

SEMINARIO DE ANTROPOLOGÍA

Profesor Doctor Leonardo Polo

Documento de trabajo. Exposición hecha por el autor en un Seminario de Antropología organizado por el Programa de Alta Dirección (PAD), para los participantes en dicho programas, los días 24, 25 y 26 de Julio de 1984. Editado por Pablo Ferreiro. Los temas de las conferencias son:

- I. La antropología griega**
- II. El Saber y la Virtud Como Culminación de la Vida**
- III. Notas sobre la antropología cristiana**
- IV. La esperanza y el nihilismo moderno**

Lima, agosto de 1985

Voy a intentar la presentación global de la antropología. La exposición puede atender a dos criterios.

1. El criterio *histórico* (que es el que aparece en el programa). Partiendo de los grandes filósofos griegos, los primeros que se ocuparon de psicología, de ética, de política: en general, de lo concerniente a la naturaleza humana, hay que pasar al pensamiento cristiano que, desde el punto de vista de nuestra cultura occidental, es el que viene después, para hablar por último de la antropología moderna.

2. El otro modo de enfocar la antropología es el sistemático. El planteamiento sistemático puede adoptar tres direcciones centrales. La primera de ellas se llama antropología constitucional: ¿cómo es el hombre, de qué se compone, cuál es su naturaleza?, entendido esto desde un punto de vista estático.

La segunda dirección de la antropología sistemática es lo que llamaré antropología dinámica, es decir, el estudio del operar humano. Aquí se incluye la historia, la sociología, la teoría de la técnica y de la cultura. Este enfoque es constante, pero tal vez se ha acentuado en el siglo pasado y en el nuestro. Cabe también plantear la antropología desde un punto de vista estrictamente problemático: el hombre como problema. Lo llamaré antropología trágica. Es la pregunta por el sentido de la vida. Efectivamente el hombre está hecho de una manera, pero ¿para qué está hecho así? Efectivamente el hombre actúa, pero ¿para qué actúa, a fin de cuentas?, ¿el fenómeno humano tiene sentido, o somos una pasión inútil?

Así pues, tenemos: antropología constitucional, antropología dinámica, antropología trágica. Estos tres modos de afrontar el tema del hombre se dan en todos los tiempos, tanto en los filósofos griegos como en el humanismo cristiano, y en las formulaciones modernas. En algunos momentos predomina el planteamiento constitucional, en otros el dinámico, etc. Pero en ninguna de las etapas de la antropología está ausente este triple enfoque. Como es claro, saber lo que es el hombre es muy importante, pero también lo es saber de qué índole es su

actuación. Asimismo, en el horizonte del hombre aparece una pregunta muy precisa. Aunque a veces se trata de disimularla, siempre está de una manera explícita o latente: ¿cómo va a terminar esto?, ¿acabará mal?, ¿el balance del fenómeno humano es positivo, o no? Es lo que he llamado antropología trágica, que en la inflexión cristiana mejor es llamarla antropología dramática (lo trágico es más bien antiguo). Algunos elementos trágicos de la antropología hoy de moda, son los terrores del hombre: catástrofes que nos amenazan, la guerra atómica, el problema ecológico; todos esos asuntos tienen evidentemente carácter trágico (o dramático).

I. La Antropología Griega

De acuerdo con este doble criterio, histórico y sistemático, hoy tenemos que estudiar cómo interpretaron al hombre los grandes humanistas griegos. Este estudio no tiene un simple interés erudito, sino que es de estricta actualidad. La meditación griega ha influido decisivamente en la antropología posterior. Además, esta antropología contiene aciertos fundamentales. No es una antropología completa; algunos grandes temas no se formulan bien, o incluso pasan inadvertidos; por ejemplo, el tema de la persona (un tema cristiano, no un tema pagano). Los griegos comprenden que el hombre es una naturaleza, pero que es persona realmente no llegaron a verlo.

También el tema del mal (otra manera de plantear el drama humano) está débilmente advertido, o no se le da una solución correcta. Pero dejando aparte estas limitaciones, insisto, la obra de los grandes pensadores griegos significa una aportación de la que no se puede prescindir. Hay grandes aciertos en su interpretación del hombre.

Para comprender condensadamente el núcleo de esta antropología, hay que decir lo siguiente: la antropología griega versa sobre la cuestión de qué es el hombre, cuál es su naturaleza, en tanto que esa naturaleza es diferente de cualquier otra. Los griegos buscan el carácter diferencial del hombre. Cuando se trata de investigar una realidad, desde el punto de vista diferencial, el procedimiento para lograrlo es la definición: establecer unos caracteres comunes y la diferencia, lo que hay de peculiar. Esto es lo primero que hacen los griegos: buscan lo que el hombre tiene de irreductible a

cualquier otro ente observable. La definición que encuentran es muy precisa y clara. También es compleja porque el asunto es complicado. Pero inmediatamente debemos advertir que esto no es una división tajante, como si el hombre fuese un ser completamente ajeno, o separado del resto de la realidad: efectivamente, es diferente, ofrece unos rasgos que no se dan en otros seres, pero eso no le aísla, no le constituye en un ser solitario, tan distinto que no pueda encontrar nada parecido a sí mismo en el ámbito de la realidad.

La agudización de la distinción es, más bien, propia de la antropología moderna, que precisamente resalta más la tragedia humana. El hombre que no encuentra nada acogedor en el mundo, nada parecido a sí en el mundo, es el hombre solitario. La soledad humana no es un problema griego. El hombre es efectivamente diferente, pero al mismo tiempo guarda estrechas vinculaciones con los otros entes. Esta matización es un acierto importante y un correctivo de las consecuencias a que lleva el acentuar excesivamente la diferencia del hombre con el resto de la realidad. Tales consecuencias son muy negativas, llevan consigo una enorme carga problemática. No se olvide que la antropología tiene un valor director, pues de cómo el hombre se entienda dependen las actitudes y el desarrollo de su actividad. No es lo mismo habitar un mundo del que uno se distingue o se destaca, pero guardando al mismo tiempo grandes analogías con él, que estar colocado en un mundo absolutamente extraño, en el que no hay el menor rastro de caracteres humanos; en este caso hay que eliminar, bajo la acusación de antropomorfismo, cualquier interpretación de las cosas hecha con categorías tomadas del hombre.

La antropología de los griegos contiene muchos antropomorfismos, es decir, trata de encontrar analogías o semejanzas del hombre en las cosas. Este intento es completamente equivocado para otra antropología que insista en que el hombre es un ser único, absolutamente solitario.

Para Aristóteles, decir que un perro tiene hambre es una expresión válida, que refleja exactamente lo que pasa en el perro; en cambio, para una antropología que aísla por completo al hombre, esa expresión sería antropomórfica, pues atribuye al perro algo que es exclusivo del hombre. En resumen: la

antropología griega es diferencial, pone de manifiesto que el hombre es un ser distinto de los demás. Pero esa diferencia no constituye una característica dialécticamente opuesta a las de la naturaleza física que separe al hombre y lo constituye en un ser solitario, extrañado, o alienado en el mundo.

Pasemos ya a la definición del hombre. Acudiré a Aristóteles, al que considero el pensador griego más maduro. Se suele decir que, para Aristóteles, el hombre es el animal racional. Por lo tanto, lo común sería el carácter viviente animal y lo peculiar, lo específico, la diferencia en la que hay que fijarse para determinar estrictamente lo que el hombre es, la racionalidad.

Éste es el modo normal de presentar en las exposiciones de la antropología la definición del hombre. A mi modo de ver, sin embargo, esto empobrece el planteamiento aristotélico. Sin duda, el hombre es el animal racional, pero lo es de manera sumamente peculiar (incluso lingüísticamente). Es necesario poner de relieve ese modo para entender exactamente qué alcance tiene decir que el hombre es un animal racional. Pues bien, la racionalidad, o cualquier otra característica del hombre, se vincula con el hombre mismo, con el sujeto humano, en la forma de **tener**. Aristóteles no dice que el hombre sea un animal racional; dice que es un animal que tiene *logos* o que tiene razón (tener es el verbo *ejein* griego). Se puede probar con los textos, sobre todo de Aristóteles, que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el tener (sea razón o cualquier otra cosa). El hombre es un ser que, a diferencia de los demás, guarda una relación de tenencia con sus propias características, con sus propiedades constitutivas, pero también con el resto del mundo: con todo (ser un animal racional es ser capaz de poseerlo todo en forma de idea). Por eso, la antropología griega conecta directamente lo constitucional con lo dinámico en el hombre.

En resumen: lo rigurosamente característico del hombre para los griegos (y esto es digno hoy de una larga meditación) es el tener. Ésta es su diferencia con la piedra, la cual exactamente hablando no tiene, no es poseedora-de, y su diferencia con el perro o el caballo que tampoco son poseedores. Dios tampoco es un poseedor, sino el Ser Puro; está más allá del tener. Tener es una relación, por así decirlo, más débil de la que corresponde al ser absolutamente perfecto, que guarda consigo una pura relación de ser: es idéntico a sí mismo. El hombre, en cambio, no es enteramente perfecto, y en cuanto ser

relacional es capaz de apropiación; y eso es lo que marca su diferencia tanto con lo superior a él como con lo inferior. En el hombre aparece el fenómeno del tener. Insisto en que enfocar la antropología desde este ángulo es muy importante, aunque con ello no se agote el tema del hombre.

Pues bien, si caracterizamos al hombre así, esto es, si decimos que lo diferencial del hombre no es que sea racional, sino algo más primitivo, a saber, que es capaz de tener y que es racional en tanto que tiene razón (Dios no es racional porque tenga razón, sino porque es razón, que no es lo mismo); si esto es realmente el núcleo de la antropología tal como la presentan los griegos, ahora hay que añadir que los griegos también notaron que la relación de tener en el hombre es más o menos intensa según las dimensiones de su naturaleza. El hombre es capaz de guardar una relación de apropiación en distintos niveles. Según los niveles de esa apropiación se acerca más a lo que en Dios es estrictamente identidad: Ser.

Son tres los niveles de pertenencia humana.

1. El hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel.
2. El hombre es capaz de tener según su espíritu y eso es justamente lo racional en el hombre.
3. Por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) una perfección adquirida en su propia naturaleza. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito. En esquema: la capacidad de tener es justamente lo diferencial en el hombre; esa diferencia humana se establece en tres niveles.

El nivel inferior es el nivel corpóreo-práctico, el nivel intermedio es lo que se suele llamar operación inmanente¹. La noción de inmanencia señala la intensidad de la posesión respecto de lo corpóreo-práctico (que no es inmanente). Por último, está la capacidad de la naturaleza humana de tener intrínsecamente una perfección: la virtud. La virtud es lo tenido intrínsecamente por la naturaleza humana. Ahora podemos dar un paso más. En la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio respecto del superior y el superior es fin respecto del inferior. Por tanto, lo mismo da decir que el hombre es ser capaz de tener, y añadir enseguida que esa capacidad de tener es más o menos intensa, que obtener la siguiente

¹ Inmanente hace referencia a que permanece en el ser (nota del editor)

conclusión de la definición: el hombre es el ser en el cual se da la relación medio-fin. En tanto que la capacidad de tener se ejerce en un nivel inferior se ordena a un fin. Esta ordenación es lo constitutivo de lo que se llama medio. El hombre descubre medios porque tiene fines. Así se desarrolla la definición del hombre en la filosofía griega, de una manera muy madura en Aristóteles.

Insisto, el hombre es capaz de tener en distintos niveles. Puede tener corpórea y prácticamente; puede tener de acuerdo con sus operaciones inmanentes; puede tener en la forma de adquisición de virtudes. Las virtudes le pertenecen, se las apropia de modo tal que llegan a formar parte de su naturaleza misma. Por tanto, la virtud es poseída de una manera más radical que lo que se adscribe en la práctica. Pues bien, siempre que haya intensificación en la manera de tener, la manera inferior queda subordinada como instrumento. Por eso el hombre establece la relación medio-fin, y ello también define al hombre. Poner los medios en relación con el fin equivale a enderezar la vida hacia fines. Como se ve, una definición que al principio podría parecer pobre o abstracta, en cuanto empieza uno a darle vueltas muestra una gran riqueza de implícitos. Apropiarse más o menos de las cosas, apropiarse más o menos de sí mismo, implica relaciones

Medio-fin; es evidente que el hombre es capaz de vivir esta relación. Ningún ser inferior al hombre lo puede hacer y, propiamente hablando, tampoco Dios, porque Dios no necesita medios. En Dios no hay subordinación de medio a fin; Dios es el fin de todo y no es medio para nada.

Pues bien, en la medida en que el hombre ejerce la relación medio-fin, es dueño de su conducta práctica desde sus operaciones inmanentes, y dueño de estas últimas desde las virtudes. Ser dueño de la práctica y de las propias operaciones, lo que es posible precisamente porque el hombre vive según la relación medio-fin, eso, dicen los griegos, es la libertad. Ser libre, es decir, ser dueño de los propios actos, es imposible para el hombre si no establece relaciones de medio-fin, si no subordinan unos actos a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, en definitiva significa libertad. La libertad es la culminación de la antropología dinámica. La conducta es controlable de acuerdo con la relación medio-fin que descubre el ser capaz de tener. Ésta es la noción de libertad que Aristóteles expone en varios

lugares de sus escritos.

Sentado esto, lo que procede ahora es la descripción de cada uno de los niveles señalados, empezando por el inferior: la capacidad corpóreo práctica. En él está precisamente la economía; por eso, para los griegos la economía es simplemente medial. Lo económico es conducta práctica y adscripción corpórea (propiedades referidas al cuerpo). Pero hemos quedado en que si un nivel de apropiación es menos íntimo o menos intenso que otro tiene carácter de medio respecto de ese otro. Por tanto, el nivel de la economía es el nivel de los medios: en él no hay más que medios; los fines están más arriba.

Las virtudes y las operaciones inmanentes son fines de las acciones corpóreo prácticas. La economía, dicen los griegos, es una actividad práctica medial. De aquí salen consecuencias sumamente importantes para los estudiosos de las ciencias empresariales, que son ciencias humanas. En la medida en que esta antropología es correcta (a mi modo de ver, no es completa, pero es correcta) hay que admitir que el hombre no puede ejercer exclusivamente las operaciones del nivel inferior. Los niveles superiores son fines, pero también condiciones de posibilidad. Por tanto, aunque las actividades económicas pertenezcan exclusivamente al nivel de los medios, son susceptibles de ejercicio libre. Según esto, las leyes económicas no son absolutas.

Sería deshumanizante considerar la medialidad económica como regida por leyes inexorables al margen de los fines porque entonces no hay libertad posible. El orden económico no es un orden necesario, porque la necesidad está en el fin. La necesidad del fin es compatible con la dignidad humana y con la intensidad ascendente de su capacidad posesiva. La necesidad de los medios es prestada. Claro está que los medios son como son y, por tanto, susceptibles de legalidad; pero no son autónomos porque no constituyen un orbe cerrado. Forzar el modo de ser de los medios es esterilizarlos; pero, a la vez, el modo de ser de los medios es inseparable de su condición de medios: en otro caso serían medios para un fin cualquiera, es decir, podrían usarse prescindiendo del fin (en este sentido se dice que el fin no justifica los medios. El fin no es arbitrario). No hay nada en la conducta pragmática que no sea medio y, por tanto, el hombre tiene que ser capaz de enderezar su conducta hacia los niveles

superiores. Esta tesis se deduce claramente de la antropología griega y estimo que para un empresario es atendible.

La actividad empresarial consiste formalmente en la organización de actividades prácticas. ¿Puede desvincularse de su carácter de medio respecto de los niveles humanos superiores?, ¿es admisible la neutralidad teleológica² de la actividad económica? La antropología griega dice que no porque ello afecta a la definición del hombre. Si el hombre se empeña en desconocerla, actúa como un animal; más aún, peor que un animal, porque fuerza su propia naturaleza.

La capacidad humana de tener con su cuerpo y de actuaciones configuradoras, es lo que se llama la técnica (la palabra viene del griego). El hombre es un ser técnico porque posee con su cuerpo. El animal no posee nunca con su cuerpo. Veamos algunos ejemplos. Vestirse, ponerse encima un vestido, es tener un vestido dicen los griegos. El vestido es tenido por el cuerpo; el cuerpo es la medida del vestido. Tomás de Aquino lo señala también. Un animal no *tiene* vestido porque la piel (con lana, con pelo, etc.) con la que el animal está cubierto y abrigado no es la adscripción a su cuerpo de algo distinto del cuerpo: no es una tenencia, sino una parte del cuerpo mismo del animal. Si en la alpaca esto no es vestido, en mí sí lo es. En la alpaca forma parte del cuerpo de la alpaca; en cambio, en el hombre es una cosa adscrita. El cuerpo humano se define por establecer relaciones de pertenencia con cosas; por ejemplo, dice Aristóteles, el anillo se tiene; tal vez pueda colocarse un anillo a un animal, pero eso que se le pone, realmente el animal no lo tiene. En este nivel aparecen muchos aspectos del tener, que se resumen en la palabra *habitar*. El hombre es el ser que habita el mundo. Habitar viene de haber y haber equivale a tener. El habitante del mundo es el que tiene el mundo. Con esta observación tan lúcida acerca de la peculiaridad del cuerpo humano que lo distingue de los otros cuerpos vivientes, la antropología griega llega a una conclusión muy parecida a la revelada en el Génesis. En el Génesis, el hombre es el dominador del mundo; está creado para trabajar y dominar el mundo.

El hombre es de tal manera que habita y habitar es tener. Al

² Teleología es la ciencia de los fines (nota del editor)

estar en esta habitación, adscribo prácticamente esta habitación a mí. Siempre en el nivel del cuerpo, hay otra manera de tener constitutiva del habitar que es tener instrumentos productivos, usarlos. Es el tener manual. Glosa Tomás de Aquino: el único animal con manos es el hombre. No sería acertado asimilar la pezuña o la garra a la mano. La pezuña y la garra pueden hacer cualquier cosa menos tener. Con la pezuña se puede pisar, golpear; con la garra se puede rasgar; pero tener y, al tener, modular lo que se tiene, hacer con ello, ejercer algún proyecto que emana del sujeto que tiene, sólo con la mano. Tener en la mano un instrumento llamado martillo con el cual se clava un clavo, o un violín con el cual se instrumenta una melodía, es un tener corpóreo posible porque el hombre es un ser con manos. La mano no termina en ella misma, sino que comunica su dinámica a lo que maneja. La mano, el instrumento de los instrumentos. También el hombre es capaz de hablar. Hablar es dotar de sentido, depositar un sentido en un sonido y disponer de él de manera que pueda ser escuchado y entendido, es decir, apropiado por otro. El ser capaz de tener es animal con manos y a la vez, solidariamente, animal hablante, animal de signos. El que tiene es capaz de referirse con lo que tiene a otra cosa; esa relación de referencia de una cosa a otra es el signo: animal que habla. He aquí una primera exploración de la inmensa riqueza sistemática del tener corpóreo: tener en la mano, habitar, fabricar, usar, hablar.

Lo sistemático del tener práctico consiste en la comunicación del tener a la pluralidad de lo tenido. Así surgen las relaciones de copertenencia inherentes a los artefactos. El que habita tiene la habitación: la habitación es precisamente la correlación entre todas las cosas que están en ella. Cada una de esas cosas remite a las otras; existe un conjunto de remitencias porque todas son tenidas. Tengo el martillo en la mano; con el martillo me refiero al clavo: el martillo mismo guarda orden al clavo. El clavo es para clavarlo; el clavarlo es para hacer la mesa; la mesa es para: se constituye un plexo de referencias mediales. Éste es el modo de ser del medio. El mundo habitable es el plexo de las referencias mediales. A las cosas mediales articuladas los griegos las llamaban *khremata*, una palabra griega que viene de un verbo que significa tener en la mano. Heidegger repite esta observación que está en Aristóteles, y que arranca de Protágoras. Articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo. Las cosas se copertenecen en nuestro mundo.

Hay una relación entre esta mesa y esta bandeja, entre esta bandeja y este vaso, entre la jarra y el agua; todo esto constituye un plexo de referencias significativas que son el mundo habitable. El agua está en el vaso para que yo la beba, el vaso está en la bandeja para no manchar la mesa, la mesa está aquí para colocar la bandeja, la mesa se ha hecho con clavos y con martillo y de madera; precisamente porque el hombre tiene, comunica ese tener a las cosas que tiene, y así se constituye un mundo de relaciones mediales.

El hombre comunica su carácter de descubridor en tenencia práctica de instrumentos a los instrumentos mismos, y con eso construye un mundo. La calle es para andar o para el automóvil; el semáforo es con vistas a la circulación, se orienta la casa en vista de que el sol sale por allí. Por tanto, nuestro mundo es un mundo con sentido, surcado por el lenguaje.

El hecho de la organización práctica surge de aquí. El hombre es un organizador porque es un poseedor y en cuanto que posee medios organiza plexos mediales. Lamento no tener más habilidad plástica para hacer notar la riqueza de contenido que tiene ya este nivel posesivo. ¿Qué quiere decir que el hombre es un ser que tiene con el cuerpo?, ¿qué quiere decir que el hombre es un técnico?, ¿qué quiere decir que es un habitante?, ¿qué quiere decir que el hombre tiene manos, que es un hablante? El hombre siempre constituye organizaciones porque nunca hace aisladamente: hace con alguna cosa y para otra cosa. Las cosas con que hace las vincula; por eso, el hombre añade al mundo su propia organización. La teoría de la sociedad, la teoría de la técnica, de la tecnoestructura, está ya en la noción de posesión corpóreo-práctica que es el nivel primero de la posesión.

Voy a esbozar la descripción de la organización de un huerto en la Ribera de Navarra. Hay unos árboles llamados chopos en el huerto. ¿Dónde se ponen los chopos? En la parte norte, de donde vienen los vientos perjudiciales; o sea que los chopos están puestos ahí para proteger. Pero en un terreno regado, los chopos crecen de prisa y un árbol grande es competitivo respecto de las plantas del huerto; por tanto el chopo se corta, pero siempre de manera que pueda volver a crecer: nunca se le mata. En los huertos de la Ribera hay frijoles, cebollas, lechugas, tomates; cada uno de ellos está en la mejor situación relativa respecto de las otras plantas. Pero, además, en todo huerto,

como me hizo notar el filósofo español Jesús Arellano, hay una higuera. A los campesinos les interesa tener una higuera; pero la higuera, comparada con cualquier otro árbol frutal o con hortalizas de la huerta, es muy poco rentable. Por eso se planta en un sitio no competitivo. Los huertos tienen un rincón, para la higuera, es decir, su perímetro no es regular. Esto es una organización debida a la capacidad humana de habitar. Cierta peculiaridad del perímetro de los huertos se explica porque nadie quiere dejar de tener una higuera. El animal corretea, pero no habita el mundo: el mundo no es suyo; pero por lo mismo que el mundo es del hombre, el hombre comunica al mundo su tenencia, y así las cosas que hay en el mundo humano remiten unas a otras.

Seguimos. Es evidente que el mundo constituido por el hombre, el conjunto de relaciones, el plexo referencial, ese mundo es común. No solamente existe para uno, sino para una comunidad porque dicho plexo es construido y es comprensible por muchos. La convivencia humana no es un hecho fortuito. El hombre forma sociedades en tanto que articula su conducta práctica. Dicha articulación es natural.

La sociedad se basa en la comunicación. El lenguaje humano versa, dice Aristóteles, sobre lo útil, sobre lo no útil, sobre lo conveniente y también sobre lo bueno, lo justo y lo injusto. Aquí está la raíz de la justicia. La justicia se enclava en las relaciones humanas precisamente porque el hombre es un ser que posee y esa condición le otorga título para reclamar como suyo. El reparto del plexo obedece a ciertos criterios funcionales y de uso, pero es posible a priori por la definición de la naturaleza humana que hemos propuesto. La discusión de los criterios de reparto supone un título para reclamar como suyo; pero ese título de ninguna manera es excluyente: no puede serlo debido a que el plexo es una totalidad. A cada hombre o a cada grupo se adscriben unas cuantas cosas: pero no hay que olvidar que esas cosas pertenecen al plexo: están en él, no son *khrémata* sino en él.

La idea de propiedad privada absoluta es una contradicción. El hombre es propietario precisamente porque posee por naturaleza. Pero como su forma de poseer en su nivel más primario, que es el corpóreo constructivo práctico, constituye un plexo, la propiedad privada, que es la adscripción de una parte del plexo, no puede hacerse rompiendo las conexiones totales

porque entonces perdería su sentido. La propiedad está justificada por la naturaleza humana capaz de poseer, pero eso mismo pone su límite al derecho de propiedad. Los títulos de alguien para poseer con exclusión de los demás una parte del plexo son correctos en principio, pero la propiedad no es absoluta. Si la adscripción de medios implica su separación completa del orden total de los medios, los menoscaba o degrada. Esta degradación es recíproca.

El planteamiento clásico da razón de las interpretaciones estructuralistas o sistemáticas de la sociedad, que han estado de moda en las últimas décadas. La sociología correspondiente es más primaria que la sociología sistemática porque el concepto de sistema total se sustituye con ventaja con el de plexo total, que es más flexible. A su vez, el concepto de subsistema se sustituye con criterios preferenciales de afinidad o de intensidad, pero siempre sin romper el plexo total y sin interpretarlo de acuerdo con los criterios válidos tan solo para los subsistemas. El plexo, en definitiva, es privado y común a la vez; la comunidad requiere la comprensión por parte de todos y, por tanto, hay que educar a la gente. Si no se la educa, se la margina del plexo. Como dice Aristóteles, para ser ciudadano, para pertenecer a la comunidad, hay que saber de lo bueno, de lo malo, de lo tuyo, de lo mío, de lo justo, de lo injusto, de lo útil, de lo inútil. Por consiguiente, la educación no es un mero subsistema de la organización social.

El ciudadano es el que se incluye en el plexo a través de su comprensión. Ese plexo siempre existe, aunque a veces la atención no se fija en él o lo hace de un modo inadecuado por externo o parcial. Cuando se oye hablar de reorganizar estructuras, hay que preguntar con qué se sustituye el plexo. Esto introduce el enorme problema de la modificación del orden instrumental, de la historia de la tecnología y casi todos los temas de sociología tanto estructural como dinámica. Por lo menos, una cosa es clara: el orden pragmático no puede suscitarse a capricho. No es cuestión ideológica³, sino de la naturaleza humana. Por eso, las reformas sociales, muchas veces deseables, si se acometen sin cuidado dan lugar a un vacío de organización social y a la anomia funcional.

³ Ideología es un conjunto de tesis que caracterizan un modo de pensar (nota del editor).

A través de la descripción propuesta creo que ha quedado claro que el orden de los medios, o pragmático, es sumamente importante y digno o peculiar del hombre. Fuera del hombre este orden no se da. La prueba es que no hay lenguaje animal. Los animales no tienen más que voz, o signos de este tipo. La voz animal, dice Aristóteles, trata exclusivamente de situaciones psicológicas del animal: son gritos de alerta, de alarma, de atención, de reclamación, de ira. La voz animal no trata de lo bueno, de lo malo, de lo útil, de lo inútil, de lo conveniente, de lo inconveniente, de lo justo, de lo injusto. Bien, como digo, el de los medios es un excelente nivel, en que estamos todos, incluso los filósofos, aunque algunas veces con cierta torpeza.

La primera anécdota de la historia de la filosofía que se ha conservado, dice que una muchachita tracia se rió de Tales de Mileto, el primer filósofo, porque éste, mirando al cielo, se cayó en un hoyo. La anécdota es muy ilustrativa. Pero también se cuenta que Tales de Mileto compró todas las ruedas de molino de aceite que había en el mercado y cuando llegó el momento de reponerlas las vendió a un precio muy alto. Así pues, no vivía en las nubes. Y Aristóteles añade que Tales no hizo ninguna cosa especial, pues se limitó a aprovechar la ley del monopolio.

Una conexión entre medios permite advertir consecuencias condicionales. Si se actúa, algo resulta de ello. Aquí está la idea de responsabilidad. Un plexo de acciones posibles de ejercer implica la libertad de opción: puedo golpear con el martillo o no; puedo beber el agua, o no beberla, puedo usar o no usar. El plexo ofrece más posibilidades de las que están actualizadas en cualquier momento. Las conexiones mediales son como hilos por los cuales las consecuencias se transmiten. Lo que se hace en un lugar del plexo, se refleja en otros lugares. El poseer, corpóreo-práctico hace imposible la irresponsabilidad. El irresponsable tira la pelota y esconde la mano, pretende desentenderse de las consecuencias; pero se engaña. Las consecuencias siempre las sufre alguien, porque todo está entramado, en relación. Precisamente porque la convivencia se basa en una estructura relacional, existe una influencia recíproca entre los agentes. Sin embargo, con frecuencia las acciones se emprenden con vistas a objetos muy concretos: lo que se intenta no es más que una parte de lo que resulta. Este peculiar recorte no deja de ser una forma de irresponsabilidad. Cuando se hace algo hay que tener en cuenta no sólo lo que los agentes

consideran útil para ellos, sino todo lo que sus actos han puesto en marcha. Por ejemplo, si se instala una fábrica junto a un río y con los desechos se contamina la corriente, considerar únicamente el producto de la fábrica es cerrar demasiado pronto el ámbito de las consecuencias, ya que ese río forma parte del plexo, y la fábrica instalada afecta a los pescadores.

Podríamos seguir el estudio de la posesión de los medios. Pero el tiempo de que disponemos aconseja que pasemos ya a exponer los modos superiores de posesión. Es una convicción muy profunda, tanto en Platón como en Aristóteles, que ese nivel, siendo muy importante, siendo muy humano, sin embargo no es el más alto. Por encima de él está lo que se llama la operación inmanente, la cual, por otra parte, es la condición de los plexos prácticos. Por operación inmanente se entiende aquella actividad humana según la cual el hombre posee no una cosa externa, sino que posee en la operación misma. Cuando pienso poseo lo que pienso. ¿Cómo lo poseo? Pienso el concepto: lo concebido está en mi mente, en la misma operación de concebir. Lo pensado no lo poseo, como las cosas prácticas, a través de mi corporeidad o de mi habilidad manual. La operación inmanente no recae sobre lo que posee como algo diferente y externo a ella, sino en tanto que lo mantiene en ella misma. Sin duda, es muy filosófica la noción de operación inmanente. Sin embargo, es sencilla. Espero que lleguen ustedes a la misma convicción a la que llegó Aristóteles, a saber, que ésta es una forma de poseer íntima y más alta.

Si veo tengo lo visto, dice Aristóteles; si pienso tengo lo pensado, pero ¿cómo lo tengo? Lo visto lo tengo en tanto que veo; lo pensado lo tengo en tanto que pienso. Estoy dotado de una capacidad de poseer que recoge de fuera y mantiene delante, en la misma medida en que la operación está teniendo lugar. Aristóteles considera que estas operaciones son más vitales que las acciones con las cuales se ejerce la técnica, el dominio del mundo. El mundo se tiene más cuando se conoce que cuando se actúa con las manos.

La posesión según el pensamiento es más intensa que la posesión práctica, y por eso se define el hombre como animal racional. Ser racional es poseer íntimamente. La vida es siempre una esfera interna; pero esa interioridad no se opone (antes al contrario) a que la vida más perfecta se abra a todo, de tal

manera que aquello a que se abre es tenido por ella.

Sin el pensamiento la técnica sería imposible; en definitiva, se organiza un mundo práctico porque antes se conoce. Los hombres se reúnen en sociedad porque saben hablar (porque saben hablar, saben hacer). El hablar es una comunicación hacia afuera que presupone el conocer. De aquí se concluye que el fin de todas las actividades prácticas es el mejor ejercicio de las operaciones inmanentes. Sorprendente conclusión, a primera vista, pero inevitable. El hombre construye un mundo para llevar a cabo mejor las operaciones cognoscitivas. El fin del hombre no es la producción, sino la contemplación y la producción vale en tanto en cuanto que es un medio para algo más alto. El hombre es "**homo sapiens**" más que "**homo faber**" y es "**homo faber**" para ser "**homo sapiens**". La contemplación es más importante que la producción. ¿Se puede decir esto a empresarios que están dedicados precisamente a la producción? Se debe decir. Todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin entender y amar, porque amar también es operación perfecta. Esto último los griegos no lo llegaron a ver del todo; su descubrimiento corresponde a la antropología cristiana. El cristianismo considera el amar como actividad estrictamente vital y, por tanto, completa la fórmula griega. Todo lo que hacemos, si no sirve para conocer y para amar, carece de sentido. El hombre solamente es libre cuando establece esa relación de medio a fin. Claro es que el saber puede ser aplicado; la ciencia tiene un aprovechamiento técnico; pero ese aprovechamiento, a su vez, reclama como rendimiento una nueva aptitud intelectual y un mejor amar. Sin ello, ese mundo técnico, que ya es humano porque está hecho por el hombre, se vuelve inhumano. El hombre humaniza el mundo con su habitar. Piensen en las bombas de neutrones, que dejan intactas las obras humanas y aniquilan la vida. Si la humanidad fuera barrida por esas bombas, el plexo de la civilización quedaría paralizado. Sería un plexo sin sujetos, anónimo, indiferente, un mundo que ha perdido su carácter humano, precisamente porque no hay hombres que vivan en él y lo lleven adelante. Es muy importante darse cuenta de que la economía es una actividad humana, pero también es muy importante darse cuenta de que es solamente un medio, y que la densidad humana solamente se logra con las operaciones inmanentes. Hoy tenemos lo que se suele llamar tiempo libre, y tal como va la tecnología cada vez tendremos más. El tiempo libre pone de manifiesto el problema de la finalidad de la

práctica. Si ese problema no se resuelve, en lugar de tiempo libre habría que hablar de tiempo vacío. Una civilización que no se da cuenta de este problema construye un mundo tecnológico que se escapa de la mano del hombre y así se hace inhumano. En rigor, la verdad no tiene sustituto útil. La vida práctica se asienta en la verdad, y tiene como fin el progreso en la adquisición de la verdad. Si no se controlan desde la verdad, nuestras obras se nos van, precisamente, de las manos. En esa situación estamos. Del mundo que hemos creado están emergiendo fuerzas que ofrecen una faz terrible. Si no hay más sabiduría en los dirigentes soviéticos y norteamericanos, ¿cómo conjurar el riesgo de la guerra atómica? Si la relación medio-fin se invierte, el "*homo faber*" se transforma en el "aprendiz de brujo" y aparece precisamente el carácter trágico de la técnica que, al desposeerse de sentido humano, se convierte en nuestro adversario.

La guerra atómica es un adversario. Otro adversario es el llamado diálogo Norte-Sur. ¿Controlamos hoy la técnica? No. ¿Por qué no la controlamos? Porque nos hemos dedicado exclusivamente a la fabricación. No es un tópico ni tampoco una prédica, sino que es la pura verdad. Los signos hasta el momento descritos de ese írsenos de las manos, del hacer inhabitable el mundo que hemos construido, tienen que ver, como es evidente, con problemas de justicia, que se han de analizar con mucho cuidado. Consideren, desde este punto de vista, por ejemplo, las relaciones deudor-acreedor de América Latina con los bancos norteamericanos. La relación deudor-acreedor es un plexo muy importante. Hay que plantear las siguientes preguntas: ¿qué tipo de actividad es la del banquero? ¿Para qué tipo de actividad se pedía el crédito? ¿Se ha realizado, o no? ¿Cuál es, en general, la relación del capitalismo financiero con la industria? Los elementos analíticos para abordar el problema están contenidos en nuestro planteamiento.

Pero no son éstos los únicos riesgos de deshumanización inherentes a nuestra situación tecnológica. En crecientes sectores de la tecnología, la situación es tal que, en vez de marcar nosotros la dirección al instrumento, el artefacto exige nuestra dedicación, captura nuestra actividad según una estructura configuradora de acción que el instrumento mismo impone. Nuestra conducta, en estas condiciones, va a remolque de la dinámica del artefacto.

Un martillo es una prolongación activa de la corporeidad humana. Mc Luhan insiste en esta idea: el hombre produce, de acuerdo con las posibilidades de configuración, instrumentos que son como prolongaciones prefiguradas en nosotros (un martillo es la réplica externa de la mano cerrada). Mientras esas prolongaciones están en nuestra acción, poseemos y dominamos los plexos instrumentales.

Ahora bien, si el instrumento se hace rebelde, si impone una dinámica propia, y nos obliga a seguirla, es improbable que de su funcionamiento se obtenga un resultado útil para el hombre. No podemos permitir que la técnica se "nos vaya de las manos". Sin embargo, en la situación en que estamos esto puede ocurrir. El hombre puede ser superado por el exo-organismo tecnológico, al que no quepa adaptar nuestra propia entidad corpórea y que, por tanto, funcione sólo. Si no las dirigimos, somos los esclavos de nuestras propias máquinas. No es ninguna eventualidad, ni un cuento de ciencia ficción, sino que está empezando a suceder y es uno de los riesgos más fuertes de la situación tecnológica actual. Insisto, si la tecnología funciona automáticamente nos incorporamos a ella como productos suyos y no como agentes.

Marx decía que el hombre con su trabajo crea las condiciones de su existencia física. La antropología de Marx se mueve exclusivamente en el nivel de los medios al que confunde con los fines (para Marx la teoría es práctica).

El marxismo es anacrónico en su mismo plano de consideraciones porque su confusión entre los medios y los fines le hace incapaz de afrontar la amenaza que encierra la técnica actual. Por eso, el marxismo de las últimas décadas sigue una línea estrictamente trágica, como se ve en Adorno, en Bloch o en Habermas. La idea marxiana de que al producir el hombre construye su propia existencia física en este mundo es una idea bastante simple. Pero si en ello se ve la clave de la historia y el fin del hombre, ¿cómo afrontar la rebelión de la técnica? Tengo entendido que en Perú hay marxistas. ¿No serán, más bien, neo indigenistas enemigos de la técnica? Pero eso es una adaptación incoherente de la ideología marxista básica.

Estamos produciendo nuestra existencia física en el mundo;

pero ¿estamos construyendo un mundo humano? ¿Conservamos nuestro poder sobre la técnica como medio? Suelo proponer lo siguiente: la manera de superar el riesgo de la deshumanización intrínseca de la técnica, autónoma desde el punto de vista práctico, es aceptar que la contemplación es superior a la acción y lograr un control de la tecnología cuyo sujeto no puede ser otro que la empresa. Entre las responsabilidades empresariales en este momento histórico (no me refiero a la empresa peruana, sino a la idea de empresa misma) la primaria, a mi modo de ver, es el control de la tecnología. Un sistema empresarial a remolque de la tecnología conduce a la destrucción del plexo práctico medial.

Claro es que controlar la técnica no quiere decir detenerla, sino aplicarla de acuerdo con las posibilidades de uso humano. No hay peligro de detención porque, en definitiva, el hombre es el autor de la técnica. Pero hay que acertar en su uso teniendo en cuenta las circunstancias de la coyuntura y el grado de desarrollo efectivo de la capacidad humana en cada caso.

Yo soy amigo de la técnica porque la técnica es humana. Pero en algunos momentos puede ocurrir que nos desborde. La apreciación actual de la técnica, su protagonismo, se expresan en tesis desorbitadas, excesivamente rígidas. El único agente social que puede hoy refutar esa tesis antihumanista es la empresa. Los filósofos somos insistentes, queremos expresar ideas cuya divulgación es difícil. Pero me parece que hablar de esto no es impropio ante un público dedicado fundamentalmente a la gran tarea de dirigir empresas. Son puntos que tocan directamente al esclarecimiento de la función del empresario. Por eso los expongo. La antropología no es una ciencia de exhibición o de ornato, puesto que se ocupa de la verdad sobre el hombre, la cual es a veces de carácter trágico. El mundo técnico puede ser trágico; pero de antemano es estrictamente humano puesto que es el desarrollo de una de nuestras notas definitorias.

La familia⁴ es la institución social básica; por consiguiente,

⁴ Nota del editor: Los párrafos que siguen responden a una pregunta hecha por uno de los participantes. Por lo sugerente de la respuesta y porque se justifica por sí misma, la incluimos sin hacer mención más explícita de la cuestión planteada

también es un plexo susceptible de descripción. Por ejemplo, los fines de semana se ponen enfermos muchos ancianos de Madrid. Cosa rarísima. ¿Cómo es posible esta epidemia? Ya se sabe lo que pasa: el fin de semana la familia coge el automóvil y se va a la Sierra. El anciano es un estorbo y hay que llevarlo al hospital. Es una exclusión del plexo familiar.

¿Cuál es la relación entre las generaciones? El matrimonio es una donación mutua que tiene una finalidad. Reducirlo al intercambio corpóreo es separar lo medial del matrimonio de su fin natural, que es la generación. Esto destroza la familia. Así pues, también la familia es una empresa, puesto que tiene un objetivo común, que son los hijos: procrearlos y educarlos. Sacar un niño adelante desde que nace hasta que está en condiciones - digámoslo así- de independizarse, es tarea que requiere años. Otro ejemplo: el mundo del feto es el útero materno. ¿Qué es el aborto? La expulsión de un hombre de su mundo.

Pasemos ya a la exposición del tercer nivel posesivo del hombre, que es la virtud. El concepto de virtud se puede entender desde la interpretación cibernética de la operación inmanente. Cuando el hombre ejerce operaciones inmanentes espirituales, hay una realimentación del principio de esos actos. Dicha realimentación modifica la estructura, perfeccionándola o empeorándola, de la facultad. El perfeccionamiento de la facultad como consecuencia del ejercicio de sus actos, es la virtud; la imperfección como consecuencia de un ejercicio defectuoso es el vicio. Las virtudes se llaman intelectuales si perfeccionan la inteligencia y morales si perfeccionan las tendencias. Las virtudes tendenciales, el perfeccionamiento del aparato tendencial humano, es un reforzamiento del mismo, que intensifica también la libertad en el uso de nuestras tendencias. Por tanto, del nivel inmanente al nivel de las virtudes se pasa siempre, y así la operación es medio para la virtud: si se ejerce la operación, se produce la realimentación, se modifica la estructura de la facultad y el acto siguiente es mejor o peor.

El planteamiento cibernético ayuda a entender el concepto aristotélico de virtud. El profesor Juan Antonio Pérez López lo ha utilizado con lucidez. Lo expresaré de la siguiente manera: desde el punto de vista funcional y en términos formales, el hombre se

considera como un conjunto de variables en funcionamiento; cualquier actividad humana se explica así. El nivel pragmático es el resultado del funcionamiento del conjunto de variables. Lo llamaré R. Ahora bien, hay que tener en cuenta que si el conjunto de variables ha funcionado: el sistema que forma ese conjunto se ha modificado. Si lo llamamos A, en estricta coimplicación con R, el sistema pasa de A a A'.

En una valoración de objetivos hay que atender a R y a A'. Una fábrica es un conjunto de variables que funciona. En una fábrica de zapatos R son los zapatos y A' lo que ha acontecido a los que hacen los zapatos precisamente al hacerlos. Si el conjunto de variables se ha deteriorado, A' es negativa; si ha mejorado, A' es positiva. Es muy importante decidir si la modificación de A se subordina a R, o al revés. En este último caso A' es fin. Es una forma de irresponsabilidad muy grave reducir la estimación de objetivos a R.

Pérez López llama Eficacia a la medida de R y Eficiencia a A'. La correlación de ambos es la Consistencia del sistema.

Esta interpretación cibernética es válida respecto de cada individuo y también para el funcionamiento de una empresa, o de cualquier institución humana.

R debe estar al servicio del despliegue óptimo de A. Inexorablemente, a la vez, la modificación positiva o negativa de A deriva de la conducta y de las operaciones inmanentes. Y de esa modificación deriva una nueva forma de actividad. Hay un rendimiento operativo de la virtud: los actos engendran virtudes y las virtudes hacen posibles nuevos actos.

Para mejorar el ejercicio práctico se suele tener en cuenta tan sólo lo que se llama el aprendizaje, muchas veces interpretado en sentido conductista, o en términos de reflejos condicionados. El aprendizaje se parece a los hábitos virtuosos, pero no es una virtud estrictamente y no sobrepasa el nivel de los medios. Por eso, está relacionado con el concepto de mano de obra, con la formación de hombres especializados o de expertos en técnicas ingenieriles. Más que un objetivo de la organización, es un requisito suyo, puesto que marca la aptitud para determinadas tareas. En cambio, la aparición funcional de virtudes en el plexo señala su valor humano. Por ejemplo, las relaciones laborales

fundadas en la amistad son completamente distintas de las relaciones laborales fundadas en la enemistad (la amistad es una virtud; la enemistad un vicio). La consistencia de A' y R por refuerzo mutuo es escasa en el aprendizaje y neta en la virtud. Por ejemplo, la estructura de una industria japonesa se basa en una serie de virtudes tradicionales, que refuerzan R de un modo sorprendente. ¿Qué tipo de virtudes son actuantes en una empresa japonesa? Quizá sean virtudes feudales, que garantizan una adscripción cuasi política: fidelidad y desempeño del propio trabajo como un deber porque ese trabajo se integra en un modo de dirección que no se interesa únicamente por el trabajo, sino por otras dimensiones del sujeto. No son éstas las únicas virtudes posibles. La libertad, tal como un occidental la entiende, propicia virtudes más directamente creativas (con la alternativa de vicios como la discontinuidad vital o la interpretación de la existencia humana como una serie de ensayos inconexos).

En todo caso, la aceptación del esfuerzo como propio, sin descargarlo en el otro, (pretendiendo, a la vez, el reparto igualitario), es una virtud. Una industria trabaja mucho mejor así que cuando sus componentes esquivan el bulto.

II. El Saber y la Virtud Como Culminación de la Vida⁵

La antropología griega, en su forma más madura, define el carácter diferencial del hombre. El ente capaz de tener no es una mera cosa; tampoco es Dios, que, como estricta identidad consigo mismo, está más allá del tener. De esta manera, el hombre es un ser intermedio, por encima del mero ente físico, y debajo de la divinidad. Ahora bien, la capacidad de tener es susceptible de análisis, el hombre no posee siempre de la misma manera. Como se trata del tener ontológicamente⁶ considerado, esa distinta manera es jerárquica: se tiene de una u otra manera según la intensidad con que se tiene. No es una diferencia cuantitativa ni sólo relativa a aquello que se tiene, sino debida al modo de tener. Siempre que existe una diferencia

⁵ Nota del Editor. El autor hace una breve sinopsis de lo expuesto hasta el momento, a modo de introducción del tema. Hemos optado por respetar esta repetición porque juzgamos que clarifica los conceptos antes tratados y constituye un resumen auténtico de su lección.

⁶ Ontología significa: Ciencia o tratado sobre el ser de las cosas

jerárquica, sobre todo si se da en el mismo ente⁷ hay una dependencia: lo inferior depende de lo superior y, tratándose de actividades, esa dependencia se plasma según la fórmula "medio-fin". Lo inferior tiene carácter de medio respecto de lo superior. Aristóteles distingue tres niveles.

El primer nivel es el hacer. El hombre construye un mundo, es un habitante. El hacer es constructivo, da lugar a configuraciones, a artefactos. Pero no solo eso. Por ser un tener, el hacer comunica a los artefactos su misma capacidad de tener y, por tanto, los artefactos se tienen unos a otros, se refieren según un remitir que, acudiendo a una palabra empleada por los traductores de Heidegger llamo plexo. En *Ser y Tiempo* Heidegger repite esta vieja idea de la tenencia y comienza su interpretación del hombre apelando a su actividad pragmática.

El segundo nivel es la posesión inmanente, característica de las operaciones cognoscitivas. A diferencia del hacer, las operaciones cognoscitivas no son actividades que terminan fuera o que se ejercen respecto de un sustrato preexistente al que moldean o remoldean; las operaciones inmanentes no "salen de sí", sino que exponen, explayan, lo conocido al poseerlo. El entender tiene lo entendido; éste es el modo de tener objetos. La palabra "objeto" a veces se intercambia con la palabra "cosa"; aquí se utiliza como contra distinto a cosa. Objeto es justamente lo poseído por la operación inmanente. El color en tanto que está siendo visto es tenido por el acto de verlo.

Pues bien, la operación inmanente es superior a la práctica. Tener objetos es más que tener cosas, desde el punto de vista del tener. Esto no quiere decir que el objeto sea más importante que la cosa; pero la posesión inmanente de cosas es imposible. La operación inmanente se corresponde con objetos; la posesión de que es capaz el cuerpo humano en su despliegue poiético o pragmático es más débil y se corresponde con las "cosas de la vida" que los griegos llamaban *khremata* o *prágmata*: los asuntos y los utensilios en general. Este tipo de cosas definidas por su posesión humana no inmanente, son imprescindibles para la vida pero no son en rigor entes físicos. Por otra parte, no hay que

⁷ Ente es todo aquello que tiene ser, es decir cualquier cosa.

confundir lo imprescindible con lo más noble; lo imprescindible es aquello sin lo cual el hombre no podría sobrevivir o quedaría en situación de desamparo en el universo. El hombre se alberga en su propio mundo en la misma medida en que construye ese conjunto de cosas ordenadas por relaciones de carácter medial, unas respecto de otras.

Precisamente porque los artefactos son interrelativos en el orden de los medios, no son cosas en sentido absoluto. La realidad no puede ser tenida prácticamente en tanto que absoluta. En cambio, la operación inmanente sólo es posible en orden a lo absoluto de lo real. Por eso, el conocimiento humano, aunque no posee absolutamente lo real, posee una dimensión absoluta suya, a la que se llama verdad. Así se explica que el plexo ordenado por relaciones mediales está subordinado al conocimiento que, en su más alta forma, suele llamarse contemplación (una traducción no del todo exacta de la palabra griega *teoría*).

La teoría, dice Aristóteles, es la forma más alta de vida. Nosotros la ejercemos de modo intermitente; Dios la ejerce siempre y por eso Dios existe. La noción de Dios que propone Aristóteles en el Libro XII de la *Metafísica*, es ésta: Dios es un ser viviente intelectual: Dios es pura teoría. Nosotros no somos pura teoría, pero en cuanto la ejercemos hay algo divino en nosotros. Por tanto, es claro que la teoría está por encima de la práctica.

Aristóteles tiene razón, aunque hay que añadir algo que no tiene en cuenta, a saber, que también la voluntad es capaz de operaciones perfectas o teleológicas. Pero esto es un descubrimiento cristiano. Con todo, mientras la práctica sea un medio es inferior a la teoría. El hombre hace, en definitiva, para estar en condiciones de no hacer nada, desde el punto de vista de la configuración. Ésta es la relación entre el negocio y el ocio: negocio es la negación del ocio. El ocio no significa de ninguna manera pereza, sino estar libre, descuidado de las urgencias de la vida, y poderse dedicar a la actividad más noble.

Galileo decía que la teoría es el capitán y la práctica el soldado. A lo superior le corresponde un valor hegemónico, una función directiva que está bien expresada en la frase de Galileo. Esta convicción que, en gran parte, debemos a los griegos, ha sido asumida enteramente por la civilización cristiana, hasta tal punto

que incluso la ha institucionalizado. En rigor, la única civilización que cultiva institucionalmente el saber, para la cual, por tanto, el saber es uno de los factores de su misma trayectoria histórica, es justamente la civilización occidental. Las universidades son la institucionalización de esta idea clásica, fermento de la única cultura en que rige el lema "debemos aumentar el caudal de nuestros conocimientos en la forma de tarea colectiva, como uno de los factores más importantes de la dinámica social".

La alta estima por las ideas ha dado lugar a la ciencia; de ella ha surgido y se ha alimentado esa gran tarea de investigación sin la cual el Occidente es incomprendible. Y como la teoría enriquece la práctica, también el Occidente es una gran civilización pragmática. Sin embargo, ambas líneas de avance se disocian con frecuencia en la conciencia de los individuos y de los grupos sociales. Por eso, los hombres que se centran en la práctica se sorprenden al ver que la gente se mueve por ideas y que esas ideas afectan a sus negocios. ¿Qué pasa? ¿Qué elemento discordante ha aparecido? ¿Qué tienen que hacer las ideas en el mundo de los negocios? Es claro que tienen que ver con él y que lo favorecen o lo perturban. Es un rasgo de la sociedad occidental.

Los griegos fueron lo bastante perspicaces para darse cuenta de que en el hombre hay todavía otra forma de posesión que se sigue de las operaciones inmanentes cuyo principio es inmaterial. Esta derivación indica que la operación inmanente es a su manera un medio, no lo más alto en absoluto. La inmanencia no es lo más íntimo ni lo más radical. Pero de ella se sigue siempre una mejora o un empeoramiento. Y esa vinculación a una consecuencia que la supera, señala también su dignidad. La operación inmanente está abierta hacia arriba y hacia abajo, suficientemente enraizada para dirigir la práctica y para dar paso al enriquecimiento interior.

La posesión práctica es finita y, por su debilidad, sujeta a pérdidas y a cambios. Nos ponemos o quitamos un vestido, entramos o salimos de la vivienda. Esto implica las modas y los estilos, formas temporales o particulares que matizan las configuraciones prácticas y su historicidad. La posesión inmanente, por ser más intensa, no es cuestión de quita y pon y, aunque no siempre se ejerce, deja rastro en la subjetividad, algo más que una moda o un estilo. Ese rastro que siempre se sigue

de la operación para el principio ejecutor de ella, se llama virtud o, si es negativo, vicio. Por tanto, las operaciones son para las virtudes que, en este sentido, son realmente lo que perfecciona al hombre. La virtud es el punto en que el tener toma contacto con el ser del hombre, la conjunción de lo dinámico con lo constitucional. El hombre no teoriza siempre; en cambio, la virtud es permanente, queda incorporada de manera estable, supera la condición de ejercicio o no ejercicio en que todavía las operaciones inmanentes se encuentran. La intelección divina es eterna. La intelección humana no es eterna, sino esporádica. La antropología se equivoca si entiende lo racional en el hombre como absoluto. Esta interpretación oscurece la consideración de la virtud y, por lo mismo, tampoco enfoca bien la articulación de lo constitucional y lo dinámico.

La virtud es una disposición estable, queda incorporada. Por eso se dice que la virtud es una segunda naturaleza. Visto desde la virtud, el hombre es el ser beneficiario de su propia actividad. Y también la víctima, si su actividad es equivocada. Aquí está la clave de la antropología trágica, que también se oscurece si se absolutiza la razón. Lo trágico en el hombre consiste en que es imposible limitarse a perjudicar a los demás o a faltar a la verdad: lo impide ese peculiar "feed-back" por el que nuestros actos nos determinan. Sócrates decía que es peor cometer injusticia que sufrirla, porque en el primer caso nos hacemos injustos y en el segundo no. El que padece injusticia "lo pasa mal"; el que la comete "se hace malo". Desentenderse de A' y preocuparse de R, del resultado exterior, es pura superficialidad.

El sujeto humano es beneficiado por esa especie de rebote con el cual su operar se le incorpora en forma de virtud. Por tanto, los objetivos egoístas son contradictorios en el fondo. El hombre alcanza su propio beneficio, el realmente intrínseco, no al proponérselo como una meta lejana y distinta o externa (porque no lo es), sino como una añadidura debida a la misma índole de su naturaleza posesiva. El fin más alto en el hombre mismo es la virtud, pero no se puede conseguir en directo, puesto que no es un objeto ni una cosa, sino que está en la intimidad del hombre: ahí es donde se adquiere como un beneficio añadido al ejercicio correcto de la propia dotación activa. Según esto, el egoísmo es una pretensión superflua y desorientada. Sin desconocer lo trágico de la condición humana, hay que admitir que el hombre es capaz de un actuar correcto que se mide en términos de verdad y

de aportación benéfica para el prójimo. Pero en esa misma medida también el hombre es capaz de mejorar. Ambos puntos son inseparables. Por tanto, ni el egotismo, ni el filantropismo, ni el virtuosismo son acertados porque son unilaterales. Lo social y la virtud son inseparables, pues el fin de la convivencia es la bondad del vivir. El ejercicio activo de nuestra naturaleza no apunta a objetivos lineales aislados, sino a un objetivo complejo y conjunto. En esto también se distingue el hombre del animal. Un animal no puede recibir de su propia naturaleza ese premio que se llama virtud. La naturaleza humana, en términos de perfección, también es fin de sí misma. Por eso mismo, no puede entenderse al hombre como un eslabón de la serie evolutiva de las formas de vida. Y también por eso no tiene mucho sentido el propósito de "auto realizarse", como si el hombre fuera un artefacto. Hay que realizar el bien, pero es miope tomarse a sí mismo como objetivo sin darse cuenta de que la propia naturaleza es la encargada de auto-finalizarse, lo que excluye por completo que el fin de la naturaleza humana sea asunto técnico.

Así pues, una antropología que prescindiera de la noción de virtud es deficitaria y pesimista. El estudio de la humana capacidad de poseer se trunca si se reduce a un solo nivel. La virtud no es la última palabra, pero en gran parte se decide aquí. ¿Aceptamos la tesis de que la naturaleza humana es capaz de un perfeccionamiento en su misma línea como consecuencia de sus actos?, ¿o nos fijamos exclusivamente en los resultados experimentalmente verificables, contantes y sonantes como se suele decir? Podemos poseer lo contante y sonante, pero sólo con la mano. Tener el bien sólo en la mano: por grande que sea el bien, ¿nos conformamos con ello?

La referencia al plexo práctico está sujeta a todo tipo de contingencias. Desde este punto de vista, la vida humana es sumamente accidentada: hay el éxito en la vida, pero también el fracaso en la vida. Ahora bien, ¿quién me puede quitar la virtud? La virtud es una posesión tan estable que, insisto, en ella la naturaleza humana y su actuación coinciden. La claridad en este punto es sumamente importante cuando se trata de orientaciones, de actitudes ante la vida. Aquí se juega uno mucho. Si el horizonte de las posesiones se reduce a las tenencias manuales, el empobrecimiento humano es muy grave. Se ha renunciado, en definitiva, a la felicidad.

El fin de la vida –dice Aristóteles– es la felicidad. La felicidad consiste en la posesión de lo que conviene más adecuadamente sin temor a perderlo. Poseer y perder: ¿por qué se puede perder algo? Por dos razones: o porque lo poseído es corruptible, o porque uno no tiene suficiente fuerza de adhesión. Pues bien, la capacidad de adherirse enteramente es también característica de la virtud; por tanto, el que no tiene virtudes no puede ser feliz. No le fallará, tal vez, lo que hace feliz, pero él le fallará. La perfecta posesión de lo que hace feliz exige la fuerza de la adhesión humana, la solidez, la constancia de nuestra naturaleza. Sin virtud somos inconsecuentes e inconstantes.

La virtud prepara, además, para una nueva actuación. Cabe decir que la virtud es el factor de hiperformalización humana. El perfeccionamiento de la facultad es, asimismo, su fortalecimiento. Por consiguiente, la hiperformalización amplía el ámbito de lo posible: hace posible lo que en el estado anterior no era posible. Por eso la vida humana no es un proceso serial, tal como lo entienden, por ejemplo, los positivistas: si se da A, se da B; si se da B, se da C; es decir, desde A salen sucesivamente B y C. En el caso del hombre en tanto que sistema funcional hiperformal, no es así, sino que A posibilita B y B posibilita C, pero no se puede decir que A hace posible C porque sólo el incremento formal logrado desde B abre la posibilidad de C. Hay una situación C imposible desde una situación A y, sin embargo, no enteramente imposible. Esta observación es importante en el cálculo o previsión de objetivos desde una situación dada. Lo que desde una situación se prevé como realizable no es mucho porque el horizonte de posibilidades es estrecho, mientras no se alcanza un nuevo punto de partida. Esa renovación de la iniciativa –de lo inicial– es lo peculiar de la hiperformalización. Teniendo en cuenta los recursos disponibles, el cálculo presenta como posibles ciertos proyectos. El cálculo dice también que el aumento de recursos permitiría afrontar otros proyectos más ambiciosos. Pero el cálculo cuenta con lo dado. La hiperformalización es otra cosa: no un aumento de recursos, sino la innovación del principio de los actos. Así pues, si la teoría es el capitán y la práctica el soldado, convendría llamar a la virtud el general. El general es la hiperformalización de las facultades espirituales del hombre. La hiperformalización es lo anti mecánico en el hombre, la superación de las condiciones iniciales.

⁸Sobre el problema de las relaciones de la filosofía, o de la cultura griega en general, con las culturas orientales hay una enorme literatura. Me parece que se puede resumir así; la influencia de las culturas orientales se hace intensa en el helenismo. Por ejemplo, el contacto con los indios, que los griegos llamaron gimnosofistas (los faquires) tiene lugar en el siglo IV antes de Cristo. En los mitos hay una asunción de elementos mediterráneos anteriores a las invasiones griegas, pero ello implica un reelaboración. Es el caso, por ejemplo, de Dionisos. Lo mismo puede decirse de los desarrollos matemáticos, cuyo antecedente oriental es débil.

La influencia de Egipto es lateral. Herodoto es el que entera a los griegos de la existencia de la cultura egipcia. Era Herodoto un viajero, un hombre que cuenta historias. Herodoto es anterior a los socráticos, y su influencia en los ambientes griegos parece mayor de lo que se ha admitido, pero, de todos modos, no alcanza a Sócrates. Herodoto transmite la idea de que el mundo griego es limitado, e invita a una ampliación de las coordenadas griegas. Pero ni Platón ni Aristóteles juegan esa carta, sino que, más bien, la rechazan. Otro es el caso de los Estoicos, pero el estoicismo es un momento posterior de la filosofía griega. Cuestión distinta son los paralelismos cultura-les. Voy a exponerla a partir de una idea de Tomás de Aquino. En una obra escrita para dialogar con los árabes y con los judíos, la *Suma contra los Gentiles* dice que todos los pensadores han entrevisto que Dios es sabiduría, *logos* (está tratando de presentarles el Misterio de la Santísima Trinidad). Lo que ninguno ha vislumbrado es el Espíritu Santo, es decir, que Dios es amor. Que en Dios hay inteligencia, que en Dios hay verdad, aunque sea de una manera vaga, todos los pueblos lo habrían sabido. Tomás de Aquino dice esto, claro está, de los pueblos que él conocía, y en especial de aquellos a los que dirige su obra.

Pues bien, me parece que la negación de la teoría en Dios es la clave misma del budismo; por eso suelo decir que Buda es el ateísmo lógico. Buda no dice que Dios no exista, sino que Dios es puro silencio, pura inactividad, incluso intelectual.

Para el problema de paralelismo aludido este punto es

⁸ Nota del editor: vid nota n. 5

interesante, porque Buda es contemporáneo de los primeros filósofos griegos. Pero la sentencia de Tomás de Aquino nos sirve también para entender la diferencia de la Antropología cristiana con la griega.

III. Notas sobre la Antropología cristiana

¿Me es posible alcanzar la meta que me propongo? La respuesta negativa no debe ser definitiva. Hoy no llego, pero no es correcto descartar la propia hiperformalización y la de la gente con que colaboro. Con ello se abre paso a una situación imprevisible ahora porque es una novación de mi modo de ser, un perfeccionamiento de mi naturaleza. Esto es importante para cualquier estimación de objetivos. La virtud tiene carácter perfectivo también desde el punto de vista de los objetivos factibles, o sea, del nivel práctico: los de un hombre de empresa, por ejemplo. Esos objetivos nunca son enteramente previsibles, pero tampoco deben darse por cerrados.

El concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la antropología cristiana. Es la cumbre de la primera y, por decirlo así, el cauce de la segunda. La virtud en que el encauzamiento de la vida cristiana se muestra mejor es la esperanza. La esperanza se vincula al amor, de él arranca y a él se encamina. Estas consideraciones enmarcan los temas centrales de la existencia y de la persona humana.

La antropología griega es muy correcta en sus líneas básicas, pero no es una antropología completa. Hay grandes temas que no son investigados por ella. Si de la antropología griega se deduce una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano, no pagano. Los grandes filósofos socráticos son, entre los filósofos paganos, los más humanistas; pero al lado de lo que llamaré el teandristo⁹ cristiano, se quedan atrás. Propiamente hablando, el cristianismo no es sólo humanista: es teandrista, divino-humano. Aunque no tenemos tiempo de exponer en su profundidad este concepto, ha de quedar claro que se falsea enteramente el significado del cristianismo si se establece como verdad fundamental suya la relación hombre-Dios. El cristianismo no es,

⁹ Nota del editor: teandrista: se trata de entender al hombre a partir de Dios

en primer término, un androteísmo, sino al revés; la realidad del Dios-Hombre, la Encarnación, es lo primario. La idea de una divinización del hombre, del ingreso de lo humano en la órbita divina aparece en los mitos, por lo menos en una fase del desarrollo de ese modo de saber que es el mito.

El cristianismo es estrictamente antimítico en este punto. Por otra parte, la relación de la Revelación bíblica como el mito es un tema interesante, pero no de este lugar.

Insisto: el cristianismo no es un mero humanismo, ni tampoco primariamente la deificación del hombre (esto es consecutivo). Lo primario, la noticia revelada, es la Encarnación de Dios. Pues bien, ¿cuál es la razón de ser del teandrismo, de la existencia del Dios hecho Hombre? Esa razón de ser no puede ser más que el amor, y éste es el punto en que el cristianismo incide de un modo completamente innovante (no digo revolucionario porque la noción de cristianismo revolucionario está bastante deteriorada por la "teología de la liberación"), como algo absolutamente insospechable e inesperado. Es lo que expresa de manera literal San Juan: Dios es Amor. Por consiguiente, la visión cristiana de la voluntad difiere de la griega. Como ya he dicho, Aristóteles advierte la existencia de operaciones estrictamente posesivas, superiores a las acciones transitivas, constructivas, que se dirigen hacia afuera y que, por tanto, implican un grado de posesión más débil que las operaciones inmanentes. Pero estas operaciones son cognoscitivas. Ni en Aristóteles, ni en Platón, ni en ningún griego, la voluntad es posesiva: es precisamente no posesiva, es decir, tendencial; incluso es de notar que la palabra voluntad, que viene del latín, no tiene equivalente griego. Lo que se corresponde con lo que nosotros llamamos voluntad es la palabra *órexís*, que significa deseo o, de una manera más gráfica, "gana". La jerga médica utiliza la palabra anorexia: falta de deseo, falta de gana. Ahora bien, se tiende o se desea aquello que no se posee; no se tiende a lo que se posee. Por eso, la operación estrictamente perfecta, es decir, la operación inmanente intelectual, de ninguna manera es una tendencia. El conocimiento no tiende a lo conocido, de ninguna manera hay una tensión desiderativa entre el pensar y lo pensado, sino que si se piensa, ya se ha pensado lo pensado; ambos están en estricta simultaneidad.

Al lado de esto la voluntad para los griegos es lo imperfecto. Justamente en el ser capaz de poseer que es el hombre, la

tendencia marca la dirección hacia la posesión, pero de ninguna manera significa posesión. El ser capaz de tener, considerado en su capacidad, no es actual, sino potencial. Y a ello se asimila lo oréctico. En tanto que el hombre es un ser deseante, en tanto que tiende, el hombre es un ser imperfecto. Lo imperfecto en la naturaleza humana es la voluntad (y las tendencias inferiores).

Ciertamente, la voluntad guarda relación con la inteligencia: es lo que Aristóteles llama *bóulésis* y los medievales *voluntas ut ratio*. Viene a ser la intención, el propósito. La voluntad es racional en tanto que influida por la razón. De este modo el deseo se programa y enlaza con los medios y los decide. Pero no hay *bóulésis* del fin, y esto quiere decir que en orden a la teoría, a la contemplación, la voluntad está enteramente subordinada, pues la posesión del fin corresponde al intelecto exclusivamente.

La voluntad es "racionalizada" en el orden pragmático medial. Pero los medios indican la indigencia humana. Así pues, en ningún caso la voluntad deja de ser imperfecta; por tanto, en Dios de ninguna manera puede haber voluntad. Esta tesis está implícita en el texto de Tomás de Aquino antes aludido: más o menos, todos vislumbraron que Dios es *Logos*, pero que Dios es Amor no lo vislumbró nadie. Desde luego, esto es cierto referido a Aristóteles, uno de los grandes representantes de la filosofía pre cristiana. También es claro que si la voluntad es tendencia y deseo solamente, no cabe ponerla en Dios (un dios deseante es una noción mítica o una ilusión gnóstica¹⁰ aberrante), porque de ello se sigue que Dios es imperfecto y un Dios imperfecto es una contradicción. Sin embargo, el cristianismo sabe que Dios es Amor. Por otra parte, el teandrismo, es decir, el planteamiento radical del tema del hombre en el cristianismo, solamente es posible si Dios es Amor. Dios no se hace Hombre por ninguna necesidad, ni por ningún deseo. Dios no necesita en modo alguno Encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento, de la generosidad ontológica perfecta, como afirma S. Pablo en el capítulo 22 de la epístola a los Filipenses. Hacia afuera Dios también ama, y la Encarnación no puede ser más que obra del Amor (su autoría se atribuye al Espíritu Santo). También hacia adentro, Dios es Amor: Amor de Sí. Repito que amor de sí en estricta filosofía pagana, significa que Dios es deseo de sí, pero Dios es acto puro, el Ser

¹⁰ Nota del editor: gnosticismo se refiere a un conocimiento exclusivamente racional y deductivo de todo, incluyendo Dios y el ser de las cosas.

idéntico consigo y, por tanto, excluye esa separación, esa potencialidad que el deseo introduce.

A Dios se le puede desear, pero, en cambio Dios no puede. Ésta es la tesis griega que expresa Aristóteles cuando se plantea el problema de cómo mueve el motor inmóvil. El *eros* platónico tiene la misma connotación de imperfección (*Eros* es hijo de *Penia*: la pobreza). Como es claro, la interpretación aristotélica de la voluntad está estrechamente relacionada con su definición del hombre. El anhelo es una imperfección porque sólo se anhela lo que no se tiene. Para una antropología en que el hombre es el ser capaz de tener, el no tener todavía, el estar tendido hacia lo que no se tiene, es la dimensión imperfecta del hombre. Y también al revés: si la voluntad es simplemente una tendencia humana, la voluntad no posee nunca y la posesión es exclusivamente cognoscitiva. Ésta es una de las razones por las que Aristóteles insiste en la importancia de la teoría: descubre en ella la posesión actual y suficientemente íntima. Desde aquí se puede dar el salto al acto puro de ser. Pero, por lo mismo, se descarta la perfección de la voluntad.

Comparada con este planteamiento, la antropología cristiana es una insospechable novedad y, asimismo, una enorme apertura de horizontes, que agiliza la vida y define el sentido de la historia como un tiempo hacia adelante. La distinción del amor con el deseo requiere trascender la idea de finalidad. Para decirlo rápidamente, la comprensión no solo hiperformal, sino *hiperteleológica* del hombre es, justamente, la aportación de la antropología cristiana que ahora importa. Ciertamente que el hombre desea (es un hecho de experiencia); cierto que la voluntad es una facultad deseante en el hombre; no en Dios, pero sí en el hombre. Ahora bien, tampoco es cierto que en el hombre sea únicamente deseante. ¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *télos*. He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. Tratemos de aclarar algunos implícitos de este concepto. Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación. Pero desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de

Hipona; por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa. El aprecio por la verdad, por la capacidad humana de conocer, se lo debemos en gran parte a los griegos. La dimensión amorosa elevada a culminación, la debemos evidentemente al cristianismo. Desde su ápice divino, el don del amor es operante. Tomás de Aquino entiende la creación como la donación del ser. La criatura no es una parte de Dios (Dios no tiene partes), sino realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como la realidad. Por eso se dice que la criatura no se presupone: se crea de la nada. Asimismo, cabe decir que el otorgamiento del amor presta al actuar humano un carácter *operoso*. El concepto de operosidad se refiere a la antropología dinámica.

El cristianismo abre perspectivas que hasta entonces estaban oscurecidas o cerradas. Lo único noble en el hombre era su actividad desinteresada, la teoría. Las actividades voluntarias no eran desinteresadas, sino tendenciales, y abocaban al orden de las tenencias útiles o se dirigían hacia el saber. Su justificación se centraba en la honestidad del bien deseado o practicado. Un paso más era la disposición voluntaria de lo tenido, el desprenderse de él a favor de otro (incluso hasta el sacrificio). Pero en todos los casos, el tener regia al acto voluntario, como su término o como lo entregado (en este sentido vale el adagio: nadie da lo que no tiene). Lo que llamo operosidad del amor es un tipo de generosidad que desliga el otorgamiento del tener como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano lo eleva y le presta su índole misma. Esto implica también que la naturaleza humana es ahora definida de otro modo: no en contradicción, ni en oposición, ni siquiera en discordancia con la antropología griega. Pero, ahora, el hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical, que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama **intimidad**. El ser capaz de dar es en relación de origen más acá de la inmanencia. Esto define estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona dar significa aportar. El aportar refrenda el tener.

También la noción de virtud es asumida, y entra entera en la visión cristiana del hombre, pero la antropología griega es trascendida por factores que son índice de mayor radicalidad y alcance. La persona es lo más íntimo, la intimidad misma del

hombre. El abrirse de la intimidad implica el aparecer en el mundo lo que no existía de ninguna manera antes en él, pues su origen es la persona. Esto significa que la persona está más allá del tener. Como origen de actos los expande en la medida en que, como estricto *plus*, no se limita a incoarlos, sino que en ellos prosigue. Este instalarse en los actos que origina es lo que permite decir que el hombre es el existente. La persona añade y se añade, o lo que es igual, otorga operosamente. Esto, que es algo más que el interés y que, asimismo, *supera el desinterés* se puede designar con la expresión agustiniana **ordo amoris**.

Para los griegos el hombre es un ser natural, viviente, que se distingue o define por la capacidad de tener. Desde esta nueva perspectiva más profunda, que se corresponde con una apertura mayor, hay que decir que el hombre se distingue de los entes físicos mucho más de lo que los griegos pensaron: como persona se sale del mundo (tanto astral como sublunar). Como persona el hombre es una segunda criatura que se añade al mundo, pues la persona no es una diferencia específica. No es atinado decir que el hombre es un animal personal. Por consiguiente, la definición griega del hombre no se niega, sino se le añade algo, que no entra en el orden de la definición (sino que precisamente se añade a la definición). La capacidad posesiva del hombre es, en definitiva, sancionada, ratificada, y además fundada por una instancia estrictamente radical, que impide detenerse en ella, o que la posesión acabe en sí misma, sino que se proyecta, se abre, por así decirlo, como un vector de trascendencia. Kant decía que la antropología consiste en la respuesta a las siguientes preguntas: ¿qué soy capaz de conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué estoy autorizado a esperar? La respuesta a las dos primeras preguntas que viene de Grecia es, insisto, nuclearmente correcta, y Kant no añade nada atendible. La tercera pregunta, que es una ampliación de ellas, debe ser sustituida por esta otra: ¿qué significa la esperanza humana tal como el cristianismo la formula?, es decir, ¿qué es la esperanza en el orden del amor?

También se puede expresar así, ¿cuál es la tarea de mi vida?, ¿qué es mi vida como tarea? La tarea es una dilatación de la libertad desde la intimidad personal. La libertad para los griegos es el dominio sobre los actos en tanto que guardan la relación medio-fin. Pero ha de haber una libertad en la tarea esperanzada inserta en el otorgamiento amoroso.

Establecido que el tener es continuado y refrendado en la forma de la donación, hay una noción ulterior a la de fin que llamaré el **destinar**. Que el destinar es ulterior al fin es manifiesto si el hombre no es simplemente un ser distinto de los otros entes por la capacidad de poseer el fin, sino una segunda criatura, pues entonces mi fin no es el mundo, ni Dios como autor del mundo, sino Dios mi creador: creador de la persona que soy y que es Persona con naturaleza humana al encarnarse. Esperar no significa para el cristiano aguardar. La cuestión de la esperanza no versa sobre lo que sobrevendrá. La pregunta de Kant: ¿qué estoy autorizado a esperar? no significa que yo viaje hasta un término cuyo advenimiento y contenido haya que averiguar. Si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta; sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, el destinar no se confunde con el destino. La cuestión del destinar reside en el destinatario. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que **encontrar** un término, que no es el término de deseo, sino el del ofrecimiento. Trataré de expresar esta difícil cuestión de un modo más plástico. No se trata primariamente de alcanzar horizontes, sino de dar; ¿quien lo va a aceptar? El ámbito de resonancia de mi capacidad de dar, ha de ser también personal. De otro modo es absurda. El poeta alemán Rilke se aproxima a la cuestión cuando dice: ¿Quién entre los ángeles escuchará mi grito? o sea, ¿quién responde a mi iniciativa esperanzada? El problema fundamental es la correspondencia. Esto lo dice Tomás de Aquino de una manera taxativa: hablando en absoluto, sin correspondencia el amor no existe. En este punto no cabe la unilateralidad que implica el desear un paradigma (el deseo no es absoluto). Sin correspondencia la superioridad del amor frente al deseo no tendría sentido. La esperanza se funda en la reciprocidad amorosa y se dirige a fomentarla por encima de las veleidades humanas: el hombre está autorizado a esperarla. La esperanza no es una tendencia porque se funda en el amor e intenta corresponder.

Hemos presentado el tema de la esperanza cristiana de una manera global. La esperanza cristiana es la búsqueda de aceptación y de respuesta, es decir, de encontrar al semejante. Aquí semejanza no significa copia ni reiteración, sino alteridad de

iniciativas en réplica que las acerca y coloca en un mismo plano. Por eso, una de las categorías fundamentales de la sociología cristiana es la noción de prójimo. Esta noción significa que, si yo soy un ser capaz de amar, el otro ha de ser tal que no sea inferior a mi, o privado de esa capacidad. La idea de que todos los hombres somos iguales deriva de aquí. La igualdad entre los hombres se encuentra en su dignidad personal, pero además es una exigencia de la vida cristiana. Si los otros no son iguales a mi, ¿qué quiere decir que les doy?, ¿a quién le doy? Estas preguntas no se dirigen en primer lugar a la recepción y, por tanto, a la capacidad receptiva. El prójimo no es el destinatario de la donación como receptor tan sólo. La donación mira, ante todo, a la dignificación y excluye la posibilidad de que los demás no sean dignificables. Esto mismo regula el contenido del don.

Comprobamos que la esperanza no es estructuralmente el deseo, sino un requerimiento fuerte doblemente dirigido, más allá de la adaptación o del equilibrio. La esperanza no es homeostática puesto que busca la dignidad de todos los hombres y la fomenta. De ella surge un imperativo que, modificando una frase kantiana, puede expresarse así: no te conformes con los medios. Este inconformismo con lo hecho es la *insatisfacción*; no una tendencia, sino una negativa a detenerse, a decir, basta. También esto es agustiniano.

La insatisfacción equivale al no cansarse de dar. No se trata, pues, de un talante negativo, pero si lleva consigo un dejar. Este dejar puede describirse en muchos casos (en otros implica una renuncia) como un compartir y un colaborar, que rompe los límites del tener. Lo que se suele llamar comunicación interpersonal reside en la correlativa flexibilidad de la distinción entre lo mío y lo tuyo. Si bien se mira, esta flexibilidad aparece en la posesión inmanente, pero de un modo todavía unilateral. Entender una cosa es ya una cierta donación: la cosa no es menos ella misma al ser entendida, y como ella es incapaz de entenderse, el ser entendida se le confiere. Pero esta adecuación es insatisfactoria en los términos del fomento de la dignidad humana que la esperanza busca, y en atención a la cual se dispone en tarea. Por eso la esperanza no reclama la autoría del otorgamiento, ni exige su reconocimiento: renuncia a que sobre ella recaiga la atención ajena, precisamente porque no renuncia a dar, y porque la insatisfacción equivale a no cansarse de dar.

Una capacidad de amar completamente solitaria, sería la tragedia absoluta. Así se formula la dimensión trágica de la antropología cristiana. Si los demás no son dignificables, entonces yo soy un ser sin sentido, yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada, yo tengo una capacidad anulada en su término. Pues el término de la esperanza no es lo propio, sino lo otro.

IV. La Esperanza y el Nihilismo Moderno

Hasta el momento hemos visto que la antropología occidental viene de dos fuentes. La formulación más exacta de la primera está en Aristóteles. La segunda es la aportación cristiana, que he centrado, teniendo en cuenta la madurez de Aristóteles, en una modificación del significado de la voluntad. La voluntad para el cristiano es atributo divino, y eso quiere decir que es signo de perfección y no sólo signo de carencia. Para una antropología que define el hombre por el tener en acto, la voluntad se integra en forma de tendencia a poseer. Ello impide la noción de voluntad divina y configura un Dios impasible, impersonal. Los filósofos griegos hablan de lo Divino.

El Amor es la única razón posible de la Encarnación. Según esto, la voluntad es una facultad mucho más alta de lo que los griegos se habían atrevido a pensar. El amor es una iniciativa, no un puro despertarse ante lo deseable, sino que tiene una fuente íntima. El amor lleva a descubrir el carácter personal del hombre. La antropología cristiana es personalista. La noción de persona tampoco está en los clásicos griegos; es una de las omisiones de una antropología, por otra parte, tan acertada dentro de sus límites.

Para el humanismo personalista, el hombre no solamente posee de una forma más o menos intensa, sino que, como se dice en Italia, *fá di se*. El hombre es un ser innovante, de cuya actuación depende algo que sin ella no existe de ninguna manera. Es innovante porque aporta, y no desde el mundo, sino desde sí. El hombre, ante todo, se caracteriza por la intimidad. La intimidad es una de las notas de la persona. Intimidad no es clausura, o cerrazón, sino relación de origen. Persona significa relación de origen, o dicho de otro modo, establece un respecto originario en lo que aporta; algo así como un sello, un no desasistirlo, un

refrendo. Lo que procede de la persona no es impersonal, sino garantizado como auténtico. Tarea y envío son nociones correlativas con la de autenticidad.

Por consiguiente, se debe decir que la noción de virtud, una de las grandes adquisiciones de la meditación clásica sobre el hombre, implica la hiperformalización, es decir, la reestructuración optimada e intrínseca de la naturaleza humana, el logro de puntos de partida nuevos, la ruptura del planteamiento lineal, del determinismo de las condiciones iniciales, el ejercicio de la libertad respecto de los medios. El incremento de la comprensión del hombre que el cristianismo introduce lleva desde la hiperformalización a la hiperfinalización.

El hombre como ser que da de sí se propone metas superiores a las que permite la relación medio-fin o tendencia-objetivo. El significado del *télos* griego se encuadra en la naturaleza. La hiperteleología arranca de la persona. Dicho *plus* de finalidad suele enfocarse con el concepto de sobrenaturaleza, que pertenece a la Teología. Aquí lo llamo destinación (no destino). La actividad del hombre es destinable, se entrega y requiere un destinatario. La estructura del amor en cuanto acto perfecto implica una respuesta: alguien que esté a la altura de la donación, alguien para el que la donación sea no sólo recibida. La donación no es mera beneficencia, sino que implica una intención dignificante que se concentra en la idea de prójimo.

La igualdad de todos los hombres toma su alto sentido de la noción de prójimo. Desgajada de ella puede caer bajo el influjo del resentimiento, o de la envidia. Esta connotación desviada, que transforma la igualdad en un eco más o menos alterado o estropeado, quizá se perciba en el lema de la revolución francesa: *liberté, égalité, fraternité*, considerado en su aplicación histórica. Una igualdad entre individuos aislados, o unificados por una convocatoria totalitaria es un concepto oscilante, fruto de una inspiración que refleja débilmente su punto de arranque. Es claro que la idea de prójimo es reversible. Si yo soy capaz de don, el don implica una justificación por parte del destinatario. Pero también se pone a prueba mi capacidad de donar, si es que de antemano la dignidad del destinatario está asegurada. Considerada en absoluto, la donación humana no es primaria, sino que es precedida por la divina. La discusión de esta cuestión decisiva explica las

variantes que en la época moderna se han introducido en la antropología.

Ciertas corrientes del pensamiento moderno han vacilado en lo que respecta al destinatario último de la posibilidad humana oferente. Si ese destinatario no es Dios, se produce una interna limitación en la tensión donante que repercute en la apreciación de la dignidad humana. Por esto el ateísmo, como una fase de ciertas corrientes ideológicas cuyo punto de partida es cristiano, lleva consigo un curioso problema que es éste: inventarse el destinatario que justifica la capacidad creadora ofertiva que el hombre porta. Este problema es curioso porque su solución es imposible. Por eso se despliega en una doble reducción y termina en el pesimismo antropológico y en una extraña identificación del donante y el destinatario. Por lo pronto, se duda del valor donal de la inteligencia.

En efecto, la gran tensión que implica la realización existencial de esta antropología y que dirige el influjo histórico del cristianismo, no se reduce a la actividad voluntaria, sino que se extiende a la actividad intelectual. Esto se nota, por ejemplo, en la interpretación de la filosofía. La formulación de la filosofía desde la visión católica consiste en el valor de obsequio de la actividad intelectual. En este sentido, la filosofía adquiere el carácter de sirviente de la fe. La fe, como consistencia de lo que se espera¹¹, reúne la inteligencia y la voluntad de acuerdo con su significado donal. La razón es aportada. La visión cristiana es la única que reclama una teología. Ningún otro hecho religioso eleva hasta tal punto la capacidad intelectual del hombre. La teología católica es la hazaña intelectual más asombrosa y de mayor alcance de la historia y se realiza con el sentido de oferta de la razón. La razón encuentra su propia destinación en el esclarecimiento del misterio dogmático, se pone a prueba a sí misma en tanto que capaz de aportar su luz a lo que primariamente, y sin dejar de serlo nunca en esta vida, es misterio. Atenerse a la fe sin el obsequio racional, es fideísmo. El fideísmo es una formulación del curioso problema antes aludido. El hombre es incapaz de donar su mente a Dios; paralelamente, el misterio dogmático pasa a ser un problema insoluble. Lo que se ha llamado divorcio de fe y razón arranca de aquí. El fideísmo es una modalidad de desesperanza. A partir

¹¹ Nota del editor: la fe es además y sobre todo don de Dios

de él, el pensamiento se dedica a otras cosas (o trata de apoderarse de la fe. Es lo que acontece en el peculiar gnosticismo que es el idealismo alemán).

Con todo, la vacilación fideísta no arruina por completo la apertura donal que el hombre encuentra en sí al afianzarse su capacidad de querer. Esta apertura se concentra en el concepto de esperanza. El cristianismo ha puesto sobre el tapete y ha incorporado a la historia de una manera muy neta la esperanza.

La esperanza ha atraído la atención de los hombres que se han dado cuenta de lo que significa existencialmente, el influjo cristiano. Por ejemplo, Péguy compara la esperanza con un bastón de junco: es la flexibilidad de nuestro andar. Voy a intentar, en primer lugar, el análisis de la tarea de la esperanza. En segundo lugar, describiré las crisis modernas de la esperanza, es decir, algunos avatares de la antropología en la Edad moderna. Desde que el cristianismo influye en la historia, en la cultura y en la educación, la esperanza aparece como el eje que presta sentido y templea nuestra vida. Es el firme y, a la vez, elástico armazón de nuestra existencia, el interés redoblado que remite a la dignidad de la persona el plexo de la práctica.

La primera dimensión de la esperanza es el optimismo. La esperanza lleva en sí optimismo y también, al revés, el único optimismo legítimo es el que mora en ella. El pesimismo encierra y paraliza. En cambio, el hombre esperanzado camina hacia lo mejor, sale del ensimismamiento y se pone en tarea: sale de sí, existe, precisamente porque su aportación prolonga su intimidad. Por su parte, un optimismo sin esperanza es trivial y enajenado. El optimismo ante la situación presente es superficial y precario: es el optimismo del instalado, no del que está en tarea y en destinación, sino del satisfecho; un optimismo vacío de promesas, alienado en lo inerte. Como ya he dicho, el satisfecho es el que considera que es bastante lo que ha hecho (satisfacere) y, por tanto, descarta el mejorar, la novedad de la aportación, y se crispa en la retención, en la recuperación. Esto es el hombre íntima-mente cansado que subyace, por ejemplo, en la antropología de Feuerbach.

El optimismo de la esperanza es precisamente insatisfecho. La esperanza implica insatisfacción, y en eso radica su peculiar

optimismo, que es el optimismo auténtico. Un optimismo satisfecho es tan ridículo como dormirse en los laureles, y como no va seguido de algo mejor se marchita. Seguramente, todos hemos tenido la experiencia del esfuerzo hacia una meta. Una vez alcanzada, el que pretende instalarse en ella nota enseguida la desgana, un cierto disgusto. El optimismo del hombre que vive en esperanza es insatisfecho porque nunca se reduce al presente. Lo que suele llamarse esperanza secularizada es una abdicación porque la consumación de la esperanza no pertenece a este mundo. Por eso decía que la armazón de la existencia es la esperanza. Hay un dicho inglés que a lo mejor sirve para poner esto en claro: "optimista es el que dice que estamos en el mejor de los mundos posibles; el pesimista es el que cree que eso es verdad". Ese pesimismo optimista, u optimismo pesimista, que refleja la paradoja, un poco burlesca, del dicho inglés es ajeno a la esperanza, que rechaza de plano la idea del mejor de los mundos posibles porque en ese mundo no hay nada que hacer, es decir, en él no es posible nada mejor, está cerrado al proyecto humano, es un mundo para jubilados del existir. En el mejor de los mundos posibles no es posible esperar. Por consiguiente, la esperanza está integrada por un optimismo referido al futuro. Incluye un ponerse a prueba, salir de la situación presente en busca de otra; en suma, el que vive en esperanza afirma que estamos en un mundo mejorable. Por eso no se instala en el presente sino que vive, existe precisamente en el trayecto que conduce a lo mejor. Existir no sería posible sin esperanza porque existir significa tanto como salir, y estar en la salida. Sólo existe el que no tiene mentalidad de instalación en el ahora. Existir y estar en la esperanza es lo mismo. *Sistere-extra*, estar en la salida, implica abandonar, justamente a la inmovilidad. Aristóteles ha dicho algo sobre esto; para él, lo más imperfecto es lo inmóvil, cuando significa la falta de esperanza de acto. Por eso, según Aristóteles, lo más imperfecto es el centro de la tierra (esto es una consecuencia del geocentrismo de Aristóteles, que a veces se entiende tan mal).

Lo inferior donde no hay esperanza, de dónde no se puede salir, es el nicho, lo subterráneo, lo infernal. Esto nos permite un breve análisis psicológico de la vivencia esperanzada. Decíamos que la esperanza es insatisfecha. Esto no es lo mismo que la tendencia oréctica de los griegos, que se vivencia desde la penuria; hay que hacer porque uno se muere de hambre. No considerar bastante lo que se tiene por aspirar a cosas mejores, es una

situación distinta.

La insatisfacción es inquietud, pero no intranquilidad ni agitación. Hegel sostiene que el alma del proceso dialéctico es la falta de paz. Hegel se equivoca, y no es sólo una cuestión de matiz. Ir por más en tanto que dar es superior a tener, no quiere decir que tener sea poco o sea malo. Ir por más no es tampoco salir huyendo (la *fugé* de que hablaban los últimos griegos), la fuga de un mundo inhóspito en el que no se puede vivir. El problema no es que la situación sea mala, sino que quiero algo mejor.

La esperanza no es revolucionaria, la insatisfacción no es un insulto a la situación presente. Justificar la salida insultando al presente tiene mucho de falso; psicológicamente se ve enseguida. Desgraciadamente, ese es el núcleo de una parte de la teología de la liberación. No hay tiempo de insistir en las vivencias que acompañan a la esperanza. Tampoco este análisis es lo más importante. Si la revolución es una versión falsa de la esperanza, también es contrario a ella el conformismo. El hombre conformista se inmoviliza en la situación, no tanto porque la considere buena como porque entiende que no se puede salir de ella. Es el hombre que dice: hay lo que hay, manda el que manda, y no se puede porque no se puede. Me parece que estas formas tautológicas¹² de referirse a la situación para justificar el no moverse, son una buena caracterización del conformista. El conformista no vive en esperanza, sino en conformismo: hay lo que hay. ¿Qué más hay? Nada. ¿Quién manda? Manda el dinero, el partido, las satisfacciones inmediatas. Las cosas son así, sin remedio, y no se puede cambiar. ¿Por qué no se puede? Porque no se puede. Esta última tautología explicativa del desistir es quizá lo más característico del conformismo.

Pues bien, si el primer ingrediente de la esperanza es el optimismo, el segundo, de acuerdo con lo que venimos diciendo, es el **futuro**. Si no hay futuro, es decir, si se vuelve la espalda a la tarea, la esperanza no se puede montar. Mejor dicho, se puede montar de una manera falsa, a saber, haciéndola intemporal, colocando lo que se espera en un final que advendrá en virtud de una dinámica fatal, es decir, exterior a la tarea humana. Esta esperanza falsificada porque está hueca del otorgamiento humano, de la actividad donante del hombre, es justamente lo

¹² Nota del editor: tautología significa decir de nuevo lo mismo sin aportar nada nuevo

que se llama utopía. El hombre utópico habla así: "los tiempos son malos, no hay nada que hacer (lo mismo que el conformista), pero lo mejor vendrá". ¿Cómo vendrá? Vendrá sin que yo intervenga, sin contar conmigo. Como es claro, con esto se repite, aunque postergándolo, el optimismo pesimista del dicho inglés.

No estamos en el mejor de los mundos posibles, pero estaremos en él. Ahora bien, eso sucederá automáticamente, según la fatalidad de fuerzas extrahumanas. Esto es una falsificación de la esperanza, no sólo porque ese futuro no advendrá, sino porque al ser extraño a la contribución humana no puede ser mejor ni humano. La utopía es la deshumanización de la esperanza. Los utópicos son casi tan abundantes como los conformistas. Son utópicas las ideologías de que hablábamos en otra ocasión, que encargan a la mano invisible o a la dialéctica el paso de los juegos de suma cero a los de suma positiva. También el evolucionismo tiene un sesgo utópico.

Si la esperanza se monta en el tránsito hacia el futuro, es decir, si lo mejor está por venir y no llegará sin contar conmigo, si la esperanza es incompatible con la utopía, lo mejor es para mi' tarea en un doble sentido. La **tarea** es la tercera dimensión de la esperanza. Esa tarea me compromete íntimamente y, por consiguiente, tiene el carácter de un deber: tengo que mejorar. La esperanza me propone un futuro, pero, a diferencia de la utopía, seré ese futuro si me hago mejor. La esperanza me compromete intrínsecamente: si voy hacia lo mejor, tengo que ser mejor. La invariabilidad del sujeto es el pesimismo de la utopía: un hombre mediocre en un mundo magnífico. La parábola evangélica que habla del convidado a las bodas que no viste el traje nupcial, es un retrato de la utopía.

Aquí aparece la cuarta dimensión de la esperanza. Si no soy aficionado a la utopía, si el futuro es tarea para mí, y no advendrá al margen de mí, he de preguntarme con qué *recursos* cuento para acometer esa tarea. Éste es el enclave de la idea de empresa.

La cuestión de los recursos cuando se trata de la tarea de la esperanza, es un poco compleja. Por lo pronto, es claro que quien se considera un completo miserable, que no cuenta con nada, ¿qué va a esperar? Puede esperar que algo advenga,

pero ¿con qué contribuye?

Evidentemente, se precisa algún recurso. Pero también es evidente que no se puede contar con todos. En otro caso, si todos los recursos necesarios para llegar al futuro mejor existen ya, ese futuro es el presente y no requiere tarea alguna. Por tanto, el futuro que se pretende no puede ser completamente seguro. Así pues, la esperanza implica riesgo. Y es bueno que lo implique, porque sin riesgo no cabe novedad, y además el riesgo es la garantía peculiar del dar, es decir, de que el tener no es lo más alto.

Si se cuenta con todos los recursos necesarios para realizar un proyecto, lo mejor es no acometer ese proyecto porque no traerá nada nuevo, ni mejorará al agente. Desde luego, no habría obligación de proponérselo. Pero conviene notar que esa situación es irreal. Primero, porque si ya cuento con todo lo que he de aportar y me quedo con ello, no apporto sino que me limito a tener. Ahora bien, esta suficiencia no es general. Segundo, porque de los recursos actuales suficientes lo que procede es disfrutar. Pero, aún siendo legítimo, el disfrute –el *frui*– no es el acto supremo de la voluntad, por lo que la esperanza no mira únicamente a ese acto (al acto supremo de la voluntad es el consiguiente a la contemplación: el cantar la gloria).

También hay una parábola evangélica para el caso: aquel hombre que obtuvo una gran cosecha y estimó inútil volver a sembrar; pero ese hombre –dice el Señor– era un insensato. Por tanto, la esperanza es irrenunciable, y el futuro mejor que el presente, en tanto que depende de mí, es sólo posible, no seguro: los recursos de que dispongo hoy no son suficientes. La hipótesis de contar con todo lo necesario para la tarea en tanto que depende de mí es contradictoria, los recursos de hoy son siempre escasos en el orden de la esperanza. Aquí aparece el **riesgo**. El que quiere esquivar el riesgo de la vida humana, elimina la esperanza. El riesgo es uno de los aspectos de la vida en que la generosidad del amor se ve mejor. ¿Por qué se arriesga uno? Porque da; más aún, porque acepta dar en condiciones de insuficiencia, en esperanza y no en plenitud. En cambio, acorazarse en las garantías, exigir seguridades, es una forma de apocamiento o de arrogancia despechada: otra modalidad de la utopía que pretende el automatismo de los procesos, o una preocupación de viejo.

El riesgo, además, es lo que une, pues si uno aporta todos los recursos necesarios, no cuenta con los demás, no pide ayuda. Pero la ayuda es la comunidad de la esperanza, su extensión misma y, por tanto, un requisito. Una esperanza que renuncia a ser compartida es contradictoria: individualista, no personal. Además, solamente el que se adelanta asumiendo el riesgo, tiene capacidad de convocatoria y sirve de guía. Cuando se plantea el problema de las minorías rectoras, es decir, de los grupos que marcan la destinación histórica de una sociedad humana, lo primero que conviene preguntarse es qué cantidad de riesgo están dispuestos a asumir. Si buscan constantemente seguridades, y se desconciertan o renuncian ante los riesgos, hay que decir que esa sociedad no tiene minoría directiva y que carece de unidad.

Sin esperanza abierta y convocante aparece la desconfianza. El riesgo se asume porque se confía, es decir, porque la tarea de dignificación personal pertenece al orden del designio creador del hombre. El riesgo, en otro caso, es irracional y ajeno a la esperanza.

El único proyecto atractivo es el que convoca. Convocar es tanto como declarar que uno solo no puede, o que el triunfo aislado no es lo que le importa. Aceptar la convocatoria no es lo mismo que afiliarse, sumarse, al partido ganador; la esperanza no es parcial en este sentido. Además, el que convoca confiesa que no excluye al fracaso y que espera de los demás. Su mérito está en adelantarse; por tanto, si tal vez se fracasa es señal de que la cosa es seria, y si excluimos esa posibilidad estamos reduciendo el alcance del proyecto. Es el consabido consejo de la madre asustadiza a su hijo aviador: "hijo mío, vuela bajo y despacio". Según parece, no es un buen consejo. Por una parte, porque esa forma de volar aumenta la probabilidad de estrellarse. Por otra parte, porque volar despacio no mejora otros medios de transporte y por consiguiente no justifica el avión. Hay que decir, en descargo de la madre, que aconseja desde tierra, sin embarcarse: no teme por ella misma.

Es una equivocación pensar que jugando al 100% de garantías se logra más éxito. Los que asumen riesgos consiguen metas más altas. Los otros se quedan atrás, y luego quizá se quejan.

Pregunta¹³

Me parece que el revolucionario no asume un riesgo en sentido estricto, sino que hace una cosa distinta. Evidentemente, cualquier hombre que ataca a quien le hace frente se arriesga a morir, pero ese no es el riesgo de la esperanza sino un peligro inherente al modo en que se actúa.

Si se intenta derrocar por la fuerza un sistema establecido, y ese sistema responde disparando, uno se expone. Permítaseme algunas observaciones. Primera: no es lo mismo un terrorista que un revolucionario. Los primeros no cuentan con las masas: son sus agresores. El revolucionario clásico (digamos, de hace 60 años) se autoproclama líder de masas y solamente funcionaba en tanto que las masas lo seguían. Movilizar las masas: eso es lo que pretendían los primeros revolucionarios comunistas o Hitler. Pero esta época ha pasado. Actualmente los revolucionarios no son movilizados de masas, sino agresores. Su proyecto es destructivo: un proyecto contra, no a favor de la historia. No se intenta algo nuevo, sino desmontar lo que hay. Y eso no es esperanza alguna, sino, más bien, la contrafactura de la esperanza.

Segunda: Destruir es lo más fácil, no una tarea. Está al alcance de cualquiera; en último término, es lo más seguro. Al construir se puede fallar. Un artista se arriesga; puede acertar en su esperanza de plasmar su idea, pero nunca estará satisfecho.

Tercera: la esperanza es afirmativa; la destrucción, negativa. ¿Es posible afirmarse como persona en lo negativo? Kierkegaard hace un análisis algo tremendista de este punto. El agudo meditador danés del negativo de la esperanza, que es la desesperación, define así el último grado de desesperación: es la de aquel que se aferra de tal manera a su visión pesimista de la existencia que se identifica con ella, y si le quitaran esa identificación se quedarla sin yo.

Por consiguiente, la desesperación se revela como contraria a la

¹³ Nota del editor: se refiere a las actitudes agresivas que constituyen un riesgo para el protagonista, hasta qué punto son legítimas.

esperanza en el plano mismo de la persona. La persona, decíamos, otorga. Este extremoso desesperado carece de yo hasta tal punto que tiene que procurárselo cayendo en la "locura diabólica": por eso se aferra a su tragedia, se identifica de tal manera con la negación que, si se la quitaran, creerla quedarse sin yo. Kierkegaard describe así: la tragedia del revolucionario (escribe en torno a 1848). Con seguridad, poca gente vive la locura diabólica o desesperación radical. Kierkegaard construye un modelo interpretativo, no el retrato de un tipo humano.

Cuarta: el terrorista, insisto, no es el revolucionario de hace 60 años, que tenía una masa cálida detrás, contaba con su adhesión, se arriesgaba bastante. Pero algunos pensaren que la mejor manera de neutralizar su influencia era no arriesgarla, es decir, domesticarlo. De un modo u otro, esta consigna: domesticar a los viejos revolucionarios románticos, se ha cumplido, no sin dar lugar a episodios ridículos o tristes, según se mire.

Ya he dicho que el riesgo produce adhesiones. Además, los españoles éramos bastante románticos en los años 20 y 30. Pero ya entonces daban resultado aquellas maniobras de domesticación, como refleja esta pequeña anécdota. Unos señores que iban a dar un mitin a una ciudad viajaban en el tren. Había vagones de primera clase, segunda y tercera clase (ahora la tercera se ha eliminado por vejatoria e incómoda). La tercera clase: asientos de madera para gente de poco dinero. Y ahí, naturalmente, tenían que ir los dirigentes; pero los tipos iban en primera, y cuando llegaban a su destino pasaban a tercera. No corrían riesgos, o mejor, el riesgo que corrían era gravísimo: destruir las esperanzas suscitadas. He aquí una enorme responsabilidad: si se falla por hipocresía, se provoca la desmoralización. Un pueblo traicionado por unos líderes instalados que se autodenominan revolucionarios es un pueblo de cínicos, dice Sajarov.

Pregunta

Algunos rasgos de la esperanza han quedado trazados. Pero inmediatamente hay que añadir, teniendo en cuenta lo que me acaba usted de decir, y que es muy cierto, que el hombre no es solamente autor o coautor del futuro, sino que también está constituido por su pasado, y en ese sentido asume algo que no ha

contribuido a hacer. Sin embargo, la recepción de la tradición es también recreación, sobre todo si la tradición incluye la esperanza. Sería muy interesante estudiar la tradición porque es un aspecto muy importante de la antropología cristiana, pero no se puede tratar de todo. Debemos seguir la línea de la esperanza. Sentados sus principales rasgos, hemos de examinar sus modificaciones u oscilaciones en la antropología moderna. Ante todo, propondré un breve encuadre del pensamiento moderno. Lo moderno comienza mucho antes de lo que se suele decir. Se suele decir que el primer filósofo moderno es Descartes o, paralelamente Bacon. Es mejor decir que los primeros modernos son los nominalistas voluntaristas. La edad moderna se inicia con la inversión de la importancia relativa de la voluntad y la inteligencia. Para los griegos, lo perfecto es el pensar; en cambio la voluntad es imperfecta puesto que no es principio de actos posesivos. Es aportación cristiana superar ese desnivel. El amor es acto perfecto (con un cortejo de actos también perfectos, cuya descripción sería larga).

El comienzo de la edad moderna es el cambio del desnivel griego: la inteligencia, el conocimiento, es lo imperfecto en el hombre. Es el voluntarismo. La modernidad nace con la tesis según la cual la voluntad es espontánea e independiente de la inteligencia; por tanto, funciona como fuerza arbitraria. Si la voluntad se dispara de suyo sin esperar a la razón, lo hegemónico es la voluntad y la inteligencia es pasiva: la inteligencia refleja como un espejo el mundo, pero no es lo activo en el hombre. Por consiguiente, lo pensado como reflejo del mundo es la posibilidad del mundo, no su realidad, la cual se corresponde con la voluntad.

Es claro que esta unilateral reivindicación de la voluntad es tributaria del descubrimiento cristiano de la persona. Pero también es claro que lo desvirtúa. La espontaneidad no es una aportación. Así se pasa del personalismo al individualismo subjetivista. La idea de que el hombre está impulsado por una fuerza interior ciega e insolidaria ha dado frutos sumamente amargos; quién lo percibió fue un pensador muy sincero que siguió hasta el final la trayectoria del voluntarismo: Federico Nietzsche. Nietzsche nota que una voluntad puesta como lo primero en el hombre es productiva más allá del sujeto humano. Es la idea del superhombre. Superhombre significa que una voluntad primaria no puede ser más que voluntad de voluntad o

está forzada a autoreferirse. Esta autoreferencia de la voluntad es lo que Nietzsche llama voluntad de poder. El destino de la autoreferencia dinámica es un futuro cerrado por ella misma, es decir, un futuro que no marca una dirección. A esto llama Nietzsche superación. La superación implica que en función de la voluntad de poder no existe lo definitivo como exterior a ella: eso sería el pasado. En tanto que el pasado no es lo definitivo externo a la voluntad, el tiempo es curvo. Es lo que Nietzsche llama eterno retorno de lo mismo. Nietzsche advierte que el voluntarismo no es compatible con la esperanza. Es lo que dice uno de sus aforismos: la voluntad de poder es la nada para siempre. La nada aparece cuando la voluntad funciona en régimen de aislamiento y de soberanía; dicho de otra manera, cuando se reniega de la dimensión clásica de la cultura occidental. El voluntarismo, confunde el querer con el ser, disuelve el ser en el querer-ser. Esto destruye la unidad de la persona, la lleva a alterarse, como notó Kierkegaard. Por su parte, Nietzsche se da cuenta de que una voluntad autoreferida, con la que el yo se ve forzado a fundirse, una voluntad que se autodona, que pretende retomar para sí su propio carácter donan-te, se confunde con la necesidad de una autoproducción (por eso habla Nietzsche de metafísica del artista); pero la autoproducción neutraliza el don, lo reduce a colmar una ausencia. En esta desventurada contorsión del otorgamiento humano, la donación decae íntimamente, y de esta manera acontece la nada en la voluntad.

La voluntad desnuda en la cumbre y en su propia soledad, sugiere la soledad del sol. Dice Nietzsche: todo sol es frío para otro sol. Nietzsche lo mismo que Kierkegaard, en definitiva se encuentra con la nada. ¿Con la nada de qué? Con la nada del otro: esa voluntad alterada carece de otro, es decir, es su propio otro y, por tanto, no ama ni tampoco espera. La esperanza dibuja la nada, si es dación sin destinatario o con auto-destinatario. El nihilismo de la esperanza no es exactamente el hedonismo (también anula el placer). Tampoco es mera recuperación. Feuerbach es un voluntarista trivial comparado con Nietzsche. Nietzsche ve, más allá, el fondo vacío de una subjetividad recuperante, y la nada de una voluntad productiva como reducto protector del sujeto.

La locura se inicia cuando se descubre que, en cualquier caso la voluntad tiene que abrir paso al otro. Ese estallido está muy bien

descrito en los pasajes del libro III de *Zaratustra* que sugieren que la divinidad es inevitable. Nietzsche, insisto, recorre el itinerario del voluntarismo hasta el final. Una voluntad sin superior, suprapersonal, que no tiene siquiera igual, sólo entrevé lo otro como superación de sí misma. Pero esta superación implica la debilidad; es la comprobación de la propia fuerza que solamente se puede hacer, como dice Nietzsche, con escalas y columnas. Por eso el destino aparece precisamente como nada. La noción de nada es otro descubrimiento cristiano (lo griegos jamás hablaron de la nada: hablaban del no ser, que es otro asunto). La nada acompaña a la noción de creación, como va he indicado: Dios crea de la nada. Paralelamente también la nada se descubre en el intento de exploración de la voluntad solitaria del hombre. Mientras la nada de la creación es, por así decirlo, inicial, la nada de Nietzsche es terminal. Y ello se explica porque Dios crea –lo otro–: en cambio, la voluntad en producción es la superación que evita la debilidad suya: está enteramente curvada y no crea –lo otro–: esa ausencia de lo otro es nada terminal, albergada en íntima contradicción en la voluntad de poder: Nietzsche sólo es posible desde el cristianismo, como una experiencia trágica de la creación al revés. Una voluntad como proyecto de mejora parece un proyecto esperanzado: pero es una mejora para sí, exclusivamente. Como voluntad de voluntad. Así se cierra a toda destinación en e: proyecto mismo de destino. La nada para siempre es una alosa del atentado contra la esperanza, de lo que ocurre cuando uno se niega a amar.

Tomás de Aquino percibe la curvatura de la voluntad. La voluntad es curva en tanto que se refiere a sí misma cara mejor querer, pero no es curva en tanto que se refiere al otro. Y sin referencia al otro no hay esperanza ni amor. Por eso, si la curvatura se cierra en cura referencia a sí misma, aparece la voluntad de voluntad, o para la voluntad, la voluntad para el poder: en definitiva, la incapacidad de amar. La impotencia amorosa es la nada: por tanto, el descubrimiento de la nada no corresponde estrictamente a la inteligencia. La inteligencia puede pensar el no ser por comparación con el ser, pero no puede pensar-nada (ello equivaldría a no pensar). La nada no es un hueco (no se confunde con el vacío, la imprecisión o la indeterminación), sino pensar justamente la voluntad sin intención de otro. El descubrimiento de la nada corresponde a la Inteligencia al versar sobre la paralización voluntaria. La nada

como ausencia pura es voluntad fortificada, que quiere recabarse a sí misma, se niega a la adhesión y rompe su vinculación con lo otro. Esa ruptura anula el querer en su surgir desde su proyección. La ausencia de lo otro repercute hacia atrás. Así acontece la nada trágica en el seno mismo del acto voluntario.

Nietzsche es un gran testigo de lo que sucede si se produce lo que cabe llamar el robo sacrílego, es decir, si se produce lo más contrario al cristianismo, que es su aprovechamiento cultural en términos solipsistas, egoístas.

La corrupción de lo mejor es lo peor. Hay versiones de la cultura cristiana casi abismales en su perversidad. Si esa línea se lleva adelante con la inflexibilidad de Nietzsche, se descubre lo que oculta. Se suele decir que Nietzsche es el filósofo del desenmascaramiento. Lou Andrea Salomé, que lo conocía bien, y que fue discípula también de Freud, notó la diferencia entre la averiguación, voluntarista y la espontaneidad del instinto freudiano. El desenmascaramiento psicoanalista es poco profundo.

Desenmascaramiento: ¿qué pasa cuando uno, efectivamente reforzado en su dotación voluntaria, la quiere **para** sí? No pasa nada, es decir, acontece la nada. La tragedia como nada aparece en el horizonte del hombre con sorprendente lucidez cuando más allá del deseo (con frecuencia Nietzsche añora la debilidad del deseo) un ímpetu nuevo es destrozado en su confrontación con la eternidad. Nadie, por volver a Rilke, lo escucha.

La interpretación "nacional-socialista" de Nietzsche está en tono menor; de todas maneras sus consecuencias prácticas y su desenlace son desoladores. Parece haberse desencadenado el absurdo del poder destructor sin freno que hiela la esperanza secularizada. Por ejemplo, la esperanza marxista de superar la división del trabajo, el hombre polivalente de Marx, es incapaz de remontar la concentración del poder de la voluntad en la destrucción. De pronto nos hemos encontrado con que las esperanzas secularizadas son fútiles ante el acontecimiento de la nada. No debemos mantener las esperanzas desvinculadas, que ocultan la misma incapacidad de amar: son modos de volverse a enmascarar, como una estrategia del disimulo.

El nihilismo antropológico, por su parte, se desvela como el robo

de la voluntad cuyo carácter productivo es, a la inversa, la destrucción del amor. Este robo no es el de Prometeo: primero, porque Prometeo no robó la voluntad de los dioses, sino la chispa divina sin la cual el hombre no puede vivir, es decir, la inteligencia. Segundo, porque el robo prometeico no supone generosidad de la voluntad divina, sino que trata de suplirla. El robo de la voluntad implica la Revelación del Amor. Y eso es lo terrible. Sin embargo, Nietzsche es bastante teatral. Su metafísica del artista es ejercida como voluntad de escritor. Podemos simplificar la cuestión recordando lo dicho acerca de la esperanza como tarea. La tarea es una de las dimensiones de la esperanza, por cuanto la esperanza es despliegue de la capacidad donal de la persona. Por consiguiente, la estructura entera de la esperanza no se obtiene del análisis de la noción, sino de su integración en el hombre, atendiendo a las dimensiones humanas que concurren en el existir según la esperanza. Desde esta perspectiva, los elementos de la esperanza son los siguientes: el sujeto que desempeña la tarea; los recursos para llevarla a cabo; el riesgo o factores de inseguridad: lo adverso; el beneficiario o destinatario. A lo cual ha de añadirse el elemento decisivo: el que encomienda la tarea, del que procederá la ayuda más importante. Brevemente: la estructura completa de la esperanza humana consta de personas, tarea, recursos, riesgo, o adversarios, el beneficiario y quien encarga la tarea, del que procede la mayor ayuda. La existencia vivida en esperanza íntegramente implica todos estos elementos. Desde luego, la esperanza implica sujeto; sin él la tarea es imposible y la esperanza sería utopía. Como la esperanza está en el orden del amor exige un beneficiario o destinatario, el cual debe ser otro que el sujeto. En la tarea aparecen riesgos porque los recursos no son todos (esto es lo que Nietzsche no acepta) y también porque siempre hay un adversario. Pero todavía hay más: se precisa que la tarea esté bien dirigida, es decir que, en definitiva, haya respuesta. Alguien me la ha encomendado; la tarea no es mía desde mí tan sólo, puesto que yo soy persona como relación en el origen. Es claro que el robo de la voluntad, que lleva a cabo Nietzsche desconoce este elemento, pues ese robo se hace a favor del yo y es inútil si soy persona. De quien me encarga la tarea proviene la mayor ayuda que complementará mi aportación, es decir, hará que el riesgo que estoy corriendo no termine en la catástrofe. Antes de convocar colaboradores, yo soy un colaborador del que me confía la tarea. Si se prescinde de alguno de estos elementos, la esperanza es incompleta en su

estructura.

El nihilismo moderno consiste en la restricción de elementos a que ha sido sometida la tarea esperanzada por parte de la ideología. Tales ideologías son restricciones culturales dentro del ámbito de influjo histórico del cristianismo. Hay cristianos culturales parciales que carecen de fe (los avatares de las corrientes culturales de influjo cristiano no deben confundirse con la Iglesia). En este sentido, un cristiano cultural' parcial puede ser individualista (el pagano no es individualista, como advierte Hegel). ¿Qué dice el individualista de la esperanza? Mantiene, desde luego, que el sujeto de la tarea soy yo. ¿En qué consiste la tarea? En la voluntad del poder, o más modestamente en el éxito (la noción de éxito es muy confusa). ¿Y el beneficiario? El individualista dice: yo. He aquí una restricción grave. ¿Recursos? Nada más que los míos. Adversarios? El individualista dice: todos los demás. ¿Quién encarga la tarea? Respuesta: nadie. El individualista es un ser peninsular, que se ha rodeado de nadie por todas partes menos por una: él mismo. Esto es nihilismo. ¿Ustedes creen que un empresario puede ser así? Un empresario es un hombre que existe en la esperanza. Mejor dicho, es empresario en la medida en que acepta todos los elementos que hacen de la empresa una tarea: si no, es un puro especulador o un capitalista a la vieja usanza. ¿Un empresario puede ser individualista? ¿Qué ocurre si lo es? Ya lo hemos visto. ¿Por qué se funda una empresa? Por propia voluntad. Pero la voluntad es nihilista si no busca el acuerdo con la voluntad absolutamente santa. El que se declara ateo y emprende algo no actúa como persona: si no existe Dios personal, el hombre no es persona. Si no me ha hecho nadie, tampoco nadie me ha encargado una tarea. Si no cabe este refrendo de mi actuación, no sé a qué atenerme en última instancia, pues carezco del criterio crítico imprescindible: ¿a la llamada de quién respondo?

Por otra parte, una empresa sin beneficio es un absurdo. ¿Pero quién es el beneficiario de la empresa? ¿El empresario convoca o contrata una mano de obra extraña? ¿En qué se diferencia eso de la esclavitud pagana? ¿Y los recursos? La propia astucia, el propio cálculo. ¿De quién me fío? De nadie: los otros son la mano de obra, los competidores y el Estado intervencionista. El que enfoca así su tarea, está rodeado de la nada, como Nietzsche. La tarea de empresario, beneficiosa y fructífera, está comprometida en una crisis de la estructura de la esperanza que la inhibe. Ya he glosado la visión de Adam

Smith: la economía es un juego social de resultante cero salvado por la "mano invisible".