcance de toda persona, pues de lo contrario no nos sabríamos personas. Con todo, ya se ha indicado que para alcanzar la *plenitud* de conocimiento de nuestro propio ser personal se requiere la *revelación* divina y ésta, desde luego, no es humana.

8. A MODO DE PREGUNTAS

Si la mayor parte de las antropologías del siglo xx siguen los mismos modelos que las precedentes a lo largo de la historia de la filosofía, a saber, caracterización de las facultades sensibles e inmateriales, distinción entre ellas y estudio de las manifestaciones humanas, podemos concluir con unas preguntas pertinentes que pueden ser orientativas para futuras indagaciones: aunque se avance cada vez más en esos ámbitos humanos tradicionalmente atendidos, ¿no será más conveniente centrarse en la *intimidad* humana sabedores de que ésta es el *origen y fin* (*real y explicativo*) de las demás dimensiones humanas? Si la intimidad personal sólo se explica cabalmente desde Dios ¿no será pertinente seguir el consejo agustiniano de buscar a Dios en la propia intimidad³⁹?

[Aprobado para su publicación en septiembre de 2007]

³⁹ «He aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba... Llamaste y clamaste... brillaste y resplandeciste...», Agustín de Hipona, *Confesiones*, cap. XXVII, (38).