

Asignatura: ANTROPOLOGÍA

SUMARIO

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

I – Parte histórica

Tema 2. Del héroe homérico al animal racional en el pensamiento clásico

Tema 3. La visión medieval del hombre

Tema 4. Del humanismo moderno al sujeto posmoderno

Presentación general del tema

4.1. Del *ethos* protestante al *homo economicus*

4.2. La diosa Razón y el ciudadano

4.3. La disolución del sujeto

Anexo: lectura complementaria VIII

Anexo: lectura complementaria IX

Anexo: lectura complementaria X

II – Parte sistemática

Tema 5. La vida sensitiva

Tema 6. La vida racional

Tema 7. La vida humana y sus límites

Tema 8. La vida personal

Tema 9. La vida en Cristo: nociones de Antropología teológica

Tema 4. Del humanismo moderno al sujeto posmoderno

Presentación general del tema

En la modernidad se produce una amplia ruptura con la cosmovisión medieval no sólo en el orden religioso sino también en el orden jurídico, político, ético y social. La innovadora religiosidad protestante ejerció una notable influencia en el carácter moral. Los nuevos caminos de salvación contrastan con la religiosidad anterior. El puritanismo protestante tiende a transformar los modos de vida cotidiana bajo la marca de un proceso de racionalización en los ‘métodos’ de salvación. La cuestión de la ‘certeza de la salvación’ y sus implicaciones teológicas (predestinacionismo frente a gracia sacramental) y psicológicas (la angustia ante la predestinación provoca la necesidad de signos) va unida a la aparición de nuevos modos de iluminar la vida práctica. Frente al ascetismo como huida del mundo (salvación por la contemplación) surgen un ascetismo intramundano o ‘ascetismo laico’ (salvación por la acción) y un nuevo concepto de la vida profesional. Max Weber destacó al respecto la conexión entre las nuevas formas de religiosidad y el *espíritu* del capitalismo. Pero poco a poco la racionalización va dejando atrás la impronta religiosa y va generándose el ideal típicamente moderno del hombre autónomo. Lo propio del racionalismo moderno es la confianza en la capacidad total de la razón para desentrañar todos los misterios. Una nueva era de adelantos científicos y aplicaciones técnicas es el escenario de tránsitos abruptos del hombre-criatura al hombre-demiurgo: de *creación a naturaleza*, de *servir a Dios a creadores*. Pero “el sueño de la razón produce monstruos”, la exaltación del individuo-ciudadano acaba conduciendo, paradójicamente, a la exaltación de la nación, la raza, la humanidad, etc. Después de las hecatombes del siglo XX (guerras mundiales, genocidios, *fallout*), la posmodernidad renuncia a las identidades fuertes hasta el punto de desaparecer el propio sujeto humano, disuelto en un cúmulo de manifestaciones esporádicas inarticuladas.

Lectura aconsejada para preparar este tema: J. M. Ibáñez Langlois, *Introducción a la Antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 1980, pp. 90-104.

4.1. Del *ethos* protestante al *homo economicus*

Con el declinar de la Edad media, se fueron difuminando algunas ideas sostenidas y desarrolladas, si bien en modos diversos, por los grandes teólogos cristianos desde San Agustín hasta Santo Tomás de Aquino. La armonía entre razón y fe como fuentes distintas pero coherentes del conocimiento; la dificultad –pero no imposibilidad- para obrar el bien y conocer la verdad como resultado del pecado original; la necesidad de la gracia para la salvación y la realidad del libre albedrío, fueron algunas de las más importantes ideas que los teólogos medievales habían compartido como telón de fondo de una amplísima y variada actividad intelectual en escuelas de pensamiento cuyas discusiones se hacían presentes frecuentemente en las grandes universidades medievales, desde Bolonia a París.

Sin embargo, algunas posiciones marginales y heterodoxas como las de Guillermo de Occam o Marsilio de Padua, todavía en la plenitud de la Edad media, fueron como semillas que acabaron fructificando entre los principales impulsores de la Reforma protestante. La ruptura radical entre el orden de las verdades de fe y las verdades de razón; el desprecio al orden natural al considerarlo destruido –no solamente dañado- por el pecado original; la conversión paulatina de la fe en un asunto cada vez más individual y vinculado a la afectividad, generaron una Antropología específicamente protestante. En ella la naturaleza humana no ha quedado *herida* por el pecado original sino *muerta*. Todo lo que provenga de la capacidad natural del hombre es sinónimo de pecado. En especial, la *razón natural*, que es tildada por Lutero de *prostituta*.

Frente a los tratados clásicos *de libero arbitrio* Lutero escribe el *De servo arbitrio*. Por su parte, Calvino deforma el dogma de la predestinación hasta hacerlo incompatible con la libertad humana. Una nueva religiosidad, el *ethos* protestante, reconduce las novedades teológicas hacia la vida cotidiana. El protestantismo verá en la práctica católica de los sacramentos un vestigio del ritualismo mágico pagano. Éste convierte el rito en un acto aislado, pasajero y repetido periódicamente para asegurar el cumplimiento de los preceptos religiosos y la salvación eterna, pero desconectado de la

vida cotidiana y sin efectos en ella. El *ethos* protestante, por el contrario, desdeña los ritos y convierte ciertos rasgos de la vida cotidiana en la prueba irrefutable de recta religiosidad. Cierta ascetismo puritano se convertirá, poco a poco, en la prueba psicológica de pertenencia a la comunidad de los predestinados a la salvación. Así el *héroe* puritano volcará su esfuerzo en racionalizar metódicamente su vida cotidiana bajo las coordenadas de la laboriosidad, la sobriedad, el ahorro y la inversión inteligente, etc. El racionalizador *ethos* protestante sustituye el rito sacramental por un estado de ánimo permanente y consciente inseparable de la reglamentación minuciosa de la vida cotidiana. El ascetismo monástico típicamente católico es sustituido por un ascetismo laico, intramundano, en el cual se va dar una paradoja: cuanto más subraya Calvino la predestinación, más se esforzarán activamente los calvinistas por obrar de tal manera que se produzcan signos exteriores que certifiquen el estatus de predestinado. Entre tales signos exteriores, además de las virtudes mencionadas, el ejercicio de una *profesión – vocación* acompañada de éxito económico.

Max Weber mostró en su famosa obra *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* como la religiosidad protestante fue un factor decisivo en la génesis del capitalismo moderno. Éste fue, poco a poco, desgajándose de su matriz puritana y elevando lo económico a un orden superior al moral y al político (véase Anexo – Lectura complementaria VIII).

4.2. La diosa Razón y el ciudadano

Aunque en la antigüedad encontramos planteamientos racionalistas (Parménides, Platón...), lo característico del racionalismo moderno es la capacidad total de la razón para desentrañar toda la realidad, para desvelar hasta el último de los misterios. Este racionalismo crece a la vez que la llamada *nueva ciencia*. En ella se suceden una serie de descubrimientos (Kepler, Newton...) que estimulan la convicción de que el hombre es capaz no sólo de entender el mundo sino de recrear un nuevo mundo mejor que el que se ha encontrado. Mediante una nueva concepción de la *Razón*, sobre todo metódica, matemática y autónoma, el hombre se dispone a conocer el mundo como si fuera el mismo Dios: “Ya Galileo decía, al referirse al conocimiento matemático, que la sabiduría divina es infinitamente superior a la humana *extensivamente*, o sea, en cuanto al número de proposiciones que Dios conoce; pero que el conocimiento humano iguala

al divino *intensivamente*, es decir, que en las pocas proposiciones matemáticas que el hombre conoce, entiende con la misma certeza que el entendimiento divino” (A. Prevosti, *Ciencia y trascendencia*. Barcelona: Casals, 1987, p. 35). Las aplicaciones tecnológicas de los sucesivos descubrimientos científicos, transferidos tanto al ámbito militar como al civil, fomentaron paulatinamente una confianza en las propias fuerzas humanas para superar cualquier reto especulativo y práctico. Así se va abriendo paso el ideal del *hombre autónomo* (véase Anexo – Lectura complementaria IX). Desde el Renacimiento en adelante el hombre irá cambiando la imagen de sí mismo. En lugar de *criatura* cada vez más se va a ver a sí mismo como *creador*. La *diosa Razón* toma el relevo de los antiguos dioses. Mediante la técnica omnipotente, la voluntad humana se convierte en norma suprema. La *humanidad* es un todo unitario que ha de ser *ilustrado* mediante las bendiciones del progreso, fruto de la ciencia, para salir de la superstición y el retraso. Pero tal *ilustración* requerirá el brazo del poder político. Como dice Rousseau: “quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre” (Rousseau, *El contrato social*. Espasa: Madrid, 1997, pp. 51-52).

4.3. La disolución del sujeto

Como en el famoso *capricho* de Goya, “el sueño de la razón produce monstruos”. Por eso, el máximo esplendor del racionalismo coincidió paradójicamente con la eclosión del poliédrico *romanticismo*, fenómeno de gran trascendencia cultural en la civilización occidental, capaz de desatar múltiples energías creadoras. En parte reacciona contra el racionalismo y en parte lo lleva a su sublimación. Se reafirma el hombre autónomo en su rebelión, pero ésta llega tan lejos que ni siquiera una verdad objetiva puede doblegar al espíritu humano. Se rechaza la verdad y se exalta el valor de la búsqueda de la verdad. La creatividad se convierte en el valor más sagrado. “Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: ‘¡Elige!’, yo caería, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: ‘¡Dámela, Padre!’ ‘¡La verdad pura es únicamente para ti!’ (G. E. Lessing, *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 1993, pp. 67s).

El romanticismo dejó sentir una notable influencia en la concepción sociológica de la familia, vinculando el matrimonio a un amor meramente sentimental; en el arte, transformándolo de representación en expresión; en la política, engendrando el nacionalismo; en la religión, convirtiendo la fe en una intuición sentimental particular vaciada de dogma; etc.

En el ámbito estrictamente antropológico, el romanticismo abre una era de culto al ego, la exaltación del individuo. La autotafirmación del yo se ve como liberación antitética a todo lo institucional, a todos los principios morales tradicionales... Pero pronto acaba transformándose, paradójicamente, en nuevos cultos a la colectividad (la nación, la clase social, el Estado, la humanidad, la raza...) como soluciones ante la constatación de la propia limitación individual en su deseo inagotable de infinitud. El romanticismo desembocará en el nihilismo, como su fruto más agrio, tal como lúcidamente vio el propio Nietzsche, máximo exponente de las consecuencias tardías de esta compleja y ambigua época romántica (véase Anexo – Lectura complementaria X).

De este modo, se puede claramente hablar de una auténtica *alienación sociológica* como inversión paradójica del individualismo romántico (clase en Marx; raza en el nazismo; nación en Fichte; Estado en Hegel; humanidad en Comte...). El positivismo de este último, Auguste Comte, es el más claro ejemplo de híbrido entre una visión científicista, presuntamente hiperracionalista y progresista, con ropajes religiosos, místicos y de corte mesiánico.

Ya en el siglo XX, grandes pensadores como Martin Heidegger percibieron el peligro de deshumanización. La unilateralidad de la técnica, que de ser un medio al servicio del hombre pasa a convertirse en la forma suprema de la conciencia, convirtiendo la voluntad de dominar en una instancia superior a la cual el hombre mismo se ha de doblegar reconvertido en mero material disponible, en mero *recurso humano*. El hombre deviene ‘objeto’, ‘material disponible’. La técnica convierte los instintos del ‘infrahombre’ en útiles al servicio del ‘superhombre’ y su voluntad de dominio. Más allá del dirigismo deshumanizado y mercantilista en el ámbito cultural, una higiene social programada y una reproducción biológica tecnificada parece hacer realidad la pesadilla huxleyana: “En la mayoría de los casos la fecundidad es un estorbo. Queremos poder elegir a placer (...) Lo cual nos conduce al fin fuera del reino de la mera imitación servil de la Naturaleza para pasar al mundo mucho más interesante de la

invención humana. (...) Porque no se limitaban meramente a incubar embriones; cualquier vaca podría hacerlo. –También predestinamos y condicionamos. Decantamos nuestros críos como seres humanos socializados, como Alfas o Epsilones...” (Aldous Huxley, *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985, pp. 24s).

De modo análogo a como el romanticismo reacciona, desarrollándolo y sublimándolo, contra el racionalismo, así también la posmodernidad reacciona contra la modernidad llevándola hasta sus últimas consecuencias. Autores como Lipovetsky (*La era del vacío*), Ritzer (*El encanto de un mundo desencantado*), Guillebaud (*El principio de humanidad*) o Redecker (*Egobody*) han sabido captar a finales del siglo XX y principios del XXI las tremendas consecuencias sociológicas de la disolución de un concepto bien definido de ser humano.

Anexo: lectura complementaria VIII

Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1994, pp. 42-48, 89-92, 136-138, 144-145, 211-215, 242-246.

Es una esencial característica de toda «formación de conceptos históricos» el que, para sus fines metódicos, no necesita encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino que más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matiz siempre e inevitablemente individual.

Empero, cuando se trata de fijar un objeto, mediante su análisis e interpretación histórica, no se le puede definir de antemano; lo más que puede hacerse es intentar algo a modo de anticipación o descripción provisional del mismo -del «espíritu del capitalismo», en este caso. Ello es necesario para estar de acuerdo acerca del objeto a investigar, y a este fin, recurriremos a un documento inspirado en aquel «espíritu», que contiene con clásica pureza lo que más directamente nos interesa, y que, al propio tiempo, tiene la ventaja de carecer de relación directa con lo religioso, y de estar, por tanto -para nuestro tema-, «exento de supuestos»:

«Piensa que el tiempo es dinero. El que puede ganar diariamente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aun cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones, no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien derrochado, cinco chelines más.

«Piensa que el crédito es dinero. Si alguien deja seguir en mis manos el dinero que le adeudo, me deja además su interés y todo cuanto puedo ganar con él durante ese tiempo. Se puede reunir así una suma considerable si un hombre tiene buen crédito y además sabe hacer buen uso de él.

«Piensa que el dinero es fértil y reproductivo. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente. Cinco chelines bien invertidos se convierten en seis, estos seis en siete, los cuales, a su vez, pueden convertirse en tres peniques, y así sucesivamente, hasta que el todo hace cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al ser invertido, de modo que el provecho aumenta rápidamente sin cesar. Quien mata una cerda, aniquila toda su descendencia, hasta el número mil. Quien malgasta una pieza de cinco chelines, asesina (!) todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas.

«Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera. El que es conocido por pagar puntualmente en el tiempo prometido, puede recibir prestado en cualquier momento todo el dinero que sus amigos no necesitan.

«A veces, esto es de gran utilidad. Aparte de la diligencia y la moderación, nada contribuye tanto a hacer progresar en la vida a un joven como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por eso, no retengas nunca el dinero recibido una hora más de lo que prometiste, para que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre.

«Las más insignificantes acciones que pueden influir sobre el crédito de un hombre, deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo sobre el yunque, oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de la tarde, le deja contento

para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna, a la hora que tú debías estar trabajando, a la mañana siguiente te recordará tu deuda y exigirá su dinero antes de que tú puedas disponer de él.

»Además, has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas, has de procurar aparecer siempre como un hombre cuidadoso y honrado, con lo que tu crédito irá en aumento.

»Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea. Muchas gentes que tienen crédito suelen caer en esta ilusión. Para preservarte de ese peligro, lleva cuenta de tus gastos e ingresos. Si te tomas la molestia de parar tu atención en estos detalles descubrirás cómo gastos increíblemente pequeños se convierten en gruesas sumas, y verás lo que hubieras podido ahorrar y lo que todavía puedes ahorrar en el futuro.

»Por seis libras puedes tener el uso de cien, supuesto que seas un hombre de reconocida prudencia y honradez. Quien malgasta inútilmente a diario un solo céntimo, derrocha seis libras al cabo del año, que constituyen el precio del uso de cien. El que disipa diariamente una parte de su tiempo por valor de un céntimo (aun cuando esto sólo suponga un par de minutos), pierde, día con otro, el privilegio de utilizar anualmente cien libras. Quien dilapida vanamente un tiempo por valor de cinco chelines, pierde cinco chelines, y tanto valdría que los hubiese arrojado al mar. Quien pierde cinco chelines, no sólo pierde esa suma, sino todo cuanto hubiese podido ganar con ella aplicándola a la industria, lo que representa una cantidad considerable en la vida de un joven que llega a edad avanzada.»

Es Benjamín Franklin quien nos predica en estos principios -los mismos de que hace mofa Ferdinand Kürnberger al trazar el cuadro de la «cultura americana» en un libro que destila ingenio y veneno, presentándolos como artículos de fe del pueblo yanqui. No hay duda de que en este documento habla, con su peculiar estilo, el «espíritu del capitalismo», pero no debe afirmarse que en el documento transcrito esté contenido todo cuanto debe entenderse por tal «espíritu». Insistamos todavía en este pasaje, cuya filosofía resume Kürnberger diciendo que «de las vacas se hace manteca y de los hombres dinero», y veremos que lo característico de esta «filosofía de la avaricia» es el ideal del hombre honrado digno de crédito y, sobre todo, la idea de una obligación por parte del individuo frente al interés -reconocido como un fin en sí- de aumentar su capital. Efectivamente, aquí no se enseña una simple técnica vital, sino una «ética» peculiar, cuya infracción constituye no sólo una estupidez, sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la «prudencia en los negocios» -cosa que no hay quien deje de proclamar-, es un verdadero *ethos* lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa.

Cuéntase que Jacobo Fugger, al discutir con un consocio que se retiraba del negocio y le aconsejaba hacer lo propio -puesto que, le decía, ya había ganado bastante y debía dejar el campo libre para que ganasen otros, le dijo que él «era de un parecer completamente distinto, y que su aspiración era ganar todo cuanto pudiera», pareciéndole «pusilánime» la actitud de su colega; pues bien, el «espíritu» de esta manifestación se distingue notoriamente de la posición espiritual de Franklin. lo que aquél manifestaba como consecuencia de un espíritu comercial atrevido y de una inclinación personal de indiferencia ética, adquiere en éste el carácter de una máxima de conducta de matiz ético. En este sentido específico usamos nosotros el concepto de «espíritu del capitalismo». Naturalmente: del moderno capitalismo. Es evidente que hablamos tan sólo del capitalismo europeo-occidental y americano. «Capitalismo» ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad

Media; pero, como veremos, le faltaba precisamente el ethos característico del capitalismo moderno.

Ciertamente, todas las máximas morales de Franklin han sido desvirtuadas en sentido utilitarista: la moralidad es útil porque proporciona crédito; lo mismo ocurre con la puntualidad, la diligencia, la moderación- y son virtudes precisamente por eso: de donde se seguiría, entre otras cosas, que cuando la apariencia de honradez prestase idéntico servicio, sería suficiente con parecer honrado, y, ante los ojos de Franklin, un plus innecesario de tal virtud sería rechazable, por constituir una dilapidación. Y, en efecto: quien lea en su «autobiografía» la narración de su «conversión» a aquellas virtudes, o los razonamientos sobre los provechos que causa la estricta conservación de las apariencias de modestia y el aprestarse a ocultar los propios méritos para lograr la general estimación¹, llegarán necesariamente a la conclusión de que, según Franklin, todas aquellas virtudes sólo lo son en cuanto que benefician concretamente al individuo, y que basta la apariencia de la virtud, cuando así se consigue el mismo efecto que con la práctica de la virtud misma: consecuencia ésta inseparable del más estricto utilitarismo. Aquí parece sorprenderse in fraganti lo que los alemanes acostumbran a considerar como «hipocresía» de las virtudes americanas. Y, sin embargo, las cosas no son, en verdad, tan sencillas como todo esto. No sólo el propio carácter de Benjamín Franklin, tal como se revela en la incomparable honradez de su autobiografía, sino también la circunstancia de referir a una revelación divina el hecho de haber descubierto la «utilidad» de la virtud -de esa manera habría querido mostrarle Dios la vía virtuosa- muestran que hay aquí algo más que la simple envoltura de máximas puramente egocéntricas. Es que, además, el *summum bonum* de esta «ética» consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la «felicidad» o utilidad del individuo en particular. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una «inversión» antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural, como extraña para el hombre no rozado por su hálito. (...)

Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de las normas evangélicas en *praecepta* y *consilia* y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la moralidad terrena por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el

¹ “Yo me relegué cuanto pude a segundo plano y lo hice pasar (la creación de una Biblioteca, propuesta por él mismo) como empresa de «gran número de amigos», que me habrían rogado buscar gentes que considerase amigas de la lectura, y proponerles el asunto. De este modo, mi negocio fue prosperando decididamente, y, en vista de ello, recurrí siempre al mismo procedimiento en cuantos asuntos intervine, y, en vista de mis éxitos, puedo recomendarlo sinceramente a los demás. El pequeño sacrificio del amor propio que supone al principio, es recompensado más tarde largamente. Si durante algún tiempo permanece ignorado a quién corresponde el mérito, el más vanidoso se sentirá animado a reclamar para sí la recompensa; pero entonces la misma envidia se inclinará a hacer justicia al primero, arrancando los adornos usurpados y devolviéndolos al verdadero dueño.”

mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en «profesión».

En Lutero, esta idea se desarrolla durante el primer decenio de su actividad reformadora. En un principio, siguiendo en absoluto la tradición medieval tal como la representaba, por ejemplo, santo Tomás de Aquino², estimaba que el trabajo en el mundo, aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, no susceptible de valoración ética, como el comer o el beber. Pero a medida que se fue afirmando en la idea de la *sola fides*, con todas sus consecuencias, y que fue creciendo su oposición a los «consejos evangélicos» del monaquismo católico «dictados por el diablo», la idea de «profesión» delimitó más claramente sus perfiles y se impuso en toda su significación. Según Lutero, es evidente que la vida monástica no sólo carece por completo de valor para justificarse ante Dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que trata de sustraerse al cumplimiento de los deberes que precisa cumplir en el mundo. Surge así como contraste la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo, recurriéndose para demostrarlo a razonamientos que, por lo demás, nada tienen de profanos y que están en casi grotesca oposición con los conocidos principios que más tarde había de exponer Adam Smith, afirmándose que la división del trabajo obliga a cada cual a trabajar para los demás. Pero esta fundamentación esencialmente escolástica no tardó en desaparecer y sólo quedó la afirmación, cada vez más enérgicamente sostenida, de que el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio de agradar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor.

(...) la cuestión de la *certitudo salutis*, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial, y en general así ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación, en los que atormentó de continuo la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia al grupo de los *electi*. Esta cuestión no sólo fue el eje de la evolución pietista, iniciada en el seno de la Iglesia anglicana, sino que en algún momento alcanzó significación constitutiva en cierto sentido, y aún más: cuando estudiemos el extraordinario alcance político y social de la doctrina y la práctica reformadas de la comunión veremos la importancia que aun fuera del pietismo tuvo durante todo el siglo XVII el problema de la posibilidad de constatar el estado de gracia por el propio individuo, es decir, por ejemplo, de su posibilidad de acceso a la comunión, al acto central del culto, el más decisivo para la posición social de los que en él participaban.

² Pues Tomás de Aquino piensa en el cosmos objetivo de la sociedad cuando considera la articulación estamentaria y profesional de los hombres como obra de la divina providencia. Pero que el individuo se aplique a una determinada “profesión” concreta (como diríamos nosotros; o, como dice Santo Tomás: *ministerium* u *officium*) tiene su fundamento en *causae naturales*. *Quaest. quodlibet.*, VII art. 17 c.: “*Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providencia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia...*” Del mismo modo, por ejemplo, la valoración por Pascal de la “profesión parte del principio de que el azar decide sobre la elección de profesión” (cf. sobre Pascal: A. Koster, *Die Ethik Pascals* 1907). De las éticas religiosas “orgánicas”, sólo la más cerrada de todas ellas, la india, adopta distinta postura en este respecto. La antítesis entre el concepto tomista y protestante de profesión (incluso en su última fase luterana, con la que podría mostrar mayor afinidad por su acentuación de lo providencial) aparece tan clara, que puede bastar la cita precedente, puesto que más tarde habrá que insistir en la apreciación de las concepciones católicas (...).

Planteada la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de Calvino, nunca abandonado, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia. No lo podía, desde luego, la cura de almas, que a cada momento tenía que vérselas con las torturas que en las almas causaba la doctrina, recurriendo a diversos expedientes para resolver las dificultades. En los casos en que la doctrina no era interpretada con excesiva libertad, o no se la atenuaba en términos que implicaban un abandono de la misma, hallamos dos tipos de consejos característicos para la cura de almas: en primer término, se prescribe como un deber el considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. La advertencia del Apóstol de «afianzarse» en la propia profesión se considera ahora como un deber para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos «santos» seguros de sí mismos, que vemos personificados en ciertos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo y aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. En segundo lugar, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia. (...)

Así, pues, las buenas obras son del todo inadecuadas si se las considera como medios para alcanzar la bienaventuranza (pues también el elegido es criatura y todo cuanto hace se encuentra a infinita distancia de los preceptos divinos), pero son absolutamente indispensables como signos de la elección; constituyen un medio técnico no para comprobar la bienaventuranza, sino para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza. En este sentido, son consideradas ocasionalmente como «indispensables para la bienaventuranza», o como condición de la *possessio salutis*; lo que prácticamente significa que Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo y que, por tanto, como ya hubo ocasión de exponer, el calvinista crea por sí mismo su propia salvación (o, mejor, la seguridad de la misma).

(...)

La riqueza constituye en sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y el aspirar a ella no sólo es absurdo por comparación con la infinita superioridad del reino de Dios, sino que es también éticamente reprobable. El ascetismo se endereza ahora a matar toda aspiración al enriquecimiento con bienes materiales, con más dureza que en Calvino, quien no creía que la riqueza constituyese un obstáculo para la acción de los clérigos, sino todo lo contrario, un laudable aumento de su prestigio, ya que con el lucro podían crearse un patrimonio, con la sola condición de evitar el escándalo. Podrían amontonarse las citas extraídas de los escritos puritanos condenando al afán de bienes y dinero, que contrastan duramente con los tratados morales de la última época de la Edad Media, infinitamente más despreocupada en este punto. Y las objeciones contra la riqueza están seriamente pensadas, y sólo precisa hacer algunas precisiones para darse cuenta de su auténtico sentido y entronque éticos. Lo que realmente es reprobable para la moral es el descanso en la riqueza, el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida «santa». Sólo por ese peligro del «descanso en la riqueza» es ésta condenable; pues el «reposo eterno del santo» está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que «realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día». Según la

voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para «afianzar» nuestro destino. Perder el tiempo en la vida social, en «cotilleo», en lujos, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud –de seis a ocho horas como máximo–, es absolutamente condenable desde el punto de vista moral. Todavía no se lee como en Franklin: “el tiempo es dinero”, pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios. Por eso es también disvaliosa e incluso moralmente reprobable en ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional; pues para Dios es aquella mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la profesión. Y, en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo. (...)

El ascetismo laico del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional, sino contra el uso irracional de aquéllas: así lo atestiguan expresamente no sólo el puritanismo, sino también Barclay, el gran apologista cuáquero. Por uso irracional de la riqueza se entendía, sobre todo, el aprecio de las formas ostentosas del lujo –condenable como idolatría–, de las que tanto gustó el feudalismo, en lugar de la utilización racional y utilitaria querida por Dios, para los fines vitales del individuo y de la colectividad. No se pedía «mortificación» al rico, sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y prácticamente útiles. El concepto de confort comprende de modo característico el círculo de los fines éticamente lícitos, y es lógico que los primeros en quienes encarnase el estilo de vida inspirado en tal concepto fuesen precisamente los representantes de la correspondiente concepción de la vida: los cuáqueros. Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la elegancia deslucida a la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la pulcra y sólida comodidad del *home* burgués.

En cuanto a la producción de bienes, el ascetismo luchaba tanto contra la deslealtad como contra la sed meramente instintiva de riquezas; esto sólo es lo que condenaba como *covetousness*, como mammonismo, etc., el aspirar a la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza «que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo» (lo malo en su sentido: la riqueza y sus tentaciones); en efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la valoración ética de las «buenas obras», no sólo vio en la aspiración a la riqueza como fin último el colmo de lo reprobable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento, como fruto del trabajo profesional, sino que (y esto es más importante) la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa

palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo». Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro. Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas. Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. Pero su existencia en Nueva Inglaterra ya no escapó a la sagacidad de un historiador tan notable como Doyle; y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos, poseedores de enormes riquezas, acabó por desatar un afán desmedido de acumular capitales.

Anexo: lectura complementaria IX

J. M. Ibáñez Langlois, *Introducción a la antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 1980, pp. 90-104.

Cuando la escolástica medieval tardía degenera en un conceptualismo inerte y satisfecho, sin contacto con la realidad ni contenido dramático, y ocupan su lugar como conocimiento del mundo las nuevas ciencias de la naturaleza, en cierto modo hostiles al hombre, se desencadena una profunda crisis antropológica. Esta crisis es demorada pero en modo alguno detenida por el humanismo renacentista y sus alegres proclamas del 'hombre infinito', y es luego intensamente acelerada por el sobrenaturalismo protestante y su descrédito de la naturaleza y de la razón natural. El Renacimiento y la Reforma, todo lo contrastantes que se quiera, tienen al menos esto de común (implícito en sus propios nombres): su fatiga de la historia, su deseo de retornar a un origen auroral, que en un caso es la antigüedad clásica y en otro el cristianismo primitivo, concebidos ambos a través de un prisma antimedieval y en forma casi ahistórica. Si a estas dos fuerzas se agrega la intensa sobrevivencia del gnosticismo medieval, se tendrá idea de las críticas condiciones intelectuales y afectivas en que el hombre moderno padece la bancarrota de la idea clásica de la *humanitas* y hace frente a una nueva conciencia de sí, originada esta vez en las ciencias naturales.

Tanto la filosofía griega como la teología medieval concebían el universo como un orden jerárquico y un dinamismo teleológico, donde el hombre ocupa el centro y el punto más alto. Este supuesto, vacilante a partir del pesimismo luterano, se verá también cuestionado a fondo por la física de Galileo y Kepler, la *nuova scienza*, y especialmente por la revolución de Copérnico, el sistema heliocéntrico. La antigua imagen del universo físico hace crisis, situando al hombre en una posición minúscula y angustiada ante los espacios infinitos, y sin que la escolástica sobreviviente -debilitada por la duda protestante- pueda afrontar este nuevo desafío. La cosmología de Dante, la jerarquía medieval donde el hombre es el rey de la creación, la tierra como centro del universo con sus diez esferas concéntricas, el mundo familiar donde hasta el cielo y el infierno están al alcance del turismo del poeta (imágenes que revestían una verdad metafísica teológica con la rudimentaria cosmología del medioevo), ceden su lugar a una nueva y terrible visión científica del cosmos: la tierra deja de ser el centro del universo; el hombre se percibe como una partícula insignificante rodeada por los espacios infinitos. En los espíritus de la época -Montaigne y Pascal, por ejemplo- se percibe el estremecimiento de esta nueva evidencia. ¿Quién ha hecho creer al hombre -pregunta Montaigne-, que «esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, y los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia»? Y un autor de nuestros días, haciéndose eco de esa angustia todavía actual: «Hay que padecer un antropocentrismo verdaderamente incurable para creer que esta raza de microbios pensantes que pueblan un globo imperceptible que gira alrededor del sol, puede tener la menor importancia».

El sistema copernicano, sumándose a la crisis interna que padecía el pensamiento medieval en su decadencia, vino a ser un gran estímulo para el agnosticismo filosófico y teológico del siglo XVI. El hombre se anula ante la

inmensidad de un universo hermético a su persona, ciego y mudo y neutral para su sentimiento religioso y sus aspiraciones morales. Pero, por otra parte, esta constatación repugna al antropocentrismo moderno, al humanismo del Renacimiento y de la Ilustración, que, a su manera -de espaldas al Dios cristiano-, quieren hacer del hombre el centro de la creación y, más aún, atribuirle prerrogativas antes reservadas a la divinidad. Por eso, el mesianismo de la Edad Moderna -su conciencia de cerrar un pasado oscuro y de protagonizar un nuevo y radical comienzo de la humanidad, con horizontes indefinidos de progreso ante sí- lleva a neutralizar por todos los medios aquel pesimismo cosmológico, más aún, a convertirlo paradójicamente en un factor de exaltación humana, en una suerte de nueva religión de la razón y del progreso científico. Pues, con todo, es la razón la que descubre la estructura del universo físico y su desolada extensión; ella será también el fundamento del nuevo credo. Solo que, para hacer posible este abrupto cambio de signo de la cosmología heliocéntrica, hará falta identificar la razón del microbio pensante con la razón universal; esa será, justamente, la empresa de la filosofía moderna.

La vivencia de nuestra insignificancia cósmica, que está en la base de la nueva antropología, fue sentida con particular intensidad, en los orígenes mismos de la modernidad, por Pascal -matemático, físico y creyente apasionado-. Este es ya esencialmente un hombre moderno, que participa de los supuestos mentales de la filosofía cartesiana y de la nueva ciencia empírico-matemática. «El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta.» «¡Cuántos reinos nos ignoran!» El entusiasmo inicial de Kepler y Copérnico ha sido ahogado por esta melancólica pregunta: «¿Qué es un hombre en el infinito?» La empresa de Pascal consiste en hacer, junto al *esprit géométrique* de la nueva ciencia, un lugar al *esprit de finesse* como actitud propia para enfrentar el problema del hombre, el drama de este ser contradictorio y caído. El espíritu de fineza, como sentido de lo paradójico, solo se cumple cabalmente en la fe católica. «Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre... Escucha a Dios.» Un intenso acento agustiniano vuelve a resonar en este momento crítico, verdadera réplica del siglo V. Así como la crisis antigua encamina a san Agustín a la fe cristiana como única respuesta, pero le obliga también a una nueva formulación filosófica, así Pascal se ve conducido, no solo a una fe apasionada en Jesucristo, sino también a un planteamiento filosófico que contiene en germen toda la antropología moderna: «El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante... Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de allí de donde debemos alzarnos, y no del espacio y del tiempo, que no podemos llenar.»

Hay que comprender bien este nuevo giro de la cuestión antropológica en los albores de la modernidad. La cultura grecocristiana había conseguido *llenar el espacio y el tiempo* con la presencia del hombre, es decir, representarse un mundo *humano* y un hombre unitario, sólida y positivamente inserto en la materialidad por el cuerpo. Pero ahora ya no puede regir la idea tomista del alma humana como horizonte fronterizo entre el universo físico y el universo espiritual. Ambos mundos se han escindido. Hostilizado por la inmensidad de los espacios físicos, el pensamiento humano vuela a las regiones de su propia grandeza incorporal; la caña pensante se resarce de su abandono y pequeñez material en la fuerza del *cogito* y de la autoconciencia. El espíritu se escinde de la materia, de la *res extensa* que, sometida a la desolación de lo infinito y al rigor ciego del mecanicismo, ya no es morada habitable para el hombre. El dualismo platónico conoce así una tercera edición; el espiritualismo moderno genera el problema de la comunicación de las substancias, espíritu y materia. El lazo causal entre ambas se

hace cada vez más débil y, a medida que este lazo se debilita -ocasionalismo, armonía preestablecida, idealismo-, el espíritu humano se separa del cuerpo, lo absorbe y se acerca por fin a la identificación con Dios, o sea, a la deificación de la razón. Este paso es todavía inconcebible, durante mucho tiempo, por influjo de la tradición cristiana; así, en Pascal, Descartes, Malebranche, Leibniz y Kant. Pero Spinoza y Hegel llevarán sin vacilaciones este germen a su consumación panteísta y monista.

Se trata, en otros términos, de exorcizar la inhumanidad de la nueva cosmología interpretándola en un sentido favorable a la afirmación racional del hombre; se trata de mostrar que la inteligibilidad mecánico-matemática del universo es un caso especial de las leyes generales de la propia razón humana, que se crece así hasta ser virtualmente infinita. La infinitud del universo, afirmada por la nueva cosmología, se transforma con la infinitud potencial de la propia mente que, forjando esta cosmología, penetra el secreto físico-matemático del universo. En un paso ulterior, esa inteligibilidad del mundo se hará provenir de la propia mente humana, ahora una potencia ordenadora e incluso creadora, es decir, idéntica a la Razón divina. Al cabo de este proceso, el terror de los espacios ilimitados se habrá convertido en la más rotunda autoafirmación del hombre que conozca la historia; la melancolía de la caña pensante será ahora el optimismo romántico-racionalista del espíritu hegeliano. Y en este cumplimiento habrán confluido, paradójicamente, todas las aspiraciones iniciales de la modernidad: la ciencia positiva, que engendró el proceso; el ideal renacentista y antropocéntrico del hombre infinito, ahora satisfecho; el espíritu protestante, que en su modalidad secularista o desacralizadora ve extrañamente cumplido su objetivo; y el agnosticismo moderno, que, como religión de la razón, cree alcanzar por fin el secreto del hombre y del universo y la técnica de su redención. A su vez, esta empresa, como filosofía de la historia, abre al hombre un horizonte también infinito -el progreso-, puesto que se estima potencialmente infinita la perfectibilidad racional de la mente humana.

Este proceso está ya iniciado en Giordano Bruno, que por vez atribuye a la infinitud del universo un carácter positivo y aun dichoso y liberador para el hombre, en cuanto signo del poder ilimitado de la propia mente humana. Galileo, por su parte, hace del saber matemático un verdadero análogo del conocimiento divino. A partir del *cogito* -la afirmación de la autoconciencia- Descartes aproxima la conciencia de sí y la conciencia de Dios -que ya algunos místicos heterodoxos habían identificado- hasta un grado tal que cree poder demostrar la existencia del mundo externo mediante la de Dios, y no viceversa, como hizo siempre el pensamiento metafísico. En Descartes -católico- no está planteada la identidad entre razón y divinidad, pero sus continuadores la afirmarán a partir de sus propias premisas. El ocasionalismo de Geulincx y el ontologismo de Malebranche empujan este proceso hacia la identidad: Dios es la única causa real de toda acción y movimiento de la creatura; Dios es poseído inmediatamente en la intuición del espíritu humano. Spinoza -*more geometrico demonstrata*- arranca de la infinitud astronómica, cuyo carácter inquietante trata de neutralizar: la extensión infinita es ahora uno de los infinitos atributos de la substancia infinita, *Deus sive substantia sive natura*. El otro atributo infinito que nosotros conocemos es el pensamiento. El espíritu humano es solo «una parte del infinito amor con el que Dios se ama a sí mismo». El íntegro sistema de Spinoza es un delirio racional de infinitudes; nuestra absorción en la substancia infinita cobra un carácter abiertamente gozoso. Leibniz, el más aristotélico de los modernos, afirmará todavía el pluralismo de las substancias; pero, por otra parte, reducirá la materia extensa -compuesta de puntos de fuerza inextensos- a una ilusión de los sentidos; y hará del espíritu humano una

substancia cerrada -sin puertas hacia la materia- cuyo movimiento ha sido impreso por Dios en ella desde el origen.

La crítica kantiana admite una interpretación semejante, como intento de transformar la nueva cosmología -ahora la físico-matemática de Newton- en una liberación antropológica. Más aún, del propio Kant procede formalmente la idea de que la estructura inteligible del universo obedece a la misma estructura del sujeto cognoscente, ahora ordenador del mundo. El espacio ya no es real, sino la forma a priori de la sensibilidad humana; la infinitud es solo el contenido ideal de una antinomia de la razón pura. Lo inquietante de un mundo ciego y de un espacio infinito ha sido exorcizado, es decir, reducido al enigma de la propia constitución del sujeto humano. El idealismo trascendental alemán -Fichte, Schelling, Hegel- arranca de esta premisa, la reducción del objeto al sujeto, y termina suprimiendo del todo la problemática *cosa en sí* kantiana como un límite humillante para la creatividad del sujeto humano. Solo que el auténtico sujeto está ahora más allá del hombre mismo, de su constitución psico-física individual; es el yo puro, trascendental. Y la persona, el yo empírico, pasa a ser ahora un momento o forma del yo absoluto, una posición del espíritu en su despliegue histórico. Toda objetividad, en cuanto tal, es subjetividad. El inhóspito universo de la física moderna es una posición interna de la conciencia; el espacio queda reducido a ilusión, exterioridad, apariencia sensible; la verdadera morada del hombre es el tiempo, «la suprema potencia de todo lo que es», según Hegel. El devenir temporal o histórico está regido por las leyes de la dialéctica, y es pura racionalidad; su sentido se identifica con su conocimiento, es la propia ascensión de la autoconciencia. El universo es el devenir de un teorema divino, y el hombre, su momento de conciencia. La facticidad de nuestro cuerpo y de nuestra existencia singular es cosa tan racional y deductible como todas las demás piezas del sistema. El proceso está consumado; la antropología de la modernidad ha alcanzado su plenitud en Hegel.

La formidable miseria de esta solución se hará sentir muy pronto -en pleno siglo XIX- en la filosofía europea. La crítica y superación del racionalismo será obra de dos grandes tendencias antropológicas, sumamente variadas, pero que pueden caracterizarse a grandes rasgos por las dos realidades que, anuladas por el espíritu moderno, reivindican ahora sus derechos con acento hostil: la naturaleza, la materia, la vida, la corporeidad y animalidad humana, por una parte; la existencia personal, el individuo, el sentimiento, la libertad, la sinrazón, el absurdo, por otra. De la primera raíz arrancan las antropologías naturalistas -Darwin, Comte, Marx, Freud-; de la segunda, los planteamientos existencialistas -Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre-. Entre una y otra corriente, o más allá de ellas, se sitúan diversas formas del pensamiento actual que apenas podemos mencionar en este breve esquema: el vitalismo, la fenomenología, la axiología, el neotomismo... No podemos aquí ni siquiera reseñar su contenido; solo nos interesa destacar las fuerzas vivas en nombre de las cuales se proclama, desde la segunda mitad del siglo pasado [XIX], la bancarrota del racionalismo como antropología; ellas son las nuevas ciencias biológicas, sociales y psicológicas; el pensamiento judeo-cristiano, católico y protestante; y el sentimiento trágico o irracional de la existencia. Entre estas grandes coordenadas se sitúan las diversas tendencias de la antropología contemporánea. Todas ellas proclaman un retorno a la realidad concreta del hombre, en su ser natural, espiritual o histórico, más acá de las gigantescas abstracciones e ilusionismos de la modernidad.

Anexo: lectura complementaria X

Hans Graf Huyn, *Seréis como dioses. Vicios del pensamiento político y cultural del hombre de hoy*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1999, pp. 43-45.

Desde Rusia, la voz de Dostoyevski señalaba los límites con que ha de tropezar la rebelión del hombre autónomo contra Dios. Cuando los hombres -dice- hayan llegado incluso «a derrumbar los templos y cubrir con un baño de sangre la tierra», caerán en la cuenta finalmente de que son «unos rebeldes deleznable, incapaces de aguantar su propia rebeldía» (*Los hermanos Karamazov*, lib. V, cap. 5: "El gran Inquisidor"). Hombre cristiano en su indagar a Dios, Dostoyevski se muestra convencido de que «la naturaleza del hombre no soporta la blasfemia contra Dios y acaba siempre afligiéndose un castigo por ella».

Por aquellos mismos años, Friedrich Nietzsche -también buscador de Dios, si bien atormentado por su lucha interior entre la fe y el descreimiento- anunciaba una "muerte de Dios" determinada por la *hybris*, la soberbia de los hombres. «*Hybris* y nada más es hoy nuestra postura ante la Naturaleza, nuestra dominación de ésta con ayuda de las máquinas y de cuantos hallazgos proporciona una inventiva técnica e ingenieril desenfadada. *Hybris* es nuestra postura respecto a Dios, esto es, frente a cualquier supuesta araña de finalidad y de moral que pudiese alentar tras la textura de la red complejísima de la causalidad» (*Genealogía de la moral*, III, 9). Lobreguez y tinieblas en la vida humana vislumbraba Nietzsche como la consecuencia del negar a Dios: «Ese magno acontecimiento de los últimos tiempos, esa idea de que "Dios ha muerto", de que la fe en el Dios de los cristianos ha perdido toda credibilidad, comienza ya a proyectar su sombra sobre Europa. Pocos son, pero algunos hay al menos que, mirando el espectáculo con ojos preñados de profundo recelo, ven un Sol precipitarse en el ocaso, una antigua y arraigada confianza convertirse en duda. Para ellos, este antiguo mundo nuestro se vuelve cada día más hosco, más sombrío, más extraño, más "viejo". Pero hay algo más grave. Tal es la magnitud del hecho, y tanto escapa el mismo a la facultad de comprensión de la gran mayoría, que ni siquiera la noticia de su existencia ha logrado aún prender en ellos. Mucho menos abundan quienes puedan hoy saber exactamente lo que ha sucedido y, más aún, todo lo que mañana habrá de hundirse, arrastrado a sepultarse con la fe que le servía de cimiento, de refuerzo y de sustancia nutritiva: por ejemplo, toda nuestra moral europea. De la espesa sucesión de ruinas, destrucciones, hundimientos y subversiones que anuncia su llegada, ¿quién podría entrever hoy lo suficiente para ser el maestro y oráculo que explique la lógica brutal de tanto horror?; ¿quién podrá ser el profeta de una época sombría y de tinieblas como no la hubo jamás sobre la tierra?» (Nietzsche, *Werke*, t. V, pp. 271ss).

En su fragmento del "hombre loco" pinta Nietzsche el extravío irremediable del hombre que ha roto con Dios y con el orbe religioso. Recordemos nuevamente el famosísimo pasaje: «¿No habéis oído hablar del loco aquel que, en pleno mediodía, echó a correr por el mercado portando su farol encendido y gritando sin parar: "¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios!"? Como allí se habían juntado precisamente muchos de los que no creen en Dios, el hombre provocó una estruendosa carcajada. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Acaso se ha extraviado como un niño?, añadió otro. Y entre gritos y risas unos y otros siguieron preguntando: ¿No se habrá escondido? ¿Es que nos tiene miedo?

¿Se habrá ido en un barco? ¿Ha emigrado?... De repente el hombre loco saltó en medio de ellos y clavó en cada uno sus ojos mirando en derredor. "¿Que dónde está Dios?", exclamó. "Os lo voy a decir: lo hemos matado; ¡vosotros y yo! Todos somos asesinos de Él. Pero ¿cómo hemos podido hacer esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿De quién hemos tomado la esponja que secase el horizonte entero? ¿Qué es lo que hemos hecho al desgajar a esta tierra de su Sol? ¿Hacia dónde habrá de ir ahora ella? Y nosotros, ¿por dónde caminamos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No vamos tropezando y cayendo sin cesar, dando pasos atrás, hacia los lados, adelante, en todas direcciones? ¿Por ventura existen aún el arriba y el abajo? ¿Acaso no vagamos por una nada interminable? ¿No es verdad que notamos en el rostro el aliento del vacío? ¿No es cierto que está haciendo cada vez más frío, y que en cada momento se nos hace más negra la negrura de la noche? ¿Veis por qué necesitamos encender a mediodía los faroles? ¿Es que no se escucha ya el estridor de los enterradores que sepultan a Dios? ¿No nos llega el hedor de un Dios en corrupción? Sí, ¡también los dioses se corrompen! ¡Dios ha muerto, y muerto permanece! ¡Y hemos sido nosotros los autores de su muerte! ¿Qué consuelo puede haber para nosotros, asesinos entre los asesinos? Aquel que era el más Santo y Poderoso, Aquel que poseía todo el Universo, yace ahora desangrado por nuestras cuchilladas; y ¿quién podrá dejarnos limpios de su sangre?"» (*Ibid.*, pp. 163ss).