

# I. Acerca de la antropología filosófica

## INTRODUCCIÓN

En este capítulo trataré de esbozar las líneas principales de una antropología filosófica o filosofía del hombre. Esta es necesaria para una multitud de disciplinas, pues todas dependen de la idea de ser humano que se profese. En efecto, es necesario este conocimiento para poder ofrecer o desvelar el modelo que se va a plasmar en las diversas actividades que realizamos.

Primero dilucidaremos qué es esta rama de la filosofía, para ir desplegando los aspectos del hombre que irán poco a poco presentándose. Así lo veremos como un núcleo de intencionalidades, conscientes e inconscientes, cognoscitivas, volitivas y emocionales o afectivas. Porque es necesario no tratar solamente la parte intelectual (cognoscitiva y volitiva), sino también la emocional, a saber, la de las pulsiones y los sentimientos. De esta manera atenderemos al hombre en toda su dimensión, es decir, sin renunciar a su gran complejidad, que es sinónimo de su perfección en el orden de la naturaleza, de lo cual se deriva su alta dignidad.

## NOCIÓN DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Nuestra disciplina es el estudio filosófico (distinto del científico) del hombre. El científico es empírico, como el de la psico-

## Interpretación del ser humano

logía, la antropología y la sociología. El filosófico se basa en el anterior, pero va más allá; es una fenomenología del hombre, una hermenéutica de la facticidad humana, una ontología de la persona (del sujeto). Partiendo de los fenómenos, o actos, como efectos, vamos a las facultades (o causas), y de ellas al sujeto.<sup>1</sup>

Así captamos su esencia, su naturaleza. Pero esto a través de su historia, a partir de sus manifestaciones, de sus obras, de sus productos culturales. Tanto de sus obras científicas como de las artísticas. Porque hay una naturaleza humana, aunque muchos la nieguen, que se da encarnada en la historia, y que, por eso, tiene que ser entresacada de su propio devenir en el tiempo.

El hombre es una unidad bio-psico-social. Es un núcleo de intencionalidades.<sup>2</sup> Aristóteles y los escolásticos hablaron de la intencionalidad; Brentano recuperó esa idea y la transmitió a dos alumnos suyos geniales: Freud, que la recogió como pulsión (*Trieb*), y Husserl, que la impostó en su fenomenología. De este último pasó a Heidegger, Gadamer y Ricœur. Pues bien, la intencionalidad puede ser cognoscitiva, volitiva y además emocional. Y hasta se puede hablar de una intencionalidad ontológica, que es la del existir. Lo que Spinoza y Leibniz llamaban el *conatus essendi*.

## EL HOMBRE COMO INTENCIONALIDAD

En el ser humano hay una doble intencionalidad: consciente e inconsciente.<sup>3</sup> La intencionalidad consciente se desdobra en cognoscitiva y volitiva. Pero MacIntyre habla de una in-

1 M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2004, pp. 11-12.

2 *Ibíd.*, pp. 12-13.

3 *Ibíd.*, pp. 19 ss.

tencionalidad inconsciente, descubierta por Freud, que es la de las pulsiones o instintos. Por otra parte, según Putnam, la intencionalidad es un concepto que no ha podido reducir el funcionalismo. Es irreductible. No hay concepto conductista que pueda suplirlo, suplantarlos. Y, sin embargo, la intencionalidad es lo más propio del hombre, es irrenunciable para comprender al hombre.

La intencionalidad, como lo señaló ya Brentano, es dirección hacia algo, hacia un objeto. Es decir, es una actividad y no solo un estado; es dinámica, tiene una dirección o sentido. Así, la intencionalidad posee un significado, por eso requiere de interpretación, de hermenéutica. Según Ricœur, la intencionalidad del autor del texto es lo que interesa a la hermenéutica, es su objeto propio. Así, por el ser intencional, tenemos un modelo o ícono del ser humano como volcado hacia lo diferente, hacia lo otro, sobre todo hacia los demás.

Esa es la gran clave que aporta la intencionalidad. Esclarece al hombre. Como es tendencia hacia un objeto, es tensión hacia algo exterior al sujeto, lleva hacia afuera. Y esto nos indica que el ser humano se realiza de la mejor manera cuando va hacia las cosas mismas, en el realismo, pero sobre todo, cuando va hacia los otros, sus semejantes, en el personalismo.

#### INTENCIONALIDAD COGNOSCITIVA Y VOLITIVA COMO LIBERTAD

Hay, pues, una raíz ontológica del hombre que es intencionalidad. Ya el conato de ser, de permanecer en la existencia es un acto intencional originario y primigenio. A partir de este núcleo fundacional, la intencionalidad se distiende hacia lo cognoscitivo y lo volitivo. Esto nos da un modelo o ícono

Interpretación del ser humano

del ser humano realizado en su ir hacia los demás. Tanto en el conocer como en el querer.<sup>4</sup>

La intencionalidad del conocimiento abarca los sentidos, la imaginación, el intelecto y la razón. La de la voluntad abarca el amor y el odio, el *eros* y el *tánatos*, el deseo y la agresión. Por eso con ella se conecta la intencionalidad inconsciente, que está muy cercana a la voluntad, pero que es más primitiva, como apetito natural que surge de lo más hondo de la psique y tiene varias formas. Esas dos son fundamentales, la del *eros* y el *tánatos*, que va adquiriendo modalidades distintas.

Así, el hombre, por su carácter intencional o polarizado, está dirigido hacia lo otro, hacia los demás. Por eso hay que evitar el narcisismo, que enferma. Justamente por ello las escuelas psicoanalíticas insisten en hacer que el ser humano se polarice hacia el otro, no hacia sí mismo, hacia el yo. Aquí surge el problema de la libertad. Según Freud, esta se va conquistando. Él hace la comparación con los holandeses, que han logrado su tierra quitándosela al mar con diques.<sup>5</sup>

Hay una intencionalidad de la acción. Recoge las del conocimiento y de la voluntad, y se despliega como praxis (*phrónesis*) y como *poiesis* (*techne*). En esas virtudes, tanto en las teóricas como en las prácticas, se da el equilibrio proporcional, el sentido de la proporción, y la proporción es analogía. Por eso tenemos una idea analógica del hombre. El hombre es el ser análogo por excelencia. Porque tiene que guardar la proporción en su vida, el equilibrio de sus pulsiones. Pero no frustrándolas, sino encauzándolas.

4 Ibid., pp. 29 ss.

5 P. España, *Determinismo y libertad en el psicoanálisis*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991, pp. 58 ss.

## INTENCIONALIDAD SENTIMENTAL

La intencionalidad de las pulsiones arranca desde el lado biológico del hombre y habita el inconsciente. Pero se realiza en las emociones, afectos o sentimientos. Es lo que antes se llamaba «las pasiones», tales como el amor, el odio, el temor, la ira, etc.<sup>6</sup> Son muy importantes en el ser humano y muy poco atendidas en la educación que se le ha dado. Solo se ha educado la parte racional, pero ha quedado pendiente la educación de los sentimientos.

Esta intencionalidad sentimental se manifiesta con esos dos afectos principales, que en la antigüedad eran el apetito concupiscible y el irascible, y ahora son el *eros* y el *tánatos*. En ambos apetitos se incardinaban las pasiones. En el apetito concupiscible, si es del bien, el *amor*; si el bien es ausente, *deseo*; si es presente, *delectación o goce*; en relación con el mal, si este se considera en sí, surge el *odio*; si es ausente, la *aversión*; si es presente, el *dolor o tristeza*. En el apetito irascible, si se trata de un bien difícil, si es posible, hay *esperanza*; si es imposible, surge la *desesperación*; si se trata de un mal difícil, si es presente, luchamos contra él con *cólera* o *ira*; si es ausente, pero vencible, vamos a su encuentro con *audacia*; si lo creemos invencible, nos alejamos de él con *temor*.<sup>7</sup>

Y el amor, a su vez, se presenta sobre todo como vínculo y empatía. La empatía es analógica. Como se dijo, el amor puede ser de concupiscencia o de benevolencia. Este último es el amor verdadero, contra el de utilización, que es el otro. Hay que pasar del primero al segundo. Y esto se da por un pasaje simbólico. En efecto, el símbolo es mediador. Como dador de afecto que es. El lenguaje simbólico es el del amor.

6 M. Beuchot, *Antropología filosófica*, op. cit., pp. 37 ss.

7 R. Verneaux, *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1988, pp. 81-82.

Interpretación del ser humano

## INTENCIONALIDAD Y SIGNIFICADO

Como hemos visto, la intencionalidad tiene una dirección, un sentido, un significado.<sup>8</sup> Eso nos lleva a la hermenéutica. Hay que interpretar la intencionalidad humana. Más concreta y propiamente, hay que interpretar al ser humano mismo. Con eso nos daremos cuenta de qué cosa es, a pesar de los cambios y mutaciones que experimenta en su devenir, en su proceso histórico. A despecho de eso, tiene algo como permanente, en medio de sus cambios.

El hombre no es solo esencia ni solo historia, sino las dos cosas. Es esencia histórica, o historia hecha esencia. Pues bien, el ser y el tiempo se encuentran en el ícono. La naturaleza funciona como iconicidad. Es un modelo. La hermenéutica analógica no es historicista ni esencialista, adopta una esencia dinámica (ícono). Los límites del hombre son la muerte, la enfermedad, el fracaso, la pobreza. No en balde Jaspers las llamaba «situaciones límite». Se puede hablar de una condición humana o naturaleza humana. E ir hacia un nuevo sujeto, más allá de las definiciones del hombre.

## ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En nuestro estudio de la antropología filosófica hemos aplicado una hermenéutica analógica.<sup>9</sup> Es lo que nos ha servido como instrumento de interpretación. Para comprender al hombre, para buscar mejor sus aspectos, los cuales, dada su complejidad, siempre se nos quedarán siendo mucho más.

8 M. Beuchot, *Antropología filosófica*, op. cit., pp. 47 ss.

9 *Ibíd.*, pp. 57 ss.

Pero algo hemos alcanzado a comprender de él, a través del recorrido por sus obras, por sus manifestaciones, por los productos culturales, por su expresión. La expresión es el camino hacia su ser, ya que de la fenomenología pasamos a la ontología. Y esto lo hacemos por la mediación de la hermenéutica, ya que la ontología es hermenéutica de la facticidad, y aquí hemos atendido a la facticidad humana.

Tal hermenéutica de la facticidad humana, u ontología de la persona, nos ha llevado a ver al hombre como un núcleo de intencionalidades. Pero todavía más: metafísicamente es un todo que sintetiza el todo mayor. Se encuentra aquí la idea del hombre como microcosmos.

Es una alegoría del hombre, pero la historia de la hermenéutica se articula a través del pleito entre el sentido literal y el alegórico. El primero es metonímico, el segundo es metafórico. El hombre es substancial y relacional. El hombre como microcosmos es análogo o ícono, es metonimia y metáfora del universo. Es autónomo ontológicamente pero dependiente psicológicamente. Está entre la identidad y la diferencia. Es más simbólico que biológico. La hermenéutica nos dice que el hombre es animal simbólico, pero, sobre todo, animal intérprete. Ya Heidegger lo veía como intérprete de suyo.

El hombre tiene sus símbolos. Ellos son su vida metafórica. Mas el símbolo tiene dos caras, de ícono y de ídolo. El primero remite; el segundo detiene. Nietzsche distendía la metáfora y la metonimia, pero el hombre las reúne. La vida metafórica es poética o poiética, creativa.

Los límites del hombre son su vida metonímica. Freud hablaba de *eros* y *tánatos*. El primer aspecto es metafórico, el segundo metonímico. La metáfora es, en el hombre, relación; la metonimia, substancia. La metáfora es desbordamiento, principio de placer; la metonimia es limitación, principio

Interpretación del ser humano

de realidad. La ontología tiene un aspecto metafórico y otro metonímico. El primero se da en el hombre y sus relaciones, el segundo en el hombre y su substrato, su substancialidad.

REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Se habla de la crisis del sujeto, pero es la del sujeto cartesiano, diáfano y autopoiesido. Lo han criticado Marx, Nietzsche y Freud. El primero le señala como fetiche el dinero; el segundo le quita su máscara; y el tercero apunta al inconsciente. Foucault, en la hermenéutica de sí, lo ha disminuido, minimizado. Lo mismo hace Deleuze, con su noción de rizoma. También Derrida, en pos de Lacan, con su deconstrucción. Lévinas con la alteridad, y Vattimo con la debilidad. Pero Ricœur lo encuentra en sí mismo como otro. Un sujeto analógico. Es decir, narrativo, ontológico, histórico y ético.<sup>10</sup>

El hombre tiene una dimensión religiosa. Por la presencia del símbolo. Y este necesita una interpretación no univocista, como la de Lévi-Bruhl, ni tampoco equivocista, como la de Panikkar, sino analogista, como la de Mardones, y es que el símbolo es dador de sentido, pero teniendo referencia anómala, un hecho humano. Ícono e ídolo, como quiere Jean-Luc Marion.

La sexualidad y el género dependen de la natura y la cultura, no de una sola. Tienen identidad y diferencia, esto es, igualdad. Hay una analogía entre hombre y mujer. La filósofa Graciela Hierro me decía que había un feminismo unívoco que había que evitar. También un feminismo equívoco que igualmente había que evitar. Y que hacía falta un feminismo analógico. El unívoco es el de las identitarias que quieren

<sup>10</sup> Ibid., pp. 79 ss.



hacer lo mismo que el hombre, incluso lo malo: las guerras, el dominio, etc. Las equivocistas son las radicales, que casi quieren la muerte del hombre. Y ella añadía un feminismo analógico, que sería el de la diferencia y de la complementariedad.

Así, el hombre como microcosmos es un signo y tiene sentido y referencia. El sentido es metafórico, y la referencia, metonímica. El sentido del hombre se da en la relación, la simbología y la historia. La referencia se da en la sustancia, la biología y el ser. Pues la metáfora quita los límites, como *poiesis* que es, mientras que la metonimia pone límites y corresponde a la praxis.<sup>11</sup>

En efecto, la vida metafórica del hombre abarca sus símbolos, y los símbolos dan sentido, una concepción humana. Y poseen una referencia anómala, la del hecho humano. El sentido es el lenguaje del afecto en el símbolo, mientras que su referencia es lo humano. Por eso el *eros* es metafórico y el *tánatos* metonímico. La metáfora es desbordamiento y corresponde al principio del placer; la metonimia es limitación y corresponde al principio de realidad.

## EL HOMBRE Y SU NECESIDAD DE EXPRESIÓN

Creo que una de las características del ser humano es su necesidad de expresión. Lo deduzco de lo que he expuesto, ya que vi al hombre como núcleo de intencionalidades. Y la intencionalidad lo saca de sí mismo, lo empuja hacia afuera. Por eso es expresión. El hombre fundamentalmente ansía expresarse, dar a conocer su intencionalidad, o cumplirla en la práctica, como se da en la que es volitiva.

11 Ibid., pp. 107 ss.

## Interpretación del ser humano

Así como Charles Taylor ha planteado una política del reconocimiento, sacada de Hegel, quien la ponía en su dialéctica del amo y el esclavo, la cual era una dialéctica ejemplar del funcionamiento de los seres humanos, así yo encuentro en Hegel su insistencia en la necesidad de expresión, que es propia del ser humano.<sup>12</sup>

El hombre necesita expresarse. Claro que no de cualquier manera. Así como en la política del reconocimiento no se puede reconocer cualquier cosa, tampoco en una ética de la expresión se puede permitir expresar cualquier cosa. Habrá algunas expresiones que sean inconsistentes, o inconvenientes.

Eduardo Nicol llegó a desarrollar una metafísica de la expresión basándose precisamente en que el hombre es un ser que tiene *logos*, esto es, capacidad expresiva, la cual necesita efectuar, realizar, actuar. El *logos* dice el ser, lo expresa; por eso se trata de una metafísica.<sup>13</sup>

Esa cualidad expresiva lleva como correspondiente la capacidad comprensiva; la expresión pide comprensión; esto es buena recepción de la emisión para captar lo expresado. Y aquí es donde entra la hermenéutica, que se nos manifiesta como el instrumento de esa dialéctica.

## LA PULSIÓN DE LA EXPRESIÓN

Continuando con esta intuición de que el hombre es expresión, veo que lo es porque es el animal que tiene palabra, que tiene *logos*, y el *logos* trata de expresar el ser, y el ser que expresamos es, ante todo, el que somos. De ahí avanzamos

12 C. Taylor, «The Expressivist Turn», en *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 368.

13 E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974, pp. 122 ss.

hasta el ser en cuanto tal, en una progresión metafísica que va de lo concreto a lo abstracto. Es más: captamos el ser en cuanto tal por analogía con el ser que somos nosotros mismos.

Por eso necesitamos expresarnos, para dar cuenta de ese acontecimiento que es el ser, para hablar de lo que no puede ser dicho, lo que es inefable, indecible, y que solo alcanzamos a balbucear, a decir con circunloquios, tratando de invadir el mostrar, la mostración, que expresa con recursos analógicos (la parábola, el poema, la metáfora, el símbolo). Y así expresamos nuestra libertad.

Se habla mucho de la libertad de expresión, pero ya de suyo hay en el hombre una necesidad de la misma. Por supuesto que implica libertad, pues no puede haber lo primero sin lo segundo (y quizá viceversa). Hay en el ser humano un impulso a expresarse. Y puede traer consigo conflicto, pues la expresión, como muchas otras cosas, entre ellas la libertad, requiere límites. Darse en un contexto apropiado.

Esto lo vio con mucha claridad Hegel, quien conjuntó en su sistema la expresión y la libertad. La expresión la tomó del movimiento del *Sturm und Drang*, que, según ha explicado Charles Taylor, fue una de las corrientes que Hegel combinó para construir su síntesis filosófica.<sup>14</sup> Sucedió a fines del siglo XVIII en Alemania. El expresivismo tuvo su formulación principal en Herder. Fue una reacción contra la Ilustración —sobre todo en su vertiente francesa—, y dio origen al Romanticismo.

Otra corriente que adoptó Hegel fue el movimiento de la libertad moral. Era una oposición a la objetivación de la naturaleza humana que había efectuado la Ilustración. Esta

14 C. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 2014, p. 13.

## Interpretación del ser humano

última veía al hombre como sujeto de deseos egoístas, y a la naturaleza y la sociedad como sirviéndole de satisfactores.

Herder y otros más cambiaron al hombre, poniéndolo como objeto expresivo. Era como una obra de arte, que se expresaba, pero era bloqueada y deformada. En contra de estos obstáculos pelearon sus movimientos.

Querían recobrar la unidad viva y expresiva que es el ser humano. Eso separaba al hombre de la sociedad y de la naturaleza:

Pues la imagen de la expresión era central a esta idea no solo porque le ofrecía el modelo de la unidad de la vida humana, sino también que los hombres alcanzaban su más plena realización en la actividad expresiva. Fue en este periodo cuando el arte, por primera vez, fue considerado como la más alta actividad y realización humana, concepto que ha tenido una parte importante en la formación de la civilización contemporánea.<sup>15</sup>

Así, lo más elevado del hombre era su actividad artística, esto es, expresiva. Además, el hombre es un ser que se manifiesta gracias a la cultura a la que pertenece, y esta es desarrollada por una comunidad. Esta posee, también, su unidad expresiva.

A diferencia de los ilustrados, los románticos no conciben la sociedad como recurso de los individuos, sino como un todo orgánico, el *Volk*. En Herder, esto es el origen del nacionalismo moderno. El pueblo tiene su expresión propia, y no debe imitar a otros (como a los franceses).

La otra corriente aludida era la de la libertad moral. Esta iba en contra de la Ilustración, ya que no se ponía como fin

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 15.

u objetivo la felicidad, por pensar que esta consistiría en el cumplimiento de deseos, y rechazaba la imagen del hombre como sujeto desiderativo. Pero aquí la libertad consistiría en la decisión y la aceptación del compromiso total con la comunidad. Por eso la moral tenía que ser autónoma, únicamente movida por la obligación ética. Tal había sido el ideal de Kant.

Era la subjetividad moral radicalmente libre, la de la *Crítica de la razón práctica*. La acción moral no tiende a la felicidad, sino al cumplimiento. Es el imperativo categórico de la moral kantiana. El motivo para cumplir solo radica en la voluntad, por ser esta racional. Se tiene una ley cuya contraria sería auto-contradictoria, y por eso es obligatoria *a priori*, es una ética formal. Pero, a causa de esa misma formalidad, la ética depende de mi sola voluntad, de mi libertad. Este voluntarismo ético fue visto como libertario, y tuvo un influjo pasmoso.

Por eso se trata de una ética autónoma, libre de otros motivos, que la harían heterónoma, incluso es independiente de Dios; solo dependía de la voluntad del sujeto moral. Se separaba la moral de la religión, y únicamente se ataba a la voluntad racional: estaba colocada dentro de los límites de la razón. De esta manera tanto la ética como la expresión dependían de la razón.

La teoría kantiana de la moral y la teoría expresivista tenían fuertes puntos de contacto. Conducían a la exaltación del sujeto, cosa que culminó en el Romanticismo. Pero también fundamentaron el idealismo, por supuesto. Fichte puso como base de la filosofía la subjetividad y la libertad, en contra de la objetividad y la substancia. Algo parecido se ve en Schelling, por más que buscó la naturaleza como objeto. Y, sobre todo, se ve en Hegel, quien intentó juntar las dos corrientes: el expresivismo, que venía de Herder, y la libertad, que venía de Kant.

## Interpretación del ser humano

Fue esa generación de intelectuales alemanes la que se debatió con eso. Ellos tenían la esperanza de que los seres humanos unieran los dos ideales, el de la libertad radical y el de la plenitud expresiva. Sin embargo, algunos aceptaban el primero y no el segundo, como Herder, que no quería el criticismo de Kant; aunque habían sido amigos, lo cuestionaba.

Pero fueron sus sucesores, la generación de 1790, a la que perteneció Hegel, los que se lanzaron a la tarea de unir estas dos corrientes. Esta síntesis fue el principal objeto de la primera generación romántica de Fichte y Schelling, de los Schlegel, de Hölderlin, Novalis y Schleiermacher; y de hombres de mayor edad, que en realidad no eran románticos, especialmente Schiller.<sup>16</sup>

Es que de alguna manera compartían ese ideal de libertad de expresión.

A eso se debía tanto amor a los griegos, porque, en seguimiento de Winkelmann, se suponía que habían llegado a la unión más perfecta entre la naturaleza y la expresión. Pero la síntesis griega tenía que morir, como lo señaló Schiller, porque el hombre se había dividido internamente para crecer. El moderno era división, pues veía que la expresión no era suficiente, y que tenía que unirse a la libertad radical. Y era imposible la vuelta a esa unidad bucólica. Mas, a pesar de todo, el retorno a lo helénico era un ideal, como se aprecia en Hölderlin.

Tal es el proceso de esta necesidad de expresión, que ha sido manifestada cada vez más fuertemente desde los románticos, pasando por los existencialistas, y esto es lo que

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 24.

buscaba la filosofía posmoderna. Pero le faltó percatarse de que lo que deseamos expresar es el ser, es la realidad: el *logos* es *logos* del ser. Y, como cayeron en una postura francamente antiontológica y antimetafísica, no llegaron a ese expresivismo del ente ni del ser. Por eso ahora se ha levantado un nuevo realismo, buscando satisfacer, al menos un poco, esa necesidad de expresión.

Esto nos confirma que el hombre es un ser analógico, con dos caras viendo hacia dos partes, como Jano bifronte, pues, por un lado, mira hacia las cosas o los entes y, por el otro, mira hacia la expresión. Tiene una cara ontológica, hacia el ser, y otra hermenéutica, hacia la expresión y la comunicación (que es lo que propiamente significa *hermeneia*). Mira hacia el ente y lo expresa con su *logos*, porque el *logos* es del ente y el ente se da en el *logos*.

## CONCLUSIÓN

Esta ha sido nuestra antropología filosófica o filosofía del hombre. Una hermenéutica analógica de la facticidad humana. U ontología (fundamental) de la persona. Por eso ha querido rescatar al sujeto, como sujeto analógico, a la vez narratológico y ontológico. Con una narrativa ontológica o una ontología narrativa.

Aquí lo hemos hecho con una concepción hermenéutica analógica del hombre. Pertenece a una tradición, determinado pero libre. En diálogo. En diálogo retórico. Retórico porque va a lo verosímil, que es razonable y fantástico a la vez. Es un ente en la historia, como Heidegger quiso hacer en *Ser y tiempo*, juntar la ontología con la historia, quizá hacer una ontología histórica o una historia ontológica.

## Interpretación del ser humano

Es tratar de atar al hombre al ser, pero reconociendo que está en el tiempo. Es ser y tiempo, tiempo y ser, esencia e historia, natura y cultura. Todo eso es el ser humano, y aun se nos queda siendo mucho más.

Pero hemos de tratar de aprehender lo que él es, aunque cueste demasiado trabajo. Algo alcanzaremos, lo bastante para tener nuestra antropología filosófica, nuestra filosofía del hombre, ontología de la persona, para desde allí partir hacia la necesaria metafísica. Y a la ética, y a la política.

Porque la analogía nos hace captar el *logos* del ser y el ser del *logos*, y, además, expresar el ser con el *logos* y llenar el *logos* de ser.