

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXII
Julio-Diciembre 2006
Número 42

SUMARIO

ESTUDIOS

| | |
|--|---------|
| Miguel Álvarez Barredo <i>La sátira de los «ayes»: Hab 2,6b-20. Una ironía sobre el proceder del hombre calculador</i> | 251-294 |
| José M^a Martí Sánchez <i>Hombre contemporáneo, fe y cristianismo</i> | 295-330 |
| J. Silvio Botero G. <i>Hacia una teología ecuménica de la pareja humana a partir del 'matrimonio mixto'</i> | 331-349 |
| Pablo García Castillo <i>La justicia, la ley y los derechos humanos en el pensamiento griego y romano</i> | 351-378 |
| Marta Lladó <i>El concepto distintivo de Derecho natural en Guillermo de Ockham. Un entendimiento desde un nuevo concepto de razón</i> | 379-409 |
| María José Olivares Terol <i>Un ejemplo de la aplicación del Concilio de Trento en la diócesis de Cartagena-Murcia: el seminario de San Fulgencio</i> | 411-424 |
| Manuel Lázaro Pulido <i>Horizontes del pensamiento antropológico franciscano en el siglo XX y XXI: la antropología relacional de José Antonio Merino ofm</i> | 425-443 |
| NOTAS Y COMENTARIOS | |
| Alfonso Ortega Carmona <i>En el año de la Eucaristía 2005. Polémica entre gigantes</i> | 445-452 |
| Rafael Sanz Valdivieso <i>Creer y pensar según los Padres de la Iglesia</i> | 453-489 |
| BIBLIOGRAFÍA | 491 |
| LIBROS RECIBIDOS | 527 |
| ÍNDICES | 533 |

HORIZONTES DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO FRANCISCANO EN EL SIGLO XX Y XXI: LA ANTROPOLOGÍA RELACIONAL DE JOSÉ ANTONIO MERINO OFM

MANUEL LÁZARO PULIDO

1. *Presentación*

Quien conoce la vitalidad personal e intelectual de José Antonio Merino, sabe que en la breve introducción que debo hacer de su actividad intelectual no podemos incluir todas sus actividades y publicaciones. Así que, quedándome cosas en el tintero, a modo de presentación, realizaremos un pequeño *curriculum* de este inquieto profesor y pensador franciscano al que vamos a dedicar este análisis sobre su visión y magisterio antropológico¹.

José Antonio Merino ofm, nació el 19 de mayo de 1938 en Quintanaluengos (Palencia). Es Doctor en Filosofía por el Pontificio Ateneo Antonianum (Roma) en 1976 y en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid en 1979, con una tesis que destila ya una gran inquietud antropológica y que lleva por título “Humanismo existencial en M. Merleau-Ponty”. Su trayectoria de investigador y profesor le ha llevado por el CSIC (Instituto Luis Vives), la Universidad Autónoma de Madrid y la facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Antonianum (actualmente Universidad Pontificia Antonianum) desde 1986 hasta hoy. En la universidad franciscana ha ocupado los cargos de decano (1987-1993) y, posteriormen-

¹ Una reseña de su biografía vital e intelectual aparece en G. DÍAZ, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*, vol. V, CSIC, Madrid, 1995, pp. 487-491.

te, de Rector Magnífico del Antonianum (nombrado en 1993). Actualmente su labor docente se centra en la enseñanza de las asignaturas de “Historia de la filosofía moderna” y de “Antropología”. Ha dictado conferencias en universidades de todo el mundo y es “*Visiting Professor*” en la Universidad de S. Buenaventura de Colombia. También ha dirigido la revista de pensamiento franciscano *Verdad y Vida* (1975-1986).

De entre sus numerosas publicaciones de filosofía y pensamiento franciscano quisiera señalar aquellos estudios sobresalientes en el campo de la antropología filosófica que es el motivo que nos convoca. Estos títulos son las que nos van a ir guiando, junto a otros artículos que no vamos a citar ahora porque sería muy extenso, en el estudio de su pensamiento antropológico: su primera publicación fue su tesis doctoral: *Humanismo existencial en M. Merleau-Ponty*². Le siguió ya una obra de aún más claro sabor antropológico: *Antropología filosófica*³. A estos dos estudios iniciales le acompañarán: *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual*⁴; *Hombre y realidad*⁵, *Visión franciscana de la vida cotidiana*⁶ y *Franciscanismo y sociedad actual*⁷. De entre libros que ha dirigido señalamos para nuestros intereses: *El hombre, procedencia y proyecto*⁸.

Un ojo atento a lo que acabamos de presentar de lo que podría ser un frío currículum, nos lleva a encontrar el calor de las fuentes de su pensamiento antropológico. Aunque a través del análisis sistemático de su antropología iremos inevitablemente citando las diversas fuentes, haremos una pequeña nota ahora, siquiera por exigencias metodológicas.

(a) *Contexto del pensamiento actual*. Pienso que una de las aportaciones más importantes del filósofo franciscano es la adecuada contextualización de su pensamiento. Ciertamente, después de intentos más o menos acerta-

² Cisneros, Madrid, 1980. Abreviatura: MP.

³ Reus, Madrid, 1981. Abreviatura: AF.

⁴ Cristiandad, Madrid, 1982; traducida al italiano, Cittadella, Assisi, 1985; al coreano, Seul, 1992; al portugués, Petropolis, 2001. Abreviatura: HF.

⁵ Marova, Madrid 1984. Abreviatura: HR.

⁶ Paulinas, Madrid, 1991. Obra traducida al italiano, Cittadella, Assisi, 1993; al portugués, Braga, 2000; al lituano, Vilnius, 2001. Abreviatura: VF.

⁷ Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005. Abreviatura: FS. Obra dividida en dos partes que reproduce otras dos publicaciones anteriores: “Franciscanismo y sociedad actual”, en *Carthaginensia*, 15 (1999), pp. 369-393; y “Antropología”, en J. A. MERINO Y F. MARTÍNEZ, *Manual de Filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 2004, pp. 165-208. También escribe en este Manual lo relativo a la “Metafísica”, pp. 91-144. La abreviatura del *Manual*: MFF.

⁸ Cisneros, Madrid, 1979. Abreviatura: HPP.

dos y, en contrapeso, fallidos con no pocas polémicas en la reflexión sobre el hombre, tanto a nivel filosófico, como teológico entre neoescolásticos, y tendencias neokantianas, positivistas o fenomenológicas, el camino de José A. Merino huye de tendencias belicosas internas para centrarse en el reforzamiento del humanismo. Y ello desde el arsenal que un pensador cristiano (y franciscano) tiene a su alcance. Por este motivo, no vemos en su pensamiento un intento fracasado de tendencias antiguas, sino una relectura de lo que supone la escuela franciscana en el ámbito de la contemporaneidad, en diálogo con los pensamientos que les ha tocado vivir (destaca la utilización provechosa que realiza del pensamiento de filósofos españoles como Ortega y Gasset y Zubiri en sus temáticas españolas y en sus respuestas universales), con aquellos con los que el hombre tiene que lidiar, pues un análisis del humanismo actual nos hace afirmar la antropología presente, demasiadas veces, en estos términos.

(b) *La tradición filosófica cristiana* no puede ni debe obviarse, no sólo en un pensador cristiano, sino en un examen de la filosofía occidental. No hay autor que no tenga en cuenta la cosmovisión cristiana, independientemente del resultado de su análisis. En buena lógica en una antropología de inspiración franciscana las tesis sobre el ser personal del cristianismo no solo son asumidas, sino estudiadas y enriquecidas. El personalismo cristiano es una de las grandes aportaciones de la tradición cristiana y una cuestión que no se puede olvidar. J. A. Merino ha sabido poner énfasis en los aspectos que estructuran al ser humano y le abren a la relación personal y a la trascendencia. En consonancia con el punto anterior, realiza, sobre todo en sus primeros escritos, una interesante relectura de la fenomenología personalista, donde el Otro, Dios, se revela al hombre, no sólo como hipótesis plausible (“Si Dios existe qué pasa”⁹), sino como referencia necesaria de la existencia del ser humano: “En la profundidad de la existencia y de la vida encontraremos a un TÚ que responde a las exigencias más íntimas y profundas del hombre y de su vida”¹⁰.

(c) *La cosmovisión franciscana*: Francisco de Asís y la escuela franciscana. Sin duda alguna en el epicentro de su antropología filosófica se sitúa la experiencia cristiana de San Francisco de Asís y la expresión que la escuela franciscana realiza en consonancia con las exigencias intelectuales

⁹ HR, p. 111.

¹⁰ *Ib.*, p. 122.

de su tiempo. La experiencia vital del *Poverello* es tan rica e intensa que sus intuiciones humanistas son intemporales y siempre actuales, más aún, si cabe en tiempo de crisis. Este permanente diálogo desde los caminos seguros de la experiencia del fundador de Asís, propiciaron y favorecen una escuela de pensamiento siempre en dinamismo. Las tesis no son intelectuales y racionales y eso ayuda a la escuela franciscana a tener mayor flexibilidad en sus posicionamientos filosóficos.

2. Antropología

La antropología es uno de los puntos clave del pensamiento de Merino, cosa que no ha de extrañar por varios motivos. Efectivamente, la pregunta sobre nosotros mismos siempre constituye una de las preocupaciones fundamentales de quien toma la decisión de pensar. Pero no sólo es cuestión de curiosidad intelectual, sino que somos conscientes de que la respuesta a dicha cuestión influye en las perspectivas que brindamos al entorno que nos rodea y, por lo tanto, en nuestro modo de situarnos en el mundo. El hombre no es un tema de estudio, de incuestionable realidad y existencia, en el que se pretende conocer su lugar en el mundo. Desde la Edad Moderna el hombre se entiende como un problema a resolver: qué somos, qué conocemos, cómo actuamos. El estudio filosófico sobre el hombre varió, pues, de ser una cuestión sobre lo que es el hombre (el hombre como objeto de estudio) a una pregunta sobre el hombre como problema (sobre la misma identidad del hombre).

2.1. El punto de partida: alternativas actuales para la antropología

La pregunta por el ser humano siempre resulta pertinente, pero en los tiempos actuales se antoja imprescindible: “Nada interesa tanto al hombre mismo y todo aquello que a él se refiere. Sin duda que en el mundo moderno el hombre es, como jamás lo ha sido, el gran protagonista y, algunas veces, el antagonista de una apasionante historia que pretende ser distinta de todas las demás formas pasadas en lo científico, económico, social, estético y ético”¹¹. Y esta circunstancia la ha reflejado muy bien la antropología del pensador franciscano, que siempre ha sabido ver y analizar el contexto de su pensamiento, revitalizándolo en sus perspectivas y en sus propuestas.

¹¹ MP, p. 240.

Cerrar los ojos y ocultar la realidad no es bueno y no se puede anestesiar la realidad porque no nos sea agradable. En este sentido, es de agradecer que un pensador analice la realidad para poder situar sus propuestas. Las distintas realidades, como señalaba en la obra colectiva *El hombre, procedencia y proyecto*, “pueden colaborar en la formación de una imagen más real del hombre concreto, que se debate en su singularidad y en su pluralidad como una tarea de acción y de interpretación, y que desemboca en el acierto o en el fracaso existencial”¹². Y para el hombre la realidad no se ha mostrado siempre muy halagüeña en el siglo XX. Constatar este hecho no implica falta de esperanza, muy al contrario, la alienta: somos aún conscientes de desvelar la mentira y proponer verdad. La dialéctica entre verdad y mentira, presente en el mito platónico de la caverna, refleja el drama de la existencia humana¹³. La historia del pensamiento es la “lucha de gigantes, por encontrar no sólo la verdad del ser en todas sus dimensiones o la realidad enteriza, según expresión de Ortega. Pero esta lucha de gigantes no ha tenido siempre la misma dirección ni los mismos objetivos”¹⁴.

El punto de partida de la reflexión antropológica es la dificultad existente a lo largo de la historia del pensamiento en definir al ser humano. Una cuestión que se aborda, pero no se soluciona. Muchas veces, el problema de acceso a la realidad humana se encuentra en el reduccionismo operado por las antropologías filosóficas: “Todos estos grupos, personas y diferentes tipos reflejan, viven y encarnan una zona concreta del clarooscuro que componen el ser humano”¹⁵. A la parcialidad de la respuesta sobre el hombre, se suma la parcialidad en el abordaje antropológico, una especie de definición negativa del hombre, de negación del Yo y la alteridad, un nihilismo negativo muy distinto del nihilismo cristiano¹⁶. La antropología revive una tensión existente en el ser humano, entre su contexto vital y el sujeto que es. La dualidad sujeto-objeto impide, con frecuencia, una definición integral y abierta. La búsqueda de certezas y seguridades llevó a la duda metódica y, al fin, a la del Yo. Paradójicamente, la búsqueda de la certeza psicológica desembocó en el escepticismo antropológico. Los sistemas filosóficos, desde posiciones diversas se han mostrado “excluyentes y agresivos”, pero,

¹² HPP, p. 6.

¹³ Cf. AF, p. 16.

¹⁴ *Ib.*, p. 17.

¹⁵ *Ib.*, p. 20.

¹⁶ J. A. MERINO, “Nihilismo e individualismo”, en *Carthaginensia*, 11 (1995), p. 325.

sobre todo, se desvelan agotados para el hombre¹⁷. Es evidente, en Merino, la influencia del intento de acceso filosófico husserliano en una tentativa de comprensión humana que supere la visión positivista de las ciencias.

En la obra del filósofo franciscano, el análisis de los distintos modelos filosóficos y sus propuestas antropológicas desvela un criterio de demarcación de lo que es filosóficamente asumible: la humanidad como sujeto central de la posición antropológica que libere al hombre del acoso a su propio ser en el que, con frecuencia, en su contexto de pensamiento y vital se halla sometido. Por eso su propuesta siempre se propone como humanista, un “camino hacia el hombre”¹⁸.

El tiempo que nos ha tocado vivir ha sido una época, en primer lugar, de búsqueda y redefinición del ser humano (desde contextos sociales, coartadas psicológicas, materialismos y ontologizaciones poéticas), de radicalización nihilista y desencantos pretéritos (posmodernismo y neoliberalismo) y, por último, de superación externa del nihilismo (cientifismo y *new age*)¹⁹. En fin, un rosario de doctrinas y vivencias que acosan a un hombre que quiere buscar su sentido y no lo encuentra de modo suficiente en doctrinas de propuestas atrayentes a corto plazo, globales en un principio y parciales cuanto más cercanas a nuestro tiempo son creadas. En todo caso, nunca omnicomprendivas en cuanto comprensiva resulta la totalidad del hombre como persona.

El filósofo que quiera reivindicar el humanismo ha de afrontar estas doctrinas, estos sistemas, analizarlos y valorarlos, como afirma Jorge Uscarescu en la obra dirigida por José Antonio Merino, *El hombre. Procedencia y Proyecto*, que refleja el interés del franciscano por esta temática: “Cada

¹⁷ HR, p. 30.

¹⁸ FS, p. 18.

¹⁹ “Con el rechazo al culto de los grandes principios (la razón, el hombre, la libertad, la sociedad, la verdad, el pueblo, el ser supremo), se liquidan las instancias normativas universales para atenerse solamente a lo concreto, singular, fragmentario y transitorio. El desafío de la postmodernidad es filosófico, político, social, estético, ético y religioso. En este proceso generalizado contra los absolutos y contra los mitos, la postmodernidad realiza también una purificación... Dios ya no es el contendiente del hombre; es el absoluto imposible al que se debe renunciar... La postmodernidad presenta diferentes posiciones humanas: indiferencia, acomodamiento, defensa visceral, ataque prerreflexivo. Sin embargo, ante semejante fenómeno cultural, se debe tener una actitud crítica, selectiva y creativa, para poder dar una adecuada respuesta al desafío de turno” (J. A. MERINO y M. CACCIARI, “Franciscanismo y pensamiento moderno en relación con el hombre”, en *Selecciones de Franciscanismo*, 85 (2000), p. 113 (traducido del artículo original: “Francescanesimo e pensiero moderno a confronto sull'uomo”, en *Italia Francescana*, 1 (1998), pp. 11-34).

vez que se ha abordado el tema del humanismo en los últimos tiempos, las crónicas optimistas se han ido enfrentando con las crónicas pesimistas, pero todas o casi todas han encontrado un punto de encuentro que podría calificarse de originario de la misma crisis del humanismo”²⁰. En “Proceso a la filosofía actual”²¹ se pregunta el autor sobre la posibilidad alternativa a los sistemas filosóficos que, por la década de los 70, acechaban la humanidad del ser humano: fenomenología, existencialismo, estructuralismo, neopositivismo, marxismo. En el capítulo siguiente señala, también, el “liberalismo-capitalismo” y la “tecnificación”²². Unos sistemas que habían caído como había descrito dos años antes: “Hoy no sólo vivimos la época del posracionalismo, del posidealismo, del posmaterialismo, del posespiritualismo, sino también la época posfenomenológica, posexistencialista, posestructuralista, posneopositivista y posmarxista”²³. En definitiva, el hombre posmoderno no se encuentra y se siente decepcionado de las ideologías, como señala en esta descripción magistral:

“Cuando Nietzsche anunció la muerte de Dios no expresaba simplemente el deseo de una independencia absoluta y el afán de serse de un hombre. Representaba un acontecimiento epocal, como ha demostrado Heidegger, ya que con la negación histórica de Dios venían abajo un mundo de valores, normas, ideales y fines que orientaban y daban sentido al hombre. El neopositivismo se encargará, por su parte, de afirmar el sinsentido incluso de las proposiciones metafísicas y teológicas. Pero la secularización y la liquidación han pasado también al hombre y a la antropología con la anunciada muerte del hombre por el estructuralista M. Foucault. Incluso los llamados «nuevos filósofos» de París ya han proclamado también que Marx ha muerto, aunque varios de estos filósofos sigan llamándose marxistas. El sentido de caducidad ha invadido grandes sectores del pensamiento filosófico, y difícilmente se encuentran ya piezas válidas de recambio para la acción y la interpretación, para la praxis y la teoría... Entonces ¿qué queda?”²⁴.

²⁰ J. USCATESCU, “Nuevo proceso al humanismo”, en HPP, p. 7.

²¹ HR, pp. 13ss.

²² *Ib.*, pp. 41-43; pp. 46-48.

²³ HF, pp. 23-24.

²⁴ HR, pp. 30-31.

Pues queda ofrecer una antropología, una alternativa a las antropologías inconsistentes, con una sólida ontología (que sustenta las antropologías²⁵) que fundamente la persona y se defina por su humanismo.

2.2. Definir al hombre: ser personal

Definir al hombre implica creer en su realidad, en su proceso continuo, en su ser concreto y abierto a la totalidad, por eso “el hombre debe ser analizado, descrito e interpretado como totalidad y totalización, usando el esquema sartriano, es decir, como una realidad dada, pero que no está aún lograda. Es una realidad óptica y dinámica, que se realiza en un proceso indefinido”²⁶.

2.3. Características de la persona

a) ser en relación

El presupuesto fundamental de la persona humana, lo que lo explica, el gozne interpretativo de todos los demás elementos antropológicos es su carácter relacional, es decir, el hombre como “un ser abierto, comunicable y orientado hacia otra realidad que le rebasa y le desborda, pero a la que aspira vincularse por su impulso racional”²⁷. El hombre se constituye en reflejo de la Palabra de Dios (Jn 1, 1) y su vida es respuesta de la palabra (*logos*) que lo constituye. La inspiración bíblica ha recorrido la historia de la antropología y la filosofía desde la patrística a la Edad Media y la Edad Moderna en Hegel o el *Fausto* de Goethe. La relación se hace urgencia para no pocos filósofos del siglo XX que la elevan a categoría del ser, como Martín Buber, proyectando el hombre al encuentro²⁸.

De este modo, J. A. Merino muestra —en un lenguaje dependiente del psicologismo y la fenomenología, el contexto intelectual de los setenta,

²⁵ “La interpretación del hombre, tanto en su concepción personal como social, depende de los presupuestos doctrinales que la sustentan. Por eso, existen tantas antropologías diferentes cuantas ontologías configurantes” (FS, p. 18).

²⁶ AF, p. 35.

²⁷ *Ib.*, p. 39.

²⁸ *Ib.*, p. 41.

años en los que se gestan los textos que estamos analizando²⁹— el estado tendencial del hombre que responde al mundo objetivo que le rodea, no de una forma directa, sino desde una mirada, una perspectiva, o lo que es lo mismo, desde la subjetividad. Es este un estado tendencial que lleva al hombre a superarse, a encontrarse con los objetos de sus capacidades emocionales, instintivas, sentimentales y racionales, algo que “acontece tanto en las necesidades físicas y biológicas cuanto en las necesidades sentimentales y en las necesidades metafísicas”³⁰. La evidencia de la exterioridad del ser humano, de ese estar volcado hacia afuera, al encuentro, lo analiza el profesor franciscano, a partir de la fenomenología del acto de apertura desiderativa ya previsto en Aristóteles, desarrollado en la Edad Media y tematizado fenomenológicamente por su fundador Husserl en la noción de intencionalidad. No se olvida Merino de lo dicho por los intérpretes de la fenomenología, sea M. Scheler, M. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty o Zubiri.

A estas categorías del pensamiento más cercano a nosotros no olvida, ni puede hacerlo, el acceso de la escuela franciscana, pues “la antropología franciscana está basada sobre la concepción de la persona como ser relacional y religante”³¹, una dimensión que nace de su intrínseca constitución ontológica que se refleja para cualquier persona en las categorizaciones bíblicas (Gn. 1, 26) y que son recordadas por el propio *Poverello* de Asís: “creó y formó a imagen de su querido Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu”³². Dimensión que rompe con la absoluta autarquía del ser humano y le abre a la “dependencia libre, racional y responsable ante Dios, fundamento del ser y del conocer”³³ y que aparece en San Buenaventura, Juan Duns Escoto, etc y solidarios a ellos en el gran Maestro San Agustín y el contemporáneo de los maestros franciscanos, Santo Tomás. Efectivamente, tanto San Buenaventura, como Duns Escoto completan la definición boeciana de la dignidad personal, añadiendo a la categoría de sustancial su carácter relacional³⁴. En San Buenaventura relación significa

²⁹ Cf. a modo de ejemplo las referencias a la obra de Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, donde se realiza una lectura y análisis de las teorías, ya muy orilladas, de Freud y Adler.

³⁰ AF, p. 45.

³¹ FS, p. 18.

³² Adm. 5, 1. (Utilizamos las abreviaturas y la edición de las obras de San Francisco: S. FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos, biografías y documentos de la época*, J. A. GUERRA (ed.), BAC, Madrid, 2000).

³³ FS, p. 43.

³⁴ “La persona se define por la sustancia o por la relación; si se define por la relación, persona y relación serán conceptos idénticos” (S. BUENAVENTURA, *I Sent* 1, d. 25, a. 1, q. 1,

“respectividad, referencia y polaridad intrínseca de una persona a otra persona o cosa”³⁵. El Sutil destaca, también, el aspecto relacional del hombre, *ultima solitudo*, incomunicable en su unidad, pero abierto a la coparticipación: “la esencia y la relación constituyen la persona”³⁶.

La persona se define por ser relacional: individual sustancia abierta al Otro, imagen y copartícipe, o en lenguajes actuales, un yo en alteridad, que tiende a..., que existe con..., que reproduce el encuentro, un “centro emisor y receptor de relaciones, de experiencias, de vivencias y de convivencias; se presenta a nivel ontológico, biológico y psicológico como foco de relación intencional que se relaciona, se vincula y se comunica con diversos polos referenciales de interés de simpatía, de valor y de vida”³⁷.

b) ser corporal

La realidad relacional del ser humano es la categoría ontológico-existencial desde el cual hemos de ver el resto de las categorías que utiliza Merino para acercarse al misterio del ser humano, de la persona. Clave interpretativa que toca muy de cerca la dimensión corporal del ser humano y lo libera de cualquier reduccionismo materialista.

El hombre es un ser llamado a la intersubjetividad, al encuentro, y posee un vehículo que le es propio: “el *cuerpo* como *vínculo* de expresión y de inherencia en el mundo”³⁸. Esta afirmación supera el dualismo cuerpo-mente que desde la época moderna había sido reducida a dos elementos independientes e incompatibles, a sustancialidades caracterizadas por el espiritualismo y la extensión de origen cartesiano. La superación del racionalismo moderno, bien por inanición, bien por insatisfacción, lleva al hombre del siglo XX a acceder al cuerpo humano desde vías más cercanas a su vivencia. La extensión corporal abre su comprensión semántica de la materia a objeto de comunicación (recuerda Merino la formulación de Sartre “cuerpo para-mí y “cuerpo para-otro” como ejemplificación de este giro

concl.). Texto citado en AF, p. 53. Un estudio sobre la antropología del Seráfico por J. A. Merino en “Antropología fundamental en el pensamiento bonaventuriano”, en *Verdad y Vida*, 32 (1974), pp. 445-468. Sobre el pensamiento bonaventuriano ÍD., *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, pp. 29-105. Abreviatura: H^oFF.

³⁵ FS, p. 57.

³⁶ DUNS ESCOTO, *Quodlibet* q. 3, n. 4, ed. Vives, XXV, p. 120a. Citado en HR, p. 95. El hombre en Escoto en FS, pp. 63-77. Sobre Escoto H^oFF, pp. 177-266.

³⁷ AF, p. 57.

³⁸ MP, p. 219.

antropológico³⁹). El hombre no tiene un cuerpo, sino que la corporeidad “refleja una situación originaria en la que se engloba y se expresa la estructura carnal y la estructura de la subjetividad”. Se trasciende la materialidad del cuerpo, asumiéndose, como instrumento en el que el yo “se vincula en un haz de relaciones y significaciones”. El hombre tiene una cita con el mundo que le circunda a través del cuerpo, encarnación del yo para el otro. Apoyándose en la antropología de Merleau-Ponty, el pensador franciscano utiliza un lenguaje actual que supere cualquier dicotomía dualista entre cuerpo y alma e intenta solucionar, desde la cosmovisión franciscana, los problemas que la respuesta a este dualismo se dejan ver en el pensador francés⁴⁰.

Una superación que ya dispone en los maestros franciscanos, que en Alejandro de Hales acepta la teoría clásica hilemórfica (“El alma tiene con el cuerpo la misma relación que el marinero tiene con la nave”⁴¹) y se completa en el Seráfico y Escoto. El cuerpo del hombre tiene una dimensión dinámica en Buenaventura, pues está en movimiento hacia el Otro, el medio de relación del que hemos hablado con lenguajes más cercanos en el tiempo: “Grande es la dignidad del cuerpo por la admirable armonía y conjunción proporcionada de sus partes. Por ella, aun siendo una criatura terrena, el cuerpo humano se asemeja a las naturalezas celestes”⁴². Merino señala cómo este optimismo corporal adquiere categorías muy personales en Pedro Olivi, al afirmar el carácter sensitivo del alma que informa el cuerpo en virtud de ello⁴³. Y, por último, la original forma de entender la teoría hilemórfica de Duns Escoto que, superando la afirmación clásica del cuerpo como materia y del alma como forma, propone junto a la forma del alma la “forma de corporeidad”, de quien el alma es su principio de actividad y vida; subrayando, de un modo especial, la unidad en el hombre de cuerpo y alma. El optimismo de Escoto sobre la naturaleza corporal resulta paradigmático de la escuela franciscana en sus aseveraciones más personales y propias al afirmar que la unión del alma con el cuerpo no se realiza “ni para la

³⁹ AF, p. 63. Cf. J. -P. SARTRE, *L'êtr e et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 368.

⁴⁰ “Se constata (en Merleau-Ponty respecto de espíritu-cuerpo), pues, cierta imprecisión en la terminología y equivocidad en los conceptos. Efectivamente, la ambigüedad penetra no sólo la vida y el hombre, sino también el pensamiento y la reflexión sobre la vida y el hombre mismo” (MP, p. 248).

⁴¹ A. DE HALES, *Summa Theologica*, II, n. 321. solut, p. 420 (ed. Quaracchi). Cf. FS, p. 45. Sobre el pensamiento de Alejandro de Hales: H²FF, pp. 12-28.

⁴² S. BUENAVENTURA, *Brevil.* p. 2, c. 44, n. 3, citado en FS, p. 55.

⁴³ FS, p. 60. Se cita P. OLIVI, *Quaestiones*, q. 51: II, p. 145 (ed. B. Jansen). Cf. H²FF, pp. 153-175.

perfección del cuerpo ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que está compuesto por estas partes”, alejándose de la antropología tomista⁴⁴. Y lo que es muy importante, Merino destaca el carácter ontológico-relacional del cuerpo en la antropología escotista: “El hombre escotista no se encierra en el solipsismo metafísico, tentación permanente de las filosofías del espíritu, sino que aparece claramente como apertura y relación”⁴⁵.

Estos presupuestos explican la importancia de la corporeidad en la antropología franciscana de J. A. Merino en una visión relacional y unitiva del ser personal: “Según lo dicho, no podemos decir, que el alma tiene un cuerpo y obra a través de él; como tampoco que el cuerpo tiene un alma y es su vehículo. El alma sólo puede serlo gracias a la corporeidad y el cuerpo puede llegar a ser cuerpo humano gracias a la animidad... como unidad estructural y significativa”⁴⁶.

c) ser espiritual

El ser humano se configura en la conjunción de su corporeidad y su espiritualidad. El elemento espiritual es constitutivo fundamental en el hombre, como lo atestiguan diversas posiciones filosóficas a través de los tiempos, y de modo especial el cristianismo, dejándose ver, privilegiadamente, en los maestros franciscanos.

Al repasar la antropología franciscana, J. A. Merino no puede por menos que hacer hincapié en el elemento constitutivo específico espiritual del ser humano, pues no en vano, en San Francisco de Asís vemos una actitud, un modo de ser que refleja la dimensión espiritual del ser humano, aquella que se complementa con la corporeidad y lo eleva. San Buenaventura, por su parte, recoge la teoría hilemórfica y, desde el ejemplarismo, entiende el alma como el elemento específico del hombre, perfeccionador y principio activo del cuerpo. Diferenciándose de la antropología tomista, el alma es una sustancia completa que en virtud de su vocación dativa desea comunicarse con el cuerpo al que no sólo informa, sino en el que desarrolla sus capacidades⁴⁷. En Escoto podemos destacar el despliegue del alma a través de sus facultades y potencias, en especial, la razón y la voluntad. La naturaleza del acto volitivo, del querer, constituye en el franciscano escocés un

⁴⁴ *Ib.*, p. 65. Cf. DUNS ESCOTO, *Ordinatio IV*, d. 45, q. 2, n. 14, ed. Vives, XX, p. 306.

⁴⁵ *Ib.*, p. 74

⁴⁶ AF, p. 81.

⁴⁷ FS, pp. 50-52.

peldaño más, desde su especificidad, dentro de la escuela franciscana: la importancia debida de la voluntad en el ser humano, en el Yo libre. La voluntad no sólo no depende del acto del entendimiento, sino que es en sí libre, siendo causa de fruición: “es la causa más noble del ser humano”⁴⁸. Una prioridad ontológica que no implica irracionalidad.

Con estos resortes, la antropología franciscana de J. A. Merino sigue armando su antropología relacional. El espíritu humano como “espíritu encarnado” en Merleau-Ponty, superado en el sentido de encarnación del cristianismo y el reflejo del espíritu en el ser humano de la experiencia de configuración con el crucificado del fundador de los Menores. La conciencia, la inteligencia, la razón, la voluntad, en fin, el constitutivo espiritual, el alma, no sólo sirven para descubrir la significación óptica del mundo, sino para “dar significación humana en lo material, al mismo tiempo que debe —ahí está la vida humana como quehacer, tarea y proyecto— imponer el reino de la libertad en el reino de la necesidad”⁴⁹. El hombre en sí se realiza y se relaciona como hombre en proyecto, en camino, *homo viator*.

d) *homo viator*

El hombre a través de su esquema corporal y su conciencia posee una “estructura vectorial hacia lo otro, hacia el mundo y hacia las cosas con las que crea una relación sintáctica y un proyecto biográfico y trasformador”⁵⁰. El hombre es un ser en proyecto, no proyectado, sino en camino. Merino hace referencia y medita la frase orteguiana en la que se afirma que “la vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”⁵¹. La dimensión del hombre andando en el camino, que se define por su historia, es tematizada por el franciscano, como exigencia de la programación antropológica que estamos pergeñando en su vertiente interna, pero, sobre todo, en su exigencia de fuentes. Y es que para el franciscanismo estar relacionado nace de la exigencia de estar referenciado a Dios, “última meta del *homo viator*”⁵². Los maestros franciscanos fundamentaron su teología y espiritua-

⁴⁸ *Ib.*, p. 67.

⁴⁹ AF, p. 97.

⁵⁰ AF, p. 96.

⁵¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Revista de Occidente, El Arquero, Madrid, 1975, p. 13, citado en AF, p. 154.

⁵² HF, p. 45. “En todos estos pensadores franciscanos encontramos un imperativo común: optimismo humano, respeto y admiración por la naturaleza, reconocimiento de la dignidad del hombre y salvaguardar su dignidad, servicio a la iglesia y fino tacto por descubrir a Dios como el único absoluto y la última meta del *homo viator*”.

lidad en el camino, el itinerario que el hombre realiza. Merino subraya cómo ponerse en camino hacia Dios es caminar hacia el hombre, pues “la persona humana es un «*homo viator*» que vive en el tiempo, pero aspira a la eternidad... pero no se puede olvidar que nuestro destino último no está aquí. Se debe saber relativizar y desdramatizar todo lo que es visceralmente temporal. La existencia es paso y no posesión”⁵³. La situación itinerante, definida por su ser personal (y señalada con anterioridad) orienta las acciones y la relación con el mundo y sus actividades.

El hombre en camino es un hombre en relación epistémico, en cuanto que conoce el mundo que le rodea, y es sujeto de *episteme*; pero, además, es “sujeto de operación, de acción y de transformación”⁵⁴ y, por lo tanto, caracterizado por el trabajo y la alegría: *homo faber*⁵⁵ y *homo ludens*⁵⁶. El trabajo del hombre amplía las fronteras personales, rompiendo con el solipsismo, tanto en el propio fruto del trabajo, como en la dimensión social: “El trabajo así (como libertad, vaciamiento radical y desposeimiento) se convierte en gracia, en servicio, en alabanza, en canto y alegría”⁵⁷. Por lo que el hombre transformador de la realidad que le circunda, es un hombre de alegría, el *homo ludens*. Contra el “malestar de estar mal y el malestar del bienestar”⁵⁸, surge la verdadera alegría que es el estado natural de la persona que vive plenamente su relación antropológica, en especial la religión: “La religión para Francisco —apunta Merino— es bella, alegre y la vive con gran gozo y regocijo. La alegría del *Poverello* es expresión espontánea de su talento festivo, pero su apoyo y justificación están en la trascendencia, en Dios, como fuente gozosa y destino bello de la existencia”⁵⁹.

El final del camino se inscribe en el hombre que adora: *homo adorans* vinculante de su ser persona, en relación humana y cultural con la fuente de toda relación personal, de ahí que: “La religión no se limita a una relación privada con Dios, sino que tiene unas fuertes connotaciones en el grupo humano y en la comunidad social, como asimismo en el mundo de la política y de la cultura. La religión tiene un poder singular de mediación

⁵³ FS, p. 29.

⁵⁴ AF, p. 177.

⁵⁵ *Ib.*, pp. 177-200. Cf. I. GUZMÁN, “Homo Faber: El trabajo revela una dimensión fundamental del hombre”, en HR, 53-71.

⁵⁶ AF, pp. 221-245.

⁵⁷ HF, p. 275.

⁵⁸ NI, p. 305.

⁵⁹ J. A. MERINO, “Estética”, en ÍD. y F. MARTÍNEZ, *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid, 2003, pp. 478-479. Cf. “Dimensión lúdica y festiva del franciscanismo”, en HF, pp. 277-299.

no sólo en el mundo interpersonal, sino también en el cultural y en el histórico; y, por tanto, es expresión de una dimensión radicalmente antropológica”⁶⁰.

2. 4. Humanismo franciscano: antropología relacional, la persona en relación con Dios, el hombre y el mundo.

En la introducción a la publicación del curso impartido en la *Cátedra San Buenaventura* de la Universidad Pontificia de Salamanca en 2004, el profesor Merino señala los aspectos metodológicos esenciales del humanismo franciscano: la riqueza de su espiritualidad y pensamiento como base de su permanente actualidad. El franciscanismo apunta en sus diversas expresiones y vivencias al hombre actual. Su espiritualidad y “mensaje filosófico-teológico son profundamente humanos, cristianos y existenciales. Por eso pueden ser ofrecidos al hombre actual como elementos culturales y religiosos válidos en no pocos aspectos... El pensamiento franciscano no es reducible a pura arqueología sino que contiene en sí gran dimensión de profecía. Tiene un denso y fecundo pasado, que puede servir de suplemento de alma y de espíritu para el hombre actual en no pocos aspectos esenciales”⁶¹.

El principio fundante de la antropología franciscana y su desarrollo especulativo posterior está en la experiencia de hijo de Dios de su Fundador. He aquí la clave para comprender la antropología de J. A. Merino, y su propuesta al mundo de hoy (y de siempre):

“Francisco de Asís no nos ofrece una teoría del hombre ni de la sociedad. Él no piensa con categorías teológicas, ni filosóficas, ni jurídicas, sino que vive intensa y extensamente el evangelio de Jesucristo; y desde la luz de la revelación y de la fe, hecha concreción, vive al otro no como un semejante ni tampoco como prójimo, sino como un hermano, porque ha experimentado que Dios es Padre de todos”⁶².

Efectivamente, esta tesis capital origina la metafísica y recorre todos los ámbitos del pensar y vivir del hombre en la cosmovisión franciscana. Por ello “la metafísica de la escuela franciscana, señala Merino, es una metafí-

⁶⁰ AF, p. 151.

⁶¹ FS, p. 9.

⁶² *Ib.*, p. 19.

sica del ser fundante y vinculante; y, por ello, es también una metafísica de la presencia, de la participación, de la pertenencia y de la religación”⁶³. La metafísica edifica la antropología en una experiencia vital, en el abrirse y comunicarse, en la relación.

La experiencia primordial es que Dios sale al encuentro del hombre, el “encuentro con el Encuentro” evocado por algunos autores⁶⁴, que refleja la vivencia de Francisco de Asís del don de la oportunidad de Dios de encuentro íntimo y transformante que se expresa en sus gestos y en su obra. Este más allá del encuentro con el TÚ asienta la antropología de la escuela franciscana y del pensamiento de Merino: “El franciscanismo no es sólo un modo peculiar de relacionarse con Dios y de interpretar la relación de Dios con el hombre y con el mundo; es además un modo de vivir y de interpretar las relaciones del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza”⁶⁵.

La antropología relacional franciscana se cimienta en una sabiduría que es “especialización de la vida, arte del saber vivir, sentir, amar, interpretar, convivir, trabajar y morir”⁶⁶. Las categorías humanas propias de la familia franciscana pasan por el criterio de la intuición y la afectividad⁶⁷. El humanismo franciscano se caracteriza por el imperativo de amar del ser humano (*amamus*) que lo lanza a la relación desde el encuentro íntimo con Dios, frente a una filosofía del *cogitamus* o del *possumus*⁶⁸, sólo entendibles desde el acto de amar. Resumiendo en una aseveración: el hombre invitado a la relación con Dios descubre su filiación de amor que fundamenta toda fraternidad entre hombres y con la naturaleza, que se muestran relación y expresión. Frente al humanismo “en retirada”, la experiencia de San Francisco nos ofrece el humanismo que parte de las “vivencias cotidianas” y llega a la libertad como superación del ser.

Finalizamos con las palabras de Merino: “El humanismo franciscano, a pesar de partir de una profunda experiencia religiosa, trata de ver cuál es el valor óntico del hombre, su sentido en el mundo, sus relaciones con los otros, con la naturaleza, con Dios, con la historia y con la cultura. Cómo

⁶³ MFF, p. 143.

⁶⁴ J. ROF CARBALLO, *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973.

⁶⁵ HF, p. 159.

⁶⁶ *Ib.*, p. 66.

⁶⁷ Cita Merino la aseveración de F. Mora: “Los dominicos son la razón y la intelectualidad, mientras que los franciscanos son la intuición y la afectividad” (F. MORA, *Pensamiento español*, Rialp, Madrid, 1965, p. 60).

⁶⁸ HF, p. 66.

hay que ver la vida en su tarea laboriosa y en su expresión lúcida, cómo hay que saber vivir y cómo hay que saber morir”⁶⁹.

3. Conclusión

La conclusión la hemos avanzado en el último apartado, pero podríamos decir que J. A. Merino hace suya la caracterización, que él mismo realiza, sobre el pensamiento de la tradición vital y religiosa a la que pertenece: “En la escuela franciscana la experiencia personal y comunitaria es la arqueología fundante de la reflexión y elaboración del sistema filosófico-teológico”⁷⁰. El filósofo Merino ha de entenderse desde la persona, el cristiano, el filósofo, el teólogo, el franciscano que es. Visión antropológica, perspectiva óptica que alimenta su reflexión filosófica. Una cosmovisión que tiene en cuenta los planos del humanismo franciscano fundantes de la cuestión misma de la metafísica: el mundo, el hombre (los hombres, la comunidad) y Dios.

Podemos concluir esta presentación de su antropología en la interpretación que realiza sobre el carácter franciscano de la especulación y vivencia sobre el hombre. Efectivamente, es un hecho que la escuela franciscana ha caracterizado con gran libertad el pensamiento de sus miembros; pero siempre a partir de un tronco y fondo común que nace de la experiencia de Francisco y su contextualización. De este modo, la forma como se presenta el sentir franciscano, expresa, a su vez, la aportación de cada autor. Por eso señalar los aspectos antropológicos de Merino ha supuesto ver tanto su dimensión sincrónica, como diacrónica; su labor sistematizadora en conjunción con su visión de historiador de la filosofía. Así, Merino nos ha mostrado el humanismo franciscano como elemento de configuración de una antropología de la relación. En el último de sus escritos de más sabor antropológico que trabajamos, señala cinco elementos para sistematizar la visión franciscana, proyectando así su antropología, como acabamos de señalar. Resumimos esos puntos⁷¹:

1. El punto de partida franciscano del ser humano es el encuentro sincero y verdadero con uno mismo como condición indispensable para un encuentro fecundo con los otros, con lo otro y con el Otro.

⁶⁹ *Ib.*, 48.

⁷⁰ MFF, p. 142.

⁷¹ FS, pp. 85-87.

2. El yo psicológica y existencialmente se abre al tú con el que se comunica y con el que entabla profundas relaciones interpersonales (fraternales).

3. El hombre tiene clara conciencia de estar en el mundo y vivir en una naturaleza concreta en cosas, seres animados e inanimados y con animales (creaturas).

4. El dinamismo más profundo del hombre, manifestado en su voluntad, en su entendimiento y en su sentimiento, le remiten al Tú divino, con quien entabla una relación privilegiada. Desde la experiencia vital de que Dios es vida y amor, creador y providencia, toda la vida se manifiesta como el gran sacramento de la gratuidad divina.

5. El hombre desde la cosmovisión franciscana se siente relacionado con la historia y tiene clara conciencia de sentirse situado. La vida siempre tiene un sentido inaugural y otorga al hombre la posibilidad de descubrir siempre lo nuevo como categoría de existencia, *ars vivendi*, que fundamenta el *ars moriendi*. El hombre en relación celebra su existencia como gracia y don, en la certeza de ser un *homo viator* y existir con la esperanza de que es vivida hoy.

Hemos presentado hasta aquí la antropología de Merino, rica tanto por su visión sistemática, como por la rica tradición (filosófico-teológica, espiritual y vital) que la sustenta. Sin embargo, quisiera justificar el porqué en el título de “Horizontes del pensamiento...”. Con esta precisión inicio una valoración de la antropología de Merino que se inscribe más en lo que queda por hacer que en lo bien realizado.

J. A. Merino nos presenta una antropología equilibrada enraizada en la tradición cristiana, fundamentada en la experiencia de la escuela franciscana a la que pertenece y que desarrolla el espíritu y la experiencia de su Fundador y que se desarrolla desde la más estricta metodología filosófica. Una filosofía sobre el hombre que desde la revitalización del humanismo franciscano se define como antropología relacional. Unas bases firmes y deseables de ser desarrolladas, que a mi juicio son lo suficientemente importantes como para ser, de nuevo, revitalizadas. Creo que un análisis diacrónico de su obra nos muestra que la fuerza inicial, la frescura del pensamiento ha decaído levemente. El hecho de analizar la obra de alguien aún muy activo me permite poder más que realizar un análisis crítico en sí, animar al trabajo a alguien que tiene mucho que decir.

J. A. Merino es un autor muy propositivo, y una de sus virtudes es la de realizar relecturas filosóficas vivas y creativas. Como he tenido ocasión de indicar en algún otro foro: “La acertada adopción del concepto de persona,

inherente al pensamiento de inspiración cristiana, no ha de identificarse a la escuela del personalismo —añado ahora a la cita, comunitario—... Creo que la investigación del concepto de persona del franciscanismo, basada en una consolidada metafísica, puede ser el camino para establecer una antropología de inspiración franciscana no reduccionista”⁷².

Nuevos retos se presentan al hombre, a su constitución y al humanismo como marco hermenéutico del hecho antropológico. El intelectual interesado por la cuestión sobre el hombre, más aún desde la perspectiva cristiana, tiene que hacer frente a cuestiones tan acuciantes como el posthumanismo⁷³ y saber interpretar correctamente categorías nuevas como, por ejemplo, la “inteligencia emocional” (¿una interpretación de las emociones desde una ilustración en decadencia?). La relación con la naturaleza y la tecnología ha de tener en cuenta las afirmaciones y propuestas de los estudios CTS + i, de perspectivas humanistas e ingenieriles, de proposiciones de integración entre el hombre y la cibernética y el desafío al ser racional de la Inteligencia Artificial. Estos temas recorren los circuitos de la literatura filosófica de un modo ineludible en la reflexión antropológica y la intuición franciscana. La sistematización de Merino no puede obviarlos, aunque ello suponga investigación, modernización conceptual, y dejar de lado prejuicios intelectuales.

⁷² M. LÁZARO, “El pensamiento y la actividad filosófica franciscana en la España actual”, en *Verdad y Vida*, 62 (2004), p. 559.

⁷³ Cf. F. FUKUYAMA, *Our posthuman future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002. Ed. española donde no aparece en el título el término “posthumano” y utiliza en sustitución la frase de obras anteriores (“El fin de la historia” ¿fines comerciales?): Id., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona, 2002.

