

Giovanni Reale

Raíces culturales y espirituales de Europa

Por un renacimiento del «hombre europeo»

Capítulo quinto

DEL COSMOCENTRISMO AL ANTROPOCENTRISMO: EL CONCEPTO DE HOMBRE

El hombre fue creado como un segundo mundo, un mundo grande en uno pequeño.
GREGORIO NACIANCENO

La grandeza del hombre no consiste en la semejanza con el cosmos, sino en ser imagen del Creador de nuestra naturaleza. La imagen contiene en todo momento el carácter de la belleza prototípica.

GREGORIO DE NISA

Los griegos no poseen el concepto de persona como individuo de valor irreplicable

El fundamento espiritual de Europa, que desde un punto de vista axiológico puede considerarse el máximo logro —de hecho enlaza con el examinado en el capítulo anterior y lo lleva hasta las últimas consecuencias—, es uno de los conceptos clave del cristianismo, esto es, *el concepto de hombre como persona*, con la consiguiente revalorización radical del cuerpo humano. El concepto de «persona» es un concepto que los griegos, pese a la nobleza de la noción de *psyche* (que también iba en esa misma dirección), no poseían; en cuanto al cuerpo, tenían de él un concepto negativo.

Escribe Platón en las *Leyes*:

Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que haya sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón seria.^[1]

El hombre, insistimos, es una especie de juguete construido por el dios, y sólo tiene valor en virtud de ese origen.^[2]

Aristóteles estaba convencido de que las estrellas y los cuerpos celestes eran superiores al hombre en todos los sentidos:

También hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentiísimo por las que constituyen el mundo.^[3]

Y ese punto de vista era compartido por casi todos los pensadores griegos. El propio Plotino, aunque en las *Enéadas* expresa profundos pensamientos sobre el hombre, no duda en declarar que:

[...] el hombre no es el mejor de los seres vivos.^[4]

Como Aristóteles y los griegos en general, Plotino ponía por encima del hombre los cuerpos celestiales, a los que consideraba seres vivos e inteligentes muy superiores. Y en contra del pensamiento de los agnósticos, al que en ciertos aspectos asociaba al cristiano, escribía:

Los hombres en su ignorancia no saben resistir a la fascinación de discursos como: «Tú serás mejor, no sólo que todos los hombres, sino también que los dioses». ¡Hasta tal punto llega la presunción humana incluso en aquel que antes era un hombre humilde [*tapeinos*], un pobre individuo cualquiera! Basta que se les diga: «Tú eres hijo de Dios, y no los otros que antes venerabas, ni tampoco aquellas realidades que, siguiendo la antigua

tradición, honraban aquellos hombres: tú eres más grande incluso que el cielo, y eso además sin esfuerzo». Pero ¿qué sucedería si todos en coro hicieran profesión de tal superioridad?^[5]

Comentando este pasaje, Vincenzo Cilento observa: «Sin duda se trata de un griego que se opone a algo nuevo que tendrá un nombre en la tradición ascética del Nuevo Testamento y de la iglesia, esto es, la virtud del humilde, del oscuro, del sin nombre, de aquellos esclavos a los que Séneca llamó *humiles amia*. Pero a Plotino el término *tapeinos* le recuerda demasiado a Tersites ya despreciado por él. [...] Por otra parte, esta gente humilde, sin el trabajo de la “purificación” y “ascensión filosófica”, sin el culto astrológico del dios cósmico, siente la paternidad de Dios y humilla a los antiguos dioses del cielo, rebajándolos a demonios o a ídolos vanos. A la exaltación del hombre “hijo de Dios” corresponde la humillación de los astros y de los dioses [...]».^[6]

Ya en el Deuteronomio se presentaba un mensaje antitético al de los griegos:

No tendrás otros dioses en mi presencia.

No te harás escultura, ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos ni acá abajo en la tierra, ni en las aguas, bajo la tierra.

No te postrarás ante ellos ni los servirás.^[7]

Completando y perfeccionando el pensamiento del Antiguo Testamento, el mensaje cristiano da un vuelco radical a la visión griega.

Kierkegaard capta muy bien este punto, permitiéndonos comprender plenamente el sentido del *tapeinos* y del «humilde» en el pensamiento cristiano: «[Cristo] no halló nunca un techo tan mísero que no pudiese entrar en él con alegría, ni un hombre tan insignificante que no quisiera colocar su morada en su corazón, del mismo modo que tampoco renegó jamás de su autoridad divina. Viene a nosotros en la pobreza para no angustiarnos con su magnificencia; pero al mismo tiempo viene en la magnificencia celeste como Aquel en cuyo nombre “se doble toda rodilla: de los seres celestes, de los terrenos y de los infernales [Fil 2, 10]”. Y sólo cuando para ti sea el camino, la verdad y la vida [Jn 14, 6] será todo para ti y para ti ha de ser todo o nada. Entonces su voz potente también te hablará diciendo: “Yo quiero ser también todo para ti, ser tu Dios y cerrar contigo mi pacto; ya no seré para ti como una poesía que te entusiasma en un momento feliz pero que tal vez se desvanezca en cuanto las aflicciones oscurezcan tu espíritu. Permaneceré a tu lado y, aunque te pierdas lejos de ti mismo y te olvides de mí, yo no me olvidaré de ti [Is 49, 15] y te avisaré y te pondré en guardia, te llamaré en el momento oportuno para que te apoyes en mí. Cuando te sientas impotente y agotado, las fuerzas celestiales se moverán en ti. Cuando estés a punto de dudar, en el momento oportuno sentirás la certeza celestial”».^[8]

El pensamiento de los griegos: más «cosmocéntrico» que «antropocéntrico»

Los pasajes de los filósofos griegos que hemos reproducido dan fe de que en el centro del universo no se encuentra el hombre, como sucede en el pensamiento cristiano, sino los «astros» y el «cosmos sensible».

A decir verdad, encontramos también ciertos pensamientos que parecen moverse en dirección contraria, atribuidos a Sócrates por Jenofonte en *Memorables*,^[9] y presentes incluso en la *Política* de Aristóteles, donde se dice:

Si la naturaleza no hace nada incompleto o vano, es necesario que la naturaleza lo haya hecho todo a causa de los hombres.^[10]

Se trata, en realidad, de pensamientos en cierto modo ajenos a la *communis opinio*

de los griegos en la época clásica. Los textos de Jenofonte son más bien genéricos, y se presentan sin una base teórica adecuada; el texto de la *Política* de Aristóteles queda claramente rebatido por el que hemos leído en el párrafo anterior.

Podemos hallar ideas análogas en fragmentos de los estoicos.^[11] No obstante, a ese respecto hay que tener en cuenta, aunque sea con ciertas reservas, la tesis sostenida por Max Pohlenz, para quien la concepción antropocéntrica de los estoicos procedía de la cultura hebrea, puesto que Zenón era de origen semítico. «Nos encontramos, por tanto, ante un sentimiento de la vida completamente nuevo, cuando la Stoa pone en el centro de su cosmología precisamente esta idea de que el hombre es el único objetivo de la formación del mundo y de que todo fue creado para él. Y tan extraño era este sentimiento al mundo griego antiguo como familiar nos resulta a nosotros a través del Antiguo Testamento; el himno entusiasta elevado a Dios, “¡Oh Señor, cuántas y cuán grandes son tus obras!”, halla su coronación en la agradecida profesión de fe en que Dios, en el momento mismo de la creación, bendijo al hombre y no le concedió tan sólo “hierbas y árboles de toda especie para su alimentación”, sino también el dominio sobre la tierra, sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo: “Tú le diste el dominio sobre la obra de tus manos; todo lo pusiste bajo sus pies”. Sin duda Zenón llevó consigo desde su patria semejante fe en la Providencia. Por obra de Zenón se difundió en el mundo grecorromano, y el Cristianismo lo acogió con entusiasmo para desarrollar de forma teórica lo que era su propio sentir.»^[12]

La grandeza del hombre en los Padres de la Capadocia

Decíamos que sólo a partir del mensaje cristiano el hombre descubrió que tenía *valor absoluto como persona*, como se desprende del pasaje de Kierkegaard que hemos reproducido.^[13] Y esto es así por dos motivos muy concretos.

En primer lugar, ya en el Antiguo Testamento se dice que el hombre es *imagen de Dios*. En el Génesis Dios afirma:

Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza.^[14]

Y en el Salmo 8, al que alude el pasaje citado de Pohlenz, se dice:

Cuando contemplo tus cielos,

obra de tus dedos,

la luna y las estrellas que tú has fijado...

¿qué es el hombre para que de él te acuerdes

y el hijo del hombre para que de él te preocupes?

Lo hiciste un poco inferior a los ángeles,

de gloria y de honor lo coronaste,

le diste el dominio sobre las obras de tus manos,

todo lo pusiste bajo sus pies.

Ovejas y bueyes todos juntos,
y aun las bestias del campo,
las aves del cielo y los peces del mar,
los que recorren las sendas de los mares.^[15]

Con la llegada de Jesucristo, esto es, con el Hijo de Dios que se hace hombre, con el Logos que se encarna *y toma un cuerpo como el de los hombres*, se confiere al hombre mismo como persona *una sacralidad en sentido total*, impensable en el contexto del pensamiento griego.

Los filósofos y teólogos cristianos de la Capadocia formularon e impusieron de forma ejemplar la idea de hombre *como el ser que contiene en sí, aun en su pequeñez, una extraordinaria grandeza*.

En este sentido escribe Gregorio Nacianceno:

El hombre fue creado como un segundo mundo, un mundo grande en uno pequeño, que Dios puso sobre la tierra como segundo ángel, un adorador dotado de naturaleza mixta, vigilante de lo creado visible e iniciado a la creación inteligible; rey de todas las cosas que están sobre la tierra, pero sometido al reino de las realidades supremas; un ser terrenal y celeste, efímero e inmortal, visible e inteligible, a medio camino entre la grandeza y la humildad, carne y espíritu al mismo tiempo, espíritu por la gracia que ha recibido, carne a causa de su soberbia [...].^[16]

Gregorio de Nisa afirma que la grandeza del hombre, en cuanto «imagen de Dios», no puede ser restringida y colocada en cierto modo en la dimensión del mundo físico. Y añade:

Filósofos paganos han imaginado cosas miserables e indignas de la magnificencia del hombre en un intento de ennoblecer el momento humano; en efecto, han dicho que el hombre es un microcosmos compuesto de los mismos elementos del todo y con este esplendor del nombre han querido hacer el elogio de la naturaleza, olvidando que de este modo otorgaban al hombre características semejantes a las del mosquito y el ratón, en efecto, también en ellos aparece la mezcla de los cuatro elementos, ya que ciertamente en los seres animales se ve una parte más o menos grande de cada uno de los elementos, sin los que ningún ser partícipe de la sensibilidad tiene naturaleza para subsistir. ¿Qué grandeza tiene, pues, el hombre, si lo consideramos imagen y semejanza del cosmos? [...] ¿En qué consiste, según la Iglesia, la grandeza del hombre? No en la semejanza con el cosmos, sino en ser imagen del Creador de nuestra naturaleza. [...]

La imagen contiene en todo momento el carácter de la belleza prototípica.^[17]

El hombre no es, por tanto, un «microcosmos», sino un «macrocosmos», y precisamente es un «macrocosmos contenido en un microcosmos».

La consideración negativa del cuerpo en los filósofos griegos y el valor sacral del cuerpo en el pensamiento cristiano

Los filósofos griegos, además, consideraron por lo general negativamente el cuerpo humano, vinculándolo a la materia entendida en conexión con el mal.

En el *Fedón*, Platón presenta el cuerpo recurriendo a la metáfora provocadora de la prisión: *el alma se hallaría en el cuerpo como en una celda, esto es, en una prisión:*

Nosotros hombres [entiéndase: nosotros hombres como almas] estamos en una especie de prisión.^[18]

La metáfora es retomada, y hasta amplificada, en otros diálogos. En el *Crátilo* Platón, inspirándose en los órficos, presenta la imagen del cuerpo como «tumba», sobre la base de la correspondencia del término *soma* (cuerpo) con el término *sema* (tumba), que sólo difieren en una letra:

Hay quienes dicen que es la «tumba» (*sema*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. [...] Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *soma* (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.^[19]

La misma tesis la hallamos en el *Gorgias*. Se nos presenta como propia de hombres «sabios», es decir, de órfico-pitagóricos, y se relaciona con los célebres versos de Eurípides:

No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos:

¿Quién sabe si vivir es morir

y morir es vivir?,

y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro.^[20]

En el *Fedro*, Platón recurre, además de a la imagen de la «tumba», a la imagen de la «ostra»:

Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra.^[21]

Por último, en el *Fedón* presenta el cuerpo incluso como fuente de todos los males:

Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada!^[22]

Y llevando hasta sus últimas consecuencias el discurso sobre el cuerpo como «origen de todos los males», añade:

Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión,

y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad. Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma.^[23]

Análoga idea hallamos en Plotino, del que Porfirio refiere lo siguiente:

Plotino, el filósofo de nuestro tiempo, parecía avergonzarse de estar en un cuerpo. Debido a esta disposición de ánimo, no quería explicar nada de su nacimiento, ni de sus padres, ni de su patria. Hasta tal punto despreciaba posar para un pintor o para un escultor que, cuando Amelio le pidió permiso para retratarlo, respondió: «No es suficiente arrastrar esta imagen con que la naturaleza nos ha envuelto, sino que encima pretendéis que consienta en dejar una imagen mucho más duradera, como si fuese una obra digna de ser contemplada».^[24]

Además, en oposición a la doctrina cristiana de la «resurrección *de la carne*», Plotino sostenía la tesis contraria: no hay que predicar la resurrección de la carne, sino lo contrario, esto es, la «resurrección *desde la carne*», puesto que la carne es un impedimento para el alma y está vinculada a la materia que es fuente de mal.

Pero veamos cómo Pablo, en la Primera carta a los Corintios, presenta la concepción cristiana del cuerpo, que da un vuelco radical al pensamiento de los griegos:

El cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor. Y el Señor para el cuerpo. Como resucitó Dios al Señor, así nos resucitará a nosotros con su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Profanaré yo los miembros de Cristo y los haré miembros de una meretriz? ¡Eso jamás! O, ¿no sabéis que quien se une con una meretriz se hace con ella un solo cuerpo? «Pues serán, dice, los dos una carne». Mas quien se adhiere al Señor es con él un solo Espíritu. Huid la fornicación. Cualquier otro pecado que hiciere un hombre queda fuera del cuerpo. Mas el que fornicar peca contra su propio cuerpo. O ¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que habéis recibido de Dios y mora en vosotros; y que no sois ya vosotros? Verdad es que fuisteis a grande precio comprados. Glorificad por tanto a Dios con vuestro cuerpo.^[25]

Los cuerpos humanos son miembros de Dios. De «cárcel» y «prisión» *el cuerpo pasa a ser* «templo del Espíritu»: una tesis realmente perturbadora y revolucionaria en el ámbito del pensamiento griego y occidental.

Agustín y Tomás: la formulación paradigmática del valor absoluto del hombre

En Agustín la problemática filosófica y teológica gira con insistencia precisamente en torno a la noción de hombre como persona, que asume por tanto una importancia metafísica notable respecto al planteamiento de los griegos. Basta recordar, por ejemplo, la importancia concedida al concepto de persona como miembro del «cuerpo de Cristo» en la Iglesia, que constituye el verdadero eje de todo el pensamiento agustiniano. Si consideramos además la extraordinaria amplificación del concepto de persona en el ámbito del concepto de «amor» (el *agape* cristiano): para Agustín, amar a la persona del otro significa amar a Cristo.^[26]

Mucho podríamos decir al respecto, pero teniendo en cuenta el tema de la presente obra creo que será suficiente leer algunos textos del agustiniano *Comentario al Evangelio de san Juan*, que son de una extraordinaria profundidad.

Veamos un primer texto, que es uno de los más intensos, y explica en qué sentido la grandeza del hombre supera a la de los cuerpos celestes, precisamente lo contrario de lo que pensaban los griegos:

Considera tu cuerpo: es mortal, es terrenal, es frágil, es corruptible; ¡apártate de él! Dirás que tal vez sólo la carne está ligada al tiempo. Considerad otros cuerpos, los cuerpos celestes. Son más grandes, más perfectos, luminosos: se mueven de oriente a occidente, están siempre en movimiento, son visibles no sólo para los hombres sino también para los animales. Ve más allá. Me objetarás ¿cómo puedo elevarme por encima de los cuerpos celestes si yo ando sobre la tierra? No es con la carne con la que debes ascender, sino con el espíritu. ¡Ve más allá de esos cuerpos! Aunque brillan y resplandecen en el cielo no son más que cuerpos. Sube más alto, tú que quizá crees que no se puede ir más allá de esas maravillas que contemplas. Dices: ¿y a dónde iré más allá de los cuerpos celestes, qué he de superar aún con el alma? ¿Has contemplado todas estas maravillas? Sí, las he contemplado, respondes. ¿Cómo has podido contemplarlas? Que salga aquel que las contempla. En efecto, quien contempla todas estas maravillas, quien juzga y distingue, y quien por así decir las pesa en la balanza de la sabiduría es el alma. Sin duda el alma, con la que has pensado todas estas cosas, es superior a todas estas cosas que has pensado. Por tanto, ésta no es cuerpo, sino espíritu: elévate también por encima de este espíritu. Y, para ver a qué debes elevarte, compara primero el alma con la carne. No, no hagas nunca semejante comparación. Compara más bien el alma con el resplandor del sol, de la luna y de las estrellas: el resplandor del alma es superior. Considera la rapidez del pensamiento: ¿no es más rápido el destello del alma, que piensa, que el resplandor del sol meridiano? Ves con tu alma el sol que sale: su movimiento, comparado con el de tu pensamiento, resulta demasiado lento; en un instante has abarcado con tu pensamiento todo el curso del sol. Has visto cómo el sol sigue su curso de oriente a occidente, para volver a aparecer mañana por el lado opuesto. Con tu pensamiento has hecho ya todo el recorrido, mientras el sol sigue su curso con gran lentitud. ¡Es maravillosa el alma! Pero ¿por qué digo «es»? Elévate también por encima de ella, porque también ella es mutable, aunque es mejor que cualquier cuerpo. Ora sabe y ora no sabe, ora olvida y ora recuerda, ora quiere y ora no quiere, ora peca y ora es justa. Elévate, pues, por encima de todo ser que cambia, no sólo por encima de todo ser visible, sino también de todo ser mutable. Te has elevado por encima de la carne visible, te has elevado por encima del cielo, del sol, de la luna y de las estrellas que son visibles: ¡ve más allá también de todo lo que cambia! Supera las realidades visibles, has llegado a tu alma, pero también en ella has hallado rasgos de mutabilidad. ¿Acaso también Dios es mutable? ¡Ve más allá de tu alma! Eleva tu alma por encima de ti mismo para alcanzar a Dios, del que se te pregunta: ¿*Dónde está tu Dios?* No creas que sea ésta una empresa superior a las fuerzas del hombre [...].^[27]

En la misma obra, insiste Agustín:

Alegrémonos, pues, y demos gracias a Dios: no sólo nos hemos convertido en cristianos, sino que nos hemos convertido en el propio Cristo. ¿Comprendéis, hermanos? ¿Os dais cuenta de la gracia que Dios ha derramado sobre nosotros? Asombraos, alegraos: ¡nos hemos convertido en Cristo! Si Cristo es la cabeza y nosotros los miembros, el hombre total es él y nosotros (*totus homo, ille et nos*).^[28]

Por último, veamos un pasaje que resume en muy pocas palabras la tesis de fondo:

Dios se hizo hombre; ¿en qué se convertirá el hombre, si por él Dios se hizo hombre?^[29]

En un texto en muchos aspectos emblemático, Tomás declara a su vez que la persona, como realidad racional, es *lo más perfecto que hay en toda la naturaleza*. Se trata de un auténtico vuelco de la afirmación de Aristóteles, realizado sirviéndose de las categorías tomadas de la metafísica del Estagirita, pero colocadas en el ámbito de un nuevo

paradigma:

Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.^[30]

Retomando el pensamiento de Tomás y reinterpretándolo desde la perspectiva de la fenomenología realista, Karol Wojtyła, en su obra filosóficamente más comprometida, *Persona y acción*, escribe: «Tenemos la impresión de que los múltiples esfuerzos cognoscitivos centrados en el ambiente exterior al hombre son muy superiores a los esfuerzos y a los logros que se refieren al propio hombre. Pero quizá no es sólo cuestión de esfuerzos y de efectos cognoscitivos que, como sabemos, son muy numerosos y cada vez más detallados. Quizás es simplemente el hombre que espera de forma continuada un nuevo y penetrante análisis de sí mismo, una síntesis cada vez más actualizada que no es fácil de realizar. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, ha de ser incesantemente redescubierto. Al ser siempre en cierto modo “un ser desconocido”, exige continuamente una nueva y cada vez más madura expresión de su naturaleza. Además [...], al ser el primero el más directo y frecuente objeto de la experiencia, el hombre está expuesto precisamente por esto a la costumbre, corre el riesgo de volverse demasiado común para sí mismo: hay que evitar ese peligro. Nuestro estudio nace, pues, de la exigencia de vencer esta tentación. *Nace del asombro ante el ser humano* que, como es sabido, genera el primer impulso cognoscitivo. Parece que ese asombro —que no es admiración, aunque algo hay de ello— es la base de este estudio. El asombro como función del intelecto se manifiesta en una serie de interrogantes y, a continuación, en una serie de respuestas o de soluciones. De este modo no sólo se desarrolla el proceso de pensar acerca del hombre, sino que ese proceso satisface también cierta exigencia de la existencia humana. *El hombre no puede perder el puesto que le corresponde en ese mundo que él mismo ha configurado*».^[31]

Como dice el espléndido aforismo de Nicolás Gómez Dávila: «Lo que no es persona en el fondo no es nada».^[32]

El individualismo: una negación del concepto de persona

Las dos formas de negación casi total del espíritu de la «participación» y de la «solidaridad» entre los hombres como «personas», precisa Wojtyła, son el «individualismo» y el «totalitarismo».

El «individualismo» es el error moral que comete el hombre cuando concibe su propio bien claramente diferenciado (o incluso opuesto) del bien de los demás, es decir, del bien común. Según el individualismo, vivir y actuar junto con los demás es *tan sólo una necesidad*, a la que hay que someterse por fuerza. Esta concepción implica más consecuencias negativas que positivas (limitaciones de la libertad, tensiones y conflictos de distinto tipo).

El «totalitarismo» constituye el error opuesto al individualismo. Considera que el individuo —considerado capaz de perseguir tan sólo su propio bien— no está dispuesto por sí mismo a actuar de forma constructiva junto con los demás. El individuo así concebido representa, por tanto, un elemento de oposición a la comunidad y al bien común. Por consiguiente, según el totalitarismo, para realizar el bien común no habría más vía que *obligar por la fuerza al hombre a actuar de una determinada manera*.

Lo mismo puede decirse del «colectivismo», que se incluye en la esfera del «totalitarismo». El filósofo ruso Berdiaev escribe a ese respecto: «La esclavitud y la

seducción del colectivismo nacen de transferir la comunión espiritual, el sentimiento de comunidad y la universalidad, del sujeto al objeto; de objetivar tanto las funciones parciales de la vida humana, como la vida humana en su conjunto. El colectivismo es invariablemente autoritario; en él el centro de la conciencia y del sentido moral está situado fuera de la persona, en las agrupaciones colectivas, sociales, de masa; por ejemplo, en el ejército o en los partidos totalitarios. Los mandos, los partidos, pueden ahogar completamente la conciencia de la personalidad, dar origen a conciencias colectivas que coexisten con la conciencia personal».^[33]

Por su parte Wojtyla observa: «El individualismo intenta proteger el bien del individuo de la comunidad; el totalitarismo, como confirman diversas experiencias de la historia, intenta protegerse del individuo en nombre del bien común entendido de forma específica. Sin embargo, en la base de estas orientaciones, de estos dos sistemas de pensamiento y de comportamiento, hallamos una concepción idéntica del hombre».^[34]

Esa concepción del hombre que está en la base de los dos errores opuestos consiste en una visión «apersonalista» o hasta «antipersonalista» del hombre, esto es, en una visión que se opone a la esencia misma del hombre, puesto que en su naturaleza está inscrita la capacidad de «solidaridad» y de «participación» en la acción de los demás, en la dimensión de la libertad, para la realización del bien común.

Aun partiendo de presupuestos completamente diferentes (es decir, de los presupuestos de un no creyente), un estudioso de la talla de Edgar Morin llega a conclusiones muy parecidas. En la Edad Moderna el individualismo propiamente dicho se ha separado del humanismo del que derivó: «Adoptará así formas aristocráticas o estéticas (el culto del Yo) y sobre todo formas burguesas, que se democratizarán en el individualismo hedonista que favorece los procesos económicos y sociales que, a partir de finales del siglo XIX, acaban destruyendo la vieja solidaridad, atomizando a los individuos y aportando los medios materiales y las técnicas del “bienestar”».^[35] Pero los medios y las técnicas que producen el bienestar, más que unir a los hombres lo que hacen es separarlos.

Y continúa diciendo: «Una vez convertido en religión del hombre, el humanismo rompe con el cristianismo que, por su condición de religión para el hombre, no podría basarse en el hombre [...]. Una laicización absoluta pone de manera inconsciente la divinización absoluta en el objeto laicizado».^[36]

La pérdida del concepto cristiano de persona

¿Por qué hemos llegado a este punto?

La respuesta es simple: el hombre, sobre la base de la ciencia y de la técnica llevadas a sus últimas consecuencias, ha llegado a ser capaz de construir y dominar las cosas; en cambio, no sólo no ha sabido crecer espiritualmente en la misma proporción —dominándose a sí mismo como domina las cosas—, sino que en buena medida se ha olvidado de sí mismo, convirtiéndose en víctima de las cosas que él mismo ha producido. Incluso las llamadas ciencias humanas tratan al hombre como «cosa», perdiendo así el sentido de la persona.

Como ha observado acertadamente Umberto Galimberti, desde el momento mismo en que las imágenes religiosas y filosóficas del hombre (el hombre es imagen de Dios, el hombre no es un medio sino un fin) han sido prácticamente destruidas, el hombre se ha convertido en *cosa* y *materia*. El sentido mismo de la muerte resulta completamente frustrado, hasta suprimido: «Despojado de sus valores religiosos, metafísicos y simbólicos

no aceptados por el escenario tecnológico, la muerte llega hoy con un aspecto más desangelado, más desnudo, más carente de significado, casi un desecho de la vida, un residuo inútil, un completo extraño en un mundo frenético y ocupado no en alcanzar una auténtica o presunta finalidad, como ocurría en la perspectiva religiosa y humanística, sino con el único objetivo de exorcizar a la muerte segregándola, separándola, escondiéndola en el depósito de los desechos, en el vertedero del olvido».^[37]

La sacralidad del hombre y de su cuerpo cae así en el olvido más completo. Y de este olvido han hablado de forma paradigmática muchos pensadores del siglo recién finalizado.

En 1944 se representó en París el segundo drama de Sartre, titulado *A puerta cerrada*, basado no sólo en la imposibilidad de entendimiento y de comunión entre los hombres, sino incluso en el odio implacable y radical que existe entre hombre y hombre. El personaje Garcin, condenado en el infierno a la pena de vivir junto a Estella e Inés, en cierto momento pide que se le abran las puertas y que se le someta a cualquier tortura, con tal de no verse obligado a convivir con aquellas mujeres, porque esa convivencia es «tortura del cerebro, [...] larva de sufrimiento, que te toca ligeramente, te roza, nunca se cansa de hacerte daño».^[38] Y al final concluye Garcin: «¿Esto es el infierno? Nunca lo hubiera dicho. ¿Recordáis? El azufre, la hoguera, la parrilla. ¡Payasadas! No hay ninguna necesidad de parrillas; *el infierno son los otros*».^[39]

Por otra parte, Nietzsche ya había definido al hombre como *das noch nicht festgestellte Tier*, es decir, «el animal aún no estabilizado»,^[40] o sea, el animal incompleto, aún no «definido» (inferior, por tanto, a los otros animales bien determinados y fijados). Para Nietzsche el hombre es «uno de los animales de presa más refinados», «la mejor fiera», «el más cruel de los animales», «uno de los males de la Tierra».^[41]

Escribe Foucault a este respecto en *Las palabras y las cosas*: «El último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero desde el momento que habla, piensa y existe dentro de la muerte de Dios, su propio crimen está destinado a morir; nuevos dioses, idénticos, llenan ya el Océano futuro; el hombre desaparecerá. Más que la muerte de Dios —o mejor, en la onda de esa muerte y en correlación profunda con ella— el pensamiento de Nietzsche anuncia el fin de su asesino».^[42]

Vale la pena citar también el comentario de Edgar Morin: «La tragedia moderna se representa en la huida de la tragedia. Los esfuerzos por olvidar la muerte se interponen en la tragedia de la muerte y se vuelven trágicos como ella».^[43]

La única terapia posible es la que se basa en la recuperación del sentido y del valor del hombre como persona: Europa surge con este concepto, y sólo a partir de él puede renacer.

Sin el cristianismo el hombre no puede conocerse a sí mismo^[44]

En *El método*, Morin representó al hombre con tres rasgos esenciales que se implican mutuamente: infinita pequeñez en su estructura física y en sus miserias morales; infinita grandeza en su inteligencia y en sus geniales creaciones; infinita complejidad en esta oposición de características. Concretamente, la complejidad del hombre se presenta según una estructura bipolar que se resume de la siguiente manera. El ser humano dista mucho de ser solamente *sapiens, faber, oeconomicus*, como generalmente se dice; en cambio es:

sapiens/demens
faber/ludens/imaginarius
oeconomicus/consumans/aestheticus
prosaicus/poeticus.^[45]

La característica del *demens* es la que explica no sólo la criminalidad del hombre, sino también sus capacidades imaginativas y ciertos aspectos de su creatividad (la «divina locura» platónica). La característica del *consumans*, unida a la del *oeconomicus*, con su complejidad tanto individual como social, muestra cómo el hombre se diferencia no sólo de los animales sino también de las máquinas, y lo libra de la posibilidad de ser incluido en esquemas puramente «racionalistas» y «deterministas».

La incompletud del hombre, tanto en su grandeza como en su pequeñez, esto es, su complejidad estructural, comporta estas consecuencias: «Advierte que el desarrollo técnico, industrial, económico va acompañado de un nuevo desarrollo psicológico, intelectual y moral. Muestra al ser humano en manos de los dobles juegos de la historia, de la conciencia y del inconsciente, de la verdad y del error. Lo muestra ya como juego ya como jugador, sin que se sepa si es más juego que jugador».^[46]

En concreto, afirma Morin: «Subsiste el hecho de que el individuo humano es el centro de la conciencia en y para la sociedad. El individuo, con su mente, puede abarcar su propia sociedad, puede esforzarse por abarcar el mundo con su comprensión... El alma, la sensibilidad de la sociedad están en los individuos. *La mente/cerebro individual es más compleja que la sociedad, más compleja que la Tierra, más compleja que la Galaxia*».^[47]

Morin no acepta el mensaje cristiano, pero sorprendentemente absorbe y desarrolla muchos de sus pensamientos. La interpretación del hombre que presenta en *El método* no es más que una ampliación fotográfica bastante inteligente y refinada de uno de los pensamientos más profundos de Pascal, cuya proposición inicial el propio Morin coloca al comienzo de su obra y menciona en las conclusiones.^[48]

Veamos el espléndido pasaje de Pascal, reproducido íntegramente: «¿Qué quimera es, por consiguiente, la del hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué objeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra; depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo? La naturaleza confunde a los pirronianos, la razón confunde a los dogmáticos. ¿Qué venís a ser, oh hombres, que buscáis cuál es vuestra verdadera condición con vuestra razón natural? No podéis huir de alguna de esas sectas ni permanecer en ninguna. Conoce pues, oh soberbio, qué paradoja eres tú mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil: aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre: aprende de tu maestro cuál es tu verdadera condición, que ignoras. Escucha a Dios».^[49]

La extraordinaria complejidad de la naturaleza de la persona humana no podría ser expresada mejor.

Para acabar —volviendo al tema específico de Europa y del hombre europeo— veamos cómo el propio Morin recrea el pensamiento de Max Scheler, mencionado varias veces como uno de los ejes de sostén del presente libro, y que marca los límites estructurales de cualquier forma de «Constitución» política y, por tanto, también de la nueva Constitución europea: «[...] la autoridad coercitiva no es suficiente para mantener la sociedad como unidad, se necesita la comunidad y la comunidad implica la existencia en los individuos de un sentimiento vivido de solidaridad y de amor».^[50] Es preciso, pues, que el hombre recupere el sentido de la complejidad y del valor de la propia realidad como

«persona», un valor que supera el valor de cualquier otra realidad.