**Fratelli tutti”: sobre el fundamento antropológico de la encíclica del Papa Francisco**

**(Por María Dolores Prieto Santana) El pasado sábado 3 de octubre, en Asís, el Papa Francisco firmaba, bajo los auspicios del santo pobre y fraternal, su tercera encíclica titulada**[***Fratelli tutti***](http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)**(“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. Esbozamos algunas de las líneas de la Antropología filosófica que subyacen al documento del Papa.**

El diario “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](https://elpais.com/sociedad/2020-10-04/el-papa-arremete-contra-el-neoliberalismo-y-el-populismo-en-su-documento-mas-politico.html).

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”. 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. La llamada antropología filosófica (que fundara [Max Scheler en 1928 con la publicación de “*El puesto del hombre en el cosmos*”)](https://www.casadellibro.com/libro-el-puesto-del-hombre-en-el-cosmos/9788416020898/5292739) parece ausente del texto.

Si la pretensión 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.

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 hiperconectados, 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 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”.

**Situación actual y tareas pendientes de la antropología filosófica**

Como ya se ha citado, la llamada Antropología filosófica es una disciplina muy reciente: arranca de [Max Scheler, que escribe en 1928](https://es.wikipedia.org/wiki/El_puesto_del_hombre_en_el_cosmos). Su obra, *El puesto del hombre en el cosmos,*es básica para entender lo que hoy es la Antropología filosófica.

Sin embargo, 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](https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=193138) (pp. 280-314). Las propuestas de clasificación de los diversos [modelos o ideales de *ser humano*](https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2017/10/04/la-naturaleza-lo-humano-replantea-ideal-posthumanista/) son interminables y muy dispares. 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*.

**El criterio de la *Naturaleza Humana***

|  |  |
| --- | --- |
| *1. ESENCIALISTAS*: parten de la comprensión de la naturaleza humana como un conjunto de notas que configuran una idea de naturaleza humana estática e invariable. | Se dan dos tipos de esencialismos: *idealista* y *materialista*, según que las notas que definen esa esencia sea espiritual o material. |
| *2. SUBJETIVISMOS HISTORICISTAS / EXISTENCIALISTAS/ VITALISTAS*: rompen y superan el esencialismo y hace hincapié en el carácter dinámico y procesual de lo humano. | Conjugan elementos deterministas / naturales, sociales y la libertad de cada individuo. |
| *3.  IRRACIONALISMOS/ NIHILISMOS*: llevan al extremo el deseo de negar a naturaleza o esencia humana. | Para este planteamiento no tiene sentido hablar de *el* hombre o *el*ser humano, o *lo*humano. Solo hay individuos sueltos, incapaces de coincidir en algo común que les defina como *seres humanos*. |
| *4. TRASCENDENTALISMOS/ PRAGMATISMOS*: 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. | 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. |

Un autor actual, Walter Brünning [(1954) [“Los tipos fundamentales de la Antropología filosófica actual”. *Arbor,*28 (1954) núm. 107, 292-303], divide los modelos antropológicos desde la diferente forma de entender la *naturaleza o la esencia del ser humano*. Se pueden encontrar cuatro grupos:

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*.

**Las Antropologías filosóficas según el criterio del *sujeto humano***

Desde este criterio de interpretación podemos distinguir tres grandes apartados de modelos antropológicos: *humanista, antihumanista, humanista 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.*

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:***Pero 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).

Puede hablarse también de un *antihumanismo cultural*, propugnado por algunos teólogos de la liberación, como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. 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).

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: otros antihumanismos más radicales propugnan la disolución de lo humano en instancias extrahumanas. Hay dos clases: *antihumanismos cientificistas*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 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 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](https://es.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger) 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/ persona/ 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](http://www.personalismo.org/barraca-j-emmanuel-levinas-y-la-dignidad-humana-a-la-luz-del-acontecimiento-antropologico/)(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 de la antropología de [Xavier Zubiri](https://es.wikipedia.org/wiki/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: 1944: *Naturaleza, Historia, Dios*. 1962: *Sobre la esencia*. 1984: *El hombre y Dios*. Alianza Edit.,   1986: *Sobre el hombre*. Alianza Editorial, Madrid.  Su antropología se basa en el hombre, *animal de realidades*.

Es necesario tener muy presente la antropología llamada dialógica o comunicativa de [Jürgen Habermas](https://es.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas)(1929-) y de [Karl Otto Apel](https://es.wikipedia.org/wiki/Karl-Otto_Apel)(1922-2017). 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*(Tecnos, 1968), *Lógica de las ciencias sociales*(1967), Hacia una reconstrucción del materialismo histórico. *Cuadernos Teorema*, 6, (1976), *Teoría de la Acción Comunicativa*(Taurus, 2 vol., 1982, 1992), *Pensamiento postmetafísico*(Taurus, 1990).

Por su parte, Apel 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 lingüistica. Obras en castellano: “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática transcendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del “racionalismo crítico”). *Dianoia*, 21, (1975), 140-173. *La Transformación de la filosofía (1962-1971)*. Taurus, Madrid, 1985. 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, por su parte, 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](https://ixtheo.de/Record/1329516265) 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 indigenciay marginación (el *principio compasión*), el reconocimiento de la irrepetibilidad de cada individuo (Lévinas), y el ejercicio de la racionalidad comunicativa ejercida por los sujetos concretos históricos.

De ahí que Juan C.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).

**¿Es posible un humanismo dialógico, solidario y responsable, como se configura desde otros escenarios?**

El [profesor Carlos Beorlegui (1999) a quien seguimos en este texto1999) [pág. 301-313]](https://books.google.es/books/about/Antropolog%C3%ADa_filos%C3%B3fica.html?id=1ejwOwAACAAJ&redir_esc=y) postula un humanismo que tenga en cuenta el carácter dialógico, el carácter solidario y el carácter responsable del ser humano. Si nos preguntamos 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 20 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  3. el enfoque solidario y liberador de la antropología |

**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*](http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/869/Chapter1) 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).](https://es.scribd.com/doc/236644105/Morey-El-Hombre-Como-Argumento) 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, Pedro Laín Entralgo [1961) *Teoría y realidad del Otro*;   (1999) *¿Qué es el hombre?*];  Hanna Arendt [ (1993) *La condición humana*. Paidós] 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). Durante la 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](https://es.wikipedia.org/wiki/Franz_Hinkelammert) ha desarrollado mucho 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.

**Elementos para una antropología social, fraternal y solidaria**

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*,  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*(ver las aportaciones de [Arnold Gehlen](https://economiayfuturo.es/los-planteamientos-de-arnold-gehlen/)) en la que lo fisiológico, lo psicológico y lo sociológico está conformado por lo que [J. Rof Carballo llama “*urdimbre primigenia*“.](https://www.academia.edu/11327863/JUAN_ROF_CARBALLO_PIONERO_DE_LA_NEUROCIENCIA_AFECTIVA_ESPA%C3%91OLA) 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](https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/06/el-soporte-antropolc3b3gico-del-pensamiento-de-vygotski.pdf)y [G. H. Mead](https://www.jstor.org/stable/40183544?seq=1)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 Habermas [(1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, 2 vol.; ver también: AdelaCortina (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca; J.M. Mardones (1985) *Razón comunicativa y Teoría Crítica*. Universidad de Deusto] 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 fín 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 (C.Beorlegui, 1999, pág. 308 ss).

**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 AF tiene hoy por delante se pueden reducir a dos: a) Realizar una nueva *reconfiguración*de lo humano desde las nuevas perspectivas que los avances científicos y filosóficos están aportando (Beorlegui, 1999, 484 ss); b) Y realizar una *nueva interpretación*de todos estos datos desde una perspectiva crítica ideológica (Beorlegui, 1999, 496 ss).

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 n*ueva interpretación de los datos: lo humano como 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*:

1. Se parte de una afirmación *humanista*(se opta por la aceptación de la *singularidad*del ser humano): hay unos rasgos humanos que emergen muy pronto en el proceso evolutivo y que se consideran exclusivos de un ser vivo *autoconsciente*.
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).
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 *fín en sí*y nunca como un medio para nada ni para nadie.
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) 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. 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 (tal que apunta Gehlen) 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, 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*[HANS JONAS. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica.*Herder, Barcelona, 1995].

**María Dolores Prieto Santana, es antropóloga y educadora. Colaboradora de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión, miembro de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta)**

<https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2020/10/07/fratelli-tutti-sobre-el-fundamento-antropologico-de-la-enciclica-del-papa-francisco/>