



CEU

*Universidad
San Pablo*

Inauguración Curso Académico 2007-2008

El hombre y las encrucijadas de la cultura

Sergio Rábade Romeo
Rector Honorario
Universidad CEU San Pablo

CEU Ediciones

El hombre y las encrucijadas de la cultura

Sergio Rábade Romeo
Rector Honorario
Universidad CEU San Pablo

Universidad CEU San Pablo

El hombre y las encrucijadas de la cultura

No está permitida la reproducción total o parcial de este trabajo, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2007, por Sergio Rábade Romeo

Derechos reservados © 2007, por Fundación Universitaria San Pablo-CEU

CEU Ediciones

Julián Romea, 18 - 28003 Madrid

<http://www.ceu.es>

ISBN: XXX-XX-XXXXX-XX-X

Depósito legal: M-XXXXX-XXXX

Compuesto e impreso en el Servicio de Publicaciones de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU

Este acto de inauguración no es sólo la solemnización del comienzo de un nuevo curso, sino que acaso debemos verlo como un corte reflexivo con el que, quebrando nuestra rutina, pensamos en la tarea inminente del curso que estamos estrenando. Cada profesor profundiza algo más sus conocimientos y remozca métodos y recursos. Pero esto no basta: un claustro universitario no es sólo una suma de individualidades de certificada capacidad, un claustro constituye una comunidad que, para el bien de la universidad, debe ofrecer una cierta comunidad en el pensar y en el actuar. El claustro como comunidad no se reduce a un conjunto de profesores preparados para instruir, sino que debe ser un conjunto de maestros que aúnan empeños en la formación de la juventud.

Desde esta perspectiva todos debemos sumarnos a esa tarea común de la educación y la formación, aunque cada uno se sume a la tarea desde su trinchera. Pero, para llevar a cabo eficazmente tal tarea, tenemos que empezar por liberarnos de los peligrosos autismos de especialistas a los que tan fácil es sucumbir desde el inevitable esfuerzo de profundización que cada uno debe hacer en la disciplina de su competencia. Toda disciplina es una parte de la cultura. Sin la apertura a la cultura y la integración en ella, perderemos el horizonte y el encuadre de nuestra propia disciplina. Quisiera que mis palabras en este acto nos situaran en un recobrado horizonte cultural.

Indudablemente, dentro de la inmensa amplitud del momento histórico de la macrocultura occidental que nos ha tocado vivir, el especialismo es una necesidad, pero si el especialismo nos oculta el panorama de la cultura, es una desgracia. La evitaremos considerando nuestra disciplina como una parcela de la cultura. Estamos en una universidad en respuesta a una vocación de instruir alumnos y de formar personas. Hagamos una simple mención recordativa a la

vieja y reconocida afirmación que, desde el s. XIX, han asumido casi como un eslogan antropólogos y filósofos de la cultura: en nuestro hacernos hombres y en nuestra configuración como personas tenemos mayor deuda con el contexto socio-cultural que con el código genético.

Hoy es un tópico repetir que estamos en una cultura en crisis. No tiene por qué ser peyorativo semejante tópico. La cultura es manifestación del dinamismo de la sociedad o de una sociedad particular. Si ninguna sociedad es un organismo estático, tampoco lo puede ser la cultura. Casi me atrevo a decir no que la cultura está en crisis, sino que la cultura, toda cultura debe consistir esencialmente en *crisis*, si queremos ser fieles al semantema de la etimología del término: el verbo *griego krino* significa discernir, enjuiciar. Y ésta es una actitud irrenunciable de toda participación activa en la cultura.

Situémonos, pues, en la cultura como protagonistas que estamos obligados a ser en el escenario de la universidad. Y en ese escenario situemos nuestro tema. Y me van a permitir hacerlo con la fórmula de Kant en el s. XVIII. No olvidemos que estamos en la ilustración, época de profunda reflexión crítica, hecha desde una exigente razón humana. Pues bien, Kant situado en la cumbre de ese pensamiento ilustrado, en una audacia sintética resumió en cuatro las grandes preguntas que debía hacerse la filosofía en su momento: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar, y qué es el hombre. A esta cuarta pregunta, según nos dice, refluuyen y se reducen las otras tres (E. Kant, *Logia, Einleitung*, III). Esa es la pregunta a la que deseo que nos enfrentemos. Pero, si queremos fijar con claridad una situación, concretamente nuestra situación frente a este tema, necesitamos unos puntos de referencia. Y esto no es una exigencia exclusiva en el tratamiento de nuestro tema, sino que es requisito en el análisis de cualquier problema serio.

Suele resultar siempre aleccionador remitirnos a la cuna de todos nuestros saberes y de nuestras actitudes culturales, o sea, a Grecia. Y el punto de referencia básico para situar al hombre griego era la *physis*, la naturaleza. Pero no una naturaleza caótica, sino una naturaleza medida, proporcionada, ordenada, es decir, una naturaleza convertida en *cosmos*, aunque para lograr ese orden bello necesitara Platón en su *Timeo* recurrir a la sabiduría y el poder del Demiurgo. No basta, sin embargo, con esta referencia para hacernos cargo de la situación del hombre en la naturaleza. La naturaleza es rica, variada o, para decirlo con un término de claro sabor helénico, es polimorfa, es decir, poblada y constituida

con una casi infinita variedad de formas en el doble sentido de *morfé* y *éidos*. Pues bien, el hombre es una parte, mejor dicho es un ser privilegiado dentro del ámbito de la naturaleza. Nadie lo dijo mejor que el gran codificador de los conceptos fundamentales del saber griego, es decir, Aristóteles. Fue él quien nos definió como el *zoon lógon échon*. En tres precisas palabras sitúa al hombre dentro del reino animal y en este reino lo privilegia y destaca dotándolo del *lógos*, que podemos traducir tanto por razón como por palabra entendida no como simple fonema, sino como vehículo significativo.

Si me permiten atropellar la historia en persecución del fin que nos proponemos, nos situamos ahora en la Edad Media cristiana. La irrupción del cristianismo, aparte de su dimensión religiosa, es un fenómeno cultural –concretamente filosófico– de inconmensurable magnitud. Recordemos que el mundo como cosmos ya no va ser obra de un polémico personaje mitológico como el Demiurgo, sino la obra de un Dios único que, por virtud de su omnipotencia, crea un mundo ordenado y jerárquico. Y crea al hombre de un modo muy especial. Ya no basta la palabra como instrumento creador. Si me permiten decirlo así, remedando las expresiones del *Génesis*: Dios tuvo que arremangarse para convertirse en alfarero que modela la figura de hombre en la que insufla la vida y el alma. Si a estas premisas del Pentateuco sumamos las aportaciones del Nuevo Testamento, concretamente la afirmación paulina de la filiación adoptiva del hombre por Dios, llegamos a la conclusión de que la concepción cristiana del hombre que asumió y defendió la cultura cristiano-medieval constituye una auténtica exaltación del hombre: creatura de Dios, imagen de Dios e hijo adoptivo de Dios.

Pero la cristiandad medieval va a quebrarse tras el inicio de la modernidad. Se suceden tres embates que nos van a poner en camino de la desorientación a la que hemos llegado. El hombre se va a ver humillado en su orgullo. Y la humillación comienza con Copérnico: nada de seguir creyendo que uno de nuestros privilegios es habitar en el astro-centro del universo. Dejando de lado que, de acuerdo con la defensa de infinitud del universo defendida por el Cardenal de Cusa y por G. Bruno, carece ya de sentido referirnos a un centro del universo, la doctrina de Copérnico en su *De revolutionibus orbium caelestium* niega a la tierra esa condición de centro del sistema planetario, reduciéndola a estatus de un simple planeta y no de los mayores. Por supuesto, se da por descontado que no somos el único sistema planetario en la inmensidad de los espacios infinitos. Nos hemos convertido en provincianos descentrados, perdidos en la infinitud del universo.

Esto constituyó un serio desengaño que no fue fácil de aceptar –recuérdese la polémica entre Galileo y el cardenal Belarmino– y que tardó bastante en ser asumido. Una vez recobrados, llegarán con el s. XIX sorpresas que no pudieron menos de producir una frustración mayor. El siglo XIX es un siglo en que se multiplican aportaciones y fracasos en el campo del saber. Estamos entrando en un horizonte nuevo, concretamente en el horizonte del pensar temporal, soslayando el pensar espacial. Si reparamos, en el espacio nos es fácil pensar y situar las cosas, distinguirlas, relacionarlas. Y nosotros tendemos a pensar espacialmente, acaso debido a la primacía que en nuestra relación con las cosas del mundo tienen nuestra vista y nuestro tacto.

Y así fue hasta que Kant en la *Crítica de la Razón pura* privilegió manifiestamente al tiempo sobre el espacio, al proceso sobre la estabilidad. Es un cambio difícil de exagerar: ya no debemos pensar ni decir que las cosas son, sino que están siendo. Toda realidad es un proceso de ser. Decíamos que los inicios filosóficos de este pensar nos remiten a Kant, pero el verdadero pontífice del pensamiento procesual es Hegel. Y de ese nuevo marco filosófico no nos hemos salido y sólo cabe preguntarnos si nos podemos salir. Se me viene a la memoria *Ser y tiempo* de Heidegger y *La evolución creadora* de Bergson como ejemplos de la vigencia del pensar procesual.

En este contexto le llega al hombre su segundo gran desengaño. Darwin lo bajará del bello pedestal en que lo había instalado el texto de *Génesis*, donde veíamos a Dios labrándonos a su semejanza. Según el pensador inglés, somos un antropoide evolucionado al que Dios infundirá un alma en algún momento del proceso de hominización. Copérnico nos descentra y Darwin acentúa nuestro parentesco animal, nos animaliza.

Todo esto, sin embargo, no parecía afectar o destruir la característica por la que la modernidad pensó que había que definir al hombre, es decir, la conciencia. Pero tampoco ella se salvó. Con Freud o la relegamos o la convertimos en una especie de sótano poblado de escombros depositados en ella desde la infancia e impregnados de libido, lo cual condiciona nuestras decisiones y lastra un efectivo ejercicio de libertad responsable.

La conclusión de este atropellado esquema histórico –del que, sin embargo, pensamos que no se debe prescindir, si queremos orientarnos en una razonada concepción del hombre– la conclusión –decimos– no es muy alentadora.

Efectivamente, no es fácil del todo saber dónde nos situamos como hombres ni de dónde venimos teniendo en cuenta la perspectiva cristiana que nos obliga a aceptar nuestra condición de creaturidad, pero queriendo al mismo tiempo armonizarla con el reconocimiento de que no podemos abstraernos a las conclusiones consideradas científicas del saber procesual o evolutivo.

Estas consideraciones sobre la naturaleza y sobre el puesto del hombre en el cosmos, si queremos decirlo con el título de una obra de Max Scheler, no constituyen la única visión del hombre que le debemos a la modernidad. Desde una perspectiva filosófica, perspectiva que en la modernidad se focaliza casi exclusivamente en el hombre, se abren otras vías de respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre. Me siento tentado a decir que para el pensamiento medular de los filósofos que jalonan los derroteros de ese pensamiento moderno, los planteamientos que hemos traído a colación se quedan en buena medida en la externalidad de lo más íntimo del hombre.

En la filosofía moderna hay que partir de que estamos ante un animal superior dotado de vida interior, y que, si bien esta vida interior es un exclusivo privilegio en el reino de la vida, es también una carga de responsabilidades. Nada tiene de extraño que Descartes nos definiera por esa vida interior. Con indiscutible exageración, en la II de sus *Meditaciones Metafísicas*, redujo nuestro a ser pensamiento, *res cogitans*. Platonismo, cristianismo, agustinismo son el trasfondo y preuncio de esta afirmación que, con diversas formulaciones, se hace patrimonio de la modernidad pensante como poco hasta la crisis de la Ilustración con el Romanticismo. Descartes desprecia el cuerpo y, si me admiten la exageración, lo reduce a un fardo con el que se ve cargado mi auténtico ser. Acentúa ese desprecio del cuerpo patente en las expresiones con las que nos referimos al cuerpo como algo que tenemos, pero que no somos.

Es curioso este rechazo del cuerpo, pero no comporta ninguna originalidad. Por no referirnos a barruntos de carácter mitológico, ésta es la postura de Platón: el hombre es básicamente el alma descendida o caída del mundo de las ideas, el cuerpo *soma* es el sepulcro *sema*. Sumemos la tradición de la ascética cristiana del cuerpo como *fomes peccati* y se verá como un parapeto seguro concebir al hombre como espíritu, más cerca de la divinidad que de la animalidad. Es curioso: lo que el propio Descartes subraya es la cercanía a la divinidad defendiendo la presencia en el hombre de una *voluntas quodammodo infinita*. ¿No es avvicinar al hombre con Dios hacerlo consistir en el espíritu y ver en ese

espíritu una dimensión de infinitud? ¿Y es éste el buen camino para comprender al hombre? La respuesta sólo puede ser negativa. Basta justificarlo desde algunas derivas de esta posición.

Ese cartesiano *malgré lui*, que es Espinosa, convertirá al hombre en manifestación expresiva de Dios, ya que el hombre, como todo otro ser sólo existe en Dios. Si me permiten la expresión, la metafísica inmanentista del judío ibérico deglutió al hombre en la infinitud de Dios. No podemos seguir esta vereda en la que acabaríamos viendo cómo, con el ateísmo sobre todo del s. XX, el hombre le arrebatara a Dios todos sus privilegios para ocupar su puesto. Por citar sólo un ejemplo destacado, veamos en qué situación se encuentran Dios y el hombre en Kant: en la Dialéctica Trascendental Dios será una idea de la razón humana, sin duda la idea más importante, pero, al fin y al cabo, una idea de mi razón, es decir, Dios se ha disuelto y ha quedado reducido a una idea del dinamismo racional del hombre. Esa disolución de Dios será llevada al extremo en Nietzsche y se consumará en el dilema sartriano: o Dios o yo, no hay sitio para los dos. Como no me voy a negar a mí mismo, es forzoso negar a Dios.

Acabamos de pasar de un salto del s. XVII al XX, y esto no es legítimo, aunque lo hayamos hecho para seguir una auténtica desviación del concepto del hombre en el ateísmo. Sin embargo en esta búsqueda de una situación de la concepción del hombre el s. XIX tiene caracteres que sería pecar de injusticia el ignorarlos. El s. XIX, fiel al imperativo de la modernidad de hacer del hombre el objeto de la filosofía, se vio obligado a centrar en el hombre las corrientes principales que en él se desarrollan. Pero no nos engañemos: cada una de esas corrientes “fabrica” un concepto de hombre a su imagen y semejanza. Valgan como demostración los ejemplos siguientes.

Y podemos empezar por el vitalismo. La filosofía del XIX sufrió una auténtica fascinación respecto de algunos saberes que fueron vanguardia en su momento. Y esto no debe producir sorpresa al estudioso de los avatares del discurrir de la filosofía moderna. En efecto, si el propio Descartes buscó en un saber no filosófico, concretamente en las matemáticas, el modelo metodológico y, en cierta medida, también encontró en ellas problemas que hizo objeto de sus análisis, el decurso del pensar moderno va a seguir en esa línea por virtud de la cual la filosofía busca el respaldo de algún saber como premisa de seguridad. Las matemáticas seguirán siendo el estímulo y el respaldo de las alambicadas metafísicas de Espinosa y de Leibniz.

Pero si las matemáticas desempeñaron esa función en la estructuración del pensamiento de los filósofos continentales hasta el punto de que esos mismos filósofos deben figurar también en el catálogo de los grandes matemáticos de su momento –recordemos las coordenadas cartesianas o la “invención” del cálculo infinitesimal por Leibniz, en sincronía de un proceso similar en Newton–, la situación va a cambiar al referirnos a los filósofos de las Islas Británicas. Recordemos que ya Bacon, al que, junto con Hobbes, no sin razón cabría considerar padre del empirismo, reducía las matemáticas a simples *copiae auxiliares* en el campo del saber científico. El mundo británico, en una herencia que se remonta al Ockham del s. XIV, se interesa más por el conocimiento de realidades concretas por una fidelidad nunca rota al nominalismo. Con terminología propia de aquel momento, a ese saber cabe llamarlo física. Por esa senda caminará Boyle, cuya física corpuscular subyace a la filosofía de Locke, en especial su análisis, que me atrevo a llamar corpuscular, de los elementos mínimos de que se va poblando la conciencia a partir de su estatuto inicial como *white paper*, papel en blanco. Ante una conciencia disuelta en sus elementos, ¿qué se hizo del hombre-conciencia de Descartes, o del hombre-expresión inmanente de la infinitud divina de Espinosa?

Pero hay todavía más en el vigoroso filosofar inglés de los siglos XVI-XVIII: la física moderna que había estrenado Copérnico para el mundo astral y que Galileo había completado incorporándole una física terrestre, esa física alcanzará su ápice moderno con I. Newton. Y el reconocimiento y prestigio de Newton desconocerá fronteras en su aplicación en los más diversos campos del saber. Por eso no es de extrañar que repercuta también en la explicación del dinamismo humano. Sobre la base de la física corpuscular de Boyle y de una conciencia-depósito, los pensadores ilustrados, con Hume a la cabeza, aplicarán el modelo astral de Newton en el recinto de la naturaleza humana. Ahí se tiene que encuadrar el *Treatise of human nature*, estudio de la naturaleza humana que, según reza el subtítulo de la obra -“Intento de introducir el método experimental en los problemas morales”- deberá realizarse de acuerdo con la teoría de Newton. Hume lo tenía muy claro al escribir: “Sólo podemos esperar éxito si seguimos el método experimental y deducimos máximas generales a partir de la comparación de instancias particulares” (*Enquiry*, sec. I).

Reparemos: estamos en la Ilustración y la devoción generalizada a Newton para el caso del hombre fue bastante más allá de lo que el gran físico pretendía. Como las teorías y leyes de Newton son de aplicación directa al mundo material, surgirá

la tentación de reducir el hombre a materia, postura tan drástica que sólo muy pocos se atrevieron a adoptar. Casi se reducen a Holbach y La Mettrie. ¡Qué lejos estamos del espiritualismo de Descartes! Pero aquí tenemos uno de los prenuncios que abren caminos a alguno de los errores antropológicos del XIX.

Hemos apuntado poco antes que uno de los primeros campos del saber donde se inspira la filosofía son las ciencias de la vida que, bajo la rúbrica del vitalismo, están iniciando un período de franco desarrollo. Desde el campo científico lo impulsan Uexkull y Hans Driesch, mientras que en el ámbito de la filosofía podemos citar entre otros a Nietzsche y a Simmel. De ellos –recordemos– beberá Ortega para configurar su raciovitalismo. De acuerdo con que el hombre es vida. Pero ¿de qué vida se trata? ¿De una vida fisiológica que, al negar otras dimensiones del hombre, hace renegar de lo espiritual y de toda una escala de valores que sólo caben en el seno de lo espiritual? Así fue para Nietzsche, pero, como es sabido, no para Ortega, para quien, aunque la vida sea la realidad radical, no todas las dimensiones del hombre han de disolverse en la vida, aunque en ella hayan de radicarse.

Tan importante o más que el vitalismo para explicar qué es el hombre, es el historicismo. El saber histórico, planteado y desarrollado con rigor científico, tuvo una presencia retardada en el devenir de la cultura. El abandono de la historia como género literario para ser cultivada como ciencia, aunque se inicia con balbuceos en la Ilustración –recuérdese el ejemplo de Hume y de Voltaire–, sin embargo su consagración como auténtico saber acontece en el XIX. Como saber joven, rico de enseñanzas y sugerencias, como saber absolutamente humanístico, va a ejercer un fuerte impacto sobre la filosofía, muy concretamente sobre los estudios filosóficos del hombre, impacto que se proyecta casi hasta el advenimiento del pensar formal de presencia cercana a nosotros, ya que este pensar formal está casi en los antípodas del saber histórico.

La presencia e influencia del historicismo en el XIX obliga a poner en ejercicio el pensar procesual. Esto lleva a soslayar e incluso a negar un pensamiento esencialista, es decir, aquel pensamiento que trata de acceder a la esencia de cada cosa, en el sobreentendido de que la esencia es núcleo fijo, estable y permanente de cada realidad. Según este estilo de pensar procesual, el ser de cualquier realidad consiste en estar siendo, todo ser es un proceso de ser. ¿También el hombre? Por supuesto que también el hombre y, para muchos pensadores, muy especialmente el hombre, ya que el hombre es objeto preferente y casi

exclusivo del historicismo. El historicismo se armoniza con el vitalismo. Desde esta perspectiva, el hombre es vida, pero la vida, como despliegue y desarrollo que necesita realizarse en el tiempo, deviene en historia.

El principal representante de este planteamiento es W. Dilthey. Hay que tener en cuenta que este autor piensa que la labor histórica exige contar con y aplicar otra ciencia humana que florece también en XIX, es decir, la psicología. En franca oposición al materialismo, defenderá la realización del hombre como un proyecto que sólo se puede ejecutar en libertad, destacando la importancia de esta dimensión humana. Indudablemente este planteamiento está lejos del materialismo marxista, filosofía de enorme proyección en política, economía y sociología, pero a nuestro modo de ver, de escasa incidencia en la concepción del hombre, bien como cada hombre, bien como individuo humano, ya que sólo nos enseña a verlo como un producto del proceso económico.

Siendo sinceros y reconociendo la riqueza y variedad de las corrientes de pensamiento del XIX, el hombre no ha salido muy bien parado de las lides filosóficas de ese siglo: dicho en pocas palabras, nos presentan, e incluso de forma sugerente y brillante, remiendos de la humanidad del hombre hasta entonces casi descuidados, por ejemplo, el hombre como vida y el hombre como historia. Pero nos quedamos ayunos sobre qué es ese hombre, cuya vida e historia hemos analizado para encontrar sólo unos retazos de humanidad.

No acaban aquí los avatares de la ajetreada historia del hombre. No hemos hablado del existencialismo o del estructuralismo, el uno defensor acérrimo de la libertad y el otro manifiesto negador de la misma. Las obras de sus representantes pueblan todavía escaparates de librerías y son campo de polémica viva.

Pero cerremos de momento nuestro viaje por la historia de estas encrucijadas que trazaron a la par la filosofía y la cultura, aunque el recorrido de las veredas de estas encrucijadas lo hemos considerado una necesidad para saber qué planteamientos se han hecho del hombre y cómo se han hecho. Sólo así valoraremos lo que tienen de positivo y rechazaremos lo que encontremos de erróneo o negativo.

Es momento, pues, de hacer un alto en este recorrido por teorías y sistemas diversos en persecución del diverso acomodo que se prestó al hombre desde ese desfile de perspectivas que nos han puesto ante los ojos lo que el hombre ha

pensado de sí mismo desde los griegos hasta las vecindades de nuestra época histórica. No nos ha guiado ningún otro propósito que el de asomarnos a las dificultades con que tropieza el hombre para explicarse a sí mismo. Pudiera parecer que el hombre es un enigma para sí mismo. Y en buena medida ha sido un enigma que ha provocado un sin número de preguntas.

Por eso volvamos a Manuel Kant para retomar las preocupaciones que el filósofo tenía sobre sí mismo en la pregunta: ¿Qué es el hombre? Esa pregunta está presente en toda la cultura occidental, al menos desde que esa cultura empieza a filosofar. Y esa pregunta debe seguir presente hoy si afirmaciones como “soy un ser humano, soy una persona”, no son meras expresiones frívolas.

Y la pregunta ha tenido muchas respuestas y sigue todavía hoy acumulando muchas respuestas. En efecto, antes de responder a la pregunta que, de la mano de Kant nos estamos planteando, hoy se hace preciso formular una pregunta previa, aunque a algunos les pueda resultar extraño. Hay que empezar preguntándose por qué hombre preguntamos al interrogarnos por el hombre. El curso de la cultura occidental, al paso de los inmensos progresos que ha ido conquistando, ha ido también dejando cadáveres al borde de su camino. Me refiero a cadáveres de pensamiento. Por ejemplo, la filosofía griega fue una fragua de acuñación de conceptos troquelados con una exquisita finura que resulta casi inconcebible en un pueblo que se hizo experto en estrenar saberes, como sucede con la filosofía que ellos crean y llevan a la mayoría de edad y, a veces, se desvanecen.

Uno de esos conceptos de prolija elaboración fue el concepto de hombre. Dispensémonos de perseguir la compleja trayectoria de su elaboración para atenernos a la fórmula del “hombre racional” con que Aristóteles resume la conclusión final del largo proceso de acuñación definitoria. Durante siglos todos hemos sido aristotélicos respecto del concepto de hombre. Pero esta situación pasada tiene poco que ver con la actual. ¿Cuál es el hombre por el que preguntamos? ¿En qué perspectiva nos situamos para formular la pregunta? ¿En la perspectiva de Darwin o de Freud? ¿En la perspectiva de Nietzsche, para contentarnos con un hombre dionisiaco, instintivo, donde la razón es secundaria y donde se corta toda apertura y camino a la trascendencia? Y en los antípodas de esto, podemos afortunadamente seguir todavía preguntándonos por el hombre judeo-cristiano, que básicamente coincide con el hombre racional de Aristóteles.

Debemos, sin embargo, reconocer que hoy nos es difícil explicar en términos y categorías aristotélicas la venerable concepción del hombre que él acuñó. Las famosas categorías aristotélicas se han vuelto herrumbrosas para la cultura de hoy. Incluso asumidas según la versión de la teoría de Tomás de Aquino me temo que no resulte fácil comprenderlas: sustancia, supuesto, autosubsistencia... Por si la dificultad intrínseca de estas categorías fuera poca, resulta que, además, son categorías propias de una metafísica que tiene poco que ver con el pensamiento procesual que hemos acabado aceptando desde el siglo XIX, instruidos por el magisterio convergente de Darwin y de Hegel.

Reparemos: la última filosofía que se ocupó en serio del hombre, haciéndolo objeto único de sus reflexiones, ha sido el existencialismo. Su concepción del hombre, si se me permite resumirla en una frase, se podría formular así: el hombre consiste en hacerse hombre. El punto de arranque es una existencia arrojada al mundo sin contenido esencial alguno. A lo más, podría afirmarse con Sartre que esa existencia desnuda es libertad. Una libertad que, por no ser propiedad de un ser esencialmente determinado, es una libertad que tiene frente a sí innumerables posibilidades. La libertad tiene que elegir y en ese elegir e ir ejecutando sus elecciones irá de paso fabricando su esencia: el hombre es lo que decida ser, asumiendo la responsabilidad de su proyecto de hombre y la de su ejecución.

Establecer un diálogo entre esta concepción del hombre y la que nos dejaron los grandes autores clásicos se nos antoja un propósito casi imposible. Ello, sin embargo, no debe conducirnos al rechazo absoluto de ninguna de las dos posiciones; hay que ser avaros en aprovechar las aportaciones de unos y de otros: por una parte, la consistente definición aristotélica apoyada en la racionalidad, y, por otra, la concepción del hombre en el existencialismo, donde el protagonismo corresponde a la libertad, sin que, sin embargo, tal libertad defina al hombre, ya que en la filosofía existencialista sería paradójico definir a un hombre que carece de esencia. Hoy le devolveríamos al hombre su esencia de ser racional, pero le exigiríamos mayor responsabilidad en la elección y ejecución de una conducta personal moral y cívica.

Pero la reducción a estas dos concepciones del hombre, aunque se trate de dos concepciones prototípicas en momentos históricos muy alejados, no puede menos de significar un empobrecimiento en las exigencias de una seria reflexión actual sobre el hombre, tal como es exigible en un centro universitario. Hemos

hecho ya referencia a la concepción del hombre con la que abre Descartes la modernidad. Y conviene recordar lo que ya dejamos dicho: que el filósofo de Turena concibió a un hombre deshumanizado, que eso resulta ser un hombre que es sólo espíritu, pensamiento. Suele decirse, sin duda acertadamente, que Descartes definió al hombre como conciencia, como esa especie de ámbito-depósito de ideas, sobre todo de las ideas fundamentales, que son las ideas innatas creadas por Dios como *marca artificis operi suae impressa* (*Medit .Metaphys., III*). Somos conciencia pensante, ella nos constituye y es nuestro principio de identidad. La filosofía continental, aunque con profundas diferencias, aceptó esta concepción.

Pero, desde el otro lado del Canal de la Mancha, se muestra un claro rechazo de esta posición. Locke asumió el problema en el c. XXVII del lib. II de su *Essay concerning Human Understanding*. Desde luego no hay ideas innatas creadas inmediatamente por Dios, ya que siendo nuestra conciencia *white paper* (papel en blanco) antes de la puesta en marcha de nuestro dinamismo perceptivo, absolutamente todas las ideas han de originarse a partir de nuestras percepciones. Ello no obsta para que el *self*, el yo, esté constituido por la conciencia. Ahora bien, mientras en Descartes esa conciencia era sustancia, en Locke no lo es, sino que es algo (no sustancia, insisto) que se une a una sustancia, o a varias o incluso a una misma en distintos momentos del tiempo. Hasta el punto –el ejemplo es de Locke– que, si Sócrates y el alcalde de Quinborough tienen la misma conciencia, son la misma persona; y si Sócrates durmiendo y Sócrates despierto no tienen la misma conciencia, no son la misma persona.

Ante la afirmación de la conciencia y de su papel en la constitución y manifestación de la identidad personal, es indudable que hay que reconocer el papel de la autoconciencia para el hombre y para cada hombre. Por la autoconciencia tenemos dominio sobre nosotros mismos. Por ella nos sabemos constituidos como unidad radical con capacidad de iniciativa y de autodomínio. Por esa autoconciencia nos sentimos y vivimos como individuo y como persona responsable. Esa conciencia es como un sagrario, siendo cada uno el poseedor de la llave de acceso a la misma. Esto nos impone a cada uno un respeto reverencial al ámbito secreto de la conciencia de los otros, pudiendo exigir de los demás la misma actitud respecto de mí.

Estos indicadores histórico-teóricos sobre los que venimos reflexionando nos conducen al núcleo en que he pretendido centrar esta lección: la dignidad de la

persona, tema del que, como hemos visto, la historia de la filosofía no ha sacado conclusiones muy unánimes. Sin embargo, nos parece absolutamente necesario acatar esa dignidad como premisa fundamental, tanto respecto del autoaprecio que como persona me debo a mí mismo, como respecto del aprecio que me es exigido ante los demás.

Somos, pues, como personas, seres racionales, autoconscientes, dotados de capacidad de decisiones libres. Pero estos privilegios que como personas nos competen cargan sobre nuestros hombros una exigente contrapartida: tenemos esas prerrogativas y privilegios como personas, pero sólo un ejercicio responsable de ellos me hará acreedor al respeto y reconocimiento de los demás. Sólo ejerciendo esas responsabilidades e impulsando a los demás a una actitud similar nos realizaremos como personas y como miembros responsables de la sociedad a que pertenecemos.

Este tipo de ser en que consistimos, es fusión de organismo y espíritu o, si queremos decirlo en terminología greco-cristiana, es unión sustancial de alma y cuerpo. Como consecuencia, se ve sometido a las necesidades derivadas de su instalación en la vida y el consecuente desarrollo de ésta, y, al mismo tiempo, está también sometido al imperativo de una conciencia densa de contenidos que lo impulsa a hablar, a expresarse, a comunicarse. Pues bien, este doble plano de organismo y espíritu, o de cuerpo y alma, obliga al ser humano a instalarse en el mundo. Pero ¿en qué mundo? El mundo humano no es el simple conjunto mostrenco de las cosas que me salen al paso, ni tampoco el conjunto de personas con las que, más o menos accidentalmente, me encuentro. De acuerdo con el viejo dicho castellano que afirma que “cada uno tiene su mundo”, cada uno tiene que hacerse su mundo, que no es un mundo de cosas, sino un mundo de significaciones, de sentidos, de creencias, de valores. Esas creencias y valores son guías de mi conducta y fines sobre los que ha de tomar decisiones mi libertad.

Estamos ante un tema de extraordinaria relevancia: las creencias y valores que deben normar la conducta de mi vida. Tema demasiado complejo para afrontarlo ahora. Pero no me resisto a subrayar que se trata de un tema de extrema importancia. Se ha repetido hasta la saciedad que el contenido de una cultura es su jerarquía de valores. Reparen en que no he dicho simplemente sus valores, sino su jerarquía de valores. No basta con aceptar la existencia y hasta la necesidad de los valores. Es claro: todos admitimos ámbitos de valores que ni siquiera sometemos a discusión, por ejemplo, la salud frente a la enfermedad,

o la satisfacción gustosa del alimento frente al hambre. En estos casos y en otros muchos similares estamos en los niveles inferiores de una genuina escala humana de valores y, por lo tanto, muy lejos de los niveles superiores de valores en cualquier jerarquización seria de los valores humanos. ¿Qué pasa con los valores estéticos, los intelectuales, los morales, los religiosos?

La respuesta a esta pregunta debe presentarse clara cuando hayamos respondido a la pregunta que hemos tomado de Kant sobre qué es el hombre. Pero seamos sinceros: ¿se hace hoy esta pregunta nuestra sociedad y nuestra cultura? ¿Nos la hacemos cada uno de nosotros? Más aún, estas preguntas se pueden hacer con una carga todavía mayor de gravedad: ¿sentimos necesidad de hacernos estas preguntas o, dicho con sinceridad, son preguntas desagradables e inoportunas? Sin que acaso nos lo formulemos con claridad, los que tenemos la suerte de vivir en estos ámbitos que llamamos el primer mundo, vivimos muy bien. Disfrutamos, en general, de situaciones cómodas, no padecemos necesidades. Haciendo uso de la capacidad técnica del hombre, hemos modificado el mundo material adaptándolo a nuestros deseos. La sociedad y el estado se esfuerzan con más o menos eficacia en hacernos más agradable la vida, más llevadera la enfermedad y –no sé si decirlo así– más disimulada la muerte. El hombre es un ser que nace en este mundo, vive y muere en este mundo. Ya no tenemos ojos para la trascendencia, para un más allá que no achique nuestra vida en una reducción a la simple mundanidad.

Hoy estamos en una crisis de valores que viene de lejos. Crisis, por supuesto, de los valores religiosos que se fragua con los ateísmos del XIX, herederos de la secularización de los ilustrados del XVIII, secularización retomada en nuestra cultura actual. O nos resignamos a sucumbir a esta crisis, o fieles a la entraña más honda del humanismo cristiano en que nos hemos educado, retomamos la tradición de pensar al hombre, de pensarnos como persona humana desde el balcón abierto y enriquecedor de la trascendencia.

Sergio Rábade Romeo. Nace el 28 de enero de 1925 en Begonte (Lugo). Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas y por la Universidad Complutense, en la que presenta su tesis en 1958, obteniendo la máxima calificación. En 1961 obtiene la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valencia. Y en 1964 consigue la Cátedra de Teoría del Conocimiento en la Universidad Complutense.

Ha desempeñado los cargos de Director del Instituto "LUIS VIVES" de Filosofía del C.S.I.C., Vicerrector de la Universidad Complutense en dos etapas distintas, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Presidente de la Sociedad Española de Filosofía, Primer Rector de la Universidad CEU San Pablo, y Profesor Emérito de la Universidad Complutense y de la Universidad CEU San Pablo.

Entre sus obras publicadas, además de haber dirigido la traducción de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez y de múltiples artículos en diversas revistas, cabe señalar las siguientes obras:

Verdad, conocimiento y ser, Gredos, Madrid, 1965. *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Madrid, 1966. *Estructura del conocer humano*, G. del Toro, Madrid, 1969. *Kant: problemas gnoseológicos de la "Crítica de la Razón Pura"*, Gredos, Madrid, 1969. *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971. *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1974. *Método y pensamiento en la modernidad*, Narcea, Madrid, 1981. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985. *Espinosa: Razón y Felicidad*, Cincel, Madrid, 1987. *La razón y lo irracional*, Edit. Universidad Complutense, 1994. *Teoría del conocimiento*, Akal, Madrid, 1995. *Conocimiento y vida ordinaria*, Dykinson, Madrid, 1999.