

QUIEN ES

EL HOMBRE

UN ESPIRITU EN EL TIEMPO

POR:

LEONARDO POLO

Prólogo

Este texto es la transcripción de lecciones dictadas a alumnos de primer curso de la licenciatura de Filosofía. He introducido algunas correcciones necesarias en el paso de la exposición oral a una escrita, pero sin extremar la transformación hasta el punto de que la primera quedara oculta.

Quizá convenga añadir algunas indicaciones sobre la índole del libro. La importancia concedida al método sistémico en Antropología obedece, ante todo, a un motivo pedagógico: la reunión de observaciones sacadas de la experiencia permite evitar la exposición de categorías ya fijadas, que son ajenas al interés directo del alumno y han de transmitirse desde fuera, por lo que es difícil que acierte a entender su verdadera razón de ser, y se limita a almacenarlas como un bagaje que no incorpora a su vida intelectual. En cambio, con el método sistémico se logran nociones suficientemente unitarias y, a la vez, abiertas, lo que es una invitación a seguir pensando sobre ellas y con ellas. Cabe llamarlas inductivas (en el fuerte sentido aristotélico de la palabra): en ellas va adquiriendo forma un núcleo esencial flexible, capaz de integrar aspectos nuevos.

El libro mismo es metódico-sistémico, es decir, una configuración en marcha de contenidos, algo así como una elevación de experiencias a unidad de modo gradual, apelando a dimensiones humanas de niveles superiores.

He ensayado este tipo de aproximación a lo más alto en otras publicaciones que podrían haberse incluido en ésta. Para evitar excesivas repeticiones sólo he aprovechado algunas conferencias inéditas y una parte de mi contribución al libro *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"* (Unión Editorial, Madrid, 1990, pp. 63-119).

Soy deudor de muchas personas, a quienes debo expresar aquí mi agradecimiento. Ante todo, a María José Franquet y a Ricardo Yepes, que han tomado a su cargo sucesivas etapas de la elaboración del texto. María García Amilburu dictó otras lecciones que completaron el perfil y el contenido de la asignatura.

Agradezco a Carlos Ortiz de Landázuri sus estudios sobre Ka O Apel, que me han sido muy útiles. Lo mismo he de decir de Jaime Araos, que ha investigado con rigor sobre la teoría aristotélica del lenguaje. Fernando Múgica, Miguel Bastons y Ricardo Yepes han leído este escrito y me han animado a publicarlo. Agradezco su comprensión y, todavía más, sus observaciones críticas.

Capítulo I

EL HOMBRE ANTE LOS PROBLEMAS. LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

El hombre se encuentra hoy en una situación muy problemática. Aunque no sea éste un rasgo por completo nuevo, pues el hombre siempre ha tenido que afrontar problemas, quizás la situación actual sea extremadamente difícil, por ser mayor la cantidad y la interconexión de los problemas que salen al paso. No cabe duda de que se han desencadenado muchas amenazas que en cualquier momento pueden transformarse en catástrofes.

Cabe fijarse, por ejemplo, en las relaciones entre los pueblos: desarrollo, subdesarrollo, la deuda internacional...; o en el problema ecológico, y en las agudas dificultades que pueden surgir si el hombre abusa de su tecnología; o en la droga. Estos son, digámoslo así, macroproblemas. Cabe pensar también en las dificultades que hemos tenido que solucionar a lo largo de nuestra propia vida y las que quedan pendientes. Ante esto, algunos se tumban a la bartola o se comportan como pasotas. El pasotismo es una actitud ante los problemas, una consecuencia de que el exceso de problemas aturde al hombre, que entonces renuncia. Por eso el lema del pasotismo de hace unos años era “que se pare el mundo, que me bajo”.

Aparece aquí una dimensión humana: el hombre es un ser, y posiblemente sea ésta una característica casi exclusivamente suya, que se puede encontrar en situaciones muy problemáticas. Si esto ha

ocurrido con mayor o menor intensidad a lo largo de la historia, y el hombre no ha sucumbido, habremos de afirmar que es capaz de solucionar problemas. Éste es uno de los primeros modos de acercarse al ser humano. Muchas veces, y la bibliografía es abundante, se define al hombre como un solucionador de problemas, un ser cuya capacidad de resolverlos es mucho mayor que la de cualquier otro viviente.

El elenco de recursos que tiene un animal para resolver los problemas que se refieren a su supervivencia o a la de su especie es, por así decirlo, estereotipado. Los animales no inventan recursos. Si el animal se encuentra en una situación para la cual sus recursos no son suficientes — esas situaciones suelen aparecer ligadas a un cambio del medio —, la especie se extingue. Como solucionador de problemas, el animal es muy limitado: a lo sumo, siguiendo la línea evolutiva, las especies se van adaptando al medio mediante un cambio en su dotación genética.

El hombre no solamente resuelve problemas, sino que además los suscita. Posee carácter problemático en este doble sentido: es mejor solucionador de problemas que el resto de los seres vivientes del planeta, y además es provocador de problemas. A no ser por un cambio intenso de su medio ambiente, es muy difícil que el animal sufra grandes problemas. Por ejemplo, la superpoblación no afecta a los animales (se acomodan a ella). Tampoco los animales presentan el problema de la infrapoblación a partir del cansancio genético (si se da, está ligado a la abundancia o a la escasez de alimento, pero no a programas o a previsiones).

Por el contrario, en el hombre sí aparece el cansancio genético. Se producen entonces desplomes de población, a primera vista inexplicables. El hombre es, por tanto, un ser suscitador de problemas; pero es también mejor solucionador de ellos. Que el hombre se plantea a sí mismo problemas es obvio: a ningún animal se le ha ocurrido inventar la bomba atómica. La bomba atómica encierra un riesgo potencial: está ahí, como un factor que puede producir la desaparición del hombre sobre el planeta. Es un problema que el hombre mismo, a través de sus actividades, ha provocado.

La inteligencia humana y su capacidad abstractiva

La mayor capacidad resolutive de problemas depende en el hombre de la capacidad de idear, es decir, de considerar los recursos de los que puede echar mano de una manera no particular. El hombre descubre en las cosas propiedades constantes, que van más allá del aquí y del ahora. El hombre, ante todo, resuelve problemas porque es inteligente. La inteligencia, en la práctica, se caracteriza por ser capaz de fijación de propiedades, de un modo abstracto, no particular: la inteligencia puede acudir a un mismo remedio aunque cambien las circunstancias. En el animal esto es prácticamente inexistente. La capacidad abstractiva es, asimismo, susceptible de crecimiento.

Se ha tratado de averiguar si los monos son capaces de ideas abstractas cuando se ven acuciados por un problema vital. Un experimento es el siguiente: se embarcó a un chimpancé en una balsa, y se colocó en ella un cubo lleno de agua y un cucharón para sacarla de él. Se puso la balsa en un estanque, la comida en un islote rodeado de fuego, y se enseñó al animal que, si echaba agua con el cazo, podía apagar el fuego y alcanzar la comida (algo así como un razonamiento condicional). Un día se realizó el experimento, pero con el cubo vacío. Como el chimpancé no pudo echar agua con el cazo, se quedó sin comida. Es claro que esto al hombre no le hubiera pasado, porque el recurso para resolver el problema no era el recurso “este-aquí”. El hombre entiende que si el agua tiene la propiedad de apagar el fuego, lo mismo vale el agua que está en el cubo que la del estanque.

La capacidad abstractiva de fijar propiedades hace que el hombre sea mejor solucionador de problemas que el animal. Para resolver un problema hacen falta recursos; pero sin una captación de propiedades, por así decir, generales, que se conservan inalteradas prescindiendo de condiciones espacio-temporales y de circunstancias particulares, la utilización de los recursos es muy limitada.

Pero esto no es todo. Debemos preguntar ahora si solamente la capacidad abstractiva explica que el hombre sea un ser que, asomado a problemas, los resuelve. ¿Puede el hombre encontrarse ante

problemas que no sean abordables con fórmulas generales? ¿Hasta dónde llega esa capacidad humana que decimos que es superior a la del animal?

Es ésta una cuestión muy actual. Citemos, por ejemplo, la opinión de John Dewey. Para este autor, lo característico del hombre es encontrarse siempre ante problemas nuevos, de tal manera que la solución de uno no sirve para el siguiente.

La interpretación pragmática de Dewey es exacerbada: por mucho que el hombre sepa, siempre se encuentra ante un problema inédito. No hay recetas para resolver los problemas, porque éstos son equívocos. Una pedagogía basada en la generalización del pasado sería casi inútil. No se trata de que los problemas aumenten, sino de que no se puede establecer una estrategia común: el problema siguiente es siempre imprevisible; hay que ensayar siempre nuevas soluciones. El hombre solamente podría resolver problemas, digámoslo así, sobre la marcha. Según este planteamiento, si el hombre no puede inspirarse en ninguna solución anterior para resolver el problema subsiguiente, sólo podrá hacerlo mediante una inventiva pura.

Lo que Dewey sugiere está ya contenido en uno de los rasgos peculiares de la interpretación clásica de la virtud de la prudencia (ser prudente es virtuoso para el hombre justamente porque se encuentra ante problemas). Ese rasgo de la prudencia es la solertia. Solertia es el estar dispuesto para enfrentarse con lo imprevisible. Puede ocurrir que la experiencia — la prudencia se alimenta de la experiencia — no muestre un procedimiento válido en algún caso. Aunque esto no sea tan frecuente como dice Dewey, el hombre puede encontrarse con lo inesperado, con aquello para lo cual no hay una respuesta preparada, porque no se parece a nada de lo que antes ha acontecido.

La aparición de lo imprevisible

Aunque el hombre lo pretenda esquivar, no se puede negar la aparición de lo imprevisible. De hecho, gran parte de lo imprevisible se cifra en que la experiencia de cada uno no es transmisible a los demás.

Cabe fijarse, por ejemplo, en la adolescencia. Por la adolescencia cada uno pasa por primera vez. Los recursos con los cuales el niño ha gestionado su vida hasta el momento se muestran vanos. La adolescencia no es una novedad desde el punto de vista de la especie humana. Pero es muy difícil comunicar a un niño que comienza la adolescencia la experiencia de los que fueron adolescentes. Esta novedad se nota como una fase problemática de la propia vida, a la que el hombre muchas veces no acierta a hacer frente, o lo hace según el procedimiento de ensayo y error. Esa inhabilidad se nota de muchas maneras: en la timidez, en el movimiento torpe de las extremidades, que crecen desmesuradamente en esa época, en las vivencias psíquicas embarazosas que aparecen entonces.

El surgimiento de novedades hace que la vida del ser humano no sea una línea recta. Hay momentos en los que el hombre se encuentra en una situación más equilibrada y maneja las dificultades con mayor soltura que en otros. En cualquier caso, todo ser humano tiene que enfrentarse con problemas.

Cabe acudir a un testimonio histórico: la noción griega de aporía. Los griegos llamaban aporía a todo obstáculo que sale al paso. La palabra aporía revela una de las maneras griegas de entender la vida. Aporía significa falta de salida. Poros es lo abierto: aporía es lo cerrado. Cuando el hombre se encuentra ante lo cerrado, aquello que no puede atravesar, tropieza con la aporía. Aristóteles usa la palabra aporía muchas veces con el significado de problema intelectual. Pero en la elaboración trágica del mito significa la falta de libertad. En el mito de Edipo, que tanto ha dado que hablar, conviene tener en cuenta la aparición de la esfinge. La esfinge está en el camino y dirige una pregunta al hombre. Si el hombre sabe la respuesta, la esfinge muere y el hombre pasa, pero si el hombre no lo sabe, la esfinge lo mata. Es una manera aguda de apreciar hasta qué punto el hombre es afectado por lo problemático. Los mitos son una forma sapiencial acerca del vivir del hombre. A través del mito el hombre expresa el saber que tiene acerca de sí mismo de modo más vivo que con un planteamiento intelectual.

Si sacamos algunas consecuencias de todo lo dicho, detectaremos fácilmente algunos rasgos psicológicos humanos. Cuando el hombre se encuentra con problemas nuevos, muchas veces se esfuerza en resolverlos con procedimientos antiguos, de comprobado éxito, pero que no sirven para encarar la novedad. Hay épocas en que aparece de modo muy claro lo que no es previsible desde la época anterior. Los planteamientos anteriores gozan de prestigio y por eso se ensayan, pero ya no sirven, son “obsoletos”. Sin embargo, la gente muchas veces se fía de lo viejo y, como le cuesta hacerse cargo de lo nuevo, se vuelve un poco automática en los procedimientos de solución. Esto se puede apreciar en el nivel individual y también en el nivel social. La sociedad es, como decía Platón, el gran individuo. Cuando el automatismo de los procedimientos resolutivos acontece a nivel social, se le llama ceremonialización.

Los manierismos

Esto puede verse en el arte: son los manierismos, ciertas fórmulas o maneras de enfocar el arte que no se corresponden con la nueva sensibilidad y se aplican de un modo hueco. El manierismo es una manifestación del ceremonialismo. Ocurre lo mismo en el nivel político. Muchas veces cuesta darse cuenta de que la coyuntura social ha cambiado y no sirve el empeño de aplicar fórmulas anteriores. También el convencionalismo. El hombre se embarca en un modo de resolver asuntos y eso mismo le ciega para percibir que son soluciones inhábiles, ya en crisis. Crisis significa que ciertos postulados se han agotado, y que ciertos modos de afrontar la vida ya no responden a las nuevas cuestiones.

A mi modo de ver, la crisis hace retemblar más profundamente al hombre cuando ese carácter obsoleto afecta a la idea de progreso, es decir, en una época en la cual ciertas instancias en las que se apoyaba la dinámica histórica empiezan a no responder a las esperanzas suscitadas. Eso puede dar lugar a formas de ceremonialización verdaderamente agudas, o a desengaños y decepciones notables. Quizá ésta sea una de las características de nuestra actual problemática. Decíamos que la situación actual del hombre es

peculiarmente problemática. Lo que nuestra problemática tiene de peculiar es esto: el hombre lleva siglos embarcado en la idea de progreso y de pronto se perciben síntomas de que esa noción hace agua. Aparecen entonces gestos fantasmales, manifestaciones en el vacío, ceremonialismos. Se cae en el desánimo y lo aporético nos golpea y nos paraliza. Nos encontramos tan íntimamente desilusionados que dejamos de estar atentos. Entonces ya no queremos saber nada. El hombre aparta lo que le desagrade profundamente: vuelve la espalda al futuro.

La idea de progreso

Trataré de formular la crisis, la situación vacilante en que han caído los ingredientes que sirven para explicar gran parte de la edad moderna, en especial la idea de progreso.

Se piensa en el progreso a partir de cierto momento. Seguramente el primero que lo expresa como la ley de la existencia temporal es Leibniz, a finales del siglo XVII. Por entonces en Occidente se empieza a pensar que se puede ir a más, es decir, que la marcha de la historia puede acelerarse y que esa aceleración abre perspectivas espléndidas de mejorar la situación del hombre. La idea de progreso cuaja. Si consultamos nuestras propias convicciones, comprobaremos que esa idea está en nosotros; existe desde hace tres siglos.

Los romanos no tenían la idea de progreso; tampoco los griegos, ni los egipcios, ni los chinos. Si examinamos esas culturas, comprobaremos que la idea de progreso aparece sólo en Occidente. ¿Por qué cuaja esa idea? Hay muchos factores, pero de momento señalaremos dos.

La idea de progreso surge del propósito de no cultivar el saber en círculos apartados, sino de hacer que penetre en la sociedad hasta el punto de que la dinámica social sea promovida por él. Si el saber puede aumentar — y está claro que donde más puede hacerlo es en las nuevas ciencias — y si impregna la dinámica social, tenemos entonces un vector de futuro perfectamente diferenciado. Así aparece un proyecto sugestivo: aplicando el saber podemos mejorar nuestras condiciones de

vida, nuestra organización social y la situación de la humanidad. Mejoraremos en la medida en que descubramos saberes útiles, que puedan transformarse en procedimientos productivos, en nuevas técnicas. De este modo nos libramos de la penuria, de la dificultad de las relaciones del hombre con la naturaleza; así la dominaremos.

Esta idea se basa, por tanto, en la confianza en la ciencia moderna. No es extraño por eso que sea Leibniz quien esté en el centro de la primera gran elaboración de esta idea. Leibniz es incluso más importante que Newton (aunque, en la polémica entre ambos, Newton ganó). Leibniz empezó a formular una idea que, por otra parte, Newton también señala en los Principia: se puede incrementar la dominación técnica del mundo, porque cabe una interpretación dinámico-mecánica del universo. La mecánica, que según los antiguos era un arte exclusivamente humano, que nada tenía que ver con la constitución del universo, puede, según Newton, generalizarse y extenderse al universo entero. Tendremos así una mecánica racional, una comprensión mecánica del mundo. Si hacemos del universo una gran máquina, podemos controlarlo, y mejorar con ello nuestra situación en él.

La primera formulación de Leibniz se interpreta así como un proceso indefinido con el cual nos iremos librando de los males que han aquejado a la humanidad hasta el presente. El futuro es mejor que el pasado. Es el futurismo, la gran esperanza en el porvenir. Tenemos una ciencia cuyo desarrollo nos permitirá inéditas conquistas.

Las fallidas esperanzas de la ciencia

Sin embargo, los teóricos de la ciencia actuales que están más de moda — Popper, Kuhn o Feyerabend — señalan una crisis: la ciencia no garantiza el cumplimiento de las esperanzas que se han puesto en ella. La ideología progresista es un ceremonialismo, porque mientras no sepamos manejar las objeciones, las aporías no solubles con que se ha topado la ciencia, es dudoso que sea posible seguir progresando y aprovechando nuevos hallazgos científicos. Lo que estos autores denuncian se puede entender a partir del llamado trilema del barón de

Münchhausen, pues se sostiene que este trilema afecta intrínsecamente a la ciencia.

No es un simple dilema, que según los viejos lógicos es una dificultad que ataca por dos lados, sino un trilema que ataca por tres. El barón de Münchhausen es un personaje de la literatura alemana del siglo XVIII, que caracteriza al hombre fanfarrón y confiado, que emprende aventuras con optimismos insensatos y acude a procedimientos imposibles. Estos teóricos ejemplifican metafóricamente en este personaje el trilema de la ciencia actual.

Se plantea de la siguiente manera: para llegar a un objetivo, digamos un palacio, el barón tiene que atravesar un lago con sus propios recursos, porque no hay barco. ¿Cómo atravesar el lago? Hay tres posibilidades: la primera es hacer pie, o sea, atravesarlo andando. Para esto hace falta que el lago no sea profundo, pero no es éste el caso. El segundo procedimiento es el que el barón utiliza en la fábula para salir de un pozo: tirándose de la coleta; aquí para sobresalir del agua. Obviamente este procedimiento no es válido porque va contra la ley de la inercia. El tercero sería ir nadando; pero el barón no sabe nadar. En suma, el barón no puede alcanzar el castillo porque el lago es profundo, la solución de la coleta no sirve y no sabe nadar.

Este ejemplo, expuesto de forma narrativo-metafórica, entraña enseñanzas serias que pueden transformarse en conceptos. ¿Qué quiere decir hacer pie? Encontrar base, tener un fundamento que permite andar. No hacer pie significa que no hay fundamento. El saber moderno, la ciencia físico-matemática, carece de fundamento. Segundo, mantenerse desde sí, significaría que la ciencia (carente de fundamento) podría ser válida si fuera un sistema con coherencia completa, pues entonces, aunque no tuviera fundamento, se bastaría a sí misma como cuerpo de doctrina. Pero la ciencia no es un sistema completo, carece de coherencia, no se basta a sí misma. Tercero, nadar es imagen de la discursividad. Si la ciencia no tiene fundamento ni es un sistema completo, podríamos apelar a otra de sus características, que consiste en que cuando se formula una hipótesis, se puede desde esa hipótesis formular otra; así se garantiza, si no su sistematicidad, al menos su

continuación, en cuanto que existen reglas para pasar de unas hipótesis a otras.

Cuando se formula una hipótesis, se pregunta a la realidad; si la realidad no se adapta al modelo, sólo podemos seguir construyendo otro modelo. Pero la ciencia no tiene criterio lógico para construir ese otro modelo o hipótesis a partir del “falsado”. Si no hay ningún criterio discursivo, sólo cabe esperar que aparezca un genio capaz de formular nuevas hipótesis o de ampliar las que tenemos. Pero esto no depende de la lógica de las hipótesis, sino de la potencialidad e inventiva humanas. No hay nada en la física de Newton que indique por dónde puede seguirse, a no ser que venga alguien más inteligente y formule otra. Pero eso introduce un factor contingente desde el punto de vista de la racionalidad lógica.

La improgramable aparición de los genios

Si esto es así, la ciencia como procedimiento para solucionar problemas es bastante deficiente e imperfecta. Si no sabemos por qué pensamos científicamente como pensamos, la ciencia carece de fundamento. Por otro lado, si no podemos conseguir un sistema total de la ciencia, tampoco la ciencia se mantiene a sí misma según su propia consistencia. En todo caso, si declaramos que esos dos ideales científicos son inexistentes, tampoco vemos cómo podemos seguir pensando en el caso de que nos falle un modelo explicativo.

La ciencia no dice cuál es el modelo que debe sustituir al anterior; eso depende finalmente de la genialidad humana, de alguien que lo descubra al margen de la interna racionalidad lógica de la ciencia. Es evidente que desde Newton, Einstein es absolutamente imprevisible. ¿Por qué? Porque desde la lógica interna al propio sistema de Newton, no se llega a la teoría de la relatividad de Einstein. Y cuando Einstein sea falsado, y parece que en algunos aspectos ya lo está siendo, ¿con qué sustituiremos a Einstein? No tenemos criterio de sustitución ni de avance. Toda explicación científica es falsable, pero ninguna explicación científica dice cómo puede ser sustituida una vez falsada. Hasta ahora el hombre lo ha hecho, pero no hay modo de saber si lo seguirá haciendo: la aparición de genios no es programable.

Incluso aunque fuera posible encontrar algún procedimiento para aumentar la media intelectual de la humanidad, no está asegurado que ese mayor talento sea el adecuado para dar con la solución nueva, de la cual pende la ciencia cuando ha sido refutada. Si supiéramos cuál es el tipo de talento que necesitamos, entonces tendríamos un criterio racional, pero es claro que no lo tenemos.

Si esto es así, entonces hemos topado con un límite verdaderamente notable para nuestra capacidad de resolver problemas. Hemos inventado un procedimiento de resolverlos — la ciencia moderna — que, a su vez, es problemático. No sabemos cómo resolver esa triple problematicidad: ni cuál es el fundamento de la ciencia; ni qué es la ciencia como sistema, ni cuál es la racionalidad progresiva de la ciencia, según la cual cuando una explicación científica fracasa podemos encontrar otra.

Aquí nos jugamos mucho. Quiero decir que en lo que respecta a la caracterización del hombre como solucionador de problemas estamos en el límite, porque cuestiones prácticas como coger un tranvía o solucionar una crisis económica son problemas más pequeños. Aquí estamos tratando del procedimiento más audaz que el hombre ha inventado para resolver problemas: la ciencia moderna. Esa ciencia inventa explicaciones acerca del universo para poder controlarlo y, correlativamente, para que ese control, en su uso socio-histórico, contribuya a llevar a la humanidad a una situación mejor. La ciencia hoy confiesa sin el menor recato que no puede garantizar nada.

Ésta es la postura de Karl Popper, que alguno de sus discípulos ha extremado. Sin profundizar más en estas cuestiones, que son objeto de la filosofía de la ciencia, indicaremos en qué sentido la ciencia carece de fundamento.

Si la ciencia no evoluciona de acuerdo con una discursividad continua, quiere decirse que ha aparecido sin que se pueda dar razón de su porqué. A lo largo de la historia el modo según el cual el hombre se ha enfrentado con el universo es diverso según las culturas y según las épocas. Hay que decir que si no hay un cambio de paradigma, un cambio de modelo general — a esto lo llama Kuhn revolución científica —, no sale la nueva orientación de la ciencia. Según esto, la ciencia moderna es consecuencia de un cambio de paradigma. ¿Por qué ese cambio de paradigma? No lo sabemos, no hay ninguna razón de fondo para ello.

La ciencia ha aparecido de tal manera que no sabemos en virtud de qué ha sido. Más aún, según Kuhn, no tiene sentido ni preguntarlo. Otro discípulo de Popper dice más: la ciencia occidental no es sino una tradición entre otras.

La ausencia de un sistema científico

En definitiva, de estos autores se desprende que la carencia de fundamento de la ciencia es notoria, o que en su último entresijo la ciencia es contingente. ¿Consistencia, sistematicidad? Tampoco, porque no hay manera de construir un sistema científico completamente unitario. Más aún, es que ni siquiera tiene sentido formular el proyecto. Primero, porque no tenemos matemática para ello ni sabemos por qué no la tenemos. La matemática no es una ciencia enteramente consistente. Recordemos el teorema de Gödel. Gödel dice que si partimos de una serie de proposiciones axiomáticas y de ellas deducimos una serie de teoremas, siempre sale algún teorema verdadero que no podemos deducir de ellos, y que no queda sino elevarlo a axioma si queremos conservar la coherencia. Pero entonces aparece un proceso al infinito y el sistema, en definitiva, es indecidible, no se cierra.

La idea de sistema completo es uno de los grandes proyectos del pensamiento moderno. El filósofo que lo formuló como logrado fue Hegel. Hegel creyó que el saber humano podía constituir un sistema absoluto. Este planteamiento es ambicioso, pero es evidente que el hombre no puede abarcarlo todo. Ante esto, se admitieron formas parciales de sistematización. Tal es, por ejemplo, la postura de Wittgenstein, según el cual actuamos de acuerdo con una pluralidad de reglas.

Esto es paralelo a la llamada teoría de juegos. No hay lógica completa. Las reglas que se emplean cuando se juega al póquer son distintas de las que se emplean en el ajedrez. El hombre juega a muchos juegos, pero no hay el juego de los juegos. Probablemente Wittgenstein cree que sí existe, pero el juego de los juegos sólo lo juega Dios; el sistema absoluto del saber es el saber divino, pero ese saber no es accesible al hombre. Se ve entonces, ahora formulado por filósofos, que la ciencia no es consistente: esto no significa que no haya partes tuyas más o menos coherentes, pero en su totalidad no se sabe si lo es.

La ciencia moderna no tiene fundamento ni consistencia completa. Si a eso se añade que la realidad no se deja encerrar en un modelo científico (la realidad sale contestona), sólo nos queda confiar en que los modelos se repondrán porque contamos con muchos investigadores. Pero no tenemos certeza, es decir, plena confianza científico-racional sobre la lógica del progreso científico.

Un ejemplo es el problema del cáncer. Confiamos en que pueda solucionarse, pero por el momento manejamos hipótesis: el cáncer es una cuestión genética, en el cáncer influye el tabaco, la alimentación... Y esto lo sabemos estadísticamente. Hemos logrado una serie de correlaciones obtenidas por estadística, pero toda explicación estadística es circular. Puede decirse que si los que fuman son más propensos al cáncer, los que son más propensos al cáncer tienen más ganas de fumar. Esto es así: estadísticamente no se sabe nada desde el punto de vista causal, siempre se le puede dar la vuelta.

Otro ejemplo: parece ser que entre los presos hay más problemas de hígado que entre los que están fuera de la prisión. La explicación de este dato estadístico es doble: podría ser que las personas biliosas sean más propensas a cometer infracciones. Pero también puede ser lo contrario: que por estar en la cárcel, por la comida que ingieren, los presos tengan enfermedades hepáticas. El conocimiento estadístico ha de completarse con una investigación sobre las causas.

También sucede en las encuestas. ¿Hasta qué punto la encuesta no influye en los resultados de la encuesta? ¿Es lo mismo hacer una encuesta pública que una no pública? Evidentemente no. Los físicos dicen que se acude a la explicación estadística cuando no se tiene otra, porque la explicación estadística es la más débil. Además las explicaciones estadísticas tienen un límite, ya que no todo se puede explicar estadísticamente. Cuando entran muchos actores en el cálculo, no hay modo de establecer la estadística. Esto se llama técnicamente el ruido blanco.

Hasta aquí hemos examinado un planteamiento en el cual se manifiesta el hombre como un gran solucionador de problemas. Pero hemos encontrado un obstáculo, que es el trilema del barón. El procedimiento en que más esperanzas se han puesto, el procedimiento más audaz, la ciencia, es limitado. Esto no sólo es interesante para los teóricos de la ciencia, sino que tiene también un significado práctico.

El hombre y la enfermedad

Como ya he indicado, el trilema del barón de Münchhausen tiene relación con la práctica: ¿somos seres con fundamento? Si somos un producto de la evolución, si hemos aparecido en virtud exclusivamente de antecedentes empíricos y estamos por completo introducidos en una historia, entonces carecemos de fundamento. Por otra parte, ¿somos consistentes?, ¿nuestra vida es un sistema coherente? Parece que no. Intentamos, por ejemplo, hacer compatible asistir a una discoteca y a clase de filosofía. ¿Cómo articular, según un criterio lógico, esas dos actividades? Otro ejemplo: somos infieles a nuestras promesas, mentimos. Mentir es una forma de incoherencia en nuestro propio ser. ¿Somos seres con fundamento? ¿Somos coherentes? ¿Garantizamos la continuidad de nuestra vida? Así pues, el trilema del barón se proyecta en nuestra vida.

Vamos a formular otro trilema, que es planteado, sobre todo, por politólogos, que se ocupan de las ideologías. A través de este trilema nos ponemos en contacto con una consideración muy importante en antropología: la del hombre como sano o enfermo.

Si el trilema del barón surgía al hilo de la condición del hombre como solucionador de problemas, ahora entramos en otra dimensión suya: aquella que justifica la medicina. ¿El hombre enferma como el animal? ¿Significa la enfermedad para el hombre lo mismo que para el animal? Es evidente que no. Cuando un animal está enfermo suele quedarse quieto, amodorrado. Cuando el dolor es fuerte, se irrita o se agita. Un dolor que debe ser muy fuerte es la caries del colmillo de un elefante. Cuando un elefante sufre ese dolor, se vuelve loco, corre por la sabana, y destruye todo lo que encuentra por delante. Pero el animal no dice nada; hay que interpretar lo que le pasa. No sabe hablar; emite sonidos, pero no sabe su significado. Esto nos sitúa ante otra característica exclusivamente humana: el saber hablar, el hombre como animal simbólico. Dejamos para más adelante esta consideración.

El hombre es un ser que puede enfermar. La historia de las enfermedades humanas es muy larga. Insisto en que las enfermedades humanas son distintas de las de los animales, no tanto por los agentes patógenos, como por el modo en que el hombre las afronta. ¿En qué se muestra esta distinción? En que el hombre programa el modo de salir de la enfermedad, inventa una técnica o un arte para curarla. La

invención del arte médico no es una casualidad; es más antiguo que la ciencia moderna. En los tratados chinos de medicina ya aparece la acupuntura. El hombre ha estado siempre dándole vueltas al problema de la enfermedad y tratando de conjurarla o de ponerle remedio. En el hombre la enfermedad tiene un carácter más grave que en el animal; si no, no habría medicina.

Pensemos en la Seguridad Social, en los hospitales, en la enorme cantidad de dinero destinado a recobrar la salud. La dicotomía salud-enfermedad se ha utilizado como criterio para explicar la historia. La categoría de enfermedad tiene también valor sociológico: progresar es curarse de una grave enfermedad. ¿Qué enfermedad? La falta de libertad, la enfermedad de ser poco audaz en el uso de las propias capacidades, o de haber sufrido la esclavitud.

La teoría de la emancipación trata de curar al hombre de “una minoría de edad culpable”, como dice Kant. Emanciparse: eso es la Ilustración. En ciertos momentos de la historia moderna la interpretación del hombre desde la categoría sano-enfermo ha sido la prevalente. Recordemos la obra de Freud: no es solo una psicología o un procedimiento para curar ciertas enfermedades psicosomáticas con una etiología más o menos discutible; en Freud hay una antropología dominada por la caracterización del hombre como sano-enfermo. Pero no es sólo Freud; en casi todos los planteamientos que se suelen llamar hermenéuticos juegan estas ideas. Los hermeneutas acuden con frecuencia al binomio malestar y bienestar. El malestar y el bienestar designan estados en orden a la salud y la enfermedad. El malestar expresa que el hombre no se halla cómodo. Cuando a alguien le van mal los negocios, o es explotado, se siente mal. El bienestar es haber logrado el éxito, la satisfacción de las necesidades de la vida.

¿Qué es lo característico del enfermo? No poder valerse por sí mismo, y sufrir por ello. No se trata solamente de sufrir el malestar de la enfermedad, la fiebre, el dolor, sino de sufrir en segunda potencia: el hombre es un ser doliente al que el estar mal no le deja indiferente. El animal simplemente padece la enfermedad; el hombre la sufre, se despierta en él una fuerte tendencia a salir de ella. La importancia sociológica del médico y la importancia interpretativa de la medicina han crecido a lo largo de la historia.

La sociedad es susceptible de ser interpretada con categorías médicas. En cierto modo, la vieja doctrina de Carlos Marx es una antropología de la enfermedad y de la curación sociales. El último hombre de Nietzsche está enfermo, es un desgraciado que carece de vitalidad y no se atreve a superarse.

A mi modo de ver, Kierkegaard es el hermeneuta más agudo. Un libro suyo muy importante al respecto, escrito en un estilo tremendista, es *La enfermedad mortal*. En él impera la comprensión del hombre como enfermo.

El trilema hiatrogénico

Por la importancia que tienen la enfermedad y la salud para la vida humana, también puede hablarse de enfermedad social y entender la política como terapéutica. Si, como los últimos pensadores de la Escuela de Frankfurt, se adopta una actitud crítica, cabe formular, a la manera del trilema del barón, el trilema hiatrogénico. Las tres partes de la alternativa son mutuamente excluyentes. Se sostiene también que todos los procedimientos de curación de la realidad social son desaconsejables: los remedios son peores que la enfermedad.

Primera parte del trilema: el enfermo no pone nada de su parte. Una naturaleza enferma no puede curarse de suyo; toda la eficacia sanante viene del médico, del tratamiento, de la ciencia médica. Éste es el primer modo de enfocar la actividad médica (sería la postura de Galeno).

Segunda parte del trilema: como quien se tiene que curar es el enfermo, el concurso del médico es accidental, una ayuda extrínseca. Esto se puede asimilar a la escuela de Hipócrates, otro gran clásico de la medicina. El médico aconseja, vigila, sabe qué puede agravar la enfermedad pero no pone nada esencial en el proceso curativo. Sería una medicina muy débil, que reconoce que o el enfermo se cura él, o no se cura.

Tercera parte del trilema: entre estar enfermo y estar sano es mejor estar sano. Pero lo que sea la salud, no lo sabemos, porque nunca ha habido nadie sano. La salud es una situación óptima, hay que apostar por ella, pero los hombres siempre han estado enfermos. La salud que se trata de alcanzar está entera en el futuro. Esto puede llamarse futurismo médico. Así, el psicoanálisis sostiene que la curación exige cierta condición muy difícil de cumplir: que aquello que provoca la enfermedad psíquica — según el psicoanálisis ortodoxo, el principio de realidad —

desaparezca. Se postula una situación inédita en la que el principio de placer ha de poder desplegarse sin encontrar ningún obstáculo. Éste sería el único ejemplo dentro de las concepciones médicas que ilustraría la tercera parte del trilema.

Si atendemos a conceptos, afirmar que sólo el médico cura equivale al totalitarismo. El paralelismo es muy claro: sólo el Estado aporta remedio a las enfermedades sociales. Los últimos frankfurtianos dicen que no se puede jugar al totalitarismo, porque de la metáfora médica se desprende que si sólo el Estado cura, no se puede hablar de sociedad sana. Propiamente, nadie se cura desde fuera, porque o se cura él, o no se cura. ¿Qué tipo de sociedad obtendríamos al curar los males sociales mediante una gran burocracia? Sería una sociedad que volvería a estar enferma si se suprimiera el aparato burocrático. Pero según el proyecto moderno queremos una sociedad que esté sana ella misma, y el totalitarismo es una solución sobreañadida. Además, hay que sospechar que el Estado, lo mismo que el médico, al entenderse como imprescindible, no querría desaparecer.

Pasemos a la segunda parte del trilema. La posición contraria es el liberalismo. Tampoco puede jugarse al liberalismo, porque si la sociedad va a curarse ella, hay que decir que algunos se curarán y otros no, o alguno se curará a costa de otros. Si ponemos la capacidad de sanar en la naturaleza misma, es evidente que unos son más capaces de sanar que otros, unos tienen naturaleza más fuerte. Además la experiencia enseña que los débiles son más que los fuertes; quizá logremos tener una parte de la sociedad sana, pero a costa de aplastar a los débiles. El liberalismo es la ley de la selva, como a veces se dice: la competitividad, el afán de éxito, conducen al darwinismo social.

La tercera alternativa, es decir, postular que todas las sociedades han estado mal, y que la sociedad sana sólo podemos ponerla en el futuro, es el planteamiento político utópico. ¿Podemos jugar a la utopía? No, porque este juego es la irresponsabilidad misma. Si no sabemos qué es estar sano, tampoco sabemos cómo llegar a estarlo. La utopía postula la sociedad perfecta en el futuro, pero no dice cómo se llega a ella. Como procedimiento curativo la utopía es nula, porque sólo alude al fin, y no dice nada acerca de los medios. Es una esperanza hueca. En una situación tan grave como la actual, en la que estamos aquejados por

tantos males inmediatos, no se puede posponer la solución ad kalendas graecas.

Si no hay más que tres posibles planteamientos políticos (o se juega al Estado fuerte, o a la iniciativa privada individual o a la utopía) y si los dos primeros juegos son inadmisibles, y el tercero no sabemos cómo se juega, hay que concluir que no conocemos un remedio eficaz para las enfermedades sociales.

La ideología utópica representa una secularización del escaton, es decir, de lo que la teología cristiana formula acerca de las ultimidades de la vida y de la historia. Para un utópico, el final de la historia es ella misma (el pasado es “prehistoria”). Esta tesis es errónea, pues comporta un estrechamiento del destino humano.

Resumiendo, podemos decir que, según los popperianos, la ciencia no garantiza que esté en condiciones de ayudar a resolver siempre los problemas que sobrevengan. Asimismo, el arte político se encuentra enredado en otro trilema. No sabemos cómo se curan las enfermedades sociales. Es un balance profundamente pesimista, como si se hubiese agotado la gran veta dinámica que ha animado a la edad moderna.

Entramos ahora en una nueva edad, el postmodernismo le llaman algunos, en la que las esperanzas de progreso se debilitan y sólo resta sobrevivir, aspirar a muy poco: nada de aventuras heroicas, contentémonos con un mediano pasar, seamos menos ambiciosos y así nos desengañaremos menos. Una postura tímida. El desplome postmoderno.

Ahora bien, esta renuncia no es propia de la filosofía, porque es la muerte del pensamiento (no sólo su debilitamiento, como propone G. Vattimo). Se ha de tener en cuenta una recomendación dirigida a los filósofos que Tomás de Aquino formula en su comentario a la Metafísica de Aristóteles. Según ella, el filósofo considera al principio todas las dificultades, y después, de acuerdo con un oren, trata universalmente de la verdad. Precisamente porque al filósofo le corresponde tratar universalmente de la verdad, si no considera las dificultades, se parecería más bien a uno que no sabe dónde va.

En los grandes autores socráticos la consideración de las dificultades es una parte importante, quizá la parte decisiva, de su filosofar. Los diálogos críticos son las obras más importantes de Platón. Si no se advierten las aporías a que responden las grandes nociones, no se

entienden esas nociones. Es, señaladamente, el caso de la distinción entre potencia y acto. El primero que formula la distinción de modo claro es Aristóteles, pero si no se advierte qué problema resuelve la distinción, no se entiende bien la distinción. Si no sabemos que la filosofía es algo así como un triunfo que se ha ido adquiriendo a través de los siglos con un gran esfuerzo pensante, rectificando planteamientos insuficientes, conquistando aproximaciones a la verdad y encontrando en el camino grandes dificultades, mal podemos entender qué es estudiar filosofía. La verdad es esquiva, hay que conquistarla. Se encuentra y se oculta, se resiste a aparecer, pone sus legítimas condiciones, no es, por decirlo así, una mujer fácil.

Hemos considerado algunas dificultades, aunque no todas. Una de las tareas que podríamos emprender ahora es seguir considerando dificultades, pero también podemos intentar un diagnóstico acerca de esos diagnósticos que se han dado sobre la ciencia y la política. ¿Por qué la ciencia ha terminado en un conjunto de dificultades que, en mayor o menor medida, se expresan con el trilema aludido? ¿Por qué los planteamientos políticos modernos son hoy objeto de una fuerte crítica?

Capítulo II

LAS LIMITACIONES DEL MÉTODO ANALÍTICO

LA MEMORIA HUMANA Y EL TIEMPO

Los problemas hay que resolverlos. Si un problema no se resuelve, es que está mal planteado. Además, a veces, un problema permite y requiere más de una solución. Al quedar perplejo ante un problema sin saber cómo resolverlo, se olvida que la verdadera dificultad de ese problema consiste en que ofrece una visión parcial del asunto.

Decir que el hombre tiene que ver con problemas más que el animal es decir poco. El hombre puede superar el problematismo remontando los términos mismos en que el problema está planteado. Por ejemplo, la historia del nudo gordiano, un nudo imposible de soltar. Cuando Alejandro Magno se encontró ante él, sacó su espada y de un golpe terminó con el problema. Este es un modo de salirse del problema por la fuerza, pero el ejemplo es ilustrativo.

A veces, el problema lo afrontamos mal, porque lo hacemos de acuerdo con un modo de pensar que no es válido para ese problema, aunque lo sea para otros (esto es lo que le pasa a la versión moderna de la ciencia). La ciencia moderna surge bajo el lema o la convicción de que las soluciones mejores son las más sencillas. Ockham, filósofo del siglo XIV, decía que no deben multiplicarse los entes sin necesidad. Ante cualquier situación hay que tratar de simplificar, de reducir los factores a considerar. Así, desechando lo que es irrelevante, se está en condiciones óptimas para ver la solución. Este criterio de economía es también un criterio de pertinencia. Hay muchos factores que no atañen al problema, que son secundarios, superfluos. No hacen sino confundir. Plantear bien el problema es acertar con lo que es relevante.

Estos criterios tienen otros aspectos. Por ejemplo, Descartes formuló así el criterio de adquisición de un saber seguro: para salir de la duda hay que tratar de conseguir ideas claras. El criterio de claridad es el criterio de la distinción. Una idea clara es también distinta, simple, separada. Las ideas se presentan de entrada en confusión. Entendemos algo en la medida en que lo delimitamos; lo delimitado no guarda nada oculto, comparece entero a la mirada. Una idea es evidente cuando hemos llegado al final del análisis. El criterio de análisis es otro modo de aplicar el criterio de economía de Ockham.

Ante una idea confusa, hay que descomponer, llegar analíticamente a lo que no puede descomponerse más. Entonces, y sólo entonces, estaré seguro de que no queda nada oculto. Descartes encontró dos ideas claras: el cogito y la extensión. Son ideas inequívocas y simples, que no ocultan nada. Son término de un procedimiento analítico.

Si dividimos la extensión, sólo sale extensión. Si consideramos analíticamente el cogito, no sale sino pensamiento ¿Qué es pensar? Lo mismo que pensar. Cuando no se puede proseguir el análisis, llegamos a la verdad. Por tanto, si un problema se presenta como irresoluble es que no hemos llegado al término del análisis.

La ciencia moderna usa metodológicamente el análisis: con él se satisface el criterio de economía, el de pertinencia y el de evidencia (claridad y simplicidad). El signo de lo verdadero será no tener problemas: evidencia. Resolver un problema será aplicar el método analítico.

El universo puede entenderse analíticamente. Se puede sostener que ateniéndose al criterio de prescindir de datos no relevantes y por un procedimiento reductivo, se llega a lo relevante, a lo sencillo, a lo simple. La ciencia moderna ha procedido siempre así. Pero decir que el mejor método para resolver problemas es el método analítico presupone una condición que no siempre se cumple. Se pretende que basta considerar unos cuantos aspectos, porque otros no son relevantes. Pero ¿y si todos los elementos son relevantes?, ¿y si prescindir de alguno configura una situación distinta de la situación completa, que es la real? En ese caso vamos en contra de la solución del problema si nos empeñamos en emplear solamente el método analítico.

¿Hay realidades que pueden considerarse por partes sin que esa restricción afecte a la totalidad? Sin duda, si es una realidad que funciona por partes. Si hay algo cuyo dinamismo se logra acoplado partes, usemos el método analítico. Pero hay casos en que la realidad está estrechamente interrelacionada y si se eliminan factores, se pierde esa realidad. Esto ocurre en las realidades vivas.

Una máquina, por ejemplo, puede considerarse por partes porque está hecha de partes, por acoplamiento de piezas. Un coche puede tener encendido el motor y la marcha en punto muerto; aunque acelere, el coche no anda. Por tanto el planteamiento analítico es adecuado al modo de ser de la máquina, pero no a todos los modos de ser.

Un organismo no es una máquina; en el organismo todo está conectado. La medicina es un modo de tratar analíticamente un organismo, pero en el organismo todos los factores son pertinentes. Por eso todo medicamento produce efectos secundarios. Es imposible que no haya efectos secundarios si los remedios son parciales. Seguramente muchos problemas pretendidamente insolubles se deben al abuso del método analítico. ¿No será la nuestra una situación en la que nos topamos con un gran número de efectos secundarios a los que, a su vez, tratamos de dar solución analíticamente? ¿No explica esta inhabilidad el desencanto postmoderno?

El tratamiento analítico de asuntos humanos es, por lo menos, arriesgado: provoca más problemas de los que resuelve. Muchos médicos se dedican a solucionar los problemas que plantean otros médicos. No entienden comprensivamente al enfermo porque han sido formados analíticamente. Tienen a su favor que el organismo aporta su

propia capacidad para adaptarse. La medicina es útil cuando el organismo tiene la capacidad de resolver por sí los efectos secundarios que provoca la acción médica. Lo mismo puede decirse de la sociedad: si la sociedad no es capaz de contrarrestar la intervención del Estado, la sociedad muere. El Estado no abarca todos los factores sociales. Pero no se puede prescindir de ningún factor social, porque todos funcionan. El método analítico termina en la ceguera, incapacita para ver las cosas de un modo global. Por eso se suele decir un poco en broma que unos saben todo de nada (los especialistas) y otros nada de todo (los filósofos). Aunque con el método analítico se consiguen grandes éxitos, no todo puede considerarse analíticamente. Además, tampoco cabe recomponer en un todo un análisis pretendidamente exhaustivo. Por ejemplo, Gorbachov se ha dado cuenta de que la planificación central para la economía no funciona. O el que planifica es omnisciente, o se producen disfunciones. Es imposible gobernar de un modo totalitario, porque como no hay una comprensión total del sistema, el sistema se desajusta necesariamente. La coordinación establecida en sede central no se cumple en la realidad. En cuanto el hombre está por medio, las cosas no funcionan mecánicamente.

La verdad y la unidad del hombre y el método analítico

Está claro que en el hombre todo es relevante y que la verdad del hombre no es un resultado, un mosaico de piezas: no es artificial. El hombre es unitario a priori. El estudio analítico del ser humano y de su dinamismo no es el más apropiado. Si nos empeñamos en aplicarlo, la cantidad de efectos secundarios que surgen escapa a cualquier control. Si se admite que no tener en cuenta todos los factores es aconsejable (o inevitable), usar el método analítico es lo adecuado, pero si no se admite, es decir, si se advierte que aunque la ciencia no es sistemáticamente consistente, la realidad humana sí lo es (o más amplia que la ciencia), se hace necesario considerar los temas antropológicos de otra manera.

De lo dicho pueden concluirse dos cosas: 1) el método analítico no es el único método, y 2) el hombre no se agota en resolver problemas. Nótese que ni siquiera el espacio y el tiempo son ideas analíticas. Si se analiza el espacio y el tiempo, se llega a su negación. Si se analiza el espacio, se llega al punto, que es la representación espacial de la negación del espacio. Lo mismo ocurre con el tiempo: el instante no es tiempo alguno,

sino la negación del tiempo puesta en el tiempo; éste no se consigue por acumulación de instantes.

El método analítico no garantiza la discutibilidad de la ciencia. Tampoco su consistencia. La consistencia hay que buscarla en la verdad, y el análisis no se encamina a la verdad. El fundamento tampoco se puede hallar analíticamente. No es que el tema del fundamento sea inaccesible, sino que no se alcanza analíticamente. La justificación de estos asertos es tarea de una teoría del conocimiento. La gente inteligente que hace uso del método analítico se da cuenta de que no puede fundamentar todo, ni construir un sistema total: es el caso de Newton, quien postula la homogeneidad del espacio y la isocronía del tiempo para describir movimientos. Pero, dice Newton, si me preguntan cómo se han originado no puedo contestar: sé cómo se mueve el sistema solar, pero no sé cómo se origina ese movimiento ni cómo se ha originado el sistema solar; puedo analíticamente construir una cosmología, pero no una cosmogonía.

Newton considera que la cuestión de la génesis del movimiento escapa a su investigación. La mecánica racional es un sistema homeostático; Dios actúa de relojero para corregir las disfunciones. Con esto se excluye el tema del fundamento: no es que el mundo no tenga fundamento, sino que metódicamente no se alcanza (criterios de demarcación, limitación propia de la mecánica). La ley de la gravedad se formula en tanto que externa a los cuerpos, pues sólo si se consideran las masas como puntos (extremales de distancia) se puede determinar la distancia entre dos masas. En cuanto miro el cuerpo o el átomo por dentro, aparecen otras fuerzas. Formular algo respecto del interior de los cuerpos es completar a Newton; pero eso no puede hacerse desde Newton. Si el modo de pensar de Newton se eleva a paradigma, como de hecho ha ocurrido, lo que sale de los cuerpos es exterior a ellos. Con esto se corresponde la aprioridad del espacio.

El hombre no es una máquina; por tanto, la antropología no puede plantearse analíticamente. Para alcanzar la verdad del ser humano es preciso atenerse a su complejidad. Sin duda, cabe estudiar analíticamente al hombre (en otro caso, por ejemplo, no habría medicina), pero así no se considera realmente su plenitud (el hígado enfocado analíticamente, separado del cuerpo, no es el hígado vivo). Lo característico de la verdad del hombre es su integridad dinámica. El

hombre es una unidad que no se reconstituye partiendo de su análisis. Las diferencias en el hombre son internas, tanto si lo consideramos somática como anímica y espiritualmente. Un punto no tiene ni puede tener intimidad; el hombre es intimidad antes que composición.

Los postmodernos dicen que el hombre es desde fuera. Pero con ello niegan la evidencia, porque es evidente que el hombre es desde dentro. Tenemos pruebas de la interioridad humana que ni Derrida puede negar: los sentimientos no son exterioridades. No se puede tener una idea clara y distinta del sentimiento, porque es bastante confuso desde el punto de vista analítico. La antropología tiene que plantearse el problema de la unidad, que es a la vez el problema de lo radical, pero no analíticamente. Si no lo hace, no hay tal antropología.

Los problemas del método analítico y la memoria humana

Hemos visto las grandes dificultades que aparecen al entender al hombre como un solucionador de problemas. Es una de las interpretaciones que han estado de moda en los últimos años. Pero conviene meditar en las dificultades, que parecen insolubles, expuestas por los popperianos y frankfurtianos. Ahora debemos pararnos a pensar hasta qué punto es así o bien si estos enfoques no son acertados.

Hay dos cuestiones. Primera: admitido que el hombre se encuentre con problemas y que los suscite, ¿existe un sólo método o manera de resolverlos?, ¿el método analítico, tan privilegiado en la edad moderna, es el único modo de resolver problemas? Segunda: ¿el hombre es tan solo un solucionador de problemas?, ¿emplea toda su capacidad en dicha tarea?

Primer asunto. Es evidente que no todo problema puede resolverse con el método analítico. Aunque es un método muy desarrollado, parte de un supuesto que lo limita de entrada, a saber, que la temática se pueda tratar escogiendo una parte, que es la relevante, y dejando al margen el resto. ¿Y si no hay nada irrelevante? En ese caso es evidente que el método analítico no es el adecuado; además, al aplicarlo se producirán efectos no deseados: se resolverá el problema parcialmente, pero aparecerán problemas insospechados por proceder de los factores que no se han tenido en cuenta. No debe pensarse que el análisis sea el único modo de solucionar problemas. Si el hombre, por su propia limitación cognoscitiva, no tuviera otra forma de resolverlos, se encontraría ante problemas inabordables, o que sería mejor no tratar de

resolver. Un modo de designar los sistemas que están estrechamente interrelacionados por ser un conjunto de variables, no susceptibles de ser consideradas en parte, es la expresión “algoritmo no resumible, o no reducible”.

Tal expresión es significativa. Pone de relieve que el tratamiento analítico resume o reduce. Un ejemplo matemático de algoritmo reducido sería la suma: puedo reducir dos números a uno, $5 + 2 = 7$. Resumiendo es como normalmente se resuelven los problemas matemáticos. Pero cuando todas y cada una de las variables juegan sin perder su independencia, entonces no es posible resumir. Pero ¿cómo tratar un algoritmo no reducible? Un procedimiento son los ordenadores. Esta cuestión, que está de moda, suele llamarse el caos.

Los matemáticos actuales entienden el caos como el resultado característico de intentar dar una solución calculable a un sistema de ecuaciones que algorítmicamente no se puede reducir. Algo semejante al caos fue para los griegos los llamados números irracionales. El número pi es un algoritmo que no se puede resumir, porque si se trata de calcular el número pi, resulta que cualquiera que sea el número de cifras ya calculadas, no permite prever la cifra siguiente. Se han obtenido, me parece, hasta 800.000 cifras, pero no se ha encontrado ninguna ley interna de formación de la serie. Si estudiando esas cifras no se logra encontrar ningún criterio que permita saber cuáles serán las cifras siguientes, se logra una imagen del azar, que para los griegos vino a ser un límite de la racionalidad del mundo.

Si en un proceso lo que viene después no puede derivarse de lo que ha venido antes, cabe hablar de un algoritmo no reducible (sin embargo, eso que a primera vista parece impenetrable, con ordenadores se puede tratar y salen cosas insospechadas). ¿Cómo podríamos traducir esta cuestión a una interpretación más cercana?, ¿qué es lo que está en juego aquí? Si un algoritmo no se puede reducir, o si lo averiguado hasta el momento no dice nada acerca de una ley del proceso, podríamos decir que es un proceso sin memoria (o con una memoria débil). La memoria es una de las características humanas más importantes. Porque tenemos memoria podemos, digámoslo así, rescatar el pasado del olvido, integrarlo de tal manera que contemos con él y, en tanto que lo retenemos, abrir una posibilidad nueva. La memoria nos permite

acumular experiencia. Parece que sin memoria no es posible ninguna de las acepciones de la palabra experiencia.

Es evidente que el hombre es un ser con memoria. Si no hubiese en alguna situación humana nada que tuviera que ver con la memoria, es decir, si no pudiéramos recurrir a lo anterior, no podríamos ordenar el porvenir. Esto comporta que la memoria tiene un significado temporal. La memoria es uno de los recursos con los que el hombre organiza su tiempo y con los que puede hacer de su vida algo así como un algoritmo reducible. La memoria no tiene un valor analítico, sino sintético. La memoria permite, digámoslo así, engrosar el presente con el pasado de manera que el pasado no se pierda, y no estemos siempre empezando, sino respaldados por la experiencia vivida, por un thesaurus, como diría Tomás de Aquino. Desde este punto de vista también se dice que la historia es *magistra vitae*, esto es, que la historia enseña.

Uno de los presupuestos de la antropología que casi nunca se han puesto en duda es que el hombre posee memoria, y que recuerda mucho más que un animal. Esto quiere decir que el hombre es un ser con temporalidad propia, que va precipitando de manera condensada, lo que implica que el hombre se va haciendo en el tiempo. Es evidente que el número pi no se hace en el tiempo, porque nada de lo anterior influye en lo posterior. El tiempo de los acontecimientos azarosos es como un número irracional: lo que ha pasado no influye o no permite afrontar, enriqueciéndonos, lo que va a venir. En efecto, si una serie no es irracional, encierra una ley que, proyectada hacia el futuro, permite la previsión.

¿Hasta qué punto el hombre es un ser con memoria y organizador del tiempo? La exaltación de la memoria hasta el nivel de la razón permite sostener que el hombre es un ser historiológico. Hegel es el pensador que entiende al hombre como ser historiológico para quien, en rigor, lo verdaderamente decisivo es la memoria, de modo que lo que ha sucedido gravita sobre lo que sucede, reuniéndose todo de tal manera que el transcurso del tiempo está dotado de una intrínseca necesidad racional. En Hegel, más que en Platón, la memoria es trascendental. Por eso es el filósofo de la síntesis: todo el pasado se puede recoger; en esa recolección del pasado la razón alcanza la plenitud del absoluto.

La síntesis

Encontramos ahora un planteamiento más difícil, más complicado que lo que hemos visto al tratar del análisis. Nos encontramos con la síntesis. Si el hombre es un ser sintético, no hay problema que no pueda solucionar. El hombre sería el resultado de sí mismo: lo que el hombre hace en proceso puede ser encerrado en un presente, hasta llegar a un presente definitivo, que sería lo absoluto.

Esta interpretación trascendental de la memoria se puede ensayar en el nivel individual. Hegel lo hace en el nivel de la humanidad, del todo humano. La humanidad es historiológica porque lo histórico temporal es racional. Cuando Hegel sostiene que todo lo real es racional, en rigor, se refiere a la fusión de experiencia y razón. Todo puede ser recapitulado, nada se queda atrás. Hegel dice de su propia filosofía, al final de su vida: “todas las formas se han conservado, nada se ha perdido, todo ha sido recuperado, nada se ha olvidado”.

Esta interpretación trascendental de la memoria niega el caos entendido como un algoritmo no reducido. Este sentido del caos es lo antihegeliano por excelencia. Así pues, la filosofía de Hegel propone una solución al problema de cómo el hombre tiene que ver con el tiempo. Si el hombre tiene que ver con el tiempo de tal manera que da razón entera de él, entonces hay que decir que lo racional tiene en el hombre carácter de memoria trascendental. La elevación de la memoria al plano de la razón significa que todo pasado se recupera y se conserva, que nada se pierde. Existir el hombre es desarrollarse. Lo que Hegel llama *Entwicklungs*, es el despliegue de todas las potencialidades humanas: no un despliegue inconexo, sino un despliegue convergente, un proceso en el que todo se va reuniendo. La racionalidad intrínseca del tiempo histórico es la interpretación del hombre como ser enteramente recolector del pasado.

Desde este punto de vista puede tacharse a Hegel de tradicionalista. En el fondo, el trilema del barón de Münchhausen viene a decir que Hegel se equivoca, porque es imposible un sistema enteramente consistente, que se fundamenta a sí mismo, cuya discutibilidad está completamente asegurada en todo su trayecto, y al final es entera. Por eso la antropología de Hegel es una antropología de la totalidad. Así lo dice él mismo: la verdad es el todo.

Según el idealismo absoluto, por complicada que sea la situación en que nos encontremos, tiene solución, porque el hombre es lo sintético. La

clave de la dialéctica es la síntesis, la concreción universal. Frente al optimismo hegeliano, hoy aparece la sospecha de que quizá no sepamos nada, precisamente porque los acontecimientos que nos afectan no son algoritmos reducibles. La pregunta es ahora la siguiente: ¿cómo tiene que ver el hombre con el tiempo?, ¿qué quiere decir que el hombre es un ser temporal? Esta pregunta es más profunda que las que aparecieron al principio.

El hombre y el tiempo

El hombre no es sólo un ser espacial (bien entendido que el espacio humano no es únicamente el espacio euclídeo). El hombre tiene también que ver con el tiempo. La descripción del hombre como solucionador de problemas muestra mejor su alcance desde la perspectiva temporal. Es claro que si el hombre no fuera temporal no tendría problemas, pero también es claro que en el momento en que atendemos a la índole temporal del ser humano, el modo analítico de resolver problemas es muy precario. El carácter temporal del hombre obliga a plantear la pregunta: ¿nuestra vida tiene que ver con el tiempo de tal manera que carezca de sentido sostener que podemos reducir ese tiempo?, ¿cómo saber si mañana será como hoy? Parece que el tiempo tiene una inflexibilidad tal, que sólo lo poseemos a través de su mismo transcurrir. ¿O quizá el tiempo no sea tan rígido?

Los procedimientos que el hombre maneja para resolver problemas tienen que ver con el tiempo y con el modo en que el tiempo le afecta. Podemos fijarnos en las modas. Es evidente que la vida humana tiene que ver con ellas. Las modas pueden ser entendidas de manera superficial, pero la palabra moda viene de modus, y modus significa “mientras” (de modus viene “moderno”. Moderno es lo que está en nuestro mientras). Las modas no destruyen la memoria humana, pero son una prueba de que la memoria no es trascendental. Las modas tienen algo de caprichoso, de algoritmo no reducible. Pero la moda es algo que le va al hombre. Es un modo de estar en el tiempo. Las modas son múltiples, epocales, variadas, son un mientras; son mientras se llevan; cuando una se deja de llevar, aparece otro mientras. Tienen cierto carácter rotatorio. Es interesante la pregunta siguiente: ¿quién vive más en la moda, las mujeres o los varones? Parece, a primera vista, que son las mujeres. Pero la mujer es más constante, y por eso el

fenómeno moda no le afecta por dentro; el hombre es más esclavo de la moda de lo que parece.

Cuando alguien no quiere cambiar, cuando quiere mantenerse en sus trece, aparece como un islote de permanencia en el tiempo que pierde actualidad y sentido. Pues una cosa es la fidelidad a los grandes valores y otra la terquedad. Según los paradigmas de Kuhn, también hay modas científicas. La moda es un modo temporal, pero no es el único según el cual el hombre tiene que habérselas con el tiempo. Aunque no haya discutividad entre las modas, para el hombre no es un gran problema el cambio de moda. La moda indica una cierta riqueza de recursos variados; por eso no es despreciable.

Es evidente que el tiempo afecta al hombre de muchas maneras. El tiempo comporta gasto y, por eso, hay que arreglar. El arreglo es otra manera de estar en el tiempo. Si el hombre no fuese temporal, no habría que arreglar. La gente que no vive bien el tiempo del arreglo, se abandona. Todos los días hay que hacer la cama. Si no se revisasen los aviones, habría un intolerable número de accidentes. El arreglo no es lo mismo que la moda, pero ninguno de los dos es un fenómeno trivial, aunque a veces tengan manifestaciones triviales. La moda tiene que ver con el estilo. El estilo responde a la necesidad humana de ser uno mismo diferenciándose; es una característica humana que ya descubrieron los griegos: los tipos. Hay estilos zafios (el zafio no deja de tener un estilo). Si se exagera la importancia del estilo, se incurre en el amaneramiento. Esto quiere decir que la identificación por el estilo no es completa, es decir, que el estilo también es temporal.

El hombre no sólo tiene que ver con el tiempo de estas maneras. El hombre ahorra. La memoria es un modo de ahorrar: nos permite conservar lo que hemos hecho, y así afrontar el tiempo futuro con cierta seguridad. Pero esto no es todo, porque el hombre no es temporal sólo como solucionador de problemas con recursos dados, sino que, por ser inteligente, es capaz de descubrir y aprovechar oportunidades. La oportunidad es temporal.

Al estudiar el tiempo humano se advierte que el hombre, entendido sólo como solucionador de problemas, no es un ser estático. El hombre se encuentra bien en el cambio. Con todo, al final sobreviene la muerte. ¿Es la muerte un problema? No, aunque se puede vivir — anticipándola — como un problema; pero entonces el hombre se desorienta, porque

ese “problema” no se puede resolver. La muerte no es un problema ni una oportunidad, sino algo más importante. La muerte es la alternativa por excelencia. Según esto, el hombre puede no solamente descubrir oportunidades, sino encontrar alternativas. Las oportunidades deben distinguirse de las alternativas, como se verá en los capítulos siguientes.

El hombre ha de resolver problemas por ser temporal. Si fuera eterno, en su vida no aparecerían problemas. Para afrontarlos tiene que emplear el tiempo. Es ésta una nueva complicación. Además, nuestro caudal de tiempo está acotado. El tiempo empleado ya se pasó; gastamos el tiempo. Incluso cuando se produce energía, se gasta tiempo. Así aparece el problema de la reposición. El gasto puro es el gasto de tiempo; el arreglo puro es la reposición. El petróleo ha tardado mucho en formarse, pero lo estamos empleando con rapidez. Esto afecta a la actual tecnología. El hombre es un ser técnico, que hace cosas. Nuestras tecnologías, hasta el momento, gastan, pero no reponen ni reciclan. Si se lograra reciclar, se volvería a poner en el canal circulatorio de la actividad productiva lo que se ha gastado o inutilizado. Éste es uno de los grandes retos del presente.

Las basuras son gastos porque no somos capaces de introducir las de nuevo en el tiempo de la misma actividad que dio lugar a ellas. Si se consiguiera reciclar la basura, se anularía ese residuo inútil de la tecnología. Es evidente que todos estos asuntos tienen que ver con el tiempo. No conviene dejarlos a un lado. Nuestra manera de ser temporales es bastante complicada. Ello nos obliga a alternar nuestras actividades prácticas, pero no siempre sabemos hacerlo. El libro de la Sabiduría dice: “hay un tiempo para cada cosa”. No siempre acertamos. Es claro que el tiempo vivido no puede conservarse en su totalidad. Borges ilustra esta cuestión imaginando un ser humano dotado de una memoria portentosa, capaz de acordarse de todo. Pero ese hombre está atrapado por su propia memoria, porque, paradójicamente, necesita emplear todo un día para acordarse de los acontecimientos del día anterior. Si la memoria no fuera selectiva, si lo recogiera todo, en vez de ser una gran ayuda para la organización del tiempo humano, sería un estorbo. Una memoria exhaustiva no permite avanzar: habría que emplear el mismo tiempo para recoger el tiempo pasado. Con esto, en la hipótesis de Borges, todos los días serían una repetición del primero.

Y como la unidad día es convencional, en el límite tendríamos una absurda anulación del tiempo de la vida.

La memoria no repite exactamente el pasado, sino que conserva lo importante, selecciona. Esto basta para refutar la interpretación psicoanalítica del olvido, puesto que en ningún caso es posible recordar sin olvidar; lo cual no quiere decir que la memoria funcione analíticamente, sino que recordar no es la más alta forma de conocer, o bien que la articulación del tiempo humano no corre sólo a cargo de la memoria, o que no hay memoria trascendental.

Muchas ideas de Freud sugieren intuiciones de Nietzsche, como observó Lou Andrea Salomé, amiga de ambos. Nietzsche termina de pensar en 1889. Los primeros escritos de Freud son de principios de este siglo. Lou Andrea, buena conocedora de los ambientes intelectuales de aquella época, leyó *La interpretación de los sueños*, y preguntó a Freud si había leído a Nietzsche. Parece claro que sí lo había hecho.

Nuestra memoria es flexible, se integra en nuestra vida, no es algo aislado. Seguramente el hombre es el único animal que se acuerda de que ha soñado. La hermenéutica de los sueños es interesante, aunque seguramente es más elemental de lo que Freud pensaba. Parece que nuestros sueños versan sobre lo que más nos impresionó en las últimas horas de la vigilia anterior. Aunque la memoria conserva sólo una parte de lo que tiene interés, la memoria humana depende de otra instancia cognoscitiva, no sólo del interés. Por eso no tenemos una memoria automática, como los insectos, que son los animales más distantes del hombre.

La vida animal, por contraste, enseña bastante sobre el ser humano. Existe una avispa que hace el nido en el suelo; cuando sale de él sube en vertical y se aleja; al volver, desde lo alto cae en picado. Si se colocan unas piedrecitas blancas alrededor del nido, cuando la avispa sale, registra las piedrecitas; si éstas se cambian de sitio, se observa que la avispa se lanza contra el suelo, y luego no sabe orientarse para encontrar el nido. Según este experimento, la memoria de la avispa es seriada; lo grabado en ella está almacenado como una secuencia de doble dirección. Si falla uno de los segmentos — una parte de la serie —, la memoria de la avispa se desorganiza. En cambio, al hombre los saltos o discontinuidades temporales no le desorientan. El hombre es

capaz de reestructurar su memoria de distintas maneras. Para él, el tiempo no es sólo una serie.

Cabe fijarse en el tiempo fílmico. El montaje comporta un tiempo discontinuo. La narración se hace en tiempo abreviado: si un actor baja una escalera, se ve sólo el comienzo y el final del descenso. Cuando una película está bien montada, los lapsos de tiempos del montaje son suplidos por el espectador. Sin embargo, a veces en una película se incluyen tiempos más lentos. Es lo que hace Hitchcock en las películas de suspense. Merecería la pena pensar en esto: ¿por qué esa manera de hacer percibir acontecimientos temporales puede ser empleada para provocar situaciones psicológicas de alarma?, ¿por qué una impresión de amenaza no se monta en tiempo discontinuo? Quizá el tiempo lento nos identifica más con el personaje y respecto del discontinuo seamos más objetivos. Quizá en el tiempo lento pasan menos cosas — hay menos acción — y el desenlace — algo así como la decisión — se posterga. Nuestra vida temporal es un discontinuo; si no lo fuera, nos ahogaríamos en la memoria. Ahorramos trozos de tiempo. ¿Por qué? Porque el hombre es capaz de salirse de los datos, es decir, de encontrar oportunidades, las cuales no están dadas; han de ser inventadas, descubiertas. No están en el conjunto de asuntos que nos rodean. La avispa no inventa oportunidades porque no tiene un tiempo referido a un futuro abierto. Pero el hombre es capaz de salirse de los datos. Nótese que para ello no bastan ni el análisis ni la síntesis.

Seguramente el test de inteligencia más claro es el que juega con la capacidad de salir de lo dado. La inteligencia tiene cierto carácter creador. Esto es lo que la interpretación englobante de la memoria no tiene en cuenta. El hombre más inteligente descubre oportunidades y alternativas.

La nostalgia y la esperanza temporales

El hombre, por ser capaz de cierta novedad, no depende enteramente del pasado. A lo largo de su temporalidad, puede encontrar algo que, digámoslo así, no está precontenido ni depende de unas condiciones iniciales. En su forma más elemental, las novedades aparecen en la forma de oportunidades. Más complejas son las alternativas. Tanto la oportunidad como la alternativa indican innovación y hallazgo. El hallazgo siempre es sorprendente; lo sorprendente tiene que ver con lo inesperado.

Heráclito sentó una distinción muy clara entre dos maneras de vivir el tiempo. Una de sus sentencias dice: “al que aguarda le sobreviene lo que aguarda, pero al que espera le acontece lo inesperado”. Prescindiendo de etimologías, la cuestión es clara. De la esperanza surge el encuentro de lo insospechado; en cambio, si aguardamos sucede, a lo sumo, aquello que se aguarda. Esto no tiene nada de raro, ni de negativo; al revés, es la señal de que el hombre no se agota en una temporalidad cerrada. Al hombre le sobran recursos, de modo que puede conocer aquello para lo que en principio se podría pensar que no tiene ningún criterio y que, por tanto, tendría que pasarle inadvertido.

La cuestión que acabo de enunciar es formulada por Platón en el diálogo Menón. Sócrates pregunta si el hombre puede descubrir cosas nuevas o si la verdad puede encontrarse desde la ignorancia. La dificultad se plantea así: no podemos conocer algo nuevo porque no lo podríamos reconocer; ¿cómo saber qué es algo que se nos presenta por primera vez?, ¿cómo estar seguros de su verdad sin nada previo que sirva como criterio de reconocimiento? Platón viene así a decir que sólo logramos conocer la verdad si la reconocemos, lo cual comporta que la hemos conocido antes.

¿Qué señal de identidad tiene la verdad?, ¿conoce el hombre lo que aparece por completo de nuevas? Según Platón, eso es imposible. La solución platónica es la reminiscencia, la teoría de la anamnesis. Es otra interpretación trascendental de la memoria: conocemos la verdad porque antes, en una vida anterior, nuestra alma la ha visto. La verdad no se conoce por primera vez en esta vida, sino que la recordamos: uno la encuentra porque la conocía de antemano, pero la había olvidado: la unión del alma con el cuerpo es una caída. El alma contemplaba las ideas y la verdad en una vida previa a su unión con el cuerpo. La situación corpórea del hombre comporta la ignorancia. Pero es una ignorancia sobrevenida. La verdad es absolutamente previa. Salir de la ignorancia no es sino recuperar el saber previo. Por eso conocer es recordar.

Para Platón el tiempo es una iteración sin sentido, y la condición temporal del hombre es la consecuencia de una caída. Platón juega con la semejanza fonética de “soma”, cuerpo, y “sema”, tumba. El hombre está enterrado en su cuerpo; según el cuerpo el hombre está ciego a la verdad, sólo es capaz de ver sombras en la pared de la caverna. Eso

sería el conocimiento sensible. El conocimiento sensible no reconoce la verdad, no sabe la verdad; es necesario volverse de espaldas a él.

El mito de la caverna es una buena ilustración de la opinión platónica. No estoy de acuerdo con Platón en este punto, y creo que Heráclito tiene razón: el hombre encuentra lo inesperado, y al encontrar por primera vez algo puede conocerlo e integrarlo en su vida. No es necesaria la presciencia. El alma no preexiste a su unión con el cuerpo.

Aunque el platonismo es una gran filosofía, su visión del tiempo es desacertada, y ello afecta a su antropología. En el plano de los sentimientos, la antropología platónica es nostálgica. La nostalgia tiene que ver con el tiempo, como observa Jorge Manrique: “porque a nuestro parecer cualquiera tiempo pasado fue mejor”; al pasar el tiempo, sentimos la pérdida de algo muy valioso (seguramente Jorge Manrique no acaba de estar de acuerdo con esto, ya que dice “parecer”). La interpretación trascendental de la memoria contiene una fuerte dosis de nostalgia: es el intento de revivir el pasado, de volver a una situación perdida, mejor que la actual o requerida por ella.

La nostalgia es un sentimiento cercano a la tristeza, y por eso un poco negativo, con el cual el hombre se refiere al pasado con preferencia, y lamentando que ya no sea. Pero es más valiosa la nostalgia de futuro. El hombre presente, y ese presentimiento no tiene nada que ver con una vida anterior mejor, que el futuro es mejor que el presente. Quizá haya gente que carezca de este sentido de la nostalgia, o que no lo llame así. Quizá sea abusar del sentido de la palabra, pero se trata de marcar la diferencia: no cualquier tiempo pasado fue mejor, si es que se espera lo inesperado.

La esperanza de lo inesperado no tiene la seguridad del pasado que ya pasó: es justamente esperanza de que el futuro es mejor. Por otra parte, el pasado no es enteramente recuperable. Además, aunque parezca evidente que el pasado tiene cierta necesidad porque lo que pasó no puede no haber pasado, no es así en todos los casos. Meternos en esto sería como dar un salto mortal e introducir en el discurso un tema extraordinariamente alto, como es el poder divino de re-hacer al hombre. Según un dicho andaluz: “merecerías, serrana, que te fundieran de nuevo, como funden las campanas”. Ahí no hay nostalgia, sino todo lo contrario. En la vida humana tiene lugar la novedad. La novedad la reconocemos, pero ese “re” no es una reposición memorística, como

pretende Platón, sino la consecuencia de nuestra capacidad de aprehender la verdad. Estamos orientados hacia la verdad.

Como dice Tomás de Aquino, la diferencia entre la inteligencia y los sentidos se advierte en que los sentidos se cansan de conocer, y sólo lo hacen dentro de un umbral (el exceso de luz es doloroso para la vista).

El ejercicio de la sensibilidad es limitado porque la sensibilidad es orgánica. En cambio, la inteligencia cuanto más verdad posee, más capaz de verdad es; cuanto más se ejerce, mejor se ejerce.

Capítulo III

EL SISTEMA HUMANO: LAS MANOS, EL ROSTRO Y LA CABEZA.

Proyectarse hacia el futuro contiene alguna inseguridad. Pero sólo en esta línea el hombre aprende. Según la postura de Platón, el verdadero aprendizaje no es posible: el hombre sólo puede recordar, rescatar algo de una existencia más alta que es previa. Por tanto, el hombre sería capaz de ir a más tan sólo en regreso y tratando de eliminar un acontecimiento pasado desgraciado. Pero no es así. El futuro del tiempo tiene sentido para el hombre: el hombre puede conocer lo que nunca ha conocido, o reconocer sin memoria. La aporía del Menón es falsa, porque el hombre conoce la verdad cuando la encuentra por primera vez; en rigor, debe acontecer así, porque en otro caso sería imposible profundizar en ella: la profundización en la verdad es siempre nueva, inventiva. El nivel más elemental de la inventiva es la oportunidad.

La invención de artefactos

Un ilustrativo ejemplo de oportunidad se obtiene de ciertas técnicas primitivas. Supongamos, que al hombre se le ocurrió utilizar instrumentalmente un palo. Es posible, en efecto, que en algún momento el hombre cayese en la cuenta de que con una rama desnuda podía golpear más fuertemente que con el puño, cuestión importante para el cazador. La rama es como la prolongación del brazo en la intención de golpear. Sin embargo, por fuerte que sea el palo, aunque sirviera para matar animales pequeños, era ineficaz con grandes animales. El palo no hacía daño a un búfalo o a un elefante.

Seguramente el hombre cayó en la cuenta de que el interior del animal está menos protegido, ya que la protección reside en el grosor de la piel y, a la vez, que la vitalidad del animal está concentrada en las vísceras. Por consiguiente, sería mucho más eficaz un instrumento que, en lugar de producir una contusión, lograrse penetrar y herir. Pero el palo por sí mismo no dice nada al respecto: sólo ofrece la oportunidad que el hombre debe descubrir: un palo afilado es una lanza. Pasar del garrote a la lanza es aprovechar una oportunidad. ¿Hace falta haber visto en una vida anterior una lanza ideal para descubrir que el palo puede transformarse en lanza mediante un aislamiento? Evidentemente, no.

Con la lanza, el hombre puede enfrentarse con búfalos: si al pinchar les penetra, puede matarlos. Pero el hombre descubrió que la lanza no sirve para cazar la veloz gacela. Las gacelas no se pueden lancear. Entonces habría que lograr una prolongación del brazo todavía mayor, lo que no se consigue con una lanza muy larga, sino tirando la lanza. Pero ¿de qué manera se arroja mejor una lanza? Eliminando peso. Es el invento de la jabalina. La rama ofrecía la oportunidad de la jabalina, pero desde la rama a la jabalina el hombre ha debido dar una serie de pasos, no analíticos, sino inventivos.

Pero aunque la jabalina aumente la capacidad de cazar, para cazar pájaros la jabalina no sirve, o muy poco. Si quiero cazar pájaros utilizando un instrumento, tengo que aumentar el impulso; para que el impulso sea más eficaz, hay que disminuir el tamaño de la jabalina. Tampoco basta la fuerza del brazo, pues de esa manera el impulso es demasiado pequeño. Hay que inventar la conexión entre lanzar un instrumento con la fuerza de otro instrumento elástico, vincular un palo afilado y pequeño con la elasticidad que impulsa. Es el arco y la flecha. La flecha abre un uso que no tiene el garrote, ni la lanza, ni la jabalina. Esta serie de pasos, observados con atención, se muestran como descubrimientos: el vector elaborador es inventivo. No se trata de que la rama recordara la lanza, sino de que la rama ofrecía una oportunidad a una inteligencia vigilante. Desde la rama, la flecha es lo inesperado.

La metáfora central de la filosofía de Heráclito es el arco tensado. Aristóteles también construye la interpretación del hombre en el tiempo desde la figura del arquero. El buen arquero es el que da en el blanco. La metáfora del arquero no es rememorativa, sino final. La vida hay que conducirla acertando; hay muchas maneras de errar y sólo una de acertar, dice Aristóteles.

Para fabricar una flecha y un arco se necesita un notable uso de las manos. Lo que se suele llamar habilidad manual es la proyección de la inteligencia en las manos.

También para domar un caballo el hombre tuvo que inventar, pues el caballo no dice que se le monte, eso es una oportunidad. Para montar un caballo hay que domarlo; una vez domado, hay que saberlo conducir. Al hombre seguramente se le ocurriría bastante pronto que podía manejar al caballo con el bocado, pues la boca es una parte del cuerpo muy sensible. Después viene el problema de conectar la doma con un

arma. La caballería primero utilizó la jabalina o la flecha. Cuando se descubre el estribo, es posible articular el empuñar la lanza y el cabalgar. El estribo es probablemente un invento de los partos. Debió ocurrir en el siglo IV. La primera caballería pesada que se conoce es la de Bizancio; de ahí pasó a Europa, dando origen a la caballería feudal. El caballero feudal va sentado sobre una silla con abanico y con estribos, porque sin suficiente apoyo no se puede golpear con la lanza. Después surge la necesidad de protegerse; así aparecen las armaduras. Todo esto hace que el caballo deba ser más fuerte. Seguramente ésta fue una de las limitaciones de la caballería griega, pues Grecia es un sitio poco adecuado para criar caballos. En Asia Menor, fértil antes de que la arrasaran los turcos, los bizantinos dispusieron de caballos grandes y fuertes.

En suma, articulando oportunidades van surgiendo utensilios complejos. Esto está vinculado a los modos de vivir (la moda también tiene que ver con la inventiva). Dicho de otra manera, cada modo de vivir es una estabilización de la inventiva. La inventiva permite la tradición. No es verdad que la tradición sea a priori de suyo: la tradición siempre ha requerido inventos. Paralelamente, muchas dimensiones humanas aparecen cuando se descubren modos de vivir: son también descubrimientos.

Las manos

Los descubrimientos son posibles porque el hombre tiene un cuerpo muy especial. Los antropólogos subrayan que el hombre es un ser con manos. Como ya advirtió Aristóteles, las manos son importantes: tan importantes que son una condición de la inteligencia práctica. Pero la mano no es algo preexistente, propio del alma uránica, sino una característica del cuerpo humano que le distingue del resto de los animales.

El hombre es bípedo. Los escolásticos decían, un poco en broma, que el hombre es el bípedo implume. Esta característica no se explica analíticamente. ¿Cómo se pasa del cuadrúpedo al bípedo? La correlación de factores necesaria para dar ese paso no se explica analíticamente: hay que acudir a un planteamiento sistemático o sistémico. Las explicaciones sistémicas son ensayos de comprensión de la correlación de factores distintos: al modificarse uno, se modifican los demás. La mano no es simplemente una pata evolucionada. Desde el

punto de vista de la serie temporal, que es el tiempo que utiliza la teoría de la evolución, no se entienden las innovaciones complejas. La evolución es el modo de interpretar la temporalidad biológica desde el punto de vista de los cambios morfológicos. Pero el tiempo del hombre no es el tiempo evolutivo, porque las innovaciones complejas no se reducen a cambios morfológicos.

El hombre hace con las manos. Con esto basta para advertir que el cuerpo no es un estorbo: el ser con manos no es un alma encerrada en una tumba. La mano es un instrumento y, a la vez, el origen de la misma noción de instrumento. Posee también valor de símbolo. La mano alzada es un símbolo: es el saludo del nómada. Los nómadas tienen que verse a distancia; la mano diestra alzada desnuda significa ausencia de armas, renuncia a atacar. El hombre de ciudad usa otro saludo, también manual: darse la mano. Darse la mano significa lo mismo, pero en proximidad: si te doy la mano, es que estoy dispuesto a no atacarte. Es el símbolo de la paz.

En rigor, la mano tiene respecto de la conducta tanto valor simbólico como el rostro. Porque el hombre es un animal con rostro, no un animal con hocico (la diferencia es enorme). Pero las manos y la cara son correlativos. El bipedismo es la diferencia funcional de un par de extremidades, que quedan libres de la tarea de andar. El bipedismo es la liberación de la mano; la liberación de la mano es la mano misma. Si hay hocico, no hay mano (con hocico, el animal se inclina, es cuadrúpedo). Sin cara no hay mano, y sin mano no hay cara. El rostro y la mano constituyen un sistema; el rostro es imposible sin las manos y las manos sin el rostro. Si las manos son simbólicas, el rostro es expresivo. La expresividad y lo simbólico son dos elementos sistémicos en estrecha relación. Sin símbolo, el gesto se inmovilizaría en rictus inexpresivo, cercano a la jeta del animal. De ahí la caricatura.

El vínculo de las manos con la cara ha sido averiguado al hilo de la consideración de la temporalidad humana, y de la discusión sobre el método analítico, que no es adecuado para entenderla. Con esto se comprueba que la invención de oportunidades es solución de necesidades sólo de un modo parcial o desde un punto de vista externo; sin la oportunidad el problema se resolvería de otra manera. Es un error pensar que el hombre inventa la flecha porque tiene necesidad de comer volátiles. El hombre inventa la flecha porque descubre la oportunidad en

la rama. En todo caso, el hambre, la necesidad acuciante de comer, empujaría al hombre a intentar conseguir alimento; pensar cómo se hacen las flechas es otra cosa. No es acertado explicar al hombre desde sus necesidades. Ocurre al contrario: más bien el hombre inventa necesidades. Al animal no se le ocurre comer la carne cocinada: la carne no lo dice, pues se puede comer cruda. El único ser que descubre oportunidades en el fuego es el hombre.

Es obvio que cualquier explicación de tipo mecanicista es insuficiente para las cosas más elementalmente humanas, que son enormemente complicadas y ricas. Como contamos con ellas, no nos fijamos. Corresponde al filósofo pararse a pensar lo que se da por descontado o trivial, precisamente porque contamos con ello. Lo cierto es que contamos con oportunidades descubiertas por hombres que ya han muerto, y que nos las han dejado. Pero la misma dificultad que hoy experimentamos al tratar de inventar la experimentaron ellos; que lograran vencerla no comporta que aquellas dificultades fueran menores. Una prueba de esto es el hacha de sílex. Quizá nos parezca un instrumento primitivo y tosco. Pero formalizar la técnica que emplearon sus constructores no se ha conseguido todavía. Un hacha de sílex es una piedra con un filo. El filo no se obtuvo con una sierra ni con un abrasivo, sino dando golpes, arrancando lascas, que dejan concavidades en la piedra cuyos bordes alineados forman el filo. Cómo pueda hacerse eso es un problema no resuelto matemáticamente, y no hay máquina capaz de copiarlo.

El hombre primitivo tenía que apoyar la piedra en un sitio que absorbiera en parte el golpe, por ejemplo, arena o un almohadillado de hierba. Después golpeaba una y otra vez con un ángulo y una intensidad concretos, pues de ello dependía el tamaño de las lascas. La inteligencia conectada con la mano supo resolver este problema, no menos difícil que construir misiles. La inteligencia práctica se encuentra en la mano y descubre según la mano.

La apertura del tiempo humano hacia el futuro se designa bien con la palabra oportunidades (también podría decirse que el hombre actualiza potencialidades o posibilidades de distinta manera que el movimiento físico). Las observaciones expuestas han puesto de relieve muchas cosas importantes. Platón hablaba de la gran llanura de la verdad, llena de piezas; el filósofo se dedica a cazarlas, pero, como hay tantas, su

tarea es inagotable. Recordando el trilema del barón, diremos que la discursividad no es asunto unívoco, o que el tiempo no es unívoco. Es evidente que el descubrimiento de posibilidades forma un discurso, aunque no desde una legalidad a priori. En una situación de época no se puede saber si alguien será capaz de hacer una lanza desde una rama. Saberlo sería incompatible con el modo de proceder de la inteligencia inventiva (sería una inteligencia mecánica). El hombre inventa. Es preferible que sea así.

La apertura del sistema humano

La ciencia moderna es contingente porque depende de una tradición. Pero, desde este punto de vista, toda tradición es inventiva: a partir de los inventos precipita una tradición o un estilo de vida. La noción de paradigma es secundaria. En el fondo se trata de que el hombre está abierto a la realidad. La consistencia de la inventiva estriba en proporcionar un arsenal de medios al que podemos acudir (el arco, la lanza, el garrote...). Las oportunidades llegan a ser un gran conjunto de cosas de las que se puede echar mano.

¿Es esto coherente y sistemático? Desde luego, no es un sistema cerrado, sino un sistema abierto; la apertura la marcan los fines. El hombre tiene, como un elenco al que puede acudir, las oportunidades logradas. ¿Qué indica la oportunidad? El medio y lo que el hombre intenta conseguir con él. Es como uno de esos paneles en los que se colocan las herramientas, cuya sistematicidad no es lógica, porque no es estática, sino que está a nuestra disposición. La tenaza, el martillo, el destornillador... constituyen como un arsenal, al que puede acudirse si se comprende. Lo interesante no es que eso forme un sistema dado, sino que se pueda disponer de él. Aquí interviene la libertad, otra característica humana que se vería muy dificultada por la sistematicidad cerrada.

Como hemos dicho, la articulación de lo disponible depende de una sistematicidad, más profunda que la sistematicidad formal, que es el reclamarse mutuamente los caracteres humanos. Aludíamos a esto al hablar del hombre como ser bípedo. A primera vista parece que se anda mejor con cuatro patas que con dos piernas, pero lo que se gana con las manos es gigantesco.

Las manos permiten, en su sentido más primario, trabajar (la "mano de obra", como se suele decir). A su vez, la mano es coherente con el rostro

del hombre, que no tiene la forma de una cabeza animal. En el animal la cabeza es alargada, con una implantación en la columna vertebral distinta de la humana; el hombre tiene gran parte de su cabeza detrás de la columna. En el animal esto no ocurre; su cabeza no se endereza en sentido propio.

Si esto es así, en el hombre la columna vertebral tiene que soportar un peso mayor, por lo que necesita una flexibilidad y una forma especiales, distintas de las de un cuadrúpedo. En el bípedo todo el peso está en la vertical. Si la columna humana fuese recta, se aplastarían las vértebras. Al burro se le monta en el anca para gravitar sobre las patas de atrás; en todo caso, al cargarlo, hay que distribuir bien el peso en el lomo de un cuadrúpedo. La columna vertebral humana gravita, en cambio, sobre sí misma. Todo esto es correlativo.

Estas observaciones resaltan una coherencia interna que es mucho más que una consistencia matemática: es una increíble articulación de factores reales. La forma del cráneo humano es tal que permite un gran desarrollo de los lóbulos frontales. El hombre tiene una gran parte de su masa cerebral hacia delante.

El cerebro humano ocupa las tres cuartas partes de la cabeza; en el animal no es así. Sin el fuerte crecimiento del sistema nervioso, el multiuso que permite la liberación de la mano no se podría ejercer. Desde cierto punto de vista, el hombre está mal dotado; por ejemplo, corre menos que otros animales; pero puede construir flechas.

No conviene pasar rápidamente por encima de estos aspectos. Hay que darse cuenta del carácter sistémico del hombre. No se entiende el cerebro humano sin las manos, ni las manos sin el rostro, sin la forma del cráneo y de la columna vertebral. Esto son sólo unos cuantos rasgos, a los que conviene añadir muchos más: todos ellos hacen posible la familia, y al revés. Considerados en profundidad, el carácter sistémico de tales factores no es sólo de orden individual. Hay una serie de rasgos vinculados que hacen que el hombre sea naturalmente familiar y que sin la familia no sea posible la hominización.

La hominización y la familia

La familia surge con el hombre y el hombre con la familia. ¿Qué funciones son sociológicamente posibles con las manos? Por lo pronto, la división del trabajo, es decir, que el macho se transforme en proveedor de la hembra y de las crías. Esto comporta que está vinculado

establemente a ellas. En otro caso, la hembra tiene que hacerse cargo de la alimentación propia y de la cría; como no la puede dejar sola, tiene que cargar con ella. El mono joven tiene que ser transportado por la madre en sus correrías nutricias, pues el mono macho forma pandillas y no es proveedor. Si el hombre no tuviera brazos, no podría proveer, porque con la boca podría transportar muy poco alimento. El ser con manos puede lograr cargar y llevar gran cantidad de alimento. Ningún cuadrúpedo es proveedor sino en condiciones precarias y siempre contando con la hembra. Pero es incompatible con el cuidado de la infancia humana comprometer a la mujer en la tarea de provisión de alimentos. Las extremidades del mono joven pueden agarrar pelo. Y tiene que hacerlo porque ha de ir colgado de la mona madre. La madre humana no tiene un cuerpo peludo, ni la mano del niño pliegue prensil de pelo.

La familia es posible por la mano. Otros muchos caracteres de la hembra humana están correlacionados con la familia, y hacen que el hombre no se desentienda de proveer. La familia es un tema sistémico. Así está escrito en el Génesis. Las feministas se enfadan con eso de la costilla originaria, pero el asunto es serio. Sin la estabilidad del vínculo matrimonial, los factores que estamos considerando no sirven para nada; sueltos, no tienen explicación. Y esta organización es necesaria, porque el ser humano tarda muchos años en ser viable. En las culturas primitivas el rito de iniciación señala la viabilidad biológica. En las sociedades más desarrolladas, la viabilidad social se alcanza a los 20 años, y cada vez hace falta más tiempo. Es evidente que el largo período de preparación es condición para el aprendizaje de la tradición anterior. El hombre nace biológicamente prematuro. ¿Por qué? Porque el hombre tiene que alcanzar altas cotas antes de ser viable. Todo esto es sistémico. Si la madre no estuviese dispuesta a un largo período de cuidado de la cría, y el padre a un largo período de aprovisionamiento, la humanidad no existiría.

A partir de una hipótesis de trabajo que formuló Lovejoy, hace al menos 30 años, sobre la vinculación de la vida familiar con la hominización, Pasergan realizó estudios de campo entre los monos. Llegó a la conclusión de que el mono que más se parece al hombre es el chimpancé. El chimpancé nace bastante inmaduro y necesita aproximadamente tres años y medio para madurar. Pero el cráneo del

chimpancé no es el cráneo del niño. El daño que el cerebro del niño sufriría con el traqueteo, si tuviese que ir agarrado al pelo de la mona madre mientras ella corretea, sería irreversible.

El hombre es un ser naturalmente familiar. Y esto une las razones morales con la biología. En la evolución el hecho diferencial humano es la familia. Pero la familia no es un mero hecho, sino una correlación de factores. Sin la familia la historia no es posible, ni las tradiciones y tipificaciones humanas, ni las formas sociales su prafamiliares, ni la diferenciación del trabajo... Pero no hablamos desde un punto de vista analítico, ni considerando condiciones iniciales, sino una constelación de factores todos los cuales se reclaman mutuamente. Ninguno de ellos tiene sentido sin los demás.

Es evidente también que la mano femenina acoge al niño, le acaricia. El niño no se agarra a la madre, sino que la mano materna prefigura la cuna, el lugar donde sigue desarrollándose y creciendo extrauterinamente. La forma de la cabeza tiene que ver también con la sonrisa y con la fonación. ¿Por qué sonríen los niños? Porque la sonrisa es el gesto que menos esfuerzo muscular requiere. El niño no coordina los movimientos de sus manos; no sabe sino sonreír. Lo primero que hizo el hombre, según la Biblia, antes del pecado original, fue ponerle nombres a las cosas...

El método analítico no es muy adecuado para tratar una complejidad o una interdependencia de factores que es preciso, aunque difícil, abarcar con una sola mirada. Las implicaciones y posibilidades que de esta manera se abren son muy abundantes. Lo complejo no son los factores, sino sus interrelaciones. Entre estas interrelaciones, unas son más unitarias que otras. En la exposición han aparecido ciertas posibilidades, las llamadas oportunidades, que constituyen un conjunto articulado. De las oportunidades se dispone. Este estar a disposición comporta una unidad entre los instrumentos. Debajo de ella aparece una estructura más intensa que hace posible el instrumento mismo. La consideración de la estructura anatómica del hombre permite advertir que es un ser familiar. La familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una institución.

SOCIEDAD FAMILIAR Y SOCIEDAD CIVIL

LAS ALTERNATIVAS DE LA VIDA HUMANA

Lo que es reproducible o multiplicable sin perder su propio modo de ser da origen a relaciones nuevas. La pluralidad de la célula social crea un tipo diferente de relaciones: un conjunto de familias no es una familia. El hombre, que no es un ser solitario, es preparado desde la familia para constituir otra familia.

Las estructuras suprafamiliares sólo son posibles si aparece la noción de regla. Los antropólogos han insistido, por ejemplo, en la prohibición del incesto. Según ella, la familia no se reproduce hacia dentro: los hermanos no se casan entre sí; a partir de esta regla aparecen nuevas relaciones y costumbres, por ejemplo, el modo de regular cómo una mujer es entregada a un miembro de una familia distinta.

El comercio, propiamente hablando, no es una actividad intrafamiliar: la madre no cuida al hijo a cambio de vacas. Se puede vislumbrar que las relaciones comerciales se relacionan, a su vez, con la prohibición del incesto. Para que una hija pase a ser la esposa de un miembro de otra familia, ésta tiene que pagar un precio. En la familia, desde el punto de vista comercial, todo se hace gratuitamente. Pero en las relaciones entre familias aparecen otras oportunidades. El conjunto de familias permite nuevos tipos de relaciones.

La necesidad de ser valorado. La fama y el dinero

En estas nuevas relaciones aparece la aspiración a ser apreciado. En la familia el aprecio está, por lo común, asegurado. Cuando un ser humano es valorado positivamente, se le hace un gran favor, porque él procura estar a la altura de esa valoración. En cambio, cuando se le valora de modo mezquino, no hace nada por superarse. Es ésta una de las pautas o reglas que constituyen lo que los griegos llamaban areté. Los griegos poseían la idea de areté desde antiguo (aparece ya en el ciclo homérico). Areté es lo que nosotros traducimos por virtud. El primitivo sentido de areté era el de fama, o el honor, vinculados a la institución del premio. En los juegos olímpicos al vencedor se le otorgaba una corona, o una estatua, que éste llevaba a su ciudad. La polis se engalanaba con los trofeos ganados por sus atletas. Por la fama valía la pena competir.

He aquí otra dimensión humana que es básica para la convivencia civil (Hegel acentúa la importancia de la valoración para la vida social). No hay sociedad interfamiliar sin fama, sin un sistema de reconocimiento valorativo. Un ser humano sin prestigio es desgraciado. Desgraciado no quiere decir tan sólo que lo pase mal, sino también que su función social se debilita. Tomás de Aquino recoge esto como una de las grandes claves de la sociedad: todos los hombres nos debemos mutuamente respeto, porque no hay ningún ser humano que no aventaje a otro ser humano en alguna cualidad; por eso dice San Pablo: rendíos honor unos a otros.

El sistema de valoraciones de la sociedad hiperfamiliar concede al ser humano una peculiar oportunidad: un estatuto dentro de la sociedad civil. A su vez, el sistema de valoraciones vigente en cada caso es un índice de la salud de una sociedad. Hay un modo de atribuir valor que seguramente es insuficiente: el puro precio; tanto ganas, tanto vales. Este criterio de valoración se ha instalado decisivamente en nuestra disgregada sociedad.

En griego, precio se dice axía; la palabra que designa valor es axion (Axiología es el tratado de los valores). ¿Pero es el dinero un conectivo social suficiente? ¿Se puede establecer con él un sistema correcto de interrelaciones suprafamiliares? Es lo que sostiene el economicismo. La sociedad se constituye, y se alimenta dinámicamente, con las actividades valiosas que surgen en su seno. ¿Pero el dinero es un vínculo suficientemente fuerte para activar las capacidades humanas?

Las oportunidades según las cuales de una rama sale una lanza, etc., dan lugar a un conjunto de instrumentos a nuestra disposición. Pero eso es algo dado. Hacia abajo existe un conectivo más fuerte: el familiar, alimentado por el amor entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos. Al aprovechar la oportunidad que ofrece la pluralidad de familias surge la sociedad civil. ¿La sociedad civil cuenta con vínculos tan sólidos como éstos?

Heródoto dice que no hay hombre tan tonto que prefiera la guerra a la paz, porque en la paz los hijos son los que llevan a la tumba a sus padres, y en la guerra los padres llevan a la tumba a los hijos; pero para un padre llevar a la tumba a su hijo es una catástrofe, porque así queda desamparado en la vejez. Los hijos valen para esto, y también para crear

una nueva familia. Por su parte, las mujeres son el motivo primitivo, digámoslo así, de la relación entre familias.

En la sociedad civil, o interfamiliar, hay intercambios, existe lo económico. La economía es una oportunidad abierta por las familias en cuanto éstas se relacionan. Pero ¿es suficientemente sistemática? El fundamento de la sociedad civil es la familia, pero ¿es el dinero un conector suficientemente fuerte? Hoy estamos en una sociedad civil cuya consistencia no parece muy clara. La consistencia de los regímenes comunistas se ha tambaleado; es un tipo de organización sujeta a unos criterios inadecuados. En la sociedad occidental el conector que parece predominante es el dinero; ¿es eso suficiente?, ¿el dinero hace que el hombre ejerza las aptitudes necesarias para que la sociedad civil posea consistencia? ¿O estamos en un momento de inconsistencia de la sociedad civil? Estas preguntas son pertinentes.

La familia y la sociedad civil

La oportunidad abierta por la familia es la sociedad civil. Si las familias no se aíslan, surge una organización superior. Se plantea el problema de su consistencia. La coherencia familiar descansa en rasgos básicos del hombre, pero el hombre también es naturalmente social más allá de la familia. Esto nos invita a buscar dimensiones del hombre según las cuales es naturalmente social-civil o ciudadano. Sin el despliegue de ciertas dimensiones humanas, la sociedad civil no se mantiene. He apuntado una primera, que es el honor. El honor es el reconocimiento del valer, del valor. ¿Cuáles son los criterios por los que se reconoce valor a la actividad humana? La respuesta es que hoy acudimos con demasiada frecuencia al precio, al dinero; pero el dinero ¿es medida de valor de seres humanos? Sobre este asunto las ideas no son muy claras. Sin duda estamos encaminados en este sentido: se me trata mal porque se me paga mal; son las reivindicaciones salariales. ¿Hasta qué punto la subida de los salarios aumenta la consistencia social?

La sociedad civil alberga la posibilidad de conflicto. Cuando la familia se desnaturaliza, también aparecen conflictos en su seno: por ejemplo, los conflictos generacionales, de moda en los años setenta. Los hijos no entendían a los padres, ni los padres a los hijos. Ahora, cuando a las hijas de familia no las dejan salir por la noche, en la relación madre-hija, la madre se determina como bruja. El pandilleo de hijos de familia en una sociedad invertebrada descalifica a los padres. En los años setenta

los jóvenes se sentían incomprendidos: ésa era su propia autoconciencia. Aunque sea de modo indirecto, las observaciones precedentes nos aproximan a la ética; si el sistema de valoraciones está mal hecho, es éticamente incorrecto.

Sentaré ahora, como una tesis que habremos de desarrollar, lo siguiente: la consistencia de la sociedad civil reside en la ética. La ética, igual que la valoración, es intrínseca al hombre. Aparece como un invento, pero es una dimensión constitutiva del hombre, no menos que la mano. Para ser ciudadano es necesaria la valoración, la cual es inseparable de la sociedad civil. La familia es ética sin que de ella se desprenda un sistema valorativo; ella misma es intrínsecamente valorante. La valoración del hijo se incluye en el amor que la madre le tiene. ¿Es eso un valor ético? Es algo más, también fundamental respecto de la ética, pero tan inherente al hombre que sólo se pierde si se desnaturaliza. Es natural que la madre ame al hijo; no hace falta una valoración inventada; la valoración es el mismo hilo de la relación.

A la sociedad civil le es connatural un sistema normativo ético. Pero ese sistema tiene que destacarse. La familia es su fundamento, pero no le da consistencia. La familia es de orden ontológico; la sociedad civil es ética.

Nietzsche decía que la moral es moralina. Desde luego, la filosofía de Nietzsche se basa en la noción de valor; pero se trata de un naturalismo del valor, que es ciego para la ética. Por eso el vitalismo de Nietzsche no puede comprender la sociedad. Al pretender incluir todo el valor en la dinámica vital, impide que el valor se destaque, o considera artificial el valor destacado. Desde Nietzsche sólo sería posible algo así como una sociedad natural-ontológica. Recordemos, por ejemplo, el nacionalsocialismo, que es un reflejo de Nietzsche, aunque desvaído. El nacionalsocialismo es el intento de regir la sociedad civil de un modo estrictamente natural-ontológico: el valor es la raza. Pero la raza no es un valor ético (tampoco un hijo lo es, sino una persona). Sólo con eso no hay sociedad civil.

La consideración del despliegue temporal del hombre ha conducido a destacar las oportunidades. De ahí hemos pasado a la comprensión sistémico-familiar del hombre. La relación de la pluralidad de familias pone a la vista la sociedad civil.

Abordamos algunos temas de sociología también de un modo sistémico, si bien diferente del que sigue N. Luhmann, que propone una interpretación muy ambiciosa de la sociedad civil. Sin embargo, el planteamiento de Luhmann no obedece a una observación suficientemente precisa; en definitiva, es una especie de taxonomía: un sistema que consta de otros subsistemas, que se dan por supuestos. Aquí seguimos otro proceder; intentamos encontrar la coherencia de la sociedad civil. Hemos dicho que la ética es característica de la sociedad civil porque ésta depende de la valoración. Pero la valoración puede entenderse de muchas maneras: se puede valorar en dinero, en términos de honor o fama. También se puede organizar la sociedad de manera que el valor se haga sentir como poder.

El poder también es un conectivo social. La consistencia de una organización de poder residiría en el Estado. En el planteamiento de Hegel, por ejemplo, el Estado se absolutiza; se sostiene que la sociedad civil separada del Estado carece de ética, pues es un conjunto de intereses y agitaciones a las que sólo el Estado da consistencia. También Platón parece que entiende la polis como Estado y que lo plantea como una cuestión de índole moral. En Platón los verdaderos ciudadanos son los filósofos: sólo ellos pueden formar una comunidad sin fisuras; pero, en rigor, sólo cuando mueren. Es el famoso tema de la isla de los bienaventurados, donde las almas separadas (de los filósofos) constituirían el Estado ideal.

La conexión ética de la sociedad

Pero ahora no se trata de describir la República de Platón, sino de llamar la atención sobre otro modelo. A veces se dice que el modelo platónico es organicista. Es evidente que con esto se intenta aludir al carácter consistente y unitario de la sociedad. La sociedad es posible por la interrelación de la pluralidad familiar. Hay que tener en cuenta algo que a Hegel se le pasa por alto. Vamos a intentar señalar el carácter peculiar de la conexión de la sociedad civil a lo largo de la historia y en las diferentes formas que adquiere la sociedad.

Lo ético como conexión no está garantizado de suyo; tiene cierto carácter de acicate, de propuesta; es un encauzamiento de la acción, una configuración de las actitudes humanas cuya vigencia se propone desde una inicial ausencia de vigencia. Lo ético tiene un carácter de alternativa: se puede ser ético o no serlo. La regla ética es distinta de

una pretendida ley física. La ética se cumple desde una falta de vigencia. Pensar de otra manera es una ingenuidad. Se puede ser ético o no serlo; se puede ser ético y dejar de serlo; se puede no ser ético y llegar a serlo. La ética no está garantizada desde el principio. Otra cosa es que haya principios éticos, pero el hacerlos vigentes puede llevarse a cabo o no. Por eso decíamos que el naturalismo ético no es adecuado para enfocar la consistencia de la sociedad.

La ética está sujeta a alternativa, por lo pronto, porque el hombre no la cumple si se le deja solo. Al contrario, en tales condiciones más bien la incumple. Se dice muchas veces que el cumplimiento de las normas morales depende de la libertad. Esto es cierto, pero no se ha investigado con profundidad en ello. Aunque la ética tenga un soporte en la naturaleza humana, ese soporte no es infalible. La ética no tiene nada que ver con el automatismo (la ética automática sería contraria a la dignidad del hombre). El poder encuentra aquí su límite: no se puede obligar a hacer éticamente lo que se manda. No es lo mismo el poder que la ética. La norma moral se cumple si se quiere, o no se cumple.

Un ejemplo puede aclarar la cuestión. La ética dice: conviene que la gente sea justa. La justicia la entendemos como la voluntad firmemente dispuesta a dar a cada uno lo suyo, y actuar en consecuencia. La conciencia moral, que es uno de los asientos de la ética en el ser humano, dictamina que es mejor la justicia que la injusticia. Pero, por otra parte, también es verdad que el hombre actúa frecuentemente de manera contraria. Para dar a cada uno lo suyo es menester que lo del otro sea tan importante como lo propio (lo mío). Pero el hombre de entrada da más importancia a lo propio que a lo del otro. Aunque a todos nos parezca bien dar a cada uno lo suyo, no estamos inclinados a ello. O se vence esa inclinación, que entra en juego en principio, o no se vive la justicia. Así como es enteramente natural el amor al hijo, en cambio, de entrada, el hombre no es justo, no tiene una inclinación suficientemente fuerte hacia la justicia.

¿Vivimos espontáneamente la justicia? No, y quien diga otra cosa se engaña. ¿Qué hace falta para vivir la justicia? ¿Basta con darse cuenta de que ser justo es bueno? Estas preguntas nos introducen en la cuestión de las alternativas.

El hallazgo de las alternativas

Al describir algunos fenómenos sociales, aparece la noción de alternativa de modo muy neto. Las posibilidades abiertas y las alternativas indican la libertad. El uso de la libertad respecto de alternativas es más intenso que en orden a oportunidades. Por otra parte, la libertad tiene una pluralidad de grados hasta su radicalidad personal (que aún no hemos alcanzado). Para que aparezca la alternativa, la libertad se ha de ejercer teniendo en cuenta la invención. Por lo pronto, señalemos que alternativas dadas no son lo mismo que alternativas que el hombre encuentra por primera vez.

En segundo lugar, hay que advertir que las alternativas pueden ser verdaderas o falsas. Las alternativas falsas son aquellas cuya aceptación limita la sociabilidad o implica su degradación. Muchas veces el hombre elige alternativas reductivas, lo que equivale a negarse a colaborar, a ser social. El carácter social del hombre es natural, pero está sujeto a esta limitación. Tanto las alternativas falsas como las verdaderas abren otras alternativas del mismo signo. Si se eligen las falsas, se desencadena lo que puede llamarse proceso de entropía social: no está garantizado que el hombre mantenga un nivel de sociabilidad suficiente. Los trilemas expuestos parten de alternativas falsas. En suma, la problematicidad característica de la sociedad se entiende como un descenso progresivo de la calidad de las alternativas. Pero, sin duda, hay alternativas verdaderas.

La alternativa verdadera tiene que ser, al menos, equivalente en sociabilidad a la posibilidad que con ella se inventa. Pero es lógico que las alternativas equivalentes en sociabilidad permitan alternativas sucesivas, a su vez, verdaderas, es decir, que den lugar a un mayor grado de sociabilidad, a un incremento de los conectivos sociales.

Para apreciar hasta qué punto es profunda la libertad que se ejerce en las alternativas sociales, y la existencia de alternativas verdaderas y falsas (positivas y negativas), y no una elección superficial como, por ejemplo, beber whisky o ginebra (que es una alternativa trivial), hay que fijarse en el aspecto creativo e inventivo de las alternativas.

Un ejemplo geométrico puede ilustrar este asunto. En el globo terrestre se distinguen los meridianos y los paralelos. Los meridianos son las geodésicas que pasan por los polos; los paralelos, que no son geodésicas, salvo el ecuador, son las circunferencias perpendiculares al eje de la tierra. Preguntamos qué punto del globo terrestre es un punto

de partida tal que, recorriendo un meridiano en dirección norte-sur 1 kilómetro, siguiendo en dirección este-oeste (siguiendo un paralelo) otro kilómetro, y luego recorriendo en dirección sur-norte otro kilómetro, también es el punto de llegada. La respuesta inmediata dice que el punto que cumple esas condiciones es el polo norte.

Pero, ¿realmente sólo el polo norte cumple tales condiciones? No; hay otros muchos. Por tanto, hay que encontrar una solución alternativa, de mayor alcance y más fecunda que la solución que proporciona el polo norte. El polo norte es una solución si el recorrido es una figura triangular esférica. Para encontrar otra solución es menester abandonar la figura triangular esférica. La alternativa es justamente otra figura. Si el meridiano por el que se “baja” y se “sube” es el mismo, el punto de partida y de llegada son también el mismo. Falta ahora resolver la condición que atañe al paralelo (recorrer 1 kilómetro en dirección este-oeste). ¿Cómo debe ser el paralelo para que el meridiano de “bajada” sea el mismo que el de “subida”? Debe ser un paralelo que se recorra por completo, es decir, un paralelo cuya longitud sea 1 kilómetro (o un divisor suyo). Es claro que ahora la figura no es triangular. Así pues, diremos que todos los puntos del paralelo que dista 1 kilómetro del paralelo cuya longitud total es 1 kilómetro son soluciones del problema. Entre las dos soluciones hay equivalencia, pues ambas cumplen las condiciones del problema. Pero la solución alternativa, el uso de un solo meridiano, permite infinitos puntos como solución. Es claro que ambas soluciones son alternativas, y válidas. Sin embargo, una de ellas es más amplia que la otra. La solución triángulo esférico es, como alternativa, peor que la solución: meridianos y paralelo de 1 kilómetro, aunque la solución según la figura triangular esférica es la que se formula con mayor facilidad.

Hay alternativas uno de cuyos términos es mejor que el otro, siendo los dos válidos. Es decir, las alternativas positivas poseen equifinalidad; el objetivo se cumple con ambos procedimientos, pero uno de ellos es de mayor rendimiento. Teniendo en cuenta las condiciones del problema, hemos visto que la distinción de meridianos da una solución, mientras que la no distinción de meridianos da infinitas soluciones; son alternativas equifinales, aunque una es más amplia que otra, porque se han excluido las restricciones que imponía la figura triangular.

Según las alternativas, el hombre encuentra posibilidades de mayor alcance que las oportunidades. La oportunidad actualiza potencialidades (el paso de la porra a la flecha, del automóvil al avión). En la oportunidad los inventos no son equivalentes, sino diferentes; por tanto, sólo pueden tomarse como alternativas de modo restringido y en cuanto que dados. Además, por ser primariamente sociales, las alternativas de unos tienen que ver con las de otros. De esta manera, la noción de alternativa se complica: al darse varios inventores, las alternativas han de coordinarse. Eso es lo más difícil. Llamaré gobierno a la tarea de coordinación de alternativas. Acertar a gobernar es mantener el carácter positivo de la complejidad de las alternativas o inventarlo evitando que se disgregue.

Cuando el solucionador de problemas es plural hay que llegar a un acuerdo. Eso abre alternativas de segundo grado. Como hay distintos modos de ponerse de acuerdo, hablaremos de alternativas de alternativas.

La índole positiva de las alternativas de alternativas se puede ilustrar con el juego de los sombreros blancos y negros. Tres prisioneros son informados por su guardián de que existen tres sombreros blancos y dos negros; el primero que acierte el color de su sombrero, quedará en libertad. Cada uno ve el sombrero de los demás, no el suyo. La reciprocidad de alternativas es patente. Además, aquí, como en cualquier situación social, la información es incompleta. Se presenta un problema de coordinación: la información incompleta puede ser completada (Aristóteles decía que en la práctica ven más cuatro ojos que dos). Para resolver el problema hay que contar con la información de los otros. A, uno de los presos, ve el sombrero de B y el de C, que son blancos. La alternativa de A está en que su sombrero puede ser blanco o negro. Los tres presos quieren resolver su propio problema, pero A debe pensar: si mi sombrero fuera negro, B habría ya contestado, pues el silencio de C prueba que el sombrero de B no es negro (si C hubiera visto dos sombreros negros, su respuesta habría sido inmediata). En suma, si no se parte de que el problema es común, ninguno puede resolver el problema en cuanto que propio.

Todos los miembros de una sociedad son sujetos, y cada uno puede ponerse en el lugar del otro; las alternativas están entrelazadas. Esto basta para advertir el carácter sistémico de la sociedad. La sociedad

depende de las alternativas de todos; si la alternativa sólo es de uno, se desencadena la entropía social.

Las alternativas, la libertad y el tiempo

La alternativa muestra que el hombre puede seguir distintas líneas de conducta. Aquí aparecen las encrucijadas. Las encrucijadas son un tema del que muchas veces se echa mano para indicar que el hombre se encuentra perplejo, o no sabe por dónde ir. Aunque, en principio, la encrucijada tiene un sentido más positivo, a veces, en efecto, el hombre no acierta a encontrar alternativas, o no le gustan las que encuentra. El hombre se acostumbra a la seguridad, y las alternativas le producen cierta incomodidad. Hay personas que se ponen nerviosas cuando tienen que elegir, y más aún cuando la elección es intensa, como ocurre con las alternativas. Dicen entonces: mejor sería que no las hubiera, y se pudiera vivir de acuerdo con un plan fijado. Estas personas tienen miedo a la libertad.

Con frecuencia se exalta la libertad. Eso puede ser una simple moda, porque cuando se pide a la gente que actúe libremente, no lo hace. Sartre decía que estamos condenados a ser libres. El hombre libre corre el riesgo de equivocarse. El racionalista querría que el futuro fuera enteramente conocido, que no guardara sorpresas. En el fondo, el racionalista es un pesimista; hay que recordarle que no dispone de un saber suficiente acerca del futuro. El saber práctico que poseemos acerca del futuro es muy reducido; el hombre no es omnisciente.

Precisamente por esto, la gente teme al futuro, huye de él o pretende garantizarlo. Esto es imposible, porque para conocer de antemano el futuro éste debería depender enteramente del pasado. Así pensaban los mecanicistas: no hay nada nuevo, las condiciones iniciales son determinantes. Esta es la versión dinámica del método analítico, cuyas limitaciones vienen por la línea del tiempo. Ni siquiera sabemos si moriremos. Incluso aquí aparece una alternativa, porque, aunque es casi seguro que nos vamos a morir, no lo sabemos con certeza: podría acontecer el fin del mundo antes de nuestra muerte; en ese caso ninguno de nosotros moriría. Es una alternativa en la que no pensamos nunca, o sólo como pura especulación, pues no depende de nosotros. Ni el Hijo del Hombre puede decirlo. El Evangelio ofrece alternativas de una profundidad notable. Llama la atención la alternativa de la sirofenicia. Esta mujer buscaba la curación de su hija enferma. La

respuesta de Nuestro Señor no admitía réplica: no es bueno dar el pan de los hijos a los perros. Sin embargo, la sirofenicia encontró la alternativa: eso es verdad, pero también es verdad que los perros se alimentan de las migas que caen de la mesa de los amos. Esto provocó el milagro: “Mujer, grande es tu fe, hágase como quieres.”

La alternativa que encontró la sirofenicia no fue fruto de la astucia. La alternativa no es cuestión de astucia o engaño. En tal caso las alternativas serían malas. Las alternativas verdaderas son aquellas que abren el horizonte. En el fondo, es mejor que el hombre no conozca exactamente el futuro, porque eso permite que el futuro depare algo nuevo, y suponga una ventaja, una posibilidad que nos saca de lo rutinario. La alternativa contiene una sugerencia de infinitud.

Para el hombre el tiempo es mucho más que el metafórico río de Heráclito. El hombre puede encontrar nuevas líneas — ríos — en el tiempo. Cabe decir que el invento de una alternativa anula una cierta línea de tiempo, e inventa otras nuevas. Aunque el hombre no sea dueño del tiempo, puede, sin embargo, dejar inéditas muchas series de acontecimientos.

Aristóteles dice que las proposiciones de futuro no son ni verdaderas ni falsas, es decir, que en ellas no rige el principio de contradicción. Con esto precisamos un poco más el sentido de la alternativa. No se puede ser y no ser a la vez; no se puede predicar algo y no predicarlo al mismo tiempo. La vigencia del principio de contradicción, según Aristóteles, tiene que ver con el presente, pero no con el futuro. Aristóteles usa el ejemplo de la quasi-proposición “mañana habrá una batalla naval”. ¿La habrá? Depende. En cuanto que tiene que ver con el futuro, la razón práctica funciona, a lo sumo, en forma de silogismo condicional. Parece que Aristóteles no considera los silogismos hipotéticos, pero no es así, pues al tratar de la razón práctica usa silogismos hipotéticos: “si A, entonces B”. Como tesis no puedo sostener que mañana habrá una batalla naval; el tiempo humano no transcurre de modo inexorable.

Volviendo al trilema del barón de Münchhausen, diríamos que la racionalidad práctica no es ladiána. Quien pretendiera una razón apodíctica para la temporalidad humana no sabría cómo encarar el futuro. La razón práctica es, al menos, condicional.

Con los ejemplos aducidos, se puede ver que las alternativas ya dadas son menos importantes que aquellas que aún hay que descubrir. En el

inicio de la humanidad había pocas alternativas. Pero también el inicio de la historia es una alternativa: el mandato divino de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal; es una prohibición acerca de una alternativa. El hombre eligió dicha alternativa falsa.

A partir del primario monogenismo surge la sociedad civil, que ha pasado por varias fases, reconstruibles con cierta seguridad. La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas. El ejemplo de alternativa que proporciona la figura triangular esférica y el recorrido de un mismo meridiano y de un paralelo completo muestra la equifinalidad de ciertas alternativas (aunque el alcance de un término sea mayor que el del otro). En el ejemplo de los sombreros blancos y negros, la alternativa se complica, porque para resolver el problema es menester ponerse en el lugar del otro: pensar como el otro. Este es el carácter social de las alternativas. Las alternativas tienen que ver con la sociedad: en la misma medida en que no existe un único autor de ellas, se coordinan y forman un cierto sistema. En otro caso las iniciativas se estorban, entran en colisión y se inhiben: se multiplican entonces las alternativas falsas, alicortas.

Capítulo V

LA ECONOMÍA

Los intercambios y la ciencia económica

Una manera de montar una ciencia sobre las alternativas, aunque no se agote con ella el juego de las alternativas sociales, es la consideración de los intercambios. Es lo que estudia la ciencia económica. Se ha entendido también al hombre como un ser económico: es el homo oeconomicus. Aunque algunos pensadores franceses, los fisiócratas, pensaron sobre temas económicos, el primero que escribió un gran libro sobre economía fue Adam Smith. Smith formula unas reglas que se refieren al uso alternativo de recursos. Los economistas son expertos en el estudio de las alternativas sociales económicas.

Sin alternativas, la economía es imposible. Sin una fuerte producción de alternativas nuevas, la economía se estanca. Desde luego, hay que

dejar a un lado el descrédito de la economía, la cual es una ciencia sobre el hombre (una antropología que no tenga en cuenta la economía es incompleta). El hombre es un ser que vive socialmente en el tiempo; descubre alternativas y se organiza según las implicadas por los intercambios.

Si el hombre no fuera naturalmente social, la economía no existiría. ¿Qué sentido tiene que alguien se especialice en producir cerveza y otro sea carnicero? El que se especializa en producir y ofrece a los demás sus excedentes crea intercambio; está ejerciendo una actividad económica. Ahora bien, sostener que la economía es la ciencia del intercambio es coger el rábano por las hojas. Si el hombre no funcionase con alternativas, tampoco intercambiaría.

Aparece aquí otra vez el tema del valor. El precio es un modo de conectar alternativas. La alternativa es ésta: yo tengo tanto aceite y éste tiene tanta carne. Yo puedo prescindir de una parte del aceite a cambio de carne. Propongo un trueque. La economía es una ciencia precisamente porque el hombre es capaz de alternativas que son ajustables. Esto influye en la vida de cada uno: ¿a qué me voy a dedicar?, ¿qué tipo de actividad voy a ejercer?, ¿en qué emplearé mi tiempo? El mercado es una organización de alternativas. El mercado puede organizarse de muchas maneras (hay diferentes tipos de mercado).

El dinero

Aristóteles dice que el hombre es naturalmente social porque habla. El lenguaje se corresponde con la sociabilidad humana; el diálogo, no el lenguaje privado, marca la existencia social del lenguaje. Hoy se insiste en que sociedad y comunicabilidad son nociones correlativas; incluso se dice que el único cambio social que puede preverse en el futuro es la sociedad informática.

En rigor, la índole relacional de la sociedad es lingüística. Si desaparece el lenguaje, desaparece la sociedad. Pero hay que precisar la noción de lenguaje. El lenguaje humano es de tipo manifestativo. Dicha manifestación puede seguir un cauce hablado, escrito u otro distinto; de ahí la importancia de los gestos (el hombre es más capaz de gesto que el animal). Incluso la misma inexpresividad humana es expresiva. Para que haya intercambio de cosas es menester la comunicación, esto es, que los productos humanos sean mutuamente expresivos: que uno

remita al otro. A medida que los intercambios se han hecho más abundantes, el hombre ha creado el dinero, una realidad cuya esencia ha sido poco estudiada. El dinero es algo así como un saber a qué atenerse en las transacciones. Dicho saber necesita una cosa que esté por las demás. En este sentido, Aristóteles lo entiende como el medio universal de transacción; el dinero hace las veces de; los bienes se intercambian a través del dinero. El dinero es la cosa con la cual el hombre universaliza sus comunicaciones transactivas estableciendo equivalencias valorativas. Por tanto, la función del dinero es lingüística. Ahora bien, la función del dinero se ha cumplido de diversos modos: hay una historia del dinero.

El dinero es una cosa poco necesaria en la economía de pueblos atrasados, porque en ellos son pocas las cosas que se pueden intercambiar. Los economistas hablan entonces de economías desmonetizadas, en las que la moneda cumple una función escasa porque los trueques directos son mayoritarios. Cuando la sociedad se hace más compleja, el dinero adquiere mayor protagonismo, porque en tal sociedad, si tengo dinero, lo puedo cambiar por cualquier otra cosa (si tengo trigo, no). Por eso, el dinero es el universal de las transacciones; ésa es su primera función. Pero es evidente que el dinero sólo cumple su función en tanto que significa, y que dicho significar presupone una remitencia de un producto a otros, aunque los comerciantes suelen prescindir de esto último (los comerciantes compran para vender: la remitencia de los productos no existe en el almacén). En cualquier caso, cuando se produce la alternativa básica que da lugar al dinero, aparecen muchas oportunidades; el dinero empieza entonces a ser perfeccionado. Por eso, hay gente que se enamora del dinero, como de un resumen del poder sobre las cosas.

Evoquemos una caravana de comerciantes, hace tres mil años, en viaje de Babilonia a otra ciudad de Mesopotamia, transportando mercancías en camellos para cobrar su precio. El dinero que recibían era, por ejemplo, oro; como es claro, corrían el riesgo de ser robados.

Aparece entonces una alternativa: por un lado, alguien necesitaba tener oro para pagar, y otro necesitaba que no le robaran el oro que recibía en pago. Por tanto, convenía que un tercero se especializara en la guarda del oro. Esto es más fácil de hacer cuando el oro está reunido y sin moverse. Pero si alguien tiene en depósito mi oro, yo necesito un

recibo que diga el oro que él me guarda. Entonces ¿cuál es la cosa dinero, el oro o el recibo? En rigor, los dos: se trata de una alternativa. Si los depósitos están distribuidos en distintos sitios, no hace falta trasladar oro, porque el recibo significa oro, y puede ser trasladado de un sitio a otro sin riesgo de robo. La alternativa tiene muchas ventajas. Es preferible llevar un papel que oro, que es pesado; además, el oro está mejor inmóvil, porque así se puede custodiar. Se intercambia entonces con los recibos. Pero ahora aparece otra oportunidad: el depositario puede convertirse en banquero: la gente que pide la devolución del oro (presentando su recibo) es escasa en relación con el total depositado. De acuerdo con la proporción entre los depósitos de oro y lo que debo devolver, se pueden dar más recibos que los correspondientes al oro existente. Así aparecen el préstamo o crédito y el dinero bancario. Al que no tiene oro, el banquero le concede un recibo (a cambio de un precio), porque el número de gente que realiza los recibos en oro es pequeña (esto se asimila a lo que se llama grado de liquidez). De esta manera llega a existir más dinero papel que oro.

Paradójicamente, en una época en que los préstamos sobre cosas eran muy onerosos, cobrar el préstamo sobre dinero (usura) se consideraba injusto. En rigor, se favorecía el cambio de una cosa-dinero por otra, que puede llamarse dinero nominal, el cual, con el tiempo, ha desplazado al otro: primero los billetes de banco, y después los cheques, o las tarjetas de crédito...

En esta línea de sustitución que ha seguido el dinero se ha llegado a un alto grado de sofisticación. Si se logra el equilibrio entre el dinero que se transfiere de una cuenta en un banco a otro banco, aparece el llamado sistema bancario, en el cual los pagos se reducen a cambios de asiento. El banquero gana sin mover el dinero. El sistema funciona porque la gente se fía de él. Sin la confianza la banca es imposible. Y ello es lingüístico, porque la confianza es comunicativa, social.

Además, la confianza no se basa sólo en la honradez del banquero, sino en que monopoliza en gran medida la información de mercado. Como los banqueros saben cómo está el mercado, conceden los préstamos con seguridad, y no de cualquier modo. La deuda internacional fue un error de los banqueros, que desajustó el sistema. Dicha deuda se generó en un momento en que subió el precio del petróleo. Los árabes, que no son industriales, colocaron sus mayores ingresos en los bancos.

Pero el aumento de los depósitos bancarios no es conveniente si no se conceden más créditos. Ahora bien, en aquella coyuntura, la economía occidental estaba deprimida, precisamente por la subida del petróleo. Los banqueros se encontraron entonces con una situación comprometida: ¿a quién prestamos? Acudieron a los países subdesarrollados. Fue una medida insensata, es decir, un procedimiento para conservar la consistencia del sistema, que fracasó por defecto de información.

También a los políticos se les ocurren remedios realmente notables. Por ejemplo, hace pocos años en Perú se estableció un precio distinto del dólar, según se empleara para comprar repuestos, para viajar, etc. Esto dio lugar, obviamente, a negocios especulativos. Si alguien consigue que un funcionario certifique falsamente que necesita dólares para pagar una máquina, puede venderlos a otro precio. Así se produce la corrupción de la administración y de los agentes económicos: es la mordida, como dicen en México.

Es claro que, cualquiera que sea, la cosa-dinero tiene que ver con la confianza, la cual es inseparable de la veracidad: no mentir y saber de qué se habla.

A modo de resumen: los conectivos de la sociedad civil

La consideración sistémica de la sociedad pone de relieve riesgos peculiares: la sociedad puede funcionar en contra de sí misma; cuanto más compleja sea, el riesgo es mayor. Éste es el problema de la consistencia del sistema. La familia es un sistema suficientemente consistente, aunque puede ser erosionada por la sociedad civil, porque se basa en unos radicales muy fuertes, innatos. Pero la sociedad civil suele entrar en situaciones de franca contradicción consigo misma. En ella tienen lugar procesos contraproducentes. Es lo que se llama efecto boomerang, y efecto perverso. Sucede con frecuencia que el remedio es peor que la enfermedad.

Con todo, también la sociedad civil es natural al hombre. La prueba es, precisamente, que sus contradicciones funcionales no la han aniquilado. Son patentes tales contradicciones.

Juan Pablo II enfatiza dos ejemplos de efecto boomerang; la deuda internacional y el consumismo. El exceso de consumo provoca, en vez de la intentada situación de bienestar, el descenso cualitativo de las motivaciones humanas y, por tanto, de la coherencia social. Las

medidas de gobierno (de correlación de alternativas) requieren sumo cuidado. Es indudable que la racionalidad social es práctica. Pero la prueba que se ha aducido a favor de su carácter natural demuestra también que no es innata.

La sociedad familiar tiene suficiente coherencia. Aunque algunas veces pueda ser infeccionada por contagio y atravesar crisis, sin embargo, es una institución o sistema de relaciones humanas suficientemente fundado. Sería absurdo desconocerlo, porque una gran cantidad de características humanas son inseparables de la familia.

A lo largo de la historia la sociedad civil se ha ido complicando. Hay que formular algún criterio de sistematicidad; o conceder que esta forma de vida social está aquejada de inconsistencia de manera inevitable.

¿Tienen razón los pesimistas que aceptan el trilema del barón?

Muchos asuntos gravitan sobre la cuestión de la consistencia de la sociedad civil. Repito que la familia es consistente a priori; la sociedad civil no lo es. ¿De qué modo se alcanza, o cuál es el remedio de la inconsistencia social? La respuesta remite a la ética. Dicho de otra manera: la consistencia social no estriba en su funcionalidad empírica tan sólo, porque sin valoraciones la sociedad no funciona (no es acertado el enfoque empirista de la sociedad). Hoy contamos con muchos fragmentos de racionalidad en la sociedad, pero no son suficientes. La sociedad es cuestión de deber ser. Esto introduce alternativas decisivas. Ya hemos sacado a relucir varias alternativas para considerar fenómenos sociales con un enfoque no analítico: la consistencia social es asunto ético. Habrá que mostrarlo.

La asignación de recursos y las leyes económicas

Hemos comenzado a formular algunos tipos de conectivos que ofrece la sociedad civil; son plurales, puesto que las relaciones son muy complejas. Nos hemos acercado a la economía. No cabe duda de que el hombre desarrolla actividades económicas y que sin ellas la sociedad civil no es comprensible, o que omitirlas daría lugar a una visión unilateral de ella: olvidaríamos asuntos que no son los más altos, pero que integran lo social. El hombre forma la sociedad civil en parte en función de necesidades, aunque las afronta encontrando oportunidades y alternativas a través de las cuales se va desarrollando.

Por tanto, las necesidades también hay que inventarlas. Hay necesidades humanas no sentidas por mucha gente; depende de su

grado de desarrollo. Paralelamente, no se debe decir que el hombre sea un animal de necesidades, porque es imposible hacer un elenco fijo de necesidades y del modo de satisfacerlas. Hay necesidades elementales — comer, etc. — que se podrían resolver sin esa compleja red de relaciones que es la sociedad civil; en ella surgen nuevas necesidades, es decir, el hombre descubre nuevos objetivos que suponen, por el momento, una carencia; pero no de un modo instintivo, sino en la misma medida en que va desplegando sus virtualidades en la convivencia. La articulación de experiencias de carecer, de posesión de capacidades y de objetivos por alcanzar, y de ejercer acciones en orden a ellos, remite a la voluntad.

Disponer de un automóvil hoy es casi una necesidad. Hace 4.000 años eso no significaba nada, entre otras cosas porque nadie sabía lo que es un automóvil. Las necesidades de desplazamiento y el modo de llevarlo a cabo eran distintos. Decir que el hombre tiene sólo necesidades naturales — en el sentido trivial de la palabra — es quedarse corto. Hay muchas cosas de las que se puede prescindir. Incluso a veces las necesidades se hipertrofian. Por ejemplo, la necesidad de cambiar frecuentemente de modelo viene de la moda o del consumismo. La idea de una serie de necesidades escalonadas (las superiores sólo aparecen satisfechas por las inferiores) es una simplificación psicologista. Otras veces se sostiene que sería mejor que el hombre redujera sus necesidades. Sería mejor en cierto sentido, pero no en otro. Por ejemplo, es mejor aprovechar más los artefactos, no desecharlos cediendo a la invitación a cambiar de modelo, que obedece a motivos económicos, es decir, a necesidades de venta (ello implica una inconsistencia sistemática). En cambio, no es bueno desistir de objetivos (empobrecer las motivaciones).

Los economistas dicen que su ciencia estudia leyes y que esas leyes son inexorables. En el desarrollo de la actividad económica, ciertas leyes aparecen forzosamente, cualquiera que sea el sistema económico: de mercado o de propiedad pública. Estas leyes, según los economistas, son muy elementales, pero se cumplen siempre. Contando con que la actuación humana parte de la libertad, está sujeta (mejor sería decir que da lugar) a regularidades inexorables. Admitiendo que sea así (si se empeñan tanto, seguramente lo será), conviene precisar qué importancia tiene estudiarlas, esto es, a qué se refieren. Por lo pronto,

esas leyes tienen que ver con un asunto con el que el hombre siempre se encuentra en el desarrollo de sus actividades prácticas: la asignación de recursos a finalidades alternativas. Esa asignación, cualquiera que sea la organización económica, da siempre lugar a consecuencias que obedecen a leyes. Si interesa estudiarlas, ello se debe a que afectan a la consecución de las finalidades pretendidas.

La asignación de recursos es la base de la economía. ¿Qué quiere decir asignar recursos? Emplear los bienes y las capacidades con que se cuenta de acuerdo con alternativas. Claro es que si no hubiera distintas posibilidades o modos de asignar recursos, es decir, si se asignaran o emplearan siempre de la misma manera, o para lo mismo, esas leyes carecerían de interés (no se destacarían). Pero en tanto que los recursos se asignan, funcionan siempre de acuerdo con unas reglas; es evidente que esas reglas no eliminan la libertad (todo lo contrario), pero carecería de sentido sostener que no existen. Si se reparten los recursos de una manera, ocurre que determinados objetivos son inalcanzables. Si se asignan de otra manera, tales objetivos serán alcanzables, pero no otros. Y esto significa que las leyes económicas se cumplen precisamente en la asignación. Entre ellas sobresalen las que tienen que ver con la formación de los precios, pues la asignación de recursos da lugar también a la formación de precios.

Las leyes de la formación de precios, que están en íntima relación con la asignación de recursos, funcionan de un modo anónimo. El hombre puede asignar como quiera, pero las leyes de la asignación se cumplen en cualquier caso. Si se emplea mucho en cañones, habrá menos mantequilla. Estas leyes ponen de manifiesto que las intenciones y las decisiones no siempre están de acuerdo: no hay que llamarse a engaño. Los economistas pueden decir que ciertos objetivos son incompatibles porque para alcanzarlos hay que asignar recursos, y si se asignan recursos para uno, con ellos no se puede pretender alcanzar el otro. La incompatibilidad de objetivos es el primer resultado útil de los estudios económicos: precisar la coherencia de algunas alternativas en un planteamiento estático.

Por ejemplo, no se puede asignar más recursos al pago del trabajo y pretender disminuir la inflación. Si se asignan los recursos de un modo, habrá un determinado grado de inflación. Si se quiere que no haya tal grado de inflación, hay que asignarlos de otra manera. Por tanto, de la

ciencia económica también se sigue que la racionalidad de los agentes económicos no es perfecta, o que de su actuación pueden seguirse efectos indeseados.

¿Las leyes económicas son el sistema según el cual una sociedad funciona consistentemente? Es claro que no es así. A veces los economistas se declaran éticamente neutrales. No dicen si un objetivo es bueno o malo, sino que ciertos procedimientos existentes de asignación de recursos no son coherentes con el objetivo que se pretende. En este sentido se habla de la escasez de recursos. Si esto no se entiende, se traspasan los límites dentro de los cuales el pensamiento económico es válido. Desde luego, bien puede ocurrir que los recursos aumenten o disminuyan por factores extraeconómicos. La economía parte de datos y en este sentido su planteamiento es, sin remedio, estático. *Rebus sic stantibus*, no todo objetivo se alcanza, y en cualquier caso hay que contar con recursos. En definitiva, la economía enseña a un tomador de decisiones los objetivos no compatibles, en una situación dada, con una determinada asignación de recursos. Queda pendiente la valoración de los objetivos, sin la cual no tienen carácter social. Pero, en cambio, se aclara que dicha valoración no es independiente de su posibilidad de aceptación, esto es, que la ética excluye la veleidad y la arbitrariedad: no es ilusoria. Por eso, una antropología que no tenga en cuenta la economía es incompleta y, a la vez, la ciencia económica es incapaz de formular la antropología.

El economista puede, por ejemplo, atender a la doctrina social de la Iglesia. En un documento o encíclica social — que es de índole moral — se plantean tesis acerca de salarios, se denuncian prácticas de explotación, etc. Para el economista esas tesis expresan objetivos: a él le corresponde indagar si existe alguna asignación de recursos con que puedan ser alcanzados; bien entendido: queda abierta la posibilidad de que, en su conjunto, tales objetivos no sean compatibles entre sí, al menos por el momento. Pero también queda abierta la posibilidad de que los seres humanos mejoren, y con ellos los recursos.

Con todo, hay aquí una llamada de atención no desdeñable. La formulación de ciertos objetivos es demagógica, utópica, y eso quiere decir que tales objetivos son confusos. El mensaje de la economía es muy sobrio: no se puede funcionar de cualquier manera, no se puede retender, tomando en cuenta un elenco de recursos disponibles, el

objetivo A, el B, el C. Aunque versa sobre la compatibilidad de alternativas, la economía sólo dice cuál es la mejor manera de asignar recursos partiendo de la existencia de objetivos. Con esto, como es claro, no se resuelve el problema de la consistencia social. El economista, en cuanto que tal, no propone objetivos. El que propone objetivos es el ser humano. La economía no es una ciencia de objetivos, sino de prerequisites. También la maduración del ser humano requiere recursos; su logro aporta otros nuevos.

El criterio que las leyes económicas introducen es el de limitación. Los griegos vieron con bastante claridad los límites de la técnica: se dieron cuenta de la importancia que tiene la medicina para entender lo técnico (ya nos hemos encontrado con esto a la hora de hablar del trilema hiatrogénico). Pero ni siquiera la *tékne hiatriké* es competente acerca de fines (ninguna técnica lo es). El médico no tiene derecho a proponer los objetivos de una persona. Puede decir cuál es su estado de salud: cómo tiene el corazón o el hígado, que si bebe tal cantidad de licor, el hígado se daña, etc. El médico dice: “si usted actúa así, le pasará esto... Si actúa usted de este otro modo, le pasará esto otro...”. Pero los médicos no pueden dictaminar cómo tiene que actuar la persona (su argumentación es condicional). A veces, sin embargo, lo dicen. Pero en ese caso no son meros técnicos. Nadie debe ser un mero técnico, pero eso quiere decir que la consistencia social no estriba en la técnica. Hoy conviene añadir que técnica y ética (el *facere* y el *agere*) guardan relaciones más estrechas que las admitidas por los antiguos, por cuanto ambas son integrantes del actuar humano. A su modo, la economía lo ha puesto de relieve.

Capítulo VI

LA ÉTICA

La economía y la ética: algunas consecuencias

Los economistas tienen preferencias, como las tiene el médico, y creen saber lo que es bueno para la gente. Parece que es mejor que una persona corra menos riesgo de cáncer; por lo tanto es preferible que no fume. Pero eso lo dice el médico en virtud de un ideal de vida, sin el cual su propia ciencia carece de justificación. Es preferible vivir una vida sana. También el economista puede sostener que es bueno que ciertos

objetivos sociales se cumplan, por lo cual ciertas asignaciones de recursos no son correctas. Pero entonces está aplicando un criterio no exactamente extraeconómico, sino que trasciende los límites de la ciencia económica, cuya justificación queda en suspenso sin él. Esta carencia de justificación inmanente comporta la subordinación de una ciencia a otra. La subordinación no anula la autonomía dentro de sus propios límites de la ciencia subordinada.

La moral siempre aparece. Es artificial refugiarse en la neutralidad ética de la propia ciencia, detenerse en unos límites que el hombre debe rebasar. El economista puede — y debe — hacer juicios éticos; la economía no puede (como tampoco la medicina o la arquitectura), precisamente por su autonomía. Por ello mismo, la neutralidad axiológica de las ciencias que estudian el funcionamiento de la sociedad pone de manifiesto que están subordinadas a la valoración ética. La subordinación remite a la autonomía, la requiere, porque la ciencia subordinante pone alternativas.

La valoración ética es imprescindible. En la aplicación práctica del saber, la última palabra la tiene la ética. Aunque las ciencias sociales o humanas, que, por sus límites, se distinguen de la ética, posean cierta autonomía (que reside en su misma limitación), esas ciencias estudian leyes de alternativas, y deben por tanto remitirse a la ética. Pues tales ciencias no ponen la alternativa: quien la pone es el ser humano. La ética tiene la última palabra porque la alternativa es lo peculiar del tiempo social. Si no fuera así, no habría ningún criterio para la asignación de recursos, o para fumar o no fumar. Si no existiera el bien humano, las ciencias prácticas se quedarían perplejas ante las alternativas de las que dependen. Dicho de otra manera: la ética tiene que ver con lo ético de distinta manera que la economía con lo económico, ya que lo económico no existe separado de lo ético, pero la ciencia económica está limitada porque no lo considera así.

La ética no garantiza el éxito. No se trata de renunciar en absoluto al triunfo, sino de evitar erigirlo en criterio al que el juicio ético se subordine, y ello por muchas razones. La primera es ésta: para que la ética garantizara el triunfo se precisa una condición que, como es evidente, no se cumple, a saber, que toda la gente se decidiera por el bien. Si unos se deciden y otros no, los que actúan realizando lo ético pueden fracasar, por lo menos a corto plazo. Pero, por otra parte, el éxito que

contraviene lo ético no es humano. Por tanto, otra razón es la siguiente: la ética no garantiza el triunfo, precisamente porque en principio la gente no es realmente ética (o todos los españoles buenos y benéficos, como afirma la constitución de Cádiz). Se engaña quien diga que es justo de entrada. El triunfo humano reside en alcanzar a ser ético, pero el consenso para el progreso de lo ético, es decir, para que la dosis de eticidad de los seres humanos sea alta en todos, puede expresarse como un deseo, y nada más. La razón de esto es elemental: la ética depende de la libertad; una persona realiza el bien ético si quiere, y si no quiere, no. Nadie es ético necesariamente; eso es una contradicción. Por eso lo ético es imposible, en la historia, al margen de las alternativas. Sin la intervención de alternativas el hombre no realizaría lo ético, en tanto que lo ético es real en él. A la vez, si no realiza, en él, lo ético, la acción práctica humana en sociedad carece de sentido.

Tampoco las ciencias sociales tienen sentido sin la ética. Si se refugian en su limitación, olvidan que dependen de alternativas, y no se subordinan a la elaboración de un criterio para poner una u otra. Pueden, incluso, incitar a entender que las alternativas son asunto empírico. Por eso puede llegar a decirse que actuar éticamente es hacer el tonto. Ahora bien, reducir la realidad del hombre a la condición de los hechos empíricos es un despropósito.

Platón habló de esto con humor, aunque para él era un asunto trágico, teñido de fatalismo. En La República formula la decadencia de los regímenes políticos. Al señalar las razones por las que la timocracia — el gobierno de los guerreros — termina en un régimen inferior: el régimen de los ricos, o plutocracia, Platón acude a una alternativa descubierta por las mujeres de los militares. El militar es una persona sobria; en cambio, los ricos, aunque no tienen el poder, viven con lujo. Las mujeres de los militares, al percibir esa diferencia, les recriminan por estimar estúpida su renuncia a un mayor nivel económico y no disfrutar de las ventajas del dinero (se sienten en ridículo al compararse con las adineradas). Pero cuando aceptan meterse en los negocios, los militares se hunden.

La actitud de esas damas es semejante a la de Xantipa, la mujer de Sócrates. Es evidente que esa alternativa es negativa o falsa y, por otra parte, que el éxito de la ética no está garantizado, porque no toda alternativa es positiva. A ser ético sólo se llega haciendo actos éticos.

La grandeza y la miseria de la sociedad civil es que, dependiendo en su misma consistencia de la ética — para que la autonomía de los demás saberes prácticos se integre en la elaboración de un criterio de consistencia es imprescindible su subordinación a la ética —, esa consistencia depende de que el hombre quiera realizar lo ético. La ética es para la libertad.

La importancia de la libertad ética

La conclusión a que llegamos es que en la sociedad civil se ejercitan actos libres. La cualificación de esos actos como verdaderamente libres la da la ética. Pero las alternativas a que responden esos actos no siempre son positivas. Por eso, hay materia de estudio para las otras ciencias prácticas.

Si uno se empeña en adoptar determinadas alternativas, pasará cualquier cosa menos el triunfo ético del hombre. Si se inventan alternativas verdaderas, también pasará cualquier cosa y además el triunfo ético del hombre (en el otro caso pasará lo que pase al margen de la elaboración de criterios éticos, y en rigor, sin ningún criterio. ¿Por qué hay que bajar la inflación? Quizá porque hay que competir. Y ¿por qué hay que competir? Porque, si no, la balanza de pagos se hundirá. ¿Qué pasará entonces? Que la mayoría vivirá estrechamente, y una pequeña minoría tomará medidas para evitar correr la misma suerte, lo que compromete la consistencia social).

El único criterio que existe para decidir pone en juego lo ético, y además siempre. Si alguien no considera algo preferible por sí mismo, no decidirá. Pero también al revés: el modo de jugar lo ético es éste: según sea nuestra valoración de las cosas tomaremos decisiones, dentro de alternativas, y según esas decisiones funcionarán la economía, la salud, la manera de construir edificios, etc. Todo el régimen funcional de una sociedad depende, en definitiva, del carácter ético de las decisiones. Uno no se puede quitar la ética de encima de ninguna manera, precisamente porque existen alternativas.

Pero la ética no es restrictiva, porque las decisiones en todos los niveles dan lugar a consecuencias. Desde el punto de vista psicológico, esas consecuencias son objetivos, y por tanto motivaciones, como dicen los que hablan de teoría de la organización. Esto es cierto, pero hay que insistir en que todas las leyes de la sociedad se subordinan a alternativas. Por lo tanto, quien intente vivir al margen de toda alternativa

se siente empíricamente sujeto a unas leyes que no son empíricas (pues se subordinan a alternativas para producir unas u otras consecuencias). Por tanto, la pregunta ¿en virtud de qué se inventan alternativas? se responde señalando que la existencia humana no es empírica (lo empírico es la determinación particular reglada en el tiempo). Por eso mismo, las consecuencias de las leyes subordinadas a alternativas no forman una serie, pues nuevas alternativas las interrumpen.

Como la ética es bastante complicada, la consistencia de la sociedad civil es también asunto complicado. No se resuelve escribiendo en una constitución “todos somos buenos y benéficos”. Aquí no se da nada por supuesto. Al contrario, la interrupción de la serie temporal de consecuencias significa en definitiva el dominio de los propios actos. Si el hombre no fuera dueño de sus actos, no podría realizar lo ético; tal realización incrementa la libertad. Si para programar una “buena” sociedad se eliminara la libertad, se cometería la mayor de las insensateces. Es preferible que haya libertad, aunque la gente se porte mal, a tratar de implantar la ética a costa de la libertad; tal implantación no es, en modo alguno, la realización de lo ético. En virtud de su libertad, el hombre se puede decidir a mejorar; también se puede decidir a ser malo, cosa que con menos libertad sería más difícil. Pero hay aquí una alternativa paradójica. Si al que vende droga se le pegaran dos tiros, nadie vendería droga. Esto es obvio, pero ¿es mejor? Sin duda la droga atenta contra la libertad. Lo paradójico de la alternativa se resuelve en su carácter negativo. En suma, si la consistencia de una sociedad es precisamente la ética, la disminución de la libertad da lugar a alternativas negativas. Gobernar obliga entonces al uso de la fuerza. Como remedio de la inconsistencia social, la fuerza posee una limitada eficacia, porque en ella no reside la esencia del gobierno, que es la coordinación de las alternativas.

Así pues, la existencia de alternativas paradójicas deja intacta la tesis. La ética es posible en tanto que el hombre es libre, y es valiosa en cuanto que aumenta la libertad. Realizar lo ético es ser más libre. Intentar resolver la cuestión de las alternativas paradójicas eliminando la libertad es un despropósito. Por eso, la tesis de que la ética no garantiza el triunfo es una tesis optimista, porque si el triunfo estuviera asegurado, la ética quedaría desconectada de la libertad, y entonces el hombre sería un ser empíricamente económico o constreñido por la

fuerza. Pero en realidad el hombre está relacionado con la economía desde su libertad, según la cual pone una alternativa o no la pone.

La ética no sustituye a la economía ni a la medicina ni a ninguna otra cosa, pero sin la ética es imposible aspirar a hacer consistente todo eso contando con el ser humano, que es libre. Sin embargo, la ética no garantiza el triunfo. Hegel, sobre todo en su primera época, habló de la tragedia ética: consiste en que la ética comporta el sacrificio de la vida. Según esto, la ética sería, constitutivamente, un heroico fracaso. Es una exageración. Pero conviene tener en cuenta que, cuando uno actúa bien, las cosas pueden salir muy mal. Es, por ejemplo, el caso de aquellos padres que han puesto los cinco sentidos en educar a su hijo, y el hijo luego es un miserable. Hay que tener en cuenta que ese hijo es libre. ¿No hubiese sido mejor meterlo en un correccional y educarlo con la estaca? ¿Y qué clase de persona buena se lograría así? Un ser que actúa sólo por condicionamiento es un inútil ético. No se pueden forzar las cosas. Como es cuestión de libertad, puede salir mal; pero si se prescinde de la libertad, todo se acabó.

Hemos dedicado mucho espacio a un asunto que, siendo elemental, muchas veces no se tiene en cuenta. La sociedad civil se estructura según alternativas. Hay ciencias sobre alternativas; pero esas alternativas no se estructuran consistentemente sin la ética. Por aquí desembocamos en una conexión importante. El hombre es un ser ético porque es un ser libre.

La ética como modo de ganar tiempo

La consistencia de la sociedad, en cuanto que reside en la ética, depende de la libertad, y por tanto no está garantizada. Con eso resolvemos la segunda parte del trilema del barón de Münchhausen cuando se trata de cuestiones prácticas. No decimos que el sistema social sea consistente a priori; muchas veces no lo es, pero se aclara por qué o en qué medida no lo es, y en qué consistiría su consistencia: que la ética fuera vivida por todos. Pero eso no está garantizado. Ahora conviene insistir en la descripción de la ética. Lo haremos desde distintos puntos de vista que son complementarios.

El enfoque de la ética que resulta más atrayente y más propio, el que estoy dispuesto a sostener con más firmeza, es el siguiente. El hombre es un ser temporal; al considerarlo así han ido saliendo una serie de asuntos: oportunidades, alternativas, modas, gastos, arreglos, etc.

Todos ellos son modos de vivir el hombre en el tiempo. Desde el punto de vista del carácter temporal del hombre, la ética es el modo de no perder el tiempo. Vivir éticamente es vivir sin perder el tiempo. Dicho de modo positivo: es el modo en que el hombre gana tiempo. Dicho de un modo más neutro: es el modo de compensar el inevitable transcurso del tiempo, de evitar el déficit: que no haya más tiempo que lo que se puede lograr en el tiempo.

¿Cuál es el modo puro de ganar el tiempo? Para un viviente es crecer. Un ser viviente que está creciendo no pierde el tiempo de ninguna manera, sino que usa el tiempo a su favor. El tiempo no le desgasta, sino todo lo contrario: le viene muy bien. El modo como el hombre, siendo temporal, no es esclavo del tiempo, el modo como no lo gasta, es crecer. Los otros modos de ser en el tiempo gastan tiempo; el arreglo se debe al desgaste, pero cuando se arregla, también se gasta tiempo, propio y ajeno. Si se reúnen todas las formas de gasto y se quintaesencian, la resultante es el gasto de tiempo.

Por ejemplo, ¿qué significa gastar materias primas? Ya se dijo: hacer inutilizable en poco tiempo aquello que necesita mucho tiempo para gestarse. Este ejemplo es suficiente para mostrar que, en rigor, todas nuestras formas de gasto son gastos de tiempo. La forma de no gastar el tiempo de las cosas es el reciclaje: si consiguiéramos recuperar la cosa al término del desgaste de un producto, podríamos reiterar su producción sin experimentar pérdida. Si procediéramos así con las basuras, el ahorro sería importante; con todo, el ahorro no elimina por entero el gasto de tiempo.

La ética es aquel modo de usar el propio tiempo según el cual el hombre crece como un ser completo, no sólo somáticamente. El crecimiento orgánico acontece en gran parte en la embriogénesis, el período que abarca desde el cigoto fecundado hasta el nacimiento; es éste un período de crecimiento puro: en el seno de la madre el niño no hace otra cosa que ganar tiempo, se dedica a hacerse a sí mismo. Después del nacimiento se sigue creciendo, por ejemplo, al domesticar el propio cuerpo, es decir, al aprender a usarlo con la adquisición de los reflejos condicionados básicos. Luego, a través de la vida, se adquieren más conocimientos, constituyendo los órganos — la imaginación, por ejemplo — cuya formación no es sólo embriogénica (la imaginación es una facultad que crece con su uso, sobre todo en la adolescencia).

Todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre. Crecer, perfeccionarse, como hombre es la más alta forma de crecimiento que existe. Ahora bien, en la medida en que el hombre se comporta éticamente, se perfecciona (negativamente, el que comete injusticia se hace injusto). Realizar lo ético es del orden del crecimiento, del perfeccionamiento del propio ser.

El hombre como ser de crecimiento irrestricto

Pues bien, hay que sentar la tesis siguiente: el hombre es un ser capaz de crecimiento irrestricto, un ser que nunca acaba de crecer. Ciertos tipos de crecimiento dan de sí hasta cierto punto — el crecimiento orgánico se acaba, la formación de los circuitos neuronales también; tales crecimientos no son irrestrictos —, pero el hombre en cuanto tal es capaz de crecer sin coto. Por eso para el hombre vivir es radicalmente, principalmente, crecer, y eso señala la medida en que es ético. Por lo tanto, por contraste, quien no realiza lo ético se empobrece, se estropea, pierde el tiempo que ha transcurrido mientras los acontecimientos de su vida han tenido lugar. Ahora bien, como ganancia de tiempo, el crecimiento es irrestricto, pero no indefinido, pues ganar tiempo es incompatible con un tiempo sin fin.

El crecimiento humano es irrestricto hasta que termina su tiempo. La consideración del crecimiento permite aparecer del modo más ajustado un tema antropológico muy importante: el tema de la muerte. No es un asunto fácil; tiene sus complicaciones; no es la mera extinción biológica: eso sería demasiado trivial.

Hay dos maneras de morir. La primera es morir porque uno es mortal, o sea, porque el tiempo humano termina. Normalmente uno se muere, a no ser que antes se acabe la historia. Pero también se puede morir como un imbécil. El que ha procurado ejercer éticamente su existir, no se puede decir que muera como un imbécil. Su muerte tiene sentido. O, como dice San Pablo, “*cursum consummavi*”, he terminado mi carrera (lo dice meses antes de que lo degollaran en Roma). He terminado, es decir, no he perdido el tiempo, lo he completado.

Según el modo de enfocar la ética que me parece más lúcido, realizar lo ético es ejercer el tiempo de la vida sin gasto. Como el tiempo concedido al hombre es finito, vivir temporalmente se distingue de la vida eterna. Pero si el tiempo no se ha perdido, se ha empleado en crecer y se ha

completado. La ética no puede ser otra cosa. No consiste solamente en salvar el tipo o el gesto y la dignidad. Ahora se pide una muerte digna, pero si se muere como un imbécil, es decir, si no se ha vivido éticamente, el tiempo termina sin completarse y la muerte es como un aborto. Naturalmente, esto no se le puede decir determinadamente a nadie. Lo que conviene hacer es instar a todos a recuperar el tiempo perdido, porque realmente pocos hombres se libran de perder el tiempo. Sin embargo, la esencia de la ética ha de enfocarse así.

Todos los modos de emplear el tiempo implican gasto, excepto crecer. Si alguien crece como hombre, entonces no pierde el tiempo. Hacer lo que hace el embrión, estar multiplicándose celularmente, diferenciándose: ¡magnífica existencia la del embrión! Desde este punto de vista, el aborto es, sin más, un atentado contra el hombre, porque es la interrupción del crecimiento humano. Todo lo que vaya contra el crecimiento humano es simplemente malo. Abortar es malo. No educar a la gente, no darle la verdad a que tiene derecho, y según la cual puede perfeccionarse, es malo. También lo es, por ejemplo, reducir al hombre a la condición de pieza de un sistema de montaje tailorista cuya misión es hacer coches; durante toda su vida de trabajo, a ese obrero le resultará difícil mejorar como hombre. El empresario que gerencia tal organización atenta contra el hombre: hace perder el tiempo a sus empleados y lo pierde él.

No hay cosa peor que perder el tiempo. Pero no perder el tiempo no es solamente ser muy ordenado y vencer la pereza o no “hacer” el vago. La clave de la cuestión es que el hombre puede ir a más, porque nunca acaba de llegar a ser hombre; cualquier época de la vida es propicia para ser más. El hombre es un ser capaz de crecer irrestrictamente en el tiempo. Si no fuera así, la vida no tendría sentido, o habría que buscar el sentido de la vida prescindiendo de ella y con un candil. Los que dicen “quiero autorrealizarme” formulan una aspiración imprecisa cuya clave es el crecimiento.

La ética no es sólo una preocupación de Occidente. La ciencia es occidental, porque otras culturas no han hecho ciencia. Pero sí han tenido ética. Por ejemplo, Confucio ha tratado de conducir al hombre de tal manera que su vivir no se emplee en cosas extrínsecas. El que lo consigue es el sabio. La palabrafrónesis, que se ha traducido por “prudencia”, significa “sabiduría”. La sabiduría práctica no se reduce a

saber desempeñar roles, sino que se ocupa de crecer con los roles. Aquel cuya profesión le sirve para crecer y hacer crecer a los demás, ése es ético.

Decía Meister Eckhart: si le preguntases a la vida, “vida, ¿para qué vives?”, ella te responderá eternamente: “vivo para vivir”. El hombre es un viviente cuya radicalidad es espiritual. Entonces, ¿en qué puede emplear su vida temporal? En vivir más. ¿Pasarlo bien? El que no realiza lo ético, no se lo pasa bien. Pero eso es una alternativa negativa. Vivir, ser más, estar más vivo; una ética que no encauce el vivir más es una guinda o, como diría Nietzsche, no es más que moralina.

Desde esta primera manera de enfocar la cuestión se advierte que vida y alegría coinciden (vivir es alegre, si se crece). Es la alegría de vivir. Hay gente preocupada por pasarlo (el tiempo) de la mejor manera posible. Se defienden de los acontecimientos, se “di-verten”. Es el pesimismo. El optimismo vital nace de la esperanza de ser más por dentro, de conquistar cotas humanas transformándose al realizarlas. Esto es más que asumir (asumir es una palabra algo tonta, que está de moda).

Ética y tendencias

Por ser temporal, el hombre tiende. Un ser temporal sin tendencias es menos que un calamar, es una piedra. Tender es el hilo temporal, el tiempo organizado. El hombre mira a objetivos, no se conforma con lo que ya tiene, va a por más. También se puede describir la ética desde este punto de vista. La ética es el modo de reforzar al máximo las tendencias humanas. El intento de reducir el alcance de las tendencias humanas no pasa de moralina.

Ser ético es ser más, y eso en el tiempo significa también tender a más. Un hombre moderado, cauteloso, que no roba, que no hace daño..., no es un ser ético, ¡es un asténico, está parado! Nunca somos suficientemente éticos. ¿Somos justos? De entrada no lo somos, porque para ser justo es menester ser sumamente ambicioso. Unamuno proponía una distinción aprovechable al respecto: “los españoles, exceso de codicia, falta de ambición”. El codicioso es el que no tiende, el miedoso, el que quiere seguridades. Conviene reservarse, guardar, enterrar los talentos recibidos. ¿Y después qué? En el Evangelio aparece también un hombre que logra una gran cosecha; entonces piensa en construir graneros y se dice: alma mía, descansa, dedícate a

holgar. ¡Insensato! Esta noche Dios te pedirá tu alma y todo lo que has guardado no te servirá de nada. El codicioso muere como un imbécil. Aquel hombre debía haber pensado: a partir de esta gran cosecha, vamos a por otra; emplearla en favor de los demás; comprar más campo y dar más trabajo. Objetivo: una cosecha mayor. Sin ambición, el hombre se queda corto.

El ser ético es, asimismo, capaz de ajustarse a una normatividad superior a la física, a una normatividad no determinista, sino cumplida por cuanto que el hombre la quiere. En la ética encontramos norma y libertad en tanto que el hombre tiende. La norma moral no debilita las tendencias humanas, sino que las armoniza, pues el tender sólo se fortalece sistemáticamente. También por ello la ética se relaciona con la sociabilidad. Aristóteles dice que el fin de la sociedad es el vivir bien. El vivir bien no es el bienestar, sino la vida cumplida. Es claro que sin normas el fin de la vida social no se alcanza.

Ya se dijo que la ética es la clave de la consistencia social. El método analítico no es adecuado para la antropología filosófica porque la sistematicidad social es inseparable del crecimiento sistémico del hombre, con el que guarda una conexión de fundamentación. Por tanto, también la consistencia social depende de la libertad y no está enteramente garantizada: no es estática, no está dada. Por eso se escapa del método analítico.

La ética apunta a algo más profundo que la pura utilidad o el puro triunfo en la vida, entendido como consecución del acopio de materiales. Aquí se advierte otra vez la consistencia interna del ser humano que ya advenimos al tratar de la sociedad familiar. Pero como el hombre es un ser libre, la ética es algo más que la consistencia biológica. La sistematicidad social sólo es posible si el hombre se perfecciona en sociedad, y ello, a su vez, requiere que el hombre crezca, lo cual revierte en la consistencia social, que de otra manera es imposible. La compleja relación que se ha intentado esbozar pone de relieve, de nuevo, que la consistencia social no es estática. La naturaleza biológica del hombre, aunque también se desarrolla en sociedad, no es suficiente. La ética, insisto, pone de manifiesto que si el hombre no va a más, la sociedad se derrumba.

El hombre como sistema abierto

La ética está vinculada a la perfección que el hombre ha de lograr, pues no le es enteramente dada de antemano. Por eso el hombre es libre con sentido; la libertad no es un absurdo. Algunos preferirían no ser libres, porque sienten la libertad como una carga, o les asustan las responsabilidades. Pero sin la libertad el hombre no puede mejorar. La alternativa es ahora: el hombre puede ser mejor o empeorar.

De la alternativa propia de la libertad se desprende esta descripción: el hombre es un sistema abierto; no un sistema en equilibrio, sino un sistema que en el tiempo no alcanza nunca su equilibrio. En la terminología actual, un sistema en equilibrio se llama "homeostático", y esto significa que si pierde su equilibrio en virtud de un estímulo, intenta restablecerlo con una respuesta. Aunque también en el animal hay una fase de crecimiento, como el crecimiento animal es limitado, llega a una situación que para él es la mejor. Si esa situación es alterada, la conducta del animal tiende a restablecerla. Por lo común, el ecosistema, es decir, la concurrencia armónica entre las formas de vida y el medio ambiente, se piensa como un sistema homeostático. Se sostiene, y es cierto, que el hombre altera el equilibrio natural; se añade que lo destruye hasta el punto de hacer inhabitable el planeta. Pero esto último es una alternativa. Desde luego, como sistema abierto que es, el hombre tiende a más, está embarcado en el proyecto de sí mismo, de acuerdo con el cual llegará a un óptimo. Pero ese óptimo no está dado en el tiempo y, en rigor, no es homeostático. Es una profunda equivocación, que a veces nos ronda la cabeza, que el hombre debe contentarse con aspirar a homeóstasis. Esto es recortar el carácter sistémico del hombre. El hombre es intrínsecamente perfectible y el único equilibrio que le conviene es dinámico, tendencial, no estático. Las tendencias humanas no se armonizan si no se fortalecen. El hombre no es un ser que, apartado de una situación normal, tienda a volver a ella. Ya se ha indicado que esto supone una interpretación restrictiva de su carácter sistémico. Además, esa recuperación le está vedada, porque no es una auténtica alternativa. De acuerdo con ciertas alternativas, el hombre puede estropearse a sí mismo, y muchas veces lo hace.

Como decía Shakespeare, con una frase muy dura, la historia parece un cuento de crímenes narrado por un loco. El hombre va de tumbo en tumbo; sus malas acciones le afectan: son empeoramientos,

incoherencias, equivocaciones éticas, sólo comprensibles con la propuesta noción de alternativa.

La historia ofrece un panorama en desacuerdo con la índole social y ética del hombre. El hombre sufre con eso. Si esas incoherencias sugieren que la solución es la implantación de un equilibrio, se desconoce la índole ética del hombre. De todas estas consideraciones se concluye que el hombre es un sistema abierto. La ética no garantiza el triunfo, pero buscar soluciones al margen de ella hace inevitable el desplome humano; la ética no tiene sustituto, porque el hombre no es un sistema homeostático, sino un sistema que si no se perfecciona se estropea; no hay término medio.

Horacio hablaba de la aurea mediocritas, es decir, de la bondad de aspirar a ser mediocre. Pero la mediocridad es inestable porque el hombre es un desequilibrado. De la libertad emana un imperativo: “sé mejor”, “ve a más”, “sé auténticamente hombre porque todavía no lo eres”. El hombre es un ser siempre perfectible en virtud de su propio actuar. El perfeccionamiento humano no tiene techo: siempre se puede crecer y siempre se puede fallar. Es así como el hombre es ético y como es un ser social. Contamos con bastantes siglos de historia para darnos cuenta de ello. El hombre fracasa éticamente con frecuencia. Pero Dios saca de los males bienes. A ello nos debemos agarrar para rectificar; he aquí otra alternativa, sin la cual no cabe hablar de providencia en la historia.

Correlativamente, la ética se describe como el modo de incrementar la tendencialidad del ser humano. Es una idea equivocada que la ética haga del hombre un encogido. A medida que el hombre realiza lo ético, sus tendencias son cada vez más fuertes. En otro caso no se podría sostener que el hombre desarrolla su vida éticamente. Perfeccionarse irrestrictamente comporta tender a más, ser cada vez más fuerte. Por eso, la ética se aprecia ante todo cuando se atiende a la valoración. Es evidente que si el hombre no fuese capaz de perfeccionamiento, la aspiración al honor sería inane. Paralelamente, la ética tiene que ver con la fortaleza. Si las tendencias son fuertes, aunque fracase cualquier proyecto, se sigue. La alternativa de la falta de garantía de éxito es ese seguir. Es claro que se trata de una alternativa positiva.

El hombre es ético en la medida en que es fuerte. La fortaleza no es fuerza física, sino aguantar la adversidad y ser flexible, es decir,

encontrar la alternativa. De esta manera la coherencia social empieza a mostrarse posible.

La ética y el poder

Otra tendencia humana que tiene que ver con la ética es el poder. Tomás de Aquino señala que sin obediencia no hay sociedad posible. Se entiende por obediencia la tendencia del hombre a cumplir órdenes. Esta tendencia se corresponde con la existencia de órdenes. En la sociedad hay quien manda y quien obedece y, por tanto, no hay vida social sin poder.

Pero la relación entre el que ordena y el que obedece es un sistema abierto. Pensar que hay alguien — la elite — que cuida al pueblo de modo paternalista, no despótico, y que los buenos obreros son honrados si cumplen lo que se les manda (entonces se les da un aguinaldo), es homeostático, éticamente falso, y además una estructura social estúpida. Para mandar hay que ser fuerte; también para obedecer. Sin duda, sólo sabe mandar quien sabe obedecer; asimismo, aunque en esto se repare menos, sólo sabe obedecer quien sabe mandar.

Dice Aristóteles que el ordenar y el obedecer son alternativos: el que obedece emite también una orden. La orden no es nunca unilateral, sino compartida. Por eso, la sociedad, éticamente, no se divide entre los que mandan y los que obedecen, sino que su consistencia se logra con la relación de los que emiten la orden y los que ordenan obedeciendo. ¿Qué se ordena obedeciendo? La misma orden, porque si no se cumple bien, ello se debe casi siempre a la orden emitida. No es que alguien no sepa obedecer, sino que no se sabe mandar. Si se supiera mandar, se sabría obedecer. Esto es así porque es característico del sistema abierto que todo renace en todo, es decir, que las relaciones no son unilaterales. De esta manera, mandar y obedecer son una alternativa positiva, seguida por alternativas también positivas.

En un sistema homeostático hace falta la dualidad estímulo-respuesta; esto alcanza cierta complicación, por ejemplo, en los problemas de persecución: cuando el perro persigue al conejo, la información que recibe el conejo de que el perro va tras él transforma el comportamiento del conejo, lo cual, a su vez, da lugar a una modificación del comportamiento del perro; si no, el perro jamás alcanzará al conejo. Hay que corregir. En la ética, el que no corrige la orden no es fuerte, no sabe mandar. La vida social éticamente considerada es un sistema de

correcciones recíprocas (no de mesas de negociación); sólo así el sistema es abierto. Éste sería un ideal político expuesto de modo muy genérico.

Insisto. Si la ética marca la consistencia social, la sociedad es un sistema abierto; cuando no funciona como tal, se estropea. Un sistema de correcciones recíprocas mejora a sus miembros. Si las relaciones son unilaterales, no se puede mejorar (el sistema no es abierto). La consistencia de la sociedad enfocada éticamente no es algo para conformistas: exige gente activa que se interrelaciona y corrige en reciprocidad. Sólo así la sociedad no se paraliza. Si ser ético no es ser perfectible, no significa nada.

Por eso, los que comentan la ética clásica — todas estas ideas están en Aristóteles — dicen que la recta razón es la racionalidad práctica corregida. No se puede acertar de modo unilateral; la razón ética no es fija, sino que estriba en la corrección. Pero la corrección no es para un ajuste, sino para conseguir la perfección de todos. El que no sabe rectificar no descubre alternativas ni es ético. El que no se da cuenta de que, por ejemplo, los obreros ofrecen alternativas al empresario, no es un empresario, sino un truhán dedicado a ganar dinero; a su vez, los obreros que no entienden los objetivos de la empresa tampoco viven éticamente su condición social.

Cuesta mucho cambiar la mentalidad que intenta — o percibe — la unilateralidad de las relaciones. Pero se trata de una idea muy básica. El hombre éticamente considerado es un sistema abierto; la consistencia social también es un sistema abierto. El sentido ético profundo de las correlaciones entre los seres humanos, sin el cual la sociedad se debilita, es la condición sine qua non de lo que se llama democracia. Si los miembros de la sociedad no son activos y no se corrigen mutuamente, la sociedad funciona a medio gas.

Kissinger dijo una vez (ya Aristóteles lo vislumbraba) que hay dos tipos de países, los que aprovechan sus errores y los que no saben hacerlo, y reinciden en ellos (Kissinger quería decir que los norteamericanos saben corregirse, por lo que tienen sabiduría ético-política). La ventaja está en el que se corrige. Se debe mandar y obedecer alternativamente. Tomás de Aquino lo dice también: sin obediencia no hay sociedad. Pero obedecer es una tendencia que la ética se encarga de aumentar; no una obediencia estúpida. Por ser el hombre un sistema abierto, realmente

manda el que obedece, si el que manda es suficientemente listo. La ética no es para los tontos.

Las relaciones del juego con la ética

Me parece que se va aclarando el sentido en que se dice que el hombre no es un equilibrado. Si lo fuera, no tendría sentido un desarrollo tan prolongado: la psicología diferencial es mucho más acusada en el hombre que en cualquier otro animal. Las diferencias entre un niño, un hombre maduro y un viejo son mucho más intensas en el hombre que en el animal. El animal, aunque aprende algo, estabiliza rápidamente su aprendizaje y se comporta de modo parecido durante toda su vida. Sólo el animal senecto tiene comportamientos diferentes. La irritación del viejo se debe a que estima que se ha debilitado, al comparar su situación actual con el pasado. La irritabilidad misma es un defecto moral, una consecuencia de perder de vista que el desarrollo humano dura hasta la muerte.

Una de las características del animal joven es el juego. El juego es un modo de aprender, un ensayo de utilización de energías. El hombre juega mucho más que el animal. El hombre juega durante toda su vida y, si es ético, juega más cuanto más viejo, porque entonces ha de ensayar con menos tiempo por delante nuevas formas de empleo de energía. El juego lleva consigo un sobrante que se entrena para ser empleado en una línea irrestricta de crecimiento.

Nietzsche sostiene que la forma culminante de la vida es el juego y se remite a Heráclito, que interpreta el juego como componente del cosmos. En el Zarathustra, Nietzsche dice que el hombre pasa por tres estadios: el del camello, el del león y el del niño. El estadio del camello es una primera forma seria de vida, en la que el hombre pone su propio valor (la filosofía vitalista de Nietzsche está fundada en la noción de valor) en aguantar cargas. El que temple su vida y mide su valor por su capacidad de carga está en la fase vital del camello.

La fase vital del león acontece cuando el hombre se harta de poner lo valioso de su ser en soportar cargas y hacerse responsable. Entonces se hace violento. Pero el valor-león, el descargar la fuerza en los demás, la vida al ataque, el rebelarse, tampoco es para Nietzsche la forma superior, porque percibe lo que tiene de trivial. La cumbre (y eso parece ser el dios de Nietzsche, que no es tan ateo como presume) es el niño que juega.

Este escalonamiento está mal pensado, no porque sean falsos los elementos a que apela Nietzsche, sino porque lo es la seriación y el carácter unilateralmente dominante de esos rasgos en cada fase. En rigor, el hombre debe saber ser responsable de cargas, no dejarse avasallar, y también saber jugar; jugar aún el sentido de la seriedad más alto, supera la unilateral violencia con el buen humor que despeja la vejez del espíritu. Según Nietzsche, la tragedia de la vida, la profundidad del dolor, está dominada por la alegría, todavía más profunda, cuya eclosión toma forma en la existencia lúdica del niño. Pero hablar de profundidades es vano si se prescinde del espíritu. La tragedia de la vida es la vejez del espíritu, es decir, el desistir de crecer. Un niño que no creciera sería un viejo consumado.

De todos modos, ésta es una buena ilustración del tema que estamos tratando, aunque alguien podría decir que a mala puerta he ido a llamar, pues Nietzsche es adversario de la ética. En Nietzsche, sin embargo, aparecen retazos éticos atendibles cuya composición sistémica se ha esbozado. El jugador no es un “juguetón”. El juego solitario no tiene mucho sentido: el hombre juega, porque, al revés, todo hombre se la juega. El juego y la responsabilidad no son cosas separadas. Se juega con las cargas, si no abruman. Agobiarse no es un valor ético, y la obediencia forma parte de la ética. El que obedece no sólo acepta cargas. La correcta ratio se ve en la modificación de las órdenes por la alternancia del que manda y del que obedece. La ética lleva a asumir responsabilidades. La obediencia es una tendencia de la naturaleza humana capaz de fortalecerse, de crecer. Por eso obedecer posee un aspecto lúdico. Si no lo tuviera, sería un estorbo intolerable.

El planteamiento sistémico permite coordinar lo que en Nietzsche aparece desconectado: o sufrido camello, violento león, o niño lúdico. Éticamente, los tres modos de ser van unidos. Un obedecer sin juego no sería el obedecer de un sistema abierto, sino el de un esclavo, que es la imagen pura de la existencia no ética. La existencia ética es la existencia libre; quien no jugara cuando obedece, quien no tomara la obediencia como un cauce de su violencia, no obedecería éticamente. No hay una transfiguración sucesiva, sino correlativamente abierta, un crecimiento armónico.

Hemos intentado glosar la psicología diferencial en busca de una filosofía del espíritu. Por el momento, espíritu significa: el ser humano va

a más en el tiempo irrestrictamente. El lema de la filosofía del espíritu es la pregunta de Nicodemo: ¿puede el hombre volver al seno de su madre y nacer de nuevo? A mi modo de ver, la respuesta de la ética es la noción de sistema abierto. Si no se entienden sistémicamente, las tres actitudes que describe Nietzsche son una caricatura de la vejez del espíritu. El sentido de la responsabilidad, el ímpetu ofensivo y el juego van unidos, están interpenetrados. En cambio, si se separan, se vacían cada uno de los otros y su rigidez tautológica es la obstinación obsesiva.

La tendencia a obedecer de la que habla Tomás de Aquino queda radicada en la ética. La característica de un sistema abierto es que las relaciones entre sus elementos son cada vez más intensas e integradas. Los psiquiatras llaman a esto proceso de maduración.

Los psiquiatras actuales entienden por personalidad madura el logro de una conducta equilibrada, no homeostática, sino suficientemente integrada. Sus distintos aspectos juegan unos a favor de los otros, de manera que todos van de acuerdo. Conseguir ese acuerdo es, desde luego, inherente al perfeccionamiento humano. Conviene añadir que la personalidad madura es una integración en marcha, no un parón; la vida ética es una vida normada de acuerdo con el ser más, no con el ser ya. Las personalidades maduras, insisten los psiquiatras, no abundan en la actualidad; se advierte un proceso de desintegración. El hombre actual, reclamado por diversas instancias, en vez de mejorar sus tendencias, las empobrece. Es como un carro tirado por caballos que van cada uno por su lado: el carro o no se mueve o vuelca. También Platón habla del alma que no sabe guiar sus inclinaciones, que no es buen kibernetés: el carro se derrumba y el alma cae al mundo sensible. Las tendencias humanas no son maníacas; tendencias hipertrofiadas a costa de tendencias atrofiadas es lo propio del hombre vicioso, que entra en pérdida. Desintegradas, las tendencias no se refuerzan unas a las otras; su integración es el fortalecimiento recíproco.

El que se deja arrastrar por una tendencia nunca logrará fortalecerla. El que está dominado por la tendencia sexual, la empobrece o la desvía. Esto ocurre también con las tendencias más altas; quien obedece sin alegría no manda. El que juega sin obedecer es un tahúr. Azorín decía que la elegancia es la fuerza contenida; la fuerza se contiene con el sentido lúdico de la vida.

El que pega sin medir el golpe es un asesino. Aquel cuya violencia se desata ante una fruslería es un hombre débil. Un sistema libre, abierto, si se desintegra o se desperdiga, se desorienta y actúa de modo aleatorio, caprichoso; sus alternativas son escasas y desvaídas. Falta de madurez, desintegración, incoherencia inconsistencia, despiste vital, pasotismo, postmodernismo o como se le quiera llamar. Como dice Tomás de Aquino, obrar mal sólo es un signo de libertad, un remanente.

La perfectibilidad del hombre: la tendencia a ser mejor

La ética es inseparable del perfeccionamiento humano y se basa en la tesis de que, cualesquiera que sean los avatares ligados con la edad, el hombre siempre puede crecer. Se mejora en la medida en que son buenos los actos, lo cual depende del crecimiento de las disposiciones para esos actos. Tales disposiciones son las virtudes morales. La virtud es la garantía del carácter irrestricto del perfeccionamiento humano. Por eso la ética no reprime las tendencias, sino que las maximaliza.

Las tendencias remiten a la naturaleza, pues lo propio de la naturaleza es tender. La naturaleza es principio potencial de operaciones. Cuanto mejor sea el hombre, más poderosas serán sus tendencias. Pero de acuerdo con lo que se acaba de decir, el hombre se perfecciona en varios sentidos. El crecimiento humano no es unívoco y su consideración no se agota desde una sola perspectiva.

En tanto que la virtud consiste en el fortalecimiento de las tendencias humanas, sería equivocado considerar las virtudes cada una por su lado. Las virtudes morales tienen que constituir, a su vez, un sistema. Hablamos de virtudes en plural porque conviene tener en cuenta la pluralidad de las tendencias. Pero la consideración analítica es insuficiente. Las virtudes están conectadas; si no, la intensificación de la tendencialidad humana carecería de consistencia, unas inclinaciones chocarían con otras, y sería imposible el verdadero crecimiento.

En virtud de lo irrestricto de su perfectibilidad, el hombre no es un sistema cerrado que termine en una situación de equilibrio, o aspire a ella para, desde ahí, reaccionar sólo cuando esa situación se altera: aceptarlo es conformarse con muy poco, y además es una equivocación. Para advertirlo, basta señalar que unos siguen adelante y otros quedan atrás (con los inconvenientes que a veces comporta la supremacía de unos hombres sobre otros).

Desde cualquier punto de vista, es preferible no quedarse retrasado; la consideración del crecimiento compacto de todas las tendencias humanas, que evita que el crecimiento se malogre por choque o por hipertrofia unilateral, nos hace ver que la noción de equilibrio es insuficiente. El desarrollo humano es armónico y sistémico. La noción de equilibrio es demasiado estática.

Al plantear el asunto de esta manera nos atenemos a un punto de referencia que formulé en forma de trilema. Desde el principio consideramos al hombre como ser temporal. Ahora, la perfectibilidad armónica de las tendencias, manteniendo la temporalidad humana, nos acerca al espíritu. Con esto, por lo pronto, se responde a la tercera parte del trilema del barón: cómo se asegura la continuidad de la razón práctica humana.

Sin solución de continuidad, la sistematicidad abierta alude a la segunda parte del trilema. La consistencia se formula teniendo en cuenta también la dimensión social del ser humano. La doctrina acerca de las virtudes y de la naturaleza versa sobre el problema de la fundamentación: nos acercamos al fondo del espíritu humano al advenir que las virtudes son perfectivas de los principios del actuar. A su vez, las virtudes se enfocan en términos de consistencia. Por tanto, las tres partes del trilema se alinean, no se aíslan, y el trilema queda resuelto de manera global, o abarcándolo; en cuanto que se plantea de modo distributivo, el trilema es insoluble.

Para prosperar en esta línea, después de enfocar la ética como condición de consistencia de la sociedad civil, hemos de estudiarla como su condición fundamental. Las virtudes son radicales humanos desde los cuales la sociedad es posible. La sociedad tiene su fundamento en virtudes que vertebran las tendencias humanas. Hemos de insistir en algunos aspectos que ya han salido a relucir y proceder a una ampliación del planteamiento ético para ver mejor la unidad sistémica.

Capítulo VII

LAS VIRTUDES SOCIALES

Los héroes y los líderes. La tendencia a la fama

Hemos dicho que lo ético en la sociedad aparece, por lo pronto, en la tendencia a la valoración. El hombre pretende el honor, la fama, ser conocido y estimado. Quizá para alguno esto huele a poco cristiano: por ejemplo, a soberbia. Pero no es así. Por una parte, el cristianismo no se dedica a aplastar la naturaleza humana, sino que la perfecciona: no medra a costa de ella, pues así ambos se arruinarían (la tesis contraria sería, en todo caso, protestante, no católica). Aspirar no sólo a ser mejor, sino a ser considerado como tal, o como formando parte de los mejores, es una tendencia humana muy neta que se observa en todas las sociedades, hasta el punto de que se institucionaliza el conceder o reconocer la excelencia. Cuando un tipo de honores se considera demasiado aristocrático o no apropiado para un régimen democrático o republicano, se apela a otros métodos de marcar el prestigio. Por otra parte, como esta tendencia es natural, debe crecer y ser una virtud. Así acrisolada la tendencia, se aspira al honor verdadero, es decir, a ser mejor de verdad, y no en apariencia (el honor aparente implica decepción íntima). No se trata de lo que hoy se llama política de imagen, que malamente ayuda al desarrollo de la tendencia humana a ser mejor, pues se presta al engaño o a aspirar al éxito como una coronación prematura, para instalarse ahí y dispensarse de nuevos esfuerzos — honor, onus —.

La tendencia al honor es virtuosa si el hombre no se conforma con ningún honor conseguido, es decir, si es irrestricta. Si no es irrestricta, entonces es un vicio: puede ser hipocresía, y también vana gloria o vanidad. Y si uno quiere ser el mejor a costa de abajar a los demás, entonces es pura soberbia. Este vicio conecta con otros, sobre todo con ese empantanamiento de todas las tendencias humanas que es la envidia. La envidia destruye la aspiración al honor. Aquel que dice “si el otro es mejor, conviene machacarlo” no sólo es vanidoso, sino también envidioso. No hay una tendencia al honor si se atenta contra el honor de otros, o bien se trata de una tendencia íntimamente falseada o dirigida a la nada.

También es claro que el honor, la fama, se puede formular con palabras menos clásicas: por ejemplo, líder. Hoy se habla mucho de líderes. El que realmente merece consideración como mejor, merece dirigir. Sin embargo, la noción de líder debe entenderse en sentido institucional para no perder su pleno significado. Por tanto, es preferible hablar de liderazgo. Así se pone de relieve la dimensión social de esta tendencia, que es uno de sus frutos; el que quiere el honor para mandar, y nada más, suele fallar, porque se eleva sobre los otros deprimiéndolos. La inconsistencia del líder muestra que es una alternativa negativa. El liderazgo, en cambio, es un sistema abierto: aquella organización en que sus miembros actúan mejor que en cualquier otra. Ello comporta la pluralidad de organizaciones, pues no todos los hombres son aptos para cualquiera. Pero, a la vez, todas las organizaciones deben tender al liderazgo.

Otro modo de aludir a esta tendencia es el sentido decimonónico del héroe y del genio. El genio es exaltado, por ejemplo, por Hegel; el héroe, por Carlyle. A estas nociones les falta la contextualización institucional del liderazgo. Spengler habla de la ética de los modelos vivos, que también es inconcreta fuera del liderazgo. Es evidente que la versión unilateral de la fama es su interpretación aristocrática. Aristocracia connota escasez: los mejores se constituyen como elite. El elitismo implica discriminación y por lo tanto es correcto como descripción de situaciones, pero no de una tendencia cuyo crecimiento sea una virtud social. Sobresalir sobre esclavos o sobre quienes renuncian a ser mejores no es honorable. Las virtudes no se edifican a costa de los vicios ajenos: si se aíslan, si se enfocan analíticamente, se distorsionan. Claro es que sólo las personas adquieren virtudes; pero las tendencias no deben considerarse de manera absoluta (así adoptan formas viciosas), puesto que sería contradictorio que lo absoluto tienda, y todavía más que la virtud condujera a la soledad.

Hoy se cultiva la cultura del antihéroe; estamos cansados de héroes porque nos hemos desengañado. A ello contribuye la cultura de la imagen, que sustituye la fama por el adorno. Además sospechamos que los modelos vivos están huecos. Alguien dijo que una persona puede ser admirada por todos menos por su mayordomo. Desde luego, tener buena fama hacia afuera y ser un héroe en la vida privada con frecuencia se separan. Pero esa compartimentación revela un condicionamiento

contrario a la unificación de lo social y lo personal que el honor exige: la tendencia a la fama no es pura si no es libre, si no se sobrepone a cualquier otro objetivo. Querer ser mejor para ser ministro, para tener éxito en los negocios..., no es la pura tendencia a ser mejor, pues una tendencia subordinada a otras no surge del hontanar que es la libertad personal. Sólo libremente es virtuosa esta tendencia, porque aspirar a ser mejor para lograr resultados en otro orden de cosas es una falsificación, ya que cualquier orden de cosas es inferior al honor. Conviene añadir en seguida que el honor no se confunde con el imperativo categórico kantiano porque no se puede aislar, sino que se encuentra en el desempeño recto de cualquier tarea, las cuales se subordinan a él (no al revés: por eso la ética no asegura el éxito).

Aspirar al honor es la clave del sistema. Como toda tendencia, no se puede maximalizar sin virtud: pero también como virtud sin libertad se falsifica (deja de existir). El que tiende al honor para obtener de él ventajas suele recurrir a procedimientos de mala calidad: adulación, componendas, disimulos, claudicaciones; al final, se anula la posibilidad de hacer bien a alguien.

Así pues, esta tendencia, si es pura, no retrocede ante el sacrificio, ni escatima energía humana. Pensar que el honor es confortable es destruirlo. “Cría buena fama y échate a dormir”. No es así, sino que uno tiene que jugárselo todo. Y en definitiva — ahora hay que decirlo claramente — la buena fama que importa es la otorgada por Aquel que aprecia absolutamente el valor humano. Por lo tanto, esta virtud en sentido cristiano se llama gloria. El que no tiende a la gloria está perdido. La gloria del hombre, reconocido por Dios mismo: “has desarrollado bien tu naturaleza, has hecho rendir tus talentos, que yo he creado, entra en el gozo de tu Señor”.

Esta tendencia, por ser central, o se aquilata o desaparece; pero es irrenunciable. Sin ella la sociedad no tiene arreglo, el sistema se cerraría y se malgastaría el tiempo. Asimismo, la valoración, cualquiera que sea, se frustra si no se confía, en definitiva, al único que puede conceder la alabanza sin peligro de error — es el omnisciente —. Valorar es inherente al hombre.

La moral no es un adorno; significa desarrollo. Si uno se desarrolla, es felicitado por su propio Autor. ¿Y si uno no cree tener autor? Se ve forzado a distinguir el aspirar al bien y el hacerse a sí mismo — el self-

made man —: pero eso es un vicio, basado en una ignorancia radical. Por otra parte, si no se mejora, vendrá la muerte y ¿qué quedará? Un monumento. ¿Y para qué un monumento post-mortem? “Muerto el burro, la cebada al rabo”. Si el hombre no aspira a la gloria, defrauda. Y como, en el fondo, la valoración es inevitable, aparecerá, y si no aparece en forma de virtud, lo hará en forma de vicio; no hay término medio. En suma, la tendencia al honor es la tendencia al fin último: ésta es la más fuerte tendencia humana y aquella cuyo enviciamiento o debilitamiento es más grave. Una sociedad de cínicos, de gente desengañada, es una sociedad sin temple, que no funciona.

El apático es el hombre desmoralizado en un punto central. Se resigna a la mentira en lo que toca al existir. Una vieja película japonesa muestra hasta qué punto la verdad del existir humano es importante. Unos muertos son convocados por una maga para testificar en un juicio. Ha ocurrido una matanza: cada uno da su versión de la propia participación en el desgraciado suceso. Todas son falsas. Al final un monje plantea explícitamente el problema: ¿el hombre existe en la verdad? Los muertos han sido evocados y han mentado; han querido salvar la cara. La conciencia retrospectiva forma una imagen irreal. El monje sostiene en sus brazos a un niño y lo contempla. La esperanza en el hombre no puede ser vana: quizá la existencia de ese niño coincida con su propio valor. Está en juego la confianza en el hombre. Dicen que donde hay confianza da asco, pero donde no hay confianza tampoco hay sociedad. ¿Qué pasa cuando no se confía en nadie? Se desencadena un vértigo en espiral que succiona la organización social y la hace trizas. Si nadie se fía de nadie, todo el mundo defrauda. Ocurre así, por ejemplo, en lo que llaman la inflación estructural.

La piedad

La tendencia al honor va junto a otra que, en definitiva, se refiere a lo mismo, aunque desde otro punto de vista. Es lo que los clásicos llaman piedad. La piedad es el contrapunto del honor. Es la veneración al propio origen, al autor de uno mismo; este contrapunto elimina la confusión del honor con la soberbia (también la piedad se entiende mal cuando se confunde con la compasión). ¿A quién se debe piedad? En especial a Dios, a los padres y a la patria.

Esta tendencia, muy fuerte en otras épocas, quizá hoy se distorsiona o se debilita. Si se pierde, el hombre orbita en torno a sí mismo sin saber

quién es, y se aturde. El desarraigado es un ser íntimamente perplejo. El hombre sin raíces no venera, no rinde honor y se incapacita para esta virtud, pues, como decía Heráclito, el camino que sube es el camino que baja. Lo más alto es lo más profundo. Y esto quiere decir que el crecimiento irrestricto abre el ámbito en que se incluye, o bien que la libertad es la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud y profundidad (ha de excluirse la connotación espacial fijista. La inclusión indica la dependencia de la libertad humana. Pero la dependencia no conlleva restricción, pues esto extrañaría la libertad del ámbito. Con otras palabras, la locación fijista es incompatible con la pertenencia al ámbito).

El debilitamiento de la piedad es sugerido con el término desculturización. La patria, el sentido de la tierra, del hogar, anuncian que existe una deuda impagable hacia los autores de la vida. Más que una parte incompleta de la justicia, el reconocimiento de una deuda impagable es una advertencia de lo incompleto de una interpretación homeostática de la justicia. Lo que se debe al terruño, al paisaje nativo, obliga a mejorarlo (otra cosa sería un vicio; por ejemplo, el nacionalismo). Lo que se debe al pasado, obliga a dar razón de él (otra cosa llevaría a admitir una tendencia dirigida al pasado, lo que carece de sentido, o que el origen está en el pasado, lo que, si se entiende en términos evolucionistas, anula la piedad, y en términos tradicionalistas, descompensa la conexión sistémica de la piedad con el honor).

De todos modos, la piedad se presta a la simbolización todavía más que el honor. Por ejemplo, la patria es la propia cultura. Por eso el debilitamiento de la tendencia a reconocer gustosamente, y de modo creciente, lo que uno debe a sus raíces, es prosaico y, a veces, soez (esto afecta particularmente a la tendencia sexual. Hablar de educación sexual en un contexto impío es un despropósito). Por su fuerte componente simbólica, la piedad tiene que ver con lo sacro, es decir, con lo que existe más allá o no está inmediatamente dado. Un vicio típico de esta tendencia es el racismo: una pseudoabsolutización que distorsiona lo simbólico. Si todo se lo debemos a la propia raza, la libertad no existe. Se puede pensar que la propia raza es inferior o superior, pero esta alternativa es falsa. Si el propio honor está ya dado

de inmediato en el origen, la existencia temporal es meramente una coda, un residuo, y el crecimiento es imposible.

El honor y la piedad son dos caras de la misma moneda; si se consideran unilateralmente, se envician. La soberbia proclama que me debo todo a mí mismo. La piedad objeta: ¡tengo una deuda impagable! Pero también al revés: no hay que declararse en bancarrota. Lo impagable de la deuda remite a la novedad que soy (si no fuera nuevo, no debería nada, y en la medida de la fidelidad a ello, pago). Sin tendencia al honor, la piedad es rutinaria o pasiva y esteriliza la generosidad del acreedor. Fanatismo, superstición o engolamiento son variantes de la rutina.

Gabineau sentó las bases del racismo en su Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas(1852). La inégalité es verdad: unos son de la raza aria, y otros de la raza calé. Pero esto no autoriza el paletismo. Sería empequeñecerse sostener que lo único que vale es la Giralda o los Nibelungos. ¿Por qué no voy a admirar también la torre Eiffel, si parte de mi cultura es francesa?

Cuando la piedad se debilita, o se envicia, la sociedad funciona mal. La falta de arraigo produce malos agentes sociales. Los emancipados de su padre y de su madre destrozan el porvenir de sus propios hijos. El piadoso no es egoísta. ¿Cómo va a serlo si debe su propio ser? En cambio, si no debo nada a nadie, si carezco de origen, me embarco en la existencia como en un tiovivo, o voy de oca en oca, me dedico a dar saltos: no tengo arraigo. Ahora bien, sería erróneo argumentar: tengo arraigo, por tanto, no tengo nada que hacer, y la libertad es inútil.

Se ve que estas tendencias necesitan virtudes. Con ellas el hombre va a más. Añadiré unas cuantas siguiendo el elenco de Santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica (II-II q. 101 ss.); luego plantearé el asunto desde un punto de vista actual, mediante una alusión a la teoría de juegos. Después estudiaremos el lenguaje.

La piedad y el último fin. La fraternidad y la gratitud

La ética es necesaria para comprender la condición social del hombre como suficientemente coherente y discursiva y en su asentamiento radical. Así es posible afrontar de modo conjunto las tres partes del trilema del barón de Münchhausen.

La consistencia sistémica de la sociedad se describe a través de una exégesis de la relación entre mando y obediencia. A veces el que manda lo hace mal, y el que obedece termina obedeciendo mal. Por eso, la

razón práctica ha de ser correcta para ser recta, y así se adquieren las virtudes correspondientes.

A lo radical apuntan tanto el honor como su correlato, que es la piedad. El honor culmina en el último fin, sin el cual no sería virtuoso y, propiamente hablando, no existiría. Aunque no sea estrictamente lógica, sino práctica, he aquí una prueba de la existencia de Dios. Es evidente que no cabe crecimiento irrestricto si no se aspira al honor, y que no se puede aspirar al honor virtuosamente si no existe un último fin al que pertenece la gloria y la otorga.

Si esto es así, parece que los hombres (o los países) más religiosos deberían aspirar al honor de manera ejemplar; pero a veces se comprueba que son demasiado conformistas. Ello se explica por una defectuosa correlación del mando y la obediencia, la cual cristaliza en una división del trabajo escasamente racional. Ello es una indicación de que consistencia y fundamentación son inseparables en la razón práctica. La falta de una correcta organización impide el desarrollo de las tendencias que se refieren al fundamento, aunque no las destruye (por así decir, quedan en potencia). Por su parte, la consistencia no basta ella sola, sino que la crisis de fundamentación afecta a la gobernabilidad de la organización. El aludido diagnóstico de Henry Kissinger es unilateral.

También es cierto que la tendencia al honor no puede ser virtuosa separada de la piedad. El carácter sistemático de estas dos tendencias es claro: una se refiere al último fin y la otra a los orígenes. Por tanto, si no existieran estas dos tendencias, el crecimiento humano no sería irrestricto; para serlo, es menester que las tendencias perfectibles abarquen desde el principio hasta el fin. Estas dos virtudes tienen que ver con el fundamento en las dos maneras en que el hombre está referido a él.

Esto ya lo vislumbró Aristóteles. Una tesis suya intuitiva, no desarrollada, trata de aplicar al hombre un axioma que dice así: "lo que es causa de una naturaleza es también el fin a que la naturaleza tiende". La aplicación es: si la causa del hombre fuera el Primer motor, su fin también sería el Primer motor. Con otras palabras, lo que llamamos fundamento es el abarcante del tender humano. Mientras que a otros entes el Primer motor los mueve como deseado, al hombre lo movería también de modo radical. De ser así, la razón teórica y la razón práctica

se anudarían más estrechamente (sin embargo, como digo, Aristóteles no desarrolló esta intuición).

El planteamiento mecanicista admite tan sólo condiciones iniciales, pero pierde el fin, puesto que en los procesos inerciales el tólos desaparece. El mecanicismo es determinista e inaplicable a la vida humana. Para entender el despliegue temporal de la vida humana es preciso ir al fondo, considerar el fin y el principiador. Las tendencias correspondientes son muy profundas, y es evidente que la tendencia sexual tiene que ver con ambas; en otro caso, no sería susceptible de virtud. Si el hombre no tuviera una tendencia a la piedad, a la veneración del origen, no tendería a engendrar hijos; tampoco si no tuviera que ver con el fin. Paralelamente, la interpretación de la tendencia sexual como desconectada del origen y del fin es viciosa.

El carácter de hijo alude directamente al origen, y el de padre al futuro. Por eso es lógico que el honor del padre se continúe en el hijo y que el hijo venera a su padre. También es evidente que quien carece de la virtud de la piedad es mal padre, y es difícil que sus hijos tengan esa virtud. Como se decía en el siglo pasado, de padres desnaturalizados nacen hijos desnaturalizados. Pero no hay que olvidar que las tendencias susceptibles de vicios también son susceptibles de virtud. Asimismo, quien no tiene piedad por su patria es mal ciudadano. ¿Se puede fundar la ciudadanía exclusivamente en la fraternidad? Si se ha olvidado la paternidad, la fraternité es un mal lema. De nuevo hay que acudir al planteamiento sistémico para entender la importancia de la fraternidad.

Como tendencia, la fraternidad culmina en la virtud que se llama amistad. La tendencia a tener amigos y al intercambio de bienes es lo más importante en la vida, según Aristóteles; pero sin origen común y sin honor común es imposible. Por eso, la amistad es una virtud central. El hombre que no tiende a tener amigos es infeliz. *Vae solis!*, dice la Escritura. Desde luego, hay un momento en que el hombre está solo: la muerte. Se puede ser amigo hasta la muerte, e incluso dar la vida por los amigos. Tan solo el Redentor da su vida de manera que además acompaña en la muerte al amigo.

La enemistad es un vicio que estropea el honor y la piedad: se murmura y calumnia. Insisto en el carácter sistémico de las virtudes; se analizan

a efectos expositivos, pero una sola virtud no lo es. Tienen que existir todas.

La amistad ha de ser compatible con la tendencia a obedecer y a mandar, que son correlativas. Como dice Aristóteles, no es bueno que unos siempre manden y otros se limiten a obedecer. No es buena señal — dice también — que todos estén de acuerdo en cualquier asunto, ni en ello consisten la amistad o la tranquilidad civil. Plegarse fácilmente al parecer de otro es, más bien, indicio de falta de interés, de indiferencia. Hay gente que trata de ser pacífica a costa de no aportar nada. Por eso también es mala señal que la amistad no sea capaz de mantenerse con opiniones diversas; o que el que disiente (hostis) pase a ser inimicus. El contraste de opiniones no es enemistad, sino ocasión de rectificar, de corrección práctica.

Con esto se abre paso a otras dos grandes tendencias humanas que son correlativas y sin las cuales no se entiende el hondo sentido real de la amistad ni la densidad de las relaciones sociales. La primera es la tendencia a agradecer (gratitudo la llama Tomás de Aquino). El hombre es tendencialmente agradecido; pero el agradecimiento, y por tanto el devolver favores o reconocer los que uno ha recibido (sin intercambio de bienes no hay amistad), es una tendencia susceptible de vicio. El hombre es entonces ingrato. No acordarse de los favores recibidos es una ofensa que atenta contra la amistad (también contra la piedad). Estimar ofensivo recibir favores es propio del hombre soberbio, es decir, del que sostiene una interpretación viciosa del honor.

Consideraciones sobre la venganza como virtud

Los atentados contra la amistad y la gratitud ponen a la vista la tendencia llamada vindicatio. No es fácil entender que la venganza sea una tendencia natural o susceptible de virtud: vengarse parece malo de suyo, y como indudablemente es una tendencia humana, habría que admitir que siempre es vicioso o atribuirlo a un defecto de nuestra naturaleza. Sin embargo, la gratitud y la venganza son correlativas. Sin ofensa no hay venganza. Pero como el hombre es un sistema abierto, no puede ser virtuoso vivir la venganza de modo homeostático, es decir, responder a la ofensa con la ofensa. El equilibrio homeostático en esta materia intenta poner un límite al exceso vindicativo. Así, en la Biblia se habla de pagar sólo ojo por ojo. Si no se limita, la enemistad es un proceso en espiral. Hobbes, que interpreta el estado de naturaleza como violencia y

enemistad sin freno, usa la expresión *homo homini lupus*. La vindicta tiene que ver con la ira. El hombre se aíra. ¿La ira es mala en todo caso? “Airaos, pero no pequéis”, dice San Pablo. No dice que haya que renunciar a castigar. Ante lo indigno es correcto indignarse. En suma, la vindictio no debe confundirse con la enemistad recíproca (la cual tampoco es la consecuencia inevitable de la ruptura de la amistad): un vicio no se corrige con otro, y la venganza tiene carácter correctivo. Es patente que si se deja al margen la amistad, la venganza no puede ser virtuosa (como tampoco lo sería la amistad sin la piedad y el honor); asimismo, la venganza sería irracional si la razón práctica no comportara rectificación: la vindictio es intrínsecamente correctiva. Ello es manifiesto si se considera su relación con el perdón. Seguramente pocos negarán la tendencia a perdonar y su valor ético, pero conviene recordar que el perdón presupone la ofensa, que si ésta se repite, hay que renovar el perdón (“hasta setenta veces siete”), y que se funda en la piedad, por lo cual ha de ser libre. Por su parte, una venganza desmedida, desmesurada, indica una tendencia en la cual la libertad está ausente. En estas condiciones no cabe corrección. La norma “ojo por ojo” introduce un criterio de control, que se incrementa cuando la represalia es menor que el daño, y también cuando se renuncia a la venganza privada. El perdón viene a ser un indulto con intención correctiva; ante todo, respecto del que perdona, como se desprende de la petición del Padrenuestro: “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Un hombre que no perdona en función del perdón divino, deja la cuestión sin resolver. Para renunciar a castigar hace falta una virtud fuerte en la misma línea correctiva de la vindictio.

“Mía es la venganza”, dice el Señor. Pero también le pertenece la misericordia, que no se limita a borrar la ofensa, sino que restaura la amistad corrigiendo radicalmente al ofensor. Este doble modo de corrección divina, compatible en el tiempo, indica que el perdón humano no equivale a vehicular la venganza humana a través de la divina: decidir no vengarse porque Dios lo hará por mí es una coartada que atenta directamente contra la piedad y contra el honor. Por tanto, quien sepa que más allá del tiempo Dios decide el castigo, ha de pedir: “perdónanos a todos”. El perdón humano se encomienda al divino mientras hay tiempo y esto quiere decir que alberga la esperanza de corrección.

Sin gratitudó y sin vindicta la amistad es insulsa, porque no es virtud, o sea, porque no es libre. Existe la tendencia a vengarse. Negarlo sería una tontería. No se trata de responder al mal con mal, porque esto no es una corrección, sino un contagio. Pero tampoco se trata de taparse los ojos sosteniendo que aquí no pasa nada cuando ha pasado. No es aceptable que el criminal campe a su antojo, sin leyes penales. Es discutible la pena de muerte. Pero la lenidad, que el delito quede impune, es incompatible con la consistencia de la sociedad. Perdonar también sería insulso si significase negar que ha existido ofensa, porque sería irrealismo. Claro es que uno puede no sentirse ofendido, pero ello no aniquila la ofensa. Por eso, perdonar implica pedir a Dios que perdone, pues sólo así la ofensa es aniquilada. Insisto, aunque el hombre perdona, si Dios no perdona, no se corrige a fondo y, como dije, la cuestión queda sin resolver.

La venganza es, en definitiva, una tendencia humana. Sólo es una tendencia torcida si se escapa de la libertad, lo que ocurre con frecuencia. Es útil considerarla para mostrar que las malas tendencias comportan un déficit de libertad que las empobrece y las aísla. Por eso deben fortalecerse, por cuanto que la virtud moral es la mediación entre la libertad personal y la naturaleza del hombre. Es propio de la libertad resistir a la ofensa y reclamar justicia. El sentido libre del castigar la ofensa mira a la corrección y a la defensa del orden. Tomás de Aquino, pensador sobrio, realista, así lo ve.

El vicio en que se puede caer es el quedar fijado en el puro castigo, mirando a la persona para ensañarse en ella; el que odia confunde la ofensa con el ofensor.

El odio es el sentimiento que surge de la desviación de la venganza, que la aísla. Por eso el odio es obsesivo. Es evidente que el que odia pierde la libertad ante el mal, puesto que devuelve mal por mal. Todavía más: el que odia propiamente no se venga, puesto que sólo tiene en cuenta el mal sufrido como motivo que alimenta su odio. Eso es vicioso e inhumano: es la crueldad. No es un bizantinismo distinguir la venganza y el odio, el castigo y la crueldad, que cede al mal en lugar de corregirlo y restablecer el orden perturbado.

La indiferencia hacia los demás

La venganza viciosa perpetúa el desorden, desencadena la espiral de la violencia, como a veces se dice. Pero tan mala como el odio es la

indiferencia: que nuestros semejantes nos tengan sin cuidado, que no nos importe que actúen de un modo u otro. Ahora está de moda la tolerancia. Siempre que no sea debilidad, está justificada, pero no se debe confundir con la indiferencia. Una cosa es no exigir demasiado a alguien, disculpar su flaqueza, y otra alegar que los demás no están a mi cuidado sin más, o que cada uno sólo debe cuidar de sí. Claro es que cada uno debe cuidar de sí. ¿Pero los demás me tienen sin cuidado? Eso quiere decir que no me interesan nada.

Se nota aquí un límite resbaladizo, una alternativa negativa; si fuéramos coherentes, si realmente no nos interesase nada de lo que hace el otro, esa persona se quedaría, como dice el viejo dicho castellano, “sin padre ni madre, ni perrito que le ladre”. Una persona con la que nadie contara, incomunicada, sería profundamente desgraciada. Elevar la indiferencia a tónica social es la destrucción de la sociedad, porque es la negación del hombre. Lo peor para una persona sería que nadie le hiciera caso. Es otra prueba de la existencia de Dios.

La persona tiende a que cuenten con ella, a ser útil, a servir para algo. “Yo no cuento con usted porque es un inútil: lo mejor es que no se mueva, que no haga nada, que desaparezca de mi vista”: eso es la indiferencia. “No hay peor desprecio que no hacer aprecio.” Naturalmente, hay cosas para las que uno no sirve, y es bueno advertírselo. Pero eso no es lo mismo que declarar que alguien no sirve para nada de nada en el tiempo; y eso, que es lo peor del apartheid, también se ha hecho, alguna vez, con los indios en algún sitio. En las reservas, los indios no eran maltratados, pero carecían de derechos civiles. ¿Qué es peor: un zoo humano, una reserva, o un Gulag, con guardianes sádicos y duros castigos? La pregunta puede parecer ociosa, porque tanto el odio como la indiferencia son profundamente viciosos. Tanto los que han promovido un Gulag como quienes promovieron las reservas indias han ofendido gravemente la dignidad humana. Con todo, la indiferencia es un aniquilar consumado, una amputación a priori del amor.

Sin duda ninguna, desconocer la dignidad humana exige vindicatio; quien no se moleste en corregirla, carece de una tendencia sana. La ofensa al ser humano reclama venganza (clama al cielo): es un gravísimo defecto pasarla por alto, ser indiferente a la indiferencia. Hay

que romper ese círculo vicioso que conviene la sociedad en un desierto e impide por completo la corrección de la razón práctica.

Es patente que los atentados contra la dignidad del ser humano deben ser resistidos corregidos, también en atención al daño que sufre el ofensor. Ante todo, existe la tendencia natural a resistirlos. Pero si esa tendencia es virtuosa, desemboca en el proyecto firme de promover la dignidad humana, y de esa manera enlaza con el honor. El comodón no protesta. Cuando la ofensa es puntual y dirigida a uno mismo, lo pertinente es perdonar. El perdón no es comodidad ni indiferencia, pero su coherencia apunta a una continuación positiva: el libre compromiso por el crecimiento irrestricto. De esta manera el perdón eleva la vindicta y extiende su eficacia más allá del restablecimiento de un orden dado. El perdón es innovante, no tiene nada que ver con la actitud de los que se lo tragan todo y no quieren líos.

Así pues, cuando la dignidad humana está en entredicho, hay que poner remedio. Primero hay que protestar; a veces hay que armar un escándalo; no se puede ser complaciente. Pero todavía se debe mirar más alto: procurar intensificar la consistencia social, aceptar el reto de una tarea interminable.

La sociedad como juego de suma positiva

Hay dos formas de entender la sociedad: como un juego de suma cero o como un juego de suma positiva. Se entiende por juego de suma cero aquel tipo de relación humana en la que, para que alguien gane, otro tiene que perder. Es la visión competitiva del juego agónico, entre contrarios. En una partida de ajedrez o en un partido de fútbol, si uno gana, otro pierde. Sin embargo, aun en este caso, el juego en cuanto tal alguna ventaja tiene; por lo pronto, elimina la indiferencia. Además, entrena. El inconveniente de este tipo de juegos es que sólo se gana cuando termina.

Admitimos que el hombre es un ser perfectible; la ética nos hace ver que el perfeccionamiento humano es irrestricto. De acuerdo con ello, el juego social es un juego en el que todos juegan y todos ganan. Esta convicción está en la raíz de la pertenencia a un grupo social. Un ser humano pertenece a un grupo social si y en tanto que ese grupo social se beneficia de él, y al revés. Y esto distributiva y holísticamente: todos los que juegan ganan, y jugar es bueno para todos. Aquí están las tres

transformaciones de que hablaba Nietzsche, consideradas de modo sistémico: si no fuera así, sería contradictorio ser hombre y ser social.

¿En qué condiciones un juego es de suma positiva? ¿Por qué la sociedad es un juego de suma positiva y no un juego de suma cero? La razón es ésta: la sociedad es un sistema de cooperación; por tanto, la indiferencia, el prescindir de alguien absolutamente, equivale a echarle fuera del juego, y es un vicio. Si se decide (en el tiempo): “usted no juega a nada, no estamos dispuestos a aceptar su cooperación en nada”, se ignora que la condición humana es cooperante. El hombre no entra en sociedad para que le peguen bofetadas o le dejen en un rincón, sino para cooperar. Siempre que haya un déficit de cooperación, hay que protestar, y esforzarse en corregirlo.

El asunto es susceptible de una larga discusión en sus detalles. Pero en ningún caso se puede admitir que la sociedad sea un juego en el que no juguemos todos. ¿No se coopera? Habría que romper la baraja; pero, en rigor, esto es imposible. Aquí hay materia abundante para la vindicta, pues fallamos con frecuencia en la cooperación, por despiste o por pereza, por hacer trampas o acepción de personas, por no saber mandar u obedecer, por tráfico de influencias, etc. También son viciosos el cohecho, el enriquecimiento injusto, el aceptar pago privado por lo que uno tiene que hacer por deber. De esta serie de ejemplos, que no es demasiado prolija (se podrían añadir muchos más), se desprende que la cooperación es un ideal; no una utopía, puesto que, a pesar de las quiebras verificables, a la cooperación no se debe renunciar, y porque siempre es mejorable.

El ideal de la cooperación

El ideal de la cooperación es irrestricto. Nunca acabamos de cooperar bien, y nuestra capacidad de cooperación es inagotable; aceptamos con demasiada facilidad la inercia de los demás, porque nos tienen sin cuidado y porque también nosotros incurrimos en la rutina. Las lagunas de cooperación, insisto, son enormes, y sin embargo el hombre está hecho para la cooperación. Partimos de que las organizaciones en las que la gente trabaja no acaban de ajustar: unos no obedecen, otros no saben mandar, no se aprovechan los recursos humanos; unos se quedan en los huesos y otros broncean su pellejo en las Canarias, por no decir Miami, lugar favorito de las elites sudamericanas poco solidarias. Cuando nadie se fía de nadie, pierden todos; ni siquiera hay

un juego de suma cero, sino de suma negativa: la cosa va a peor, se practica el sálvese quien pueda, y se apela abusivamente a la ayuda internacional que responde con los excedentes incómodos, inprovechables (limosna de ropa vieja).

La consideración de la vindicatio pone a la vista aspectos oscuros del ser humano. Hay situaciones sociales que desdican la dignidad humana; si la dinámica social va en contra del ser humano, estalla un absurdo tan monstruoso como el trilema hiatrogénico: el totalitarismo insta la no cooperación, el liberalismo deprime la piedad y la gratitud, el sálvese quien pueda, son juegos de suma negativa; la utopía es la pretensión de jugar a espaldas de las tendencias humanas, por lo que carece de metas. El modelo de la sociedad se encuentra en las grandes tendencias humanas. La comprensión sistémica de la sociedad es la ética en tanto que ética de virtudes.

Hemos destacado muchos detalles para advertir que la consistencia social es un tema antropológico de primer orden. Aquí aparece un dilema básico: o se toma en serio que el hombre es un ser perfectible o hay que admitir que el funcionamiento desvencijado de la sociedad es inevitable. Es cobardía moral, insensibilidad, atonía vital, desistir de poner remedio a tales defectos.

En gran parte, la vindicatio está desenfocada porque hemos padecido unas ideologías que parten de la tesis de que la sociedad ha sido siempre un juego de suma cero. Si esto fuera cierto, la vindicatio se encauzaría a través de la lucha de clases, o correría a cargo de la mano invisible, pero con esto se pierde de vista la corrección de la razón práctica. Si se mantiene un concepto erróneo del dinamismo social, la vindicatio se hace viciosa; y aparece el odio de clase, o el odio racial, o el desprecio.

Una teoría de los juegos de cooperación social

Esa visión social del hombre, que hemos expuesto apoyándonos sobre la tesis de que la ética es la consistencia social, hay que entenderla como un juego de suma positiva. Axelrod, en un libro cuyo título es Evolución de la cooperación, presenta en términos de teoría de juegos las ventajas y desventajas que comporta cooperar uno con los demás.

Para que el planteamiento sea más llamativo se formula la siguiente hipótesis: supongamos una sociedad en la que no hay un poder central

y en la cual los individuos son todos ellos completamente egoístas. La pregunta es: ¿en qué condiciones llega a surgir la cooperación en ese mundo de egoístas sin autoridad? Todos sabemos — dice Axelrod — que no somos santos y que de momento somos injustos (todas las virtudes que hemos examinado: el honor, la obediencia, la piedad, la gratitud, etc., tienen que ver con la justicia; pero las virtudes no son innatas). Ahora bien, también sabemos que la cooperación existe y que nuestra civilización no sería posible sin ella. Pero a partir de situaciones en las que cada uno de los individuos tiene incentivos para ser egoísta, ¿cómo puede llegar a desarrollarse la cooperación?

¿Hay incentivos para ser egoístas? Es claro que sí, puesto que solemos proyectar a corto plazo. ¿Cómo se puede desarrollar la cooperación? Se han dado varias respuestas. La más pesimista es la de Hobbes. Hobbes decía que antes de existir autoridad, lo que él llamaba “estado de naturaleza”, individuos egoístas competían de modo cruel y despiadado. El hombre era un lobo para el hombre. Por tanto, para llegar a la cooperación era preciso constituir una fuerte autoridad central, el Leviathán. Esa visión absolutista del Estado se debe a que Hobbes desconfía del hombre: no hay tendencia a cooperar, eso debe ser impuesto.

Para Axelrod esta visión no es correcta y para demostrarlo acude al famoso dilema del prisionero (inventado en 1950 por Flood). En su formulación primera el dilema decía: dos acusados se entrevistan con el fiscal, que promete a cada uno la libertad si denuncia al otro. Este pacto es bastante frecuente en los tribunales americanos, cuando faltan pruebas.

Si un prisionero testifica contra el otro, al haber pocas pruebas aparte de ésta, el primero queda en libertad y el otro es fuertemente penalizado. Si no le denuncia, es posible que el otro le denuncie a él. Si ambos denuncian, los dos salen mal parados, porque la prueba ha aumentado, pero la pena se reparte. Si ninguno denuncia, la pena será más pequeña, porque hay pocas pruebas. Es un dilema sencillo, porque los dos prisioneros pueden jugar decente o indeciblemente, y no caben muchas posibilidades.

Formalmente, en el dilema del prisionero existen las siguientes posibilidades: 1) A defrauda y B no; 2) A y B defraudan, y 3) ni A ni B defraudan. Para hacer el asunto más comprensible se propone

una cuantificación: la recompensa por la mutua cooperación, por no defraudar ninguno de los dos, es 3. En cambio, el que cede a la tentación de no cooperar se lleva 5, y el otro 0 (se le puede llamar incauto); si los dos defraudan, cada uno de ellos gana 1. Es evidente que la tentación de no cooperar está bien retribuida (me llevo 5 y si coopero sólo me llevo 3). Pero si no cooperamos ninguno, sólo ganamos 1 cada uno.

La cuestión se debe formular de modo dinámico, pues hay que tener en cuenta el tiempo. Para ello es menester sentar un cierto orden: uno juega primero y otro después (con esto se pone en relieve que uno juega en atención a lo que hace el otro: entra en escena la vindicta). Repito que, formalmente, si cooperan los dos, ganan los dos, la ganancia se reparte, pero en total es 6; en cambio, si uno coopera y el otro no, la ganancia total es 5 y se la lleva precisamente el que defrauda; si los dos defraudan, cada uno se lleva 1 y la ganancia total sería 2.

Según este modelo (simplificado) del juego social, ¿es mejor cooperar o no cooperar? La pregunta recaería sobre el éxito práctico, sin entrar en cuestiones morales. Aunque la moral es intrínseca a la realidad práctica, como hemos dicho, no asegura el éxito, pues ya se ve que el prisionero inmoral, el que defrauda, en algún caso sale ganando. Ahora bien, puede mostrarse que a la larga es mejor cooperar que no cooperar, y ello autoriza a sostener que, en definitiva, moral y éxito coinciden, o que el éxito inmoral es prematuro y corto, o bien que la ética mira a la vida entera del hombre y no sólo a una etapa de ella.

¿Es mejor ceder a la tentación de defraudar cuando no hay autoridad y los individuos son egoístas? En el caso de que el juego se reduzca a una jugada, la respuesta es afirmativa. Si un individuo mantiene con otro una relación corta, consigue una gran ventaja si defrauda; si cooperan los dos, cada uno saca menos; si no coopera ninguno, cada uno saca muy poco. Por tanto, el riesgo del que inicia el juego cooperativamente ignorando la respuesta del otro es muy grande: se expone a hacer el primo y a pagar el pato. En rigor, no ignora lo que va a hacer el otro, pues sabe que es egoísta.

Cuando se toma en cuenta una jugada única, ceder a la tentación de no cooperar es ventajoso. Por ejemplo, cuando se vende a alguien una sola vez (claro es, repito, que al proceder de esta manera se renuncia al cliente fijo). En suma, si defraudo, puedo extremar mi beneficio, si el otro no defrauda (si él también defrauda, apenas saco nada). Desde luego,

en este caso cooperar es muy peligroso, pero, bien mirado, todavía es peor que el juego se detenga; en ese caso, me he pillado los dedos y me he reducido a la condición de “primo”, pues en adelante no ganaré nada. Además, si no coopero y el otro sí, es claro que es un tonto. Pero la cooperación de un tonto es prácticamente inútil, por lo que es dudoso sacar algo en limpio del juego. Es ilusorio el juego entre seres humanos de capacidad muy desigual, por lo que el primer interés de un auténtico jugador es elevar la destreza del contrincante. Ahora bien, si esto sucede, se ha abierto una grieta en el egoísmo y en la estupidez que implica. Claro está que un auténtico jugador no es lo que se llama un “amarrón”, ni un temperamento absorbente.

La cosa es algo más complicada cuando se trata de la jugada final. Pensemos en alguien a punto de jubilarse, es decir, de salirse del juego: en cuanto se jubile ya no puede devolver la pelota; quizá entonces compense no cooperar. Sin embargo, como la jubilación es previsible, el egoísta intentará parar el golpe no cooperando nunca, lo que conduce a la mediocridad del juego. En cambio, cuando no se sabe cuál es la última jugada y se sigue jugando, ¿cuál es la mejor estrategia? Esta es la pregunta verdaderamente interesante. Veamos la respuesta de Axelrod:

jugadas	1	2	3	4...
jugador A	D=5	D=1	D=1	D=1...
jugador B	I=0	D=1	D=1	D=1...

Si el jugador A defrauda en la primera jugada, y B no defrauda, se lleva 5, y B, 0. Pero si B no es tonto, ya no se deja engañar y empezará a defraudar a partir de la segunda jugada; desde ese momento el resultado siempre es 1 para cada jugador. Si la partida es a 10 jugadas, el jugador A se lleva en total 14, y el jugador B, que fue incauto en la primera, se lleva 9. Si hubiesen cooperado los dos desde el principio, se hubieran llevado 30 cada uno: retrospectivamente, A lo lamentará.

Puede suceder que se empiece el juego cooperando, y en una de las jugadas uno no coopere. En esa jugada se lleva 5 y el otro 0. Si el otro es tan tonto que sigue cooperando, sigue ganando 5:

jugadas	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
A	C=3	C=3	C=3	C=3	C=3	C=0	C=0	C=0	C=0	C=0

B	C=3	C=3	C=3	C=3	C=3	D=5	D=5	D=5	D=5	D=5
---	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----

B ha ganado 40, y A, 15. Pero, salvo tontería, el jugador A, defraudado en una jugada, no seguirá cooperando, sino que también empezará a defraudar (además, el jugador A, reducido a no ganar, puede ser incapaz de seguir jugando). El juego entonces sería así:

jugadas	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
A	C=3	C=3	C=3	C=3	C=3	I=0	D=1	D=1	D=1	D=1
B	C=3	C=3	C=3	C=3	C=3	D=5	D=1	D=1	D=1	D=1

Cuando un jugador comienza a defraudar, y el otro responde de la misma manera y el juego sigue así, el resultado a 10 jugadas es el siguiente: jugador A, 19; jugador B, 24.

¿Es ésta la mejor estrategia? No, porque si el jugador que ha sido incauto responde con una jugada de castigo, jugador que ha defraudado por primera vez puede notar que es una advertencia vindicativa: “si sigo defraudando a partir de aquí, sólo sacaré 1 de beneficio”. Al rectificar, el resultado es mejor:

jugadas	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
A	C=3	C=3	C=3	C=3	C=3	I=0	D=1	C=3	C=3	C=3
B	C=3	C=3	C=3	C=3	C=3	D=5	D=1	C=3	C=3	C=3

Jugador A, 25; jugador B, 30, frente al 19 y 24 del juego anterior, que prosiguió sin desaparecer la desconfianza mutua de los jugadores. Cuando se coopera, los resultados son mejores, siempre que, como es el caso de la última estrategia presentada, se responda al jugador que defrauda con una jugada de castigo, cuya intención correctora se perciba.

Para comprobar esto, Axelrod organizó un torneo jugado con ordenador, lo que permitía combinar programas estratégicos distintos: una de las alternativas era castigar con dos no cooperaciones; el peligro era provocar la definitiva no cooperación. Otra era responder con una jugada de castigo a dos faltas de cooperación, etc. Combinando todas las estrategias y jugando como si fuera una liga, en la primera ronda, en la que intervinieron cerca de 70 estrategias, ganó la que se suele llamar de toma y daca, es decir, “coopero siempre, excepto cuando tú no cooperas; entonces te penalizo con una de castigo o hasta que vuelvas a cooperar”.

En la primera ronda había dos tipos de programas base: decentes e indecentes. Llamaban programa decente al que no defrauda en la primer jugada y que, en todo caso, sólo defrauda después, teniendo en cuenta lo que ha hecho el otro, y si al castigo se responde con cooperación, se sigue cooperando. Este programa ganó.

Si a alguien le interesara sólo el presente temporal, nunca cooperaría: sólo tendría en cuenta que en una sola jugada se saca más no cooperando. Pero tal individuo viviría en el tiempo por debajo de un animal. Asimismo, si el futuro no significa nada para un hombre, es imposible que tienda a perpetuar el juego social, pues carecerá de disposiciones interiores para cooperar. El hombre que agota sus objetivos vitales en el presente es el provocador de los juegos de suma cero. Y cuando se trata de la última jugada ocurre lo mismo (y también el olvido de la eternidad). Las hipótesis de una sola jugada son equivalentes a limitar el interés al presente temporal.

Hay una figura bíblica en la cual esto se comprueba. Es una de las más inquietantes del Antiguo Testamento: la figura de Esaú. Esaú era seguramente un hombre sanguíneo, con fortaleza física y algo vagabundo. Un hombre con grandes ímpetus momentáneos, pero sin sentido del futuro; en suma, era un “presencialista”. Cierta vez, Esaú llegó a su casa con un hambre canina. Allí estaba su hermano Jacob con un plato de lentejas: Esaú le pide de ese plato. Jacob le propone que a cambio le dé su primogenitura, y Esaú accede. Con tal de comer ahora, vendió su primogenitura. No percibía que la continuidad vital no tiene sentido sin un gran proyecto.

¿Cómo podía desempeñar el oficio de primogénito un personaje así? En el pueblo judío, el pueblo de la promesa, la virtud central era la esperanza. El pueblo elegido es elegido para jugar al futuro. ¿El primogénito de la casa de Abraham podía ser como Esaú? No.

En cambio, Jacob sirvió a Labán durante décadas para conseguir casarse con Raquel. Jacob es la contrafigura de Esaú, el hombre dispuesto a emplear el presente en favor del futuro.

El que apuesta todo al goce actual, no coopera. La tendencia a la cooperación se centra en la esperanza, que es la virtud que vértebra la vida creciente (también las virtudes morales son un sistema abierto). La desvalorización del bien futuro respecto del bien actual supone que ambos son iguales. ¿Qué es preferible, beber un vaso de vino hoy o

mañana? “Más vale pájaro en mano que ciento volando.” Sí, pero mañana cazarás alguno de los que hoy vuelan. ¿Qué es preferible, el trigo de ahora o el del año que viene? Si prefieres el de ahora, no siembras, y el año que viene ¿qué pan comerás? Para sembrar hay que renunciar a una parte del pan que se puede comer ahora. Esa renuncia, echar el trigo a la tierra, no se justifica tan sólo por la necesidad de comer mañana, sino porque el grano sembrado da un fruto multiplicado (el bien futuro será mayor que el de hoy; en otro caso, sembrar sería ruinoso). Por eso la esperanza no se confunde con la mera previsión; crecer no es lo mismo que arreglar. Estas observaciones son aplicables a la consistencia global de la sociedad.

Las grandes líneas de la estrategia militar se suelen trazar consultando a los expertos en teoría de juegos. Pero las nociones centrales de dicha teoría se basan en que el hombre es un ser social; con esto se sacan a la luz enseñanzas muy útiles y claras. Es indudable que muchas veces actuamos cerca de los juegos de suma cero. Si se trata de jugar para divertirse, no hay mucho que objetar. Adviértase que el empate no es la suma positiva (si se sabe que el empate es inevitable, el juego deja de existir). Obsesionarse con este tipo de juegos da lugar al darwinismo social; la ley del más fuerte tiene muy malas consecuencias: estropea los grupos sociales débiles, los explota, acaba echándolos fuera del juego social, y arruina moralmente a los vencedores. Además, una sociedad sin futuro ofrece pocas oportunidades de triunfo, por lo cual todos sus miembros se deterioran (la solución dialéctica no existe). En suma, la pretensión de ser vencedor de juegos de suma cero es una equivocación profunda. Pero el hombre cae en esas equivocaciones, porque es un sistema abierto en sus manifestaciones más características, entre las cuales destaca la sociabilidad.

Capítulo VIII

EL LENGUAJE Y LA CULTURA

Hemos estudiado al hombre como ser de oportunidades, de alternativas, como ser familiar, social, como ser que inventa, el animal con manos, el animal erguido, capaz de crecimiento irrestricto en el tiempo. Pero hay otra dimensión humana muy sobresaliente: el hombre sabe hablar. Esto es digno de una larga meditación. Si el hombre no pudiera hablar, nada

de lo que hasta aquí se ha indicado sería posible. El hombre es social porque habla; el hombre puede progresar, colaborar y ser ético porque habla. No hay otro animal que sepa hablar.

Para estudiar el lenguaje vamos a seguir las averiguaciones de Aristóteles que, al lado de detalles que son consecuencia de su modo de representarse la fisiología humana, expone este tema de un modo extraordinariamente agudo. Rectificando lo que haya que rectificar, la filosofía aristotélica ofrece una comprensión sistémica del lenguaje. Los elementos de esta teoría han sido puestos en relieve por J. Araos.

Las condiciones biológicas del lenguaje

La mejor manera de empezar es sentar las condiciones de posibilidad corpóreas que son precisas para que el hombre use su saber hablar. Si seguimos un orden ascendente, es decir, buscando unas condiciones elementales y añadiendo otras complementarias y más perfectas — perfectivas de las condiciones elementales —, encontramos, en primer lugar, que para Aristóteles la primaria condición del lenguaje es que haya sonido. Sin sonido mal se podría hablar.

Aristóteles entiende el sonido como una peculiar cualidad que existe en las cosas naturales y que se produce en determinadas condiciones. Por ejemplo, un golpeteo o choque de cuerpos que no sean demasiado blandos (por ejemplo, dice Aristóteles que la lana no suena). Después hace falta que el cuerpo esté en el aire o en el agua, porque el sonido se transmite en esos medios principalmente. Por tanto, lo primero para que se pueda hablar es que exista el sonido. El sonido no es sólo propio de los animales; se da si hay cuerpos sólidos, y aire o agua.

La segunda condición requerida es que el sonido pueda ser oído. Los animales que no tienen oído no pueden hablar. El sonido es prebiológico, pero el oído es una facultad cognoscitiva que pertenece a algunos animales, no a todos. Para que haya vida sensible basta el tacto, y ciertos animales que no tienen otra guía de percepción que el tacto o el gusto no tienen la capacidad de oír. La capacidad de oír está en la escala de la perfección del ser vivo — las plantas no oyen —. Pero todavía eso no es suficiente para hablar: hace falta también que las dos condiciones estén reunidas en un mismo ser. No basta con tener oído, hace falta también ser capaz de emitir sonidos: es la voz. La estructura anatómica requerida para emitir voz no es el oído. Para que haya voz es

menester que se pueda espirar aire. Por eso, los animales que no tienen pulmones tampoco tienen voz.

A la capacidad de expeler aire debe seguir, además, un conducto en el cual se produzcan los choques sin los cuales no hay sonido. Hacen falta pulmones, pero también laringe, glotis — voz, en griego, tiene la misma raíz —. Si no hay tráquea y laringe, el animal no puede emitir la voz.

Aristóteles observa que la primera razón por la que tenemos pulmones o respiramos no es hablar, sino otra función vital (de acuerdo con la fisiología de la época, esa función es calentar o enfriar). Se da cuenta de que los pulmones tienen una función vital general — *práxis koiné* — al servicio de necesidades biológicas muy elementales del individuo. Si, además, a los pulmones se les añade la tráquea, la laringe, etc., entonces ya se puede emitir voz. Por lo pronto, tampoco la tráquea es para emitir voz; es un simple conducto; hay que considerarla también en esa función primaria que todavía no es emitir sonidos, sino espirar. Pero hay animales que no son capaces sólo de espirar, pues a sus órganos de respiración se les añade algo que no se posee sino en razón de perfección, es decir, en orden a una *praxis superior*.

Aristóteles está vislumbrando — según lo que expone en *Las partes de los animales*, una obra de vejez que contiene una parte de la biología aristotélica y de sus meditaciones sobre el viviente animado — lo que llama plurifinalidad: algo puede servir para varias cosas. Un instrumento u órgano puede cumplir varias funciones, una de las cuales es la normal — por eso se puede decir común —. Pero con algunas modificaciones, ese órgano puede cumplir algo para lo que en principio no está echo.

Sin oído no hay lenguaje, pero sin voz tampoco, y los dos están en una relación sistémica que se descubre epagógicamente. El oído está hecho para oír ruidos, pero a esa función primaria se le añade la de discernir sonidos emitidos por otro animal. Normalmente esos sonidos son de un animal de la misma especie. El asunto del sonido, la voz y el oído, es, en principio, según Aristóteles, intraespecífico. Con esto tenemos los elementos más básicos. Aunque la inducción, desde cierto punto de vista, es muy sencilla, hay que ser un buen observador y tener una capacidad mental extraordinariamente aguda, para darse cuenta de estas correlaciones y para “perder el tiempo” poniéndolas de relieve.

Ahora bien, la voz no es todavía el lenguaje. Sin voz no hay lenguaje, pero no al revés. Se puede emitir voz sin que todavía exista lenguaje.

¿Qué es la voz nada más? ¿Y por qué la voz tiene que ver con el oído, y el oído de ciertos animales no sólo con escuchar ruidos, sino también con escuchar voces (otros animales oyen ruidos pero no oyen voces)? También la capacidad de discernir voces es para el oído una perfección sobreañadida a la función general del oído, que es simplemente oír ruidos.

La voz se caracteriza porque es un ruido significativo, tiene carácter semántico y, por tanto, es expresiva. No se emiten voces porque sí, sino para que el que oiga se entere del significado de la voz. De momento, si sólo tenemos en cuenta lo que hemos visto, la capacidad escuchadora y emisora de voz es expresiva de las pasiones del animal. El significado de la voz es un significado puramente particular. ¿Qué es lo que con la voz se significa? El miedo, la alarma, la presencia o la ausencia de algún objeto atractivo para perseguir, o doloroso o peligroso para rehuirlo. Cabe decir que las voces están al servicio de ciertas necesidades primarias del animal, a las cuales ayudan muy especialmente al aumentar la información acerca de lo que les interesa (también esto es sistémico). El odio, el miedo, la atracción sexual, el hambre, todo eso es el contenido significativo de la voz. Por tanto, según Aristóteles, la voz no es algo exclusivo del hombre, entendida de esta forma sistémica: como algo que requiere por una parte la capacidad de oír, a la que añade la de discernir, y por otra la de emitir sonidos, a la que añade que tienen sentido, así como la relación con las necesidades del animal.

Con la voz no se pueden expresar más que pasiones elementales, señales de repulsión, de atracción, etc. De esta manera ya se da cierta comunicación, puesto que el que oye la voz ha de ser capaz de captar el significado. Si no, la voz no existe. Lo más importante de la voz es que sea bien interpretada. Aristóteles dice que las voces, precisamente por eso, son constantes en los animales. Los animales que sólo tienen voz la tienen igual en todos los casos, con ciertas diferencias accidentales que tienen que ver con el tipo de sonido que producen: más grave o menos grave.

Aristóteles hace al respecto una serie de diferenciaciones; según su parecer, el sonido es grave cuando se mueve poco el aire y agudo cuando se mueve más rápido. Eso depende de cómo estén hechas las láminas con las que choca el aire expulsado de los pulmones. Alude a la observación de que las mujeres tienen la voz más aguda que los

hombres; ¿por qué? Porque la glotis de la mujer se mueve con más rapidez. Las explicaciones que Aristóteles es capaz de hacer con los conocimientos fisiológicos que tiene son filosóficas porque sabe enlazarlas con otras observaciones (filosofar es relacionar, reunir). La mujer tiene la voz más aguda, porque en ella lo que se tiene que mover con el choque del aire es menos pesado, y eso quiere decir que puede hablar más. También señala Aristóteles que las mujeres hablan más de prisa que los hombres. Curiosas observaciones, todas ellas reunidas. Saber sacar provecho a cosas así es característico de un filósofo.

Pero la voz todavía no es un sonido articulado. El sonido articulado es algo más que la voz. Aristóteles lo llama dialékton, de dia-lektein, añadir cierta cadencia que une unas voces con otras; por tanto, emitir sonidos según cierto ritmo es voz articulada. Cuando la voz es articulada, el significado es más rico que cuando sólo se emiten voces. ¿Pero cuál es la condición para que pueda haber articulación de voces — dialékton — ? (Esto no es todavía lenguaje; algunos animales son capaces de ello.) Lo que hace falta es la lengua; pero no cualquier lengua. Hace falta que sea suficientemente plana y, al mismo tiempo, que no sea rígida, porque, si es muy fina, la articulación es prácticamente imposible; y, si es muy pesada (como la de una vaca), no puede inflexionar la voz. Y como la voz articulada es, en definitiva, la voz primitiva inflexionada, es responsabilidad primaria de la lengua.

Es curioso y, con todo, realmente espléndido; Aristóteles observa que hay muchos animales con lengua. La función primaria — práxis koiné — de la lengua no es hablar, de la misma manera que la de los pulmones no es emitir sonidos o voces. ¿Para qué sirve en general la lengua? Para gustar los alimentos y ayudar a ingerirlos. Cuando la lengua sirve también para articular voces, es un órgano al que se le ha añadido una función más perfecta, para la cual hace falta alguna modificación (por deficiencia en la modificación, las serpientes sólo pueden silbar). La lengua tiene una función masticadora y gustativa, y tiene otra añadida y perfecta. Esa función cumple respecto de la vida del animal un fin superior. En cuanto hay dialecto, no hay voz específica, sino que aparecen variaciones y, al mismo tiempo, es posible aprender. El pájaro al nacer no sabe “dialectar”: le tienen que enseñar sus padres. Aristóteles se fija en los pájaros cuando habla del dialecto, porque entre los mamíferos no lo observa, aunque desde otros puntos de vista sean

más perfectos. Si los animales son dialectales, aprenden en este orden de cosas, y caben variaciones o dialectos regionales: lo primero abre paso a lo segundo. El canto del jilguero es una articulación — realmente el pájaro no canta, emite voz articulada, aunque oírla nos produzca placer musical — que tiene sentido. Seguramente, la voz articulada permite transmitir con mayores matices, pero, sobre todo, prepara el lenguaje.

En el hombre la cosa se complica mucho. Por lo pronto, su lengua es extraordinariamente apta para hablar. Pero en la articulación de las voces humanas intervienen elementos que no se dan en otros animales, como los pájaros. Por eso la comparación con los pájaros es importante para Aristóteles cuando trata de distinguir la articulación de la voz humana del dialecto animal. Si la lengua no interviene, sólo se pueden emitir sonidos guturales. Cuando la voz que viene de la glotis es modulada por las variaciones del aire, que ahora choca con la lengua, el sonido es más complejo. Pero todavía es más complejo si la lengua choca con los dientes o intervienen los labios. Es pertinente la misma observación: los dientes son para masticar o para defenderse. Cuando los dientes (no las muelas) intervienen en la articulación, permiten articular más que el pico. Con el pico sólo es posible la articulación en la cual el elemento articulante es la lengua. Cuando hay dientes y labios, se pueden articular otros sonidos, que Aristóteles llama mudos, porque para él los sonidos más puros son las vocales; las consonantes, propiamente hablando, no son más que modificaciones de sonidos o articulaciones suyas.

¿Por qué el hombre tiene labios? Los labios, lo mismo que la lengua, intervienen en la articulación de la voz, por lo tanto, en la constitución del habla, precisamente porque es fácil moverlos. Es una observación atendible. Los buenos oradores suelen tener labios delgados; aunque es claro que esto no basta, sugiere que si los labios fueran pesados, como los belfos de un camello, lo mismo que si la lengua fuera pastosa y difícil de mover, como la de la vaca, no intervendrían en la articulación dialectal. Sólo se emitirían con ellos resoplidos.

Asimismo, los labios sirven, igual que los dientes, para comer, y también para sorber. Por tanto su función en el habla es una superfunción, es decir, una función al servicio de una manera de vivir más perfecta. Aristóteles observa que sólo el animal bípedo tiene labios. Hemos dicho

que el bipedismo humano tenía que ver con la desaparición del hocico o de los belfos, que apenas intervienen en la articulación de la voz, y menos aún en la compleja articulación de la voz humana (cuyas variaciones intraespecíficas son muy acusadas). Para que los labios sean finos y parte del órgano de la emisión de la voz articulada, es menester la descarga muscular de la cara, que tiene lugar cuando el animal es bípedo. Por eso también hay relación sistémica entre tener manos y saber hablar.

Si no se tienen manos, ¿para qué sirve articular voces? Un animal con pezuñas puede hacer muy pocas cosas y, por tanto, se le puede enseñar muy poco; su dialecto es elemental. Pero a las manos les vienen muy bien los labios, porque con ellos se articula mucho más, y se dispone de un instrumental lingüístico mucho más amplio, necesario para enseñar a mover las manos, y aprovechar los distintos usos de que la mano es capaz. Es evidente que de otro modo no cabe la obediencia ni el mando con sentido humano. Verdaderamente es notable la cantidad de observaciones que Aristóteles va acumulando para lograr una visión sistémica del lenguaje humano y, por tanto, para mostrar que el hombre no es un animal hablante por casualidad (sólo de facto). El hombre es el ser que habla más y mejor; la emisión de sonido por parte del hombre es complejísima y su instrumental lingüístico infinito, de la misma manera que las manos, desde el punto de vista de su instrumentalidad, son también infinitas.

Los significados del lenguaje

Si esto es así, el habla humana está al servicio de su perfección, y al revés: si el hombre fuera menos perfecto de lo que es, ni tendría manos ni tendría labios; su capacidad dialectal sería mínima y, al mismo tiempo, la capacidad de dar y recibir instrucciones para mover sus miembros con sentido práctico sería también escasa. Pero el lenguaje es algo más: con esto hemos llegado a su umbral. El lenguaje son esas voces articuladas a las que se añade, o en que se da, un significado convencional. La convencionalidad de las palabras (ya no la voz, sino las palabras) es un asunto clave; con él se pasa del habla al lenguaje.

La primera ventaja que tiene el significado convencional es que se puede aumentar indefinidamente el campo semántico. La convencionalidad del lenguaje no es un defecto, como pensaba Platón — en el *Cratilo* sostiene que sería mejor un lenguaje natural —;

Aristóteles se pronuncia claramente por la convención, porque es el gran procedimiento al alcance del hombre para aumentar su capacidad de dar valor semántico a sus emisiones de voz.

Otra diferencia entre la palabra (lógos) y la simple voz (foné), es que la palabra, por convencional, puede significar reuniendo. La voz se relaciona uno a uno con lo que significa. La palabra, siendo una, versa sobre muchos (unum de multis).

Sin saber mucho acerca de la anatomía y fisiología de los órganos de la fonación, Aristóteles entiende de una manera filosófica, sistémica, la intervención de la laringe, de la lengua, de los dientes, de los labios, etc., en la emisión de la voz. El enfoque sistémico se afina más aún al tratar de la relación de la voz con la palabra. La palabra está en la voz porque su significado la trasciende.

La primera característica del lenguaje humano, el significado convencional de la palabra, es posible porque la palabra sustituye el significado de la voz, lo deja en suspenso: es un significado en la voz, pero no de la voz, que no se limita a expresar estados de ánimo presentes en las voces, sino que trata de cosas. Para dar el paso de la voz al logos es menester que la referencia sea convencional en atención a la aludida sustitución. El carácter convencional del lenguaje se debe a la necesidad de la emisión de la voz como vehículo de un significado que no es el de la voz. El significado de la palabra no se puede emitir aislado, y esto es lo importante. Algunos han pensado que, justamente porque es convencional, el lenguaje es significativamente débil; mejor sería que fuese natural, que las palabras imitaran a las cosas, que el “lenguaje” de cada cosa fuera el que realmente le pertenece: pero esta opinión confunde la palabra con la voz y pasa por alto la fina relación de ambas. Si no fuera comunicativa, la palabra no necesitaría la emisión de voz y no sería convencional, como tampoco lo es la intencionalidad cognoscitiva. La discusión en torno al lenguaje privado pone de relieve una confusión.

Platón no acaba de aclararse al respecto, porque su teoría del conocimiento es muy deficiente. Aristóteles dice taxativamente que la palabra tiene un significado convencional y no se parece a la cosa que significa: la palabra “gato” no se parece al gato; no tenemos una palabra natural para el gato. Ello se debe a que la palabra está en la voz sustituyendo su significado.

Pero si consideramos la palabra absolutamente, la convencionalidad no tiene razón de ser. Esta consideración es adecuada para el Verbo divino, y también es aplicable al nombre de la persona humana. El nombre que hemos recibido es convencional, pero ¿es el verdadero nombre propio? La única palabra real es la palabra personal, el verbo más íntimo, no el proferido, ni siquiera el verbo interior, que es intencional. Cada uno de nosotros es un nombre que sólo conoce Dios. Pero eso es un lenguaje superior, no por ser natural, pues la persona es superior a la naturaleza. Según esto, la palabra es personal, intencional o convencional, nunca natural. La palabra es convencional porque está en la voz (la pura intencionalidad está en el acto de conocer).

Otro motivo que da Aristóteles para que las palabras sean convencionales y no naturalmente significativas es que, si se necesitase una palabra para cada cosa, sería imposible el uso del lenguaje, pues, como las cosas son infinitas, serían precisas infinitas palabras (voces). El lenguaje de léxico más amplio es el inglés (en torno a las 100.000 palabras; el castellano tiene alrededor de 60.000 palabras). Pero, en rigor se trata de voces. Ahora se está dando un empobrecimiento del lenguaje. En el lenguaje habitual, hace 40 años, el hombre medio empleaba 800 palabras; actualmente se calcula que la gente funciona con 400 palabras.

Es señal de cultura saber el significado de muchas palabras. El significado que da el diccionario es poco flexible e interreferencial, pero el lenguaje es una cosa viva, abierta, y por rico que sea el léxico, no sólo el que usan los hablantes, sino el depositado en la comunidad lingüística, muchas palabras no se emplean y otras nuevas aparecen. También hay lenguajes artificiales que sólo entienden los especialistas. La jerga médica, por ejemplo; a los economistas les pasa igual, y a los filósofos también: cuanto menos se use ese habla, mejor, porque no propicia la comunicación. En cualquier caso, es evidente que necesitamos universales lingüísticos.

Los pastores, gente que está desapareciendo, son un tipo humano interesante. Un pastor discierne cada oveja de su rebaño. En este sentido nombra a cada una, aunque no necesariamente con voces distintas. También los muleros han desaparecido (las mulas son muy caras comparadas con la maquinaria). Pues cada mula tenía su nombre, aunque las voces usadas eran equívocas. Recuerdo una que se llamaba

“cocinera”; otra “cachorra”. Evidentemente, los universales lingüísticos obedecen, en parte a que la palabra está en la voz. En Navarra, los nombres solían ser genéricos (estoy hablando de hace 40 años, cuando Navarra era una región agrícola y no estaba tan mecanizada como ahora). El navarro llamaba “escopeta” a toda arma de fuego; le daba lo mismo un fusil, una carabina, un rifle. Esto, más que un universal lingüístico, es un general lingüístico; una palabra abarca un gran campo de significado sin las precisiones que una comunicación más intensa aconseja, por lo que cabe llamar ahorro de voces. Pero este ahorro no comporta necesariamente una disminución de significados estrictos.

De cualquier modo, sigue siendo verdad que no tenemos palabras para todo debido al ubi fonético. No tenemos más remedio que abarcar con una palabra un conjunto de cosas. Desde este punto de vista, la idea de un lenguaje natural es más bien vaga; el lenguaje es convencional, ante todo, por una necesidad extrínseca. Por tanto, la primera razón de la convencionalidad del lenguaje es la economía: no se podría hablar con infinitas voces.

Desde aquí se ve otra característica del lenguaje: es elíptico, no lo dice todo, ni puede decirlo todo. Por eso suele decirse que “a buen entendedor pocas palabras bastan”. El que se pierde en el detalle muestra ser poco inteligente, dice Tomás de Aquino. Perderse en los detalles es no entender. Si, por una parte, es imposible la infinitud de palabras porque las voces serían inmanejables — nunca se acabaría de decir algo —, por otra parte, que el detallismo excesivo no indique gran capacidad intelectual, sino al revés, justifica la convencionalidad, los universales lingüísticos. Si, por un lado, nunca se acabaría de hablar, por otro, en el fondo, no se diría nada.

Por esta última razón, el lenguaje tiene que ser elíptico. Es elíptico en atención a la intencionalidad intelectual; es convencional en atención a la voz: llamamos más de lo que decimos; no tenemos más remedio que dar saltos lingüísticos. Elipsis y convencionalidad guardan una relación sistémica. Desde el punto de vista práctico, a veces es mejor apoyar el lenguaje en gestos y no sólo en la voz, o modificar el tono. Por eso también es mejor el lenguaje hablado, pues tanto la elipsis como la convencionalidad lingüística se compensan, hasta cierto punto, con el tono, el énfasis, la rapidez y la lentitud, etc. En el lenguaje escrito esto

es mucho más difícil; solamente se puede hacer con las comas, signos de admiración, puntos; pero eso es pobre si se compara con los apoyos del lenguaje hablado.

El lenguaje escrito tiene, sin embargo, otras ventajas. Platón decía que un libro está mudo. En cambio en un diálogo se puede preguntar (el libro no contesta). Pero la escritura tiene la gran ventaja de que dice lo que dice, con fijeza y de modo resumido.

La razón de la convencionalidad es bastante positiva. No hay que despreciarla. El lenguaje es convencional, pues si no lo fuera, hablar sería un laberinto infinito: hablar se reduciría a charlotear; es la cháchara. El charloteo es una pérdida de tiempo porque no es decir significados.

La convencionalidad se corresponde con una profunda característica de la inteligencia humana. Es evidente que la elipsis pone al lenguaje al servicio del pensamiento. Ahora bien, como el pensamiento ha de conectar con la práctica, la convencionalidad tiene todavía otra gran justificación, que resalta más que la alternativa: el lenguaje natural sin emisión de voz, es negativo para el hombre. Frente a ella, la alternativa positiva es indicada por Aristóteles. Así como el arte a veces imita la naturaleza y otras veces la continúa, el lenguaje de suyo la continúa, en tanto que está en la voz. Así considerado, el lenguaje hace posible el arte.

La continuación de la naturaleza: el mundo de los símbolos

Usaré una fórmula latina porque me parece una dimensión central: al apoyarse en la voz, el lenguaje, lo mismo que el arte, es *continuatio naturae*. Si el lenguaje no fuera convencional, no cabría continuar la naturaleza humana, o el hombre sería un ser natural sin cultura. La convencionalidad del lenguaje permite que con el lenguaje construyamos un mundo, el mundo de los símbolos. El hombre es un animal simbólico y, esto radica en el lenguaje como *continuatio naturae*. Esta es la índole de la cultura.

¿En qué mundo vivimos de acuerdo con nuestra capacidad de posesión corpórea? ¿En un mundo natural o en un mundo cultural? ¿Cuál es el verdadero mundo humano, las realidades físicas o los símbolos? El hombre, en cuanto continuador de la naturaleza, es un cuasi creador. El hombre no es como el animal, que se encontraría ante el vacío si se abriera más allá de lo natural. La mejor manera de asomarse al carácter

creador del hombre es la convencionalidad lingüística, que hace al hombre capaz de habitar un mundo no meramente natural, sino continuamente natural. El hombre está en este mundo cultivándolo; al cultivarlo añade, continúa el mundo, y así aparece algo nuevo, no precontenido. Eso es la cultura y lo simbólico; ahí es donde el hombre habita.

El hombre vive en la naturaleza y como naturaleza en el sentido biológico del término; la existencia humana traspasa el ámbito cultural: no se limita a seguir viviendo, sino que revive. La apoyatura del símbolo, su condición de posibilidad, es la convencionalidad lingüística, que ahora se muestra como productividad lingüística (no en el sentido de Chomsky, sino como re-anudar la vida en otro plaño). También Cassirer, un neokantiano de hace 80 años, habló de esto. El hombre es un ser simbólico. Los símbolos no son injustificados; tienen un doble carácter de apoyatura: nos apoyamos en símbolos, que nos envían más allá, porque no son detenciones, sino que abren su propio en, como la palabra la voz. Ni los símbolos son detenciones, ni nos detenemos en ellos; los tras-pasamos, trascendemos a través de ellos.

Apoyarse alude a las costumbres. ¿Son convenciones? Sí, pero ¿el hombre sobre-vive sin costumbres? No me refiero a la vida humana en sentido biológico, sino a su nivel inmediatamente preespiritual. El símbolo es la medida en que lo práctico enlaza con lo espiritual, que está más allá del símbolo, porque el espíritu convierte la *continuatio naturae* en medio. El hombre sobre-vive en una zona intermedia que es su habitar según costumbres y símbolos. Las costumbres son la abreviatura convencional del tiempo; en las costumbres nos apoyamos: como son lo que se lleva, quedarse en ellas es lo rutinario. Una cierta dosis de rutina es inevitable, porque es el fin de lo biológico humano; pero se traiciona las costumbres si se confunden con la rutina: el espíritu convierte el fin en medio.

Las costumbres son una región de los ritos. ¿Existe convivencia humana sin ritos? No: los ritos encauzan o formalizan el poder. ¿Por qué conducir por la derecha y no por la izquierda? Es una convención formal práctica. ¿Los ritos son naturales? En cierto sentido sí, pues pertenecen a la *continuatio naturae*. ¿Son convencionales? No menos que la palabra, a la que son afines. ¿Por qué hay que dar la mano y no saludar como los maoríes, que se frotan la nariz? En un mundo con costumbres

distintas a las nuestras, nos encontramos incómodos, ineptos. Por eso decimos que también resulta raro un idioma que no conocemos. Nos sentimos excluidos, marginados, o bien la pluralidad de las culturas nos lleva a conclusiones escépticas y relativistas que se extienden a la naturaleza del hombre, olvidando la hegemonía del espíritu.

El lenguaje ofrece resistencia a la iniciativa inventiva de cada uno. Si no fuera así, si el valor convencional de las palabras dependiera de la voluntad individual, no nos entenderíamos. El lenguaje es inflexible, aunque sea convencional. Una cosa es ser convencional y otra ser arbitrario. Que no sea arbitrario quiere decir que la continuación de la naturaleza que el hombre produce arroja productos con una consistencia propia, con la que también conecta la actividad humana. No es que lo cultural no cambie, sino que tiene un ritmo de cambio más lento que la vida humana. En otro caso, la producción no permitiría el uso del producto. La justificación intrínseca de los ritos y de las costumbres reside en que producción y uso son una alternativa positiva. Esta alternativa es propia del mundo humano, es decir, de los medios: los medios remiten unos a otros; de otra manera no serían sistémicos. Es imposible un medio aislado, o solitario, o sólo producido o sólo usado.

¿Es mejor mojar las galletas en el té o no hacerlo? Para los ingleses es una incorrección. Los ingleses se atienen a una gran cantidad de tabúes porque son muy pragmáticos. Mojar galletas en el té es para ellos un escándalo, y golpear el plato al usar los cubiertos les pone frenéticos. También les saca de quicio que suene la cucharilla al revolver el azúcar en el café. En Inglaterra “hacer ruido cuando se come” está terminantemente prohibido. Según esto, una costumbre adquiere fuerza en su uso prolongado. O en la medida en que su producción es inmemorial. Es un medio consolidado que deja en franquía para otros fines en los cuales la relación producción-uso se hace patente. De esta manera los medios se estratifican.

Por eso la costumbre consolidada es algo más que un puro uso: es una regla. Las costumbres adquieren carácter de norma. El lenguaje también tiene normas. No se puede decir “el perro corrió blanco”. Sintácticamente es un anacoluto; hay que decir “el perro blanco corrió”. La estratificación de los medios lleva consigo bastantes inconvenientes. Por lo pronto, induce a confundir la naturaleza humana con su continuación. Como esto es inaceptable, provoca una alternativa falsa,

que es la distinción entre el estado de naturaleza y el estado civil, el uno bueno o malo y el otro malo o bueno. Además, la estratificación de los medios sugiere que todo es medio, o que producir y causar son lo mismo. Con esto las causas se entienden como elementos y los medios superiores como emergentes. Como los elementos son anteriores — inmemoriales —, la emergencia se interpreta como evolución; esta noción es insuficiente para entender el desarrollo según el cual el espíritu descubre nuevos fines y, con ello, convierte los fines en medios. El hombre es más que la naturaleza; es espíritu

La convencionalidad del lenguaje no es ajena a las reglas. La sintaxis es lo sistémico del lenguaje. Esto preanuncia lo ético, cuyo valor normativo es más que convencional. Hemos hablado de lo ético como virtud; ahora hemos de resaltar otro aspecto suyo, que son las normas. Las normas éticas no son convencionales, y tampoco leyes físicas: se pueden conculcar, aunque no impunemente: si se conculcan, algo le sucede al hombre. El hombre no es un ser anómico. La anomía es una situación insostenible. La cultura, como continuación de la naturaleza, también tiene reglas. Por tanto, la convencionalidad del lenguaje no es indicio de debilidad. Si el lenguaje se pareciera naturalmente a las cosas, sería arte mimético, no continuación de la naturaleza. Las palabras abren posibilidades desde las cosas, no las reflejan simplemente: abren el mundo de la creatividad cultural. La normatividad ética excluye el fijismo natural. Desde luego, la continuación de la naturaleza es incompatible con el fijismo. La normatividad ética comporta que el hombre no es sólo naturaleza, sino esencia.

¿Por qué el hombre continúa la naturaleza y por qué conviene que lo haga? La continuidad es un tema antropológico, no una eventualidad de la que pueda prescindirse. Porque el hombre es más que naturaleza, su cuerpo guarda potencialidades actualizables. Dicha potencialidad es superior a lo que se llama inclinación (la inclinación sigue a la forma). Por aquí empezamos a vislumbrar aquello que en el hombre es inmortal, es decir, su esencia espiritual. La consideración de lo temporal en el hombre nos ha encaminado hacia un núcleo resistente al tiempo, a la vez que no indiferente a la actuación en él, es decir, un espíritu encarnado. El espíritu conecta con el tiempo como condición de las posibilidades temporales humanas descritas y como beneficiario de

ellas. Este modo de acceder al espíritu respeta el planteamiento sistémico.

Si en el hombre no hubiera nada por encima de la naturaleza, ¿para qué y cómo continuara? Aquí naturaleza significa mundo físico y biológico. El hombre no forma parte del mundo natural; lo trasciende, no de modo abrupto, sino que lo temporal en el hombre emite abundantes señales de ello. El que no vea en el lenguaje la superioridad del hombre sobre lo meramente cósmico, no lo entiende. El hombre es más que naturaleza, y por eso la continúa; esa continuación señala que el hombre es espíritu.

El lenguaje es una buena vía para advertir la distinción naturaleza-espíritu. El lenguaje tal como lo enfocamos no es todavía espíritu; apunta al espíritu; es intermedio entre la naturaleza y el espíritu, y por eso continuación de la naturaleza. El hombre está como incardinado en lo natural, una dimensión de su vida no es espíritu. Estimo que no es adecuado llamarlo psiquismo; es mejor llamarlo cultura. Cultura viene de colere, palabra de origen agrícola; cultivar es algo más que imitar: ocuparse, cuidar de, fomentar, sacar adelante.

La cultura es el mundo humano, creado por él, una continuación de la naturaleza. Ese carácter corresponde, antes que nada, al lenguaje, que está en la voz. Éste es el sentido positivo de lo convencional: la apertura de un ámbito, que, no siendo estrictamente real como lo es la naturaleza física, está formado por un conjunto de referencias significativas, que se añaden como algo urdido. Por emplear la terminología de Ockham, el ámbito que abre el lenguaje es lo ficto.

De ficto viene ficción; el mundo humano es ficción. Pero ficto viene de fingor y por eso significa algo más que fingimiento; el mundo humano fingido es un mundo producido. La realidad del producir no es la misma que la del causar o principiar. Producir viene de producere, “poner fuera”; poner fuera es destacar más allá de la naturaleza y continuarla. El mundo humano es un ficto, pero no en el sentido peyorativo de irreal, sino que, insisto, el hombre, siendo más que naturaleza, es radicalmente capaz de continuar a ésta.

Abrirse más allá de lo puramente natural es propio de un ser espiritual, o del espíritu y lo biológico unidos. El espíritu va más allá de lo biológico, y con esto establece un puente entre el espíritu y lo biológico. Ese puente tiene carácter ficticio respecto de lo natural; es su continuación.

Eso es lo que los latinos llamaban colere; otras veces se habla de segunda naturaleza.

Para señalar con más decisión que la cultura es un añadido humano a las cosas, o algo de lo que las cosas no pueden dar razón desde sí, digo que la cultura es *continuatio naturae*. La palabra “convencional” se suele tomar en sentido peyorativo; lo mismo ocurre con la palabra “ficción”. Pero la “continuación” de la naturaleza no es una construcción en el vacío, un velo de Maya; aunque no sea tan real como la naturaleza física, se destaca de ella. Aun sin tener la consistencia de lo físico, la cultura tiene un dinamismo y una capacidad de desarrollo propios. Ese dinamismo equivale también a una continuación de la misma facultad natural. En lo que respecta a las facultades humanas, la cultura es también una continuación.

Este último punto ha sido considerado sobre todo por autores que dependen de la tradición idealista alemana. Aparte de Cassirer, Dilthey habla, siguiendo a Hegel, de espíritu objetivado. El espíritu objetivado es algo así como una exposición, una incorporación de lo espiritual a lo externo, que se destaca del hombre y tiene cierta independencia, cierta consistencia, aunque siempre a disposición humana y sin alcanzar el sentido ontológico de naturaleza. Lo cultural no es lo ontológico; tampoco es el espíritu en su sentido real y radical. Pero es cierta objetivación del espíritu, provista de un dinamismo propio irreductible a lo físico. El hombre como ser espiritual está dotado de facultades; el espíritu objetivado se destaca de las facultades espirituales del hombre y se deposita y articula dotando de sentido a lo artificial, a los artefactos. “Artificial” se emplea también muchas veces en sentido peyorativo. Unirlo a la cultura exige dejar de lado estas connotaciones negativas. Lo mismo dijimos de las costumbres: no es del caso aquí el sentido peyorativo que tiene la rutina como carencia de inventiva, de creatividad; la rutina como consuetudo es también inventada, creada.

La cultura es una proyección del espíritu del hombre; esa proyección está dotada de cierta autonomía. Con todo, lo artificial y lo cultural son mantenidos por el hombre; en otro caso desaparecerían. Pensemos, por ejemplo, en una catedral. Si no estuviera dotada de cierta autonomía, no sería espíritu objetivado. Esa cierta autonomía respecto del dinamismo espiritual de sus constructores hace que la catedral no se venga abajo. Contamos con una gran cantidad de monumentos

históricos; esto quiere decir que sus constructores al morir los dejaron; si los dejaron, es que los dotaron de cierta consistencia, que queda a disposición de las generaciones siguientes, a las que corresponde proseguir la tarea cultural.

La importancia de la cultura, puesta de manifiesto por algunos filósofos que dependen de la tradición idealista alemana, fue advertida también por Aristóteles. La *continuatio naturae* no es exactamente la naturaleza, pero posee cierto grado de existencia que deriva del espíritu: una catedral, un libro, un automóvil.

En una novela de Unamuno que se llama *Niebla*, un personaje cae en la cuenta de que él mismo es una creación literaria y entonces se encara con el autor. Don Quijote es un personaje ficticio, pero el poder espiritual de Cervantes es tan intenso que el Quijote casi está vivo.

Todo esto son maneras de acercarse a la cultura y de tomar contacto con su índole propia; conviene darse cuenta de que tiene cierto grado de realidad al que hay que entender como una continuación, una ficción, porque no es exactamente natural: el hombre no es capaz de sacar sus obras de la nada: eso es cosa divina. Pero el hombre, creado como imagen de Dios, tiene un cierto poder de suscitación, de colocar fuera de él sus obras. Con ello, evidentemente, lo suscitado pierde la radicalidad del ser humano, pero no carece de consistencia propia.

Las distintas culturas

Otra vía para abrirse a la peculiaridad del mundo cultural es el sentido. Cuando se habla del sentido de la vida o de qué sentido tiene la vida, en definitiva, se está uno refiriendo a ese poder de manifestación que al continuarse es casi capaz de subsistir fuera del hombre. No es que el hombre cree de la nada, sino que continúa la naturaleza, creando, no el ser, sino un quasi-ser. Esto permite un sano relativismo: la capacidad creadora del hombre, el espíritu objetivado, no es homogénea ni tampoco intemporal; tiene urdimbre histórica. La cultura pertenece también a la consideración de lo histórico en el hombre.

Evidentemente hay grandes influencias de unos campos culturales en otros; asimismo, la cultura, al ampliarse, se va haciendo mestiza. Un mestizaje cultural claro y fecundo se da en la América española; es espléndido ver cómo la influencia indígena ha transformado allí el barroco.

La cultura, aunque sea imprescindible para el ser humano, es un mundo relativo, pálidamente real: un mundo de sentido que puede adquirir muchas variantes. Por eso el espíritu objetivo no es una categoría homogénea. Hegel se refiere a él sin absolutizarlo, y lo coloca entre el espíritu absoluto y el espíritu del pueblo; cada pueblo tiene su espíritu. Hegel construye su historia universal de acuerdo con la idea de pueblo dominante, que es distinto a lo largo del tiempo. La deriva hegeliana parte de China y culmina en Occidente; es una deriva este-oeste. A los pueblos que han tenido hegemonía en un momento — dice Hegel usando una imagen evangélica — les pasa como a la sal: se desvirtúan; viene entonces otro pueblo dominante, que encarna un espíritu superior y el anterior queda como un residuo, al margen de la dinámica de la historia. Esta interpretación de la pluralidad cultural es demasiado rígida. La peculiaridad de la cultura es pensada de distintos modos por los filósofos que han intentado hacerse cargo de ella. Los primeros fueron los sofistas. Hoy predomina una interpretación excesivamente pesimista, que viene a ser una reacción frente a formulaciones absolutistas. Ambos extremismos son incorrectos, porque el hombre no está colgado del espíritu objetivo (es el error de Nietzsche, por ejemplo). La Biblia describe la idolatría en relación con las obras de las manos: cuando el hombre las adora, son el ídolo. El ídolo es inventado por el hombre, una obra cultural. Es incorrecto idolatrar la cultura, cuyo valor positivo, dependiente del espíritu, reside en la continuación de la naturaleza; esta continuación es adecuada al hombre, está a su servicio, pero no es algo absoluto.

¿Se puede decir que una cultura es superior a otra? Cualquier cultura posee dimensiones de las que otra carece. Por eso, la superioridad de cualquiera de ellas es relativa. Uno puede encontrarse mejor en unas formas culturales que en otras; ahí no conviene hacer violencia a nadie. Yo prefiero el paisaje castellano (el paisaje es la superficie de la tierra humanizada). ¿Es más bello un paisaje de valles nórdicos con mucha hierba, o la aridez parda del paisaje castellano? Es señal de paletismo cultural no darse cuenta de los valores culturales de los demás. La cultura es positiva, pero según un grado; el hombre hace artefactos, pero no “ontologiza”.

Por eso, cuando el hombre dirige su atención a la realidad de las cosas, su actividad es la teoría. La metafísica es teórica, no un artefacto. No se

puede hablar de metafísica de la cultura, porque la cultura no da para tanto. La filosofía de la cultura ha de estar orientada a su radicalidad, la cual no está en la cultura misma, sino en el ser humano. En este sentido, más que una metafísica de la cultura, hay que buscar una antropología trascendental. La antropología trascendental es el estudio de la persona.

La magia

En el fenómeno de la cultura, que no es pura apariencia, se aprecia la fuerza que puede llevar a la idolatría. Pero, como adviene Platón en un intento de caracterización de la sofística, esta fuerza también se capta por la magia. La magia, en esencia, es la forma sapiencial más primitiva. Lo más primitivo no es lo más elemental (lo prelingüístico, lo táctil inmediato), sino el lenguaje. La prueba de esto es la magia.

Las llamadas preculturas, anteriores a las culturas agrícolas, institucionalizan la magia. La magia es desplazada por otras formas culturales, pero también pervive y se desvirtúa. En su primera versión, la magia se puede describir como el uso de la palabra como fuerza; es la atribución al lenguaje de un poder sobre la naturaleza. Y como eso en principio no es falso, la magia no es simplemente un error.

Cuando se hicieron las primeras investigaciones de campo sobre los pigmeos, se averiguó que cazar se centraba para ellos en formular conjuros. Es decir, cazaban con ciertas fórmulas lingüísticas. Más que la flecha, el conjuro era la fuerza que domina la pieza. La fuerza natural de la pieza se emplea en huir del cazador; acertar a cazarla es dominarla, y ese dominio es lingüístico.

La magia se desvirtúa más tarde, y se hace magia negra o magia humana; la forma antropológica de la magia, la sofística, la retórica, es el uso de la palabra como fuerza dominante de la psicología humana. La retórica, la publicidad, es una extrapolación a veces perversa de la magia. Pero es claro que tanto la retórica como el estar convencido de que a los animales se les caza con palabras, exige que el hombre se dé cuenta de que el lenguaje es *continuatio naturae*. Platón observa que los sofistas se parecen a los magos; aunque su intención es crítica (para Platón la sociedad se funda en la ética).

El derecho como continuación de la naturaleza

Para la cultura es imprescindible la existencia de la obra externa. Sin ella, sin espíritu objetivado, la manifestación del espíritu humano no tendría efecto. Por eso digo que la cultura tiene carácter fingido; palabra

que no es peyorativa, sino vinculada al significado latino de *fungo*, producir.

A veces la cultura se toma en un sentido más subjetivo; se habla entonces del hombre culto y del cultivo de sí mismo o, como dicen los alemanes, de la propia formación, la *Bildung*. Hombre culto es el capaz de producir cultura y, a la vez, el que la ha asimilado. Pero no hay cultura si no hay obra externa. Ya Protágoras habla del mundo humano en este sentido; para designar lo que existe en este mundo, Protágoras usa la palabra *chrema*, que equivale a *prágma*, y significa “cosa hecha con la mano”. *Fingoy chrao* tienen que ver entre sí.

El hombre es un configurador; de acuerdo con las configuraciones producidas también se cultiva a sí mismo. De acuerdo con tal realimentación, sobre la cultura transmitida también se construye la propia y, a su vez, con la propia se incrementa o modifica la anterior. Según esto, la cultura está en relación sistémica con la ética. Insisto en que sin producto externo no hay cultura; el hombre no se cultiva a sí mismo tan sólo en sentido intimista. Además, en cuanto que la obra humana es *continuatio naturae*, no sólo es parecida a la naturaleza; incluso va más allá de lo que es capaz la naturaleza (en sentido físico, y en tanto que naturaleza humana). Precisamente por ello, cuando el hombre hace, cuenta con algo más que sus capacidades naturales. Esta tesis resulta más inteligible si nos fijamos en uno de los aspectos más importantes de la cultura: el derecho. La cultura lleva consigo normatividad, y en este sentido también alude a la ética. El derecho objetivo es una obra cultural en la que la continuación de la naturaleza se ve de una manera muy clara.

El que se apropia de un terreno puede construir un muro para evitar que sea invadido; o guardarla en una caja fuerte, si se trata de una cosa mueble. Sin embargo, si coloca un cartel de “prohibido el paso”, y el derecho le faculta para eso — la noción de facultad jurídica es central —, puede ahorrarse el muro: la función del muro es sustituida por el cartel: eso es una continuación de la naturaleza fingida (aquí la palabra ficción tiene un sentido técnico). Evidentemente un cartel de “prohibido el paso” no impide el paso como un poder físico; por tanto, es una continuación constructa de ese poder. El carácter coactivo, el que siga una sanción a la conculcación del derecho, es una prueba de que no se trata de una ficción en sentido trivial. El derecho cuenta con un

acompañante coactivo; incluso algunos han dicho que la esencia del derecho es la coacción. No es así, pero la coacción es una muestra del poder que el derecho confiere. Es evidente que la facultad jurídica amplía la capacidad natural.

En efecto, facultar a alguien para esgrimir un derecho es aumentar la capacidad humana. La debilidad natural está asistida por el derecho; un niño, por ejemplo, puede ofrecer poca resistencia a quien le quiera matar, pero el que le mata va a la cárcel. Lo que el derecho tiene de protector — lo que suele llamarse seguridad jurídica — es una de las funciones que cumple en la sociedad humana. En el fondo, el hombre es fortalecido por la norma. Por eso, la tecnología ha de ir acompañada por la ficción jurídica, normada por ésta.

El derecho debe inspirarse en la naturaleza para continuarla. En tanto que se inspira en ella, puede hablarse de derecho natural, pero, en su desarrollo, faculta al hombre para cosas que exceden su propio vigor físico. El carácter cultural del derecho es patente. Derecho es perfección facultativa. La raíz de la cultura es la dignidad humana. Hay que continuar la naturaleza humana, porque la persona humana es “dignior in natura”. Lo estrictamente axiomático es la persona. La persona puede estar muy mal dotada, pero su dignidad resplandece. Un niño, por ejemplo, es inerte; necesita cultura, y a la vez la justifica. Su propia dignidad requiere una continuación de sus capacidades naturales. Con esto se ve que la cultura está entroncada en el espíritu. El ser espiritual es el ser personal. El ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la persona; por eso, la persona posibilita, y exige, que se continúe la capacidad humana. Ética y cultura son conexas sin confundirse. El modo de plasmar la continuación de la naturaleza no es absoluto, inequívoco e igual en todas partes, porque es ficta. La ética, en cambio, mira al fortalecimiento intrínseco, real, del hombre.

Existe una historia de la cultura. Hoy las culturas tienden a unificarse para constituir una cultura universal. Un anuncio de esa cultura universal son las declaraciones de derechos, aunque no todos las aceptan todavía. La URSS, antes de la perestroika, no las tenía en cuenta. Hasta cierto punto la situación ha cambiado, y es posible esperar el descongelamiento de las crispadas negociaciones de los elementos jurídicos de la cultura humana.

En ciertos casos, aceptar una forma de cultura comporta dificultades y resulta constrictivo; es la situación de ghetto. Toynbee utiliza el término “proletariado” como categoría cultural, no en el sentido marxista. Se entiende por proletariado aquel grupo humano que no participa de algunas importantes vigencias culturales de la sociedad a la que pertenece, y cuya actividad no se integra o es rechazada por tales vigencias. Un caso típico es el cristianismo primitivo en la Roma pagana, pues la cultura oficial rechaza al cristianismo e incluso lo persigue. Aunque el cristiano romano intenta vivir como los demás — de hecho tiene mucho de romano —, en tanto que cristiano desentona, porque una de las instancias fictas de la cultura romana es el culto al emperador, y el cristiano no acepta la divinización del poder político. Las minorías pueden ser proletariados culturales; pero si son dinámicas, acaban siendo reconocidas.

Relaciones de la cultura con la ética

Aunque la obra cultural quede separada del sujeto que la hace, sigue vinculada a su acción en tanto que producida o usada (en otro caso, deja de ser continuación de la naturaleza). En este sentido, el hombre encauza su vida por las instancias culturales. Pero en ocasiones se rebela contra ellas e intenta imponer otras o bien es reducido a la situación de ghetto. Todo esto plantea el problema de la eticidad de la cultura. Es evidente que hay instituciones culturales — sin la relatividad de la cultura esto sería imposible — que son éticamente condenables; por ejemplo, os sacrificios humanos.

La relatividad cultural no comporta el relativismo moral. Tampoco es aceptable rehuir la calificación ética de la cultura, puesto que su vinculación a la acción pone en juego las virtudes; considerada sistémicamente, en coordinación con las obras culturales, la ética muestra otras dimensiones suyas: la norma moral y el deber moral.

¿Realmente una obra humana concreta es *continuatio naturae* o su producción y uso pervierte la naturaleza? Corresponde a la ética tomar cartas en el asunto. La ética tiene que ver normativamente con la cultura. Además, una sociedad cuyos miembros desarrollan virtudes producirá según líneas culturales distintas de otra envejecida. Aunque, a su vez, esta estimación requiere cautela, pues medirlas virtudes es difícil, y es raro que todos tengan un alto grado de virtud. No hay estadística que sirva para el caso. Pero todavía hay más. Precisamente porque la

cultura está al servicio de la dignidad humana, la acción cultural es un deber ético. Las conexiones sistémicas de la cultura con la ética son abundantes.

En primer lugar, la ética de deberes, en gran parte, se refiere a acciones culturales. “Haz el bien” remite a una obra externa: sin duda, que unida a la acción y a una buena intención. “Desarrolla tus propias capacidades, continúa tu propia naturaleza, puesto que eres capaz de hacerlo”: he aquí un deber ético primordial. Una ética sin cultura es una ética sin deberes.

En segundo lugar, la valoración ética es normativa. La normatividad ética suele ser negativa porque ha de garantizar la libertad. “No hagas esto” equivale a decir “tienes que hacer otra cosa”. La alternativa se marca mejor de modo negativo. Así queda el campo libre. Si el imperativo ético fuera directamente positivo, sería constrictivo para la cultura. Que no se pueda hacer algo no implica que se reduzca la capacidad humana de hacer; al revés, la encauza. “Esto no”, “haz otras cosas”. No mientas: di la verdad; no mates: coopera.

Sólo un deber moral es normativamente positivo: el amor y la santificación del nombre de Dios. El amor se impera porque es el despliegue de la libertad. Las obras del amor son fecundas, y alientan la continuación de la naturaleza, que sin él es inhumana o mecánica. Desde el valor positivo del amor, la ética normativa negativa manifiesta su primaria intención positiva.

Repito que, en la medida en que la gente sea más virtuosa, la cultura tendrá más enjundia; si las virtudes consisten en un aumento de la tendencia humana, con ellas la *continuatio naturae* será más intensa. Aunque en algunos casos se produzcan ciertas vacilaciones, la disciplina moral es necesaria para llevar a cabo una cultura tecnológica de gran nivel. No es un fruto espontáneo. Los pueblos perezosos que no saben organizarse, los que no respetan la colaboración, los egoístas, no son capaces de acometer obras de alto nivel formal.

Asimismo, sería absurdo pretender una gran obra y estropear al hombre al hacerla. Una organización del trabajo eficaz desde el punto de vista de la cultura objetiva, pero que vaya en contra de la dignidad humana, es éticamente reprobable. Hay literatura suficiente al respecto; se puede resumir en una apreciación de San Agustín: hacer cosas de gran calidad

sin mejorar al hombre es mal negocio; si el hombre es el productor de la cultura, es incoherente que la cultura vaya contra el hombre.

Si los procedimientos formales violentan la naturaleza de los agentes, hay que denunciarlos como antiéticos y, a la larga, como anticulturales, porque si la cultura estropea a la capacidad humana, no puede continuarla: eso acaba mal. A corto plazo puede tener éxito, pero a medio o largo plazo se viene abajo. Cuando la cultura atenta contra la dignidad del hombre, se debilita desde dentro necesariamente y al final se derrumba, como la famosa estatua de los pies de barro.

Capítulo IX

LA INTELIGENCIA Y LA INMORTALIDAD DEL HOMBRE

Hemos intentado esbozar una antropología en sentido práctico, es decir, estudiar la temporalidad del hombre, sacar a la luz la compleja acción humana. Pero más allá de la acción humana está el noús, y radicalmente la persona, que es la fuente de todo. Hemos de ocuparnos ahora de estos asuntos, que enunciaremos de un modo global, atendiendo a la demostración clásica del carácter espiritual del ser humano.

Esa dimensión humana aparece o se descubre ante todo vinculada a la racionalidad, es decir, a un cierto tipo de conocimiento que es exclusivo del hombre entre los vivientes corpóreos; también se le llama intelecto o mente.

La apertura de la inteligencia: la filosofía

Esta alta dimensión del hombre no ha sido investigada en todos los momentos de la historia, ni en todas las culturas, lo cual es una prueba de que no es un tema cultural, sino estrictamente filosófico. Si no se trata filosóficamente, lo intelectual en el hombre queda en el orden de las intuiciones, pero no es suficientemente averiguado. Hay que añadir que los filósofos han logrado precisiones esenciales acerca del pensar de un modo progresivo. Pero quizá la mejor manera de entrar en el asunto sea hacerlo por sus inicios, es decir, atendiendo precisamente al origen de la filosofía, pues el hallazgo de lo intelectual en el hombre y la invención de la filosofía son inseparables.

¿Qué es filosofar? Conviene considerarlo en un curso de carácter introductorio. ¿Se ha filosofado siempre? No. La filosofía es una

actividad humana muy especial y, por otra parte, rara; el hombre la ejerce pocas veces y a ella se dedican de modo preferente muy pocos seres humanos. Además, la filosofía siempre ha estado muy localizada geográfica y culturalmente. Repito que la rareza es una característica de la filosofía. Esto quiere decir que se trata de una actividad especial; más alta que otras, aunque también esas otras son importantes. La filosofía es la actividad teórica del ser humano; las otras actividades son prácticas. Cuando la teoría se recaba como independiente de la práctica, cuando la deja a un lado y se destaca ella sola, nace la filosofía. Ello acontece por primera vez en Grecia.

Los primeros filósofos son griegos; no, evidentemente, todos los griegos. Tampoco se inicia la filosofía con el comienzo de la historia griega. La filosofía nace en el siglo VII a.C.; sus primeros focos no son siquiera de la Grecia continental, sino de las colonias del Asia Menor (Heráclito de Éfeso) y de la Magna Grecia (Parménides de Elea). A lo largo de su historia, la filosofía griega se va concentrando en Atenas.

Para centrar más la cuestión, seguiremos unas observaciones de Karl Jaspers, que propone una noción bastante acertada: la de tiempo-eje: Se entiende por tiempo-eje los períodos de tiempo — cortos si se considera toda la historia — en que la humanidad da un gran paso adelante. El origen de la filosofía pertenece a uno de estos tiempos-eje, el siglo VII a.C. Quizá en las culturas precolombinas los momentos claves son más tardíos. Pero hay una clara coincidencia de movimientos, no todos del mismo signo, de acuerdo con los cuales la humanidad parece tomar conciencia de sus fuerzas espirituales. Por ejemplo, es el momento de Confucio en China y del budismo en la India (Buda es más bien un asceta, y su actividad es práctica), de Zoroastro en Persia. También hay manifestaciones en Egipto. En Israel, el gran movimiento espiritual que es el profetismo, cuya gran figura es Isaías, es anterior.

Englobada en este período de grandes movimientos, si se compara con las manifestaciones axiales de otras culturas, la filosofía resulta muy original. ¿Cuál es su motivo central? ¿Cómo surge y cómo se diferencia de otras actividades humanas y de otros grandes descubrimientos, que tienen lugar en otros lugares y con otros protagonistas? En su origen la filosofía es el descubrimiento de que la realidad no está sometida al imperio del tiempo. El tiempo no es el gran telar de las cosas y éstas,

por tanto, no son meros eventos. Sin negar la importancia del tiempo, lo que descubre la filosofía es que la realidad es estable: se corresponde con la intelección. Hasta Aristóteles el tema del movimiento no ingresa en la filosofía. La realidad es estable, firme y, por tanto, una instancia de referencia para el ser humano que proporciona una seguridad inaudita: si la trama de la vida es el tiempo, el hombre está colocado en una situación problemática. Si el hombre existe en lo estable, cuenta con un punto de referencia definitivo. No se trata de un poder enigmático al que el hombre esté sometido, pues eso que es definitivo es luz. A esa luz el hombre despierta en el modo formal que se llama admiración.

La filosofía se desarrolla activamente por cuanto que esa estabilidad definitiva no es unilateral, sino que se corresponde con una dimensión humana, que sin ser práctica (lo definitivo no se puede hacer) es una actividad de profundización luminosa en la luz. La denominación de lo real estable que ha tenido una historia más larga es la de “lo ente” o el ente. Ente es lo invariable, lo enteramente firme, lo real como consistente, como guardado en sí mismo y, por lo tanto, lo que no está sujeto al imperio del tiempo.

Si el imperio del tiempo es total, la realidad es inestable y contingente, se corrompe, se destruye y carece de “dentro”, pues no hace más que pasar. Si el hombre está sujeto al imperio del tiempo de una manera total es “el efímero” (así le llamaban los griegos. En la crisis actual de la teoría, esta palabra vuelve a sonar). El hombre nace, lleva una vida más o menos eventual, y muere, pero ¿y si la realidad es estable; si es ente? Con ente se designa la intuición fundamental que destaca la teoría de las demás actividades. La filosofía sustituye el imperio del tiempo por el imperio del ente.

La filosofía como triunfo sobre lo efímero

¿Qué ventajas tiene esto? La filosofía es un gran paso adelante porque también en el hombre hay algo extratemporal. Es lo que los griegos llamaron *noús*, lo mental. Si el mundo es una mole, el hombre es una mente; la superación de lo efímero en el hombre es una victoria sobre la muerte. Esto es una ventaja. San Agustín comenta que no es una ventaja total; por eso dice: ¿ya sabes que eres inmortal? ¿Te basta con eso? No basta con eso, pero es un gran avance. Si el hombre no es un ser efímero, se ha encontrado una dimensión suya de dignidad muy alta. Por un lado, somos seres temporales y, por tanto, comprometidos con

el tiempo, tenemos que llevar a cabo actividades prácticas; lo dicho hasta ahora ha sido una glosa de este punto.

Pero la filosofía nos pone ante otra realidad: en el hombre hay algo intemporal. De la misma manera que se puede hablar del imperio del ente, en el hombre se puede hablar del imperio del noús. En cierto modo, somos efímeros y, en cierto modo inmortales. De esta manera vislumbra la filosofía el tema del alma. Noús y alma no son separables; el alma del hombre se distingue de los principios vitales de otros seres vivos en que tiene noús; el noús la constituye. Nuestro mismo principio vital es un principio firme desde el que podemos gobernar nuestras vidas. La realidad exterior, y el tiempo mismo, están sometidos al imperio del ente. En esa misma medida no hay un caos de acontecimientos, sino orden, cosmos intensamente regulado, legalizado: hay leyes naturales en el mundo. La noción de ley — aunque haya evolucionado mucho — es la base de la ciencia física moderna. No se puede decir que la mecánica racional se escape al imperio del ente, aunque el hombre moderno ha ido erigiendo diversas instancias primarias, que compiten con el ente (por ejemplo, la noción de isocronía, que es una aplicación del signo igual, el signo de la matemática. Pero eso es posterior al ente).

La filosofía, aun habiendo sido raramente cultivada, ha colonizado la cultura. Sostengo que la filosofía no es cultura, pues no tiene obra externa. Los libros de filosofía sólo son testimonios por recuperar, no ficciones producidas, como las antes descritas. La filosofía es algo más íntimo, a lo que los libros deben volver. Pero desde ella la actividad temporal del hombre puede ser regida: la contemplación completa el estatuto normativo de la vida humana. Aristóteles dice que el noús es lo hegemónico. Este filósofo griego es el testigo de tres siglos y medio de intensa vida teórica. Después, en el helenismo, la filosofía se vulgariza y se confunde con la práctica; se convierte en tabla de salvación, aunque desvaída. Ahora nos toca esbozar una antropología de la dimensión extratemporal del hombre. El ente es el primer paso, pero el hombre es más profundamente luminoso. Como dice Heráclito, el alma es insondable.

La similitud de la inteligencia con el hombre despierto

La filosofía, desde su mismo origen, se caracteriza por haber asentado el mundo y el hombre en algo distinto de lo que sucumbe al desgaste del tiempo y a la extinción. El hombre no es sólo un ser eventual,

puramente efímero; el hombre supera el tiempo. Esto, insisto, la filosofía lo descubrió en sus mismos orígenes. Al cabo de pocas generaciones de pensadores surgió la idea de que existían regularidades en los grandes fenómenos cósmicos, sobre todo los astros. La astronomía llamó la atención de los filósofos. Pero en seguida se ocuparon del ser humano. Kant todavía decía: hay dos cosas admirables, el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y la ley moral en nuestro espíritu.

El mundo es entitativo, es real de una manera definitivamente estable; la realidad goza de consistencia propia, no es puramente contingente ni sucesiva. En el hombre existe el noús. El noús es capaz de corresponderse con la estabilidad de lo real y, precisamente por eso, él mismo debe ser estable y, por tanto, extratemporal. Así se abre paso el tema de la inmortalidad: el noús tiene que ser inmortal. Aunque en el hombre haya muchas cosas sujetas al tiempo (como hemos visto al estudiar la actividad práctica), hay algo que lo supera. Y si supera al tiempo, no sucumbirá a su influjo, no será caduco.

Sin embargo, en seguida se vio que este planteamiento presenta algunas dificultades y que había que formularlo con más precisión. Se cayó en la cuenta de que a veces el hombre no está en relación con lo estable. Es el fenómeno del sueño. El hombre dormido sigue teniendo noús, pero no se corresponde con el ente; el que está dormido es como si estuviese cerrado a la luz. En este sentido el sueño se parece a la muerte. Hay distinción entre el hombre dormido y el hombre despierto. Corresponderse con lo estable de la realidad es estar despierto: la filosofía es posible si existe la vigilia, requiere la vigilante atención del hombre. Pero el hombre dormido no está en esa situación. Estar dormido es como quitarse de en medio.

La distinción entre el hombre dormido y el hombre despierto es el cauce principal de avance de la filosofía, a partir, sobre todo, de Platón. En el diálogo Teeteto, en el cual somete a crítica a la filosofía, también la suya, Platón presenta una aporía: supongamos que existe esa realidad de la que viene hablando la filosofía desde siempre, es decir, desde Parménides: la estabilidad, lo entitativo, lo que es, no lo que se limita a acontecer. Supongamos que en el hombre existe esa correspondencia, el noús. La cuestión es: ¿qué pasa cuando el hombre está dormido?

Esto es un modo de advertir una aguda dificultad: si la realidad es estable, es en sí misma; entonces, también el noús es en sí. Pero con

esto se abre un hiato: entre dos en sí hay una separación, y la comunicación cognoscitiva no es posible. El ente en sí y el noús en sí están cerrados el uno al otro: lo que cabe llamar el estatuto subjetivo de la realidad, lo puramente óntico, se separa de la inteligencia. Asimismo, cuando el hombre está dormido, el noús está separado del ente, lo cual significa que el noúsen sí no basta. Conocer significa ser en cierto modo todo: pero un en sí de ningún modo es otro en sí.

Si la realidad es en sí, ¿cómo llegar a ella? Hace falta comunicación, lo que Platón llama *koinonía*. Aunque a veces se traduce por participación, *koinonía* es algo más: es la no-separación, o también, la mediación de la unidad. El noús tiene que pasar de la situación de en sí a la de mediación con la realidad. ¿Cómo lo logra? Por su parte, si la realidad es exclusivamente en sí, ¿cómo se alcanza? Realidad en sí viene a ser también como realidad dormida. Esto no es metafórico, porque en la realidad la distinción dormido-despierto es la que hay entre una piedra y un irradiar. Si la realidad siempre es como una piedra, nunca se conocería, se escaparía, quedaría encerrada dentro de sus límites. Para Platón la *koinonía* es el salir de sí, el *ex-tasis*. Lo extático proviene de arriba, de lo que trasciende la inseidad, es decir, de la unidad difusiva del Bien. La unidad hiperestática pone en relación el noús y la realidad, pues ambos proceden de ella. Esta solución platónica es meramente tentativa, y encamina la teoría hacia la mística, como se ve en el neoplatonismo.

El problema del Teeteto dirige la atención hacia la manera en que el hombre llega teóricamente a la realidad. Para eso hace falta el noús; también hace falta, obviamente, la realidad. Pero además se precisa la unificación de los dos. Esta unificación — la teoría en cuanto que tal — no puede ser en sí. En tanto que la realidad es como una piedra, la unificación no se encuentra en ella — la teoría, incluso si versa sobre la piedra, no es una piedra —: lo que es en sí, aunque sea real, no ejerce la comunicación teórica porque está enteramente separado. Esta preocupación platónica recorre toda la filosofía. El escepticismo, por ejemplo, se basa en que, por más que exista el ente, está cerrado y se nos escapa. Tanto desde el punto de vista del hombre como desde el punto de vista de la realidad, no basta el carácter de en sí para sentar de modo preciso aquello que distingue desde el principio a la filosofía:

la teoría. Pero, por otra parte, la solución platónica no es filosófica, precisamente porque es hiperteórica.

Aristóteles encontró la solución filosóficamente madura del problema formulado por Platón. Aristóteles perteneció a la Academia platónica, una escuela donde se reunían los filósofos y donde trataban de estos asuntos. En los grandes discípulos de Sócrates, la renovación de la filosofía es dialógica: conversación, discusión, investigación en equipo. La Academia, además de las escuelas de los pitagóricos, que no eran estrictamente filosóficas, era una institución en la que se practicaba la enseñanza y el diálogo. Aristóteles abandona la Academia cuando muere Platón, porque el sucesor de Platón es Espeusipo, un sobrino de Platón que no era un gran filósofo. Aristóteles más tarde creó el Liceo.

Entre lo poco que queda de los escritos aristotélicos de su período académico están unos fragmentos de gran belleza literaria. Como es sabido, las obras posteriores aristotélicas que se conservan son más técnicas, y no tienen el brillo literario de los escritos platónicos. Ya en el *Protréptico* aparece el problema del hombre despierto y el hombre dormido. Aristóteles señala que la diferencia entre ambos es la diferencia entre el estar en potencia y el estar en acto. La diferencia de potencia y acto es el modo filosófico de formular de modo preciso la distinción entre poder conocer, que es la situación en que está el *noús* cuando no ejerce actos, y la teoría, que es el *noús* en tanto que se ejerce en acto. Esa distinción se mantiene prácticamente invariable a lo largo del *Corpus aristotélico*. Algunos modernos intérpretes de Aristóteles sostienen que en su pensamiento se registra una aguda evolución, de manera que es un error pretender estudiar sistemáticamente a Aristóteles, pues ello choca con la cronología. Pero esto no es cierto: las nociones claves aristotélicas son muy tempranas, y se mantienen inalteradas.

Según este planteamiento, en la realidad hay que distinguir entre ser inteligible en potencia — poder ser entendida — y ser entendida en acto, lo que es extrínseco a la realidad. Esta distinción afecta a la noción de *en sí*. La cosa es real en *sí*, pero, desde el punto de vista de la cosa, esto no significa entender ni ser entendida en acto: hay distinción entre ser inteligible en potencia e inteligible en acto. No basta con que exista la cosa; es preciso iluminarla, que el acto que salva la distancia con el *en sí*, sea un acto capaz de poseer, no en *sí*, sino en acto, la cosa en cuanto

que inteligible: lo inteligible no está en acto en la cosa, sino en el acto de conocerla.

Hay dos potencialidades: por parte del noús, el noús en potencia; por parte de la cosa, la cosa en tanto que cognoscible, sin ser entendida en acto. Para que el hombre entienda en acto es menester que ejerza el acto de entender, pero para que ese acto de entender se haga uno con la cosa es menester que la ponga en acto de ser entendida. En el acto de entender existen dos aspectos: el acto de entender como acto del noús, y lo entendido en acto, es decir, la cosa en tanto que está en el acto de entender y no en sí.

Esto a veces se expresa con otro par de palabras: nóesis-noema. Nóesis es el acto de entender como acto del que entiende; el noema es lo entendido, lo poseído por el acto de entender. Aunque la cosa esté fuera, sólo es entendida en acto si es tenida por el acto de entenderla: ese "ser tenida" se llama noema.

La prueba de la inmortalidad del alma

La distinción potencia-acto es aplicada por Aristóteles en los dos términos de la relación: el entender en potencia y el entender en acto; el poder ser entendida de la cosa (la realidad en sí) y el ser entendida en acto. Para que la cosa sea entendida en acto por el acto de entenderla es menester una estrecha vinculación: la nóesis tiene el noema en cuanto que es acto; o como dice Aristóteles: se ve y se tiene lo visto; se oye y se tiene lo oído; se entiende y se tiene lo entendido. La nóesis y el noema son simultáneos, a la vez: si hay algo entendido, se ejerce nóesis. Esto ha de tratarse con más detalle en teoría del conocimiento, pero ahora nos sirve para lo siguiente: filosóficamente la inmortalidad del alma, su carácter no efímero, su no sucumbir al tiempo, sólo se puede probar si existe el acto de entender. Si no existe el acto de entender, estamos dormidos o somos como una piedra, y no hay manera de probar nada; como dicen los escolásticos: el alma se conoce por sus actos. Los caracteres del alma se desprenden de sus actos. Uno de los caracteres del alma, el noús, en cuanto que constituyente nuestro, es, precisamente, inmortal. Pero eso no lo demostramos a no ser en los actos cognoscitivos que se ejercen. La prueba filosófica de la inmortalidad del alma es la misma noción de teoría.

Si el hombre ejerce actos que muestran características que excluyen la materia y no pueden proceder de un principio material, entonces

podemos atribuir ese mismo carácter a su principio potencial: si los actos son inmateriales, el principio, su facultad, también lo será. La inmortalidad del alma se prueba por las características de los actos y los objetos intelectuales.

Este es el procedimiento clásico de mostrar la inmortalidad del alma. En principio existe lo estable; si existe lo estable y en nosotros algo se corresponde con lo estable, entonces en nosotros hay algo inmortal, o que no sucumbe al tiempo. Si formulamos las características del acto teórico y podemos verificarlas de tal manera que la dificultad que entraña para la filosofía la separación de la inseidad es vencida, obtenemos un argumento para sostener que en el hombre hay algo inmortal, principio de los actos cuyos noemas son netamente intemporales.

Lo importante, por tanto, en este contexto, son las características de lo inteligido que permiten concluir que en nosotros algo es inmortal. Se engloban en una noción acuñada por los filósofos: la de “universal”. Nuestro conocimiento teórico es universal y esto se manifiesta en lo inteligido: conocemos objetos universales. Para que sea posible poseer objetos universales es necesario estar por encima de lo que sucumbe al tiempo; eso es, justamente, lo inmaterial.

Decir que nuestra alma es inmortal equivale a advertir que, aunque se una al cuerpo, de suyo es inmaterial. Lo inmaterial se muestra en lo que conocemos, en tanto que lo conocemos, si caemos en la cuenta de un rasgo llamado “universalidad”. Este es el planteamiento filosófico de la inmortalidad del alma a partir de los grandes socráticos.

El problema de los medios

¿Qué quiere decir que nuestro conocimiento es universal? No olvidemos que esto hay que tomarlo de los actos y de los objetos, porque el noús dormido ni muestra ni se muestra. ¿Desde dónde podemos sentar la inferencia que termina en el alma? Desde la universalidad. Vamos a detectar, por decirlo de algún modo, la universalidad de nuestro conocimiento.

Aunque parezca extraño, la universalidad se muestra en la actividad productiva del hombre. Con nuestra actividad práctica construimos medios; la razón de medio es universal: Solamente hay medios en la medida en que son universales; si el medio no fuera universal, no se entendería como medio, y no se produciría ni se sabría utilizar. Es una cosa extraña a primera vista y, sin embargo, obvia, si recordamos el

planteamiento sistémico propuesto para la práctica humana (sistémico equivale a epagógico). La teoría preside la práctica.

Fijémonos en un martillo: o el martillo se entiende de modo universal, o no se entiende el usarlo (fuera del cual no existe como martillo). Si lo entendiéramos como algo que sirve en particular para clavar un único clavo, no lo entenderíamos como instrumento. Entendemos que el martillo no sirve para clavar sólo un clavo, o este clavo y nada más, sino para clavar clavos indefinidamente: el martillo no se limita a una acción concreta, a ser usado una vez y nada más, sino que es universalmente en su uso: siempre es martillo. Naturalmente, el instrumento se puede romper, pero el modelo en orden al cual lo construimos y lo usamos es universal; si no, sería imposible la noción de medio. La universalidad se ha de advenir, antes que nada, en los medios. En este sentido, no es una noción etérea o sólo al alcance de los raros filósofos. Sin teoría no hay práctica.

Una mesa no es esta mesa, sino cualquier mesa. Una mesa no sirve para utilizarla una vez, sino siempre. En nuestra mente, en cuanto noema, los medios, o son captados como universales o no se captan como medios. Un automóvil es cualquier automóvil; no se emplea solamente para un viaje, sino para muchos. Un billete de banco no es para una sola vez, sino que “billetea” constantemente; la peseta va de mano en mano y siempre es dinero. Los medios tienen ese carácter de “siempre”. Otra cosa es que se cambie de medio, pero ese medio es siempre el medio que es, tiene una consistencia interna según la cual es el medio que es o no es ninguno.

En el ejemplo del chimpancé y el fuego, quedó claro que el chimpancé no tenía la idea universal de “medio para apagar el fuego”; en cambio el hombre puede captar el agua como universal, para apagar fuegos. ¿Qué fuego? No uno solo, sino muchos. Sin un núcleo de perennidad, de invariancia, el medio no tiene sentido. Si nuestra comprensión del medio variara constantemente cuando recurrimos a varios (no sólo el agua sirve para apagar fuegos ni para todos), no le entenderíamos como medio. Si no tenemos la idea de martillo, no sabemos usar el martillo.

La primera demostración de la universalidad, la más clara, la más obvia, es la razón universal de medio. Los medios son universales aunque las cosas que “son” medios sean singulares: este martillo es éste y no otro, pero sin la comprensión, sin la idea de martillo, no sabemos que “esto”

es un martillo. Nuestro espíritu versa sobre el martillo entendiéndolo en universal si no, tampoco entiende que esta cosa particular es utilizable como martillo.

También podría expresarse esto diciendo que el martillo, ante todo, es la taleidad del martillo; el martillo es tal como es, de manera que esa taleidad es siempre la misma. Aunque las cosas-martillo sean variadas, estén hechas de madera o de hierro o de plata, la idea de martillo es universal.

La cuestión de lo universal puede estudiarse en directo, pero la demostración de la inmortalidad del alma en atención a lo universal hay que buscarla, ante todo, en la razón de medio.

La negación como argumento de lo inmaterial

Otro modo de caer en la cuenta del despegarse de lo particular y material es la negación. El carácter universal de la negación es más amplio que el de la idea de instrumento. Para negar es menester mantener nuestras ideas separadas de cosas concretas, porque la negación se hace siempre en general: negar es estar ante algo suprimido. Con el no estamos eliminando teóricamente todo lo que un algo tenga de real particular, y nos mantenemos de un modo constante en esa eliminación. “Un perro no es un caballo.” En la realidad, un perro es un perro y un caballo es un caballo. Pensar que un perro no es un caballo requiere mantenerse en esa especial ausencia que es la presencia del no. Pero es evidente que esa ausencia lo es de toda materialidad: la negación es inmaterial porque es respectiva a lo particular. Dicho de otro modo, lo negativo es lo general comparado formalmente con lo particular: se niega separando lo general, destacándolo, y si no, no se niega (teóricamente). Los medievales hablaban de un tercer grado de abstracción negativo en el cual colocaban la lógica. Es otra manera de referirse al asunto: es patente que un animal no se mantiene en la idea de negar ni desarrolla la lógica formal, porque no destaca lo general respecto de lo particular.

Tomás de Aquino subraya la importancia de la negación en la Summa contra gentes (la obra que dirige a los filósofos musulmanes y judíos) en orden a la inmortalidad del alma. Si el acto de entender no fuera independiente de toda temporalidad, no podríamos pensar lo negativo, que está enteramente separado del tiempo, pues ni siquiera es. ¿Cómo es posible pensar lo que no es? Sólo si hay en mí algo intemporal.

Desde aquí quizá sea menos difícil entender por qué Hegel acude a la negación para construir su filosofía del espíritu. Hegel exagera la importancia de la negación, la exalta en todos los sentidos, al atribuirle una fuerza que aniquila el mundo. No es ésta la función de la negación en general, porque lo negativo no se puede mantener en virtud de lo negativo.

La reflexión y otros modos de captar lo inmaterial

Otra característica de nuestro conocimiento intelectual, a la que también acude Tomás de Aquino para mostrar la inmortalidad del alma, es la reflexión. Nuestro conocimiento intelectual es reflexivo, pero solamente lo inmaterial es reflexivo. Prescindiendo de cómo entendamos la reflexión, que es un asunto de teoría del conocimiento, es patente que pensamos que pensamos, y que ello constituye una diferencia respecto de la materia superior incluso a la negación.

Cogito me cogitare, como dice Descartes: pienso que pienso; eso no es material. En la reflexión, el acto de pensar versa sobre el acto de pensar (cómo sea esto es otra cuestión, si bien en todo caso es intelectual, no material).

No solamente los noemas son inmateriales; también la nóesis es inmaterial, y eso se nota en la reflexión: ninguna cosa material se vuelve sobre sí misma (*redit in se ipsa*) de manera que siga siendo en ese volverse. Cuando el pensamiento vuelve sobre el pensamiento es más pensamiento que nunca. La reflexión se parece a la negación. En mis primeros libros destacué la relación entre ambas; pero prescindiendo en detalle de qué actos intelectuales entran en juego en la reflexión, es evidente que, cualquiera que sean, eso es completamente inmaterial.

La reflexión también es universal, o bien es imposible que sea particular, sino que “pienso que pienso en cualquier caso”, como dice Kant; o pienso en general, o no pienso. Esto, según Kant, es algo menos comprometedor que el cogito-sum cartesiano, que tiene una problematicidad peculiar; sin entrar en ella, es claro que la versión del pensar sobre el pensar, cualquiera que sea el modo, más o menos lúcido, de formularla, muestra la inmaterialidad del pensamiento, su incompatibilidad con la existencia empírica.

Hay otros tipos de universalidad a los que también se apela y que, a mi modo de ver, son algo triviales: por ejemplo, se dice que si pienso un triángulo pienso cualquier triángulo y no éste o el otro (precisar este

asunto requiere un estudio detallado de la imaginación). En todo caso el rasgo de la universalidad es característico de nuestras ideas, y no de nuestro conocimiento sensible. Advertir que nuestro conocimiento es universal, o negativo, o reflexivo, etc., son distintas maneras de mostrar la inmaterialidad del pensamiento. Por consiguiente, o en nosotros hay algo constitutivamente inmaterial, o no podríamos ejercer estos actos. En principio, el hombre es capaz de pensarlo todo. Aristóteles lo dice así: *psyché pós pánta*, el alma en cierto modo lo es todo. Ese modo es el conocer intelectual. Hay algo real en nosotros que responde por él, y que tiene que ser inmortal.

Consideraciones sobre la muerte: en el hombre hay algo que no muere. También el hombre es mortal: es un hecho que muchos hombres murieron. La muerte del hombre es un asunto complicado: cuando se muere un animal, se muere todo, pero en el hombre no ocurre así. Es evidente que la muerte no nos importaría en cuanto que tal, o sólo como término de la vida en el tiempo, si muriéramos del todo, como un animal. El hombre siente la muerte como un desgarramiento, como una ruptura de su ser entero, porque en la muerte algo sucumbe y algo no, y ese algo que no se extingue queda sin cuerpo. Tomás de Aquino advierte que al alma no le viene bien quedarse sola; eso sugiere otro asunto: la resurrección de la carne. Si en el hombre algo es inmortal, ese algo inmortal es incompleto sin lo mortal; por tanto, lo mortal tendrá que hacerse inmortal. Decimos que la muerte es un hecho porque no es una negación general. La interpretación de la muerte como negación general de lo particular es platónica: para Platón el alma es una idea en sí. Pero lo que en nosotros responde por el conocer intelectual no puede ser una idea en sí. Tomás de Aquino dice que el alma es una sustancia incompleta.

Es conveniente una pequeña investigación sobre el tema de la muerte, porque la muerte es el contrapunto de nuestra inmortalidad, de lo que en nosotros no muere. La muerte en nosotros no es una extinción total; justa, precisamente, es una escisión. El hombre como tal muere; algo en el hombre no muere: su alma. Pero el alma no es todo el hombre, o el hombre en general, sino una parte. La muerte del hombre es una muerte muy especial.

Lo primero que hay que decir acerca de la muerte es que no sabemos qué es exactamente, quizá porque no siendo una idea general, tampoco

tiene, digámoslo así, una esencia positiva. La muerte tiene muchas dimensiones; aparece de distintas maneras, bastante diversas; esa misma diversidad de enfoques concuerda con que la muerte carezca de sentido unitario, es decir, con su no comparecer al pensar y ser innegable. La muerte es enigmática.

La muerte es el acontecimiento biológico terminal. Desde este primer punto de vista se puede decir: se vive o ya no se vive. Un médico considera la muerte como la interrupción de una vida biológica. El médico dictamina la muerte biológica interpretando una serie de signos: el electroencefalograma plano, ausencia de latido cardíaco, etc. Sin embargo, es evidente que la muerte no es sólo, como hecho, un hecho biológico. Por otra parte, se puede prolongar la vida aunque el sujeto esté sumido en una situación de coma profundo, etc. Este retraso del acontecimiento terminal es indefinido, aunque, ahora, todavía técnicamente no sea posible en todos los casos. A la prolongación artificial de la vida hay que añadir la posibilidad de la prolongación de la vida natural con el auxilio de los procedimientos técnicos. Ésta es una primera consideración de la muerte: la interrupción de la vida biológica y la posibilidad de retrasarla indefinidamente. Es patente que se trata de una alternativa y, por tanto, que el enigma de la muerte permanece intacto (una vida prolongada es una generalización, no la inmortalidad. Así considerada, la vida humana se separa del nacer).

Esta primera perspectiva, que podría parecer la más realista, sin embargo, no lo es. El cese de la vida biológica no desvela suficientemente el enigma de la muerte del hombre.

En segundo lugar podemos decir que la muerte es un acontecimiento social: tiene lugar en sociedad. Eso no quiere decir que un hombre aislado no pueda morir, pero, normalmente, la muerte tiene lugar en sociedad, y la afecta. Es evidente que la sociedad humana desaparecería si sus miembros se extinguieran. La muerte de un ser humano es una quiebra de la sociedad. Ante esa quiebra, la sociedad tiene un modo de reaccionar, un procedimiento para mantenerse como tal. Hay un modo social de enfrentarse con la muerte que es todo el ceremonial social, la institucionalización de la muerte, que lleva consigo manifestaciones como la veneración de los muertos, el enterrarlos, la fama de los muertos... En la medida en que el nacimiento es social de suyo, también la muerte debe serlo.

Uno de los rasgos de la cultura china es el culto a los antepasados. Los muertos siguen perteneciendo a la sociedad; hacerlos suyos es una de las funciones sociales (para Hegel, ello corresponde a la familia). Esto, como digo, está muy extendido, aunque unas sociedades le den mayor importancia que otras. Uno de los problemas más graves que se plantearon en los inicios de la evangelización de China fue que los chinos dispuestos a convertirse al catolicismo se resistían a abandonar el culto a los antepasados, cosa que los misioneros jesuitas no quisieron aceptar. Los misioneros dominicos pensaban, en cambio, que era compatible con el cristianismo porque, en definitiva, el culto a los muertos no es más que una forma de la virtud de la piedad.

La virtud de la piedad justifica que un ser humano que haya muerto no caiga en el olvido de los supervivientes, pues las generaciones siguientes no son posibles sin las anteriores; en este sentido tienen una deuda con ellas. El culto y el respeto a los muertos, el que los muertos pervivan de acuerdo con un estatuto social, tiene también que ver con el honor: los méritos sobreviven en forma de fama.

Según Hegel, la sociedad civil no es capaz de sostener el recuerdo de los muertos. La institución en la que el muerto pervive es la familia. Si la familia se debilita, el sentido de la supervivencia social de los muertos se debilita también. En cualquier caso, el enfoque sociológico de la muerte pone de relieve su dimensión moral. Sin embargo, la contraposición del enigma de la muerte con la inmortalidad tampoco se aclara desde la perspectiva sociológica.

Por eso, Hegel exagera la función de la familia; aunque es evidente que existe (basta con ver lo que pasa el día de difuntos), aunque el muerto no acaba de morir del todo para aquellas dos radicales tendencias humanas cuyas virtudes se llaman piedad y honor, con ello no se agota la contraposición a la inmortalidad. La exageración de Hegel comporta la ignorancia de esta contraposición.

El sentido subjetivo de la muerte

La muerte se puede enfocar también desde otro punto de vista: no es lo mismo que se muera otro que morirme yo. Es lo que podríamos llamar el sentido subjetivo de la muerte: la muerte del hombre no es exactamente la mía; es más, yo puedo hablar de muertos estando vivo. Tener en cuenta la muerte en tanto que pertenece a mi vida, o en tanto

que acontecimiento futuro, es la manera subjetivo-biográfica de considerar la muerte.

La muerte no es tan sólo un hecho biológico; también es un acontecimiento social frente al cual la sociedad reacciona e institucionaliza en atención al carácter disgregador de aquélla respecto de la sociedad. Esto tiene que ver con la pena de muerte: ¿la sociedad puede matar? Si la sociedad reacciona ante la muerte echando mano de virtudes de primer orden, ¿qué significa la pena de muerte? ¿Será necesario, para que exista la pena de muerte, que el no haber muerto alguien sea una pura desventaja para la sociedad, en vez de una ventaja? ¿La vindicta justifica la pena de muerte? Conviene fijarse en que hay también una muerte civil: meter a la gente en la cárcel. Se encarcela a la gente por la misma razón por la que hay pena de muerte: porque la sociedad estima que algunos de sus miembros no lo son en rigor y no deberían ser integrados en el recuerdo, sino eliminados, apartados, echados fuera de la sociedad. La cárcel es un ámbito extrasocial que la sociedad fabrica para colocar en ellas a los miembros que excluye de sí. Esto plantea, a su vez, otro gran tema: qué sentido tiene la cárcel desde dentro, qué significa vivir en ella. La cárcel es un símbolo bastante claro de una existencia postmortem inútil.

Pero hay otro sentido de la muerte que aparece cuando se entiende que morir yo no es lo mismo que morir a otro. La diferencia es enorme, hasta el punto de que cuando se mueren los demás yo asisto a su muerte, pero si yo me muero, la muerte me pasa a mí mismo, no es algo respecto de lo cual yo pueda tomar una actitud vertida hacia fuera; quizá mi muerte es integrable en mi vida, o quizá convenga extrañarla, esperar a que ocurra la interrupción de mi vida. Nótese: la interrupción de mi vida es la interrupción de mi tiempo biográfico, no del tiempo biológico, que no es propiamente mío. ¿Qué hago yo con la muerte? ¿Puedo integrar la muerte antes de que ocurra, aunque sea morir y nada más? Porque morir y nada más será cuando ocurra, no ahora al ocuparme de ello.

Es manifiesto que el porte antropológico del asunto de la muerte es bastante complejo. Su sentido biológico no es el sentido social de la muerte, y este último no es el sentido subjetivo-biográfico. Además, la muerte para el que muere no es un hecho social: cada uno se muere solo. Para el que se muere, la muerte es la exclusión de la sociedad misma; aunque la sociedad reaccione, esa reacción es de los vivos. El

sentido subjetivo de la muerte no es la muerte misma, la cual no se puede anticipar.

Tampoco es claro qué significa “estar muerto”. Un cuerpo muerto no es un hombre muerto, sino un cadáver: el hombre ya murió. Entonces, la muerte ¿es un acontecimiento que se consuma en su propio carácter de acontecimiento? ¿Es así como se contrapone a lo inmortal en el hombre? Desde luego, la vida temporal no se contrapone a lo inmortal. Más bien lo contrapuesto es su término, el cual, por lo mismo, ni se anticipa ni se prolonga. Insisto: un cuerpo muerto no es un hombre. ¿Es un residuo de muerto? No. Estas cuestiones semánticas comportan que la muerte es un enigma del cual nos ocupamos mientras vivimos temporalmente, es decir, mientras que como acontecimiento no ha tenido lugar salvo para otros. Sin tiempo no hay muerte, pero la consideración temporal de la muerte es impropia, y por eso es un enigma. Es evidente que nos acucia el problema de qué significa la muerte de un ser humano. Los animales no se preocupan de su muerte, ni tienen culto a sus muertos, pero el hombre sí se angustia ante su propia muerte, y se duele por la de los otros. Pero también es evidente que ni angustiarse ni dolerse es morir.

La teoría muestra que en el hombre hay algo inmortal. No todo en el hombre muere, sino que en él hay una parte inmaterial. Pero entonces, lo que muere sería lo corpóreo, lo sensible... Es una manera desenfocada de ver el asunto: se muere el hombre, y no sólo su parte sensible, porque esa parte es tan de uno como la inmortal, o como el uno que uno es. Soma-sema decía Platón; este cuerpo es una tumba, la verdadera vida es la liberación del cuerpo. Sin embargo, que el alma sea inmortal no significa que el hombre sea inmortal. Lo mortal es el hombre, salvo que lo reduzcamos a ser alma. Pero el hombre no es sólo alma, ni sólo cuerpo, sino su unión radical. La muerte es la desintegración de esa unidad. No es éste el enfoque platónico de la muerte: muere el cuerpo; el hombre realmente no muere, porque es alma. No es así: el hombre muere puesto que el hombre no es el alma, sino el alma y el cuerpo. No se muere el cuerpo, sino que se muere el hombre. ¿Qué quiere decir un hombre muerto? Esto no es un asunto tético, porque corresponde a la teoría hacerse cargo de él (si se omite, la antropología queda incompleta).

Insisto en que la muerte biológica y la posibilidad de un mantenimiento de la vida biológica no agota el sentido de la muerte ni el sentido de la vida. Tampoco la pervivencia o el olvido social de los muertos. El asunto no es fácil. Temporalmente enfocado es un enigma. Sólo la teoría es capaz de enfrentarse con él porque sólo ella es intemporal. De entrada hay que decir: es cierto que el alma es inmortal, pero eso no significa que el hombre sea inmortal; son dos cosas distintas. El hombre muere, no el cuerpo, pues un cuerpo muerto no es un cuerpo humano (sino que es devuelto al polvo): lo tétrico reside en ello: en el residuo cadavérico, no en la misma muerte.

¿Por qué es mortal el hombre y qué significa para el hombre ser mortal? Aquí está la clave. ¿Por qué esto es una cuestión teórica y no una cosa tan obvia como un acta de defunción? ¿Qué quiere decir que el hombre se muere; por qué se muere?, ¿es que acaso no debería morirse?, ¿qué querría decir no morirse? No significa simplemente mantener la vida biológica, pues la biología no es la vida del hombre. El hombre es mortal y el contrapunto de la muerte es la inmortalidad del alma, porque el hombre no es el alma.

La alternativa, digámoslo así, es que el hombre sea inmortal. Si averiguáramos qué querría decir que el hombre es inmortal, quizá, por comparación, aclaremos qué significa hombre mortal. ¿La muerte es la separación del alma y del cuerpo? Sí, pero eso es la muerte del hombre, no la del alma ni la del cuerpo: entonces, ¿qué significa para el hombre ser inmortal?, ¿seguir viviendo in saecula saeculorum aquí, en el tiempo? No. Es preciso advertir que el tema es importante justamente porque la inmortalidad temporal no lo es. Por eso, para averiguar qué significa que el hombre es mortal, hay que preguntar qué significa hombre inmortal; no alma inmortal, porque, insisto, se muere el hombre, el alma, no. Es un equívoco postular que no me importa morir, porque no soy más que alma. Decía Sócrates: los que por ventura han encontrado la verdadera filosofía ya están muertos. ¿Por qué? Porque contemplan las ideas. Aquí se sostiene otra tesis; la teoría es la prueba de lo inmortal en el hombre, no el hombre inmortal.

Ahora bien, si esto es así, la teoría — la filosofía — ha de declarar que la muerte es un tránsito, un paso incompleto o parcial: lo inmortal pasa, pero no es capaz de sumar al tránsito al hombre entero. El tránsito completo exigiría una penetración más intensa del espíritu en el

transcurso temporal de la vida humana. La sugerencia de que ello no es taxativamente quimérico es la noción de *continuatio naturae* que antes se expuso. El carácter simbólico de la cultura marca la medida en que en ella se manifiesta la libertad. Si tal manifestación fuera más penetrante, la existencia temporal se descifraría sin residuo, en una aceptación plena del propio ser en su despliegue.

Capítulo X

LA RELIGIÓN Y LA LIBERTAD

La unión del alma y el cuerpo: El hombre como ser de carne y hueso
 A partir de la cuestión de la muerte, abordaremos el tema central de la antropología: la persona. En el capítulo anterior, de acuerdo con el método sistémico adoptado, hemos llegado a la conclusión de que si el alma es inmortal y el hombre se muere, la muerte se ha de entender como un paso incompleto: hay algo que no pasa. Es otra manera de expresar el dicho: “lo que muere es el cuerpo”, que tal como suena, es inexacto, porque no es el cuerpo el que muere, sino el hombre.

Desde esta perspectiva teórica cabe volver a considerar otro enfoque, que se ha llamado subjetivo-biográfico. ¿Es la muerte interna a la vida? ¿Es un acontecimiento vital, o es extraña a ella? Si la muerte es un término sobrevenido a la vida, no pertenece a ella. Esto interesa al planteamiento subjetivo de la cuestión: ¿qué es para mí la muerte?, ¿qué significa que yo me muero?, ¿hasta qué punto puedo tomar postura ante la muerte? Evidentemente, si me enfrento a la muerte, la incluyo en mi vida, pues el enfrentamiento es vida y posee intencionalmente el morir. Sin embargo, cabe objetar: mientras uno está vivo, no está muerto. Adoptar una actitud ante la muerte, cuando ésta todavía no ha sucedido, es una ficción (en el sentido fuerte de esta palabra, del que ya se ha hablado). Aunque la muerte no es una ficción, ¿está o no está justificado enfocarla así?

Hay clara disparidad entre el planteamiento de Heidegger, para quien el hombre debe resolverse a morir y ejercer ante la muerte un acto libre, lo que es una actitud moral, y el de Sartre, que acusa a Heidegger de moralismo precisamente por ello. La respuesta a la observación crítica de Sartre es otra observación: el hombre es un ser con proyectos, abierto

a posibilidades; y esto sólo la muerte lo explica, pues si la vida humana fuera ilimitada y en ella no estuviese inscrito su carácter mortal, desaparecería cualquier proyecto: sería una vida que se limitaría a pasar (como la prolongación biológica) de modo que nunca se podría adoptar una actitud, y el hombre carecería de capacidad de afrontar. La muerte es, por tanto, como el cañamazo de una vida constituida por proyectos, o también la posibilidad en general (la posibilidad negativa o posibilidad de la posibilidad). En esta vertiente, la filosofía de Heidegger es una ontología de la cultura (en definitiva, del lenguaje) o una antropología de la finitud.

Dejando de lado el patetismo de Heidegger, queda en pie que sin la muerte el hombre no viviría como vive. La muerte está presente en la vida, nuestra vida es mortal; si no lo fuera, si se prolongara indefinidamente (lo que no debe confundirse con la inmortalidad del hombre), el tiempo del hombre se deshilaría, su acción no tendría que ver con fines. Si el tiempo no fuera acotado, no tendría sentido el problema de su empleo, no existirían alternativas.

Con todo, la observación de Sartre no deja de ser válida. No tiene sentido empírico afrontar el problema de la muerte. El hombre no puede adoptar una actitud frente a ella porque su libertad no tiene que ver éticamente con la muerte; el hombre no decide acerca de su muerte, sino que ésta le sobreviene. En rigor, la muerte no es una alternativa. Basta acudir a la experiencia común. Alguien va por la calle, le cae una teja en la cabeza y se muere: la muerte es un accidente cuya posibilidad es externa, o una necesidad para la libertad. Si la muerte fuese un acto ético, estaría en nuestro poder y moriríamos de hecho según o de acuerdo con nuestra decisión. La muerte es externa a nuestras intenciones; no sabemos cuándo vamos a morir, no podemos decidirla: ni siquiera el suicida. La efectividad del suicidio no es moral, pues por mucho que uno quiera, no se muere; necesita acudir a un medio físico para producir la muerte (biológica). El suicida tampoco tiene la muerte en sus manos. La muerte es un factor enigmático para la libertad. No es la posibilidad en general, sino el límite empírico de la posibilidad. En esta vertiente, la filosofía de Sartre desontologiza excesivamente la cultura en virtud de una ontología positivista.

Si la muerte no tiene que ver con la vida, ¿entonces cómo contacta con ella? Para Sartre, dialécticamente: aunque la libertad no es empírica,

resbala, se condensa en lo empírico. Ello es, a la vez, su intención y su no intención. La opinión de Epicuro es más neta. Epicuro tenía miedo a la muerte. Para conjurar ese miedo — quien diga que la muerte no es terrible no sabe nada de ella — la separa de la vida: la muerte, dice, es un hecho indiferente, porque cuando estamos vivos no hemos muerto, y cuando hemos muerto no vivimos. De este modo Epicuro se acoraza, busca un consuelo, expulsa la comunicación muerte-vida: si vivo, no estoy muerto; muerto, no vivo. Sin embargo, la muerte no se quita de en medio con tanta facilidad. La neta postura de Epicuro es superficial.

Repitamos la pregunta: ¿es realmente la muerte un acto libre?, ¿pertenece a mi vida, en el mismo sentido en que soy dueño de ésta? Desde luego, no en el mismo sentido, pues en otro caso yo podría ejercer un acto libre eficaz rente a ella. Recordemos la objeción sartreana, que, repito, aunque ambigua, no deja de tener justificación: no somos, propiamente, dueños de la muerte; podemos desear no morir y, sin embargo, morir. Pero hay que añadir en seguida: tampoco podemos decidir nacer. Ahora bien, podemos aceptarlo. Llamaré a esta aceptación libertad nativa; indicio y cauce suyo es la virtud de la piedad. Parece que nacer y morir se contraponen como empezar y terminar. Mirando al fondo, se advierte que la contraposición supone que se ha terminado de empezar o que nacer pertenece al pasado y continuar viviendo es dejar atrás el nacer. Pero esto tiene tan poco sentido como dejar atrás la muerte por una precisa razón: el hombre no deja nunca de ser hijo. Además, sólo el hombre que nace muere. Paralelamente, la muerte no puede ser más necesaria ni más libre que el nacimiento. La expresión “el hombre nace para vivir” es solidaria con la expresión “el hombre nace para morir”. La conexión de ambas es muy radical: se nace para ser hijo. Hijo es nombre personal. La libertad nativa es el nacer a la filiación en tanto que se nace como hijo. Por consiguiente, ser libre ante la muerte es el modo más serio de incluir la muerte en la vida, tanto si se considera la muerte como un acto vital, como si se enfoca como un accidente que viene de fuera, que no puedo controlar, y ante el que sucumbo: la libertad nativa abarca a los dos y los trasciende, es decir, el acto de esa libertad no es una decisión que se tome o comience en el curso de la vida, o “después” de nacer (ése es otro sentido de la libertad: un comenzar desde sí o por sí (perseitas), al que se llama libertad emancipada).

No puedo decidirme a morir. Tampoco morir bien equivale a no morir. La actitud ética ante la muerte, y el rechazo de tal actitud, no parecen buenos modos de plantear la cuestión de la libertad. Si estuviera bien planteada, la colisión entre Heidegger y Sartre no se daría. Quizá lo que Heidegger pretende poner de relieve no es verdad en los términos en que lo pretende. Por otra parte, quizá la observación de Sartre no se refiera a la muerte en términos tales que valga como solución del problema de cómo tiene que ver con la libertad. El obstáculo es la libertad emancipada. Para Heidegger y Sartre la libertad es innata, no nativa.

El modo de precisar el problema es sostener que el hombre es mortal de suyo. Pero no más que de suyo es hijo. El enfoque teórico es imprescindible para calibrar hasta qué punto la muerte está en mí. Hay que afirmar: el hombre muere porque ontológicamente es mortal; el hombre muere por necesidad. Ahora bien: si esta afirmación cerrara el asunto, sería tautológica. Justamente no lo es si permite recuperar el punto de vista subjetivo: ver la muerte como mi muerte. El hombre es mortal, el hombre es sujeto (persona). El único que puede decir “soy mortal y persona” es el hombre. El animal vive y deja de vivir, pero no puede decir soy. Soy mortal y soy persona guardan una relación sistémica. No significan lo mismo (no hay tautología), pero es claro que sólo la persona puede decir soy mortal. Por otra parte, soy persona no autoriza a decir: no soy mortal; más bien, olvidar que soy mortal debilita el soy. Un ejemplo de ello es la antropología de Hobbes.

Según Hobbes, el hombre vive dominado por el miedo, es el único ser vivo en el cual el miedo es crónico: él lo desencadena y lo experimenta. El hombre no puede evitar de entrada el miedo, dice, porque es el único ser capaz de adelantar el futuro. A lo largo de todo ese futuro anticipado, aparece la amenaza. Homo homini lupus, el hombre es un lobo para el hombre. Por ello se ve impelido a construir el Leviathan, el Estado, a fin de anular el miedo emanado de la enemistad universal, que es el estado natural; por tanto, el Leviathan es la más pura ficción.

Anticipar el futuro es conocer una serie ininterrumpida de males que acaba en la muerte. Siempre me sucederá algo que me contraríe, mi semejante me romperá la cabeza u ocurrirá cualquier otra catástrofe. El futuro está preñado de amenazas; sé que soy mortal porque soy prevalentemente un ente que imagina. Mi imaginación no es

tan corta como la percepción, que se extiende sólo a lo que está pasando, a un tramo corto de tiempo; alcanza hasta el extremo de mi vida. Así aparece el terror. Por esto es necesario el pacto social, urdir un sistema que garantice la paz; eso es lo *stato*, lo estable; la política, al construir un ente al que se entregan todos los poderes, neutraliza mi futuro; así yo puedo vivir despreocupadamente.

Ese ente ficto reglamentará toda mi vida. Es la alternativa imaginaria que libera de todo temor. El Estado es totalitario de entrada; es el poder humano completo, porque en él descargo mi futuro y mis temores enteros y abduco de mi propia capacidad de proyecto en la planificación total. En rigor, para Hobbes tal abdicación inmola el *soy* porque en mi proyectar se inmiscuye la muerte.

La recuperación de mi libertad en el liberalismo postula que el futuro aparece ante nosotros a corto plazo, o no entero. Sólo así el proyectar es más o menos controlable por mí mismo y no hace falta el *Leviathan*. El liberalismo coloca formalmente la libertad en el transcurso del camino *di nostra vita* y deja al margen tanto el nacer como el morir. De aquí se sigue que el pacto social es parcial y revocable. A su vez, la utopía formula un futuro posterior a mi muerte, es decir, en el que no soy. Así pues, los tres términos del trilema rompen la conexión sistémica entre *soy persona* y *soy mortal*.

Kant controla el problema del miedo al futuro sosteniendo que la libertad es capaz de un absoluto moral, al que llama imperativo categórico; es la *ratio essendi* de una norma que vale absolutamente; cualquier desviación de esa norma es un abdicar culpable mío. El problema es si el atenerse a esa norma es estrictamente un *yo soy*, es decir, si el sujeto moral trascendental kantiano es una persona humana. ¿El sujeto trascendental puede contestar a la pregunta sobre un quien?

Kant formula de un modo absolutamente moral el tema de la libertad y coloca a su lado la quiebra que llama *yo empírico*, el afán subjetivo-egotista de pasarlo bien, molesto apéndice. Al imperativo categórico no le puede pasar nada. Es como el *Leviathan*, pero constituido en norma moral que no puede ser más que en términos de deber. Con ello cualquier riesgo de la existencia se incluye en el orden de las preocupaciones triviales.

El tema de la muerte es buena piedra de toque para la profundidad de los filósofos, de su no desviar la mirada. Kant: en vez de *soy mortal*,

absoluto ético; Hobbes: en vez de miedo, Estado absoluto; Sartre: yo no tengo libertad ante la muerte; Heidegger: soy un ser finito que proyecto, de cuyo final hay que apoderarse libremente. Distintas versiones del hombre, variaciones antropológicas. También la postura de Buda es un intento de eliminar la muerte. Todos ellos la miran de reojo. Sartre se considera un ser a merced de un estacazo en la cabeza: la libertad es la nada. Heidegger se olvida de que hay algo inmortal en mí. Kant se olvida de que soy un hombre, y constituye un sujeto moral absoluto que no es nadie. Si la ética ocupa todo el horizonte, desaparece la muerte; si el hombre es mortal, la autodeterminación ética es un fictum. La muerte se tapa con el imperativo categórico. Y entregar todos mis cuidados al Estado es abdicar de mi propia subjetividad. La libertad nativa (de la que depende la ética) ha desaparecido.

Nietzsche dice: todo para suprimir la venganza, para amar la eternidad sin riesgos, para no ser hijo, para producir en régimen de superación, para convertir el tiempo en ser. La voluntad de poder de Nietzsche obedece al mismo motivo que el Leviathan de Hobbes, pero más refinadamente y sin admitir la descorporización ética de Kant: se trata de inventar una inmortalidad corpórea a parte ante. Hobbes, Kant, Nietzsche, proponen distintos modos de resolver el mismo problema: la muerte se conjura con el Leviathan, con el imperativo categórico, o con el eterno retorno. Sin embargo: ¡El hombre es mortal! La antropología se debilita con esos eflujos, o sea, al apartar la vista de la muerte, para que su miedo no se traslade a la vida temporal.

En la película *El séptimo sello*, un caballero juega una partida de ajedrez con la muerte. El caballero se atreve a mirar a la muerte, intenta retrasar que le llegue jugando con ella un juego de suma cero. Tampoco esto es bastante. Pero ¿por qué? El caballero no está seguro en su fe: si lo estuviera, el juego sería de suma positiva. Si se acepta esta contestación a la pregunta, la teoría encuentra una vía positiva que desemboca en la persona.

Si el hombre es mortal y el alma inmortal, si el alma transita, da el paso, y al darlo el cuerpo queda atrás, es preciso buscar una explicación, al menos, doble. La primera explicación se ha de encontrar en la unión del alma con el cuerpo; la segunda, volviendo a la consideración subjetiva de la muerte, sin tajarla con sublimidades políticas, morales, o con la superación artística nietzscheana.

Por muy unitario que sea el hombre, la unión alma-cuerpo no es suficientemente estrecha o fuerte; si lo fuera, el hombre no moriría. Es precisa alguna debilitación de la unión del alma al cuerpo para que pueda acontecer la muerte, pues en otro caso, siendo el alma inmortal, el tránsito sería entero.

La proposición que dice “el hombre es mortal” es susceptible de explicación teórica; pero al ser mejor la expresión “soy mortal”, la unión del alma con el cuerpo no es suficientemente estrecha debido al alma. Paralelamente, el alma separada del cuerpo es humana y el cuerpo no, sino un cadáver. Para designar el cuerpo insuficientemente unido al alma, se emplea la palabra carne. Que nuestro cuerpo sea carnal quiere decir que no es todo lo humano que, como cuerpo, puede ser (en terminología aristotélica, no suficientemente organizado por el alma). La organización del cuerpo por el alma es tal que el cuerpo es de carne y huesos. Unamuno lo dice: “yo soy hombre de carne y hueso”. Pero añade que no quiere ser hombre más que de carne y hueso. Ya se ha indicado que el cuerpo humano es potencial. Añadimos ahora: es potencial porque el alma humana es inmortal. La cultura es *continuatio ficta naturae* por la misma razón. La distinción sin separación de ética y cultura indica la insistencia perfeccionante del espíritu a través de la profunda simbología de nuestro cuerpo que lo hace más nuestro, y de modo más estable (viabilidad). La ética en cuanto que perfectiva acompaña al alma en su paso. Por su parte, la profundidad simbólica de la cultura abre la siguiente cuestión: ¿y si no fuéramos de carne y hueso? Ciertamente, si no lo fuéramos, no existiría la cultura; pero la cultura comporta, a la vez, una más intensa actualización del cuerpo. La cual sugiere una unión más íntima del alma, según la cual no seríamos mortales. Ahora se ve que las interpretaciones del hombre propuestas por los pensadores que hemos citado no son suficientemente acordes con su intención, esto es, que se quedan cortas desde el punto de vista sistémico. Hobbes: ¿por qué tengo miedo? Porque soy de carne y hueso; pero al apelar a la ficción, Hobbes no encuentra la ética; Kant: ¿qué es el imperativo categórico? Una norma que no tiene nada que ver con la carne y con los huesos. Si soy de carne y hueso, no puedo existir en términos de imperativo categórico. Hay una desconexión que Kant no logra soldar. Nietzsche: eternidad corpórea cultural sin alma y sin ética. Heidegger: eticidad como finitud de la posibilidad proyectiva cultural.

¿Qué querría decir ser inmortal teniendo en cuenta que soy de carne y huesos, es decir, sin levantar un imperativo categórico que condene el deseo, o estime empírico el carácter temporal de la existencia? Una continuación en la línea de la carne y los huesos que la levantara a ella misma: un cuerpo más unido al alma sería mi cuerpo, pero estaría transfigurado, sería un cuerpo espiritual. En la condición presente de la libertad nativa, es el cuerpo resucitado del que habla San Pablo. ¿Qué puede decir la teoría del cuerpo resucitado? Será un cuerpo en el que el espíritu humano esté tan activo que aquello que ahora es carne y hueso, sea mi cuerpo, pero penetrado por la plenitud del espíritu.

Lo que hemos averiguado en este ir y venir de la teoría por el tema de la muerte es muy sencillo: soy mortal porque mi cuerpo es de carne y hueso. ¿Para llegar a esto hacía falta tanto? Sí, porque, como hemos comprobado, suele pensarse que nuestro cuerpo es inexorablemente mortal, y eso no es verdad. La verdad es que mi cuerpo es de carne y hueso en tanto que su unión con el alma no es suficientemente intensa; entonces el alma transita, y el cuerpo no. Pero también esto suele pensarse al revés: si el alma no se despegara del cuerpo, no sería inmortal. No es así: si el alma hubiese penetrado suficientemente en el cuerpo, no lo dejaría, sino que haría el tránsito con él. La teoría ha de ocuparse ahora de un asunto menos sencillo, a saber, la conexión sistémica entre soy mortal y soy persona.

¿Cómo murió Cristo? En carne y hueso. Por la fe sabemos que Cristo ha resucitado. Además, sabemos que Cristo murió libremente: “Yo doy mi vida y nadie me la quita, sino que la doy porque quiero, soy dueño de dejarla y dueño de tomarla”. Cristo es el Hijo de Dios. ¿Cómo tiene que ver la libertad nativa de la persona humana con la muerte?

Nótese que, por más que para la libertad no sea suficiente, tampoco ser de carne y hueso es indiferente o un hecho bruto. El cuerpo es un cauce de la libertad, en especial, de su expresividad. Como soy de carne y hueso, el alma hace posible mi existencia en este mundo. Porque soy de carne y hueso puedo tener sentimientos; acorazarse en el imperativo categórico, esto es, pretender ser éticamente libre respecto del cuerpo, es una abierta renuncia a lo simbólico.

La cuestión de la muerte es una de las grandes vías de entrada al tema del hombre. Si nos atrevemos a pensarla, se ponen en claro las grandes dimensiones del ser humano; empezamos a darnos cuenta del fondo de

muchos de los mejores anhelos del hombre: querríamos ser inmortales, descifrar nuestras ficciones culturales.

Se cuenta la siguiente anécdota: cuando los comunistas eran comunistas de verdad, en un coloquio con intelectuales de Occidente, salió a relucir el famoso asunto de la sociedad perfecta, sin clases, en que culmina la historia. Y uno de los de Occidente preguntó: “¿Y si en esa sociedad perfecta un tranvía atropella a un niño y lo mata?” Un comunista respondió: “En la sociedad perfecta no habrá tranvías.”

Dios y la libertad que las cosas nos permiten

La libertad es lo más alto del ser humano. La cuestión de la libertad ha de comparecer al tratar de nuestro carácter mortal. La cuestión es ésta: ¿hasta qué punto somos libres? La libertad está en el origen de nuestro inteligir. Ejercer el noús comporta que somos libres; ejercer la libertad comporta elnoús. Preguntar hasta qué punto somos libres es preguntar hasta qué punto somos. Si la libertad es radicalmente inseparable del ser humano, el alcance de la libertad es el alcance de nuestra propia realidad.

La densidad de nuestra realidad, el acto de ser humano, comporta la libertad. Por tanto, las preguntas acerca de la libertad deben ser contestadas. Normalmente, de la libertad tenemos una cierta experiencia. Ante nuestra conciencia aparece que elegimos: podemos llevar a cabo una acción u otra, y también dejar de hacerla; sabemos que el acto es libre o que lo ponemos nosotros. La libertad está implícita en las oportunidades y las alternativas.

Sin embargo, aun siendo la conciencia un testimonio de la libertad, no es decisivo. Tenemos que estar atentos. Primero, podría ocurrir que lo que aparece ante nuestra conciencia es la posibilidad de optar, pero no la razón por la que optamos, el motivo. ¿Y si el motivo fuese necesario, y oculto a la conciencia? Entonces el testimonio de la conciencia sería superficial: seríamos libres en cierto sentido, pero no en el fondo. Dicho de otro modo, no toda nuestra libertad aparece ante nuestra conciencia. Queda algo más; incluso los que han negado la libertad del hombre han aludido a ello: la conciencia es una iluminación secundaria, pero deja a oscuras la libertad de nuestro ser.

La conciencia de libertad es a veces más aparente que real, porque la vivencia de libertad, en tanto que se hace consciente, puede ser exultante y, sin embargo, trivial; el experimentarse como libre no es

garantía de profundidad. ¿Por qué? Acudiremos a un ejemplo de Max Scheler: la vivencia de la libertad de una jovencita sana y rica. La jovencita se levanta por la mañana, todo lo ve de color de rosa, sale a la calle y prevé un amplio abanico de posibilidades a su alcance; entonces dice: “¡qué libre soy!”. Scheler sostiene que esa señorita se engaña: no es libre, no sabe por qué actúa. No hay que confundir el sentimiento eufórico de nuestra libertad con la verdadera libertad, porque ese sentimiento puede reflejar una libertad muy pequeña.

En rigor, no se trata de que actuemos movidos por una tendencia irrefrenable, sino de que referimos nuestra libertad a cosas de poca importancia. Por ejemplo, en un bar se puede elegir entre beber ginebra o whisky. Pero la diferencia entre un whisky o una ginebra es de poca monta, y no permite el profundo ejercicio de la libertad: es una elección trivial. En muchas situaciones casi no vale la pena decidir. La escasa entidad de las cosas ante las cuales se pretende ejercer la libertad deprime a esta última. Dicho de otro modo, que seamos libres no depende exclusivamente de nosotros, sino de las ocasiones de ser libres que nos da la realidad con la que nos relacionamos. Por consiguiente, la libertad no debe confundirse con la autonomía ni con la arbitrariedad. Es absolutamente imposible una libertad solitaria.

Las dudas sobre nuestra libertad se deben a que la consideramos en orden a coyunturas mínimas o tratando con cosas de poca importancia. Para ejercer la libertad de manera más radical, es menester que la realidad también sea importante. Ello comporta que la libertad admite grados y que se mide por aquello respecto de lo cual la empleamos. Una persona que quisiera agotar su libertad en la elección entre el whisky y la ginebra no podría hacerlo. En rigor, somos más libres de lo que nos dice nuestra conciencia, porque ésta nos presenta elecciones, a veces de cierto peso; sin embargo, si la libertad llega a su fondo que es nuestro propio ser, coincide con él, y no se limita a aparecer delante: no disponemos de ella, sino que la somos.

Que el hombre, como ya dijimos, sea un desequilibrado, no un sistema homeostático, sino abierto, significa que, al ser imposible una libertad solitaria, ha de retraerse a su carácter nativo. Un sistema abierto depende del descubrimiento de una paternidad puramente libre. Lo que preside radicalmente la elección es la dilección de la iniciativa de una libertad absolutamente otra (originaria). Ese depender es nuestro ser

enteramente libres. Somos más libres que lo que las cosas en torno nos permiten; respecto de ellas, la libertad humana es un sobrar y, por tanto, un trascender, un buscar en desequilibrio y apertura.

Desde este punto de vista también la ética entra en juego: la ética de las tendencias reforzadas, la ética de las virtudes, se dilata en la libertad nativa, pues si aquello a lo que hay que tender es de poca importancia, reforzar las tendencias es angustiarse. Como garantía y ganancia de libertad, las virtudes no son externas a ella, pues el término de las tendencias no es independiente de la dependencia nativa. Aparece entonces otra dimensión: la ética de las virtudes, que es griega, culmina en la ética de la destinación. No se olvide que la libertad puede ser un fardo: tenemos más libertad que ocasiones de ejercerla, si no descubrimos aquello respecto de lo cual se puede ejercer entera. A eso llamo destinación.

Así pues, la cuestión es más complicada de lo que parece. No se trata de que detrás de nuestra conciencia de libertad exista un factor necesario que nos fuerce a elegir, sino que delante, en presente, no detrás, encontramos lo que frustra la libertad, porque aquello que encontramos no da ocasión para un surgir desde el fondo. Actuamos entonces de un modo arbitrario, sin saber por qué. Las dudas sobre el porqué de nuestros actos arrancan de la superioridad del ser libre del hombre, rodeado de cosas de categoría inferior: para equilibrarlo con ellas se niega su libertad. Desde luego, ¿para qué admitir la libertad si la realidad no da ocasión para su ejercicio?

La realidad a la que nos abrimos tiene que justificar que seamos libres, y como un conjunto de nimiedades no justifica ser radicalmente libre (a lo sumo merece una pequeña libertad), la libertad profunda queda entonces abierta a la nada.

Sartre enfoca de un modo desviado (pesimista) este problema de la libertad: la libertad es la nada, pero no abierta a la nada, sino a su contrario dialéctico. Es lo que llama el absurdo. Somos una libertad absurda porque en tanto que somos libres nos abrimos a una cosa mostrenca, la cual invade y ocupa nuestro actuar. Esto es nauseabundo: ser libertad para ser realidad que no es libertad. La libertad es l' être pour soi, no l' être en soi. El ser para sí, la libertad, respecto de la realidad, el ser en soi, no es sistémica: la libertad está abierta a la invasión del en

soi porque ejercer la libertad ya es deslizarse al en soi. Tal dinámica absurda interioriza la náusea.

Sartre habla de náusea tal vez por prurito de originalidad frente a Heidegger que habla de angustia. Una libertad que se corresponde con poca cosa da paso a la angustia. Pero la angustia no es la libertad (personal), sino una abdicación de ella que comporta un retroceso hacia el mito. El absurdo sartreano significa que estamos condenados a ser libres, porque la realidad en sí no permite la destinación. Es como un pájaro con grandes alas metido en una jaula; mejor le vendría tener alas de gallina. La angustia heideggeriana significa que el gran ámbito del ser se oculta a la libertad del hombre. Una libertad sin ámbito es un fondo sin destinación (Abgrund). Sartre no entiende a Heidegger: pero ambos coinciden en una inversión de la valoración de la libertad: ignoran la libertad nativa.

La experiencia del disvalor de la libertad es propia de los pensadores europeos a partir de la primera guerra mundial. Está también en el origen de esos trilemas de que hemos hablado en torno a la sistematicidad y fundamentalidad de la ciencia y de la práctica. Es el desenlace de la emancipación. Sin libertad nativa el hombre es un ser desequilibrado en orden a nada, un ser sin destino, porque, emancipada, la libertad no es radical.

Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir. La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical, exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si sólo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical. Recuérdese el planteamiento de Sartre: como la libertad es el pour soi y el ente es el en soi, y como Dios tendría que ser la vinculación del en soi y el pour soi, la cual es imposible (aquí hay una crítica a Hegel, el gran alimentador del pesimismo de la libertad), la libertad es absurda, decae en el en soi. Si Dios existe, la libertad humana no decae, ni de entrada es pour soi (el dilema sartreano no tiene nada que ver con la libertad nativa).

La libertad está abierta a un ejercerse exhaustivo y no hay nada en este mundo que lo merezca. La libertad es cumplir lo que uno quiere, pero eso tiene un límite, una condición, y es el querer lo suficiente; para ello lo querido tiene que ser también suficientemente real.

La libertad no debe confundirse con la independencia, porque en tal situación su ejercicio sería vano. La libertad es imposible sin la réplica; depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios, pero no de un Dios en soi. Si Dios fuese una inmensa mole, o el ente inmóvil de que hablaban los griegos, el ente por excelencia, estaría cerrado, y respecto de Dios yo no sería libre. Es menester que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia del Dios personal. Pero también es una prueba de la personalidad de los demás hombres. Los otros no son el infierno, como dice Sartre; el infierno es la libertad aislada. Si los demás son también personas, si existen más personas que yo, al tratar con ellas puedo ejercer mi libertad radical y personal: si me aísla, no puedo ejercerla.

Si no trato más que con cosas, no puedo ser radicalmente libre y si pudiera serlo, me pegaría un tiro. La libertad nativa sin pluralidad de personas no es sólo angustiosa: se quita de en medio, se desvanece a priori. Por aquí averiguamos algo más acerca de la muerte. ¿Somos libres ante la muerte? No lo somos según el estoico imperativo categórico kantiano. Como dice Bernanos, el compadre estoico está crispado, paralizado por un calambre eterno. Nada de imperativos categóricos: personas, relación con personas. ¿Puedo ser libre respecto de la muerte? Sí, aceptándola. ¿Qué quiere decir aceptarla? Saber que el tránsito desvela la libertad nativa. En otro caso, ser inmortal no es bastante para mí (S. Agustín). Mi muerte sólo es aceptable, en el orden personal, si tiene sentido para alguien, si mi muerte es destinable, si el relativo oscurecimiento de mi libertad nativa y sus quiebras se desvela.

La demostración de Dios a partir de la libertad

En el hombre la libertad es radical, pertenece a su propio ser. Así entendida, sacada de lo superficial, del mismo modo que desde las criaturas materiales, considerando el movimiento, la causalidad, etc., se llega a la existencia de Dios, con la libertad se desemboca en ella. Las vías que sigue Tomás de Aquino, con las que se llega a Dios como primero — primero en el orden de la causalidad, y de la necesidad, como inteligencia ordenadora... — a partir de rasgos fundamentales del universo, dejan espacio a la libertad si es un rasgo del ser del hombre: también se llega a Dios por este camino. Hay, con todo, una notable

diferencia en lo que respecta a la claridad del punto de partida, compensada por una intelección de Dios creador más directa.

Si no existe Dios, la libertad radical no existe tampoco. Si la libertad humana es algo más que elegir entre whisky o ginebra, y es el meollo de su carácter personal, con ella el hombre se abre de modo irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada. Al Dios personal, de modo directo, no se llega siguiendo las vías de Santo Tomás (Dios como primer motor, o como causa primera o como ser necesario: su personalidad queda en penumbra o todavía ha de inferirse). En cambio, la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios, la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría la perplejidad completa, la falta de destino. Entonces cabría tener miedo a la libertad, e incluso odio; hay gente que preferiría no ser libre precisamente porque al asomarse a la libertad no llegan a Dios: se encuentran entonces con una libertad en suspenso.

La religiosidad natural: los hombres primitivos

Si no se pierde de vista lo averiguado acerca de la libertad humana, es posible abordar una dimensión del hombre que, siendo muy abigarrada, se encuentra constantemente cuando se considera al hombre a través de la historia: la religiosidad. Desde las protoculturas hasta nuestros días éste es un dato abrumador. El ateísmo es un fenómeno, o una actitud humana, más bien modernos. En la historia hay muy pocos ateos; desde luego, lo que no hay son culturas explícitamente ateas. Una cultura que, al menos oblicuamente, no aluda a lo divino, estaría, como cultura, troncada, porque lo estaría su misma índole simbólica: no habría nada que descifrar en ella, por lo que sólo sería una fase derivada y terminal, a punto de desaparecer, abandonada por el interés humano.

Hay que añadir en seguida una precisión: en tanto que ingrediente de la cultura, la religiosidad no es un asunto teórico, sino eminentemente práctico. Algo semejante debe decirse de las religiones; que, por cierto, se distinguen de la filosofía (de suyo, la filosofía no pertenece a la cultura) y consiguientemente de la teología que al servirse de la teoría no es una ciencia práctica. Este criterio de delimitación indica los aspectos de la religiosidad que aquí se toman en cuenta. Apuntaré tan sólo que la religiosidad humana transparenta y deforma la revelación

primera: el criterio de delimitación que adopto deriva de esta convicción. Si no se acepta la revelación primera, las religiones y su historia se interpretan desorbitadamente.

La religiosidad humana ha adoptado muchas formas, alguna de ellas francamente insuficientes, por no decir aberrantes. Pero los fenómenos de degeneración de la religión son ciertas complicaciones de formas primitivas a las que cabría llamar religiosidades puras. Según este punto de vista no cabe hablar de la religión pura o de la religiosidad esencial (que no es asunto cultural sino teológico). La pluralidad de las formas primitivas puras y de sus degeneraciones son debidas a que, como ingrediente de la cultura, la religiosidad se determina atendiendo a un acontecimiento decisivo que marca el sentido de la existencia en el tiempo y no exactamente en función de la noción de absoluto. Paralelamente, la religiosidad no es una teoría acerca de Dios, sino un saber acerca de un poder en relación con el cual el hombre interpreta su propio poder en el tiempo y el cuidar de sí (por eso la religiosidad es un factor de la cultura). Este saber se proyecta o extrapola sobre el estado del alma post mortem. Comparado con la religiosidad, el ateísmo es ambiguo; por una parte, es un rechazo de este saber, que comporta una actitud estólida acerca del valor del símbolo; por otra parte, el ateo mantiene una actitud ante el absoluto: por lo primero tiende al cinismo; en la otra línea, incurre en error.

En los pueblos primitivos hay una religiosidad muy pura. El fenómeno religioso, el despliegue ritual de creencias, de lo moral, de las relaciones con el poder, es tal que no compromete lo trascendente. Así aparece en los testigos que se han podido estudiar de lo que se suele llamar as preculturas propias del hombre ancestral.

Citaré dos ejemplos significativos. Seguramente un especialista podría ampliarlos (la bibliografía es muy extensa, aunque no siempre atinada). Uno de ellos son los pigmeos, que fueron bien estudiados antes de que tomaran contacto con el tráfago de la civilización europea (también sobre unos indios del Golfo de California, los pericúes, se han hecho estudios importantes).

El segundo ejemplo son los patagones, actualmente extinguidos. Los primeros que se interesaron por ellos parece que fueron estudiosos y misioneros ingleses; los patagones no eran muchos y estaban dispersos, habitaban tierras desoladas y sólo algunos grupos conocían

la agricultura (las grandes culturas agrícolas de los incas en el Perú y de los aztecas mexicanos desarrollaron abundantes recursos alimenticios). Hay que distinguir las culturas de pueblos cazadores (preculturas) y las culturas antiguas o agrícolas. La agricultura va acompañada de un cambio de mentalidad; con el aumento de población la organización social se hace compleja y aparecen jerarquías burocráticas o pueblos dominantes.

Los pigmeos son un pueblo cazador y casi todos los patagones se dedicaban al pastoreo. Es común a ambos la convicción sobre la existencia de un Dios único. Los pigmeos lo consideran un Dios que se alejó (un episodio inmemorial interrumpió su proximidad), que ha dejado al hombre solo en el tiempo, dedicado al trato con los poderes que ese alejamiento ha destacado; los patagones parece que lo consideraban más cercano. Los misioneros anglicanos que aprendieron su lengua y empezaron a evangelizarlos se encontraron con que no les hacían caso. De aquí concluyeron que los patagones carecían de sentido religioso, o eran unos seres animalescos. Pero cuando las relaciones, un poco tirantes al principio, mejoraron y les preguntaron qué les parecía lo que les enseñaban, los patagones respondieron que ya sabían que Dios es padre, por lo que estimaban excesiva la pretensión de adoctrinamiento. La creencia en un poder favorable, en contraste con una vida que era muy dura, en un medio sumamente inhóspito, resulta extraña a primera vista, porque no era una simple compensación por contraste, sino una convicción contra viento y marea transmitida desde antiguo. Evidentemente, las preculturas son formas de vida detenidas, restos de la era primitiva. Por tanto, se puede suponer que esta creencia tiene un origen muy antiguo y que no es producto de una elaboración.

Los pigmeos, como ya hemos dicho, recurrían a la magia. La magia es muy primitiva, en tanto que apela al poder del lenguaje hablado. Los pigmeos entendían que la caza les era accesible con sus conjuros, lo que comporta la admisión de fuerzas naturales actuantes y de una especie de fuerza universal plasmada en fórmulas lingüísticas.

También recurre la magia a representaciones o imitaciones rituales. Es probable que éste sea el significado de uso de las pinturas prehistóricas (por ejemplo, las cuevas de Altamira). Se trata de poseer las imágenes plásticas de la caza para realizar algunos ritos simbólico-miméticos con los cuales asegurar de antemano el éxito efectivo. Desde aquí la magia

incurre en una asimilación del poder humano al animal, lo que comporta un descenso de su valor simbólico (el totemismo) con una atribución de valor favorable o nefasto a ciertas coyunturas. Estas opiniones son supersticiosas. Ahora bien, en el caso de los pigmeos parece claro que su religiosidad ritual no versa sobre Dios y que distinguen los poderes mágicos de la divinidad, que tampoco es objeto de culto porque se alejó del ámbito humano: estaba próximo, pero pasó algo en virtud de lo cual se separó de nosotros, que nos hemos quedado solos en el tiempo: por eso no tenemos más remedio que acudir a esos expedientes semitécnicos, para sobrevivir. Dios es lejano, o mejor, un Dios próximo que se alejó.

La Antropología cultural (que se ocupa especialmente de culturas pasadas) ha sufrido alguna confusión en orden a la religiosidad primitiva. Un ejemplo de ello son los estudios de Margaret Mead sobre los pueblos de Polinesia. Mead, muy influida por Freud, ofrece una interpretación muy psicologista del simbolismo de los pueblos de las islas coralinas del Pacífico. Más tarde se descubrió que Mead había estado allí, había visto a los indígenas, pero no había aprendido su lengua, ni se había mezclado con ellos. En suma, no hizo investigación de campo. Por tanto, su hermenéutica, según la cual esos pueblos eran unos vividores, se ha de descartar.

Hay también indicios de que la idea de un Dios que se ha alejado juega en los orígenes de la religiosidad de los pueblos nórdicos de Europa, que también ofrece rasgos idólatras o politeístas. En los nombres primitivos de la divinidad suprema y más lejana aparecen las vocales débiles, la “i” y la “u”. Esto tiene que ver con la simbología. La “u” es un indicativo onomatopéyico-simbólico de la distancia; en cambio la “a” es la vocal que designa la presencia (la “o” es la vocal usada en los primeros abstractos. La rotundidad del mismo sonido es apta para ello). En cambio la “u” alude a lo que no está presente. Parece que los pueblos escandinavos y primitivos empleaban la “u” para designar al Dios supremo (Ilu, que es el nombre babilónico de Dios, es otro ejemplo de onomatopeya simbólica de la lejanía).

Se pueden sentar ya ciertas conclusiones: la religiosidad primitiva es sencilla, y se centra en nociones no teológicas. Comporta una visión de Dios adecuada, aunque no es filosófica ni está desarrollada, ni sobre ella versan los ritos mágicos. Pero desde el punto de vista de la vivencia

de la dignidad humana, la magia es muy significativa. Se puede llamar la religiosidad de la dignidad humana remanente o residual. La segunda conclusión es que hay una decadencia religiosa, por complicación del poder humano con el de los seres mundanos. Esta confusión es característica de las fases degenerativas de la magia. Asimismo, en la misma complicación de lo religioso mágico, se produce el oscurecimiento de las creencias básicas, que encierran una doble captación: Dios como padre y Dios como protector que se marchó en virtud de un acontecimiento inmemorial que supuso la pérdida de la amistad del hombre con Dios.

La agricultura, la necesidad y los héroes antiguos

La religiosidad de las culturas agrícolas es el mito. Comparado con la magia, el mito es una continuación de su decadencia en que los poderes del mundo se antropomorfizan. A esto se añade una cierta neutralización de la temporalidad a favor del espacio. En el mito aparece la localización del poder y con ella la idea de centro. Hay lugares privilegiados que, por ello mismo, suelen situarse en alturas. Aunque los lugares centrales no son abiertos, al colocar en ellos el poder, éste adquiere rasgos “divinosos”. Lo divino, por una parte, es estrictamente lejano al tiempo humano y, por otra, espacialmente gravita sobre él. Lingüísticamente, el mito es narración inmemorial y anónima, con una fuerte componente social.

Esta pluralidad de factores no es dispersa, pues cada uno de ellos tiene influencia en ese proceso de complicación y degradación que se condensa en los mitos. Su resultante en la vivencia es un sentimiento que ya ha aparecido al hablar de Hobbes: el miedo. Al no superarse la mágica separación temporal de Dios, la localización mítica de la divinidad comporta que ésta tiene su propia manera de ver las cosas y, como en esta dimensión es capaz de entrar en relación con el hombre, su poder deshace los proyectos humanos. Dios pasa a ser una fuerza implacable que no guarda relación sistémica con el hombre. Evidentemente, eso es susceptible de verse en clave psicologista, pero en el fondo es una despersonalización, acompañada muchas veces de una interpretación divina del cosmos. Dios sería el Gran Todo; en ese gran todo el hombre es una parte. Pero el todo es inexorable, entre otras cosas, porque está sometido él mismo a la necesidad o él mismo es anagké. Hay un implacable sometimiento a la necesidad, incluso de

los dioses antropomórficos, porque en realidad lo divino es la necesidad. Insisto, los dioses más o menos antropomórficos están sujetos a la necesidad; lo divino — el theos, lotheion — es la necesidad. Y como esa necesidad ni siquiera es teórica, es ciega, y para la temporalidad humana, imprevisible: ningún viviente sabe a qué atenerse respecto de ella.

Desde luego, la versión mítica de la necesidad no es teórica. Tampoco debe confundirse con la omnipotencia divina tal como la entienden las grandes religiones monoteístas, que no confunden a Dios con el mundo (aunque tampoco en ellas la noción es unívoca). En la historia del mito la complicación de la psicología con la necesidad comporta la pérdida del sentido personal de Dios y, por tanto, una oscilación por parte del hombre entre lo trágico y el fatalismo. Ahí también se da una correlación: si lo divino está sujeto a la necesidad, en el hombre la libertad no pasa de ser un conato, que al final sucumbe ante la necesidad. Si el hombre se yergue e intenta hacer valer su protagonismo atendiendo, por ejemplo, a consideraciones éticas, el fracaso es inevitable. Es la interpretación mítica de lo heroico.

En tanto que el mito es narrado, el héroe tiene que ver con algunos géneros literarios: epopeya, poesía, tragedia, incluso comedia. Todos ellos son simbólicos, también la epopeya homérica, tanto lallíada como la Odisea. En la *Ilíada* hay un extraño héroe: Aquiles, que está trazado de una manera sorprendente por compleja. Si vamos al fondo del asunto e intentamos ver qué tipo humano es Aquiles, resulta bastante menos bello, por decirlo así, que lo que como poema tiene de bella la *Ilíada*. Es una figura desgarrada, un agente inmerso en una gran aventura — nada menos que el combate con los troyanos; una venganza en que los hombres se mezclan con los dioses —. Su odio al troyano que ha matado a su amigo resulta obsesivo. El sometimiento necesitarista de la divinidad irrumpe o tiene un paralelo en la psicología humana. Es el hombre como un ser arrastrado por fuerzas, en principio exteriores, que se interiorizan: provienen de la divinidad, pero marcan al hombre de tal manera que él cree que hace algo por su cuenta, cuando en realidad es una marioneta.

La figura de Ulises es más importante, aunque está menos estudiada. La *Odisea* seguramente contiene elementos de religiosidad mítica más relevantes que la *Ilíada*. Ahí aparece una figura problemática: Penélope,

inquietante símbolo de la feminidad: ¿qué hace Penélope? Tejer y destejer, emplear el tiempo en asegurar una espera: la vuelta al hogar; con todo, la cosa es mucho más compleja y paradójica de lo que parece. Se puede sostener una visión optimista, más o menos edulcorada, con un final feliz, de la Odisea, pero, en el fondo, el viaje de Ulises es una tremenda tragedia, pues la clave de los problemas de Ulises viajero — fértil en recursos le llama el poeta — no son los poderes enemigos con los que se enfrenta, sino que, en las grandes decisiones, aparecen los muertos como consejeros. Los muertos que están en el Hades, que ya no pueden hacer nada, aconsejan; por tanto, en sus consejos hay un enigma profundo. No se sabe si están dados con buena intención, pero esto es lo de menos. Los muertos saben que la vida carece de sentido, porque el Hades es la pura inoperancia, la existencia de ultratumba como pervivencia inercial e ineficaz. La idea de hombre muerto es mítica (ya se dijo que semánticamente es incorrecta: un hombre muerto no es un hombre).

¿Qué tipo de experiencia humana está presente en la relación de Ulises con los muertos? Los muertos proyectan sobre el término del viaje el sinsentido del pervivir postmortem. El esperar de Penélope irá seguido del seguir esperando... nada. La Odisea, que es la narración de una vida humana temporal, la narración de un viaje, anticipa al viaje mismo la inanidad que sigue a la vuelta al hogar, que por eso va postergándose. Lo importante es el viaje, en el cual el hombre mezcla su propia habilidad y su inteligencia, más o menos capaz de hacer frente a los asuntos, con consejos y voces que vienen de otros seres, muertos o dioses. El hombre está enredado en una tarea temporal que es un símbolo carente de cifra. La figura de Penélope es el contrapunto de la vacuidad que está en el fondo del viaje; el telar, en que teje y desteje, es el tiempo que hace y deshace. ¿Qué espera Penélope? En la visión optimista de la Odisea, espera a su marido; resiste de esa manera los acosos de los interesados amadores que la pretenden para ser reyes. Pero sobre ello se cierne el saber de los muertos en el cual el futuro se anula, pues la cifra del tiempo como símbolo está en el futuro.

La degeneración de la religiosidad mítica se caracteriza por el pesimismo; es uno de sus rasgos más claros. Y ¿dónde se condensa el pesimismo? En el futuro. El tiempo no tiene sentido; el mirar del hombre se oscurece en la postergación sin fin del deseo. El tiempo obedece

solamente a la enigmática fatalidad, ciega, y por eso hace y deshace (no hace otra cosa). El hombre es un náufrago vertido en ese tiempo. Quizá eso sea una sublimación de la situación cultural del hombre agrícola, que habita en el espacio. Es una sugerencia de Malinowski. Hay que examinar lo que significa la agricultura para un existente en el mundo que apela sapiencialmente a un fundamento y a un destino, es decir, que responde de alguna manera a la pregunta: ¿de dónde vengo y adónde voy?

En los pigmeos hay una respuesta implícita, pero clara: un episodio interrumpió la proximidad de Dios y desde entonces sobrevivimos apelando al conjuro mágico al ir de caza; pero las experiencias de un mundo de cazadores son distintas a las del agricultor. Cuando se descubre la agricultura, y se extiende formando el gran marco en el que el hombre y sus tareas se encuentran situados, aparece una nueva simbólica. La agricultura sugiere que todo es igual siempre, y que además no es el hombre el que tiene que tomar la iniciativa, como con la magia el nómada o el cazador, sino que siembra, y luego se limita a aguardar: en el crecimiento de la planta el hombre ya no tiene nada que hacer. El tiempo humano se adapta al calendario, que señala las épocas del año. Cuándo hay que sembrar, cuándo hay que recoger; la diferencia entre las estaciones del año pasa a ser muy importante; hay estaciones que tienen un carácter de intersticio o en que el hombre no hace nada. Además, los años se repiten.

Seguramente, esto ha cambiado, porque el campo se ha industrializado, pero hace unas décadas se podía observar. La experiencia según la cual el hombre es dueño de la tierra mira al espacio: la tierra se interpreta como el espacio peculiar que acota la actividad humana y la acoge. Arar, sembrar, cosechar, inciden en la tierra, diosa madre. Pero la dinámica temporal, fructífera, es externa. La caza depende de la habilidad del cazador apuntalada por el conjuro. Pero la fuerza natural, que hace crecer y fructificar, depende de la planta y de si llueve o no llueve. ¿Y si hiela? Son acontecimientos ajenos a la eficacia del conjuro. Y como los acontecimientos son favorables o desfavorables, el hombre se alegra o se lamenta.

¿Qué sentido tiene invocar a lo cíclico y favorable o desfavorable, sin saber por qué? Un año hay una buena cosecha y otro hay una mala. El invocar pasa a ser implorar. Pero debajo del implorar, el mito primitivo

dice que no hay nada nuevo bajo el sol, que todo es siempre igual. A un año le sucede otro. Las diferencias de la fortuna entre un año y otro no cambian el fondo. El hombre también tiene su ciclo, que es la media de la vida humana en estas circunstancias. ¿Qué vector de sentido tiene, a dónde se dirige? No se sabe. Precisamente por eso, el horizonte temporal se encapota. Más que un miedo al futuro, hay una falta de futuro. En un tiempo cíclico las esperanzas son muy cortas, y las oportunidades y alternativas de la libertad pragmática muy escasas. Si no llueve, no ha servido de nada sembrar. La relación del hombre con lo que le rodea es dificultosa. El poder es despótico. A lo sumo, se practica un ritual mimético mágico sobre los períodos del año. Este refrendo de la monotonía induce a una inmolación del poder cuando tiene lugar una perturbación aguda de la regularidad cíclica.

Las viejas culturas son como un gran parón de las oportunidades y las alternativas. La ruptura de la monotonía sugiere tan sólo la idea de un año que, por peculiar, es catastrófico. Esta idea aparece en la cultura azteca. Cortés llegó allí en un año de catástrofe. La cultura azteca estaba dominada por el terror: un terror aplazado que se desencadena cada medio siglo. Cuando los españoles desembarcaron, Moctezuma estaba completamente acongojado. Ése fue uno de los factores, y no de pequeña importancia, que explican que unos cuantos se hicieran con el imperio azteca.

En torno a esto también se fragua una religiosidad macabra. A veces se recurre a un ritual sanguinario para aplacar la desgracia. Como la necesidad parece bastante malévol, cabe pensar: si cedo a su malevolencia, entonces me hará caso o estaré en sintonía con ella. La constelación mítica es compleja y aquí sólo se ha esbozado. En rigor, el asunto de las culturas míticas es enorme; el mito admite variantes, pero el mito primitivo es éste: el hombre está desamparado en este mundo; las cosas se repiten; el tiempo cíclico es atroz.

Un contrapunto del mito (nunca pasa nada nuevo, todo está prefijado: se nace, se crece, se reproduce, se muere, lo mismo que la planta) es otra dimensión también propia de la religiosidad de esta época: lo numinoso, lo tremendo, aquello que puede irrumpir en cualquier momento con una fuerza capaz de deshacerlo todo. Una gran riada o una tormenta, por ejemplo. Quizá la cultura mítica nos resulte más extraña que las preculturas, porque la civilización técnica intenta

controlar los acontecimientos cósmicos, y lleva consigo la idea de progreso. Si ese control es cada vez mayor, la situación del hombre en este mundo es cada vez mejor. El invento del pararrayos, por ejemplo, puede parecer hoy una trivialidad, pero no lo fue cuando para el hombre las tormentas suponían el peligro inminente e incontrolable de que un rayo lo fulminase. La satisfacción de Franklin, un hombre del siglo XVIII, la época ilustrada, por haber domesticado el rayo debió de, ser muy grande. El programa racional de dominar las fuerzas naturales está más ausente en las culturas agrícolas que en las mágicas.

El mito de Dionisos en la cultura actual

Sin embargo, en ellas aparece otro contrapunto del mito primitivo, que todavía no ha desaparecido: el mito de Dionisos. Para Nietzsche es una de las claves de la cultura griega, que se encierra en el contraste entre el equilibrio de Apolo y la agitación de Dionisos. Willamowitz, el gran filólogo de la época, dijo que El origen de la tragedia, la obra juvenil de Nietzsche sobre este asunto, era una interpretación arbitraria, una ocurrencia de Nietzsche carente de rigor científico. Desde luego, Nietzsche era una inteligencia intuitiva, y no tenía la paciencia de esos germanos que no afirman nada sin apoyarse en un sinfín de datos, cosa verdaderamente muy pesada y con frecuencia poco perspicaz (Willamowitz aparece en las obras de Nietzsche como el búho negro).

Este mito refleja la rebeldía del hombre ante el sinsentido de la vida, que hace que la religión esté cerrada al Dios personal. La clave del mito de Dionisos consiste en la idea de la composición y la recomposición. Dionisos es troceado y de los trozos se hace otro Dionisos. Cada recomposición de Dionisos es otra figura suya. Es el mito de la combinatoria: rompamos las estructuras y con sus trozos hagamos otras. Es el deshacer para hacer (hoy se habla de destrucción creadora), no al modo de Penélope, sino para encontrar nuevas constelaciones de sentido, como al girar el caleidoscopio. El mito de Dionisos viene a ser el intento, formulado de un modo extraño, de evitar la repetición cuando todo está sujeto a la repetición: si rompemos lo compuesto y somos capaces de volver a componer, saldrá algo inédito. Una totalidad, si explota, cuando se vuelve a unir adquiere una figura nueva. Este mito, evidentemente religioso, es un proyecto dirigido contra la monotonía.

Hay muchos elementos dionisíacos en nuestra vivencia de la técnica, de los que no es fácil despojar a esa cultura vital de la que habla el Profesor

A. Llano en su libro *La nueva sensibilidad*. Vivimos una época compleja, agitada como una coctelera: un tiempo del cual se quita el tedio buscando novedades, pero por un procedimiento trivial. Y, en consecuencia, ejerciendo la libertad de una manera también trivial.

Dionisos es una forma de recabar la libertad por parte del hombre mítico. Es el mito contrapuesto, antitético, dialéctico. El mito báquico. Del desorden provocado saldrá el orden, con la ventaja de que, al romper la estructura, eliminamos la fijeza. Pero ¿para qué? Para caer en otra fijeza. Es evidente que si Nietzsche le dio tanta importancia es porque gran parte de su pensamiento va por ahí. Su famosa metafísica del artista, en conexión con su filosofía de la vida, es un intento de subida por recomposición. “La vida está hecha de escaleras y columnas”, dice en una frase magnífica: escaleras y columnas que se hacen y que se vuelven a hacer. Penélope sería también dionisiaca si cada vez tejiera un dibujo nuevo.

El prurito dionisiaco anima por dentro el espíritu revolucionario, y la utopía cuando se transforma en rebeldía. Pero la antítesis entre Apolo, que es lo regular, y la vitalidad de Dionisos, tal como la ve Nietzsche, no es suficientemente profunda ni revela los grandes radicales de la cultura griega; menos aún los radicales del hombre. Sin embargo, Nietzsche se acerca a lo que significa el mito de Dionisos, porque pretende hacer algo parecido. En el cambio demasiado rápido de las modas se ve algo de esto: un tiempo agitado, convulso, es un tiempo privado de alma. El alma inmortal es la calma del tiempo de la existencia temporal, la paciencia de la innovación, del crecer.

Por eso, tampoco con Dionisos se abre el hombre al destino; tampoco siguiendo a Dionisos la libertad nativa se puede ejercer: este mito, en rigor, es un grito de desesperación. Para romper la monotonía, se ensaya un procedimiento reiterativo. Si ésta fuera la clave de la vida, el hombre carecería de libertad.

Como ya se dijo, la libertad radical demuestra la existencia de un Dios personal. Paralelamente, la libertad descifra al símbolo encerrado en aquellas culturas en que la libertad, y, por tanto, la personalidad humana y la divina, se encuentran oscurecidas. Ello ocurre sobre todo, como se desprende de una breve incursión en la religiosidad antigua, en la visión mítica de la existencia. Dominado el hombre por una necesidad ciega, en la cual no tiene arte ni parte, y que de vez en cuando es favorable o

adversa sin que se sepa por qué, para romper ese gran parón se acude a un pseudo-procedimiento, Dionisos, que danza y cae extenuado, al que destrozan y vuelven a componer. Dionisos tiene que ver con la embriaguez de la vida: danza y cae. Danza con excitación; el uso del vino, lo mismo que la droga, trata de inyectar vigor cuando la existencia no da nada más de sí. Es una fuerza artificial. Al final acontece el estragamiento, la postración. El borracho puede delirar durante un tiempo — sin vino no baila —, pero el baile termina siempre, porque el borracho se desploma; retornar a levantarse es lo penoso del delirio báquico.

En la religiosidad (el hombre ha sido siempre religioso) ha aparecido muchas veces la libertad como problema o de manera negativa. El hombre se encuentra abandonado a la rutina, dueño tan sólo de actos muy accidentales, en rigor, no se encuentra. Libertas: una ley racional a que apelar. Es el grito de Cicerón, como dice Ortega. Pero en muchas épocas el hombre se ha sentido desgraciado, poco libre.

Lo metalúrgico y lo santo

En el siglo XX aparece la idea de que tener mucha libertad es malo. Si no se encuentra el correlato personal de la propia libertad, precipita otro pesimismo. Respecto de la libertad se puede ser pesimista de muchas maneras. Una de ellas es ignorar que el hombre es libre, por estar en una situación que no lo permite porque no da mucho de sí, y en todo caso acudir a una libertad disconforme (Dionisos). Pero la disconformidad con lo establecido acaba en una nueva estructura que también hay que romper. La connotación religiosa es clara. El hombre está perdido en sentido religioso. También se puede dar otra postura: una fuerte vivencia de la libertad acompañada de la pregunta: ¿para qué? Libertad ¿para qué? es el título de una obra de Lenin; hoy, cuando Lenin está desprestigiado, conviene recordarlo. Si la realidad es necesidad arbitraria, ciega; entonces ¿qué hago? Y si tengo mucha libertad, pero no hay en qué emplearla, entonces también ¿qué hago? La mucha libertad puede tener una connotación negativa. Dándole la vuelta a la queja de Segismundo: y teniendo yo más libertad ¿tengo menos vida?

Pero la historia depara muchas sorpresas. ¿Qué le pasó al hombre cuando descubrió la metalurgia? Los metales para ser empleados necesitan ser fundidos. No es como las plantas: o el hombre actúa o el

metal no sirve para nada. Pero ¿cómo actúa? Rompiendo una figura sólida, provocando fuerzas: estruendo horrísono, llamas, chispas, calor. La roca se hace fluida y después se forja. Hay que emplear el fuego para hacer una colada, para después meter el metal en el molde y que salga la espada. Dionisos se queda corto. Conviene hablar de cultura metalúrgica, es decir, de la experiencia del poder de violentar, de la mutación transformante, configurante de la realidad que conlleva la forja. Es evidente que el componente metalúrgico ha marcado la época industrial moderna: los mineros, los fundidores, las máquinas, la sociedad industrial y violenta... No sólo hemos domado el rayo, sino que también podemos doblegar lo duro con el fuego. ¿Qué libertad es ésta de fundir espadas? El mito de Dionisos invita a sumirse en su espiral. La metalurgia es la configuración nueva pero de acuerdo con un plan que debe ejecutarse distanciándose de él. Es una experiencia completamente antiecológica, que separa al hombre del mundo. Como al utilizar el poder transformante explotamos el universo, sentamos una diferencia: vacilamos porque el optimismo metalúrgico es pragmático, no autoaplicable: la dimensión pesimista es la connotación infernal. A la desesperanza del Hades, el infierno añade el ser atormentado. ¿No ocurrirá que el hombre puede quedar sujeto por la necesidad a un proceso metalúrgico? El hombre, ¿no podrá arder?

Pero estas formas religiosas en las que la libertad está comprometida no sólo se yuxtaponen. Como el hombre es sistemático (el análisis sirve para poner de manifiesto los elementos, pero lo importante es advenir cómo se coordinan), la metalurgia aporta a la religiosidad el símbolo de la purificación. La catarsis y la ascética.

Con ello se va decantando la idea de lo santo. Con lo santo nosotros tenemos cierta familiaridad, porque todos los días aparecen en el calendario santos humanos, es decir, la superación del hombre muerto del mito. Con ello se introduce una depuración en el orden de las intuiciones religiosas. Lo santo es lo último, lo definitivo. En este sentido, lo santo no es lo familiar, sino aquello ante lo que el hombre tiembla: pero justificadamente, no ya desconcertado como ante la necesidad ciega. Lo santo es aquella fuerza tan extremadamente pura que si me toca, como yo estoy hecho de barro, me deshace. Pero ¿por qué? No sólo porque yo no soy santo, ni puedo aspirar a la santidad, sino porque lo santo es omnipotente en cuanto que santo: se impone de suyo, sin

necesidad de violencia o excluyendo cualquier otro sentido de la necesidad, que se quintaesencia en lo santo. Ante ello sólo me cabe venerar. Hay que tener en cuenta lo que significa adorar; quizá hoy no lo sepamos; entre otras cosas, porque la publicidad nos acerca a la magia y la atención que prestamos al lenguaje nos distrae. Como elemento religioso, lo santo no permite la familiaridad locuaz, sino que comporta el silencio; no hay más que ver cómo bisbean las viejas en el templo para advertir un cambio decisivo. En la Iglesia Católica lo santo es revelación, pero revelación no equivale a religión. La revelación de lo santo es una interpelación; sólo esto abre la familiaridad con él. Sin revelación, lo santo es lo tremendo, ante lo cual no tenemos nada que decir. Si lo santo apela al hombre, ¿qué le dice? No es una fuerza que quepa conjurar; tampoco es posible narrarlo. La familiaridad con lo santo sólo es posible por iniciativa suya. Esto revela su carácter de persona; sin revelación, lo santo no es persona, sino tan sólo una intuición religiosa.

El libro clásico de Rudolf Otto, *Das Heilige*, capta la presencia de lo santo en las religiones. En rigor, es la convicción humana de que hay una instancia suprema que lo es en tanto que es santa. Y no se comunica; si lo hiciera, el hombre no podría responder. Si lo santo aparece, me hace desaparecer. He visto a Dios, ¿cómo no me he muerto? Es la experiencia de los profetas de la Biblia, en la cual Dios es el Santo, el Dios tres veces santo, el Santo de los santos. Lo santo es más que lo dionisiaco; es la intensidad misma, el foco de fuego y de luz absolutamente incontaminado, el misterio de la simplicidad.

Realmente describir lo santo en términos religiosos es imposible. Los esfuerzos de Otto no están bien encaminados porque lo santo trasciende la religiosidad. Cuando el hombre se dirige a lo santo, se polariza tanto su atención que no tiene lenguaje. Lo santo es lo absolutamente simple, absolutamente idéntico, absolutamente justificado, ante lo cual el hombre enmudece. El enmudecer deja en suspenso el mundo. La vía religiosa abierta entonces es el desentenderse de todo. Esta vía es el puro ascetismo religioso (que no debe confundirse con la abnegación que parte de la revelación).

Como elemento religioso puro, lo santo es el silencio (Buda, Plotino). Con él se alcanza el límite de la *continuatio naturae*, de la cultura, del simbolismo. Paralelamente, no sería acertado el planteamiento

psicologista para enfocarlo. El símbolo mudo, inefable, vierte sobre la cultura una peculiar anulación que es la ascética. Como tarea, la anulación ascética afecta a la cultura indicando que no es lo definitivo. De esta manera conecta con lo que se suele llamar crisis. Una conciencia de crisis sin ascética es, por ejemplo, la postura de Wittgenstein o del último Heidegger (lo oculto del ser heideggeriano es, implícitamente, lo santo). Ahora bien, la anulación ascético-religiosa de la cultura no es completa: sencillamente indica que el entresijo de la cultura se distingue de lo santo. Por lo tanto, si lo santo se desvelara, la ascética conectaría con la simbólica cultural y la descifraría.

La des-velación del silencio es, en el hombre, la libertad abierta a lo santo. El modo como la libertad humana abierta hacia dentro se abre a lo santo es la revelación de Cristo. El Santo de los santos está entre nosotros, se ha hecho hombre, y nos ha pedido que seamos santos. Entonces lo santo ya no es extraño a la libertad nativa. Libre para ser santo, libre en orden al Santo.

La libertad como destino

Al considerar al hombre como se ha hecho (digámoslo así, frecuentativamente: me he referido sobre todo al hombre como ser temporal), han salido al paso algunas cuestiones nucleares, como son la inmortalidad y la eternidad. La exposición de la Antropología ha intentado sacar de diversas ramas de las ciencias del hombre los puntos más relevantes, que por tanto no pueden ser omitidos en una introducción.

El hombre es un tema inmenso. Todas las ciencias tienen que ver con el hombre. Podríamos haberlo visto, por ejemplo, en física; puesto que el hombre es su autor, ciencia física no es comprensible sin él. De todas maneras, lo inagotable — y a buen entendedor pocas palabras bastan — también se puede aquilatar y, con el método sistémico, tratar de amortiguar el aspecto proliferante de la recolección de temas y justificarla a la vez. Sin entrar a fondo en las ciencias analíticas, conseguimos una constelación de elementos. Esta es seguramente la metodología más adecuada para no quedarse en la mera acumulación de materiales y no ceder a una erudición desorientada.

Como preparación para el estudio (trascendental) de la persona humana, el ser libre, han salido a relucir las dimensiones más importantes de la libertad. A través de lo que se ha dicho sobre la religión

es posible también trazar una historia de la libertad, es decir, de cómo el hombre ha advertido el alcance de ella, en muchas épocas oscurecido; con frecuencia el hombre se ha considerado libre sólo hasta cierto punto o ha dudado de su libertad. Esto es una nueva confirmación del planteamiento. En la medida en que la vida humana se encara con asuntos de poca monta, en esa misma medida la libertad se acorta, pierde radicalidad y horizonte. He llamado a lo primero libertad nativa; lo segundo es la destinación de la libertad.

Nos corresponde, por último, insistir en algunos aspectos de la libertad de destinarse, aunque sea de manera esquemática.

Las dificultades de ser libre: Caperucita Roja

Recordemos que, según Max Scheler, una vivencia eufórica de libertad puede ser engañosa. El ejemplo de la niña frívola — también se podría hablar del niño frívolo — es suficiente para poner de manifiesto que la libertad sin ocasiones relevantes, ante lo fácil, se convierte en una cuestión de elección o de decisión sin peso, lo que nos confina en una interpretación psicológica de la libertad. Cabe retomar el hilo del asunto señalando que, si la vivencia eufórica de libertad puede ser engañosa, seguramente la vivencia no eufórica se corresponde con un empleo más intenso de la libertad. Es decir, se puede escuchar mucha cháchara sobre este asunto, pero, en definitiva, cuando hay que vivirla a fondo, la libertad no aparece en nuestra conciencia como una realidad demasiado brillante. Cuando nos embarcamos en una tarea en dirección hacia lo radical, es decir, que arranca de la persona y mira hacia la persona, nos encontramos con dificultades enormes. La libertad se muestra entonces ante la conciencia vinculada estrictamente a lo aporético. Nos hemos referido con frecuencia a lo aporético; por otra parte, en la etimología de la palabra, falta de salida — áporos —, hay una referencia directa a la libertad. La aporía es lo contrario a la libertad. Eleutheros es el libre en griego. Para el libre, encontrarse con una aporía es topar con un obstáculo, con una falta de camino transitable; entonces se encuentra aprisionado, y tiene que afrontar grandes tareas para seguir adelante. Ha de cavar un túnel o matar a la esfinge — la gran aporía del ciclo de Edipo —. La esfinge es otra gran figura mítica que contiene simbólicamente muchos aspectos de la libertad.

Entramos en nuestra libertad cuando nos metemos en complicaciones, y en ellas nos comprometemos, y tenemos que echar mano de todas

nuestras energías para que nuestro proyecto se abra cauce. De manera que — insisto — cuando la libertad se emplea a fondo, muchas veces, desde un punto de vista experiencial interno, no aparece como entusiasmante, sino, al revés. No como algo negativo, en el sentido de Sartre, carente de sentido, sino, empleando una figura de Nietzsche, como lo que, al menos de momento, nos hace dromedarios, porque el ser libre asume tareas. El hombre libre, decía Goethe, es el noble, que aspira a ordenación, a que le carguen, porque una carga es un encargo. Este es otro aspecto que hay que resaltar. En contraposición a la vivencia entusiástica y superficial de la libertad, nos encontramos con la libertad entroncada con encargos.

Esto es sugerido por un género literario ya aludido: el mito heroico. La versión pagana es pesimista, por ignorancia de la libertad nativa: si ésta entra en juego, formalmente el mito heroico se completa y consta de cuatro elementos. El primero es el sujeto. El segundo es la recepción de un encargo: el sujeto tiene que llevarlo a cabo a través de la pugna, pues es imposible llevar a cabo una tarea libre sin encontrarse con el adversario, que es el tercer elemento. El cuarto es que el encargo siempre se recibe en beneficio de otro. El héroe no es libre para sí mismo, sino que acepta una tarea cuyo beneficiario no es él mismo, sino otro. Así nos encontramos con el carácter interpersonal característico de la libertad.

La libertad es incompatible con que exista una sola persona. Por eso, la soledad es la muerte de la libertad. El hombre mítico de la cultura agrícola también está solo, por cuanto sólo está en relación con cosas. El hombre no está solo, precisamente, cuando se encarga; se encuentra entonces con adversarios, pero, sobre todo, su encargo se hace en favor de alguien distinto de él e implica que alguien se lo encomienda. El beneficiario es uno de los componentes estructurales del mito heroico completo. No hay héroe sin tarea, ni tarea sin encargo, ni ejecución sin adversario y sin beneficiario. Hay que subrayar el primario elemento personal del encargo. Hay alguien que lo encomienda. El encargo no se le ocurre a uno, sino que es otorgado: uno es requerido para hacerse con él. Si acudimos a una forma muy popular del mito heroico, que está vertido en forma de cuento, encontramos todos estos elementos estructurales en el cuento de Caperucita Roja.

Primero está la madre de Caperucita que le da un encargo: llevar una cesta con pan y miel a la abuela, que es el beneficiario. Pero “ten cuidado, porque te saldrá al paso el lobo”: es el adversario. El sujeto, el héroe del cuento, es Caperucita. Sin todos estos elementos, el mito heroico es incompleto. Con todos ellos el mito heroico es una forma muy profunda de entender la aventura humana.

Vamos a seguir con el ejemplo, que no es trivial, sino al alcance de la gente. Esto se le puede contar a un niño y capta todos los elementos estructurales, aunque no sepa lógica, ni analizar un texto, y no sea un profesor de literatura partidario del método estructural. Aquí también tenemos un sistema. Si eliminamos un elemento, el sistema se empobrece. Si no hay quien encargue, no hay tarea para la libertad nativa. Si alguien no acepta el encargo, no hay sujeto libre. Si no hay adversario, la cosa no tiene gracia, y si no hay beneficiario, no tiene sentido (libertad de destinación).

Es posible que a Caperucita recibir el encargo le sentara como un tiro. Si era una niña más o menos animosa, y tenía ganas de ir al bosque, la caminata como tal le agradaría. Si Caperucita hubiera sido más perezosa, o miedosa, podía haber pensado: en menudo lío me han metido, además me voy a encontrar con el lobo — porque el lobo siempre aparece —. Pero estos elementos no son intrínsecos, sino adventicios, o condiciones favorables o dificultosas.

Don Quijote es otro mito heroico. Una buena parte de la gran novelística tiene esta estructura, que es fácil descifrar en el cuento de Caperucita. El cuento de Pulgarcito, que también merece análisis, es un mito incompleto, cuyo héroe es parecido en astucia a Ulises. Ahí el adversario tiene que desdoblarse para liberar a Pulgarcito del problema en que se ha metido por su propia cuenta; siempre hay en la realidad algo que está de acuerdo, que sustenta la tarea de la libertad; si ésta no se encarna en un destino, alguien pondrá remedio y se encargará de enderezar el entuerto.

El beneficiario de la libertad

En la Edad Moderna es evidente que la consideración de la libertad se hace al margen de la completa constelación de factores formales que constituyen el mito heroico. Una persona que quiere ser libre para sí misma, una Caperucita que coge el pan y la miel y se los come, y a la abuelita que la parta un rayo: ése es el hombre egoísta dibujado por la

ideología liberal. Libertad, pero sin beneficiario o con un autobeneficiario aislado, es libertad cercenada. Es lo que le pasa a la niña frívola. La escasa importancia de lo que la ocupa se corresponde con la decisión de transformar el encargo en autobeneficio, lo cual es trivializarlo y anular la tensión de la libertad. Si no hay otro, nos encontramos en la soledad del hombre pagano: hemos matado la libertad de destinación porque a priori hemos apagado la libertad nativa.

Cuando hablo de la interpretación liberal de la libertad, me refiero a lo ideológico, no a los liberales, que pueden ser gente que viva el mito heroico. Muchos de esos empresarios, a veces tan denostados, en rigor están viviendo un mito heroico. Se han dado cuenta de que tienen una idea, y la tienen que realizar y, por algún motivo — el que encarga ya está apareciendo —, se ponen a trabajar como locos, intentan hacer un servicio a los demás, aunque de paso se coman una parte del pastel. Esto, por otra parte, es inevitable, porque si la tarea es muy larga, si Caperucita hubiera tenido que andar cien kilómetros para llegar a la cabaña de la abuela, evidentemente parte de las provisiones las habría tenido que consumir ella. Pero la ideología liberal, insisto, amputa el beneficiario.

La ideología colectivista empobrece el mito heroico también en el sentido de que niega al que encarga. Toda forma de ateísmo plantea el problema de quién ha depositado en mí su confianza. Si no hay quien encargue, tampoco hay libertad nativa. Es decir, la libertad no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo. Pensar que la libertad es la autoinvención de encargos es falso; la libertad es la perspicacia implicada en un intelecto suficientemente lúcido para darse cuenta de que en su arranque mismo está acompañado. Si el hombre atendiera el encargo sin estar respaldado en su punto de partida, la libertad estaría hueca a priori, es decir, en tanto que libertad nativa. A su vez, sin beneficiario la libertad sin destino se abriría a la nada. La ética se enmarca en el hombre de acuerdo con estas observaciones.

El encuentro con la verdad

Así pues, a priori la libertad no es arbitrariedad. Con todo, lo cierto es que, por lo común, uno se encuentra el encargo a lo largo de la vida. Por lo tanto, con la libertad tiene que ver otro enorme asunto humano: el encuentro. ¿Qué es lo que se encuentra? Lo que se encuentra, si es que

se encuentra (si no, no se encuentra nada), es la verdad. Pero no es una verdad desencarnada, o simplemente para pensar en ella (como pasa con “ $2 + 2 = 4$ ”). La verdad que se yergue ante la propia vida la impulsa; de esa verdad el hombre saca precisamente el impulso para su práctica. De la verdad depende enteramente el valor de lo práctico. Y sin verdad no hay libertad. Bien entendido que esta verdad es en un enorme acontecimiento: el encuentro. El que se niega al encuentro es un animal, no un hombre. El animal nunca encuentra, porque lo único que se puede encontrar es la verdad. La verdad colma un acto inmenso: el acontecimiento.

La verdad no es un teorema, no es una especulación, no está en las nubes de la vida del hombre. ¿Qué me va en que $2 + 2 = 4$? En todo caso me servirá cuando vaya a contar pesetas o a repartir peras. Pero una verdad que uno se encuentre ha de ser una verdad amorosa. Aunque hoy no está de moda el enamoramiento, el que no sabe qué es enamorarse no sabe qué es la verdad.

Veamos un ejemplo en que tiene mucho que ver la tarea de la libertad: enamorarse de una mujer. Uno se enamora de una mujer porque descubre que esa mujer es verdad, es decir, no una mera hembra de la especie. De un ejemplar hembra de la especie no se enamorará nadie (se limita a ser atraído por ella: sólo cuando, de pronto, una mujer resplandece, uno dice: “es ésta”, y tiene lugar el acontecimiento de la verdad).

Hay gente que rehuye enamorarse cuando adviene que está a punto de acontecer. Por ejemplo, un egoísta “que se lo pasa bomba” sin ninguna responsabilidad y, de pronto, se encuentra instado por la verdad, puede pegar la espantada, como el hombre que, al prever las complicaciones del matrimonio, no aparece por la iglesia ni a rastras. Menudo lío. Recuérdense la complejión sistémica de la familia: es evidente que implica un fuerte compromiso. El sueldo del cabeza de familia se lo expropia la mujer. Por lo menos así era en la familia tradicional; si trabajan los dos, es otra cuestión. Seguramente con ello el encargo es más complejo.

El hombre se puede enamorar de la realidad que sale al encuentro de un modo radiante. Si entonces el hombre tiene suficiente agudeza, si no es un animal, se dice: para mí eso es imprescindible, embarco mi ser en ello. Eso es ser libre destinándose.

Pero también se puede encontrar uno con la verdad qua verdad; la ha atisbado y de pronto cae en la cuenta: no podría vivir sin progresar en la verdad. La tarea es descubrirla aún más. ¿Y quién es el destinatario? Siempre el beneficiario es otro; yo, desde luego, pero también otro. “¿Qué es la verdad?” Es la pregunta escéptica de Pilato, del que no se ha encontrado nunca con la verdad, y precisamente la tenía delante. Encontrarse es integrarla en uno mismo. Por eso si no tiene lugar el encuentro de la verdad, no hay encargo posible, no hay tarea asumible, ni libertad. La clave del mito heroico completo es la verdad que aparece en la vida.

Uno puede encontrarse con la verdad de un modo global; no ya la verdad de esto o de lo otro, sino descubrir la verdad como tal en esto o en lo otro. Ahora bien, si la ha descubierto, libremente ha de enunciarla. Los implícitos de la verdad son tantos como mi vida, de modo que existir es el procedimiento de sacarlos a la luz. Es la verdad la que encarga la tarea; y el nous se pone en marcha con el encargo de articular el vivir de acuerdo con la verdad.

La verdad no tiene sustituto útil. Quien quiere cambiar la verdad por otra forma de vivir está perdido. Pero la verdad también es la esperanza, porque el acontecimiento de la verdad es efectivamente el gran acontecimiento.

El aparecer en acontecimiento de la verdad está intrínsecamente unido a la belleza. La verdad es bella; la belleza es el esplendor mismo de la verdad, que surge resplandeciente en el camino de la vida en el tiempo. Así descubrieron los griegos el ente y, por lo tanto, la verdad es inseparablemente la inmortalidad del alma: un acontecimiento extraordinario. Otros desarrollaron una sabiduría práctica, o, como el mito, encontraron la verdad de una manera que conllevaba una vida débil, sin encargo.

En virtud de su conexión con la verdad, la esperanza forma parte de la libertad. La esperanza es tanto antecedente como consecuente. La libertad se vive en esperanza. Uno espera ser más libre, y al ser libre espera más: más verdad. La esperanza — decía Péguy — es el bastón flexible de este camino: había descubierto la verdad y le costó darle entrada en su vida; el acontecimiento comportó una fuerte conmoción. Entre otras cosas, Péguy se dio cuenta de que la verdad le exigía dejar de vivir en adulterio. ¿Cómo tenía que emplear su libertad para ser fiel

a la verdad y no ser infiel a sus hijos? La vida de Péguy, libre desde que descubrió la verdad, fue, a la vez, profundamente dura. Como decía antes, la vivencia eufórica de la libertad es señal de que se han descubierto sólo los bordes de la libertad. Si la libertad se descubre a fondo, entonces el hombre es instado a sacar de sí todo lo que es, es instado a despertarse.

Es evidente que no en todo ser humano el acontecimiento de la verdad es de la misma manera; por tanto, tampoco en cualquier momento se puede proponer a todos la verdad de la misma manera, pues, si se les propone, no por eso la encuentran. Una cosa es proponer la verdad y otra encontrarla. Quizá el que habla monologa, habla un poco para sí mismo o desde su propia experiencia o no se sepa explicar, por falta de integración, o quizá está proponiendo la verdad de una manera que no es adecuada para que tenga lugar como acontecimiento en la vida de otro. Pero ello no es motivo para desistir ni para reducir la verdad a un asunto meramente privado, individual.

Por eso lo mejor es dialogar, que cada uno aporte el testimonio (más o menos bien elaborado) de su propia andadura hacia la verdad, pues esa pluralidad de caminos es abarcable o participable. Recuerdo que hace unos días descubrí la verdad de la sinfonía 20 de Mozart. Puede uno escuchar a Mozart durante años hasta que, de pronto, se da cuenta de lo que se encierra en su obra. Hay gente que encontrará la verdad en la música, gente que la encontrará en la política, pero en cualquier caso, y es lo último que conviene decir, es preciso estar atentos. Si el acontecimiento de la verdad no tiene lugar en la vida de un hombre, su vida será anodina, no podrá ser libre. La teoría es una manera de formular la verdad. Al que encuentre la verdad en la Metafísica, a ése le gustará la Metafísica. Cuando se dice "gustar" se quiere indicar que no podrá vivir sin ella. Pero hay otras maneras, y gente que nunca encontrará la verdad en la Metafísica. ¿Son más tontos? No. Un metafísico altivo es un inconsciente, porque ¡menuda tarea tiene por delante! Si se cree que con decir "ente en cuanto ente" ya está todo dicho... Eso son fórmulas, pero, realmente o se ha encontrado con la verdad o la Metafísica es una tarea anodina, porque no ha habido encuentro.

Insisto, quizá no será por ahí por donde la verdad saldrá al paso. Pero la verdad viene de una manera o de otra. Y entonces se advertirá que la

verdad no tiene sustituto útil: la verdad, por decirlo así, es el valor supremo, aquello con lo que conecta la libertad y aquello sin lo cual la libertad no puede ser intensa. Seguramente la verdad más radical que el hombre puede encontrar en esta vida es la verdad personal. Pero insisto, no es el único acontecimiento inicial de la verdad.

“La verdad os hará libres”, dice el Evangelio. La verdad siempre encomienda.