



POBREZA

El estado de la cuestión: S. MORA ROSADO. **Reflexión y crítica:** M. RAMOS VERA, M.^a I. ZORROZA HUARTE. **Ágora:** A. LAVÍN FERNÁNDEZ. **Didáctica:** I. ROMERO TABARES. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Católica de Ávila. ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.^a Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Manuel Sánchez del Bosque, Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid).

Administración:

M.^a Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono: 610 70 74 73
Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com
www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, Répertoire Bibliographique de la Philosophie,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2023)
Número suelto: 16 euros (IVA incluido)
Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)
/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: Poverty

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 39

Mayo/Agosto

II/23

Presentación..... 149

El estado de la cuestión

MORA ROSADO, S.: *Los interrogantes filosóficos de la pobreza* 150

Reflexión y crítica

RAMOS VERA, M.: *El origen de la pobreza y los remedios utópicos en Santo Tomás Moro y Tommaso Campanella* 185

ZORROZA HUARTE, M.^a I.: *La cuestión de la pobreza antropológica: una revisión del tópico humanista sobre miseria et dignitate hominis*..... 201

Ágora

LAVÍN FERNÁNDEZ, A.: *Populismo y crisis de la democracia* 215

Didáctica

ROMERO TABARES, I.: *Resonancias educativas en Albert Camus* 249

Informaciones

Crítica de libros	265
QUINTANILLA, IGNACIO / ANDRADE, PILAR: <i>Los cien ecologismos. Una introducción al pensamiento del medioambiente</i> (Ildefonso Murillo). <i>Trilogía de Yuval Hoah Harari</i> (Gerardo Pastor Ramos).	
Noticias de libros.....	275

La cuestión de la pobreza antropológica: una revisión del tópico humanista sobre *miseria et dignitate hominis*

The question of anthropological poverty: a review of the
humanist topic *miseria et dignitate hominis*

M.^a Idoya Zorroza Huarte

Resumen

La polémica sobre la dignidad o miseria humana que fue central durante el renacimiento y el humanismo a partir del siglo XV, parece reabrirse en tiempos recientes. Por un lado, la defensa de sistemas filosóficos que subrayan la singularidad e individualidad de cada ser humano que no se reduce a ser «naturaleza humana»; por otro, su defensa frente a los riesgos y peligros a los que se ve sometido por los «logros» científico-técnicos. También hoy parece reabrirse la discusión sobre si nuestra naturaleza y nuestra realidad debe definirse desde la pobreza o carencia o su opuesto: riqueza y excelencia, en términos que pueden ser muy próximos a la tradición. Si en el Renacimiento se articulaban en esos discursos de la dignidad del hombre ambas posturas más allá de un mero planteamiento dialéctico, para comprender y enfatizar la libertad humana, en nuestros tiempos ese problema y discusión sobre pobreza y riqueza de nuestra realidad debe enfocar un planteamiento antropológico fundamental: una libertad comprometida con un tener propio una realidad susceptible de crecimiento ontológico.

Abstract

The controversy about human dignity or misery that was central during the Renaissance and Humanism (15th century), seems to reopen in recent times. On the one hand, the defence of philosophical systems that emphasize the singularity and individuality of each human being that is not reduced to being «human nature»; on the other, his defence against the risks and dangers by scientific-technical «achievements». Today, the discussion seems to be reopening: whether our nature and our reality should be defined from poverty or lack or its opposite: wealth and excellence. If in the Renaissance both positions were articulated in those discourses on the dignity of human being, beyond a mere dialectical approach, to understand and emphasize human freedom, in our times this problem and discussion about poverty and wealth of our reality must focus on an fundamental and anthropological approach: a freedom committed to having its own, a reality susceptible to ontological growth.

Palabras clave: Pobreza ontológica, dignidad humana, riqueza, crecimiento, hábitos.

Keywords: Ontological Poverty, Human Dignity, Wealth, Growth, Habits.

La discusión sobre la dignidad, excelencia, pobreza y miseria de la realidad humana es una pregunta de largo alcance. Ya en el diálogo platónico *Protágoras* (o *El sofista*)¹ se afirma que en el reparto de propiedades, capacidades y recursos, a la realidad humana le tocó la peor parte: «ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente»². En ese reparto a todos los vivientes de cualidades físicas, recursos vitales a nivel individual o específico³, «como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; [...] todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer»⁴.

El mito narra que en la supervisión que realiza Prometeo, al ver al ser humano desnudo y desprovisto de todo recurso, roba de los dioses el conocimiento y el fuego para que pueda resolver su vida, aunque luego eso no resulta suficiente y debe recibir de los dioses

¹ PLATÓN: *Protágoras*, en *Diálogos*, 320c-322c; vol. 1, Introducción general por E. Lledó; traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó, C. García Gual. Gredos, Madrid, 1985, pp. 524-526; en la discusión-diálogo sobre si es enseñable la virtud, Protágoras narra a su favor que lo es como hecho cultural narrando el mito de Prometeo, que es un mito que tiene diferentes versiones a lo largo del tiempo, con distintos sesgos en Hesíodo (HESÍODO: *Teogonía, Los trabajos y los días*, en *Obras y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 2000) y Esquilo (*Prometeo encadenado*, en 2002, *Tragedias*. Gredos, Madrid, 2002), Aristófanes y Luciano; cfr. GARCÍA GUAL, Carlos: *Prometeo: mito y tragedia*. Hiperión, Madrid, 1995, pp. 15-17 (donde se encuentran los textos y comentarios); la figura de Prometeo ha sido revisada y recreada posteriormente.

² PLATÓN: *Protágoras*, 320c-320d, p. 524: «Hubo un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a estos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra, con una mezcla de tierra y fuego y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente», 320c-320d, p. 524.

³ PLATÓN: *Protágoras*, «así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada», 321a-b, p. 524; «a los que eran consumidos por éstos [los carnívoros], una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie»; 321c, p. 525.

⁴ PLATÓN: *Protágoras*, 321b-c-320d, p. 525.

también el sentido moral y la justicia⁵ según el sofista Protágoras que de paso quiere justificar su labor formativa. En ese mítico pasaje, la pobreza constitutiva de la corporalidad humana queda solventada (evitando las consecuencias fatales que se podrían derivar de tan precaria configuración) gracias a la presencia de la inteligencia. Esa pobreza es la ocasión –al mismo tiempo– de la excelencia y eminencia del ser humano por sobre cualquier otro viviente: está dotado con la inteligencia y su relación con el mundo se garantiza gracias a la transformación de éste que se consigue con ella, haciendo habitable el mundo en que el ser humano está⁶. La carencia de recursos naturales o biológicos abre la posibilidad de la adquisición y desarrollo de la cultura; su indefensión como viviente es al mismo tiempo la contracara de lo que le permite un dominio inédito sobre toda otra realidad corpórea en cuanto proviene de una razón que ha sido compartida con la divinidad⁷.

Una continuación o reactualización de la temática presente en el *Protágoras* nos sitúa ya en el Renacimiento de los siglos XV y XVI.

⁵ PLATÓN: *Protágoras*, 321c-321e, p. 525. «Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, *mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas*. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego –ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien– y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida [...]. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre». 322c, p. 526: «Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia». Podríamos subrayar aquí el cambio de sentido de la *necesidad* asociada a la satisfacción de la vida según un modelo individualista o según otro que parte de la evidencia del carácter social de la vida humana; cfr. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA, M.A. / SCALZO, G.: «Trabajo, don, cultura y economía: Hacia un nuevo enfoque del problema económico», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 47 (2021), pp. 381-401.

⁶ Cfr. GARCÍA CASTILLO, Pablo: «Prometeo: la educación insuficiente», en *Campo abierto* 5 (1988), pp. 167-182; p. 168.

⁷ Cfr. GARCÍA CASTILLO, Pablo: «Prometeo: la educación insuficiente», p. 174. Curiosamente el texto del *Protágoras* de Platón continúa el pasaje añadiendo la afirmación: «el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad»; *Protágoras*, 322a, p. 526; cuestión que será relevante en la justificación del dominio y subordinación al ser humano de lo creado desde la teología medieval para la que dicho dominio surge de la misión entregada al ser humano como *imago Dei*.

No es pertinente detenerse en las razones por las que en la Edad Media⁸ se subraya la *fragilidad* de la vida humana para ensalzar su vinculación y dependencia de un Dios personal⁹: «para derribar la soberbia, cabeza de todos los vicios (*Eccli.*, X), describí –señala Inocencio III– la vileza de la condición humana»¹⁰. Tampoco extenderse en la argumentación medieval y renacentista de esa *miseria* y tristeza que tiene como objetivo subrayar la benevolencia y generosidad divina en sus dones y providencia. Ni destacar la decidida defensa de autores medievales por la dignidad del ser humano elevado a la más alta de las dignidades como *imago Dei*¹¹ en una argumentación no desvinculada de la afirmación de su fragilidad y debilidades.

Resulta más interesante –por lo que tiene de continuación de un modelo argumental– la polémica sobre la dignidad o miseria humana que vertebró la pregunta por la realidad del ser humano, su origen, destino y misión durante el renacimiento, y especialmente en el movimiento denominado como humanismo (un periodo de nuestra historia intelectual de gran calado para la configuración de nuestro presente). Porque el humanismo, en sus discursos de la dignidad humana, articula a la vez ambas posturas (la *miseria* y la *excellencia hominis*), para –yendo más allá de un mero planteamiento dialécti-

⁸ Obviamente, no sólo en ella; describir la naturaleza humana desde la pobreza implica compararla con la *riqueza* (divitia) *divina*; cfr. NIGRIS, Francesco de: «Pobreza y fecundidad», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 47 (2021), pp. 205-232.

⁹ Se trata de «un pequeño tratado ascético moral en el que se describe la basura de la condición humana para dejar de lado el orgullo», camino a la humildad que nos hace sencillos y pequeños, proponiendo «la miserable condición humana en todas las circunstancias, desde el nacimiento hasta el juicio final»; SOTO POSADA, G.: «Introducción, traducción y notas a *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*, Libri tres», en *Revista Cuestiones Teológicas* 45, 103 (2018), pp. 179-254; p. 182. En escritos medievales y también renacentistas (como los de Erasmo, entre otros) la *miseria hominis* va asociada a la naturaleza humana que ha perdido los dones preternaturales y asocia al dolor y a la tristeza las distintas etapas y situaciones de su vida: llegada a ella, su transcurso y su término.

¹⁰ SOTO POSADA, G.: «Introducción, traducción y notas a *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*, Libri tres», p. 183: Inocencio III promete un segundo libro que no se ha conservado –si fue escrito–: «escribiré otro opúsculo sobre la dignidad de la naturaleza humana. Así, elevado me humillaré, de modo que se exalte al humilde».

¹¹ PELE, Antonio: *El discurso de la Dignitas Hominis en el humanismo del renacimiento*. Dykinson, Madrid, 2012.

co-, comprender y enfatizar la razón y la libertad como raíz de la dignidad humana¹².

Forma parte de un tema recurrente de tratados en autores como Francesco Petrarca (el *De tristitia et miseria* contenido en *De remediis utriusque fortunae*, ca. 1490), Bartolomeo Fazio (en *De Excellentia ac Praestantia Hominis* de 1448), Giannozzo Manetti (en su *De Dignitate et Excellentia Hominis*, 1452 publicado en 1532), Maffeo Vegio (el *Palinurus, sive de infelicitate et miseria hominis*, ca. 1445), Pico della Mirandola (*Oratio de dignitate hominis*, 1486), Poggio Bracciolini (en *De humanae conditionis miseria libri*, 1455), Marsilio Ficino (*Theologia Platonica*, 1474 y su *Stultitia et miseria hominum*), Aurelio Brandolini (*De humanae vitae conditione*, 1543), Pierre Boaistuau (en el *Breve discurso sobre la excelencia y la dignidad del hombre*, 1558), Hernán Pérez de Oliva (*Diálogo de la dignidad del hombre*, 1585), Erasmo de Rotterdam (p.ej., en *Enchiridion militis christiani, Manual de caballero cristiano*, 1503 y el *Sermo de immensa misericordia Dei*, 1524), o Antonio Brucioli (*Dialogo della umana miseria*, 1526)¹³. Argumentos que podemos encontrar incluso en autores como Francisco de Vitoria¹⁴, teólogo escolástico salmantino del siglo XVI.

¹² GARIN, Eugenio: *La revolución cultural del Renacimiento*. Crítica, Barcelona, 1984. RICO, Francisco: *El pequeño mundo del hombre*. Alianza, Madrid, 1988; cfr. VEGA, M.J.: «Aurelio o el epicureísmo: Una lectura crítica del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva en su contexto europeo», en *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* 3 (2009), p. 119. En este trabajo se muestra con gran claridad y contundencia el error de atribuir la *miseria hominis* como esencia de la concepción medieval y la *dignitas hominis* al renacimiento y origen del planteamiento moderno.

¹³ Cfr., entre otros, los trabajos de VEGA, M.J.: «Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva», en GARCÍA DE LA CONCHA, V. (dir.): *Ínsula, Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento*. 2003 (674), pp. 6-9; «El Palinurus de Maffeo Vegio y la literatura *De miseria hominis* en el Renacimiento», en DARNIS, Pierre et al. (eds.): *Sátira menipea y renovación narrativa en España: del lucianismo a Don Quijote*. Universidad de Córdoba, Universidad de Bordeaux, Córdoba-Burdeos, 2017, pp. 117-144; «Aurelio o el epicureísmo: Una lectura crítica del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva en su contexto europeo», en *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* 3 (2009); «Erasmo y la dignidad del hombre», en CAPPELLI, Guido (ed.): *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*. Salerno, Roma, 2006, pp. 201-237.

¹⁴ VITORIA, Francisco de: *De potestate civile*, en *Obras de Francisco de Vitoria*. BAC, Madrid, 1960, p. 154; CASTILLA URBANO, Francisco: «Otra cara de la dignidad humana en el pensamiento de Francisco de Vitoria», en *Revista Portuguesa de Filosofia* 75, 2 (2019), pp. 959-980.

No se trata de optar entre dos elementos, sino de ver *cómo se articulan* para formar ese «milagro» que es el ser humano. En muchos de los textos de este periodo, la *miseria hominis* se presenta –entre otras razones– cargando las tintas de la pobreza ontológica del ser humano con argumentos semejantes a los ya vistos en el mito de Prometeo. Vamos a recordar someramente un par de ellos. En Pérez de Oliva, como en Erasmo, se subraya la ausencia de la vida instintiva de los animales que está estrechamente vinculada con las propiedades naturales que son su dotación corporal y que corren paralelas a las capacidades desarrolladas en su comportamiento. Para los animales vivir es una respuesta inserta en sus estructuras biológicas, conductuales, previamente diseñada; podría decirse que está ya asegurada. No ocurre así con el ser humano. Afirma Pérez de Oliva: están «los brutos animales proveídos de saber, pues saben desde que nacen lo que necesitan sin error alguno: unos andan, otros vuelan, otros nadan guiados por su instinto natural. Las aves sin ser enseñadas edifican nidos, cambian de lugar, prevén el tiempo: las bestias de la tierra conocen sus pastos y medicinas, y los peces nadan a diversas partes, todos guiados por el instinto que les dio la naturaleza. Sólo el hombre es el que ha de buscar la doctrina de su vida con entendimiento tan errado y tan incierto como ya hemos mostrado»¹⁵.

En la misma línea el conocido Pico della Mirandola se expresa: «Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado»¹⁶.

De manera semejante señala Vitoria: al ser humano le fueron negadas muchas cosas de las «concedidas a los restantes animales. Primeramente, mirando por el bien conjunto y la defensa de los animales, ya desde el principio a todos ellos dotó la madre Naturaleza de sus cu-

¹⁵ GARCÍA CUADRADO, J.A. (ed.), *Grandeza y miseria humana. Una lectura del Diálogo de la dignidad del hombre*. Eunsa, Pamplona, 2013; cit. PÉREZ DE OLIVA, F.: *Diálogo de la dignidad del hombre*, p. 84. De manera semejante en, p.ej., ERASMO DE ROTTERDAM: *Sermón ... de la grandeza y muchedumbre de las misericordias de Dios nuestro Señor*. Casa de Iuan Grauió, Envers, 1525 (cfr. VEGA, M.J.: «Erasmo y la dignidad del hombre», p. 215).

¹⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Editorial π, Medellín, 2006, p. 5.

biertas y vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de las lluvias y de los fríos. A cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas, bien con armas naturales para atacar los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles [...], a nadie, finalmente, faltan defensas propias. Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias¹⁷.

Si en los textos aducidos vemos que se cargan las tintas en las carencias de cualidades, recursos, capacidades o incluso soluciones vitales que garanticen la vida humana, comparándola con la rica y variada dotación en los animales, es porque –podríamos decirlo así– es esa penuria la condición de posibilidad de una realidad específicamente humana: su *racionalidad y libertad*.

Para ello el ser humano ha de ser entendido o bien como un microcosmos, conteniendo en sí las diferentes *formas de ser* que se dan en el mundo (inorgánica, vegetal, animal, espiritual), o bien como un *quicio* que comunica –como una realidad-*encuentro*– dos mundos o niveles diferentes: el material y sensible y el espiritual¹⁸. Aunque, sobre toda otra característica se subraya su capacidad de cambio, una naturaleza *mudadiza* –confirma en su estudio Pele–¹⁹, un «camaleón», que carece de determinación *ad unum* para algo concreto, y que expresa en una variación cultural las múltiples formas de resolver una vida humana. Es decir, un ser que tiene la capacidad de conocer lo que quiere ser y la libertad para elegir qué realidad va a ser²⁰, porque es una realidad carente de determinación previa y que

¹⁷ VITORIA, FRANCISCO DE: *De potestate civile*, en *Obras de Francisco de Vitoria*. BAC, Madrid, 1960, p. 154.

¹⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, p. 3: «el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula y también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles».

¹⁹ PELE, ANTONIO: *El discurso de la Dignitas Hominis en el humanismo del renacimiento*, § «La libertad de determinar su naturaleza», en donde afirma en su caracterización de la «libertad proteica».

²⁰ PÉREZ DE OLIVA, F.: *Diálogo de la dignidad del hombre*, p. 84: afirmando que el hombre tiene en sí «natural de todas las cosas», y al mismo tiempo «libertad de ser lo que quisiere» con lo que el hombre debe primero mostrar qué quiere ser y luego actuar en consecuencia.

debe definirse para identificarse con una forma concreta de realidad a través de su elección.

Así lo expresa Pérez de Oliva: «Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere: es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar la cara del padre; y en su mano tiene hacerse tan excelente que sea contado entre aquellos a quien dijo Dios: ‘dioses sois vosotros’. De manera que puso Dios al hombre acá, en la tierra, para que primero muestre lo que quiere ser, y si le placen las cosas viles y terrenas, con ellas se queda perdido para siempre y desamparado; mas si la razón lo ensalza a las cosas divinas, o al deseo de ellas y cuidado de gozarlas, para él están guardados aquellos lugares del cielo»²¹. De manera muy próxima a Pico della Mirandola: «Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como arbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas»²². De esta manera puede el ser humano devenir “toda criatura”, precisamente porque se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura. [...] “el hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias”. [...] “el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante”²³.

Tanto en Pérez de Oliva como en Pico razón y libertad son las claves de la definición de lo humano, pero lo son en la medida en que estos autores desplazan la discusión sobre la realidad humana desde un plano ontológico o metafísico a un plano antropológico²⁴ planteando como definitorio una «naturaleza que se transforma inclu-

21 PÉREZ DE OLIVA, F.: *Diálogo de la dignidad del hombre*, p. 84.

22 PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, p. 5.

23 PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, p. 7.

24 Es lo mismo que expresa Emanuele Lacca en su trabajo: «*In hac tam obscura et tam abstrusa materia*. Giannozzo Manetti y el planteamiento de las cuestiones acerca de la dignidad del hombre», en *Diálogos de la dignidad del hombre: libertad y concordia*. Sínderesis, Madrid, 2022: «El concepto de alma, entonces, por Manetti ya no presenta las dificultades ontológicas y metafísicas de lo que él cree que son sus predecesores. Él quita el componente metafísico y tiene en cuenta sólo el componente antropológico».

so a sí misma»²⁵ obviamente no con una consistencia biológica sino en los valores que atribuimos a esos niveles de realidad.

Sin embargo, como bien se ha señalado, los pasos que se han dado en la dirección de desarrollo de las ideas que han configurado las categorías intelectuales contemporáneas han ido progresivamente radicalizando la determinación de razón y libertad como quicios interpretativos de lo humano, dejando un papel cada vez más confuso o incluso irrelevante a la idea de una *naturaleza* humana²⁶, e incluso a la de *esencia* humana. Se llega a la supresión de la noción moderna de *sujeto* como polo de referencia de la vida y realidad personal y por supuesto planteando como hipótesis la inexistencia de una *naturaleza* humana²⁷.

La misma polémica parece reabrirse en tiempos recientes. No sólo por el re-descubrimiento intelectual de la singularidad e individualidad de cada ser humano, atendiendo a él como realidad personal en cuanto así supera conceptualmente lo debido a la «naturaleza huma-

²⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, p. 6. No puede leerse esta «capacidad de elección» en términos de que el ser humano sea *causa sui* en sentido ontológico, sino en sentido moral o existencial. Cfr. PEIRÓ, Juliana / ZORROZA, M^a Idoya: «La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino», en *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 9 (2014), pp. 435-449; GONZÁLEZ, Ángel Luis: «Ser personal y libertad», en *Anuario Filosófico* 43, 1 (2010), pp. 69-98; sobre la centralidad de la libertad en el pensamiento moderno: VIGO, Alejandro G.: «Libertad como causa», en *Anuario Filosófico* 43, 1 (2010); entre otros trabajos del doble monográfico sobre *Metafísica y libertad* publicado en esta revista *Anuario Filosófico* 42, 2 (2009) y 43, 1 (2010).

²⁶ O, al menos, mantienen un dualismo entre dos niveles uno de los cuales es «verdaderamente humano» y diferencial (el de lo racional, espiritual); dualismo que también se traduce en la incommunicación de las ciencias que estudian al ser humano, como señala A. Gehlen en su revisión de la tradición de estudios antropológicos durante los últimos años; cfr. GEHLEN, Arnold: *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Paidós, Barcelona, 1993, pp. 23-31; dualismo que nace según este autor en Descartes para quien «el hombre es una máquina en que reside un espíritu inmortal», p. 30; un cierto dualismo que se continuaría en Scheler, p. 31, al no haber en lo vital (en la comparación entre ser humano y ser animal sino una diferencia de grado; la diferencia esencial la aporta algo ajeno a la vida, el espíritu.

²⁷ Sartre ha radicalizado las propuestas humanistas del ser humano como un *hacedor*, un *creador* de su naturaleza en su obra más conocida: SARTRE, J.P.: *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, París, 1968, expresadas lacónicamente en la frase: «faire, et en faisant se faire, et n'être rien que ce qu'il s'est fait» [«hacer y haciendo hacerse y no ser más que lo hecho»]: SARTRE, Jean Paul: «A propos de l'existencialisme. Mise au point», en *Action*, 27-12-1944; reeditado en CONTAT, Michel / RYBALKA, Michel (eds.): *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*. Gallimard, París, 1970, pp. 653-658; p. 655.

na»²⁸; sino también a la dignidad debida a su valor irrenunciable e inalienable, porque se presenta como una realidad que debe ser protegida en unos tiempos donde las amenazas parecen crecer exponencialmente a cada paso, con cada logro o «avance» científico-técnico²⁹.

Por un lado, la reactivación de la polémica sobre la pobreza o excelencia de la realidad humana en comparación con la animal ha sido un factor obligado para reforzar, no tanto su espiritualidad, como la diferencia *de la misma corporalidad* cuando es asumida en una unidad sistémica definida como humana y que destaca también la *humanización* del cuerpo en su reivindicación frente al dualismo moderno, esa falsa idea de una razón que se añade a una vida vegetativa y animal y convive con ellas dividiéndose esferas y funciones.

Si en el Renacimiento se articulaban en esos discursos de la dignidad del hombre ambas posturas, más allá de un mero planteamiento dialéctico, para comprender y enfatizar la razón y libertad humana; en nuestros tiempos ese problema y discusión sobre pobreza y riqueza de nuestra realidad debe enfocar un planteamiento antropológico fundamentado a nivel trascendental o metafísico, debido a que la discusión contemporánea sobre naturaleza y libertad –presentados por la modernidad como polos de una antítesis excluyente–, reviste una «orientación prometeica»³⁰ que traduce esa «mejora» de la naturaleza

²⁸ La diferencia entre naturaleza y persona, un logro de la teología medieval, abre para la antropología unas dimensiones de gran alcance; entre las corrientes intelectuales de la antropología contemporánea las hay que pivotan sobre una definición de *naturaleza* mientras que la persona es una actualización posterior fruto de la interrelación, las que rechazan la noción de naturaleza y sólo consideran su carácter existencial o performativo, o las que conjugan naturaleza y persona en dos niveles ontológicamente jerarquizados.

²⁹ Se sobreentiende aquí una superación de las distintas formas de materialismo que no aceptan, por un lado, la diversidad de grados de realidad entre ser humano y formas vegetativas y animales, y, por otro lado, la reducción de lo superior a niveles explicativos inferiores: el comportamiento libre por eficacia biológica, la funcionalidad biológica mediante explicaciones causales. Un reciente trabajo que actualiza la triple división del alma según Aristóteles con las conclusiones de la ciencia actual, sin renunciar a lo específico de la atribución de la espiritualidad al alma humana, puede ser interesante en este contexto: KARWASZ, Grzegorz Piotr: «Las tres almas de Aristóteles en la ciencia moderna: releendo el *De Anima*», en *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 13 (2018), pp. 429-458.

³⁰ VALERA, Luca: «Tres tesis sobre el transhumanismo», en *Persona y Derecho* 84 (2021), pp. 119-132, p. 120. Es muy significativo que en la noción de «naturaleza» hay un deslizamiento hacia lo «biológico» y «material» que justifica un obrar productivo sobre la misma realidad humana como única forma de verdadero progreso y avance. Deslizamiento que hunde sus raíces en esa definición polarizada de naturaleza y

humana en líneas de modificación médica, farmacológica, genética, bio-tecnológica... sólo a nivel de las bases somáticas del ser humano haciendo que en su materialidad nuestro organismo efectivamente parezca una realidad plástica, líquida, ilimitablemente modificable porque, en definitiva, se ha identificado *naturaleza* con *biología*.

Sin embargo, la articulación de pobreza y excelencia de la realidad humana basada en el carácter carencial de su corporalidad que reclama una resolución vital adquirida por el ejercicio de la racionalidad, está detrás de los estudios de Uexküll³¹ o Gehlen³²: el hombre resulta ser «ese ser, especial e incomparable, al que le faltan todas las condiciones vitales del animal»³³ porque es, comparado con el animal, un «ser de carencias»³⁴, «orgánicamente desvalido»³⁵, tarea para sí mismo³⁶, que «no vive, sino que guía su vida»³⁷. Esto es porque la diferencia con lo animal se ve en todas las estructuras (también biológicas) de esa unidad que es lo humano: aparece impregnándolo todo³⁸ en cuanto liberándolo de los ciclos funcionales de los animales e introduciendo en ellos la necesidad de definición que proviene de una concepción radical del ser humano como tarea³⁹ (resuelta

libertad, naturaleza y cultura: cfr., entre muchos otros, ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan: «Naturaleza y libertad. Kant y la tradición racionalista», en *Anuario Filosófico* 80 (2004), pp. 563-594.

³¹ Cfr. HEREDIA, Juan Manuel: «Jakob von Uexküll y el problema de los mundos (circundantes) humanos», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 26, 1 (2021), pp. 43-63.

³² Cfr. GEHLEN, Arnold: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca, 1980.

³³ GEHLEN, A.: *El hombre*, p. 17.

³⁴ GEHLEN, A.: *El hombre*, p. 22. Si fuera un animal o como un animal sería sumamente imperfecto e imposible; p. 22. Es relevante que Gehlen tiene delante la dualización de la vida entre lo biológico y lo espiritual en Scheler, para quien lo que hace hombre al ser humano es algo que está fuera de la vida: el espíritu (p. 24). *Antropología filosófica*, p. 36.

³⁵ GEHLEN, A.: *Antropología filosófica*, p. 63; indica como precedentes las tesis de Kant y Herder, pero respaldado con estudios biológicos más recientemente; p. 64.

³⁶ GEHLEN, A.: *El hombre*, p. 10.

³⁷ GEHLEN, A.: *El hombre*, p. 18.

³⁸ GEHLEN, A.: *El hombre*, p. 25. Más adelante (p. 39) aduce el testimonio de Josef Pieper que en sus estudios en la obra de Tomás de Aquino encuentra la misma defensa en *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 5 y *De regimine principum*, I, 1. «Un ser carencial desde el punto de vista orgánico, *por eso mismo* abierto al mundo», incapaz por naturaleza de vivir en un ambiente concreto, sólo puede vivir descargando la sobreabundancia de estímulos en unidades de sentido culturalmente adquiridas (pp. 40-41).

³⁹ GEHLEN, A.: *El hombre*, p. 35.

culturalmente). Con otras palabras: el ser humano comparte la rica y desbordante vida pulsional de cualquier otro ser vivo, pero en él, como realidad racional y libre, esa vida pulsional, tendencial... lejos de quedar anulada, se presenta «en bruto» o de manera «primitiva» sin la ordenación debida para garantizar la vida del viviente y de su especie; ordenación que en los animales es resultado del comportamiento instintivo altamente especializado. Entonces, esa ordenación es una primera *tarea* que debe ejercer el ser humano (individual y colectivamente), un proyecto vivido como tarea que empieza por organizar el ámbito de lo necesario para asegurar la propia vida⁴⁰.

Si morfológicamente se define al ser humano por la «carencia», ya sea ésta la falta de instintos, la inespecialización, la falta de adaptación...; la viabilidad de su realidad viviente depende de la respuesta racional y abierta a las necesidades ineludibles que tiene como viviente, y eso implica determinar los comportamientos para que sean eficaces –para el fin que está ínsito en ellos– y logren una estabilidad que permita la reorientación o redireccionalidad de dichos comportamientos hacia finalidades superiores⁴¹: a ello se aboca la acción de cada ser humano, de manera que la falta de una *naturaleza determinada* exige la creación de una *segunda naturaleza*, fruto de la razón y la ordenación libre que debe estabilizarse en una respuesta apropiable, hecha propia, incorporada, sin cerrar la máxima apertura que la falta de determinación biológica posibilita⁴².

⁴⁰ GEHLEN, A.: *Antropología filosófica*, p. 33.

⁴¹ GEHLEN, A.: *Antropología filosófica*, p. 38: «uno de los poderes principales de la cultura humana consistiera en sacarles provecho, bajo el apremio de la necesidad, a las circunstancias naturales originarias encontradas. La cultura humana consiste además, esencialmente, en ordenar y *estabilizar*».

⁴² GEHLEN, A.: *Antropología filosófica*, pp. 35-37, p. 65. Este sentido de pobreza es semejante al que ocupa a Martin Heidegger en *La pobreza / Die Armut*, Philippe Lacoue Labathe, Amorrotu, Buenos Aires, 2006, que, apoyados en la frase de Hölderlin «entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos», p. 93, entendiendo que en la relación del ser con el hombre, que relaciona a sí la esencia con quien la habita, se descubre el espíritu; ser pobre consiste no en la dimensión del tener, de la posesión (como consideró el pensamiento moderno, que ha centrado la relación de dominio del ser humano respecto de los entes) sino en descubrir que esa relación debe ser la de no-tener, estar más allá de la coacción de lo necesario y entrar en la esfera de lo libre que se sustrae a toda utilidad (pp. 93-109), mantenernos en la sobreabundancia del ser. Aquí la pobreza quiere definirse no solo desde la constitución del ser humano, sino desde la explicación de la estructura metafísica de la relación fundante de dicha realidad en el Ser.

Tras la discusión moderna, que oponía naturaleza y razón-cultura negando o poniendo entre paréntesis a la naturaleza y que ha derivado en importantes inconsistencias, la misma naturaleza y su dimensión orgánica se abren a una ordenación interna de carácter racional y cultural: la propia carencia y pobreza dotacional del ser humano es exigida por su racionalidad, lo que le imprime un primer deber para hacer posible su viabilidad: la incorporación desde las dimensiones del tener (tanto el categorial, como el habitual) de esa ordenación de lo necesario para hacer posible la manifestación de los órdenes «superiores»⁴³. Vuelve así con urgencia la recuperación de ese *tener* o *haberse* con lo real que a su vez responde a un tener interno, la incorporación de hábitos que establezcan la tendencialidad y ordenación del obrar y que logran –según Marcel– el paso del *tener* al *ser* permitiendo un ejercicio a la vez libre y comprometido. Si se quiere seguir manteniendo como definición de lo humano los términos usados por los humanistas: «razón y libertad», hablamos de «libertad en cuanto comprometida con el crecimiento personal, mediante la adquisición de hábitos. De esa manera –como Zubiri reclamaba⁴⁴– el tener o el haber es una categoría que muestra su valor y fecundidad cuando se la aplica a un nivel radical de antropología metafísica. Y, por eso, quizás sea una mejor expresión que sintetice la *miseria* y *dignidad* humana: no la oposición entre naturaleza desprovista o desnuda y la razón y libertad, sino esa naturaleza y la concreción

⁴³ Expresa esa doble necesidad, entre otros, ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986; o *El hombre, realidad personal*, en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*. Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982; MARÍAS, Julián: *Mapa del mundo personal*. Alianza, Madrid, 2010; *Persona*. Alianza, Madrid, 1996; *La imagen de la vida humana*, en *Obras de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid, 1969; *Antropología Metafísica*, en *Obras de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid, 1982; o Leonardo Polo, POLO, Leonardo: «Libertas transcendentalis», en *Anuario Filosófico*, 26, 3 (1993); *Antropología Trascendental*, en *Obras de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona, 2016; CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca: «La persona, esa “gran realidad”. Zubiri y el Personalismo», en *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 1 (2015), pp. 75-95, en la línea que desde la configuración vital plantea GEHLEN, A.: *Antropología filosófica*, pp. 44 ss.

⁴⁴ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1998, p. 578: «de las categorías aristotélicas hay dos que han corrido una triste suerte: la del *situs* y la del *habitus*. Se han interpretado como categorías cosmológicas: estaré en el campo o tendré esta vestimenta, y en esa línea tienen poca importancia. Pero la cuestión es distinta en una filosofía del hombre y de la vida donde cobran una función fundamental». En el mismo sentido, CRUZ CRUZ, Juan: *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2011, p. 79.

racional de los distintos niveles del tener y habitar⁴⁵ en su relación con el mundo, y el crecer habitual en relación a sí, los que definen la específica relación humana consigo mismo y con el mundo⁴⁶.

Puede ser que la divergencia de Vitoria a la hora de responder a en qué radique la dignidad del ser humano que, efectivamente definimos en su realidad corpórea como «indigente» y «desnudo» (pues no responde como Pérez Oliva y Pico della Mirandola con «razón y libertad») tenga más trascendencia de la que en un principio parecía: «la razón y la virtud» –dice el dominico⁴⁷–: razón y una libertad ya comprometida con ese tener propio que en una realidad como la humana le permite ser susceptible de crecimiento ontológico. Una respuesta que replantea de qué libertad se habla cuando la asociamos a la dignidad de todo ser humano.

Recibido el 21 de diciembre de 2022

Aprobado el 6 de mayo de 2023

M.^a Idoya Zorroza Huarte
Universidad Pontificia de Salamanca
zorrozahu@upsa.es

⁴⁵ ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*, en particular «Constitución genética de la realidad humana»; MORALES, Concepción: *El tener en Xavier Zubiri*. Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Málaga, 1996, p. 20; destacando también la importante aportación de MARCEL, Gabriel: «Esbozo de una fenomenología del haber», en *Diario metafísico (1928-1933)*, F. del Hoyo (trad.). Guadarrama, Madrid, 1969, p. 194. Cfr. también mi trabajo: «En torno al habitar y sus dimensiones antropológicas», en: HERRERO, Montserrat et al. (eds.): *Escribir en las almas. Estudios en homenaje a Rafael Alvira*. Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 995-1008.

⁴⁶ Cfr. COUJOU, Jean Paul: *Pensée de l'être et théorie politique le moment suarézien*. Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie / Éditions Peeters, Louvain la Neuve / París, vol. II, 2012, p. 218.

⁴⁷ VITORIA, Francisco de: *De potestate civile*, p. 154.