

# ***LA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI Y EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LA FRATERNIDAD***

*María Dolores Prieto Santana*

*Sumario:* El pasado sábado 3 de octubre, en Asís, el Papa Francisco firmaba, bajo los auspicios del santo pobre y fraternal, su tercera encíclica: Fratelli tutti (Hermanos todos). Un alegato a favor de la humanización de nuestro mundo. El domingo día 4, fiesta de San Francisco, todos conocíamos su contenido. Sus propuestas tienen la pretensión de llegar "a todos los hombres y mujeres de buena voluntad" de este planeta. Sin embargo, en el texto no se hacen referencias a los aspectos filosóficos que las fundamentan sino a referencias teológicas. Aunque no lo explicita, el Papa se fundamenta algunas de las líneas de la Antropología filosófica.

*Summary:* Last Saturday, October 3rd, in Assyses, Pope Francis signed, under the auspices of the poor and fraternal saint, his third encyclical: Fratelli tutti (Brothers All). A plea in favor of the humanization of our world. On Sunday the 4th, San Francisco party, we all knew its contents. His proposals have the pretence of reaching "all men and women of goodwill" on this planet. However, the text does not refer to the philosophical aspects that underpin them but to theological references. Although not explicit, the Pope draws on some of the lines of philosophical anthropology.

*Palabras clave:* Papa Francisco, Encíclicas, Fratelli tutti, Sociedad, Fraternidad, Solidaridad Global.

*Key words:* Pope Francis, Encyclic, Fratelli tutti, Society, Fraternity, Global Solidarity

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 1 de diciembre de 2020

## **1. El contexto social de *Fratelli tutti***

El sábado día 3 de octubre en la capilla de San Francisco en la ciudad de Asís, el papa Francisco firmó su última encíclica, *Fratelli tutti*. Para algunos medios de comunicación, la nueva Encíclica es solamente un documento social que denuncia las políticas neoliberales. Para otros, el papa se aparta de la Teología perenne y se mete en un campo político que no le corresponde. Es más: para algunos, el Papa se fundamenta en principios no cristianos sino masones e incluso comunistas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Un buen resumen de los ecos de la Encíclica en:

Pero ¿qué es lo que ha escrito el papa Francisco en la *Fratelli tutti*? A lo largo de sus 200 páginas, la Encíclica afirma, valora, enjuicia y critica muchas cosas. Pero por lo general, se coincide en que es un texto valiente contra los contextos sociales económicos causantes de mucho dolor en nuestro mundo.

### *1.1. Francisco arremete contra el “dogma de fe neoliberal” y proclama un nuevo orden mundial para el mundo postpandemia*

La revista católica Religión digital<sup>2</sup> titulaba que “El Papa reclama en su nueva encíclica la memoria histórica frente a las dictaduras, y condena con dureza el terrorismo de Estado”. Y resaltaba algunos de los textos más “fronterizos”: “El mercado solo no resuelve todo, aunque otra vez nos quieran hacer creer este dogma de fe neoliberal”. El Papa Francisco decreta, en su última encíclica –*Fratelli tutti*, sobre la fraternidad y la amistad social, la tercera de su pontificado- el final del neoliberalismo, que tilda de “pensamiento pobre, repetitivo, que propone siempre las mismas recetas frente a cualquier desafío que se presente”.

En un texto muy duro para las tesis del capitalismo salvaje, Bergoglio arremete contra “el absoluto e intocable derecho a la propiedad privada”, que “sólo puede ser considerado como un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados”. Y prosigue: “El neoliberalismo se reproduce a sí mismo sin más (...). La especulación financiera con la ganancia fácil como fin fundamental sigue causando estragos”, arremete Bergoglio, en un texto profundo y concreto, que se lee de una tacada (a pesar de sus 200 páginas), y en el que el Papa desgrana las raíces de una sociedad mundial perdida y sin objetivos, y reivindica la “fraternidad universal” y el cuidado de unos con otros, frente a la cultura del descarte.

Evocando las crisis de 2007 y la actual pandemia, el Papa sostiene que “las recetas dogmáticas de la teoría económica imperante mostraron no ser infalibles”. “La fragilidad de los sistemas mundiales frente a las pandemias ha evidenciado que no todo se resuelve con la libertad de mercado”, añade, lamentando esa política “hacia los pobres, pero nunca con los pobres, nunca de los pobres y mucho menos inserta en un proyecto que reunifique a los pueblos”.

Frente a ello, Francisco apuesta por “la maduración de instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas, con autoridades designadas equitativamente por acuerdo entre los gobiernos nacionales, y dotadas de poder para sancionar”. En esta línea, añade, “es necesaria una reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional”, con un rediseño del Consejo de Seguridad que evite los vetos que “deslegitiman” su trabajo.

---

<https://www.lavanguardia.com/vida/20201012/483995500284/enciclica-papa-francisco-fratelli-tutti-polemica.html> Lorenzo Bernaldo de Quirós, economista, liberal, director de la Fundación Internacional para la Libertad presidida por Mario Vargas Llosa, decía en un tuit: “El Papa considera el derecho a la propiedad ‘un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados’. Fantástica declaración que asumiría un comunista”.

<sup>2</sup> Consulta en: [https://www.religiondigital.org/el\\_papa\\_de\\_la\\_primavera/enciclica\\_0\\_2273472687.html](https://www.religiondigital.org/el_papa_de_la_primavera/enciclica_0_2273472687.html)

Y con objetivos claros, como el fin del hambre en el mundo, “un verdadero escándalo”. “El hambre es criminal (...), mientras nos enfrascamos en discusiones semánticas o ideológicas, permitimos que todavía hoy haya hermanas y hermanos que mueran de hambre o de sed, sin un techo o sin acceso al cuidado de su salud”. De hecho, propone que “con el dinero que se usa en armas y otros gastos militares, constituycamos un Fondo mundial, para acabar de una vez con el hambre y para el desarrollo de los países más pobres”.

Algunos de los párrafos que más han podido escandalizar se refieren a sus afirmaciones de No a la guerra, a la pena de muerte o a la cadena perpetua. Porque la encíclica también supone una deslegitimación del uso de armas, la guerra o la pena de muerte. También de la cadena perpetua, que califica de “pena de muerte oculta”, y de la postura de algunos que se dicen cristianos, pero aceptan y promueven la violencia. De hecho, el Papa llega a decir que muchos ateos siguen mejor el Evangelio de Jesús que los cristianos.

Este texto también ha sido citado como provocador: “Todavía hay quienes parecen sentirse alentados, o al menos autorizados por su fe para sostener diversas formas de nacionalismos cerrados y violentos, actitudes xenófobas, desprecios o incluso maltratos hacia los que son diferentes”, lamenta el Papa, que también recuerda los horrores vividos en la pandemia. “No nos olvidemos de los ancianos que murieron por falta de respiradores, en parte como resultados de sistemas de salud desmantelados año tras año”, afirma, en una clara referencia a España.

Francisco también hace una reflexión sobre la necesidad de hacer memoria histórica de las dictaduras y el horror, siempre desde la perspectiva de las víctimas, en varios pasajes que revolverán a algunos nostálgicos (y a los benedictinos del Valle de los Caídos): “Es fácil hoy caer en la tentación de dar vuelta a la página diciendo que ya hace mucho tiempo que sucedió y que hay que mirar hacia adelante. ¡No por Dios! Nunca se avanza sin memoria, no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa”, sostiene Bergoglio, que añade que “verdad es contar a las familias desgarradas por el dolor lo que ha ocurrido con sus familiares desaparecidos”, y condena con contundencia el terrorismo de Estado.

Y prosigue: “Es muy sano hacer memoria del bien”, añade, apuntando que “el perdón no implica olvido” pero que “la venganza no resuelve nada”. Justicia sin impunidad, y dejando las cosas claras: “Cuando hubo injusticias mutuas, cabe reconocer con claridad que pueden no haber tenido la misma gravedad o que no sean comparables. La violencia ejercida desde las estructuras y el poder del Estado no está en el mismo nivel de la violencia de grupos particulares”, concluye Bergoglio.

### *1.2. Las reflexiones críticas a la última Encíclica del papa Francisco*

Los medios de comunicación no han sido todo lo imparciales que se deseaba. Unos, desde una visión política más laica; y otros, desde un catolicismo más conservador.

El diario liberal laico *El País* del lunes 5 de octubre presentaba la tercera Encíclica del Papa Francisco, *Fratelli tutti* de manera provocadora: “El Papa arremete contra

el neoliberalismo y el populismo en su documento más político”<sup>3</sup>. Para este diario, “Francisco publica su tercera encíclica, ‘Hermanos todos’, un análisis sobre la crisis del mundo actual en plena pandemia desde una óptica radicalmente social: “El mercado solo no resuelve todo”.

El periodista Daniel Verdú, escribe: “El papa Francisco, tras casi ocho años de pontificado, apuntala su posición política ante el mundo en plena crisis provocada por la covid-19 en *Hermanos todos* (*Fratelli tutti*, en italiano), una larga encíclica de marcado carácter social. Es el tercer texto que firma de este tipo (el anterior fue sobre la ecología), y el Pontífice se mete de lleno en la definición de conceptos como populismo o neoliberalismo, que rechaza abiertamente, y defiende una suerte de mirada del mundo que bien podría redefinir los valores del socialismo actual. La crisis de la covid-19, marco en el que sitúa sus 98 folios de análisis, es al final solo un marco para concretar un extenso y directo programa dividido en ocho capítulos que ha ido mostrando desde que fue nombrado en 2013, y que le ha convertido en uno de los enemigos de las corrientes soberanistas, populistas o de ultraderecha actuales. La encíclica, dedicada desde el título a san Francisco de Asís -se publica el día de su onomástica-, fue firmada el sábado en la basílica donde reposan los restos del santo, de quien el Papa tomó el nombre cuando ocupó la silla de Pedro después del cónclave de 2013”.

Y continúa: “Las ideas políticas que expone Francisco no son nuevas, la mayoría forman parte de sus discursos públicos. *Hermanos todos*, en el fondo, funciona como síntesis del programa político de uno de los líderes que representan los grandes bloques actuales. El Papa arremete contra el consumismo, la globalización despiadada, el liberalismo económico, la tiranía de la propiedad privada sobre el derecho a los bienes comunes, la falta de empatía hacia los inmigrantes o, incluso, el control que ejercen las compañías digitales sobre la población y la información. Un pensamiento radicalmente social que revisita los postulados de san Francisco de Asís -una de las grandes referencias del Papa- en un mundo en crisis, pero que no ha encontrado durante estos años un respaldo claro en una Iglesia profundamente dividida. La apuesta para construir puentes entre distintos mundos -también en los ambientes laicos y no católicos, donde a veces es mejor recibido- ha sido arriesgada y a menudo infructuosa. La encíclica aporta algunos elementos para entender mejor su hoja de ruta de todos estos años”.

Y más adelante: “Francisco cita también a Martin Luther King, Desmond Tutu o Mahatma Mohandas Gandhi”. Como leemos en *El País*: “El Papa se inspiró, en parte, en las desigualdades y los fallos del sistema que subrayó ese periodo”, explica en una personal introducción. “Más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente. A pesar de estar hiper-conectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos. [...] El mundo avanzaba de manera implacable hacia una economía que, utilizando los avances tecnológicos, procuraba reducir los ‘costos humanos’, y algunos pretendían hacernos creer que bastaba la libertad de mercado

---

<sup>3</sup> <https://elpais.com/sociedad/2020-10-04/el-papa-arremete-contr-el-neoliberalismo-y-el-populismo-en-su-documento-mas-politico.html>

para que todo estuviera asegurado. Pero el golpe duro e inesperado de esta pandemia fuera de control obligó por la fuerza a volver a pensar en los seres humanos, en todos, más que en el beneficio de algunos”.

Para *El País*, como vemos, es una inspiración sociológica la que impulsa la Encíclica. Y no hace mención de las referencias teológicas y a la insistencia en los textos del magisterio de la Iglesia. Algunos medios de comunicación<sup>4</sup> acusan al Papa de basarse en antropologías que son ajenas al magisterio de la Iglesia y en conceptos como “derechos humanos” que no pertenecen al ámbito de la teología, quedándose en fundamentaciones exclusivamente sociológicas y no teológicas. Incluso han querido algunos ver influjos masónicos en la Encíclica, como el periódico *Hispanidad*<sup>5</sup>.

Tal vez una de las críticas que se pueden hacer a la *Fratelli tutti* es la contraria: para algunos sectores intelectuales no cercanos a la fe cristiana, el documento es bien intencionado, pero carece de una “fundamentación científica o racional” más universal que la convierte más en una exhortación para los ya convencidos de la bondad de la parábola del Buen Samaritano. Sin embargo, los antropólogos y los filósofos echarán de menos la cita de aquellos que han aportado fundamentación científica y filosófica a la comprensión del ser humano. Una sola cita de un autor como Paul Ricoeur<sup>6</sup> que pertenece al mundo de la filosofía está presente en la Encíclica. Pero el Papa no ha considerado oportuno ofrecer el fundamento científico, filosófico y racional que, sin duda, está subyaciendo a toda la reflexión teológica, ética y espiritual. La llamada antropología filosófica (que fundara Max Scheler en 1928 con la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos*) parece ausente del texto. Pero esta ausencia pretendida no exime de que podamos encontrar en el texto de *Fratelli tutti* los ecos de la reflexión filosófica sobre el ser humano en la historia.

Si la pretensión del Papa es dirigirse también a los no creyentes o a los creyentes de otras religiones, la fundamentación filosófica (la racionalidad laica) no se debe buscar solo en los muchos textos de los pontífices (no se trata solo de insistir que sus ideas son doctrina de los Papas). Es necesario “fundamentar” también (y sobre todo en una sociedad laica) la práctica de la solidaridad humana, la justicia social y la fraternidad en los textos de aquellos pensadores sobre los que se edifican las Constituciones de los países democráticos del mundo.

Desde una ética laica universal uno puede y debe preguntarse: ¿por qué hay que ayudar a los demás? ¿Por qué la postura del Buen Samaritano fue la correcta? ¿Es eficaz (y por tanto ético desde ciertas posturas políticas liberales) ayudar a los desfavorecidos? ¿Se aparta la Encíclica de la doctrina de la Iglesia? Desde una sociedad como la nuestra en la que el neoliberalismo y el darwinismo social (de tipo Trump) cobra más

<sup>4</sup> [https://www.abc.es/opinion/abci-juan-manuel-prada-fratelli-tutti-202010112340\\_noticia.html](https://www.abc.es/opinion/abci-juan-manuel-prada-fratelli-tutti-202010112340_noticia.html)

<sup>5</sup> Entre los ortodoxos, la ‘pega’ más habitual estriba en el concepto de fraternidad, nuclear en la encíclica. Y tienen razón: es un concepto más masónico que cristiano, por la sencilla razón de que no puede haber hermanos sin padre, y el busilis del cristianismo es el hombre convertido por la redención en hijo de Dios. El mandamiento de amar al hermano como a uno mismo es sólo una consecuencia del mandamiento de amar a Dios, Padre, sobre todas las cosas. [https://www.hispanidad.com/confidencial/fratelli-tutti-francisco-insiste-en-salvar-salvable-acabara-por-ser-resumen-su-pontificado\\_12021559\\_102.html](https://www.hispanidad.com/confidencial/fratelli-tutti-francisco-insiste-en-salvar-salvable-acabara-por-ser-resumen-su-pontificado_12021559_102.html)

<sup>6</sup> La nota 80 del texto: “En estas consideraciones me dejo inspirar por el pensamiento de P. RICOEUR, “Le socius et le prochain”, en *Histoire et vérité*, ed. Le Seuil, París 1967, 113-127.”

fuerza: ¿tiene sentido ayudar a los desfavorecidos, a los que la Encíclica denomina “descartados”, a salir de su situación? ¿Qué fundamento racional, científico y ético tiene la solidaridad? ¿Qué argumentos antropológicos sustentan las palabras del papa Francisco en *Fratelli tutti*?

## 2. Situación actual y tareas pendientes de la antropología filosófica

Debajo de las palabras del papa Francisco en la *Fratelli tutti* no solo hay un “buenismo” franciscano o una reiteración del Magisterio perenne de la Iglesia. El Papa se dirige no solo a los creyentes, sino también “a todas las personas de buena voluntad”.

Leemos “6. Las siguientes páginas no pretenden resumir la doctrina sobre el amor fraterno, sino detenerse en su dimensión universal, en su apertura a todos. Entrego esta encíclica social como un humilde aporte a la reflexión para que, frente a diversas y actuales formas de eliminar o de ignorar a otros, seamos capaces de reaccionar con un nuevo sueño de fraternidad y de amistad social que no se quede en las palabras. Si bien la escribí desde mis convicciones cristianas, que me alientan y me nutren, he procurado hacerlo de tal manera que la reflexión se abra al diálogo con todas las personas de buena voluntad”.

Si el Papa desea que la reflexión se abra al diálogo con todas las personas de buena voluntad, es necesaria una fundamentación científica, filosófica y racional. Desde esta perspectiva, es necesario afirmar que, aunque no exista un capítulo de “fundamentación”, no hay duda de que existe una Antropología, un determinado modo de entender lo que es el ser humano en sus interacciones con la naturaleza y en la construcción de los tejidos sociales.

Como ya se ha citado, la llamada Antropología filosófica es una disciplina muy reciente: arranca de Max Scheler, que escribe en 1928<sup>7</sup>. Su obra, *El puesto del hombre en el cosmos*, es básica para entender lo que hoy es la Antropología filosófica. La novedad que introduce Scheler es fundamentar la reflexión sobre el ser humano en los datos de las ciencias de la naturaleza (los datos de las antropologías positivas) que abren a la reflexión filosófica y ésta a la teológica. Pero tras la obra de Max Scheler aparecen nuevas propuestas para una interpretación filosófica del ser humano basados en los datos de la ciencia. La bibliografía suele hablar de la llamada “escuela” de Max Scheler que aportó

---

<sup>7</sup> El ensayo *El puesto del hombre en el cosmos* tenía el definido propósito de ubicar el ser del hombre en la totalidad de los entes, o del cosmos, como señala el título de la obra que consideramos. Su labor de pensador fue incesante y su mente se consumía de modo continuó en la producción de nuevas, originales y agudas ideas. Su pérdida adquirió el carácter de lo irreparable. Y cargó de estupor y aflicción al mundo filosófico. Todas sus obras lo señalaban como uno de los más egregios pensadores de su época. Heinemann lo ha denominado el más grande *animal philosophicum* de su tiempo. El contenido de su pensamiento solo con dificultad, podía tener parangón. Scheler echaba mano de su capacidad de destacarse en las grandes concepciones y en los pensamientos menudos. Las ideaciones fundamentales alternaban con inigualadas visiones de asuntos parciales. Su especulación se apoyaba en un saber entero de la historia de la filosofía. Incluso, a la distancia, se lo adivinaba como si fuera la intensidad de una “hoguera filosófica” en ignición. Una de sus peculiaridades es desarrollar sus ideas en contraste y confrontación con las ajenas. Nunca temió corregirse y con frecuencia el viraje de sus creencias le acarreó críticas cargadas de agresividad. La intensidad de su actividad intelectual se clarifica cuando conocemos la ampliación y reelaboración a que sometía sus libros, frecuentemente. Sus ideas se suceden como superponiéndose, y llevando al lector, de modo obligado, a diferenciar y separar por su cuenta, lo que se le da de un modo apretado y sin solución de continuidad.

una revolución en el modo de entender la antropología filosófica, pero también tiene indudables limitaciones<sup>8</sup>.

Max Scheler, huyendo de la metafísica tradicional y queriendo apoyarse en las ciencias, termina proponiendo un dualismo antropológico criticable y termina apoyándose en una metafísica panteísta. Por su parte, Helmut Plessner, el más lúcido de todos, reafirma que la Antropología filosófica debe fundarse en la ciencia y en la filosofía, pero – como sociólogo de las culturas – no profundizó en el estatuto epistemológico de esta disciplina. Sin embargo, Arnold Gehlen, consecuente con una postura antifilosófica, acaba por dejar la Antropología Filosófica en manos de la biología con la pretensión reduccionista de biologizar todo lo humano.

### 2.1. *Las críticas a las antropologías de la “escuela” de Max Scheler*

Pero el pensamiento humano se abre a nuevas posibilidades. Se puede decir que aparecen en el siglo XX cuatro capítulos de críticas a la concepción antropológica de Max Scheler y a su “escuela”. En el fondo, no es solo una crítica al modo de abordar el problema de la condición humana, sino una crítica a la misma definición de lo que es humano. Algo que han detectado algunos críticos de la *Fratelli tutti*.

El primer capítulo de críticas lo abren aquellos que consideran a Max Scheler y su presunta “escuela” como excesivamente antropocéntricos: lo humano ocupa el centro del cosmos. Desde él se interpreta todo. Desde Descartes, y, sobre todo, desde Kant, se da una progresiva subjetivización de la filosofía. Esta es la objeción que plantea Martin Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

El segundo capítulo de críticas llega desde escuelas filosóficas que ponen en tela de juicio la existencia de una “esencia” humana. M. Scheler considera la esencia o naturaleza humana como algo rígido. Es algo que está ahí. No existe dimensión histórica. Habría que incorporar la dimensión de la vida. Así, Ortega y Gasset propone una “antropología metafísica”, que desechando la categoría del ser (ontología) se apoye en la vida humana.

El tercer capítulo de críticas a la antropología filosófica de tipo tradicional se centra en la concepción individualista de lo humano y en el olvido de la dimensión social. Esta crítica proviene, sobre todo, de las posturas marxistas. Y en continuidad con ellas, las posturas de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt y especialmente nos referiremos a las críticas de Horkheimer a Scheler, y las de Habermas a Gehlen.

El tercer capítulo de críticas parte de aquellos que niegan la llamada “singularidad” humana. ¿Es el hombre un ser singular? Los antihumanistas critican que exista singularidad humana. Para estos, la singularidad humana es un “invento”. Michel Foucault habla de “la muerte del hombre”.

---

<sup>8</sup> C. BEORLEGUI, *Antropología filosófica*, Colección Deusto, Bilbao 1999, 425 ss.

## 2.2. Para una tipología de las Antropologías filosóficas

¿Qué rasgos tiene la Antropología filosófica que subyace a la *Fratelli tutti*? Habrá que presentar una tipología.

En estos cien años escasos de vida, la producción filosófica sobre Antropología filosófica ha sido extensa. Para empezar, se han propuesto diversas clasificaciones de los diversos “tipos de Antropología filosófica” tal como propone Carlos Beorlegui<sup>9</sup>. Las propuestas de clasificación de los diversos modelos o ideales de ser humano son interminables y muy dispares<sup>10</sup>. Nos vamos a centrar solo en dos: la que ordena los modelos desde el concepto de *naturaleza humana*; y la que los ordena desde la referencia al *sujeto humano*.

Según el criterio de cómo entienden la *naturaleza humana*:

Se ha propuesto muy diversos modelos de Antropología filosófica basados en el concepto de *naturaleza humana*. Walter Brünning<sup>11</sup>, divide los modelos antropológicos desde la diferente forma de entender la naturaleza o la esencia del ser humano. Se pueden encontrar cuatro grupos:

<p>1. <b>ESENCIALISTAS</b>: parten de la comprensión de la naturaleza humana como un conjunto de notas que configuran una idea de naturaleza humana estática e invariable.</p>	<p>Se dan dos tipos de esencialismos: <i>idealista</i> y <i>materialista</i>, según que las notas que definen esa esencia sea espiritual o material. De alguna manera, se incluyen en este tipo las figuras de Aristóteles, Kant, Heidegger, Scheler aunque son muy diferentes unos de otros.</p>
<p>2. <b>SUBJETIVISMOS HISTORICISTAS / EXISTENCIALISTAS/VITALISTAS</b>: rompen y superan el esencialismo y hace hincapié en el carácter dinámico y procesual de lo humano.</p>	<p>Conjugan elementos deterministas / naturales, sociales y la libertad de cada individuo. En esta postura se incluyen figuras tan diversas como Ortega y Gasset, Plessner, Gehlen, Dilthey...</p>
<p>3. <b>IRRACIONALISMOS / NIHILISMOS</b>: llevan al extremo el deseo de negar a naturaleza o esencia humana.</p>	<p>Para este planteamiento no tiene sentido hablar de <i>el</i> hombre o <i>el</i> ser humano, o <i>lo</i> humano. Solo hay individuos sueltos, incapaces de coincidir en algo común que les defina como <i>seres humanos</i>.</p>
<p>4. <b>TRASCENDENTALISMOS / PRAGMATISMOS</b>: el intento de superar el nihilismo, lleva hacia estos modelos (los más conformes con la sensibilidad actual). Se parte del carácter histórico y procesual del ser humano.</p>	<p>Pasan del nivel espontáneo existencial a un nivel trascendental fundante. Hay, por ello, una condición de posibilidad de lo humano dentro de la variabilidad histórica y cultural. En este apartado está el marxismo, los pragmatismos, las propuestas de la racionalidad comunicativa, la hermenéutica, etc.</p>

<sup>9</sup> *Ibid.*, 280-314.

<sup>10</sup> Véase: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2017/10/04/la-naturaleza-lo-humano-replantea-ideal-posthumanista/>

<sup>11</sup> W. BRUNNING, “Los tipos fundamentales de la Antropología filosófica actual”: *Arbor* 28 (1954) 107, 292-303.

Tal vez, las posturas 2 (Existencialismo/ historicismo) y 4 (trascendentalismo) son las más aceptables por un humanismo como el que aquí proponemos (téngase en cuenta que nos movemos sólo en el terreno de la filosofía sin hacer intervenir el aspecto de la fe). Sería discutible ahora dentro de cuál de estas dos posturas se sitúa la Encíclica *Fratelli tutti*. Pero habría que acudir a otros modelos antropológicos.

Las Antropologías filosóficas según el criterio del *sujeto humano*

Pero tal vez sea más acertado acudir a las aportaciones de las Antropologías filosóficas que ponen el acento en el modo de explicar el papel del sujeto humano. Desde este criterio de interpretación podemos distinguir tres grandes apartados de posturas antropológicas: la *humanista*, la *antihumanista*, y la que se ha dado en llamar del *humanismo renovado*.

a) *La postura humanista*: parte de que los humanos ocupan el lugar céntrico de la realidad (antropocentrismo). Pero el término *humanismo* tiene un contenido muy amplio y complejo. Se entiende en dos sentidos: el *humanismo histórico* y el *humanismo filosófico*. El *humanismo histórico* (o *cultural*) es el propio del movimiento que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y que se conoce como Renacimiento. Lo característico es la afirmación del *antropocentrismo* como alternativa al *teocentrismo* medieval.

El *humanismo filosófico* es un movimiento que potencia unos valores humanos que le dan especial dignidad y centralidad respecto a las otras realidades mundanas. Hay una serie de elementos en los que coinciden los diversos humanismos: la igualdad y dignidad del ser humano, la fe en la racionalidad de la humanidad, en proceso democrático en la acción social, esperanza en el progreso humano, aceptación del falibilismo del conocimiento humano, una confianza en la ciencia para la solución de los problemas humanos.

Los ejemplos más significativos del humanismo filosófico son: Pico de la Mirándola, Fichte y sus continuadores, el existencialismo de Sartre, y el personalismo de Emmanuel Mounier y su escuela (Jean Lacroix, y en España, Carlos Díaz). Desde esta postura del humanismo (y sobre todo del personalismo) habría que considerar la filosofía subyacente a “Fratelli tutti”.

b) *Posturas antihumanistas*. Desde el punto de vista científico y filosófico hay que reconocer que hay “otras” posturas, como son los llamados *antihumanismos*: otra corriente, que procede del Renacimiento, desarrolla una visión que mina la centralidad de lo humano en el mundo. Diferenciamos dos grupos: los que llamamos de descentramiento (que sitúan lo humano des-centrado) y los antihumanismos de disolución (que disuelven la realidad de lo humano).

Algo podemos decir de los antihumanismos de descentramiento: Sigmund Freud habla de los golpes recibidos por el narcisismo humano: primero con Copérnico, luego con Darwin y posteriormente con el psicoanálisis. Tanto el marxismo como el semiologismo han dado fuertes golpes al humanismo. Para Karl Marx, uno de los *teóricos de la sospecha*, los humanos no controlan la historia. Esta está sujeta a sus propias leyes. El descentramiento del hombre se da en las leyes económicas que rigen el rumbo de la historia (el *materialismo histórico*). Ya no es la conciencia o el *espíritu* hegeliano el que marca el ser y el sentido de la realidad y de la historia. Al revés: es la estructura socioeconómica la que determina y configura la conciencia y los elementos que componen la superestructura cultural (política, derecho, moral, filosofía, estética, religión, etc.).

En una lista amplia, Beorlegui (1999) sitúa como *antihumanistas* (en el sentido dicho, de no centralidad de lo humano individual) a Heidegger<sup>12</sup>, Zubiri<sup>13</sup>, Lévinas<sup>14</sup> y los diversos estructuralismos y antihumanismos teológicos. Por ello, habría que hablar más que de antihumanismo de *descentramiento de lo humano*.

Puede hablarse también de un *antihumanismo cultural*, propugnado por algunos teólogos de la liberación, como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone<sup>15</sup>. La filosofía de estos autores, apoyada en Lévinas, denuncia el *etnocentrismo cultural y filosófico* con el que la filosofía occidental ha construido su cosmovisión y su imagen del ser humano. Los europeos han absolutizado una imagen del mundo y de la humanidad, como paradigma de referencia. Los valores de occidente (desarrollo, consumo, bienestar, ...) se han convertido en los únicos posibles cuando hay otros. Desde esta óptica, en Europa se habla de países “desarrollados” y “subdesarrollados” (no llegan a su nivel, que se considera el óptimo).

Estos propugnan un método *analéctico*, que reinstaure un auténtico diálogo con el otro. Sólo en un diálogo simétrico entre culturas será posible configurar un modelo nuevo de ser-humano, que no excluya a la mujer ni a otras culturas “diferentes” (pero no por ello inferiores). Pero hay otra tarea: ¿cómo elaborar una Antropología filosófica desde el dolor de las víctimas, desde el sufrimiento de los inocentes, desde el desconcierto de la violencia, del hambre, de la violación de los derechos humanos?

Por otra parte, desde el punto de vista filosófico, deben citarse los llamados antihumanismos de disolución (o reduccionistas): otros antihumanismos más radicales propugnan la disolución de lo humano en instancias extrahumanas. Hay dos clases: *antihumanismos científicistas y estructuralistas*. Los primeros disuelven o reducen al ser humano a la lógica de los genes (lógica del “gen egoísta”, como lo definió R. Dawkins). Es lo que defiende la *Sociobiología*. También hay un reduccionismo biologista en J. Monod (*El azar y la necesidad*, 1971), Jean Rostand (*El hombre y la vida*, 1973), Edgar Morin (*El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, 1973). Tal vez la figura más sobresaliente de antihumanismo estructuralista sea Michel Foucault (Poitiers, 1926-1984) a quien se considera el “filósofo del estructuralismo”. Para él, el “hombre” es un *invento*

<sup>12</sup> El antihumanismo metafísico de Heidegger está en su *Carta sobre el humanismo* (1947) que es una respuesta al texto de Sartre (*El existencialismo es un humanismo*). Heidegger reacciona, tanto contra la fenomenología de Husserl, como contra el existencialismo de Sartre. Ambos parten del sujeto como origen y fundamentación del sentido. Heidegger defiende la centralidad del ser sobre el sujeto y la existencia. Es un antihumanismo *ontológico o metafísico*.

<sup>13</sup> Xavier Zubiri muestra un *descentramiento metafísico* de lo humano. Para él la primacía está en la realidad. En su obra póstuma *Sobre el hombre* (1986) define al hombre como “animal de realidades”. Su discípulo, I. ELLACURÍA, ha continuado la recopilación de sus escritos y el desarrollo de su pensamiento: *Filosofía de la Realidad histórica*, Trotta, Madrid 1991.

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas (1906-1995) constituye el paradigma que llamamos *antihumanismo ético* (*Totalidad e infinito; De otro modo que ser, o más allá de la esencia; El humanismo del otro hombre...*). Sitúa la ética en el punto central de la filosofía. La ética es la *filosofía primera*. El descentramiento antropológico de Lévinas se convierte en *El humanismo del otro hombre*: es decir, la primacía del Otro. El sujeto humano se determina no a partir del Ser (Heidegger) ni de otra instancia extrahumana (antihumanismos científicistas), ni a partir de uno mismo ni de la realidad (Zubiri) sino a partir del Otro. En esto coincide con Laín Entralgo: *Teoría y Realidad del Otro* (1961).

<sup>15</sup> E. DUSSEL, *Métodos para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974; J. C. SCANNONE, “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy”: *Stromata*, 27 (1971) 23-68; *Teología de la liberación y praxis popular* (1976).

*reciente*, propio del saber del siglo XIX, momento en que surgen las ciencias humanas y la “humanidad” se convierte en el *nudo epistémico* en que confluyen las principales cuestiones y problemas de la filosofía.

Para Foucault, por tanto, la historia y la configuración de los saberes no son fruto del hombre como sujeto y ser libre, sino fruto de una serie de leyes internas (estructuras) que van configurando cada momento cultural, cada *episteme*. El hombre no es sujeto de la historia: es llevado por ella.

Algunos han querido ver también un *antihumanismo teológico*. Frente a la teología antropológica de Karl Rahner, para la que los humanos son el sujeto de la creación, hay algunas propuestas alternativas. Así, Juan B. Metz critica como insuficiente el giro antropológico de Rahner que “sirve a un sujeto burgués, individualista, sin dimensión sociopolítica”. De ahí surge su propuesta de *teología política*. Desde el otro punto de vista, H. Urs von Balthasar quiere recuperar para la teología el *teocentrismo* que está por encima del hombre. Le parece que Rahner cae en el secularismo.

c) *El humanismo renovado: hacia un nuevo humanismo comunitario*. Paralelamente a las dos posturas extremas anteriores, en los últimos años del siglo XX se ha desarrollado, desde frentes diferentes, una *nueva antropología* que intenta configurar un modelo más radical y auténtico de lo *humano*.

Posturas como las de Heidegger, Zubiri y Lévinas pueden situarse en esta perspectiva. En estos años ha habido críticas fuertes al antihumanismo estructuralista poniendo énfasis en sus contradicciones. De igual modo, hay una recuperación y revalorización del individuo a veces hasta límites neoconservadores.

La recuperación del sujeto en el neoconservadurismo significa la vuelta a una antropología que da por sentada la primacía del individuo (y de los valores individuales) por encima de la sociedad. Por ello, insisten en un Estado de mínimos (la minimalización del Estado). En definitiva, unas antropologías que recuperan el *sujeto/ personal/ individuo* con la consiguiente disminución del interés por los problemas sociales, la solidaridad, la interrelación social.

Sin embargo, también se desarrollan antropologías que propugnan un acuerdo dialéctico entre la dimensión personal y la comunitaria/social del ser humano. El profesor Carlos Beorlegui, a quien seguimos en esta reflexión, destaca una línea de reflexión que merece ser tenida en cuenta: la de las Antropologías de humanismo comunitario.

Merece ser citada y tenida muy en cuenta la antropología de Emmanuel Lévinas (1906-1995). Nacido en Kaunas (Lituania) de familia judía, en 1930 defiende su Tesis doctoral en París sobre Husserl, pero critica el intelectualismo de Husserl. Sus principales obras (en español) son: *El tiempo y el otro* (1948; Barcelona 1993), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961; Salamanca 1987), *Humanismo del otro hombre* (1972, Madrid 1993); *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974; Salamanca 1987).

Por otra parte, en España tiene mucha fuerza el pensamiento antropológico de Xavier Zubiri (San Sebastián, 1898-1983). Hasta 1936 fue profesor en la Universidad de Madrid. Después de la guerra se dedicó a cursos privados. Obras: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), *Sobre la esencia* (1962), *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986). Su antropología se basa en el hombre, *animal de realidades*.

Es necesario tener muy presente la antropología llamada dialógica o comunicativa de Jürgen Habermas (1929- ) y de Karl Otto Apel (1922-2017). J. Habermas, fue desde 1971, director del *Instituto Max Plank para la Investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico*. Entre sus obras en castellano destacan: *Ciencia y Técnica como Ideología* (1968), *Lógica de las ciencias sociales* (1967), *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico* (1976), *Teoría de la Acción Comunicativa* (1982, 1992), *Pensamiento postmetafísico* (1990).

Por su parte, Apel que fue profesor y director desde 1962 del *Philosophisches Seminar* de la Universidad de Kiel, ha trabajado sobre todo en cuestiones concernientes al lenguaje y a la comunicación lingüística. Obras en castellano: “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”: *Dianoia*, 21 (1975) 140-173; *La Transformación de la filosofía* (1962-1971).

Las reflexiones de ambos sobre el ser humano dentro del contexto de la cultura científico-técnica deben ser tenidas en cuenta al construir un nuevo paradigma del ser humano. La antropología dialógica o comunicativa de Habermas y Apel se basa en la condición lingüística del ser humano. Se desarrolla a través del análisis trascendental.

Apel critica que los antihumanismos cientifistas han postergado al sujeto, ya que solo se fijan en las relaciones sujeto-objeto pero no en las relaciones *sujeto-sujeto*. Partiendo de la pragmática trascendental kantiana (“el yo trascendental es la condición de posibilidad del conocimiento”), Apel va más allá: el lenguaje humano es un logro social, una forma de vida. Por ello, el sujeto, en la medida en que está configurado como elemento fundamental por el lenguaje (*homo loquens, homo dialogicus*), no puede nunca entenderse como individuo aislado del resto de los seres humanos. Por tanto, el sujeto de la racionalidad, de las normas éticas y de la configuración de la sociedad no es el individuo, sino la sociedad, y en concreto, la comunidad ideal de diálogo.

Desde América Latina, y fundamentada en estos autores, ha emergido y se ha desarrollado la llamada antropología de la liberación se apoya en la filosofía de Lévinas. Cuando se habla de *filosofía, de teología o de antropología de la liberación* nos estamos refiriendo a un modo de pensar que no es en absoluto uniforme, aunque parte de unos presupuestos comunes: el interés por la reflexión desde la vida, desde la sociedad, desde los pobres, desde las víctimas del sistema global del mundo.

Propugna una racionalidad interpersonal e intercultural en la que se acepta al otro (y en especial al otro marginado) como sujeto e interlocutor válido de diálogo. Acepta los planteamientos de la racionalidad comunicativa, sobre todo la de Apel, pero de modo crítico.

La propuesta antropológica está articulada por el acercamiento al “otro” concreto, tanto individual como social y cultural, para descubrir su indigencia y marginación (el *principio compasión*), el reconocimiento de la irrepitibilidad de cada individuo (Lévinas), y el ejercicio de la racionalidad comunicativa ejercida por los sujetos concretos históricos.

De ahí que Juan Carlos Scannone proponga, como alternativa a la comunidad ideal de comunicación, el *nosotros ético-histórico*. Por eso, en lugar de hablar de *dialéctica*, o de racionalidad *dialógica* hablan de *analéctica* (dialéctica de la asimetría y la diferencia).

### 3. Las propuestas de las llamadas nuevas antropologías

En la actualidad, muchas antropologías pugnan por explicar el fenómeno humano<sup>16</sup>. Tal vez sea F. Crespi<sup>17</sup> quien presenta una visión más amplia. Para él, el problema de fondo es hallar una nueva base general de orientación que, respetando el pluralismo, y sin caer en el fundamentalismo, constituya un nuevo horizonte sobre el que construir la solidaridad social. Entre las dos posturas alternativas, el fundamentalismo y el relativismo, es necesario reactivar las improntas solidarias. La tesis que sostiene en este libro es que una nueva reflexión sobre el concepto de existencia puede aportar ese horizonte.

En el pensamiento actual, la Solidaridad está de moda. La presencia del “ideal de la igualdad” en la teoría de la justicia de J. Rawls y en énfasis otorgado a la comunicación en la teoría social de Jurgen Habermas son significativos. La idea de “solidaridad” está también presente en los neoconservadores (McIntyre y Rorty).

La reflexión se enriquece con las aportaciones de las grandes figuras: desde Heidegger a Paul Ricoeur, pasando entre otros por Foucault y Habermas. En ellos se encuentran las reflexiones más hondas sobre la misma existencia, de donde se deriva la necesidad de aprender a existir, la autorrealización como relación con el mundo y la emergencia de la transcendencia. Un último capítulo sintetiza las aportaciones relacionando la existencia con la solidaridad social: la autorrealización personal, como horizonte de existencia, queda recortada si no cuenta con la responsabilidad social.

Un análisis actual ha sido hecho por F. Crespi. Parte de la tesis de Niklas Luhmann del análisis de la realidad del mundo. En él las complejas sociedades, junto a un impulso creciente hacia la globalización (económica, social, política y cultural) han generado también una creciente diferenciación de ámbitos de significado referidos al amor, al dinero, a la verdad, al derecho y al poder. Esta diferenciación produce una polarización entre bloques de dominadores y dominados.

### 4. ¿Es posible un humanismo dialógico, solidario y responsable? ¿Cómo se configura desde otros escenarios?

El profesor Carlos Beorlegui<sup>18</sup> postula un humanismo que tenga en cuenta el carácter dialógico, el carácter solidario y el carácter responsable del ser humano.

Desde nuestro punto de vista, la Antropología filosófica subyacente a la encíclica *Fratelli tutti* toma muchos elementos de este modelo que, científica, filosófica y racionalmente, puede ser asumido por personas creyentes y no creyentes. Si nos pre-

<sup>16</sup> J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1976; J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las Nuevas Antropologías. Un reto a la Teología*, Sal Terrae, Santander 1983; L. STEVENSON, y D. L. HABERMAN, *Diez teorías sobre la Naturaleza humana*, Cátedra, Madrid 2001; R. TRIGG, *Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

<sup>17</sup> F. CRESPI, *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*, Alianza Universidad, Madrid 1996.

<sup>18</sup> *O.c.*, 301-313.

guntamos si entre los muchos modelos antropológicos que se presentan en la actualidad ¿hay alguno que parezca más coherente con unas determinadas concepciones del mundo? Las respuestas son muy diferentes.

Tal vez la “filosofía oculta” bajo la encíclica *Fratelli tutti* coincida con estos planteamientos en muchos puntos. Tal vez sea necesario que los expertos la analicen a fondo para poder responder. Pero no nos fijamos aquí en las antropologías coherentes con la fe cristiana (que es tarea de la Antropología teológica) sino en las antropologías más coherentes con una visión del mundo, con unas opciones éticas humanizadoras.

El profesor Beorlegui proponía hace ya veinte años, tres criterios para evaluar una antropología aceptable (dentro del pluralismo antropológico) y que tal vez corresponda a los expertos si son aplicables a la *Fratelli tutti*: 1. El presupuesto humanista; 2. La dimensión dialógica o comunitaria del humanismo.

1) *El presupuesto humanista* implica partir de la diferencia ontológica (real), cualitativa y ética entre lo humano y las demás realidades mundanas. Esto supone aceptar que lo humano tiene una densidad ontológica que lo diferencia cualitativamente de otras realidades mundanas. Es decir, posee una dignidad ética que lo hace más valioso que el resto de lo mundano. Esto no aleja de las antropologías antihumanistas que pretenden disolver lo humano y despojarlo de la dignidad.

Hace falta “recuperar” las ideas humanistas desde otras perspectivas más densas. Así, frente a determinados antihumanismos que afirman la muerte, la liquidación y la disolución del sujeto, es necesario afirmar la diferencia cualitativa de lo humano, en lo ontológico y en lo ético.

El elemento central de todo humanismo ha sido siempre la tesis que “atribuye dignidad y valor al hombre en cuanto tal”, como señalaba el profesor Miguel Morey (*El hombre como argumento*, 1987). De este modo, el ser humano se constituye -según Kant- en fin en sí mismo, no siendo lícita su utilización como medio al servicio de nada ni de nadie. Ello supone, pues, concederle una dignidad absoluta, aunque la posea de forma relativa, en cuanto que su absolutez lo sea como realidad cobrada, y, por tanto, sea una realidad relativamente absoluta que decía Xabier Zubiri.

2) *Un humanismo con una dimensión dialógica o comunitaria*. Frente a los humanismos de corte individualista, debemos acentuar aquí la dimensión interpersonal y social del ser humano. Esto es: el ser humano no llega a ser tal más que en el entramado dialógico con los demás seres humanos. Este entramado se constituye en diversos niveles concéntricos, desde el entorno familiar al entorno globalizador que incluye toda la especie.

En este punto será necesario recuperar las antropologías sociales de E. Lévinas, X. Zubiri o Pedro Laín Entralgo: *Teoría y realidad del Otro* (1961); *¿Qué es el hombre?* (1999); Hannah Arendt: *La condición humana* (1993), que se constituyen en torno a valores sociales, como la alteridad, el altruismo, el trabajo, la política y la solidaridad. Incluso se postula por algunos autores que hay que buscar las raíces de la solidaridad social en autores más bien conservadores a partir del concepto heideggeriano de “existencia”.

Actualmente hay una tendencia a una antropología defensora del individualismo (como la que propugnan los posmodernos y los neoconservadores)<sup>19</sup>. Durante la

<sup>19</sup> <https://www.jotdown.es/2020/04/sobre-pandemias-en-la-era-del-individualismo/>

época del primer liberalismo (en el siglo XVIII) se va configurando un ideal del hombre caracterizado por el individualismo, egoísmo/narcisismo, competitividad desde un sentido darwinista de la vida, racionalidad económica y ética calvinista del trabajo, de la eficacia, y de la productividad económica. El liberalismo está apoyado por una filosofía implícita que potencia la imagen individualista del ser humano (así, Hobbes y Locke) que los teóricos neo-conservadores maquillan para darle la apariencia de “humano”, “social” y “progresista”. El filósofo y teólogo Frank Hinkelammer ha desarrollado ampliamente estas ideas.

Frente a esta concepción individualista, desde el punto de vista filosófico y ético (y no solo desde el punto de vista cristiano) defendemos como razonable una antropología que tiene como uno de los elementos básicos la condición social del ser humano.

## 5. Elementos para una antropología social, fraternal y solidaria en *Fratelli tutti*

En los textos de la encíclica *Fratelli tutti* nos ha parecido vislumbrar una fundamentación filosófica sólida que tiene en cuenta muchos de los rasgos descritos más arriba. Aunque no se manifieste explícitamente, la encíclica *Fratelli tutti* muestra los rasgos de esta antropología filosófica (que puede fundamentarse racionalmente y ser aceptada por humanos de todas las tradiciones religiosas). Justificamos una antropología social, fraternal y solidaria desde dos planteamientos: 1. Mostrando la estructura interpersonal y social de la génesis del yo, y 2. Mostrando el carácter esencialmente dialógico de la dimensión lógico-trascendental de la subjetividad.

1. *La génesis del yo*: el yo humano se va configurando por una estructura dialéctica en la que interviene, tanto la dinámica interna del individuo, como la dinámica externa del entorno social. El ser humano, desde la fase embrionaria, es una realidad deficiente (A.Gehlen) en la que lo fisiológico, lo psicológico y lo sociológico está conformado por lo que J. Rof Carballo llama “urdimbre primigenia”. Esta estructura dialéctica individuo-entorno social está presente en los trabajos sobre la configuración de la conciencia y de la concepción de la realidad realizados por Vygotsky y G. H. Mead en disputa con las interpretaciones de corte más individualista de Jean Piaget. Los datos e investigaciones avalan la idea de que el ser humano sólo llega a conformarse como un yo maduro y bien estructurado (como ser autónomo) dentro de un ámbito interpersonal.

2. *El carácter dialógico*: la dimensión lógico-trascendental muestra al ser humano como dialógico. Basados en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas y en el *a priori* de la argumentación de K.O. Apel se advierte que la configuración del sentido y de la voluntad se halla enmarcado en el “socialismo pragmático” o “socialismo procedimental”, en expresión de Apel. Por tanto, la razón humana, en su dimensión más básica y profunda, no se nos aparece como una razón individualista e instrumental. Se nos aparece como razón dialógica, comunicativa.

La humanidad emerge a su condición cuando empieza a hablar e interactúa con sus compañeros de especie. Y realizando una reflexión trascendental (sensu kantiano) sobre el *factum* del lenguaje, para descubrir sus condiciones de posibilidad, nos encontramos con un lenguaje ideal o con una serie de notas que conforman la situación ideal de diálogo.

El diálogo supone la simetría en las condiciones de los que dia-logan. Hay una democracia lingüística y comunicativa. Todos son respetados en su dignidad, en la medida en que, como seres humanos, son un fin en sí mismos y nunca un medio al servicio de otra realidad (imperativo categórico kantiano).

Por tanto, la condición social del ser-humano se desprende de las condiciones de posibilidad del diálogo humano. Es más: la referencia a la dimensión comunicativa del ser humano en un mundo de relaciones simétricas conduce a una visión crítica de la sociedad y a un imperativo político de transformación de las estructuras sociales para que la igualdad sea posible. Tal vez esté ahí el fundamento filosófico de la nueva teología de la liberación de Dussel y Scannone<sup>20</sup>.

## 6. Conclusión

¿Cuál es la situación actual y las tareas pendientes de la Antropología filosófica? Para Carlos Beorlegui, la situación es de confusión: no hay acuerdo sobre qué es la condición humana. No sobre si es posible y tiene sentido una Antropología filosófica. Y desde este punto de vista, un cierto eclecticismo se hace más necesario. La encíclica *Fratelli tutti* no entra -tal vez justificadamente- en los debates filosóficos que parecen hoy llevar a callejones sin salida.

Tal vez, las tareas que la Antropología filosófica tiene hoy por delante se pueden reducir a dos: a) Realizar una nueva re-con-figuración de lo humano desde las nuevas perspectivas que los avances científicos y filosóficos están aportando<sup>21</sup>; b) Y realizar una nueva interpretación de todos estos datos desde una perspectiva crítica ideológica<sup>22</sup>.

La Antropología filosófica debe hacer una nueva alianza (Prigogine y Stengers, 1983) con los saberes científicos, ya que las ciencias se están re-configurando sobre nuevas bases epistemológicas, lo que incide sobre la nueva imagen de lo humano. Edgard Morin propone resituar la comprensión de lo humano desde una nueva conjugación del trío de conceptos: individuo-sociedad-naturaleza. Enmarcar al ser humano en el entorno de la sociedad y del conjunto de la naturaleza.

Junto con esto, hay un intento de considerar al individuo inseparable del medio social en el que vive, lo nutre y lo hace crecer. Si la concepción antropológica hegemónica en occidente desde los griegos consideraba la subjetividad humana, no solo a-históricamente, sino reducida a la soledad de la autoconciencia. Los saberes antropológicos dan hoy más importancia a la relación hombre-sociedad.

Desde el giro dado por Husserl y la corriente dialógica de Martin Buber y M. Ebner, profundizada por E. Lévinas y E. Dussel y otros filósofos de la liberación hoy la AF tiene una dimensión social y política. Conscientes de esta realidad, el punto de vista y el modelo antropológico desde el que Beorlegui intenta orientar su reflexión es el que entiende a la especie humana como una urdimbre solidaria y responsable. Desde esta perspectiva, urge una Nueva interpretación de los datos: lo humano como

<sup>20</sup> C. BEORLEGUI, *o.c.*, 308 ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 484 ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 496 ss.

urdimbre solidaria y responsable. Estos puntos que propone Carlos Beorlegui pueden ser el inicio de una reflexión a fondo que haga resaltar los valores de la Encíclica “Fratelli tutti”: entre las muchas antropologías, en este ensayo (tal vez demasiado influidas por los “prejuicios” creyentes) se opta por una estructura esencial del ser humano con una serie de rasgos:

1. En la *Fratelli tutti* se parte de una afirmación humanista (se opta por la aceptación de la singularidad del ser humano, y que se puede justificar científica y filosóficamente): hay unos rasgos humanos que emergen muy pronto en el proceso evolutivo y que se consideran exclusivos de un ser vivo autoconsciente. Este aspecto está muy presente en la *Fratelli tutti*.

2. Se insiste en la dimensión comunitaria (el ser humano no se comprende sin su relación a los otros, a la vida social, a la actividad y al trabajo, a la transformación de la realidad que le rodea, que tiene su justificación filosófica racional).

3. Consecuentemente con esto, el ser humano social tiene una condición responsable y solidaria. Queremos decir con ello que el ser humano, cada uno de los individuos de la especie, posee de suyo un valor absoluto (la dignidad humana), por el que tiene que ser considerado como un fin en sí y nunca como un medio para nada ni para nadie. Desde el punto de vista filosófica tiene suficiente base para ser justificada.

4. Esto significa distanciarnos y posicionarnos contra los diversos anti-humanismos, pero también contra quienes rebajan la dignidad ontológica y ética de la persona humana hasta diluir su valor entre el resto de los seres vivos.

5. Pero esta afirmación de la dignidad del ser-humano (que implica hacerlo sujeto y dueño de su vida y de su historia, hipótesis de amplio consenso filosófico) no significa volver a las tesis de un superado humanismo individualista y solipsista, sino afirmar que el ser humano es una realidad radicalmente interpersonal y social, y sólo dentro de este entramado, de esta urdimbre, es donde se va configurando como ser-humano. Somos un nosotros, un grupo social de más de seis mil millones de seres humanos que nos necesitamos y dependemos unos de otros.

6. La aceptación de esta radical condición comunitaria de nuestra condición humana implica reconocer nuestra condición solidaria y responsable, que nace no tanto de un voluntarismo extrínseco (de tinte religioso o humanista) y que nos impulsa a responsabilizarnos de los demás (postura fundamentada filosóficamente). Solidarizarse con los demás no es, desde esta óptica, más que un modo de realizarnos como personas. En la medida en que los otros son “parte” de mi propia realidad personal y humana. La conciencia de la carencialidad del otro, amenaza mi propia persona y la humanidad en general.

7. En un mundo asimétrico, en el que la humanidad está escindida y donde el dolor, la violencia y la pobreza afectan a las 3/5 partes de la humanidad (postura bien fundamentada científica, filosófica y racionalmente en la encíclica *Laudato Si'*), y que esa situación no es azarosa sino coyuntural (se debe a un modelo de organización del mundo) la propia autonomía, libertad y solidaridad deben impulsar a un esfuerzo de liberación y de emancipación.