

# Hacia una antropología filosófica sin disfraces

Prado Galán, Javier

2015-03-12

---

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/561>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

## TESTIMONIOS

### HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA SIN DISFRACES

Javier Prado Galán S. J.\*

El hombre es el animal que imagina el mañana  
Albert Jacquard

Escribí ya hace algún tiempo *Ética sin disfraces* (1998). En esta obra reflexionaba sobre la antropología filosófica, entre otros temas. Recuerdo que cuando busqué una introducción que justificara la elección de los cinco autores que glosé en la obra de marras, hube de repensar más mi opción por una antropología filosófica que pudiera dar respuesta tanto a mis inquietudes como a las de la misión actual de la Compañía de Jesús. Ahora, años después, puedo formular mejor aquellas tímidas intuiciones. Hoy las expongo ante ustedes con el mismo propósito: explicitar una antropología filosófica en un tiempo donde la muerte del hombre profetizada por Foucault y la disolución del sujeto esbozada por Vattimo van siendo datos con los que debatir. Cinco elementos antropológicos pondré de relieve: el principio esperanza, la superación de la alienación, el sentimiento lúdico de la vida, la inteligencia sentiente y el reconocimiento de lo humano.

El estructuralismo y el posestructuralismo son filosofías que tratan de articular teóricamente, en el nivel antropológico, lo que a diario vemos en el nivel meramente fenoménico. El estructuralismo, Foucault en particular, sostuvo la tesis de que “el hombre es una criatura reciente, pero efímera” (véase *Las palabras y las cosas*). La

---

\* Filósofo académico del Departamento de Filosofía, UIA Ciudad de México.

estructura asfixia la libertad humana y devenimos sólo “usuarios del lenguaje”. Los efectos de la técnica sobre el hombre han llevado a los posestructuralistas a anunciar “la disolución del sujeto”. Baudrillard, por ejemplo, afirma que hoy en día ya no es el sujeto el que manipula al objeto y lo controla, sino que el mismo objeto avasalla al sujeto con su estrategia fatal. Incluso hoy en día el filósofo y urbanista Virilio afirma el “poder de la velocidad” sobre el hombre y propone al estilo Rousseau una “vuelta a la naturaleza”. La libertad humana ha sido puesta en jaque. Es seguro que frente a estos datos uno se siente tentado a tirar todo por la borda y caminar escéptico por la vida. Pero no estaríamos aquí si no apostáramos por el “principio esperanza” y es éste el primer elemento de antropología que deseo poner de relieve.

De hecho la posmodernidad, emparentada fuertemente con el posestructuralismo, ha sido definida magistralmente por Lyotard como “la incredulidad ante los metarrelatos” (cfr. *La condición postmoderna*). Este modo de ver las cosas anuncia el fin de la historia y nos invita al desencanto. Todos los grandes relatos que legitimaban el orden existente han sido puestos en entredicho. Tanto el capitalismo como el marxismo, por mencionar sólo dos, aparecen como explicaciones insuficientes de la historia. Este callejón parece tener salida en el recurso a las pequeñas narraciones, a los consensos locales y a la estetización general de la vida. Algo de verdad es posible descubrir en esta salida. Baudrillard suele preguntarse con sorna “¿por qué existe nada en lugar de algo?” (ver *El paroxista indiferente*). Nos habla frecuentemente del asesinato de la realidad, de la era de los simulacros y de la huelga de los acontecimientos. Son reflexiones que dan pábulo a la desilusión. Ya en 1983 lo avizoraba Lipovetsky en su influyente libro *La era del vacío*. La indiferencia, el narcisismo, el individualismo en su enésima fase, etc., son sólo algunos de los rasgos de esta época.

Ante un panorama tan desolador el recurso al filósofo de la esperanza, Ernst Bloch, se vuelve imperioso. Bloch comprende al hombre como conciencia anticipadora. Dice a la letra: “El hombre está llamado a cosas inauditas” (cfr. *El principio esperanza*). El hombre es un animal utópico. La muerte de las utopías ha sido pregonada por múltiples pensadores. 1989 se erige como el año simbólico en este triste desenlace. Empero es necesario señalar con Bloch que los sue-

ños diurnos y sus fantasías son tan importantes como los sueños nocturnos freudianos. Y aún más, que no podemos desembarazarnos de dichos sueños diurnos que nos remiten al futuro. El espectacular relato de las utopías formuladas a lo largo de la humanidad que Bloch nos ofrece en *El principio esperanza* son una prueba más de la importancia de definir y seguir definiendo, a pesar de todo, al hombre como “animal que imagina el mañana”. Bloch cita a Platón y su *República*, a Moro, Campanella y Bacon y sus utopías renacentistas, a la mismísima eutopía del Reino de Dios tan de Jesús como de nosotros y coloca en primerísimo lugar a la *Edad del Espíritu* de Joaquín de Fiore. Siguiendo a Hegel ve en el arte, en la religión y en la filosofía a los motores de la esperanza. Con Schiller afirma que lo que aquí sentimos como belleza un día nos saldrá al paso como verdad. Señala también que “donde hay esperanza hay religión” y que “la religión está llena de utopía” (ver *El ateísmo en el cristianismo*) Y de la filosofía que es ahí justamente donde se comprende mejor lo que significa la utopía. Para Bloch la categoría más importante de la metafísica es la “posibilidad” y de la teología el “todavía no”. Quizá haga falta enfatizar, sin pretender corregirle la nota al filósofo alemán, que este “todavía no” debe ser precedido por un “ya” entusiasta. Ya se realizó la utopía, pero todavía no en plenitud, la espera es larga. “Crece desde el pie la pared, crece desde el pie...” como cantaba Zitarrosa. “La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final” (ver *El principio esperanza*).

Distinguí en *Ética sin disfraces* la importancia de la abolición de la alienación para el marxismo y no sólo para él. Definí ahí la alienación como la experiencia de percibir el mundo como lejano y ajeno. Es sabido que Marx la encontraba sobre todo en el proceso de producción. Al trabajador le aparece su trabajo, el producto de su trabajo y él mismo como algo extraño. El hombre se enajena, además, de los demás hombres. Por tal razón la fraternidad, tercer ideal de la Revolución francesa, se le torna imposible. Y el marxismo buscaba con el socialismo subvertir el trabajo alienado. El socialismo era sólo un medio para un fin: la emancipación del hombre. Frente a esta alienación semejante a un proceso de despersonalización, Marx propuso la utopía del hombre total; que no es otra cosa que el “hombre nuevo” del Che:

un hombre dueño de sí mismo, de su trabajo y del producto de su trabajo. Todos conocemos el desenlace de esta historia: tanto la economía planificada como la dictadura del proletariado fracasaron lamentablemente en Europa del Este. Sin embargo, hoy el marxismo analítico, un marxismo que repudia toda ortodoxia y todo dogmatismo, intenta vislumbrar una salida en este laberinto. Los filósofos Van Parijs y Van der Veen formularon en 1986 en un artículo intitulado "Una vía capitalista al comunismo", su utopía de un comunismo dentro de la economía del mercado. Insistieron en lo que se conoce como el "subsidio universal garantizado" o la "renta ciudadana básica" (un subsidio al que tendría derecho todo individuo en cualquier parte del planeta sin importar su raza, su condición, etc. y que podría cubrir sus necesidades básicas); de este modo se podría transitar desde el capitalismo a operativizar aquel principio marxista de distribución "a cada cual según sus necesidades" (ver *Crítica del Programa de Gotha*). Las críticas a esta propuesta se han multiplicado, incluso dentro del pensamiento de ciertas izquierdas. Se habla de la imposibilidad de que los ricos se desprendan de parte de su dinero para garantizar el subsidio y del peligro de criar vagos. El premio nobel de economía Tobin ha lanzado una propuesta complementaria conocida como la "Tasa Tobin", que consiste en gravar con impuestos las operaciones financieras internacionales con el fin de evitar la especulación, o por lo menos estabilizarla, y de apoyar la idea de la "renta ciudadana básica". Más allá de la posibilidad de realizar esto, la utopía del hombre total y la crítica al hombre alienado es lo que anima todos estos intentos teóricos creativos.

Glosaba en *Ética sin disfraces*, hace ya cinco años, la antropología del "homo ludens" de Marcuse, antropología que postula que el juego es el modo de existencia más digno de los hombres. Marcuse creyó ciegamente en la posibilidad de convertir el trabajo en juego. Me viene a la mente, de nueva cuenta, la famosa meditación de Nietzsche sobre la triple metamorfosis del espíritu en *Así hablaba Zaratustra*. El camello, que vigila sus pasos sobre la base del "tú debes" de un dragón autoritario, no sabe otra cosa que cargar con el "deber ser". Representa a toda la moral del resentimiento. El camello se metamorfosea en león y este león simboliza a los héroes griegos y al "yo quiero", pero no es capaz de crear valores y esto es lo que interesa a Nietzsche.

De hecho el filósofo alemán define al hombre como “*mensch*”, que quiere decir “el que valúa, el que valora”. Sólo el niño que juega, el “*homo ludens*”, la “santa afirmación”, el “sí” de los dioses griegos es capaz de crear valores. La utopía que nos ofrece Nietzsche es la de la transmutación de todos los valores. Baudrillard nos habla ahora de la “disolución de todos los valores”. Pero hemos de seguir apostando por el juego y sus características de libertad, gratuidad, creatividad y satisfacción para superar lo represivo de la razón instrumental. De hecho Marcuse propone la reunificación de la razón y de la sensibilidad. Y ésta es la condición indispensable para no caer ni en el hedonismo ni en el sometimiento a la producción y su lógica represiva. “La razón represiva deja paso a una nueva racionalidad de la gratificación en la que convergen la razón y la felicidad” (ver *Eros y civilización*).

El filósofo vasco Xavier Zubiri ha sabido recoger toda la crítica de la filosofía del siglo XX al racionalismo. Ha recogido las intuiciones de Heidegger sobre la comprensión del ser, de Bergson sobre la intuición de la duración y de Ortega sobre la razón vital, todas ellas críticas acerbas al racionalismo contemporáneo, al dinosaurio de la razón. En este sentido su propuesta de la inteligencia sentiente marcha en consonancia con la apuesta marcusiana por una racionalidad estética como alternativa contra la racionalidad tecnológica dominadora. Marcuse nos sugiere desublimar la razón y autosublimar la sensibilidad. Zubiri nos muestra cómo la aprehensión de realidad es el modo primario de intelección y cómo este modo es intelección sentiente. Por tanto la razón es sentiente. No se trata de subordinar la sensibilidad a la razón sino de articularlas armónicamente porque de hecho ya están articuladas en el modo primario de intelección. Y lo que las articula es la “realidad” entendida como “de suyo”. Esta formalidad de realidad la tienen las cosas fuera de la mente y la posee la mente en la intelección sentiente. Por ello suele afirmar Zubiri que el hombre es un animal de realidades que carga con la realidad, se enfrenta con ella y se encarga de ella.

Este modo de concebir al hombre como inteligencia sentiente nos lleva a replicar en directo la famosísima definición del hombre como “animal racional” que Descartes puso de moda. “El animal racional viene después de la inteligencia sentiente” he apuntado ya en *Ética sin dis-*

*frases*. El dualismo cartesiano es combatido desde una filosofía que concibe al inteligir y al sentir como congéneres y que se atreve a ver la unidad también en la voluntad y en el sentimiento. La voluntad es, para Zubiri, volición tendente. Las tendencias influyen en el querer. No hay otro modo de elegir en libertad. El sentimiento es atemperamiento a lo real, no es puro sentir estímulo ni pasión en tanto que emoción violenta. Es un sentimiento estético de acomodamiento tónico a lo real. Todo en unidad. Por eso dirá Zubiri que somos unidad psico-orgánica. Por eso se verá Zubiri cuestionado por el hecho de que al ser unidad psico-orgánica con la muerte perece todo, psique y cuerpo. Sólo un acto resurreccional y misterioso posibilita la vuelta a la vida nueva más allá de este cuerpo natural y ya con un cuerpo espiritual (cfr. I Corintios 15). Con una visión de este estilo ya no es posible expresar con Platón que “el cuerpo nos llena de deseos, pasiones y miedos, de todo tipo de imaginaciones y sinsentidos, de manera que por su culpa no nos es posible captar nada de lo que llamamos verdad. El cuerpo y sus pasiones son los que provocan las guerras, las revoluciones y los conflictos” (véase el diálogo “Fedón”). Ya no es el alma un carro alado compuesto por un auriga (la razón) y dos caballos, blanco el uno (el coraje) y negro e indócil el otro (el apetito), (ver el diálogo “Fedro”). Todo es unidad, en esto erraron los estoicos, no se trata de “matar las tendencias”, sino de hacer uso discreto de los placeres como aconseja Foucault en *Historia de la sexualidad*.

El fenómeno del individualismo nos ha puesto de espaldas contra la pared. Y no creo que sea sólo un problema de la juventud actual. Me refiero en particular al individualismo insolidario e indiferente. No podemos estar contra las conquistas kantianas en favor de la libertad y de la autonomía. Sigue siendo válida la frase de Virginia Woolf: “una habitación propia es lo que necesita toda mujer para ser libre”. Sin embargo, el individualismo tiene sus claroscuros. Ya lo subrayó con crudeza Lipovetsky en *El crepúsculo del deber*: está en crisis el imperativo de vivir para el prójimo. Se postula ahora, a través de los “media”, un “altruismo indoloro de masas” que no quiere saber nada de sacrificios ni de entregas. Por eso me parece importante terminar esta disertación poniendo de manifiesto una quinta antropología: aquélla que sostiene que el hombre es un animal dialógico. Hegel fue el pri-

mero en pensarlo a fondo. En su dialéctica del amo y el esclavo sugiere el paso del reconocimiento violento y político del otro al reconocimiento comunicativo y ético en el otro, lo propiamente humano. Buber aseguró, desde el judaísmo, que la relación Yo-Tú tiene prioridad sobre la relación Yo-Ello. La relación Yo-Tú es inmediata y presente. La relación de uno con las cosas, Yo-Ello, es mediata y meramente temporal. Se trata de subrayar el encuentro como la relación originaria y de relegar a un segundo plato la relación familiar a la filosofía de la conciencia, la relación sujeto-objeto. En *Yo y Tú*, Buber nos hace saber que “sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano”. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre, lo importante es la esfera del “entre”. Este encuentro entre el “Yo” y el “Tú” aparece como alternativa al individualismo, pero también al colectivismo. Por eso dirá Buber en *¿Qué es el hombre?*: “Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”. Esta filosofía del diálogo y de la intersubjetividad se ha prolongado hasta nuestros días en las tesis de Habermas y su “teoría de la acción comunicativa” y de Lévinas y su “responsabilidad para con el otro” como lo propiamente ético.

Llego con esto al final de mi intervención. La recapitulo enlistando las cinco antropologías, que en el título llamo “sin disfraces” por ir en continuidad con lo apuntado en *Ética sin disfraces*. Estas antropologías son: el animal utópico, el hombre total no alienado, el hombre lúdico, el animal de realidades y el animal dialógico. Cada una de estas construcciones teóricas tiene una intención claramente ética. Son una invitación a alimentar la esperanza, a luchar por la transformación de la realidad, a valorar el juego como tal y a multiplicar y agotar el diálogo. Estas antropologías tienen también la pretensión de robustecer la motivación de cada uno de nosotros ahora que empieza un año más de aprendizaje.