



De Unamuno a Laín, un siglo de antropología en los cien años de *Razón y fe*

Con ocasión del centenario de la revista *Razón y fe* se está haciendo un recorrido por los distintos saberes del siglo XX. En este número le llega el tiempo a la antropología. El recorrido antropológico parte de dos personajes y de una pregunta. Los personajes elegidos son Unamuno, que enmarca el comienzo del siglo, y Laín, que desaparece con el final del siglo. La pregunta tiene que ver con los lastres de los que tiene que liberarse este saber y los retos que tiene que afrontar para seguir avanzando en el futuro. El binomio incertidumbre-esperanza alcanza una nueva dimensión cuando se hace desde el contexto de otra cultura.

Juan Masiá*

* Profesor de Filosofía en la Universidad Sofía de Japón

DURANTE los últimos días de diciembre del 2000 releí dos obras clásicas de filosofía antropológica, pórticos emblemáticos respectivos del comienzo y fin de siglo: *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno, y *Cuerpo y alma*, de Laín. El fin de año y de siglo invitaba a una mirada retrospectiva. Pero las visiones de conjunto conllevan el peligro de obligar a enumeraciones enciclopédicamente exhaustivas; como en los prólogos de agradecimientos, preocupa excluir de la lista menciones ineludibles. Los dos autores citados proporcionan una perspectiva para concentrar el punto de mira. Desde el pugilato agónico de la razón contra la vida en Unamuno, pasando por la razón vital orteguiana, hasta el tesón y lucidez apasionados de Laín por conjugar la técnica científica de *explicar* con el arte filosófico de *comprender*, nos reta un tema de nuestro tiempo, todavía asignatura pendiente para el nuevo siglo: convivir cada vez con mayores incertidumbres, sin renunciar fundamentalmente a la esperanza. Precisamente al comienzo de un siglo nuevo plétórico de esperanzas, así como de incertidumbres, nos asedia la pregunta: ¿de qué lastres han de liberarse las antropologías y qué nuevos retos tendrán que confrontar en adelante?

Seis meses después, durante las vacaciones de agosto, repaso desde una perspectiva antropológica las páginas e índices de *Razón y Fe*, en las que tanto Unamuno como Laín han estado presentes, aunque con evaluaciones contrastantes según las épocas. Destaca en ese marco la misma pregunta, al hilo de la *incertidumbre esperanzada* de Unamuno y la *esperanza heurística* de Laín. En el primero es mayor el peso de la incertidumbre. En el segundo, la esperanza no es cortacircuito para obviar la incertidumbre, ni le impide proseguir la tarea heurística de científico y filósofo.

He aludido al 15 de agosto y al 1 de enero, fechas cargadas de sentido en Japón, donde redacto estas líneas. La celebración de la vida al comienzo de año y el recuerdo de los difuntos en mitad del verano tienen como telón de fondo las campanadas del gong en los templos budistas, con su mensaje de lucidez desengañada. Lo lúcido del desengaño es el fruto de los dos primeros descubrimientos -universalidad del sufrimiento y sus raíces en nuestro interior- a que invita el Buda en el famoso sermón de Benarés sobre las Cuatro Verdades. Lucidez desengañada es el horizonte que se abre en su segunda parte: el Nirvana y el Camino. También en esa tradición oriental cuenta mucho el binomio incertidumbre-esperanza. Me animo, por tanto, sin pretensiones de sinopsis ni afán de compleción, a repasar unos cuantos hitos antropológicos del «siglo corto», según la categorización de Habermas.

Es sabido que para este pensador alemán el «siglo largo» comienza en 1789 y acaba en 1914; el «siglo corto» comprendería desde 1914 a 1989, con la caída del muro de Berlín. (Las dos obras citadas, señalización de entrada y salida, son de 1913 y 1991 respectivamente).

¿Razonar o vivir, explicar o comprender?

YA desde fines del XIX y a comienzos del XX surgían propuestas para una antropología integral. Frente a la reducción de los saberes sobre el ser humano a dos campos, lo natural y lo cultural, se pedía un tratamiento de lo humano para el que Scheler y Plessner acuñaron el término de antropología filosófica en el mundo académico alemán entre la segunda y tercera década del siglo. La relación entre ésta y las elaboradas a partir de saberes biológicos, sociológicos, psicológicos, lingüísticos, médicos, históricos o psicoanalíticos, se replanteará con frecuencia. Formulado asépticamente el problema en términos de «explicación (*Erklärung*) y comprensión? (*Verständnis*)», o expresado apasionadamente como «lucha de la vida contra la razón», dará lugar a diversas alternativas metodológicas: dualismos exagerados –con o sin conflictividad, unamunianos o bergsonianos–, reduccionismos unilaterales –cientificistas o espiritualistas– y esfuerzos de integración como Zubiri o Ricoeur.

Kierkegaard y Nietzsche fueron releídos en clave de filosofías de la existencia. La hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de Husserl confirieron un giro decisivo a la filosofía antropológica. Heidegger prolongó ontológicamente la fenomenología en *Ser y tiempo* (1927) y abonó, a pesar suyo, el terreno para la antropología filosófica, cuya necesidad planteó Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). La fenomenología existencial de la percepción, con que Merleau-Ponty prolongaba al último Husserl, constituyó en la década de los cuarenta la señal de salida para una nueva etapa de la antropología filosófica, con sus obras *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945), sobre las que daba cuenta *Razón y Fe*, no sin cierto retraso, en 1962 (t.165, p. 127-136).

Más alerta estuvo la redacción para hacerse eco del Nobel de Bergson, sobre el que escribe Ugarte varios artículos (*RyFe*, 1929, t.87, 408; t.88, 108; t.89, 402). A través de Ugarte, Iriarte, Quiles, Iturrioz etc., aparecen en las páginas de la revista los nombres de pensadores como Unamuno, Sartre, Ortega, o Heidegger. Pero los tiempos aún no habían cambiado y

pesaba el ambiente apoloético. Por ejemplo, desde Pérez Goyena, en 1908, a Guerrero, en 1955, e Iturrioz, en 1957, en que comenta éste último la condenación de Unamuno (*RyFe*, 1957, t. 155, 317ss.), o con motivo del centenario y la publicación de las *Obras completas* de don Miguel en 1964 (*RyFe*, t.169, 117ss; t.10, 307ss.), no goza el rector salmantino de buena prensa. Incluso en lo que escribe González Caminero (*RyFe*, t. 137, 326ss.), que conocía bien la obra del pensador polémico, se cierne la sombra del Santo Oficio. Había que esperar al postconcilio, para que apareciera una evaluación como la de Colomer sobre la fe de Unamuno (*RyFe*, t. 173, 19ss.).

En general, el contacto con el pensamiento contemporáneo y la actitud hacia él es bien diferente a partir de la época postconciliar. En 1966 se informa con detalle sobre las conversaciones entre cristianos y marxistas en Salzburgo (t. 172, 83ss; t. 174, 81ss.); se publica el artículo de Rahner «Experimento hombre», que se adelanta a la aparición de la bioética de los setenta y relaciona antropología cristiana y ciencias de la vida (t. 174, 27ss.); estudia G. Caffarena el diálogo del creyente con el ateísmo (t. 173, 245); Colomer presenta a Teilhard de Chardin (t. 172, 17ss.) y Tornos analiza el estructuralismo (t. 178, 59ss.). No es posible alargarse aquí citando con detalle todos los ejemplos semejantes. Uno de ellos sería el tratamiento dado al tema del evolucionismo, del que sospechaban Pujula, en 1928 (t. 82, 193ss.), y Guerrero, en 1960, con motivo de las conversaciones de Poblet (t. 162, 457ss.), pero sobre el que escribe en 1987 Sequeiros, integrando creación y evolución (t. 235, 89ss.). De los descubrimientos de Teilhard en China ya había informado la revista en 1927 (t. 28, 176ss.); Iriarte había presentado, aunque con reservas, *El fenómeno humano* en 1956 (t.154, 80ss.). Su evaluación por Colomer llegará más tarde, en 1965 (t. 172, 17ss.).

Dada la importancia de Kant para el enfoque filosófico de la antropología, es interesante contrastar el artículo de Ugarte en 1924, con motivo del segundo centenario de Kant (t. 69, 164ss.), con el trato dado por G. Caffarena al filósofo alemán, al ver al «hombre como centro de la metafísica postcrítica» (t. 169, 117ss.). Semejante perspectiva afecta también al modo de revisar la escolástica. En el cuarto centenario de Suárez, alababa Caffarena al filósofo jesuita por su conjunción del análisis y la síntesis, y alzaba la voz en 1948 para decir: «¡En el mundo hace falta Metafísica! (t.138, 137ss.). Pero el mismo Caffarena tiene una lección inaugural programática en 1963, en que alaba la síntesis de tradición y modernidad en Santo Tomás, releuyendo al aquinate a través desde la perspectiva de Maréchal, es decir, después de haber pasado por el giro trascendental de Kant (t. 167, 493ss.). Eran justamente los años en que, según los «signos de los tiempos» percibía Martínez

Gómez el «humanismo cristiano a la luz de la *Pacem in terris*» (t. 168, 429ss.). Basten esos ejemplos, que no son más que una pequeña muestra.

Retomando el hilo interrumpido de la retrospectiva, hay que recordar que las corrientes positivistas del siglo XIX habían tratado de responder a las preguntas sobre el ser humano con datos presuntamente objetivos, tomados de ciencias agrupables bajo el común denominador de antropologías empíricas, bio-psicológicas o socio-culturales. Ya desde comienzos de siglo Husserl había criticado el concepto habitual de objetividad, propio del cientificismo, del psicologismo y de los prejuicios del sentido común. Se concentró en la búsqueda de un método de pensar sobre el ser humano que no lo considerase ni meramente como una cosa más entre las cosas, ni como una pura conciencia aislada, sino precisamente como ser-en-el-mundo: no meramente sujeto o atado al mundo, sino sujeto que se pone de pie en medio del mundo para mirar a lo alto y a lo lejos y expresar su significado con el lenguaje.

La antropología física nos había recordado, también desde el siglo XIX, que el cuerpo humano viene de una prehistoria y una evolución. La antropología cultural -que, a comienzos del XX, pasa del evolucionismo cultural al funcionalismo, precursor de futuros estructuralismos- también remitía a tomar en serio la alteridad; ponía ante los ojos la realidad de que nuestra forma de vivir no es la única y hacía ver lo variopinto del abanico de expresiones de la vida humana. Los diversos saberes sobre el ser humano nos hacen conocer mejor nuestros orígenes: nos dicen de dónde venimos, lo que hay en nosotros de herencia e historia, de azar o de condicionamientos. Todo esto nos lleva a interrogarnos desde nuestros *orígenes* acerca de nuestras *originalidades*. En esta doble interrogación se plantea la tensión citada entre las explicaciones científicas sobre cómo se origina o cómo funciona un comportamiento y la comprensión filosófica de su significado y originalidad humanos.

No es este lugar apropiado, como anoté al comienzo, para panorámicas de diccionario. Baste, de paso, una alusión somera a la diversidad de aproximaciones a la antropología filosófica a lo largo del siglo: desde biología y filosofía (Scheler y Plessner), desde el psicoanálisis (Freud, Jung), desde la biología (Gehlen y Portmann), desde la cultura (Cassirer), desde la psicología personalista (Lersch), desde una preocupación filosófica por sintetizar una antropología integral (Landmann), desde enfoques biomédicos o biopsicológicos (V.von Weizsäcker, Binswanger, V.E. von Gebstattle), desde el pensamiento crítico de la sociedad (Horkheimer, Adorno, Habermas), desde la etología (Lorenz) desde la renovación tradicional del tomismo (Fabro), desde preocupaciones teológicas (Kamlah, Guardini, Rahner), desde la renovación

actualizada del tomismo en contacto con la filosofía trascendental y fenomenológica (Coreth, Haeffner). En este concierto no se puede prescindir de la filosofía española representada por las voces de Unamuno, Ortega, Zubiri, Laín o Marías. La aparición en 1970 de la *Antropología metafísica* de este último, que emblemáticamente lleva por subtítulo *Estructura empírica de la vida humana*, da la clave de esta aportación desde la filosofía española al tema de estas páginas. Es que Marías se sitúa, como Laín, en esa línea iniciada por Ortega y madurada por Zubiri, apostando por la integración de racionalidad y vitalidad, de lo inteligente y lo sentiente.

En la segunda mitad del siglo, resalta la rapidez del cambio, sin quedar inmune la filosofía ante el influjo mediático de las modas culturales. Aún cercano el auge existencialista de postguerra, veíamos a Sartre evolucionar ante el reto del marxismo; pero bien pronto se alzarían las críticas estructuralistas simultáneamente contra existencialismos y marxismos. No pasaría mucho tiempo sin que estas últimas fuesen quedando desplazadas por la «des-construcción», los «pensamientos débiles» y la «post-modernidad» y otras «filosofías con prefijo». Ya se había iniciado este reto fuerte para el pensamiento antropológico a finales de los sesenta con la proclamación de la «muerte del hombre». Como analizaba Caffarena, la prolongación de Marx y Freud por Althusser y Lacan acentuaba la primacía de lo infraestructural sobre lo consciente y sacaba las consecuencias de un influjo ya presente en Lévi-Strauss. Su formulación se logra con Foucault, que toma el «Hombre» como un objeto constituido en centro del saber en una determinada época. Toda la problemática de «explicación y comprensión», enunciada desde el comienzo de estas líneas, quedaría marginada al reducirse el ser humano a mero objeto; pero paradójicamente «el objeto ha sido siempre para la filosofía algo con lo que se encuentra un sujeto» (RyFe, 1984, t. 210, 410). A mi juicio, el esfuerzo mediador de Ricoeur por recuperar al sujeto tras haber pasado por sufrir su pérdida, así como la capacidad integradora de Laín, constituyen sendos puertos de salvación para el pensar en las últimas décadas del siglo. Notablemente, ambos pensadores han seguido produciendo obras de calidad y madurez tras cumplir sus ochenta años.

No compartirán este juicio quienes prefieran seguir colocando el sambenito de «grandes relatos» a todos los intentos de integración. Pero creo ver ahí un síntoma de la patología del pensamiento que se queda sin raíces. Pasado ya el cambio de siglo, me parece que deberíamos ir más allá de antimodernismos y postmodernismos para preguntarnos a fondo por lo conservable y lo desechable de la modernidad. Como escribía J.L. Pinillos al comienzo de *El corazón del laberinto* (1997), «lo postmoderno aparece ya como

el resultado de la forma en que Occidente ha entendido lo moderno. Ha sido la modernización la que ha llevado a Occidente a la encrucijada en que hoy se encuentra. Es el mundo moderno el que ha hecho de sí mismo el confuso dédalo de caminos sin salida, del que la postmodernidad es un reflejo» (p.12).

Además, las dos últimas décadas del siglo han acentuado la urgencia de confrontar desde perspectivas nuevas los retos feminista, ecologista e informático, incluidos en el avance arrollador de la globalización. Si, a comienzos de siglo, la revolución industrial hacía tambalearse las antropologías, la revolución biológica, desde comienzos de la segunda mitad del siglo, obliga más y más a replanteamientos inusitados. El pesimismo antropológico de *El azar y la necesidad* de Monod (1970) tentaba a olvidar a Teilhard cuando apenas se le había descubierto. Las neurociencias de las tres últimas décadas acentúan la crisis y cuando las dos revoluciones citadas, industrial y biológica, se juntan con la revolución informática el reto se multiplica. Aún faltaba un cuarto de siglo para el nuevo milenio cuando planteaba A. Dou la urgencia de conjugar antropología filosófica y ciencias, para confrontar el desequilibrio entre desarrollo técnico y evolución humana. Resulta muy curioso leer en el 2001 lo que escribía Dou en 1973 aludiendo a un futuro de teléfonos portátiles y computadoras, hoy una obviedad rutinaria. Al matemático y pensador esa alusión le invitaba a una reflexión sobre la responsabilidad personal condicionada por «nuevas formas de suministro de la información total que recibe la persona durante su vida» (t. 187, 307ss.). Otro científico, también pensador, A. F. Rañada, escribe, en 1992, que el cerebro es más complicado de lo que supone la inteligencia artificial. «Aunque es posible fabricar sistemas expertos que funcionan bien en campos específicos, nunca se podrá construir una máquina de la que se pueda decir que piensa» (t. 226, 535). La afirmación es tajante, pero está en labios de un científico.

Me inspira estas consideraciones el recuerdo de Laín, cuyo fallecimiento lamentamos este mismo año. Ya en 1981 había publicado Laín en *Razón y Fe* un artículo titulado «Hoy y mañana», en un número monográfico sobre «protagonistas del futuro». Entre los rasgos de actualidad, señalaba la característica de la búsqueda de plenitud del saber científico, pero puntualizaba que éste ya no es decimonónico, sino tiene «una general conciencia de penúltimidad. La ciencia fue para los hombres del siglo pasado un saber de salvación... Para los hombres actuales no pasa de ser un saber de intelección y de dominio; con lo cuál, frente al sabio-sacerdote de ayer ha surgido el sabio-deportista de hoy, la persona capaz de consagrar vocacionalmente su vida al logro de metas siempre penúltimas respecto de lo que el sentido de la existencia humana en sí misma y por sí misma debe ser» (t. 204, 293).

Laín propuso en *El cuerpo humano* una teoría integral que, para «dar razón científica y filosófica del cuerpo humano» integra datos desde cuatro puntos de vista: morfogénesis biológica (filogénesis y embriogénesis), biología molecular, experiencia del propio cuerpo y neurofisiología de la conducta humana. Los datos de las ciencias de la conducta (el cuerpo visto *por fuera y desde fuera*) y la neurofisiología del comportamiento (*por dentro y desde fuera*) se conjugan con la fenomenología (el cuerpo *desde dentro de la experiencia* que tenemos de vivir en el mundo con los otros). En *Creer, esperar, amar* (1993) clasifica semejantemente los modos del saber según la intención del que lo busca: *saber empírico y técnico, mágico, científico, filosófico, poético y sapiencial*.

Dos años antes de la aparición de *Cuerpo y Alma* (1991, 1993), cuidadosamente preparada por Don Pedro ya desde *El cuerpo humano* (1989), escribió un artículo en *Razón y Fe*, en el que revisaba su anterior revisión de Freud (t. 220, 461) y concluía diciendo: «Admitiendo sin reservas, contra la antropología cartesiana, la existencia de un psiquismo inconsciente, y rechazando abiertamente, también contra esa antropología la concepción mecanicista de la vida orgánica e instintiva, una visión del hombre como espíritu encarnado -y, por tanto, la dualidad cuerpo-espíritu—late excesivamente en todo mi ensayo. Hoy, -véase mi libro *El cuerpo humano*— plantearía en otros términos mi alternativa la antropología psicoanalítica».

En *Idea del hombre* (1996), dedica Laín amplio espacio a completar la perspectiva descriptiva y explicativa con la de la comprensión. «La contraposición temática entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu, tan frecuente en el pensamiento alemán del primer tercio de nuestro siglo, no es admisible, y menos en lo tocante al conocimiento del hombre. Sin tener en cuenta lo que sobre él dicen las Ciencias de la Naturaleza no podría conocerse su realidad; sólo con lo que esas ciencias enseñan, no podría construirse una antropología digna de su nombre». Pero el camino hacia esta síntesis se lo ha facilitado la relectura de *Estructura dinámica de la realidad* (1989), de Zubiri, como cita en el prólogo. En efecto, el conflicto de la vida y la razón planteado en carne viva por Unamuno y el ideal de integración expuesto por la razón vital orteguiana, maduran en Laín, después de haber pasado por la gran lección de Zubiri: «saber estar en la realidad», como reza la coda de su trilogía: *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

En el prólogo de *Idea del Hombre* menciona Laín tres fuentes de reflexión antropológica: los científicos, los filósofos y los poetas, paradigmas de pensamiento que despliegan capacidades muy diversas del ser humano. Se revela así como educador, que ayuda a desarrollar la multiplicidad de posibilida-

des del ser humano educable. Llama la atención, tanto en *Cuerpo y alma* (1991) como en *Alma, cuerpo, persona* (1995) el equilibrio entre la perspectiva biológica y la cultural, integradas siempre en y por la reflexión filosófica. El interés con que Laín hizo por mantenerse al día en neurociencias durante sus últimos años avala esta postura. En relación con esta integración, no quiero dejar de mencionar aquí a un filósofo español, docente en USA, A. de Nicolás, que con su obra *Habits of Mind* (1989) ha resaltado la importancia pedagógica del enfoque biocultural de la antropología. A sus estudios me he referido con más detalle en mi *Bioética y Antropología* (U. P. Comillas, 1998).

Es sintomático que Laín cite, en *El problema de ser cristiano* (1997), un texto esperanzador de Ricoeur, como muestra de la actitud antropológica del historiador ante la dimensión transmundana de la historia: «Yo espero que en último término todos los grandes filósofos estén en la misma verdad, y que tengan la misma comprensión preontológica de su relación con el ser» (p.76). Sobre la actitud antropológica de Ricoeur, pasando por el *détour* lento de la explicación antes de llegar a la comprensión, he citado a menudo sus palabras en un simposio, en Tokyo, en 1977: «Hacemos un trabajo de totalización, sin tener aún la totalidad. Ni pensamos desde el absoluto, ni renunciamos a él. Hay, por tanto, que dejar lugar a la esperanza, no sólo como categoría de la vida cotidiana, sino como categoría lógica». Hablando de Ricoeur, no puede faltar en esta retrospectiva su obra de madurez, que quedará como uno de los clásicos antropológicos del siglo XX: *Soi même comme un autre* (1990). Más allá de la exaltación cartesiana del sujeto y de su humillación en manos de Nietzsche, Ricoeur avanza por el camino hermenéutico de la recuperación del sujeto, pero su esperanza de acercarse a la meta de la autocomprensión no se pasa de optimismo, ya que se ha depurado en la confrontación con los «maestros de la sospecha»: Nietzsche, Marx, Freud. (Aquí me he extendido más sobre Laín, remitiendo sobre Ricoeur al libro en colaboración con T. Domingo y A. Ochaita, *Lecturas de P. Ricoeur*, U. P. Comillas, 1988).

En el prólogo a una selección de textos, *Lecturas de Antropología filosófica* (1988), constataba C. Beorlegui un esfuerzo de unificación de las dos ramas antropológicas, la físico-biológica y la socio-cultural. Pero en la *Antropología filosófica* (1999) del mismo autor se insiste en que acabamos el siglo teniendo aún pendiente de solución el tema del estatuto epistemológico, tanto a la hora de resituar al ser humano en la naturaleza, como al desarrollar las antropologías socio-culturales y también las filosóficas. Se podrían aducir muchos testimonios semejantes. Para limitarme a uno solo, J. Ruiz Díaz, en su *El hombre: de la materia al espíritu* (1999), tras acentuar que la antropolo-

gía hunde sus raíces en la biología, se apresura a añadir, que en el ser humano ésta deja de ser biología sin más, por lo que se requiere una metodología que conjugue «lo biológico y lo metabiológico» (p. 12).

Al confrontar este problema metodológico en mi *El animal vulnerable. Introducción a la filosofía de lo humano* (U. P. Comillas, 1997), me fijé, entre otros, en autores como G. Caffarena, Tornos, Choza, San Martín y Lorite que coincidían en buscar la integración de «método y base humana», propuesta por Cencillo o, dicho en términos de Ricoeur, la «dialéctica de métodos para resolver el conflicto de las interpretaciones». Como me parecen autores especialmente relevantes para iluminar este tema metodológico, diré algo sobre cada uno de ellos.

Cuando A. Tornos y J. Gómez Caffarena eran mis profesores en la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares, el primero había dado el giro desde la Psicología racional, tradicional en los medios escolásticos, a la antropología filosófica (lo he tratado con detalle en *Miscelánea Comillas*, 1992, 229; 1993, 475; 1996, 393). El segundo proponía como método para la antropología filosófica el doble recurso a lo científico y lo fenomenológico, pasando luego de la antropología a la metafísica por el puente que va de los métodos *fenomenológico, trascendental y hermenéutico* a la filosofía primera (*Metafísica fundamental*, 1969). Para una visión de conjunto del giro a la antropología filosófica en el ámbito de la universidad civil española, la mejor presentación que conozco es la de J. Choza y J.V. Arregui en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía española*, 1988, 47-62, que se completará, por lo que se refiere a los últimos años, con las Actas del II Congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF), *Pensar lo humano*, ed. Iberoamericana-SHAF, 1997. Aquí nos llevaría muy lejos entrar en ese tema, por otra parte imprescindible al tratar de un siglo de antropología en el contexto de la filosofía española.

De J. Choza, autor del *Manual de Antropología Filosófica* (1988), quiero resaltar su aportación al tema metodológico que aquí me ocupa. Choza conjuga ciencias, fenomenología, hermenéutica y ontología. Propone una combinación de cuatro métodos: a) la *ciencia empírico-positiva*; b) el método *inductivo-deductivo* de la ontología clásica; c) el método *reflexivo-trascendental* y el *analítico-fenomenológico* de la filosofía moderna y contemporánea; d) el método *hermenéutico*, que se ocupa de las *realidades culturales* en que los seres humanos se expresan. Aduce como ejemplo el estudio del cuerpo humano: desde el punto de vista de la *exterioridad objetiva* lo estudia la neurofisiología; desde el punto de vista de la *interioridad objetiva* se pregunta la ontología tradicional qué significa ser cuerpo en relación con lo que no lo es o estar vivo en

relación con lo que no lo está; desde el punto de vista de la *interioridad subjetiva* se pregunta la filosofía fenomenológica y trascendental por el cuerpo como constitutivo de la identidad personal; desde el punto de vista de la *exterioridad subjetiva* se fijarán las hermenéuticas culturales en los significados que son posibles gracias al cuerpo como, por ejemplo, los utensilios, el lenguaje o las técnicas.

J. San Martín, desde un dominio magistral de la filosofía de Husserl, ha propuesto una «comprensión del ser humano como una vida que se vive a sí misma y sabe que se vive». «La antropología filosófica, dice, debe tratar de mostrar en las ciencias la presencia actuante en el ser humano de un nivel que no se deja eliminar ni explicar por las ciencias del hombre, la mismidad, el ser uno mismo...» (*El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Anthropos, Barcelona 1988, p.101).

J. Lorite, integrando lo empírico y lo filosófico, confronta el reto de la crisis actual de los saberes. En *El animal paradójico* (1982) destaca la fragilidad a que está expuesto este animal simbólico. La distancia que el símbolo pone entre el hombre y el mundo es, a la vez, «enriquecedora y fragilizante», dada la utilización psico-social del poder de manipulación del universo simbólico, en la que ve Lorite «una constante de la estructura del mundo humano». Por eso se pregunta: «¿Constituirá el deseo de refugiarse en una zona de seguridad que evite el riesgo del error, implicado en la creatividad, una constante de la 'naturaleza' humana?» En *Para conocer la filosofía del hombre* (1992), apunta tres campos de crisis en el saber sobre el ser humano: a) han aumentado los conocimientos empíricos; b) llevamos más de un siglo de sospecha posthegeliana, acentuada en la postmodernidad; c) desde que cayó el mundo newtoniano en las ciencias, se ha venido incrementando la incertidumbre científica sobre el mundo; han quedado cada vez más desplazados tanto el mundo como el hombre. En la segunda edición (1998) de *El animal paradójico* insiste en conjugar «antropogénesis» y «mitogonía», para relacionar el enfoque biológico sobre la constitución orgánica de nuestra especie con el registro cultural de la creatividad simbolizadora.

El futuro de la razón esperanzada

He recorrido algunos hitos antropológicos del siglo pasado, contemplándolos a través de las lentes bifocales «explicar-comprender», «razón-vida», «incertidumbre-esperanza». Me han sugerido

do este enfoque Unamuno y Laín. Creo que ambos habrían estado de acuerdo en la necesidad de un triple toque de atención de cara al futuro. Lo resumiría así: hoy necesitamos el desengaño lúcido de Gautama, el Buda; la denuncia mayéutica de los sofismas por parte de Sócrates; y la crítica espezanzada con que Jesús de Nazaret revolucionó la religión tradicional. Serían tres llamadas a revisar la filosofía de lo humano, conjugando razón y vida en el contexto de la nueva interculturalidad que amanece.

La noción de «desengaño» puede sugerir connotaciones negativas; pero, en realidad, no es más que el reverso de una lucidez muy positiva. A la luz del desengaño despertó Don Quijote a la sabiduría del humor y aprendió Segismundo que, si la vida es sueño, «aun en sueños no se pierde el hacer bien». Cuando intentamos trasponer de modo asequible a lectores no orientales los textos budistas, acudimos a una serie de conceptos en los que el prefijo «des-» limpia de estorbos el campo de la conciencia para convertirlo en un espejo: «des-prenderse, des-ilusionarse, des-atarse, des-hacerse, des-enganñarse, des-colocarse...» Son diversos caminos para pasar de la opacidad del «yo» a la transparencia del «sí mismo», como expresé en el ensayo *Para ser uno mismo* (Desclée, 1999). La filosofía de lo humano tendrá que aprender de las tradiciones orientales un camino que el mismo Oriente occidentalizado corre el peligro de olvidar en la actualidad. Un ejemplo: la prisa y el ruido con que discurre la vida agitada y deshumanizada en medio del Tokyo actual tecnoburocrático, antípoda de los jardines del Zen. Lo lamenté en el ensayo *Aprender de Oriente. Lo cotidiano, lo lento, lo callado* (Desclée, 1998).

Inspirado por la intuición budista del desengaño, así como por su invitación a la lucidez, evocaré en esta segunda parte (en realidad, programa de tareas pendientes) algunos desengaños metodológicos de la filosofía antropológica, deseando que a su luz se allane el sendero hacia un futuro, en el que las cuestiones sobre *orígenes* sean compatibles con la creación y realización de nuestras *originalidades*. Así podremos construir la vida como tarea común y recibir su sentido como un don agradecido en medio de los contextos del pluralismo y la globalización.

Formularé brevemente unos cuantos ejemplos, desde la misma preocupación por el método de la filosofía antropológica que ha servido de hilo conductor a estas reflexiones.

Habrà que desengañarse, ante todo, de la separación nítida entre la explicación científica, que presume de distanciaci3n objetiva, y la comprensi3n humana del sentido, que reconoce la necesidad de un acercamiento subjetivo a la realidad en que se està implicado con v3nculos de pertenencia. Y, tras asumir la crisis de la filosof3a en la era postmetaf3sica, reconocer que en

la encrucijada actual hay que rehacer en otra clave, como pide Estrada, la metafísica (*RyFe*, t. 242, 293ss).

Habrà que desengañarse también del reduccionismo tentador en el campo de neurociencias y neurofilosofías. Y habrá que desengañarse de las polémicas entre behavioristas y psicoanalistas, entre culturalistas y antropólogos sociales, entre evolucionistas y funcionalistas, entre marxistas y estructuralistas, entre sociobiólogos y cognitivistas, entre finalismos y mecanicismos, entre infraestructuras lógicas inconscientes y condicionamientos socio-político-económicos, entre modernos y postmodernos, así como entre tantas otras parcialidades que, aunque fecundaron el pensar durante el siglo XX, acabaron por convertirse en lastre. Hoy hay que buscar, como propone Tamayo, una nueva «hermenéutica de sentido», más allá de la muerte de la trascendencia y de las crisis del sujeto (*RyFe*, t. 238, 233ss).

Habrà que desengañarse de la pretensión de definir la cultura sin contar con la biología o sólo a base de biología. Y repensar, como recomienda F. Rañada, el tema del determinismo, azar y necesidad en nuevas claves, a la vez científicas y filosóficas (*RyFe*, t. 238, 309ss).

Habrà que desengañarse —lo reconoce el mismo Geertz, en su ensayo reciente *Available Light* (Princeton U. P., 2000)— de la pretensión de «meterse fácilmente en la piel de las otras personas» o creer que es tarea fácil la reflexión antropológica según la metodología del «como si yo fuera el otro». Habrà que desengañarse igualmente de los nacionalismos exaltadores del espíritu popular, así como de la ingenuidad de los cosmopolitismos que presumen de trascender sin dificultad el propio marco cultural. Y aprender a pensar globalmente de cara al futuro y actuar localmente para formular y vivir la utopía en nuestro entorno (*RyFe*, t. 240, 379ss).

Habrà que desengañarse de la ilusión de reducir a los otros a las categorías de lejanos, raros, extraños, primitivos, incivilizados, «no X» (no-ilustrados, no-occidentales, no-creyentes, no-alfabetizados etc.). Habrà que desengañarse de la ilusión de dominar intelectualmente la captación de la identidad y la alteridad. Las identidades nunca están terminadas y, además, nunca dejan de tener una dosis mayoritaria de colectividad. La alteridad se está construyendo continuamente —y, por tanto, desfigurándose y configurándose de nuevo—, tanto desde sí mismo como desde las otras personas.

Habrà que desengañarse de la ilusión de englobar a las otras personas en una categoría única frente a la que nos sirve para captarnos a nosotros mismos. Hay muchas clases de «otros» y «otras». Y para ello, habrá que comenzar por sacudirse el lastre de la dicotomía masculino-femenino y buscar alter-

nativas para pensar la alteridad, como hace Isabel Gómez Acebo cuando llama a Dios «Palabra entrañable» (*RyFe*, t. 241, 243ss).

Habrà que desengañarse del dualismo cuerpo-alma, tanto si es platónico o cartesiano, como si es aristotélico bajo velos tomistas. Para ello ayudará profundizar, como dice F. A. Marcos, la línea de pensamiento dinamicista que va de Ortega a Laín pasando por Zubiri (*RyFe*, t. 237, 501ss).

Y aquí hay que poner un largo etcétera. Pasando de los desengaños a la denuncia de los sofismas, a Sócrates le aguardaría una inmensa tarea en nuestros días. Es difícil calcular cuanto tiempo tardaría en desmontar los falsos argumentos de la globalización, lo políticamente correcto, la construcción del orden mundial, la medicina regenerativo-preventiva, los bebés «a la carta», o los sueños de un mundo feliz a base de manipulaciones genéticas, clonaciones y giras turísticas por la realidad virtual o la «deconstrucción» como ideología. En cuanto a la crítica esperanzada de Jesús de Nazaret, aportará lo que se echa de menos en el pensamiento débil y fragmentario: hacernos caer en la cuenta de que, además de vulnerables, somos amables, porque una instancia absoluta -que amando crea- nos miró con cariño desde antes de nacer. Además de hermenéutica y búsqueda, necesitamos la iluminación que nos hace percatarnos del secreto de la vida: un sentido que se nos da gratuitamente, sin que lo produzcamos ni controlemos; y, sobre todo, una llamada a la gratitud confiada. El ser humano, vulnerable y amable, no es solamente una incansable búsqueda, sino también un encuentro. No buscaría si no hubiese sido encontrado primero por quien le hace buscar.

Epílogo

En 1933, rezumando desencanto, escribía Unamuno estas líneas, de increíble actualidad siete décadas después: «Se dice que la crisis económica actual procede sobre todo de superproducción o, más bien, de desencaje entre la producción y el consumo, de que en vez de producir para el consumo se ha estado consumiendo para la producción y mecanizándose la vida. Pues la otra crisis, la crisis intelectual -y espiritual- se debe a superproducción intelectual, a pensar más de prisa que se pueda digerir lo pensado, a que los descubrimientos científicos, técnicos y filosóficos ahogan a la pobre razón» (*O.C.*, VII, 1115).

Pedro Laín, apostando por la esperanza, pero sin dejar de sentir el desgarró de las incertidumbres, repetía en 1999, su cita favorita de Sófocles sobre el ser humano, «lo más maravilloso y lo más terrible del mundo», al

final de su obra testamentaria *Qué es el hombre*, galardonada con el Premio Jovellanos. Comentaba así el médico filósofo aragonés al trágico griego: «¿Qué no diría hoy, viendo cómo los hombres han pisado la Luna, se disponen a pisar otros astros, continúan proclamando el ideal de justicia y la convivencia, y siguen matándose y oprimiéndose entre sí?»

Sirvan estas interrogaciones para cerrar un centenario antropológico y abrir la puerta al siguiente, dejando en nuestras manos la responsabilidad de la respuesta y animándonos para ello a mantener la actitud heurística y esperanzada, desde la lucidez de convivir con la incertidumbre.