

FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA

Un ideal de la excelencia humana

RICARDO YEPES STORK

Eunsa
Pamplona, 1996

INTRODUCCIÓN

El curso de Fundamentos de Antropología a que responde este libro tiene un total de diecisiete lecciones. A pesar de su variedad temática, guardan entre sí una indudable unidad. Su finalidad primera es de tipo docente y discente, y va dirigido a estudiantes que no tienen una dedicación profesional, y ni siquiera preferente, a la filosofía. Esto justifica el lenguaje y el estilo, y la frecuente referencia de las notas a pie de página a otros lugares donde se amplían y justifican las ideas expuestas: *se trata de dar una fundamentación inicial sobre el hombre a quienes, presumiblemente, carecen todavía de ella.*

La temática elegida y el modo de exponerla no guarda excesiva conformidad con los tratados más habituales de Antropología. Se ofrece aquí una visión personalista del hombre, de inspiración clásica, con cierto afán interdisciplinar y un poco atendida a la experiencia de la vida contemporánea, en continuidad con anteriores trabajos del autor y con ese «*conocimiento de la totalidad humana*» que buscaba Martin Buber¹ y, con él tantos otros estudiosos del hombre.

Se busca, pues, hablar, no sólo de las facultades humanas, sino también de sus actos, de sus hábitos y de las acciones y situaciones consiguientes a ellos. Por eso se dedican sólo los dos primeros capítulos a los que podríamos llamar psicología humana básica, y se pasa enseguida a tratar de la persona, que ocupa en este curso el centro de la atención. Para ver a ésta en su conjunto se hace preciso considerar su situación física y natural, su actividad corporal e intelectual y los resultados de ella, y más tarde su acción libre, y especialmente sus relaciones interpersonales, todo lo cual obliga a tratar del sentido de su vida y del modo en que se desarrolla: en sociedad. Todo ello llena lo que va del capítulo tercero al noveno.

Después se hace preciso tratar de las situaciones, obras e instituciones en las que la vida del hombre se articula: la sexualidad y la familia, la seguridad jurídica, la cultura, la vida económica, la ciudad y la vida política. Finalmente, los ciclos temporales de la persona humana, su limitación connatural y el sufrimiento que ésta conlleva, su final y su destino ocupan los tres capítulos finales de este libro.

Por tratarse de una publicación escrita con la premura de una docencia ya en curso, aparecen errores e insuficiencias variadas, insoslayables en una obra de estas características, que se limita a sintetizar y poner al alcance del lector unos conocimientos básicos de antropología, tal como se le alcanzan al autor. La finalidad antes dicha ha exigido evitar el planteamiento detallado de muchos asuntos que son y han sido objeto de debate en ámbitos especializados y académicos, y se ha apuntado más a presentar de una manera sintética y clara, en ocasiones demasiado sumaria y por tanto simple, algunas verdades básicas acerca del hombre. En sucesivas ediciones el autor tiene intención de rehacer y ordenar mejor la materia.

Los destinatarios de este libro (8.4) han impuesto una reducción del aparato crítico, que se presenta más claro como un apoyo didáctico al texto que como una discusión académica ordinaria. Incluso *la lectura de las notas es prescindible*, al menos en una primera lectura, pues se han concebido como algo *separado del texto*, dirigido más bien a quienes busquen justificaciones. Hay frecuentes remisiones internas, como la que antecede, a otros epígrafes en los que se explican o definen los conceptos anunciados o retomados. Con ellas se pretende evitar repeticiones y orientar a l lector en el uso de los conceptos. Quizá la abundancia de ellas llegue a quien analice rigurosamente este libro, difícilmente dejará de encontrar en él muchas objeciones, como a mí mismo me ha sucedido.

Desearía ahorrarme el siempre enojoso deber de justificar la metodología seguida y la temática elegida, y de señalar su contexto. Pero es obligado hacer, al menos, algunas aclaraciones. En primer lugar, querría llamar la atención sobre el esfuerzo realizado para definir de modo aproximado, pero claro, multitud de nociones, plenas de contenido antropológico, que manejamos en la vida cotidiana sin advertir lo que realmente contiene. Este empeño, junto a las características antes señaladas, dan al libro una notoria peculiaridad, que difícilmente dejará de ser criticada.

Ante tales críticas solamente me cabe decir que si las verdades que este libro trata de expresar no se justifican por sí mismas, no se justifican de ninguna manera. Si la visión del hombre que aquí aparece no resulta convincente, la única alternativa que resta a quien le ofrece es tratar de explicarse mejor, para alcanzar la altura propia de los temas elegidos. Y la razón es que este libro pretende aproximarse a una realidad demasiado rica para ser abordado por entero, y menos con la pretensión de encerrarla en letra impresa.

En segundo lugar, no es ocioso insistir en que estos *Fundamentos de Antropología* no son un tratado de Antropología filosófica. Primero porque el autor no ha pretendido ofrecer semejante tratado. Y después porque ha querido prescindir intencionadamente de la cierta separación, que con alguna frecuencia se hace al exponer la Antropología filosófica, entre lo que es el hombre en abstracto, en sus facultades y capacidades, y lo que es en concreto, en sus actitudes prácticas y su conducta real. Las situaciones vitales son precisamente las que alimentan de continuo la reflexión del hombre sobre sí mismo, y las que insistentemente reclaman su atención, puesto que son ellas las que piden una comprensión y un sentido, las que configuran la vida real de cada hombre o mujer, las que constituyen el drama de su vida y el tema de sus escritos.

Por eso, escribir un libro para dar una fundamentación inicial sobre el hombre a quienes, presumiblemente, carecen todavía de ella es una tarea que no podía llevarse a cabo dejando de lado el conjunto de situaciones en las que alumnos y lectores pudieran realmente *reconocerse* a sí mismos. Se trata, en palabras de H. Plesner² de «comprender al hombre como realidad viviente, o, lo que viene a ser lo mismo, *aprender a ver al hombre con sus propios ojos*».

Este enfoque ha llevado necesariamente a intentar ofrecer una visión global y unitaria de las situaciones humanas. Siendo éstas tantas, tan ricas y variadas, el conjunto resultante es casi inabarcable si no se esquematiza y se reduce a sus principios, y al tiempo se sigue intentando conservar la visión global que se buscaba acerca del hombre mismo y de la rica pluralidad de sus dimensiones. Algo de esto es lo que se ha intentado, dentro de las limitaciones que imponen el uso y destinatarios de la obra. El resultado, como se ha dicho. No puede escapar de la crítica. Nuestra opción metodológica ha consistido en preferir un conjunto quizá demasiado amplio de ambiciosas unidades temáticas, bastante esquematizadas, pero coherentes, al desarrollo temático riguroso y acotado, que es el habitual, y quizá el más cómodo y aconsejable.

Aquí es importante advertir que *la amplitud del texto admite lecturas parciales*, pues los capítulos, ya aun los epígrafes, forma unidades autónomas y *cada uno puede ser leído independientemente de los demás*, de modo que el profesor y el alumno pueden *seleccionar las materias* que más se adecuen a cada caso, sin necesidad de abarcar todo lo tratado. Desde el punto de vista de la estructura, los dos capítulos iniciales dan paso al núcleo temático del libro, formado por los capítulos 3-8, aunque el 4 puede unirse al 12 y 13. Los capítulos 11-15 son quizá algo más densos y forman una unidad en cierto modo aparte del resto. El capítulo 8 (la felicidad) puede unirse a los dos últimos capítulos, el 16 y 17 (el dolor y el destino), de modo que toda la antropología social (capítulos 9 y 11-15) sea considerada después. El capítulo 10 (la sexualidad) es por su parte algo muy específico.

Es de esperar que el material resultante pueda ser útil para alcanzar una cierta fundamentación antropológica global de ciencias humanas como la sociología, la antropología de la sexualidad y de la familia, la ética, la filosofía del derecho y de

la cultura, la antropología económica y médica, la filosofía política y de la comunicación, la ecología, la filosofía de la religión, la pedagogía, etc. Y es que, en efecto, en muchos escritos generados dentro de esas ciencias se echa en falta con frecuencia una visión del hombre más unitaria y abierta al conjunto de lo que el hombre verdaderamente es, menos compartimentada, e incluso menos mediatizada por los supuestos metodológicos que en cada ciencia se adoptan.

En cuanto al estilo nacido de estos condicionamientos, resulta obvio por lo dicho que no he podido hacer, a mi pesar, concesión a demoras explicativas, o a esos «rodeos» que no son tan necesarios (14.4) para enfrentarnos con las realidades serias y presentarlas en todo su esplendor. La probable e inevitable consecuencia es que muchos de los párrafos de este curso necesitan, probablemente, una benévola explicación que ayude a explicar lo quizá demasiado implícito. Con toda seguridad, en sucesivas ediciones habrá que retocar conceptos y modos de exponer que han de ser desmedidos. Ruego al lector que sepa disculparlo, puesto que la razón de esta concisión no ha sido otra que la de no sobrepasar un tolerable número de páginas.

Sin embargo, hay una notable excepción: el capítulo 15, del que alguien pensará que se hubiera podido prescindir, al menos en parte. Para mí no era prescindible, aunque reconozco que se sale un poco del plan convencional del libro. Pero justamente por ello me parece que contribuye a hacerlo *más coherente con la índole de lo tratado*: el capítulo quince *no podía aparecer* más que como superfluo y quizá menos serio que los demás. Algo así sucede también en nuestra vida, en la que también se abren puertas a la fantasía y la «irracionalidad». Por eso nunca llegamos a ser del todo coherentes.

En tercer lugar, soy consciente de haber asumido, como ya se ha dicho, una perspectiva personalista bastante acentuada, cuya razón última se relaciona con lo que indico al final del libro (17.8) y cuya justificación rigurosa debería aludir por extenso a los autores que han hecho propuestas importantes al respecto, algunos de los cuales son citados y utilizados en el texto. Esta opción marca necesariamente una cierta distancia respecto de algunas herramientas conceptuales que el enfoque positivista ha hecho circular en las ciencias sociales y humanas. No obstante, me permito cuestionar si esas herramientas no necesitan este enfoque personalista para ofrecer sus mejores prestaciones en la interpretación de las realidades humanas que piensa haber penetrado con poderosa luz.

No obstante, cierta justificación de mi personalismo está hecha en el texto, y quizá sea capaz de imponerse por sí misma. Para asumirla, me basta comprobar que sencillamente, es más humana que la fría ciencia, más intuitiva que la pura lógica abstracta para penetrar en el núcleo insondable del ser humano, y por eso probablemente más verdadera. Es una perspectiva que, como dijo Rof Carballo, nos permite ver al hombre y al mundo «no cómo algo que ha de ser dominado, sino como algo que ha de ser efusivamente comprendido»; una perspectiva, en fin, que «comunica con el esplendor de la realidad»³, y concretamente de esa realidad fascinante que somos nosotros mismos. Esta centralidad de la persona trae consigo otra de las opciones metodológicas del libro, de la que en otro lugar he hablado⁴, y que se puede resumir aquí diciendo que el hombre es una realidad tan rica que sólo se puede conocer a base de mirarla desde distintos ángulos, y tratar de relacionar entre sí los distintos rasgos de su persona y su comportamiento que sea observación nos pone delante. Es lo que L. Polo ha llevado a cabo en alguno de sus libros.

Una de las consecuencias a mi juicio más relevantes del planteamiento personalista es la importancia que en él adquiere el *carácter dialógico de la persona* (7.1). Las relaciones interpersonales ocupan en este libro un lugar fundamental, y toman su inspiración de pensadores que entroncan con la fenomenología personalista como Ch. Taylor, E. Lévinas o el ya citado M. Buber, para quien la ciencia filosófica del hombre tiene un objeto central: «el hombre con el hombre», el yo con el tú, el «estar-dos-en-recíproca-presencia»⁵. Es ésta ciertamente una perspecti-

va que nos sitúa más allá del racionalismo, como luego se dirá, y que nos permite reflexionar filosóficamente a partir de nuestra experiencia y situación cotidiana, sin olvidar los riesgos que estos enfoques suelen traer consigo.

Precisamente por eso, la perspectiva clásica es, en cuarto lugar, otra de las bien visibles fuentes de inspiración de cuanto aquí se trata. Como la anterior, debe justificarse por sí misma desde el propio texto, y desde las ideas de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino en él incorporadas. Parece ocioso aquí extenderse sobre ellas. Sin embargo, el pensamiento de esos autores dijo menos de lo debido acerca del trabajo, la cultura, la historia y la persona. A pesar de ello, estas evidentes carencias no invalidan otros aciertos fundamentales en materias antropológicas, algunos de los cuales han sido sorprendentemente olvidados: aquí se pretende volver a ellos. Eso implicaría, como el lógico, la armonización metodológica del enfoque ontológico–metafísico de la perspectiva clásica con el propio de la fenomenología personalista o vitalista. Es algo que debe recibir, quizá en una publicación posterior, su adecuada justificación.

Una de las consecuencias de esta inspiración clásica es el deseo, explicitado desde el principio (1.4), de situarse en una órbita antropológica no dualista, pues se asume que el planteamiento racionalista modernos de los siglos XVII y XVIII, y sus derivados del XIX, incurrieron en una mentalidad, quizá justificada entonces, que exalta la razón abstracta, separándola de la vida práctica y de su inserción en el mundo vital y natural, como ya los románticos supieron apreciar y Husserl señaló en 1936⁶. Esta separación entre naturaleza y libertad es la clave predominante que se adopta para interpretar la modernidad, como también se señala en su momento (14.5, nota 41), y para resaltar el cambio de óptica, o de paradigma, que el siglo XX ha introducido al superar esa dicotomía, tanto en el terreno del pensamiento como en la propia dinámica de la cultura.

En relación con esto, debo decir que una de las críticas que he recibido mientras estaba preparando este material afirma que soy demasiado optimista respecto del hombre, y en consecuencia, demasiado simple, o viceversa. Esta es una crítica para mí halagadora, puesto que podría significar que la visión del hombre aquí ofrecida es verdadera, al menos en parte, puesto que la única manera en que se puede ser optimista de un modo serio y casi definitivo es encontrando la verdad, y festejándola (5.7, 15.10), pues es ella quien nos comunica con «el esplendor de la realidad».

Pero, al margen de estas razones, para mí ya suficientes, como se verá más adelante, puedo aportar otra justificación, que constituye al mismo tiempo una de las líneas de fondo del libro, que ahora conviene destacar: la convicción de que el cambio de época, del que muchos habla, ya se ha producido, y que estamos cubriendo a gran velocidad una nueva etapa de la historia del mundo humano y de la cultura, en la cual contamos con el paradigma ascendente que se menciona en un párrafo anterior: en bastantes ocasiones se alude a las nuevas perspectivas que él nos aporta, aunque no se hace un tratamiento sistemático de la cuestión. Las cosas han cambiado más de lo que parece.

En consonancia con esto, he de añadir que la consideración historiográfica de los asuntos expuestos es, la mayoría de las veces, simplemente auxiliar. No dudo en absoluto, con algunos de mis críticos, que una ampliación de la perspectiva histórica hubiera contribuido a dar un perfil más acabado y comprensible a los asuntos tratados. Sin embargo, he preferido no recargar al lector con recapitulaciones históricas que con frecuencias son más farragosas y desleídas que verdaderamente útiles y enriquecedoras.

Por supuesto, una «breve historia» de las líneas centrales de la cultura reciente, con sus autores correspondientes, hubiese ayudado a situar cuestiones como el racionalismo, el positivismo, el liberalismo, el vitalismo, el individualismo, la filosofía existencial, el laicismo y un sinfín de aspectos antropológicos de la historia moderna a los que con frecuencia se alude. Pero eso no era lo que se pretendía, pues pertenece más a la historia de las ideas, de la cultura y de la sociedad que a una

fundamentación inicial acerca del hombre. Me conformo, pues, con situar al lector en el camino que se lleve a otras lecturas posteriores que le permitan ampliar estas referencias, porque esto *sí* es lo que se pretendía.

Por último debo añadir una última observación, realmente importante. Se refiere a la relación entre este libro y la ética. Esa relación es muy profunda por una razón inesquivable, que apoya otra de las opciones metódicas fundamentales, quizá la más radical: *la conveniencia, e incluso necesidad, de mostrar qué es el hombre a la luz de lo que puede llegar a ser*. Por razones que aquí no puedo exponer, pero que está aludidas en el texto (4.10) y que comparto con otros autores, considero que la vigencia del fin en nuestra visión del mundo se ha debilitado en extremo, hasta el punto de haberse hecho urgente recuperarla, como de hecho se está haciendo ya en la ciencia. Si la teleología de un ser es su dirección hacia la plenitud de la que es capaz, se puede afirmar que este libro presenta una antropología teleológica (cfr. 3.6, 9.7)

Se entiende entonces que la posible plenitud humana, que nos muestra quienes verdaderamente somos, tenga un carácter ético y moral, puesto que es libre y depende de nuestra conducta. Es ése el motivo por el cual la ética es en estas páginas constantemente aludida, pero nunca definitivamente abordada: porque no se habla de la plenitud humana sin referirnos a su carácter de tarea libremente asumida. Alguno ha observado ya que entonces este libro es una ética. Estrictamente no me lo parece, sino más bien *una fundamentación antropológica* de ella, e incluso un desarrollo de algunos temas que en ella ordinariamente se contienen, tales como la felicidad, la justicia, la maldad moral, la aceptación de la verdad, etc. Si esto fuese aceptable, entonces podríamos aliviar a la ética de la sobrecarga a que hoy está sometida en todas partes, pues, en el fondo, lo que constantemente se le pide en todos los foros es que se suministre una visión del hombre, y en consecuencia de la sociedad, que *sirva de modelo* (5.4), y tenga un cierto carácter teleológico, capaz de fundamentar una u otra determinada orientación de asuntos tan complejos como la ética del mercado, la vida humana o la sexualidad. En efecto, poca solución vamos a encontrar en tan intrincados asuntos si no es adoptando una visión del hombre de la cual nazca una armonía entre la ética de las normas, de los bienes y de las virtudes. Con esto se quiere decir que el modelo de persona humana que fundamente la ética económica, la bioética, las éticas profesionales o las relaciones humanas tiene que ser necesariamente un modelo de carácter moral, es decir, *una idea de excelencia humana*, en unos tiempos en los que casi nadie sabe lo que esto es y en los que casi todo el mundo desearía saberlo. Pues bien, *algo de esto es lo que me hubiera gustado ser capaz de ofrecer aquí*. Queda mal juicio del lector averiguar si lo he conseguido.

El capítulo de agradecimientos debe incluir en primer lugar a Alejandro Llano, quien en 1994 me encargó la tarea cuya realización ha exigido escribir este libro. Después debo nombrar a Pedro Rodríguez y José Luis Illanes, por la confianza que depositaron en mí y los recursos que me dieron. A Leonardo Polo, como he dicho otras veces, le debo una parte no pequeña de la inspiración que me hizo falta para llevar a cabo este trabajo. A Ángel Luis González le agradezco la ayuda, estímulo y facilidades, gracias a las cuales este libro ha podido ver pronto la luz. Al Instituto de Ciencias para la Familia, mi gratitud por su acogida e interés por este trabajo. A mis alumnos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, mucho más inquisitivos en estas materias de lo que suele pensarse, cuya relación nominal no puedo hacer, pero cuyos nombres desearía hacer constar aquí, les agradezco sinceramente la paciencia, el interés y vehemencia con que escucharon estas lecciones y contribuyeron a aclararlas, haciéndome cientos de preguntas. Es también obvia la deuda contraída con los no pocos autores a quienes doy la palabra a lo largo de este trabajo, y con los cuales me hubiera gustado dialogar más largamente. A ellos, y a Haendel y Bach, mi agradecimiento por su compañía y su valiosa inspiración.

Hay muchas otras personas que me han alentado y ayudado durante la realización de este proyecto, y otras, innumerables, que han escuchado y discutido conmigo parte de las ideas aquí expuestas. A todas las englobo en mi agradecimiento general a la Universidad de Navarra, que supo acogerme y facilitarme lo necesario para cumplir esta labor. Por último, la empresa Apple se merece un elogio, porque con sus pequeños MacIntosh Powerbook han hecho que la realización material de este trabajo fuese cómoda, ordenada, silenciosa y ágil.

Por último, no puedo menos que saludar como amigos a quienes como lectores y sufridos estudiantes se van a acercas a estas páginas buscando saber algo más acerca de l hombre: espero que podamos disfrutar de un diálogo y una amistad verdaderos, y no sólo útiles, y que como fruto de ellos, como digo más adelante (7.4.5), estas páginas sean capaces de ayudar y enseñar a todos los que acometan la largo y paciente tarea de leerlas, cosa que, como ya he dicho, debe hacerse sin afán de exhaustividad.

Un consejo final: aprender es enemigo de la prisa. Es de esperar que quien lea estas páginas despacio, e incluso relea, y se detenga después de pensar, escribir y preguntar, encontrando lagunas y rellenando huecos, pueda decir al final que se ha cultivado a sí mismo (12.1) y ha encontrado verdades (5.7) que no sabía, y que éstas *han empezado a inspirar sus tareas e ideales*. En tal caso este libro se habrá justificado a sí mismo, y adquirirá el sentido que desde el principio buscó tener. En caso contrario, no se justifica de ninguna manera, y por eso es necesario alargar más esta introducción.

1. LA VIDA SENSITIVA

1.1 INTRODUCCIÓN AL HOMBRE: LOS GRADOS DE VIDA

Descubrir la verdad sobre el hombre suspende el ánimo y causa admiración. Sin embargo, ese descubrimiento no puede ser repentino: exige un largo familiarizarse con su modo de ser y actuar. Y es que *la realidad humana es tan rica y compleja que no puede abarcarse con una sola mirada*. Es necesario aproximarse a ella poco a poco, desde diversas perspectivas. La más fundamental e impredecible para comenzar es su consideración como *ser vivo*. De esta condición nacen sus características más básicas, que nos llevan a comprender lo que el hombre tiene de común y de diferente con los animales, y sobre todo nos dan a conocer *su constitución y su organización interna*, gracias a la cual puede después actuar de la forma en que lo hace. Se trata tanto de *una perspectiva psicológica*, desde la cual aparece como un *ser vivo dotado de facultades y funciones determinadas*. Es esta la mejor manera de comenzar nuestra andadura, y lo que procede examinar en los dos primeros capítulos de este libro.

En el primero haremos unas breves consideraciones generales sobre la vida (1.1), para continuar después con un análisis de las *facultades o capacidades corporales* (1.2, 1.3, 1.5) y *sensibles* del hombre (1.6, 1.7), que conforman *la vida sensitiva*. En el segundo trataremos de sus facultades superiores o *capacidades inteligentes*, que dan origen a *la vida intelectiva*. Sólo después de este recorrido, quizá algo árido al principio, estaremos en condiciones de entender el riquísimo conjunto de acciones, actitudes y situaciones que forman la vida humana, y que constituyen el objeto de la mayor parte de este libro. Dicho de otro modo: primero es necesaria una «anatomía» de la constitución de la persona. Sólo después seremos capaces de entender «fisiología» y la posible «patología» de su vida. Así pues, comenzaremos analizando qué define a un ser vivo.

1.1.1 Características del ser vivo

Los seres vivos, y por tanto también los hombres, se diferencian de los inertes en que tienen *vida*. Qué significa *tener vida* puede resumirse en cinco características que saldrán muchas veces a relucir a lo largo de estas páginas, y que, como puede verse, están

muy en la base de lo que significa *vivir*. Por eso *configuran aspectos centrales de la existencia humana*:

1) Vivir es, ante todo, *moverse a uno mismo, automoverse*. Esta es una vieja definición del ser vivo⁷: lo vivo es aquello que *tiene dentro de sí mismo el principio de su movimiento*, lo que se mueve «solo», sin necesidad de un agente externo que lo impulse. Se puede añadir a esto que vivir es *un modo de ser*, porque esta característica del automovimiento afecta radicalmente a quien la tiene, llega hasta el mismo fondo de lo que son: «para los vivientes, *vivir es ser*»⁸.

2) La segunda característica de la vida es la *unidad*: todos los seres vivos son unos. Las piedras son unas en mucha menor medida que los animales, porque no se cuentan por su número, sino por su peso. En cambio, los seres vivos, las cabezas de ganado por ejemplo, se cuentan por su número, por individuos, porque el individuo, el ser vivo, es *uno* todo él. Los seres vivos no pueden dividirse o partirse sin que mueran y dejen de estar vivos. Incluso los que se reproducen por bipartición originan *dos* individuos nuevos, diferentes al original.

3) La tercera característica de la vida es la *inmanencia*. Esta palabra procede del latín *in-manere*, que significa *permanecer en*, es decir, quedar dentro, quedar guardado. Inmanente es *lo que se queda dentro*. Las acciones inmanentes son *aquellas cuyo efecto queda dentro del sujeto*: los seres vivos realizan operaciones inmanentes con las que guardan algo dentro de sí; ellos son los receptores de su propia acción. Por ejemplo: comer, leer, llorar, dormir son operaciones inmanentes, que quedan para el que las ejecuta, aunque desde fuera se vean. Las piedras no tienen un dentro, por eso no lloran, ni comen, ni duermen.

4) La cuarta característica es la *autorrealización*. Lo vivo camina y se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo, o hacia la muerte; hay, pues, *un despliegue*, un hacerse efectiva la potencia o capacidad, *un crecimiento*. Es decir, los seres vivos tienen lo que los clásicos llamaron *telos*, que quiere decir: fin, perfección, plenitud (3.6.1). Hay *un ir realizándose a lo largo del tiempo*, que corre a cargo del propio viviente. *Vivir es crecer*.

5) Por último, la vida tiene un *ritmo cíclico* y armónico; es decir, su movimiento se repite, vuelve una y otra vez a empezar, y se *va desplegando a base de ritmos repetidos*, cuyas partes están internamente proporcionadas unas con otras, hasta formar un todo unitario (la armonía no es otra cosa que este *orden y proporción interna de las partes en el todo*: cfr. 2.7): todo ser vivo nace, crece, se reproduce y muere, y después viene otro, en otra primavera, verano, otoño e invierno, y así sucesivamente.

El movimiento cíclico de la vida está basado y depende de *los ciclos cósmicos*, que son movimientos circulares repetidos de los astros (en primer lugar, del sol, la Tierra y la luna) (15.2). El universo no tiene movimiento lineal⁹.

1.1.2 Grados de vida: vegetativa, sensitiva, intelectual

Aunque los seres vivos comparten las características enunciadas en el epígrafe anterior, no todos son iguales, es decir, *no todos viven de la misma manera*. Hay en ellos una *graduación*, una escala sucesiva de perfección en sus *formas de vida*, cuyos detalles estudia la zoología. Esta escala se puede dividir *según los grados de inmanencia*. Cuanta mayor es la capacidad de un ser vivo de guardar dentro de sí una operación, mayor es su nivel inmanente.

Comer una manzana, refunfuñar, y pensar en alguien, son tres grados diferentes de inmanencia, de una perfección cada vez mayor.

Sin embargo, no sólo la inmanencia, sino también las restantes características de la vida (1.1.1) se dan en los seres vivos superiores en grado más perfecto que en los inferiores. En los superiores hay más movimiento, más unidad, más inmanencia y mayor autorrealización que en los inferiores. *Esta jerarquía en la escala de la vida se puede dividir en tres grados*, que vamos a describir someramente a continuación, enumerando ya algunas diferencias importantes entre ellos:

1) El primer grado es *la vida vegetativa*, propia de las plantas y todos los animales superiores a ellas. Tiene tres funciones principales: *la nutrición, el crecimiento y la reproducción*¹⁰. En la primera, lo inorgánico exterior pasa a formar parte de la unidad del ser vivo. La nutrición se subordina al crecimiento, identificado antes (1.1.1) con la autorrealización. La reproducción consiste en ser capaz de originar una réplica de uno mismo: otro ser vivo de la misma especie.

Los seres que no se reproducen sexualmente «desaparecen» en sus crías. En cambio, los que lo hacen sexualmente tienen un subsistema corporal especializado para ello, que les permite seguir existiendo después de reproducirse, con lo que se independizan a sí mismos de esa función: «en la escala de la vida, *la relevancia del individuo y su independencia frente a la especie es cada vez mayor* hasta llegar al hombre, en el que la relevancia de la autorrealización individual excede plenamente la de la especie»¹¹.

2) El segundo grado es *la vida sensitiva*, que se distingue a los animales de las plantas. La vida sensitiva consiste sobre todo en tener *un sistema perceptivo* que ayuda a cumplir las funciones vegetativas mediante la captación de cuatro tipos de estímulos: *lo presente, lo distante, lo pasado y lo futuro*. En cuanto son captados, esos cuatro tipos de estímulos provocan un tipo u otro de respuestas. La captación se realiza mediante *el conocimiento sensible o sistema perceptivo*, del que más tarde se hablará (1.6.2). La estimulación exterior captada a través de la vida sensitiva produce una respuesta: *el instinto, que es la tendencia o referencia del «organismo biológico a sus objetivos más básicos mediada por el conocimiento»*¹², por ejemplo el hambre o la pulsión sexual. Se puede decir que mediante el *instinto* el animal: 1) capta o conoce; 2) objetivos no modificables, genéticamente programados, con los cuales satisface sus necesidades vegetativas.

Mediante su vida sensitiva, el animal controla en cierta medida las operaciones que conducen a su fin instintivo. Sin embargo, *el circuito estímulo–respuesta en él no puede ser interrumpido*, sino solamente conocido y en cierta medida regulado. El conocimiento sensible del animal *interviene* en la conducta, pero no la origina: hay un cierto automatismo. Los fines instintivos, insistentes, al animal le vienen dados, porque no son fines individuales, sino *específicos*, es decir, propios de la especie e idénticos a los de cualquier otro individuo. El individuo animal no los elige: los recibe genéticamente y *no puede no dirigirse* hacia ellos. Una vez conocido el estímulo, en el animal *la respuesta se desencadena necesariamente*. Así pues, son tres características esenciales de la vida sensitiva, tal como se da en los animales:

- 1) el carácter no modificable, o «automático», del circuito estímulo–respuesta;
- 2) la intervención de la sensibilidad en el desencadenamiento de la conducta;
- 3) y la realización de fines exclusivamente específicos o propios de la especie.

Una última reflexión derivada de lo anterior es: si hemos dicho que en los animales los fines de su especie, no modificables y propios de su instinto, están siempre ya dados, resultará entonces que los medios se conocen sólo en presencia de los fines y subordinados a ellos. *Los animales no tiene la capacidad de separar los medios de los fines*. Si el fin al que tiende no es instintivamente percibido, el animal, por decirlo así, no se «preocupa» de los medios.

3) El tercer grado de vida es *la vida intelectual*, propia del hombre. En ella acontece algo muy similar: *se rompe la necesidad o automatismo del circuito estímulo–respuesta*. «Por encima de los animales están los seres que *se mueven en orden a un fin que ellos mismos se fijan*, cosa que es imposible de hacer si no es por medio de la razón y el intelecto, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce, y subordinar esto a aquello. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de intelecto, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos»¹³. Las características propias y diferenciales de este grado superior de vida son las siguientes:

a) *El hombre elige intelectualmente sus propios fines*, aunque no todos, pues evidentemente conserva los específicos–vegetativos, propios de la especie, y por tanto de todos los individuos de ella. Además de esos fines específicos, también se da a sí mismo otros fines que son exclusivamente individuales, es decir, que otros individuos de su especie no tienen, aunque todos los hombres comparten un fin común y último: la felicidad (8.3).

b) En el hombre, *los medios que conducen a los fines no vienen dados*, ni siquiera los referidos a fines vegetativos, *sino que hay que encontrarlos* (los medios elegidos para lograr una cosa no siempre resultan adecuados; en tal caso se pueden usar otros). Hay, pues, *separación de medios y fines*: una vez que los fines han sido elegidos, o vienen ya dados por la vida vegetativa, hay que elegir o «inventar» también los medios, es decir, la manera de alcanzarlos.

La somera caracterización de los grados de vida que antecede es sumamente importante. Por eso, debe ser ampliada para ser mejor comprendida. Así pues, fijaremos ahora nuestra atención en *la vida sensitiva tal como se da en el hombre*, y dedicaremos el capítulo siguiente, como ya se dijo, a las características de la vida intelectual. De la comprensión de ambas obtendremos una visión básica y fundamental de la psicología humana.

1.2 EL PRINCIPIO INTELLECTUAL DE LA CONDUCTA HUMANA

Hemos dicho que en el hombre, dotado de vida intelectual, no todos los objetivos de sus actividades y el modo de llevarlas a cabo vienen dados por la programación filogenética. Por eso corren por cuenta de *la elección y del aprendizaje individuales*. Por tanto, porque el hombre elige y busca fines, y ensaya medios para esos fines, porque se propone objetivos propios, y no sólo de la especie, el instinto viene en buena parte completado o desplazado por el aprendizaje. En el hombre *el aprendizaje es mucho más importante que el instinto*. La elección de los fines y los medios (5.2) y

su puesta en práctica, son en buena parte aprendidos. El hombre, a diferencia de los animales, debe aprender casi todo lo que hace: andar, comer, hablar, leer, en suma, *vivir*.

Al hombre no le basta con nacer, crecer, reproducirse y morir para alcanzar su autorrealización propia (cosa que sí sucede con una patata o un pájaro). Su vida no es automática, ni tiene sólo fines vegetativos, específicos. *Lo propiamente humano es la capacidad de darse a sí mismo fines y de elegir los medios para llevarlos a cabo*. Esto es *la libertad* (6.2): *el hombre es dueño de sus fines*, porque tiene la capacidad de perfeccionarse a sí mismo alcanzándolos. En cuanto es dueño de sí, es *persona* (3.2). Esto se puede expresar de esta otra manera:

1) En el hombre el conocimiento (el intelectual, más propiamente) da inicio a la conducta, es decir, *la conducta humana está principiada por el conocimiento intelectual*. ¿Por qué? Porque si hemos dicho que el hombre elige sus fines y los medios que a ellos conducen, esa elección se realiza mediante ese conocimiento: por ejemplo, dedicarse a investigar las mariposas es una decisión «inventada», por así decir, por el intelecto.

2) En el hombre se rompe el circuito estímulo–respuesta, y éste queda abierto. Esto quiere decir que la biología humana está interrumpida por la vida intelectual, y por tanto, *en el hombre el pensamiento es tan radical y tan natural como la biología*, y por eso ésta no antecede a aquél¹⁴:

Estímulo-----/ mente /----- respuesta
-----cuerpo-----

Si estoy en una ciudad donde el agua del grifo no es potable, y tengo una gran sed, puedo tomar la decisión de *no beber*, o de beber y arriesgarme a coger una enfermedad intestinal. El hecho biológico de sentir hambre no me dice nada acerca de qué debo comer: para hacerlo tengo que decidir entre hamburguesa, pollo o cualquier otra cosa. Es decir, en el hombre, *la satisfacción del instinto exige la intervención de la razón*, que puede decidir beber o no beber, comer o no comer, o comer una cosa u otra. «La naturaleza biológica no es viable al margen de la razón ni siquiera en el plano de la supervivencia biológica»¹⁵. El hombre, ya se ha dicho, necesita *aprender a vivir*. Y para hacerlo, necesita razonar.

3) Lo anterior tiene un corolario evidente: *el hombre, si no controla sus instintos mediante la razón, no los controla de ninguna manera*. Las aves migratorias tienen un mecanismo biológico instintivo que les lleva a volar como, hacia y cuando deben: no necesitan aprenderlo. El hombre, en cambio, tiene que aprender a moderar desde la razón la fuerza de sus instintos (2.7) si no quiere hacerse daño así mismo o a otros, como sucede, por ejemplo, con el instinto de la agresividad (11.3). Si el hombre no se comporta según la razón, sus instintos carecen de medida, se tornan *desmesurados*, cosa que no les sucede a los animales, porque en ellos el control es inconsciente y «automático». El hombre, si no es racional, es peor que los animales, en cuanto la fuerza de sus instintos crece entonces en él de una manera excesiva, porque no hay ninguna ley que los modere. En los animales, en cambio, esa ley es instintiva: se da por igual en todos los individuos de la misma especie. Esta es una de las consecuencias de la libertad.

1.3 EL CUERPO COMO SISTEMA

La idéntica radicalidad de biología y razón¹⁶ en el hombre (1.2) puede apreciarse en *la morfología de su cuerpo*¹⁷. El cuerpo humano no es como el de los animales. La diferencia fundamental es que en él la biología está al servicio de las funciones intelectivas. *Hay una correspondencia entre la inteligencia y la morfología del cuerpo*. Esto se advierte en primer lugar en que es *un cuerpo no especializado*. De esta no especialización le vienen sus peculiaridades y características: *está biológica y funcionalmente*

preparado y adaptado para servir a la mente. Si no fuera así, no podríamos emitir voces ni hablar, ni usar o fabricar instrumentos, ni tener lenguaje, ni mirar de frente al mundo, ni hacer gestos simbólicos con el rostro o las manos. En suma: si no tuviéramos un cuerpo adecuado para realizarlas, las funciones intelectuales no se podrían llevar a cabo, y por tanto no seríamos hombres.

La *no especialización* del cuerpo se puede resumir en lo que llamaremos su carácter «sistémico»:

1) *El cuerpo humano es un sistema porque todos sus elementos están funcionalmente interrelacionados.* No cabe una consideración aislada de los pies, de la lengua o del estómago: forman parte de un todo, y sólo en el todo pueden cumplir sus funciones. Por otra parte, éstas no son sólo orgánicas, sino también intelectivas, por ejemplo hablar o dibujar. La consideración funcional del cuerpo debe atender al hecho de que es un *todo*, un sistema.

2) En consecuencia, algunos de sus rasgos constituyentes, como el *bipedismo*, la *posición libre de las manos*, que no necesitan apoyarse en el suelo, la *postura erecta* y vertical de la columna vertebral, la *posición frontal de los dos ojos* para mirar hacia delante y no hacia los lados, y el *mayor y más peculiar desarrollo cerebral*, están relacionados entre sí, son «sistemáticos», es decir, remiten unos a otros, y no se pueden concebir aisladamente. Esto responde *al modo en que ha sucedido el proceso evolutivo del hombre* (1.8). El cuerpo humano, tal como es, *es una innovación compleja en el proceso de la evolución.*

3) Por ejemplo, las manos son *un instrumento inespecífico*, es decir, «multiuso», pensando para ser *«instrumento de instrumentos»*¹⁸ y *de lenguajes*: pueden rascar, agarrar, golpear, abrir, palpar, señalar, etc. Sirven para todo, pero por una razón: están libres, no son garras, ni pezuñas, ni nada configurado para una sola cosa¹⁹. Son finas, prensiles, con bastantes dedos (tocan el piano o enhebran una aguja, por ejemplo). Las manos le sirven al hombre para hacer lo que quiera porque no necesita apoyarlas en el suelo para andar. Sirven también de señal, de símbolo, como en el saludo amistoso u hostil. Las manos son expresivas, pues acompañan al rostro y a las palabras: sirven incluso para que los sordomudos hablen. *Las manos son un instrumento al servicio del sistema entero que es el cuerpo y el espíritu humano.*

4) El hombre no tiene sólo voz, sino también palabra, que es *la voz articulada*. *El sistema de voz articulada exige unos órganos especiales* que permiten la modulación de las vocales y de las consonantes y el nacimiento de los distintos lenguajes. Si no tuviéramos labios finos. Lengua flexible, dientes y muelas, etc. no podríamos modular las consonantes, ni sisear, o silbar, etc. Si no tuviéramos cuerdas vocales, no podríamos modular las vocales. Combinando unas y otras salen muchas clases de letras y sílabas. Con ellas se forman las distintas lenguas. Es lo que estudia la Fonética. Si nuestros órganos fonativos no fuesen tan especiales, no podríamos hablar, sino simplemente emitir sonidos o gruñidos, como un perro o un pájaro, pero no articular unos con otros, y formar sílabas y palabras diferentes.

Estas someras referencias pueden ayudar a entender una idea muy simple, pero al mismo tiempo compleja: *el cuerpo humano está configurado para cumplir funciones no orgánicas*, como son el trabajo (4.3) y el lenguaje (2.1), entre otras muchas ya enumeradas. Hay, pues, una gran *unidad* entre el cuerpo y la inteligencia. No se trata sólo de una conexión que, por así decir, «funciona», sino de algo mucho más profundo: la biología y la inteligencia humanas están interpenetradas e interrelacionadas, de modo

que se imbrican mutuamente. *El hombre es cuerpo inteligente o inteligencia corporalizada* (15.2). Con esto llegamos a otra importante cuestión.

1.4 DUALISMO Y DUALIDAD

La vida humana es siempre dual (vida–muerte, noche–día, sueño–vigilia, altura–profundidad, juego–trabajo, amor–odio, sujeto–objeto, bien–mal, gozo–dolor, hombre–mujer, izquierda–derecha, vida–razón, cuerpo–espíritu, tierra–cielo, etc.) Hay siempre una dualidad y duplicidad de dimensiones, de ritmos, de tiempos, de situaciones, un balance bipolar que parece afectar también al cosmos. Más adelante (15.2) haremos una caracterización algo más precisa de esta *estructura dual de la vida humana*. Ya se ha dicho (1.1.1) que esta es cíclica y rítmica, siempre tiene altos y bajos.

Pues bien, hay una cierta visión del hombre, ya muy antigua, pero todavía muy extendida, en versiones muy diferentes, de la que aquí se discrepa: se trata de una exageración de este rasgo básico de la vida humana que es *la dualidad*. Esta visión convierte la dualidad en dualismo al acentuar excesivamente uno de los dos polos, de modo que terminar separándose y oponiéndose. Principalmente el *dualismo* opone *cuerpo–alma*, *materia–espíritu*, tierra–cielo, mal–bien, tiempo–eternidad, de modo que la separación de ambos es *metafísica*, irrevocable, llegando incluso a convertirse en franca oposición.

El dualismo, pues, se puede caracterizar como *oposición de las dos dimensiones básicas de la vida humana*, presentando éstas como *dos elementos diferentes y contrapuestos que se yuxtaponen sin unirse, al menos en el hombre: por un lado la materia, el cuerpo, y por otro lado, el alma, el espíritu. Res cogitans y res extensa*, sustancia pensante y sustancia extensa, pensamiento y extensión, dos realidades separadas cuya relación es siempre problemática.

Se pueden aducir al efecto dos ejemplos extremos, que parecen posturas máximamente alejadas, pero que en realidad comparten algo básico: la visión escindida del hombre como un compuesto temporal de esos dos elementos. La primera es la de Pitágoras (siglo VI a. De C.), difusor en Grecia del dualismo espiritualista²⁰ que pasará al humanismo clásico, en especial a Platón, y a través de él a una cierta parte de la tradición cristiana: el cuerpo (*soma*) sería *tumba (sêma)* del alma (*psique; psíquico y psicológico* es lo perteneciente al alma), la cual estaría como prisionera en él, ansiando romper la unión de ambos para correr hacia las alturas celestes y dejar la tierra corruptible, que es una *nada*. Pitágoras difundió en Europa la creencia en la *reencarnación de las almas* (17.4), que «caen» de ese mundo superior hacia los cuerpos que las aprisionan durante una vida, y después otra, y así sucesivamente.

La segunda concepción es el materialismo, presente en bastantes ciencias a partir de mediados del siglo XIX, por ejemplo en ciertas escuelas de filosofía de la mente y neuroanatomía anteriores a 1950 y que identifican estados cerebrales con eventos psicológicos y cognitivos; cualquier emoción o pensamiento no sería más que una determinada reacción bioquímica en las neuronas. La primera postura hace irrelevante, *no verdaderamente humano*, lo corporal y lo material. La segunda, *subsume lo mental y lo espiritual en lo fisiológico*: no hay «res cogitans»; sólo «res extensa»²¹. Ambas visiones aceptan un dualismo de partida: o bien el hombre sería *res cogitans* más *res extensa* (una mezcla, pero no una unidad dual, con una doble dimensión), o bien se niega uno de los dos elementos, y se afirma que el otro es el verdaderamente real. Esta visión dualista nos presenta *un hombre escindido* en dos mitades irreconciliables, o *un hombre unidimensional*, cercano, unilateral: él no es sólo materia, ni sólo espíritu, sino ambas cosas de una sola vez. La idea dualista está con frecuencia

presente en el uso coloquial de la pareja de términos *cuerpo–alma* y en la concepción ordinaria de esta última. Sin embargo, no se ajusta a la verdad. El hombre es *un espíritu en el tiempo*²², corporal, *un cuerpo animado*. Para entender de verdad lo humano conviene esforzarse por abandonar cualquier visión dualista, que siempre es fuente de malentendidos y errores.

1.5 EL CUERPO ANIMADO

1.5.1 El concepto de alma: principio vital y forma

La noción dualista del alma, y concretamente Descartes, la ve como conciencia, es decir, lo «elevado» por encima del cuerpo y separado de él, lo «espiritual», la «sustancia pensante». Aquí daremos *otra* visión del alma, inspirada en Aristóteles, las modernas investigaciones de la biología y la filosofía analítica anglosajona de los últimos años.

La noción de alma en esta otra tradición no dualista es un concepto fundamentalmente biológico, pues designa lo que *constituye a un organismo vivo como tal*, diferenciándolo de los seres inertes, inanimados o *muertos*. Se trata por tanto de un concepto de alma que no es sólo humano: aunque parezca chocante, *también los animales tienen alma*. Es un concepto que sirve para comprender los seres vivos: «un organismo vivo, o un *cuerpo animado*, no es un cuerpo más un alma sino un determinado tipo de cuerpo»²³.

Por tanto, según esta concepción, *alma* no se opone a *cuerpo*. Sucede más bien que el ser vivo tiene dos dimensiones: una materia orgánica y un principio vital que organiza y vivifica esa materia.

Ese *principio vital*, aquello por lo cual un ser vivo está vivo, su principio de determinación, es el alma: «el primer principio de vida de los seres vivos»²⁴. Lo que diferencia un perro vivo de un muerto es que el primero «tiene» alma, está vivo, y el segundo no, y se corrompe.

Podemos dar, pues, hasta tres definiciones de alma: 1) *el principio vital de los seres vivos*; 2) *la forma del cuerpo*; 3) *la esencia del cuerpo vivo*. Para entender estas definiciones podemos acudir a un ejemplo de Aristóteles y a la noción de forma. El ejemplo dice que *la vista es al ojo lo que el alma es al cuerpo*²⁵. La función vital, no de un órgano concreto, sino de todo el cuerpo vivo, es, no ésta o aquella función, sino *el conjunto de todas ellas*, el alma.

Forma y materia son dos nociones del lenguaje común que tiene un fuerte contenido filosófico. En las cosas, la materia tiene una *forma o ley* (nótese desde ahora la cercanía de estos dos términos: cfr. 11.1) que diferencia unas cosas de otras. Así, la *onda* de una ola o de una cascada es la forma más o menos estable, *a través de la cual* discurre una materia cambiante, el agua. Las cosas tienen una *forma*, propia y peculiar, que puede ser estudiada independientemente de la materia, de muchos modos: sobre todo a través de la ciencia y de las artes plásticas. En los seres inertes, la forma es más bien estable: cambia poco (el mar siempre «hace» las mismas olas «a través» de millones de años).

Lo importante es advertir que los seres vivos tienen una forma más intensa que los inertes: por decirlo así, la forma de los seres vivos «mueve» a la materia, la cambia, le da «dinamismo», es una forma dinámica, «viva». Esa forma es lo vivo en ellos, la unidad actual y viva del organismo. A esa forma que «mueve» el cuerpo, que lo agita, que lo lleva de aquí para allá, lo hace crecer, hablar, llorar y reír, etc., la llamamos *alma*²⁶.

En suma, el alma no es un elemento inmaterial preexistente que haya de unirse a un cuerpo preexistente, aunque inerte, sino que *el cuerpo sin el alma no es tal cuerpo*. Porque llega a constituirse y estar formalmente organizado como tal. Se ha de combatir *la tendencia imaginativa al dualismo*, que induce a combinar un cuerpo preexistente con un espíritu que se introduce «dentro» de él y lo vivifica, como si fuera un «duende». No: *sin alma no hay cuerpo alguno*.

Los clásicos lo resumían en este adagio: *anima forma corporis*, el alma es la forma del cuerpo. Esto tiene mucha importancia, porque implica que *todo lo que pasa al alma le pasa también al cuerpo*: la felicidad, los disgustos, entusiasmos, ilusiones, etc., se «contagian» también al cuerpo. No somos seres «puros», que puedan vivir al margen de la sensibilidad, de los sentimientos, de los placeres y los dolores sensibles: *El cuerpo y el alma caminan siempre juntos porque son una sola «casa»: la persona*. Por eso ambos participan de todo lo que le pasa al «yo». Quien desprecia los sentimientos y la sensibilidad, se vuelve inhumano y al final se quiebra (cfr. 2.8).

1.5.2 Alma y facultades: esquema

La *forma* de los seres vivos, o alma, está siempre informando al cuerpo. Sin embargo, *esta alma se diversifica en una pluralidad de capacidades, funciones u operaciones*, que no siempre se están ejerciendo en acto. A esas capacidades podemos llamarlas *facultades o capacidades operativas* «puesto que estar animado o vivo es poseer determinadas capacidades, el estudio del alma es la consideración de esas potencialidades»²⁷. En sentido amplio, ese estudio pertenece a la Psicología. La primera división de las facultades del alma humana se puede hacer así:

1) *Funciones orgánicas o corporales*:

- a) Funciones vegetativas
- b) Funciones sensitivas
- c) Funciones apetitivas
- d) Funciones motoras

2) *Funciones no orgánicas o intelectuales*

Desarrollaremos ahora este esquema, sin detenernos en 1a) y 1d), que interesan más a la Psicología. Por otra parte, las funciones vegetativas ya fueron mencionadas en 1.1.2 (nutrición, crecimiento y reproducción): el hombre come, crece y se reproduce asumiendo esos instintos en el conjunto de su vida anímica, es decir, *humanizándolos, aprendiendo* a satisfacerlos, y generando así una serie de acciones y actitudes. Se aludirá a ella más adelante (10.2, 13.1). Por otra parte, las funciones intelectuales serán tratadas en el capítulo siguiente. Resta, pues, tratar ahora de las funciones sensitivas y apetitivas.

1.6 LA SENSIBILIDAD Y LAS FUNCIONES SENSITIVAS

La sensibilidad es la facultad del conocimiento sensible (1.1.2), y *está compuesta por los sentidos externos y los internos* (el sentido común o perceptivo, la imaginación, la estimación y la memoria). Antes de analizar muy brevemente estas funciones de la sensibilidad, haremos una aclaración previa sobre lo que es 1.1.2 se llamó *sistema perceptivo*, y que no es otra cosa que el *conocimiento* en su nivel puramente sensible.

1.6.1 La intencionalidad cognoscitiva

Para entender lo que es la sensibilidad es preciso entender antes el conocimiento, aunque sea en términos muy generales: «la vida sensitiva se caracteriza por estar regida por el conocimiento y el apetito de lo real concreto»²⁸. *La sensibilidad es la forma más e-*

amental de conocimiento. Ahora bien, se precisa decir qué es el conocimiento, aunque sea en términos muy vagos.

Daremos en primer lugar una definición intuitiva: «conocer es *el modo más intenso de vivir*»²⁹. Cuando se conoce algo, se vive mucho más, porque de algún modo se posee algo y así se «dilata» el propio vivir: de algún modo se hace propio aquello que se conoce. «Vivir conociendo es vivir mucho más»³⁰. Cuando se conocen las cosas, de alguna manera se las vive. El lema clásico *separe aude, atrévete a saber*, es una invitación a vivir más.

En segundo lugar, daremos un apunte de lo que es la base de la explicación filosófica del conocimiento: a nuestro principio activo (la forma, el alma) le «sobra» actividad y fuerza, de modo que no se limita a informar el cuerpo, sino que es capaz de abrirse a otras realidades: «los sentidos reciben la forma sensible de las cosas sin recibir su materia»³¹. Hay una mutación orgánica de los sentidos (por ejemplo: en la retina se refleja el objeto visto) que técnicamente se describe como *una apropiación de las formas exteriores en el acto de conocerlas*. Esta apropiación se llama *intencionalidad*³².

1.6.2 Sensaciones, percepciones, imaginación, estimación y memoria

La actividad cognoscitiva comienza por los sentidos externos, cuyo acto es la *sensación*. Esa actividad se continúa en los sentidos internos, cuyos actos son la *percepción*, la *imaginación*, la *estimación* y la *memoria*. Ahora se mostrarán muy brevemente las características de estos *cinco diferentes actos cognoscitivos que forman la sensibilidad externa e interna*.

Sensación

1) La sensación capta *cualidades sensibles o accidentes particulares de los cuerpos*, pero no la naturaleza, esencia o totalidad de ellos. Son, por así decirlo, «aspectos» de esos cuerpos que impresionan nuestros sentidos externos: el ruido de un motor, el azul del cielo, etc.

2) Esas cualidades son «captadas» por un «receptor especializado», que es el sentido externo respectivo (vista, oído, olfato, gusto y tacto).

3) Las cualidades sensibles captadas en la sensación se han llamado en la modernidad *cualidades secundarias*, y en la tradición clásica *sensibles propios*; son el color, el olor, el sabor, el sonido, el gusto...

Percepción

1) Las sensaciones no se dan aisladas, sino *ensambladas* unas con otras, superpuestas con otras del mismo o distinto tipo, o *integradas* en la *percepción*, que es una actividad cognoscitiva que lleva a cabo la unificación de las sensaciones mediante la *llamada síntesis sensorial*. La *percepción es un conjunto de sensaciones unificadas*: el ruido de un motor, más el olor de la gasolina, más una forma característica, nos hacen percibir que se trata de un coche.

2) Mediante la percepción no se captan sólo las cualidades sensibles secundarias o «aspectuales», propias de cada sentido, sino también las llamadas *cualidades sensibles primarias o sensibles comunes*: *número, movimiento o reposo, figura, magnitud o cantidad*, que son cualidades que se perciben captar lo común a varios sentidos, es decir, estas cualidades primarias.

3) La percepción, llevada a cabo por la facultad que en la tradición clásica se llamó *sentido común*, *unifica las sensaciones y las*

atribuye a un único objeto, que se percibe como *sujeto* de las distintas cualidades sensibles primarias y secundarias: se captan así las cosas como distintas unas de otras y como sujetos en los que inhiere esas cualidades sensibles captadas por la sensación. Percibo un coche porque unifico mis sensaciones y las atribuyo a un único objeto percibido³³.

Imaginación

1) *El archivo de las síntesis sensoriales o percepciones es la imaginación*. Puede: 1) reproducir objetos percibidos; 2) elaborar nuevas síntesis sensoriales no percibidas, sino puramente imaginadas.

2) Además, la imaginación *da continuidad* a la sensibilidad, porque permite construir imágenes de los objetos percibidos, y re-conocerlos: la imagen de un coche que se aleja sabemos cómo es, lo reconocemos. Al construir una sucesión de imágenes, va apareciendo *el mapa del mundo que me rodea*, y las referencias del espacio y del tiempo.

3) *A partir de las imágenes, la inteligencia obtiene ideas abstractas*. «coche», «perro», «cementerio». La imaginación es muy plástica, y suministra imágenes a buena parte de la vida psíquica y de actividad humana: la actividad artística (12.8) y simbólica (12.6), los sentimientos (imaginamos a la persona amada) (2.5), la técnica y los inventos que se nos ocurren (4.2), los relatos y narraciones (3.4, 5.5) etc.

4) *La imaginación es una facultad decisiva en la vida humana*: puede ser predominante frente a otras: funcionar «a base de imaginación», y no con datos reales, etc. La creatividad de la imaginación puede acentuarse en determinadas personas o determinadas culturas (15.3). En realidad tendemos a imaginar todo lo que pensamos y sentimos, porque no podemos conocer el mundo si no es a través de la sensibilidad, y ésta queda acompañado por representaciones imaginativas³⁴. En realidad, *la creatividad humana* (6.2) es *un uso inteligente de la imaginación*.

Estimación

La estimación es una función de la facultad estimativa, y tiene tres características:

1) «Una estimación consiste en *poner en relación una realidad exterior con la propia situación orgánica*»³⁵ y la propia vida: preferir hamburguesa es una estimación, porque en ella realiza o una valoración de lo que significa para mí el nivel orgánico esa realidad externa; percibo si me gusta, si me apetece, si me conviene... Por tanto, es una estimación o valoración de un objeto singular respecto de mi situación orgánica.

2) Es evidente que la estimación es entonces *una cierta anticipación del futuro*: la estimación rige el comportamiento que voy a tener respecto del objeto valorado: «La facultad que estima el valor de una realidad singular externa respecto de la propia singularidad orgánica es también la facultad que *rige el comportamiento* propio respecto de cada realidad singular externa»³⁶.

3) Finalmente, mediante la estimativa se adquiere experiencia sobre las cosas singulares externas y sobre cómo comportarse frente a ellas: sabemos si nos gustan o no, o si nos convienen o no, y las preferimos o rechazamos conforme a esa experiencia.

Memoria

1) *La memoria conserva las valoraciones de la estimativa y los actos del viviente*. Retiene la sucesión temporal del propio vivir, de

las propias percepciones, pensamientos, etc. La memoria tiene base orgánica, y puede ser: *sensible* (cerebralmente localizable) e *intelectual* (cerebralmente no localizable, al menos en parte).

2) La memoria tiene una importancia portentosa en la vida humana³⁷, pues es *la condición de posibilidad del descubrimiento y conservación de la propia identidad y el modo de enlazar con el pasado, conservándolo* (9.8): sin ella no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes son nuestros padres, quiénes somos nosotros, a qué grupo pertenecemos, con qué recursos contamos y cómo debemos usarlos, etc. Por eso, es sumamente importante *el reconocimiento que se consigue cuando se conoce la propia biografía o la historia de una persona*, una nación, un paraje, etc. Se explica mejor quién es alguien conociendo su historia que describiéndola de modo abstracto. Esto nos remite a *la dimensión temporal de la vida humana*, que es algo central y radical, como veremos más adelante (3.4).

1.7 LAS FUNCIONES APETITIVA

1.7.1. **Apetitos e inclinaciones: el bien.**

Las funciones apetitivas son las tendencias que mueven al ser vivo hacia su autorrealización, en virtud de una iniciativa que sale de él: «Todos los seres vivos naturales están inclinados a lo que les conviene, pues hay en ellos cierto principio de inclinación por el que su inclinación es natural»³⁸. El movimiento de un ser vivo nace de sí mismo (1.1.1). y busca lo que es bueno para él: *por eso tiene tendencias o inclinaciones*.

Las funciones apetitivas del hombre *dan origen a los deseos e impulsos*, que son el origen de la conducta, y de los que ahora se hablará (1.7.2.) *Apetecer y apetito* tienen en el lenguaje ordinario un sentido más restringido del que aquí se emplea, aunque puede advertirse lo que indicamos en la frase: me apetece tumbarme. Es decir. *Apetito* significa *inclinación, tendencia*.

Por tanto, el apetito en un ser vivo es la «*tendencia o inclinación a la propia plenitud*»³⁹. Dijimos (1.1.1) que una de las características de la vida es que lo vivo camina y se distiende a lo largo del tiempo hacia una plenitud de desarrollo. A esto le llamamos *autorrealización o crecimiento*. Esta plenitud hacia la que se inclinan todos los seres, no sólo los vivos, puede ser designada con el término *bien*. Si ampliamos su significado no ciñéndolo sólo a un significado moral, sino al que se indica en frases como «hoy hace buen tiempo», «esta alfombra es muy buen», «está bastante bien», etc. Estas frases el bien aparece como *lo conveniente* para una cosa: «*lo que es conveniente para algo, es para él el bien*».

El bien no es entonces tanto un valor moral, como una simple conveniencia. «*El bien es lo que todos apetecen*»⁴⁰, sencillamente porque «todo aquello hacia lo cual el hombre tiene una inclinación natural es naturalmente *captado por la razón como algo bueno* y por tanto hay que tratar de conseguir, y de lo contrario como algo malo y vicioso»⁴¹. Las inclinaciones o apetitos que nos dirigen hacia nuestros bienes propios, pueden ser *sensibles o intelectuales*. La tendencia sensible *se realiza mediante la estimación* y la intelectual mediante *la razón práctica y la voluntad*. Estudiaremos ahora la primera y más adelante (2.6, 5.2) la segunda.

1.7.2 **Deseos e impulsos**

Las tendencias sensibles, en los animales y en el hombre, se dividen en dos grandes tipos: los deseos y los impulsos, y se diri-

gen a satisfacer las necesidades más básicas de la nutrición y la reproducción.

«La dualidad de facultades apetitivas se funda en dos tipos distintos de captación de valores en el tiempo: la captación de los valores dados en *el presente inmediato* de la sensibilidad funda el *deseo* (*epythimía*, apetito concupiscible) y la captación de los valores en el *pasado* y el *futuro* según los articula sensibilidad interna funda el *impulso* (*thymós*, apetito irascible) y permite referir el deseo a valores que están más allá del presente inmediato de la sensibilidad»⁴². Podemos esquematizar gráficamente la cuestión de este modo:

X----- (1) *Deseo o apetito concupiscible*

X---- / ---- (2) *Impulso o apetito irascible*

Los deseos (1) del sujeto X *se dirigen al bien presente* (□), y su satisfacción tiene carácter placentero (7.3), porque implican la posesión de lo apetecido. Por ejemplo, comer un alimento.

Los impulsos (2) del sujeto X son más bien agresivos y *se dirigen a lo arduo* (□), que es un bien difícil, que exige *apartar los obstáculos* (/) que se interponen entre el sujeto y el bien. Son un *cierto impulso de rechazo* de esos obstáculos. El ejemplo más claro es *la agresividad* a cualquier nivel⁴³: la conducta agresiva sirve, en general, para hacer frente a lo que aparece como una *amenaza*, por ejemplo, algo o alguien que me impide alcanzar la comida, o que quiere quitármela⁴⁴.

Se puede afirmar que (2) nace más bien de (1) —tengo hambre—, pero es superior a él: me hace discurrir. *El bien arduo es más difícil*, pero más rico que el puro presente de la posesión del objeto deseado, porque implica un *ponerse en marcha*, un proyecto, un cierto futuro: ver qué hago para obtener la comida. Cuando predomina (2), *el mundo interior es más rico*⁴⁵.

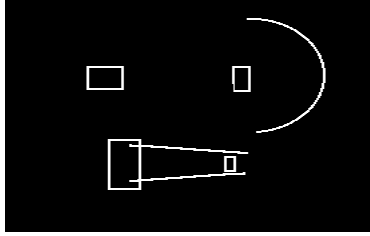
La gratificación del deseo satisfecho se acaba pronto. Si no se apetece nada más, se provoca entonces *la reiteración del placer de las sensaciones actuales*, y se desdeña el ponerse en marcha hacia un bien cuya concesión entraña apartar obstáculos. El hombre es, en efecto, el único animal que reitera las sensaciones presentes sin necesidad orgánica, porque es capaz de razonar y proponerse la repetición de un placer que no le es orgánicamente necesario (los romanos, por ejemplo, vomitaban para seguir comiendo, pero no porque lo necesitaran). Escribir un libro o ganar más dinero es un proyecto más rico que la mera reiteración de sensaciones: hay que vencer muchos obstáculos.

En suma, *los impulsos apuntan a bienes más arduos, pero más valiosos*. El dinamismo de las tendencias humanas exige armonizar y completar los deseos con los impulsos, la satisfacción de lo conseguido y los nuevos proyectos. Aquí es preciso tener en cuenta que en el hombre *las tendencias sensibles, los deseos e impulsos, de hecho acompañan a la tendencia racional, la voluntad*. En la actuación humana resulta difícil separar los apetitos de la sensibilidad y los apetitos racionales propios de la voluntad (2.6). La actuación de la persona es unitaria, y lo orgánico y lo intelectual no suelen separarse.

1.7.3 Plasticidad de las tendencias humanas

Recogiendo el conjunto de observaciones hechas hasta ahora, podemos trazar un *esquema simplificado*⁴⁶ de la percepción humana (arriba) y la percepción animal (abajo), y *señalar con más precisión las diferencias que eso implica para las tendencias huma-*

nas, respecto de los animales. Al ser diferente el modo de percibir en uno y otro, también es diferente el modo de tender:



El circuito estímulo–respuesta en el caso del hombre es diferente al del animal. Estas son *las cuatro grandes diferencias*:

1) El hombre puede captar lo real *en sí*, sin que *medie necesariamente un interés orgánico*, sin establecer una relación entre el objeto percibido y la situación corporal propia (se ve que entre el hombre y el objeto no hay *nada*).

El animal, en cambio, refiere los objetos sólo a sus necesidades orgánicas, y los percibe dentro del marco de estas necesidades y apetencias. El hombre, sin embargo, no tienen la estrechez perceptiva del animal: éste tiene unos receptores limitados, y unas respuestas limitadas y adecuadas a las receptores, y *capta el objeto sólo en cuanto es conveniente o inconveniente para sí*.

Lo específico del hombre es en primer lugar que tiene capacidad de captar las cosas sin relacionarlas con su situación orgánica: el circuito estímulo–respuesta en él está abierto, como ya se dijo (1.2).

2) En el hombre no están determinados *los medios* que hay que poner para satisfacer los fines biológicos: esta satisfacción exige ya la intervención de la inteligencia, para que éste determine el *modo* de alcanzar esos fines instintivos (1.2). En efecto, «las tendencias humanas naturales no imponen formas enteramente determinadas a la conducta»⁴⁷; por ejemplo: la cultura gastronómica es diferente en cada pueblo, pero satisface una misma necesidad orgánica. *Lo específico del hombre es, en segundo lugar, que elige el modo de satisfacer sus necesidades instintivas*.

3) Pero además, el hombre es capaz de proponerse fines nuevos (1.2), y algunos de ellos no satisfacen necesidades vegetativas ni orgánicas, sino culturales. Lo específico del hombre en tercer lugar es que a *sus tendencias añade finalidades más altas*, de tipo técnico, cultural, religioso, etc. (9.7).

4) Las tendencias son inclinaciones al bien. Las finalidades no instintivas a las que el hombre es capaz de dirigirse pueden constituirse también en objeto de *tendencia* mediante una *inclinación aprendida por repetición de actos*, llamada hábito. El hábito sería una inclinación, no natural sino adquirida, para realizar ciertos actos. Ya se dijo también (1.2) que en el hombre el aprendizaje (y ahora añadimos: y los hábitos a él consiguientes) desplaza en buena parte al instinto.

Los hábitos (3.5.2) pueden ser buenos o malos, favorables o perjudiciales para el desarrollo del hombre, como por ejemplo el alcoholismo, un hábito que busca el placer de la excitación o la evasión que esa euforia proporciona (8.8.1). En este caso se trata de un hábito perjudicial referente al modo de satisfacer una necesidad de beber que no es exactamente biológica. Por tanto, en cuarto lugar *es específica del hombre la adquisición de hábitos mediante un aprendizaje que desplaza al instinto*.

De los puntos anteriores se deriva una conclusión importante: *lo decisivo en el hombre es el aprendizaje y el hábito consiguiente*, también a nivel sensible; el instinto biológico es incipiente y limitado. Estar vivo no basta, es necesario *aprender a vivir*: la calidad de vida depende del nivel de aprendizaje. La espontaneidad biológica en el hombre es insuficiente, muy débil, *da para muy poco*, exige una pronta y decisiva intervención de los hábitos.

Esta última conclusión hoy no se acepta fácilmente: se piensa que lo importante es que la fuerza vital se manifieste espontáneamente (8.8.2), *como si la pura biología fuese un nivel humano en sí mismo suficiente*: sin embargo, *no hay biología humana sin aprendizaje, sin hábitos y sin cultura* (12.2). Considerar al hombre como *pura biología*, como *puro vivir*, es sencillamente un error, es no considerar ni siquiera bien la *biología humana*, ya que ésta *necesita* del aprendizaje, la técnica (4.2) y la cultura sin las cuales el hombre ni siquiera es biológicamente viable (1.2). Para entender esta última consideración será preciso aludir más adelante (3.5.2, 9.1, 10.5) a la educación y la ayuda del entorno familiar y social para que el hombre pueda llevar a cabo todo este aprendizaje, sobreviva y sea viable.

1.8 EL ORIGEN DEL HOMBRE

Lo dicho hasta aquí nos ofrece una base pequeña, pero suficiente, para abordar una cuestión ya aludida: *¿de dónde procede el hombre?* Si tiene un cuerpo no especializado, y adaptado a su inteligencia, *¿cómo ha obtenido esa adaptación?* Si sus tendencias y su comportamiento difieren del de los animales, *¿Cuándo empezó a ser diferente?* Es evidente que es un ser vivo, luego tiene un parentesco con los demás vivientes: *¿acaso no es, simplemente, un animal más evolucionado?*

El problema del *origen del hombre* es una cuestión difícil por la sencilla razón de que ninguno de nosotros estuvo presente en él: es *un hecho no experimentable*, y por tanto resulta difícil que la ciencia pueda esclarecerlo del todo. Lo que nosotros podemos hacer es un conjunto de reflexiones que pertenecen más a la antropología y la filosofía que a un cuerpo de proposiciones científicas experimentables o definitivas. Pero no por eso tienen menos valor.

El origen del hombre no puede tratarse más que en el contexto del origen y evolución de la vida del cosmos. Los hechos pasados que la ciencia puede evolucionar de la vida dentro del cosmos. Los hechos pasados que la ciencia puede testimoniar al respecto son aún muy inciertos, y para interpretarlos se precisa asumir algún tipo de supuestos que no son suministrados por la ciencia mismos, sino por la visión del mundo que se tenga. Hay dos supuestos últimos de este tipo:

1) *La ley de la vida* (11.1) *es producto del azar, y se ha formado por combinación espontánea de mutaciones genéticas*, a partir de seres vivos muy elementales: «el equilibrio y el orden de la naturaleza no surgen de un control más elevado y exterior (divino), o de la existencia de leyes que operen directamente sobre la totalidad, sino de la lucha entre los individuos por su propio beneficio (en términos modernos, por la transmisión de sus genes a las generaciones futuras a través del éxito diferencial en la reproducción)»⁴⁸. En otras palabras: la evolución no sigue un camino ascendente y predecible. *Toda especie es, en cierto sentido, un accidente*. Este modo de ver las cosas se puede denominar *evolucionismo emergentista*, y es una elaboración actual de las teorías de Darwin.

2) *La ley de la vida es parte de una ley cósmica y de un orden inteligente, organizado por una Inteligencia creadora* (4.9, 11.1, 11.2), que ha dotado al cosmos de un dinamismo intrínseco, el cual se mueve hacia sus fines p-

ropios, según unas tendencias preferentes (3.6.1). Esto se puede llamar en sentido amplio *creacionismo*.

Por lo que se refiere al hombre, *ambas posturas aceptan* en principio que la evolución de la vida «preparó» la aparición del hombre mediante la presencia en la Tierra de animales evolucionados llamados *homínidos*. Esta parte pre–humana de la evolución humana podemos llamarla *proceso de hominización*. Se refiere a los antecesores inmediatos del hombre. En lo que difieren las dos explicaciones aludidas es en *lo que pasó después*, que no es otra cosa que *la aparición de la persona humana y su progresiva toma de conciencia respecto de sí misma y del medio que le rodeaba*. A esta segunda parte de la historia del origen del hombre podemos llamarla *proceso de humanización*⁴⁹.

Por lo que se refiere al *proceso de hominización*, sobre él versan las investigaciones paleontológicas que buscan el origen exacto del hombre. El problema con el que se enfrenta ese trabajo es explicar por qué, cuándo y cómo el cuerpo de los homínidos evolucionó hasta adquirir un cierto parecido con el cuerpo actual del hombre. Se trata de explicar características corporales a las que ya hemos aludido (1.4): amplitud de la corteza cerebral, bipedismo y posición libre de las manos, disminución de la detención anterior, etc.

La tesis más sugerente⁵⁰ es la que afirma que esos cambios se vieron facilitados en gran medida por *un cambio en la estrategia sexual y reproductiva de esos homínidos pre–humanos*. Los componentes de esa nueva estrategia serían «la monogamia, la estrecha vinculación entre los dos miembros de la pareja, la división del territorio para la recolección y la caza, la reducción de la movilidad de la madre y de su reciente descendencia y el más intenso aprendizaje de los individuos jóvenes»⁵¹. Al servicio de la eficacia biológica de esta nueva estrategia se habrían seleccionado toda una serie de singularidades: «la receptividad permanente de la hembra, el encuentro frontal y reproductor, el permanente desarrollo embrionario, etc.»⁵². Todos ellos son rasgos que refuerzan la cohesión de un grupo configurado como más tarde lo estará la familia humana. De este modo la evolución corporal de los homínidos habría tenido como condición previa el establecimiento de *los presupuestos biológicos de lo que después sería la familia humana* (10.5.2).

Por contraste, en lo referente al posterior *proceso de humanización*, las dos posturas arriba aludidas difieren por completo:

a) para el *evolucionismo emergentista*, la aparición de las mutaciones antes señaladas y de la misma persona humana, y su posterior evolución cultural e histórica, sería un proceso continuo y casual, mero fruto de mutaciones espontáneas, nacidas de la estrategia adaptativa de los individuos sobrevivientes frente a determinados cambios del entorno. La aparición de la conciencia humana se explica *por el mismo mecanismo genético de cambio espontáneos o reactivos* que dan origen a las especies animales. No hay distinción entre los procesos de hominización y humanización: *se trata de un proceso único y continuo*.

El problema de esta postura no es sólo el modo poco conveniente en que explican la aparición «casual» del hombre y del entero mundo humano, sino el modo asimismo «casual» en que explican la aparición, en el proceso de la evolución de lo que podemos llamar *innovaciones complejas*, como por ejemplo el ojo⁵³ un organismo tan complicado que no resulta creíble que pueda constituirse y «funcionar» a base de mutaciones casuales.

Además, tampoco puede explicarse así la aparición repentina de otras innovaciones complejas, como las propias especies nuevas. La vida tiene una ley interna dentro de sí misma (11.1) y es esta ley la que regula los

cambios, las mutaciones genéticas, la aparición de nuevas especies, etc. No es un proceso sin dirección, compuesto de combinaciones casuales, sino *un sistema dirigido hacia una finalidad inmanente a los propios seres* que lo forman, como más adelante se dirá (3.6.1). En el desarrollo de ese sistema emergen novedades que exigen un reajuste del sistema, de modo que se instaure un nuevo orden, y así sucesivamente⁵⁴.

Sin embargo, los argumentos más serios contra esta teoría no son sólo los internos a la propia ciencia biológica, sino también los derivados de considerar la diferencia que hay entre los animales y el hombre, entre el mundo natural y el humano, entre un hormiguero o una colonia de gorilas y el Museo del Louvre o un libro de Antropología. Es una diferencia suficientemente profunda como para que sea necesario dar de ella un tipo de explicaciones capaces de justificarla de verdad. La más fundamental consiste en decir que el hombre, además de cuerpo, tiene un tipo peculiar de alma, dotada de inteligencia (2.3) y carácter personal (3.2), pensar (2.3), sentir (2.4), querer (2.6), amar (7.3), hablar (2.1), escribir (12.8), etc. En el fondo, este libro es un análisis de esos elementos específicamente humanos, muchos de los cuales son *irreducibles a la materia, aunque inseparables de ella*. Por eso, se puede decir que el resultado del proceso de *humanización* está todavía en curso: es la historia misma del desenvolvimiento de los hombre sobre la Tierra, su cultura y el mundo que han creado

b) La segunda explicación considera con detenimiento este *proceso de humanización*, lo distingue netamente del de *hominización*, y asume el conjunto de la persona humana a partir de una instancia que no es, como en el caso anterior, *la vida emergiendo de la materia, la materia emergiendo de la energía y la energía emergiendo de sí misma*. Esa instancia original del hombre y del mundo está más allá de ellos, y es un absoluto creador en el origen de uno y del otro (17.10).

En resumen, lo que podemos decir sobre el origen del hombre es que las hipótesis más o menos plausibles sobre el *proceso de hominización* no son extrapolables a lo ocurrido después, en el *proceso de humanización*, sencillamente porque desde que terminó el uno y empezó el otro se ha introducido en el sistema una variable nueva, *indeducible de los elementos y situación anteriores*: la libertad (3.2.5), algo que ha sido creado en cada caso. (10.4.3).

2. LA VIDA INTELECTUAL

2.1 PENSAMIENTO Y LENGUAJE

En el capítulo anterior hemos trazado un esquema sencillo de la sensibilidad humana, remarcando sus rasgos y funciones específicas, y diferenciándola de la animal, puesto que no puede darse una visión del cuerpo y de la vida sensitiva del hombre sin advertir ya en ellos la presencia de la inteligencia. Es ahora cuando debemos dirigir nuestra mirada a esta última, para destacar también sus rasgos y funciones específicas, que conforman la vida intelectual, aquello que los animales al parecer ya no tienen.

Empezaremos aludiendo a un fenómeno externo, y muy visible, que nos señala la presencia de la inteligencia: el lenguaje. Tras señalar lo específicamente humano de él (2.1.1), podemos acceder al pensamiento (2.2) y a sus características (2.3). Después será preciso aludir con cierta seriedad y amplitud a una parte del alma que tiene un perfil propio y una influencia decisiva en la vida humana: el rico mundo de la afectividad y del sentimiento, algo que sin ser racional, guarda una estrecha e íntima relación con la inteligencia y con el apetito racional que llamamos voluntad (2.4, 2.5, 2.6)

Una vez que todas las dimensiones de la sensibilidad, la inteligencia y la afectividad hayan sido delineadas, restará estudiar sus mutuas relaciones y jerarquías, pues de que éstas sean o no satisfactorias depende la armonía del alma y en consecuencia la buena marcha de la vida entera de la

persona (2.7, 2.8). Con esto habremos concluido nuestra rápida incursión por las facultades humanas (1.1, 1.5.2) tanto sensibles como intelectuales, y podremos pasar a ocuparnos de la persona que es dueña de todas ellas, lo cual ocupará el capítulo siguiente.

2.1.1 Lenguaje animal y lenguaje humano

Desde comienzos de siglo, el lenguaje humano ha sido objeto de una progresiva y creciente atención por parte de los estudios científicos. En ellos se tiende a unir pensamiento y lenguaje⁵⁵, y se estudian las funciones intelectuales humanas desde esta relación. De hecho, esos estudios son enormemente amplios y se llevan a cabo desde muchas disciplinas diferentes, de reciente desarrollo (lingüística, semiótica, psicología cognitiva, informática, filosofía de la mente o «Philosophy of Mind», etc.). La ciencia actual tiende a ver al hombre como «*un ente que habla*»⁵⁶. Es éste uno de sus grandes descubrimientos.

El racionalismo, o visión según la cual la razón abstracta y la lógica propia de la ciencia eran *los lenguajes humanos por excelencia* (5.1.2) y los ámbitos donde cabía la búsqueda de la verdad, ha sido sustituido por un estudio de *los lenguajes cotidianos del «mundo de la vida» (Lebenswelt)*, según la expresión de Husserl referida a la vida práctica y a la acción humana (5.2), en los cuales la ciencia aparece como una forma más de lenguaje, pero no la primera ni la más importante (cfr. Introducción). *El habla es la función intelectual y la actividad racional por excelencia*, la más específicamente humana. *Es una actividad inteligente*, y de su estudio se obtienen conocimientos decisivos sobre el hombre, su conducta, la cultura, la sociedad, etc. Por eso será preciso volver con frecuencia a ocuparnos del privilegiado lugar que ocupa el lenguaje en la vida humana (9.5, 14.4).

Si buscáramos una definición general del lenguaje podríamos decir que es «un método exclusivamente humano, no instintivo (1.1.2), de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos (12.6) producidos de manera deliberada»⁵⁷. Para ilustrar esta definición podemos establecer *tres grandes diferencias entre el lenguaje animal y el humano*:

1) *El lenguaje humano no resulta del instinto*, no es cerebralmente localizable, no se trasmite filogenéticamente, porque es una convención, es decir, algo cultural, aprendido, que puede variar y de hecho varía en las distintas culturas. Es decir, *no es natural, sino cultural y convencional*.

2) El lenguaje animal es *icónico*⁵⁸. Esto quiere decir que hay *una relación simple y directa entre el signo y el mensaje*, siendo el mensaje que se transmite un determinado estado orgánico del individuo. El hombre es también capaz de usar lenguaje icónico, por ejemplo cuando llora (el niño pequeño, el bebé, emplea este tipo de lenguaje).

El lenguaje humano, por el contrario, es *dígito*. Esto quiere decir que *la relación entre el signo y el mensaje es convencional o arbitraria*, es decir, modificable: un mismo mensaje puede decirse de varios signos, y un mismo signo puede llegar a tener mensajes o significados diferentes. Esto quiere decir que *los signos o símbolos del lenguaje humano son elegidos o producidos por el hombre de manera deliberada*.

3) *El número de mensajes del lenguaje humano es ilimitado*, por lo cual siempre cabe novedad. Siempre se pueden formar nuevas

proposiciones con viejas palabras. Los animales, en cambio, sólo emiten un número fijo y limitado de mensajes, siempre iguales.

2.1.2 El pensamiento como forma de lenguaje

El lenguaje humano existe porque el hombre, «el ente que habla», es capaz de conocer y manifestar sus estados sensibles e interiores. El hombre no es una piedra, ni una planta: manifiesta su interioridad, la expresa mediante signos: me pasa esto, quiero esto otro. Enseguida veremos (3.2.3) que, si el hombre es capaz de hablar, es también porque hay otro hombre que es capaz de escucharle y de comprender lo que dice: *el lenguaje sirve para comunicarse y tiene como requisito el conocimiento*. Esta función comunicativa es absolutamente esencial para la existencia misma de la sociedad (7.2). Sin lenguaje no hay diálogo.

Sin embargo, lo decisivo ahora es insistir en que el hombre es el «ente que habla» porque conoce, porque tiene inteligencia. Esto quiere decir que el lenguaje es *vehículo y expresión del pensamiento*, es decir, lo manifiesta y comunica *porque lo incorpora dentro de sí*. Las diversas ciencias que estudian la relación entre pensamiento y lenguaje llegan a la conclusión de que el mejor modo de definir esa relación, siempre difícil de tratar, es decir que *el pensamiento es la forma del lenguaje*, y que *ambos no son separables*. Así queda enfocada la pretensión de saber si el pensamiento existe sin el lenguaje y viceversa.

Cuando digo: «'pienso que el tren llegará tarde,' el tren llegará tarde' no sólo expresa, sino que contiene lo que pienso»⁵⁹. Esto quiere decir que «entender el significado de una palabra es conocer. El significado comprendido de una palabra es conocimiento»⁶⁰. «Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla»⁶¹, es decir, emplearla al hablar. *Hablar y pensar se dan a la vez*. No se puede hablar sin pensar.

2.2 ESQUEMAS DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Las operaciones del conocimiento intelectual, que el lenguaje se encarga de expresar, han sido estudiadas por la filosofía desde Aristóteles hasta hoy. El volumen de conocimientos que se han acumulado sobre ellas es enorme. Simplificando hasta la exageración, se puede decir:

1) *El pensar acontece como operación, y permanece y crece como hábito*. El pensar que nace como operación es *el pensar operativo*, y el que permanece son *los hábitos intelectuales*. Esta es la división fundamental del conocimiento intelectual.

2) El pensar operativo es episódico: las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen un lugar y ya está, se detienen; no se conoce con ellas más de lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones.

3) Las operaciones del pensar son tres⁶², y están *jerárquicamente ordenadas* de la inferior a la superior:

a) La primera es *la abstracción*, también llamada simple aprehensión, mediante la cual se obtienen los *conceptos* (como «blanco», «perro»). Esta obtención de los conceptos se realiza mediante una luz intelectual (conocida en la tradición filosófica como *intelecto agente*) que el hombre tiene y que se proyecta sobre las imágenes elaboradas por la imaginación, de las cuales abstrae el concepto.

b) La segunda operación es *el juicio*, que tiene lugar cuando se reúnen y conectan entre sí los conceptos, dando lugar a las *proposiciones*: 'el perro es blanco' es una proposición lingüística que expresa un juicio

4) *Los hábitos del pensamiento* que adquirimos después de realizar las operaciones que se acaban de señalar son varios. Los más importantes

son la *ciencia* (5.1) y la *sabiduría* (15.7), y consisten en *hábitos de determinados saberes teóricos o prácticos*, como saber sumar, saber francés, saber ser prudente o ganar unas elecciones⁶³.

5) Para nosotros es relevante otra división del conocimiento intelectual, según la cual éste puede ser *teórico y práctico*. El primero se refiere a la ciencia, el segundo a la acción práctica. Los estudiaremos más adelante con cierto detenimiento (5.1 y 5.2), por el lugar central que ocupan en la vida humana.

2.3 CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO

Tras las sumarias distinciones del epígrafe anterior, es pertinente subrayar ahora las características de todo pensamiento, puesto que en él se refleja el modo de ser del hombre, pues *pensar es quizá la más alta actividad de la que es capaz*. Si prestamos atención a los rasgos del pensamiento⁶⁴, podremos adivinar los rasgos del que piensa:

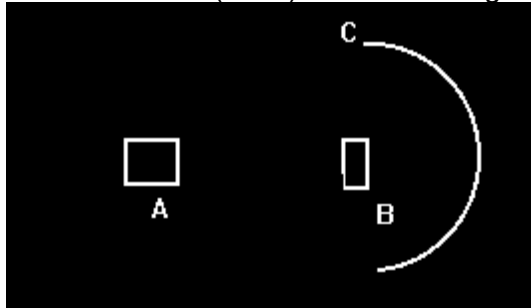
1) *Infinitud*. El pensamiento es infinito en un doble sentido:

a) no está abierto a un número o a una «zona» determinada de seres, sino a todos: tienen una máxima apertura; al alcance del pensamiento es toda la realidad⁶⁵;

b) no hay un pensamiento último después del cual ya no se pueda pensar nada; es decir, el pensamiento es insaturable: por mucho que piense, siempre puede pensar otra cosa.

Salta a la vista que cuando se dice que el pensamiento es infinito se requiere decir *potencialmente* infinito, no ya infinito, ni en acto.

2) *Alteridad*. Mas atrás (1.7.3) trazamos el siguiente esquema:



Según esto, el hombre (A) puede captar la realidad (B), no sólo en relación a su estado orgánico, como hace el animal, sino *en sí misma*, como cosa que está ahí, independiente de él, como *algo otro*, en su *alteridad*. Puedo captar el agua como líquido refrescante que apaga mi sed. Pero también la puedo captar como H₂O, y eso ya no tiene nada que ver con mis estados orgánicos (1.2). En el primer caso actúa la estimativa, en el segundo, el intelecto.

3) *Mundanía*. En el esquema trazado arriba, la línea C indica que el hombre A no percibe sólo el objeto B, sino que hay un *horizonte* dentro del cual se pueden captar muchos otros objetos. El conocimiento intelectual *nos abre un mundo* (4.1) o conjunto de objetos que están a nuestro alrededor, y que son nuestro mundo circundante, que puede contener infinitos o innumerables objetos⁶⁶.

Se le llama mundo a ese conjunto de seres que tengo a mi alrededor: no percibo objetos aislados, sino un ámbito dentro del cual se encuentran unas cosas junto a otras. Ese ámbito tiene un horizonte que es, por así decir, como el límite dentro del cual están los seres que forman parte de mi mundo (15.3). Más adelante perfilaremos más esta noción (4.4). Ahora basta señalar que *el pensamiento hace posible percibir una pluralidad de cosas dentro de un mundo*.

4) *Reflexividad*. Condición de mi captación de un mundo es la captación de un *centro receptor* de ese mundo, gracias al cual se puede hablar de

horizonte, objetos, etc. Ese centro es el propio cognoscente, que se descubre a sí mismo conociendo y siendo el centro de referencia. El sujeto inteligente, junto a la percepción de las cosas frente a él, tiene noticia de que él existe: *se conoce a sí mismo como sujeto*, como *yo*: esto se designa mediante el término *reflexividad*. La inteligencia es reflexiva porque permite advertirnos y descubrirnos a nosotros mismos en medio de «nuestro mundo».

5) *Inmaterialidad*. Esta característica del pensamiento puede ser entendida a partir de una vieja y clásica distinción, de suma importancia⁶⁷:

1) Hay procesos en los cuales se da siempre una falta de simultaneidad entre la acción y su final o término, entre un movimiento o desplazamiento y la llegada o culminación de ese movimiento. Al primero podemos llamarle proceso de producción o movimiento. Al segundo resultado o *fin*. Estos procesos pueden ser llamados *movimientos* (según se trate de seres naturales) o *producciones* (según se trate de seres artificiales o técnicos). Ejemplos: un viaje y la construcción de una casa son movimiento y producción, respectivamente.

En estos procesos se da una no identificación o *separación temporal* entre los dos momentos (la producción o movimiento y el final de ambos). La imposibilidad de desplazarse instantáneamente (ni siquiera la luz puede hacerlo) o de producir instantáneamente una casa viene causada por la materia, que es no simultánea (ver 1.5.1, nota 21). Precisamente *lo que define la materia es la no simultaneidad del movimiento y su final*: siempre transcurre un tiempo entre ambos.

2) Hay procesos en los cuales el inicio es simultáneo con el resultado. Se tiene el resultado buscado desde que se comienza el proceso: ver la televisión, o enfadarse por ejemplo. *No hay diferencia entre el movimiento y su final*.

En estos procesos *el fin de la acción es la acción misma*, por ejemplo refirse. Aquí hay simultaneidad entre la acción y el fin de la acción, porque no se espera un resultado posterior, que haya que «construir» o al que sea preciso «llegar»: desde el principio empezamos a tener el resultado buscado, aunque éste se puede prolongar en el tiempo. *Ver* es una acción de resultados inmediatos, porque el resultado es la propia acción: «uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado»⁶⁸.

Esta «instantaneidad» o *simultaneidad es inmaterial, pues la materia consiste precisamente en la no simultaneidad*. Pues bien, el pensamiento es un proceso de este tipo: su fin es la misma acción de pensar. También se puede aplicar esto a vivir: uno vive y al mismo tiempo ha vivido desde el primer momento. Es cierto que *entre un pensamiento y otro transcurre tiempo*. Esto es obvio: el hombre tiene cuerpo, es un ser material, y sumergido en el tiempo (3.4). Pero eso no impide que el pensamiento, por así decir, en su arranque y esencia misma, sea inmaterial, es decir, *no orgánico*. Por tratarse de un concepto filosófico, la inmaterialidad del pensamiento puede ser difícil de captar. Más adelante se volverá sobre ello (7.2).

6) *Unión con la sensibilidad*. El sentimiento no funciona al margen de la sensibilidad y del conocimiento sensible (1.6.2), sino desde ellos y referido a ellos. Esto es una tesis clásica⁶⁹: el pensamiento se origina en la imagen mediante la simple aprehensión o abstracción. Una vez obtenidos los conceptos, el pensamiento elabora juicios y razonamientos.

Sin embargo es sumamente importante añadir que el pensamiento no funciona «solo» o «aislado», sino que *vuelve* a la sensibilidad para referir los pensamientos, que se refieren a aspectos comunes o universales de las cosas (cfr. *infra*), a las cosas mismas y a los objetos singulares: «este perro es blanco» es un juicio referido a un objeto singular que tengo delante. Este *proceder de y volver a la sensibilidad* es una característica cent-

ral de muestra de inteligencia: «la facultad de pensar piensa las formas en las imágenes»⁷⁰. De hecho es imposible por eso separar la actividad de la sensibilidad y del entendimiento: ambas son simultáneas y se acompañan la una de la otra; no hay dualismo, *anima forma corporis*.

7) *Universalidad*. El pensamiento capta lo común a muchos objetos. Abstractar significa, en primer lugar, captar lo común a muchos individuos. De este modo, el término universal es equivalente en cierto modo a *común* (7.2). Por eso se dice que el pensamiento capta *universales*, es decir, conceptos generales como «perro», «animal», «ser vivo», etc. *Lo común es la forma*, de la que se habló al definir el alma (1.5.1). La inteligencia es «el lugar de las formas»⁷¹ en el sentido de que las posee conociéndolas (1.6.1).

Lo propio de la razón es, pues, la *universalidad*, conocer la forma abstracta de las cosas. *Lo racional es lo universal. Lo racional es lo común a muchos*. Que lo racional sea lo común a muchos tiene una extraordinaria importancia para relacionar lo social y lo racional: se comparte porque somos racionales, y por serlo podemos conocer lo común a muchos. Por eso podemos hablar y tener leyes lo cual nos regimos todos. En eso coincidimos y nos encontramos con los demás hombres: los pensamientos se pueden compartir, porque conocen formas universales, transmisibles mediante el lenguaje.

Por tanto, *lo que los hombres pueden compartir es, sobre todo, lo racional, porque racional significa: universal, común a muchos. Es la razón lo que les une*, lo que les empuja a entenderse. *Y es la sinrazón y la irracionalidad lo que les separa* (11.3). La presencia de la razón en nosotros es lo que explica la necesidad de convivir con otros. Este concepto será ampliado (9.1) porque tiene una gran importancia⁷².

2.4 EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

La afectividad humana es tan importante que los clásicos la tenían por «una parte del alma»⁷³, *distinta a la sensibilidad y a la razón*, y no siempre en sintonía con ellas. Es una zona intermedia en la que se unen lo sensible y lo intelectual, y en el cual se comprueba la indiscernible unidad de cuerpo y alma que es el hombre. Es la parte del alma quizá peor conocida, y por eso con frecuencia mal entendida, y peor armonizada consigo misma y con los demás. En ellas habitan los sentimientos, los afectos, las emociones y las pasiones. A ellos dedicaremos ahora nuestra atención, puesto que sin una atenta consideración de nuestra capacidad de sentir nos quedaríamos en una imagen del hombre ciertamente incompleta, y por tanto falsa.

En primer lugar, delimitaremos la cuestión analizando los sentimientos y definiendo sus elementos (2.4.1). Después, intentaremos una somera clasificación (2.4.2) cuyo desarrollo cabal corresponde a la psicología y a la ética. Y por último (2.5), haremos una reflexión algo menos rigurosa, para tratar de situar a la afectividad en el lugar que le corresponde en la vida humana. En ella, más que su origen y desenvolvimiento consciente e inconsciente, tendremos en cuenta sobre todo su influencia en la conducta.

2.4.1. Análisis y definición de los sentimientos

La ciencia psicológica actual ha llegado a cierto consenso en el análisis de sentimientos, después de un largo debate⁷⁴. Según ella, pueden descomponerse en cuatro elementos fundamentales:

1 →	2 →	3 →	4
Objeto	emoción o	alteracio-	conducta o
		nes	
desencaden-	perturba-	orgánica	manifesta-
ante	ción	o	ción
y sus	ánimica	síntomas	

La línea que une los cuatro números indica que la relación entre los cuatro elementos *no es casual o contingente, sino lógica y necesaria*, es decir, forman una secuencia constante, que se da en todos los casos. Por ejemplo: si vemos un león suelto (1), sentiremos miedo (2), se nos acelera el corazón (3), y saldremos huyendo (4). Los cuatro componentes señalados *son necesarios para definir un sentimiento*: es preciso atender al contexto y al origen u objeto desencadenante, al tipo de perturbación anímica que se produce, a las alteraciones orgánicas consiguientes, y a la respuesta de conducta que generan. *Solamente después de analizar en cada caso todos estos elementos podremos llegar a identificar, definir y entender correctamente de qué sentimiento se trata*. Con los ejemplos que más tarde se pondrán (2.5) se comprenderá el alcance de esta observación.

Hay que advertir que usamos aquí la palabra sentimiento de un modo muy genérico, prácticamente equivalente a *emoción* (que en rigor es una perturbación más momentáneas y orgánicamente más intensa que el sentimiento), a *afecto* (que da nombre al mundo de la *afectividad*) e incluso *pasión* (el término con que los clásicos nombraban a algunos de los afectos), aunque técnicamente las diferencias entre ellos son claras⁷⁵.

Los sentimientos podemos definirlos como «*el modo de sentir las tendencias*»⁷⁶, o como las tendencias sentidas, tanto las sensibles como las intelectivas (1.7.1). La tristeza, por ejemplo, sería la aversión o rechazo a un mal presente *en cuanto sentida*. Otro modo de definirlos es decir que son *la conciencia de la armonía o disarmonía entre la realidad y nuestras tendencias*⁷⁷. Entre la realidad percibida y nosotros puede existir acuerdo o conflicto; cuando tomamos conciencia de uno y otro, surgen los sentimientos, que serían entonces *la conciencia de la adecuación o inadecuación entre la realidad y nuestras tendencias*.

Así pues, los sentimientos son *perturbaciones de la subjetividad* ante una valoración o tendencia positiva o negativa respecto de algo real, que «nos afecta». Precisamente porque los sentimientos son una *conciencia sensible de las tendencias*, tienen un valor cognoscitivo: «dicen» algo de la realidad que los provoca, como se ve en el caso de las madres, que saben lo que le pasa a su hijo mejor que nadie. Pero también «dicen» algo del sujeto que siente, en concreto dicen de él *la manera de estar afectado por los objetos y por el mundo en general*.

Conviene tomar conciencia de que en castellano la palabra sentir puede aplicarse:

- 1) a una *sensación* («siento las llaves en el bolsillo», «siento un vacío en el estómago»);
- 2) a un *sentimiento* («siento mucha pena»).

Es de la máxima importancia para no minusvalorar ni empobrecer el mundo afectivo, *no confundir la sensación con el sentimiento*. Por ejemplo, una cosa es la *sensación de vivir*, una plenitud biológica, un placer sensible o satisfacción *corporal* u orgánica, y otra bien distinta la satisfacción de los sentimientos, algo mucho más rico, que dice referencia a un estado interior e íntimo, pero también a algo exterior, cosa que no sucede con la sensación, que *sólo nos hace tomar conciencia de nuestro propio cuerpo*. Además, los sentimientos generan una conducta; la sensación, en cambio, termi-

na en «sentirla»: ya está entonces «gastada» la gratificación que supone; el sentimiento, por el contrario, se prolonga en el tiempo.

2.4.2 Clasificación de los sentimientos

Clasificar los sentimientos es una tarea tan compleja que los especialistas en la materia no terminan de ponerse de acuerdo. Nosotros aquí haremos sólo una clasificación simple, que sirva de ejemplo e ilustración de las definiciones y análisis anteriores⁷⁸.

Dijimos (1.7.1) que hay dos grandes tendencias sensibles, a las que llamamos *deseo* o apetito concupiscible (*la inclinación a poseer un bien*) e *impulso* o apetito irascible (*la inclinación a vencer o apartar los obstáculos que permiten poseer el bien*). Pues bien, estas dos tendencias dan origen a dos tipos de sentimientos que se originan en cada una de ellas.

La inclinación del *deseo* a poseer el bien podemos llamarla amor (7.3), y la inclinación a rechazar el mal, *odio*. El amor puede serlo del *bien futuro*, y se llama *deseo* sin más, o del *bien presente*, y se llama *placer*. El *odio* puede ser la aversión a un *mal futuro*, y se llama simplemente *aversión*, o aversión a un *mal presente* y se llama *dolor* o *tristeza* (16.2).

La inclinación o impulso de apartar o vencer los obstáculos que se interponen en el camino hacia el bien puede ser positiva o negativa. Cuando este apetito se mueve hacia un bien difícil o arduo, pero alcanzable, se llama *esperanza* (8.4), pero cuando se inclina hacia un bien que se torna inalcanzable se llama *desesperanza* (8.8.1). Cuando se enfrenta con un mal que resulta inevitable, se llama *temor* (16.2), pero cuando el mal se piensa que es evitable podríamos hablar de *audacia* o *temeridad*. Finalmente, si este apetito se enfrenta a un mal presente y lo rechaza, se llama *ira*.

Los sentimientos y pasiones son un mundo muy complejo, en el que intervienen, como en todo el psiquismo humano, la razón y la voluntad, junto a las tendencias. Por eso, esta clasificación es simplemente *orientativa*.

2.5 REFLEXIÓN SOBRE LOS SENTIMIENTOS

El puesto de la afectividad y los sentimientos en la vida humana es muy central. Son ellos los que conforman la situación anímica interior e íntima (3.2.1), los que impulsan o retraen de la acción (5.2), y los que en definitiva juntan o separan a los hombres (7.6, 11.4). Además, la posesión de los bienes más preciados y la presencia de los males más temidos significan *eo ipso* que nos embargan aquellos sentimientos que dan o quitan felicidad (8.2). Es por eso necesario hacer algunas consideraciones más «vivenenciales» acerca de los sentimientos, que pueden ayudar a entender este importante papel que desempeña en la vida humana:

1) La idea fundamental que podemos obtener de lo dicho hasta ahora es *una valoración muy positiva de los sentimientos: refuerzan las tendencias*. Esta valoración positiva en modo alguno es irrelevante, pues hay una escuela racionalista de ética, representada por Kant y Hegel, que concede a los sentimientos individuales un valor negativo, como si fuesen algo propio de seres débiles⁷⁹. Esta actitud procede de un cierto dualismo, que ve en lo sensible un rebajamiento de lo humano y olvida que *anima forma corporis* (1.5.1). El racionalismo ético, y también el puritanismo religioso, es rigorista y poco comprensivo con los errores y debilidades humanas: pone el deber por encima de todo (2.8).

Actualmente tenemos una valoración de los sentimientos mucho más positiva y acorde con lo real, frente a mentalidades que los han reprimido, como si fueran una debilidad humana vergonzosa, que se debe extirpar. *Los sentimientos son importantes y muy humanos, porque intensifican*

las tendencias. El peligro que hoy tenemos respecto de ellos es más bien un exceso en esta valoración positiva de ellos, el cual conduce a *otorgarles la dirección de la conducta*, tomarlos como criterio para la acción y *buscarlos como fines en sí mismos*: esto se llama sentimentalismo, y es hoy corrientísimo, sobre todo en lo referente al amor.

2) Sin embargo, *el dominio de los sentimientos no está asegurado*: es una parte del alma que no siempre es dócil a la voluntad y a la razón, como ya se ha dicho. Esto es *una característica principalísima de la afectividad*. Es como un gato doméstico, al que hay que amaestrar, pero también puede volverse contra nosotros (el ejemplo es de Platón, quien enseñó a Aristóteles a hablar de «dominio político» (6.9) y gobierno de la razón sobre las demás partes del alma: cfr. 2.7).

Los sentimientos pueden ir a favor o en contra de lo que uno quiere; no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos (2.8). Esta posible *disarmonía* puede producir patologías psíquicas, morales o del comportamiento. Por ejemplo: el miedo a equivocarse genera inhibición, uno acaba por no actuar; el miedo a engordar puede generar anorexia, y mezclarse con problemas de autoestima. *La aparición o desaparición de los sentimientos, por tanto, no es totalmente voluntaria*: enamorarse es un ejemplo típico, la «química» (10.8, nota 49). Cuando uno se enamora cambia todo (10.3), en especial el estado de ánimo; pero es algo que le sobreviene a uno. Lo mismo ocurre con un desengaño amoroso: uno quisiera olvidar, pero no puede, sufre (7.4.3).

Una de las grandes enseñanzas de Platón⁸⁰ es mostrar cómo se consigue que *los sentimientos colaboren con las tendencias y la voluntad*: los sentimientos acompañan, son *los grandes compañeros del hombre*, aunque no tienen «la mayoría de edad»; cuando se les deja actuar solos pueden crecer desmesuradamente y causar anomalías y patologías. La virtud que los domina se llama *sofrosyne*, que significa moderación, sosiego, armonía, *autodominio*, templanza.

Los sentimientos son irracionales en su origen, pero armonizables con la razón. No se pueden ser conceptualizados más que en parte, pero de hecho acompañan a los pensamientos y los deseos racionales. Este carácter irracional de los sentimientos, claramente percibido por los pensadores clásicos, es el causante de que en la vida humana no todo sea exacto, matemático y coherente: hay un ancho margen para la fantasía y el misterio (15.3), e incluso para la irracionalidad (11.3, 15.9).

3) *Los sentimientos producen valoraciones inmediatas*, sobre todo de las personas, pero también de situaciones que evocan determinados bienes, males, recuerdos: uno se emociona al volver a lugares donde fue feliz hace tiempo, se habla de «presentimientos», etc. Esta valoración espontánea que el sentimiento provoca predispone tremendamente la conducta en un sentido u otro.

4) *Los sentimientos refuerzan las convicciones* (6.5, 8.4) y les dan fuerza: cuando las cosas se sienten, son más nuestras. La diferencia entre un buen profesor y un mal profesor es si «está convencido» de lo que dice, es decir, si *lo siente* como suyo, o «recita» la lección como si no le importara. Los sentimientos convocan más fácilmente la atención de los demás, hacen que las cosas nos impartan (5.3), suprime la indiferencia: quien pone pasión en lo que dice o hace, arrastra a otros a escuchar o a seguirle.

5) *La variedad de sentimientos produce la variedad de caracteres*, según predominen unos u otros. Así se conforma una parte importante de *la personalidad de cada uno*. La intensidad y forma de manifestarse de los sentimientos hacen que predominen en la conducta unas actitudes u otras:

a) el *apasionado* pone pasión e intensidad en lo que hace;

b) el *sentimental* se deja llevar por los sentimientos, no los domina;
c) el *cerebral* y frío es el racionalista inmovible, inasequible al «lenguaje del corazón»;

d) el «*sereno*» es aquel cuyos sentimientos tardan en despertarse. Suele sentir entonces mucho más que los de «lágrima fácil», que suelen ser más volubles;

e) el *apático* (*a-patheia* significa sin pasiones) es *el pasota*: siente poco, por que conoce poco, no tiene tendencias ni apetencias, ni metas. Es amorfo o indiferente.

6) *Lo decisivo es tener los sentimientos adecuados a la realidad: que haya proporción* entre el desencadenante u objeto del sentimiento, y éste mismo, y su manifestación. Esto exige *no engañarse en el conocimiento de la realidad*, objeto o desencadenante que los provoca. Este es el origen de las frustraciones, p. E., acerca de la propia inteligencia, y en general, de la propia valía, cuando se piensa, por ejemplo, que uno está por debajo de donde realmente merece estar.

Los errores en la autoestima originan sentimientos falsos, de sobreestimación, prepotencia o frustración. Lograr una estimación correcta de la realidad y de uno mismo evita que los sentimientos hagan salidas en falso: poner mucha ilusión en una cosa o persona imposible para nosotros origina frustración, y que uno ya no intente nada, porque el sentimiento, por decirlo así, se ha desfondado (15.9): lo más difícil en la vida es saber asimilar los propios fracasos (16.5). Al paralizarlo sentimentalmente por un fracaso se le suele decir: «la vida sigue».

Los errores de apreciación del objeto de los sentimientos originan tragedias, disgustos y peleas: cuando uno descubre que se ha estado autoengañando, o que una persona no es tan digna de confianza como parecía, viene la ira, la venganza, el despecho, la depresión, etc., y quizá no hay motivo. Otras veces podemos amar apasionadamente realidades que quizá no lo merecen tanto, por ejemplo, un gato, que puede correspondernos sólo hasta cierto punto.

Para *juzar acerca de los propios sentimientos* pueden servir estas reglas: 1) *no todas las realidades merecen el elevado sentimiento que tenemos respecto de ellas*, sea de temor, amor, aprecio, etc.; 2) *muchas realidades merecen mejores sentimientos de los que tenemos respecto de ellas*: no debemos despreciarlas o ignorarlas, porque no son tan malas, sino *mejores de las que pensamos*; 3) en consecuencia, *las valoraciones sentimentales hay que corregirlas* y rectificarlas (no todo el mundo es capaz de rectificar sus propias valoraciones, sobre todo cuando son intensas). El mejor modo de tener dominio sobre ellas.

7) *¿Cómo se miden o valoran los sentimientos?* La presencia o ausencia de ellos no se mide sólo por la emoción o perturbación psíquica o anímica, es decir, por un estado de ánimo interior, sino también por la conducta o manifestación externa de ese sentimiento, como se ha dicho (2.4.1).

La emoción es pasajera y volcánica, intensa, pero se suele pasar con cierta rapidez, porque es más superficial. En cambio, *los sentimientos profundos no desaparecen tan fácilmente, pero tampoco se detectan tan fácilmente mediante estados emocionales*: se puede sentir algo profundamente y durante mucho sin emocionarse por ello. Por tanto, los sentimientos más profundos son aquellos que se prolongan en el tiempo: por ejemplo, el amor a los padres. Si creemos «no sentir ya nada por esa persona» quizá tenemos un acceso de ira, y eso tapa nuestro verdadero sentimiento hacia ella. Los sentimientos se superponen unos a otros. Lo importante es saber que emoción interior y sentimiento no se identifican. La primera es sólo uno de sus elementos (2.4.1).

Por otra parte, la conducta es un modo, muchas veces involuntario, poco consciente o inadvertido, mediante el cual *se manifiesten los sentimientos de modo más real que en los estados emocionales interiores*. Lo que una persona siente por otra no es cuestión de sensaciones, emociones o palpitaciones del corazón, sino que *se ve en la conducta*, por ejemplo cuando alguien sinceramente afirma que nos aprecia de verdad, y luego actúa con indiferencia. Muchas veces el comportamiento delata los sentimientos de modo más directo, visible y auténtico que las palabras. Basta ser buen observador y mirar a la cara de la gente, o a los gestos, o a la manera de hablarnos. Todo está ya diciendo lo que siente por nosotros mejor que sus palabras.

8) *No todos los sentimientos tienen el mismo valor: hay una jerarquía*. El aprendizaje de su dominio (2.8), incluye saber jerarquizarlos: hay miedos tontos, fobias, enfermizas e innecesarias y temores realmente infundados; es decir, *hay sentimientos cuya importancia objetiva es muy pequeña*. Hay veces que estar triste o alegre es bastante poco relevante.

9) La conducta no mediada por la reflexión y la voluntad, es decir, la conducta apoyada únicamente de los sentimientos, *el sentimentalismo*, produce insatisfacción con uno mismo y baja autoestima: adoptar como criterio para una determinada conducta la presencia o ausencia de sentimientos que la justifican genera *una vida dependiente de los estados de ánimo*, que son cíclicos y terriblemente cambiantes: las euforias y las desánimos se van entonces sucediendo, sobre todo en los caracteres más sentimentales, ya la conducta no responde a un criterio racional, sino a como nos situamos. *El ejemplo más claro son las «ganas»* (de estudiar, de trabajar, de discutir, de dar explicaciones, etc.) *Las ganas como criterio de conducta no conducen a la excelencia*, como se verá al hablar de la libertad de elección (6.3).

El *estado de ánimo* es importante, pero *no lo más importante*: de hecho se altera con los cambios del mundo circundante. Por ejemplo: la expresión y el hecho de «cambiar de aires». Exagerar la importancia del estado de ánimo conduce a poner como instancia hegemónica de la vida humana el *cómo me encuentre*⁸¹, y esto indica ceder el dominio de uno mismo a un sentimiento u otro (así, en Heidegger, la *angustia*). En el terreno práctico esto puede producir inseguridad y disarmonías psíquicas, porque esa parte del alma «no sabe mandar» sobre los demás; no es la función que le corresponde, no es hegemónica, como enseña se dirá (2.7).

10) Por último, *¿cómo se manifiestan los sentimientos?* Es un tema muy amplio. Se dan sólo algunos criterios:

a) Los sentimientos *hay que aprender a manifestarlos*; es necesario hacerlo para tener una relación madura con el entorno y con uno mismo. Aunque muchas personas aprenden espontáneamente, no todas saben hacerlo⁸².

b) *Los sentimientos se manifiestan sobre todo con la conducta*, como ya se ha dicho, aunque uno no quiera. Muchas veces, sin hablar, es posible saber qué siente una persona. Y más si la conocemos. También se manifiestan *diciendo lo que uno siente*, mediante el lenguaje.

c) La manifestación de los sentimientos debe ser armónica con el conjunto de la conducta, en el cual intervienen los fines elegidos, las convicciones, la voluntad, la razón, etc. Es decir, *la manifestación de los sentimientos ha de guardar proporción o armonía con las restantes dimensiones humanas*, y debe ser proporcionada también a la importancia que tenga y a su objeto: por ejemplo, a nadie le ocurre hacerle reverencias a una lámpara, pero sí a una reina.

d) Aquí interviene *la importancia de los gestos* (12.3). Los gestos son, por así decir, *el lenguaje de los sentimientos*, un lenguaje específico del

hombre, de enorme riqueza: hay gestos del rostro, como reír, llorar, sonreír, fruncir el ceño... Los hay del cuerpo, como ponerse de pie, inclinar la cabeza, postrarse... También hay gestos de la mano, de los hombros, etc. Normalmente, *una persona rica en gestos es rica en sentimientos*, salvo que sea bufón... Una cultura rica en gestos tiene riqueza de sentimientos, porque los gestos se inventan para expresarlos, un apretón de manos, hacer un regalo, dar un abrazo, condecorar a alguien...

Vivimos en una civilización donde tiene primacía *la funcionalidad* (9.10), pero en el pasado los gestos, y los sentimientos consiguientes, se valoraban más que ahora. Los castillos medievales eran incomodísimos, pero su arquitectura religiosa y civil expresa sentimientos solemnes... Por ejemplo, propiciaban *el sentimiento de lo sublime* (15.4), que hoy es raro encontrar, incluso en el arte religioso. Otro sentimiento hoy menos frecuente es el *respeto*: respetar es ya apreciar, manifestar que valoramos. La gente sencilla suele a veces mostrar mucho respeto a quienes no conoce. Es un sentimiento, valga la redundancia, muy respetable y serio, porque indica que *se sabe apreciar lo que se tiene, o lo que se recibe*. El sentimiento de *hospitalidad*, por ejemplo, se ha perdido en buena parte en nuestra sociedad desarrollada, pero antaño era *importantísimo*: era el respeto al extranjero, al viajero, al que viene de lejos y ha estado en peligro...

e) *El arte es quizá el modo más sublime de expresar los sentimientos*, porque expresa en primer lugar *una realidad*, es decir, el objeto desentendado, y además *nuestro sentimiento hacia ella*. El arte mismo es todo él una manifestación de los sentimientos (12.7) y de la capacidad creadora del hombre (5.7).

f) Entre todas las artes, *la música es un modo privilegio de expresar, transmitir y suscitar sentimientos*. La música ocupa en la vida humana un lugar más importante del que solemos atribuirle (15.9). La significación de los sonidos musicales es más indefinida que la de las imágenes visuales, pero no por ello menos intensa. La música tiene un enorme poder de evocar y despertar los sentimientos sin nombrarlos, y los potencia, acompaña y expresa. Cuando la música se interioriza personalmente, *se transforma en canción* (15.10), *una expresión lingüístico-musical de sentimientos*, que reproduce aquello que los suscita, y expresa lo que significa para nosotros. *Cantar* es, quizá uno de los modos más bellos y sublimes de expresar lo que sentimos.

Se puede añadir aquí una consideración final: los sentimientos son como «los sonidos del alma». Cada uno la hace «sonar» de modo distinto; el conjunto de todos ellos forman «la música del alma», pues la música no es otra cosa que la sucesión rítmica de los sonidos, y el conjunto de los sentimientos, y su ritmo de sucesión, paralelo al ritmo de la vida humana, son como una «música»: la vida psíquica o *armonía del alma*, un encadenamiento de sentimientos que se suceden unos a otros de modo proporcionado. Armonía, ya se dijo (1.1), *es proporción y equilibrio de las partes en la unidad del todo*. En la buena música los sonidos y su ritmo son armónicos. Lo mismo sucede con toda el alma (2.7), y por eso los sentimientos y la música están tan cerca.

En conclusión, de todo esto se concluye *la importancia de los sentimientos*. *Una parte no pequeña de nuestra conducta y de lo que sucede en nuestro interior está provocado por ellos*: nunca terminan de ser conocidos, porque se reflexiona poco en esa peculiar presencia suya, que empaqueta toda el alma humana, hace la vida llevadera, atractiva o insostenible, y trae consigo lo terrible, apasionante, odioso, enervante, canallesco, fanático, trágico o maravilloso. Las palabras más cálidas, interesantes y bellas son siempre las que los nombran: la grandeza y la pequeñez humana se mide por ellos, y su ausencia convierte la vida en un desierto monótono. Al

hablar de la armonía psíquica concluiremos acerca de lo que enseñaba Platón.

2.6 LA VOLUNTAD

Trataremos ahora de la voluntad de una manera sintética. Más adelante (6.1), al hablar de la libertad y el amor, señalaremos los usos que caben de ella. Por el momento, cabe decir lo siguiente:

1) *La voluntad es una función intelectual. Es el apetito de la inteligencia o apetito racional*⁸³, por el cual nos inclinamos al bien conocido intelectivamente. Lo que los deseos e impulsos son a la sensibilidad, es la voluntad a la vida intelectual (1.7.1). *Querer* es su acto propio, distinto de apetecer, sentir y entender, que son respectivamente los actos del apetito sensible, la afectividad y la inteligencia. Por tanto, de nuevo se insiste que en el hombre hay tres clases de apetitos o tendencias: los deseos e impulsos (las tendencias sensibles), y el apetito racional o voluntad.

2) La voluntad está tan abierta como el pensamiento: puede querer cualquier cosa, incluso las que son imposibles⁸⁴. No está predeterminada hacia un bien u otro, sino abierta al bien en general: *la voluntad es la inclinación racional del bien, siendo el bien aquello que nos conviene* (1.7.1).

3) Según esta definición, *la voluntad no actúa al margen de la razón*, sino *simultáneamente* con ella. El problema de qué es antes, si la voluntad o la razón, es una cuestión que ha motivado mucha discusión en el ámbito de la filosofía⁸⁵.

4) *La voluntad se plasma en la conducta*; pues origina y da lugar a las acciones voluntarias: vengo a clase porque quiero, etc. *La conducta humana es en buena parte voluntaria*, y compuesta de *acciones voluntarias*. La voluntad se plasma en la acción, *se hace presente el actuar*: si se ha hecho algo, es que *se quería hacer*.

5) *Una acción voluntaria es una acción conscientemente originada por mí*, es decir, una acción mía, de la que soy consciente. Lo voluntario se puede definir también como «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»⁸⁶. El problema que aquí aparece enseguida es el de *cuándo una acción deja de ser voluntaria*. Es una cuestión algo compleja, tratada por la ética y el derecho: se trata de ver cómo influyen el miedo, la fuerza y la ignorancia en la acción, hasta hacerla involuntaria, es decir, *no querida*. En la conducta humana hay acciones de ambas clases.

6) *El problema de la voluntariedad de la acción tiene una gran importancia moral y jurídica*. Hay acciones que no por no ser voluntarias son menos nuestras, por ejemplo, respirar o pisar el pie a alguien. «Lo hice sin querer» no vale como excusa ante un tribunal; por ejemplo, atropellar a una anciana. No queríamos atropellarla, pero lo hemos hecho, y por ello somos responsables ante la ley y el juez. Si no, es un homicidio involuntario. ¿Entonces, por qué somos culpables? Porque *somos responsables*. El hombre es *responsable* de sus acciones ante los demás (6.9), ante la ley, ante el juez. *No era nuestra intención* atropellar a la anciana, pero lo hemos hecho: *se nos imputa la acción*.

7) Aclarar el problema de la acción voluntaria exige una distinción acerca del doble *momento de la voluntad*:

a) En primer lugar se da el *deseo racional*, que es «la tendencia a un bien conocido como fin». Esto es la voluntad en sentido general: *el querer* esto o lo otro, *la intención voluntaria* que se dirige a esto o a lo otro. Este querer o intención es el que basta para hacer que una acción sea voluntaria. El deseo racional se refiere por tanto a *los fines*⁸⁷, es decir, aquello que se quiere conseguir.

b) En segundo lugar viene la *elección*, que consiste en *decidir* cómo y con qué medios llevar a cabo la acción. Es el ámbito de *preferir*. La elección

requiere *una deliberación previa*: es un *acto de la razón práctica* (5.2) que sopesa las distintas posibilidades o caminos para llegar a lo querido. Se trata de una reflexión racional *acerca de los medios que se pueden elegir para lograr un fin*. Responde a la pregunta «¿cómo haremos esto?». En deliberación la razón aporta datos, escucha consejos, etc. En los procesos de toma de decisiones es un momento decisivo (5.2).

Una vez efectuada la deliberación, la voluntad realiza la *elección*, que consiste en *decidirse emplear unos medios concretos* para conseguir lo que se quiere. Se hablará de ello al tratar de la libertad (6.3). Como es obvio, el deseo voluntario es más amplio que la elección, puesto que se refiere a *los fines* de la conducta (apetencias posibles, planes, etc.), que pueden ser incluso muy remotos o difíciles. La elección, en cambio, es mucho más concreta: se refiere a *los medios*⁸⁸ que se van a emplear en esta o aquella acción. Más adelante se hablará más de la decisión y sus consecuencias (5.2).

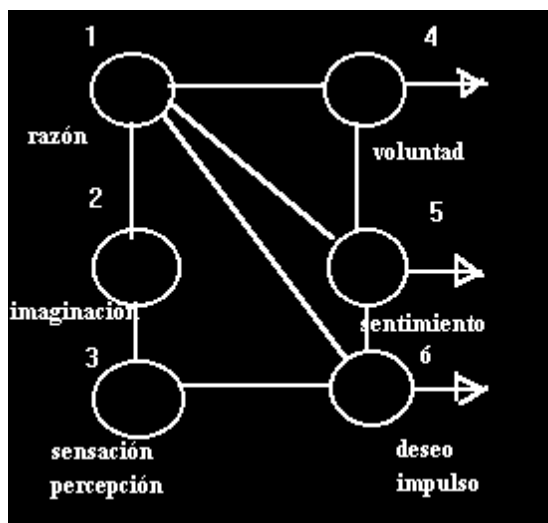
8) Como también se indicará más adelante (6.3), un número no pequeño de autores, psicólogos, antropólogos, e incluso algunas escuelas jurídicas de criminología sostienen que el hombre, propiamente no tiene *elección*, sino motivaciones psicológicas basadas en sus tendencias sensitivas, en procesos fisiológicos o genéticos, o incluso en factores sociológicos o imperativos sociales. Esto equivale a decir que actúa *por motivos ajenos a su voluntad* y por tanto no elige, sino que esos condicionamientos se lo dan todo ya elegido, aunque él no lo sepa o no lo quiera reconocer.

Con esto se quita mucha voluntariedad a la acción, y se convierte a la voluntad en algo irrelevante: se considera entonces al hombre *como un ser con muy escasa capacidad de decisión* y por tanto de responsabilidad: el criminal lo sería por una determinación de los genes, y por tanto no sería culpable, los usos sociales justificarían cualquier tipo de conducta, etc. Ante esto hay que decir que las motivaciones son importante, pero *no anulan la voluntad* ni la libertad. Decir lo contrario contradice la experiencia espontánea⁸⁹: el hombre es realmente *capaz de elegir*, aunque sea limitadamente. Estamos ante el problema del determinismo y de la libertad.

El conjunto de la conducta y por consiguiente la vida humana, está hecha de elecciones y decisiones, tomadas según *preferencias*. Con esto entramos en el gran tema de *la acción humana y la libertad*, de las cuales habremos de ocuparnos al hablar del conocimiento práctico (5.2).

2.7 DINÁMICA AFECTIVA Y ARMONÍA PSÍQUICA.

Ha llegado el momento de recapitular todo lo dicho a lo largo de estos dos primeros capítulos. El modo natural de hacerlo es *relacionar entre sí todas las facultades* hasta ahora mencionadas. Para ello podemos trazar un séxtuple esquema de la dinámica sensitiva, tendencial, intelectual y volitiva del hombre:



La dinámica vital humana, su desarrollo y su plenitud y autorrealización (1.1.1), dependen de la armonía de estos seis factores o dimensiones del psiquismo. Utilizamos aquí el término armonía en dos sentidos: como *plenitud de desarrollo* y como *equilibrio y proporción interior* de las partes dentro de la unidad del todo⁹⁰.

Según el esquema, las dimensiones apetitivas (6) y la voluntad (4), ayudadas por el sentimiento (5), se dirigen hacia los fines biológicos y extra-biológicos (1.7.3). el problema radica en su mutua coordinación y en su dirección por parte de 1, la razón: deben tener en la misma dirección, de modo que no haya conflicto entre ellas. *La vida lograda* (8.1), es decir, la plenitud de desarrollo de todas las dimensiones humanas, *exige la armonía del alma* y los factores señalados en el cuadro: se trata de un *equilibrio dinámico*, que potencia cada facultad al tiempo que la acompasa y une a las demás.

La mejor manera de lograr esta armonía es *encargar a la razón el mando sobre el resto de las dimensiones humanas*, puesto que *la inteligencia es nuestra facultad superior y distintiva*, y la que interviene desde el principio en la conducta (1.2): «el hombre inteligente habla con autoridad cuando dirige su propia vida»⁹¹, dice Platón indicando que es la inteligencia quien habla en el hombre inteligente. Si no es ella la que dirige la acción, las tendencias y los sentimientos crecen en exceso, hasta producir un desequilibrio, pues no sabe moderarse a sí mismas. *La medida de las tendencias la proporciona la razón*, pues en el hombre ellas no se miden espontáneamente a sí mismas⁹² (1.2).

Hay dos maneras de considerar la *armonía del alma*: desde fuera y desde dentro. *La consideración exterior* nos dice que el único modo de conseguir esa armonía y equilibrio de instancias es que haya un *objetivo*, un *blanco* (*skopós*) que unifique las tendencias y les dé unidad, desde fuera. Hablamos entonces de *un fin o unos objetivos predominantes* que *dan sentido* a todas las demás acciones. Alcanzarnos es conseguir *la autorrealización*, la *vida lograda* o, lo que es lo mismo, la *felicidad* (8.1). La autorrealización del hombre no es sólo un proceso sensitivo u orgánico, sino también emocional-afectivo, voluntario y racional. Todo este proceso interno se plasma en unas decisiones y en una conducta, dirigida hacia ese blanco u objetivo. Cuál haya de ser se tratará más adelante (8.3).

La consideración de la armonía psíquica desde dentro conduce a *la consideración del equilibrio psíquico interior*, y de la armonía de las tendencias entre sí, de lo cual se hablará a continuación.

2.8 LA ARMONÍA PSÍQUICA: TRES SOLUCIONES

El equilibrio interior de una persona precisa, en primer lugar, que esté *rec-
onciliada con su propia inconsciente*. Existe un cierto prejuicio, quizá d-
ebido en parte a la enseñanza de Freud, que dibuja una imagen del incon-
sciente como una instancia oculta, no gobernada por el hombre, que dete-
rmina su conducta como a sus espaldas. Esta visión del inconsciente co-
mo *instancia hegemónica del hombre* es una cierta exageración de un
descubrimiento científico importante acerca de él, que Freud sistematizó:
el importante papel que le corresponde en la vida humana.

El inconsciente es ciertamente importante, pero no es dueño del hombre
contra la voluntad de éste (6.2). Más bien es *el conjunto de elementos bi-
ológicos, genéticos, psicológicos, cognitivos, afectivos, educacionales y
culturales que el hombre lleva consigo cuando comienza su vida cons-
ciente y mientras desarrolla ésta*. A este conjunto se le puede llamar *sínt-
esis pasiva*⁹³ y es, por decirlo así, *todo aquello que nos condiciona en
nuestro ser y actuar*, quizá sin que nosotros seamos conscientes de ello.
Es importante resaltar que *cabe una armonía entre el inconsciente y la
vida consciente*. Esto es algo que casi todas las personas «normales» c-
onsiguen por medio de un adecuado proceso educativo. La cuestión se
simplifica si entendemos que parte del inconsciente es lo *no-consciente*,
es decir, aquello de lo cual no siempre podemos ser conscientes, porque
dormimos, nos distraemos, etc. *La línea que separa el sueño y la vigilia*
(15.5) *es la que dice dónde comienza en cada momento la zona de lo no
consciente*.

No obstante, el índice de enfermedades psíquicas que existe en nuestra
sociedad demuestra que el mencionado proceso educativo muchas veces
se quiebra, y entonces *no se alcanza la armonía del alma*, y por tanto se
pierde la salud (16.3). Esto es un problema muy real. De hecho, la enferm-
edad mental tiene una gran repercusión en muchos ámbitos sociales, jurí-
dicos y familiares. La armonía y la salud psíquica depende de hecho del a-
decuado *control de las tendencias y de los sentimientos* (5 y 6 en el cua-
dro del epígrafe anterior), y de la adecuada integración del inconsciente
en la vida consciente. La pregunta acerca de cómo conseguir ese control
abre unas perspectivas muy amplias. A grandes rasgos, se puede respo-
nder de tres maneras:

1) En primer lugar cabe una *respuesta técnica*. Los problemas afectivos y
tendenciales, y el estado psíquico en general, se pueden *controlar y mejo-
rar técnicamente*, es decir, mediante la medicina, la psiquiatría y otras téc-
nicas de relajación mental, autocontrol, etc.

La medicina (16.8) busca la *salud*, tanto física como psíquica: ambas est-
án muy relacionadas. Cuando se da mucha importancia a la técnica médi-
ca, se tiende a pensar que cualquier problema humano se puede solucio-
nar con ella (16.4). Si pensamos, por ejemplo, en las enfermedades orgá-
nicas, vemos confirmado que es este siglo el *poder de la medicina ha
crecido extraordinariamente*. Esto también sucede con las enfermedades
psíquicas, muchas de las cuales tienen una base orgánica mayor de la q-
ue se pensaba. La psiquiatría hoy depende de la bioquímica en medida
mucho mayor que hace cincuenta . Es ésta precisamente una de las razo-
nes del creciente abandono de las teorías psicoanalíticas de Freud⁹⁴: su
técnica de psiquiatría clínica cuenta poco con la farmacología, y sus resu-
ltados son muy lentos.

Sin embargo, el enorme poder de la medicina actual, del que los médicos
son muy conscientes, también tiene que recurrir a procedimientos que es-
tán más allá de la pura técnica y que se dirigen a la persona⁹⁵: hay pro-
blemas íntimos, o psicológicos, por los cuales la medicina puede hacer
algo, pero no demasiado: ya no dependen de factores orgánicos; *no se
curan con pastillas*, porque requieren la intervención de la voluntad, de la

libertad, de los sentimientos; son algo interior, pertenecen a un ámbito donde no llegan ni los medicamentos ni los aparatos más modernos. Para curar ahí hace falta la *psicoterapia*, que etimológicamente significa *cuidado o curación del alma*, y otros métodos (medicina psicosomática, amistad, introspección psicológica, etc.), cuya única receta es el *diálogo* (3.2.3), porque se dirigen a enseñarle al paciente a que se conozca y se controle a sí mismo⁹⁶ y sea señor de su propio reino interior. La medicina misma deja de ser entonces una pura técnica.

En resumen: *la solución puramente técnica no es suficiente para lograr la armonía del alma*; se hace necesaria la *psicoterapia*⁹⁷, en el sentido más amplio de la palabra, es decir, el diálogo entre las personas, que es algo más que una técnica: es enseñar a dominarse a uno mismo, *educar en el autocontrol*.

2) Una segunda solución consiste en afirmar que el control afectivo y tendencial es puramente *racional y voluntario*. Es decir, *basta el imperio de la razón abstracta y de la voluntad dominadora* para tener «a raya» a los sentimientos y tendencias. Los ilustrados (siglos XVII-XIX) creyeron que todos los problemas del hombre se arreglarían mediante una ciencia racionalista y abstracta, que permitiría *deducir*, como quien resuelve un problema de geometría, cuál era la solución para los problemas morales, psicológicos y sociales. Razón y voluntad serían según ellos, *dueños y señores* absolutos del psiquismo humano. Es una visión que tiende a minusvalorar la afectividad, la sensibilidad y el inconsciente, es decir, todo lo corporal. En el terreno de la moral, este planteamiento deriva con facilidad hacia el *dualismo rigorista* al que antes nos hemos referido (2.5): la armonía del alma se pretende conseguir únicamente a base de *cumplir el deber*, de hacer lo que hay que hacer. Según estas concepciones racionalistas y puritanas de la moral, hoy ya en desusos teórico pero todavía en uso práctico, el nivel sensible, los sentimientos, el individuo singular, etc. Deben someterse a *las reglas abstractas de la razón*, que se concreta en un deber moral seco, inflexible, ajeno a los sentimientos, que se justifica porque sí.

Nietzsche rechazó por completo esta moral del deber rigorista, pero siguió insistiendo en que cada quien no se autocontrola, quien no fuese capaz de mandar sobre sí mismo, era un esclavo, despreciable, pues estaba condenado a obedecer⁹⁸. Sustituyó la razón por la voluntad de poder. En esto Nietzsche seguía siendo ilustrado: pensaba que el hombre *superior* era capaz de dominar por completo sus tendencias y lograr la armonía del alma de modo voluntarista, *sólo con querer*, porque sí.

El planteamiento voluntarista con frecuencia se volvió *ideológico*: las cosas tiene que ser necesariamente como nos dice la ciencia o el deber. Esto es ideología: *diseñar la sociedad y el hombre perfecto de modo abstracto, y después obligar rígidamente a la realidad concreta a parecerse al modelo teórico*. Esto contradice la experiencia: la razón y la voluntad no pueden garantizar de hecho que uno actúa de una determinada manera; hacer las cosas sólo por sentido del deber, o por que así está planificado, establecido y decretado, no mueve más que a los inflexibles, a los voluntaristas y a los fanáticos. Por el contrario, *se hace preciso convencer, motivar y hacer feliz a la gente para que ésta obre como debe y le conviene*⁹⁹. *En caso contrario, los ideales fracasan y se abandonan* (8.4). *La búsqueda de la armonía del alma debe tener en cuenta la libertad y la debilidad humanas*.

3) El humanismo clásico y el cristianismo, y con él la mayor parte de los europeos, han pensado desde hace muchos siglos que *la educación de la voluntad, del sentimiento y de los apetito es el modo de conseguir la armonía psíquica* y el desarrollo de las potencialidades humanas. Esa edu-

cación se realiza mediante la adquisición de hábitos (1.7.3). Esta solución está bastante matizada, rehuye los dualismos, y viene a sostener que:

a) la armonía de 1-6 (cfr. Cuadro del epígrafe anterior) no está asegurada, es decir, *la hegemonía de razón y voluntad puede no darse*, de hecho *no se da* del todo¹⁰⁰ (el racionalismo piensa que esa armonía está «inscrita» en la naturaleza humana, y por tanto está asegurada, siempre que se hagan las cosas según la razón¹⁰¹).

b) Esa armonía hay que conseguirla dirigiendo las instancias 1-6 hacia *un objetivo común*, que *la razón es la encargada de señalar* según antes se dijo (2.7). *La razón es la instancia humana hegemónica*, manda sobre las demás, pero su imperio no es despótico, sino «político» (6.9): refuerza y fortalece, no anula ni desprecia.

c) *A base de acostumbrar a las tendencias, se logra esa armonía*, aunque ésta se puede perder por el mismo procedimiento. Este planteamiento da una gran importancia a *la costumbre* (11.8) y el *hábito* (3.5.2) (las costumbres siempre fueron criticadas por los racionalistas: eran tiempos de una excesiva tiranía de rutinas heredadas).

d) Por tanto, para conseguir *una vida lograda*, lo fundamental es *la educación* de los sentimientos, las tendencias y la persona en su conjunto (en esto coincide con el pensamiento racionalista, aunque por razones diversas): la educación es la tareas de poner objetivos comunes a todas las instancias humanas y acostumbrarlas a practicar aquello que conduce a esos fines.

e) *El camino hacia esta armonía es la ética*, que consiste en alcanzar *un punto medio* de equilibrio respecto de los sentimientos: *tener los adecuados, respecto de los objetos adecuados, con la intensidad y el modo adecuados, evitando el defecto y el exceso*¹⁰². Se pueden poner algunos ejemplos:

A) *La cobardía* es el miedo excesivo, temerle todo, por ejemplo el miedo a equivocarse, que lleva a no actuar;

la temeridad es no temer nada, ni siquiera lo que se sabe: es la «caradura» o la inconsciencia;

la valentía es el punto medio: temer lo que se debe, cuando se debe, con la intensidad que se debe.

B) *El carácter colérico* es el de aquel que se enfada por todo;

la indolencia es el carácter de aquel que todo le da igual, y no se enfada ni siquiera cuando debería;

la justa indignación es enfadarse sólo cuando y como la ocasión lo merece.

C) *La desvergüenza* es propia de quien es un sinvergüenza;

la timidez es propia de quien se avergüenza de todo, incluso cuando no hay motivo, y entonces se retrae cuando no debe (hablar en público, etc.); *el pudor* es avergonzarse del modo debido por aquello que es realmente vergonzoso.

La ética, según esta perspectiva, es *la educación de los sentimientos*¹⁰³, de las inclinaciones, para que no crezcan ni disminuyan demasiado, para que no incurran en defecto ni exceso. Cuando se consigue *el término medio*, los sentimientos entran en armonía con las tendencias, y las refuerzan: entonces la conducta humana se vuelve *hermosa, bella*, y alcanza su plenitud (7.5). Por eso admiramos los caracteres maduros, equilibrados, dueños de sí, ricos en sentimientos.

No es demasiado frecuente presentar la ética como *el modo de armonizar las tendencias humanas, para optimizarlas*. Más bien, suele entenderse, siguiendo un modelo racionalista y dualista, como *un conjunto de normas abstractas*, generales y aburridas, que imponen unos *deberes* igualmente aburridos, y se aplican a casos concretos y reales. La visión que aquí se

propone es: el aprendizaje ético consiste en llevar a los sentimientos y las tendencias a su justo medio, evitando los defectos y los excesos, de modo que resulten optimizados, es decir, alcancen su máximo fortalecimiento e intensidad, y de ellos resulte la máxima armonía psíquica, la máxima riqueza y firmeza interiores.

Esta es una visión de la ética que da una gran importancia a *la belleza de la conducta humana*¹⁰⁴: lo bello es lo equilibrado, lo armónico, aquello que está completo, sin que le falte nada, y cuyas partes están ordenadas en el conjunto (7.5). Por tanto, aquí estamos en *la puerta de entrada de la ética como camino hacia la plenitud humana*. Aunque parezca paradójico: 1) tener equilibrio interior y armonía psíquica en el único modo de ser feliz; 2) el método más eficaz para alcanzar la armonía psíquica es la educación de los sentimientos, que es la ética; 3) luego *el único modo de ser feliz es vivir éticamente*, lo cual equivale a alcanzar la plenitud humana.

Es importante añadir que este camino hacia la plenitud humana en que consiste la ética necesita unas normas orientadoras, cuyo cumplimiento permite alcanzar los bienes y valores en los que radica esa plenitud, entre los cuales está la felicidad. Así pues, la ética consiste en: adquirir unos *hábitos* llamados virtudes (6.4), mediante el respeto a una normas (3.6.4) que capacitan para poseer los bienes que hacen feliz al hombre (8.3). Hemos llegado a esta sorprendente conclusión. Después de explicar de modo muy sumario, en los dos primeros capítulos, los rudimentos de la estructura psicológica del hombre. Lo que sucede es que la plenitud humana implica ya *libertad*, y al nombrarla tocamos, *el núcleo* de la condición humana, aquella profundidad, siempre insondable, que culmina lo dicho hasta ahora y que justifica lo que seguirá: *el carácter personal del hombre*, que contribuye a cada ser humano en algo *único e irrepetible*, dentro del cual encontramos el secreto de su libertad y el sentido de ésta. Es éste el tema que debemos abordar en el siguiente capítulo.

3. LA PERSONA

3.1 RELEVANCIA DEL CONCEPTO DE PERSONA

Nuestra cultura ha ido descubriendo paulatinamente la importancia y la dignidad de la persona humana. Por ejemplo, el concepto de persona tiene una gran relevancia jurídica. Por eso el derecho lo estudia con amplitud, y apoya en él toda la legislación positiva acerca de *los derechos fundamentales*, los principios jurídicos conocidos como *derechos humanos*¹⁰⁵, etc. La ciencia del derecho (11.6) desarrolla las implicaciones jurídicas del carácter personal del hombre, y edifica sobre ellas la seguridad de la vida social (11.9). Y es que *la fuente última de la dignidad del hombre*, en la cual se apoyan muchos ordenamientos jurídicos, todo el derecho natural, una parte importante del derecho civil, etc., es, pues, su *condición de persona*.

Del mismo modo, esta noción es básica en otras ciencias humanas, y especialmente en la filosofía reciente, en la ética profesional, etc.. La explicación es bien sencilla: es un concepto que apunta a lo que constituye *el núcleo más específico de cada ser humano individual*. Nuestro propósito aquí es abordar la cuestión haciendo una descripción antropológica de ese núcleo, que sirva en primer lugar para entender de modo gráfico su dignidad propia, es decir, *por qué es inviolable* y en consecuencia, fundamento de derechos inalienables (3.3). Pero además, al trazar su perfil de la persona (3.2) saldrán a la luz los aspectos más profundos de su ser, y esto tendrá una inmediata aplicación (3.4). Se trata por tanto de una *descripción*, que apunto sólo a *destacar sus rasgos fundamentales*¹⁰⁶ en orden a *comprender lo más relevante e inédito que hay en cada ser humano*. Una vez descritos esos rasgos, podremos abordar algunas *definiciones del hombre y de su naturaleza basadas en su condición personal* (3.5,

3.6), la cual, por otra parte, arroja nueva luz sobre lo dicho en los dos primeros capítulos. Se trata de *obtener así una visión global del hombre a partir de su ser personal*. Desde ella se puede acceder fácilmente a los muchos y muy diferentes ámbitos de la vida humana, al conjunto de los cuales se dirige la antropología y se dedica el resto de este libro. En definitiva, como ya se dijo en la Introducción, la noción de persona constituye el punto nuclear de todo cuanto vamos a tratar.

3.2 NOTAS QUE DEFINEN A LA PERSONA

Como las notas características de la persona no se pueden separar, primero las describiremos muy brevemente en su conjunto. Después, nos detendremos en cada una de ellas¹⁰⁷. Se trata por tanto de un «prólogo», seguido de un análisis.

Dijimos más atrás (1.1.1) que la *inmanencia* era una de las características de los seres vivos, y que significan *permanecer dentro*, pues inmanente es lo que se guarda y queda en el interior. Se pusieron también ejemplos de operaciones inmanentes, tales como dormir, comer, llorar y leer, en las cuales lo que el sujeto hace queda en él. Las piedras no tienen *un dentro*. Asimismo dijimos (1.1.2) que hay *diversos grados de vida*, cuya jerarquía viene establecida por el *distinto grado de inmanencia* de las operaciones que se realizan en cada uno de ellos: comer es menos inmanente que refunfunar (esto no es sólo una función orgánica), y refunfunar es menos inmanente que pensar «Fulanito no me ha saludado». Los animales realizan operaciones más inmanentes que las plantas, y el hombre realiza operaciones más inmanentes que los animales.

El conocimiento intelectual y las voliciones, por ser inmateriales (2.3), *no se manifiestan orgánicamente*: son «interiores». Sólo las conoce quien las tiene, y sólo se comunican mediante el lenguaje, o mediante la conducta: nadie puede leer los pensamientos de otro. Porque están dentro de ella, queda a la decisión de la persona comunicarlos.

La *primera nota* queda clara con lo que acabamos de decir: es *la intimidad*, que indica un *dentro* que sólo conoce uno mismo. Mis pensamientos no los conoce nadie, hasta que los digo. *Tener interioridad*, un mundo interior abierto para mí y oculto para los demás, es intimidad: una *apertura hacia dentro*¹⁰⁸. *La intimidad es el grado máximo de inmanencia*, porque no es sólo un lugar donde las cosas quedan guardadas para uno mismo sin que nadie las vea, sino que además es, por así decir, *un dentro que crece*, del cual brotan realidades inéditas, que no estaban antes: son las cosas que se nos ocurren, planes que ponemos en práctica, invenciones, etc. *La intimidad tiene capacidad creativa*. Por eso, *la persona es una intimidad de la que brotan novedades*, una intimidad creativa, capaz de crecer.

Ahora bien, las novedades que brotan de dentro (por ej., una novela que a uno se le ocurre que podría escribir) tienden a salir fuera. La persona tiene una segunda y sorprendente capacidad: sacar de sí lo que hay en su intimidad. Esto puede llamarse *manifestación de la intimidad*. *La persona es un ser que se manifiesta*, puede mostrarse a sí misma y mostrar las «novedades» que tiene, es «un ente que habla», que se expresa, que muestra lo que lleva dentro.

La intimidad y las manifestación indican que el hombre es dueño de ambas, y al serlo, es dueño de sí mismo y de sus actos, y por tanto principio de éstos. Esto nos indica que *la libertad es la tercera nota definitoria de la persona* y una de sus características más radicales: la persona es libre, vive y se realiza libremente, poseyéndose a sí misma, siendo dueña de sus actos.

Mostrarse a uno mismo y mostrar lo que a uno se le ocurre es de algún modo darlo: otra nota característica de la persona es *la capacidad de dar*. La persona humana es, ante todo, *efusiva*, es decir, capaz de sacar de sí

lo que tiene, para dar o regalar. Sólo las personas son capaces de *dar*. Pero, para que haya posibilidad de dar o regalar (7.4.4), es necesario que alguien acepte, que alguien se quede con lo que damos. A la capacidad de dar de la persona le corresponde la capacidad de aceptar, y aceptar es acoger en nuestra propia intimidad lo que nos dan. Por eso *no hay dar sin aceptar, y no hay aceptar sin dar*. Es decir, lo más alto de lo que es capaz la persona, el dar (7.4.5), exige otra persona que acepte el don. En caso contrario, el don se frustra.

Dar no es sólo dejar algo abandonado, sino que alguien lo recoja. Abandonar un niño debajo de un puente no es lo mismo que llevarlo a un hospital infantil donde lo cuiden. Si nadie recibe el niño, se muere: alguien tiene que quedarse con lo que damos. Si no, no hay dar; sólo dejar. *Si no hay un otro, la persona quedaría frustrada, porque no podríamos dar nada a nadie. Se da algo a alguien. Por tanto, otra nota característica de la persona es el diálogo con otra intimidad, el yo doy y tu recibes, yo hablo y tú escuchas, yo te pregunto y tú me contestas, tú me llamas y yo voy. Una persona sola no puede ni manifestarse, ni dar, ni dialogar: se frustraría por completo (7.1). El hombre no puede pasarse sin manifestar su intimidad, dando, dialogando y recibiendo. Veamos ahora un poco más despacio estas notas.*

3.2.1 LA INTIMIDAD: EL YO Y EL MUNDO INTERIOR

Intimidad significa un ámbito interior a cubierto de extraños. Lo *íntimo* es lo que sólo conoce uno mismo: lo más propio. Lo íntimo es «lo personal» (como cuando se dice: esto es algo «muy personal»). *Intimidad significa mundo interior, el «santuario» de lo humano, un «lugar» donde sólo puede entrar uno mismo, del que uno es dueño*¹⁰⁹.

Lo íntimo es tan central al hombre que hay un sentimiento natural que lo protege: la vergüenza o pudor, que es, por así decir, la protección natural de la intimidad, el cubrir u ocultar espontáneamente lo íntimo frente a las miradas extrañas. Existe el derecho a la intimidad, que asiste a la gente que es espiada sin que lo sepan, o que es preguntada públicamente por desgracias o asuntos muy personales.

La vergüenza o pudor es el sentimiento que surge cuando vemos honrado o descubierta nuestra intimidad sin nosotros quererlo: ser sorprendido realizando algo íntimo que no queremos que se sepa, o que no nos gusta que se sepa (por ej.: a uno le molesta un poco que entre otro y mire lo que está escribiendo, o lo que está leyendo).

La vergüenza o pudor (un sentimiento muy acusado en los adolescentes y atenuando en los ancianos) da origen al concepto de *privacy*, lo «privado»¹¹⁰, un reducto donde no se admiten extraños (a la casa propia no entra cualquiera). La vergüenza o pudor se refiere a todo lo que es propio de la persona, porque ésta posee todo lo suyo desde sí misma y por eso, *todo lo que es propio de la persona forma parte de su intimidad*. Todo lo que el hombre tiene pertenece a su intimidad; cuanto más intensamente se tiene, más íntimo es: el cuerpo, la ropa, el armario, la habitación, la casa...

*La característica más importante de la intimidad es que no es estática, sino algo vivo, fuente de cosas nuevas, creadora: siempre está como en ebullición, es un núcleo del que brota el mundo interior*¹¹¹ (6.2, 12.1). Por ahí se puede ver que *ninguna intimidad es igual a otra*, porque cada una es algo irreplicable, *incomunicable*: nadie puede ser el yo que yo soy. La persona es única e irreplicable, porque *es un alguien*; no es sólo un *qué*, sino un *quién*. La

*persona es la contestación a la pregunta ¿quién eres? Persona significa inmediatamente quién, y quién significa un ser que tiene nombre, que es alguien ante los demás: los hombres siempre han puesto un nombre propio a sus hijos, a sus semejantes, porque el nombre designa la persona, y es propio, personal e intransferible. «La noción de persona va ligada indisociablemente al nombre, que se adquiere o se recibe después del nacimiento de parte de una estirpe que junto con otras constituye una sociedad, y en virtud del cual el que lo recibe queda reconocido, y facultado con unas capacidades, es decir, queda constituido como «actor» en un «escenario» —la sociedad—, de forma que puede representar o ejercer las funciones y capacidades que le son propias en el ámbito de la sociedad»¹¹². Ser persona significa ser reconocido por los demás como tal, y como tal persona concreta. Así es precisamente como surgió el concepto de persona: como respuesta a la pregunta ¿quién eres?, respuesta que consiste en capacitarle para «ser alguien» en la sociedad: *él mismo*.*

Las personas no son intercambiables: no son como los pollos. Y esto lo sabemos porque cada uno tiene conciencia de sí mismo: yo no puedo cambiar mi personalidad con nadie. *Quién* significa: intimidad única, un yo interior irrepetible, consciente de sí. La persona es *un absoluto*, en el sentido de algo *único*, irreductible a cualquier cosa. Mi yo no es intercambiable con nadie. Este carácter único de cada persona alude a esa profundidad creadora que es el núcleo de cada intimidad: es un «pequeño» *absoluto*. La palabra *yo* apunta a ese núcleo de carácter irrepetible: yo soy yo, y nadie más es la persona que soy, ni lo será nunca. Nadie puede usurpar mi personalidad, ni ocupar mi puesto bajo el Sol.

3.2.2 La manifestación: el cuerpo

Hemos dicho que la manifestación de la persona es el mostrarse o expresarse a sí misma y a las «novedades» que ella saca de sí. *Manifestar la intimidad* es la segunda nota de la persona. *Se realiza a través del cuerpo* (1.4), y gracias a ésta también a través del lenguaje (2.1) y de la acción (5.2). La manifestación de la persona a través del lenguaje y de la acción es la cultura (12.2), y a ella se dedicará un capítulo específico. Ahora conviene aclarar por qué la manifestación se realiza a través del cuerpo, y de qué manera, lo cual nos obligará a hablar del *vestido*:

1) La persona humana experimenta muchas veces que, precisamente por tener una interioridad, no se identifica con su cuerpo, sino que se encuentra a sí misma en él «*como cuerpo en el cuerpo*». «Un hombre siempre es a la vez organismo (cabeza, tronco y extremidades, con todo lo que esto contiene)... y *tiene* este organismo, como *este cuerpo*»¹¹³, que es el suyo. Somos nuestro cuerpo, y al mismo tiempo lo tenemos, podemos usarlo como instrumento, porque tenemos *un dentro*, una conciencia desde la que gobernarlo. El cuerpo no se identifica con la intimidad de la persona, pero al mismo tiempo no es añadido que se pone al alma, como si fuera un apéndice ((1.4): forma parte de nosotros mismo, *yo soy también mi cuerpo*).

Se trata de *una dualidad que nos conforma de raíz* (15.2): hay «una posición interna» de nosotros mismos en nuestro cuerpo, y de él dependemos. Precisamente por eso, «*la existencia del hombre en el mundo está determinada por la relación con su cuerpo*»¹¹⁴, puesto que él es mediador entre el dentro y el fuera, entre la persona y el mundo. Y así, *el cuerpo es la condición de posibilidad de*

la manifestación humana. La persona expresa y manifiesta su intimidad precisamente a través del cuerpo. *Por eso tenemos un cuerpo configurado de tal modo que puede expresarla*, como ya se explicó (1.3).

2) Esto se ve sobre todo en el *rostro*, que es «*una singular abreviatura de la realidad personal en su integridad*»¹¹⁵. El rostro representa externamente a la persona. Se suele decir que «la cara es el espejo del alma» porque en la cara se asoma la persona, el *quién*, no sólo en lo que es y parece, sino en lo que ve, oye y dice, puesto que esas tres cosas se hacen «por» el rostro. «La persona está presente en su cara, está viviendo en ella... La cara es la persona misma, vista»¹¹⁶. «En la cara, abreviatura y resumida en los ojos, es donde sorprendemos a la persona, donde la descubrimos y hallamos por primera vez»¹¹⁷, porque en ella *se expresa el propio ser personal*.

3) La expresión de la intimidad se realiza también mediante un conjunto de acciones que se llaman *expresivas*, comunicativas o relacionales, y que más adelante se analizarán (12.3). A través de ellas el hombre habla *el lenguaje de los gestos*, del cual ya se habló también (2.5): expresiones del rostro, de las manos, etc. A través de los gestos el hombre expresa sus sensaciones, imaginaciones, sentimientos, pensamientos, deseos, e incluso *la conciencia* que tiene de sí mismo (el enfermo que no puede hablar asiente con los ojos). Reírse, llorar, fruncir el ceño, echar una mirada de indignación, o desviarla, incluso «tener mala cara», son expresiones de lo que uno lleva dentro.

4) Otra forma de manifestación de la intimidad es *hablar*. Es un acto mediante el cual exteriorizo la intimidad, y lo que pienso se hace en *público*, de modo que puede ser *comprendido* por otros. La *palabra* nació para ser compartida. Lo que expreso no queda sólo en un gesto, sino que es comprendido en su significado por los demás. La persona es, ante todo, un ente que habla, un *hablante*, como ya se dijo (2.1). Por último, el hombre encauza la creatividad de su intimidad a través de la acción, mediante la cual trabaja (4.3), modifica el medio, y da origen a la cultura, que es su conjunto, puede definirse como *la manifestación del hombre* (12.2).

5) Junto a todo lo anterior, hay que añadir que *el cuerpo forma parte de la intimidad*, porque *la persona es también cuerpo*, como se ha dicho. La tendencia espontánea a proteger la intimidad de miradas extrañas envuelve también al cuerpo, que es parte de mí: éste no se muestra de cualquier manera, como no se muestran de cualquier manera los sentimientos más íntimos; por eso el hombre *se viste* y deja al descubierto su rostro.

El hombre se viste para protegerse su indigencia corporal del medio exterior (4.1). *Pero también lo hace porque su cuerpo forma parte de su intimidad*, y no está disponible para cualquiera, así como así. En primer lugar, el vestido protege la intimidad del anonimato: yo, al vestirme, me distingo de los otros, dejo claro quién soy, incluso en su función social o «rol» (las azafatas, los uniformes, etc.). *El vestido también me identifica como persona*. La personalidad se refleja también en el modo de vestir: es el «estilo» (14.4). En segundo lugar, *el vestido mantiene el cuerpo dentro de la intimidad*¹¹⁸. El nudismo no es natural, porque no es natural renunciar a la intimidad. Al que no la guarda se le llama impúdico. La variación de las modas y de los modos del vestido, según las épocas y los pueblos, son vergüenza: unos pueblos lo viven en grado muy inte-

nso, como ciertos países islámicos donde las mujeres deben cubrirse el rostro. Y otros, como los europeos actuales, no le ven tanta importancia al pudor, también en la mujer¹¹⁹.

Esta diferencia de intensidad en el sentido del pudor tiene que ver con diferencias de intensidad en *la relación entre sexualidad y familia*: cuando el ejercicio de la sexualidad queda reservado a la intimidad familiar, entonces es «pudorosa», no se muestra fácilmente (10.11). Cuando el individuo dispone de su propia sexualidad a su arbitrio individual, y llega a considerarla como un intercambio ocasional con la pareja, el pudor pierde importancia y el sexo sale de la intimidad con mayor facilidad; es menos pudoroso que en el primer caso. Así pues, *la sexualidad tiene una relación intensa con la intimidad y la vergüenza*. La sexualidad permisiva tiene que ver con el debilitamiento de la familia; la pérdida del sentido del pudor corporal, con la aparición del erotismo y la pornografía. En 10.11 se analizará este problema.

3.2.3 El diálogo: la intersubjetividad

Hemos dicho que una forma de manifestar la intimidad es hablar. Esta manifestación íntima, decir lo que una lleva dentro, se dirige siempre a un interlocutor: *el hombre necesita dialogar*. La necesidad de diálogo es una de las cosas de las que más se habla hoy en día. Tenemos necesidad de *explicarnos*, de que alguien nos comprenda. Las personas hablan para que alguien las escuche; no se dirigen al vacío (7.1). La necesidad de desahogar la intimidad y *compartir el mundo interior* con alguien que nos comprenda es muy fuerte en los hombres y las mujeres. Se puede uno pasar sin ello, pero la inclinación a abrirse es natural y radical, siempre que ese alguien nos escuche (si nos comprende o no, sólo lo sabremos al terminar de hablar)

El hombre no puede vivir sin dialogar porque *es un ser constitutivamente dialogante*¹²⁰. Y así, el que no dialoga con otras personas, lo hace consigo mismo o adopta ciertas formas de diálogo con la naturaleza, con los animales, etc. En esos casos *se personaliza un ser natural*, como hace Walt Disney con los animales, los poetas con la naturaleza y los hombres primitivos con las fuerzas cósmicas que eran divinizadas (17.6). Por ser persona, *el hombre necesita el encuentro con el tú*, alguien que nos escuche, que comprenda y nos anime (7.4). El lenguaje no tiene sentido si no es para esta buena apertura a los demás.

Esto se comprueba porque *la falta de diálogo* es lo que motiva casi todas las discordias (7.4.3) y *la falta de comunicación* lo arruina las comunidades humanas (matrimonios, familias, empresas, instituciones políticas, etc.), pues la comunicación es uno de los elementos sin los que no hay verdadera vida social (9.3). Esto es una experiencia tan corriente que muchos estudiosos¹²¹ (sobre todo la ética, filosofía política y derecho) conciben hoy la sociedad ideal (14.6) como aquella en la cual *todos dialogan libremente* para ponerse de acuerdo sobre las reglas de la convivencia. La preocupación teórica y práctica por el diálogo es hoy más viva que nunca, tanto en la ciencia como en la vida social, en la política, en las relaciones interpersonales, etc.: cuando una sociedad tiene muchos y grandes problemas, hay que celebrar muchas y largas conversaciones, para que la gente se ponga de acuerdo y encuentre soluciones. Que el diálogo y la comunicación existan no es algo que esté asegurado (6.7, 9.5).

Todo esto se puede decir de un modo más profundo: *no hay yo sin tú*. Una persona sola no existe como persona, porque *ni siquiera llegaría a reconocerse a sí misma como tal*. El conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante la intersubjetividad¹²², es decir, gracias al concurso de los otros (padres, etc.)(7.1).

Este proceso es *la formación de la personalidad humana*¹²³, mediante el cual se modula el propio carácter, se asimilan el idioma, las costumbres y las instituciones de la colectividad en que se nace, se incorporan sus valores comunes, sus pautas, etc.¹²⁴, y se llega así a *ser alguien* en la sociedad, a *tener una identidad propia y una personalidad madura e integrada con el entorno*, de modo que se puede establecer unas relaciones interpersonales adecuadas. Se abre aquí una amplia línea de consideraciones: sin los demás, no seríamos nada, pues todo ese proceso es *un diálogo educativo constante*. En capítulos siguientes se desarrollarán estas ideas.

3.2.4 El dar

Que el hombre es un ser *capaz de dar*, quiere decir que se realiza como persona cuando extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona como valioso, y ésta lo recibe como suyo. En esto consiste el uso de la voluntad que llamaremos *amor* (6.1, 7.4). Tal es el caso, por ejemplo, de los sentimientos de gratitud hacia los padres: uno es consciente que le han dado la vida, la nutrición, la educación y muchas otras cosas más. Y uno queda, por así decir, en deuda: ha de *dar algo a cambio*. La intimidad se constituye y se nutre con aquello que los demás nos dan, con la que recibimos como regalo (13.6), como sucede en *la formación de la personalidad humana*. Por eso nos sentimos obligados a corresponder a lo recibido (7.4.5).

Cuantos más intercambios da dar y recibir tengo con otros, más rica es mi intimidad. No hay nada más «enriquecedor» que una persona con cosas que enseñar y que decir, con una intimidad «llena», rica. El fenómeno del maestro y el discípulo radica en transmitir un saber teórico y práctico, y también *una experiencia* de la vida. La *misión de la universidad* (12.11) se podría explicar a partir de aquí: es, debería ser, *una comunidad de diálogo* entre maestros y discípulos, y de intercambio de conocimientos entre personas, y no sólo un lugar donde aprender unas técnicas. El maestro *congrega* porque tiene algo que dar a los discípulos, no sólo científico, sino también vivido, experimentado, *sapiencial* (5.7).

La efusión, el salir de uno mismo, es lo más propio de la persona. El *dar* tiene tantas variantes que se hará necesario dedicarle un capítulo específico (7), donde trataremos de lo común, las relaciones interpersonales, el amor y la amistad.

3.2.5 La libertad

La libertad es una nota de la persona tan radical como las anteriores, e incluso más. *La persona es libre*, porque, como ya dijimos (1.2), *es dueña de sus actos*, porque es también *dueña del principio de sus actos*, de su interioridad y de la manifestación de ésta. Al ser dueña de sus actos, también lo es del desarrollo de su vida y de su destino: elige ambos. Definimos más atrás (2.6) lo voluntario como *aquello cuyo principio está en uno mismo*. Lo voluntario es *lo libre*; se hace si uno quiere; si no, no. La libertad es una nota tan radical de la persona que exigirá un capítulo propio (6).

De todos modos, puede aquí plantearse una delicada pregunta ¿para ser persona es preciso ejercer actualmente o haber ejercido las capacidades o dimensiones recién mencionadas? ¿Es persona el hombre dormido, o el que está en coma profundo, el niño no nacido, o discapacitado, incapaz de hablar? En pocas palabras ¿quién no tiene conciencia de sí (3.2.1) es ya o todavía persona? No se trata de discutir si es persona *a efectos jurídicos*, sino si es sí mismo es o no es persona quien no ejerce las capacidades propias de ella. ¿Un feto de tres semanas es una mera *vida humana*, pero no una persona? La respuesta más sencilla dice que el hecho de no ejercer, o no haber ejercido aún, las capacidades propias de la persona no conlleva que ésta deje de serlo, puesto que *quien no es persona nunca podrá actuar como tal, y quien sí puede llegar en el futuro a actuar como tal tiene esa capacidad porque es ya persona*. Quienes dicen que sólo se es persona una vez que se ha actuado como tal, reducen al hombre a sus acciones, y no explican de dónde procede esa capacidad: es la explicación materialista (16.6).

3.3 LA PERSONA COMO FIN EN SÍ MISMA

Las notas de la persona que se acaban de mostrar (intimidad—ser un alguien, manifestar, dar, dialogar, ser libre) nos hace verla como lo que es: una realidad *en cierto modo absoluta, no condicionada por ninguna realidad inferior o del mismo rango*. Siempre debe ser por eso respetada. El derecho (11.6) y la autoridad (11.11), en cualquiera de sus formas, nunca pueden perder de vista este carácter de la persona (6.9). Respetarla es *la actitud más digna del hombre*, porque al hacerlo, se respeta a sí mismo; y al revés: cuando la persona atenta contra la persona, se prostituye a sí misma, se degrada.

Dicho de otro modo: *la persona es un fin en sí misma*¹²⁵. Esto lo supo decir Kant con acierto: «*Obra de tal modo que trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en la persona de otro, siempre como un fin, nunca sólo un medio*»¹²⁶; «el hombre existe como un fin en sí mismo y no simplemente como un medio para ser usado por esta o aquella voluntad»¹²⁷. Según nos dice aquí Kant, *usar a las personas es instrumentalizarlas*, es decir:

a) *tratarlas como seres no libres*, mediante el empleo de la fuerza o de la violencia, que no son legítimas en cuanto las rebajan a la calidad de esclavas. *Nunca es lícito negarse a reconocer y aceptar la condición personal, libre y plenamente humana de los demás*. Esto no suele negarse nunca teóricamente, pero sí en la práctica, mediante cualquier forma de imposición mediante la fuerza física, la presión psicológica, quitando a otros la libertad de decisión, etc. (6.9, 9.5, 14.4).

b) *servirse de ellas para conseguir nuestros propios fines*. Esto es *manipulación*, y consiste en dirigir las personas como si fueran autómatas o instrumentos, procurando que no sean conscientes de que están sirviendo a nuestros intereses, y no a los suyos propios, libremente elegidos.

La actitud de respeto a las personas es el *reconocimiento de su dignidad*. Este reconocimiento se basa en el hecho de que todas las personas son igualmente dignas y merecen ser tratadas como tales. El reconocimiento no es una declaración jurídica abstracta, sino un tipo de comportamiento práctico hacia los demás que cumpla lo señalado por Kant. *Todas las personas tiene derecho a ser reconocida*, no sólo como seres humanos en general, sino como *personas concretas, con una identidad propia y diferente a las demás* (3.4), nacida de su biografía, de su situación y modo de ser, y del ejercicio de su libertad. «*La negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión*»¹²⁸, puesto que significa despojar a la

persona de aquello que le hace ser él mismo y que le da su identidad específica e intransferible. Por ejemplo: a nadie se le debe cambiar su nombre por un número, negarle derecho a manifestar sus convicciones, a hablar su propia lengua, etc. La forma hoy más universal de expresar el reconocimiento debido a todo hombre son *los derechos humanos* (5.8, 11.6) Hemos dicho que *la persona tiene un cierto carácter absoluto respecto de sus iguales e inferiores*. Pues bien, para que este carácter absoluto no se convierta en una mera opinión subjetiva, es preciso afirmar que el hecho de que dos personas se reconozcan mutuamente como absolutas y respetables en sí mismas sólo puede suceder *si hay una instancia superior que las reconozca a ambas como tales*: un Absoluto del cual dependemos ambos de algún modo.

No hay ningún motivo suficientemente serio para respetar a los demás si no se reconoce que, respetando a los demás, respeto a Aquel que me hace a mí respetable frente a ellos. Si sólo estamos dos iguales, frente a frente, y nada más, quizá puedo decidir no respetar al otro, si me siento más fuerte que él (8.8.6). Es ésta una tentación demasiado frecuente para el hombre como para no tenerla en cuenta. Si, en cambio, reconozco en el otro la obra de Aquel que me hace a mí respetable, entonces ya *no tengo derecho a maltratarte y a negarle mi reconocimiento*, porque maltrataría al que me ha hecho también a mí: me estaría portando injustamente con alguien con quien estoy en profunda deuda. En resumen: la persona es un absoluto *relativo*, pero el absoluto relativo sólo lo es *en tanto depende de un Absoluto radical*, que está por encima y respecto del cual todos dependemos. Por aquí podemos plantear una justificación ética y antropológica de una de las tendencias humanas más importantes: *el reconocimiento de Dios*, la religión (17.8).

3.4 LA PERSONA EN EL ESPACIO Y EN EL TIEMPO

La persona no es sólo un «alguien», sino un «alguien corporal» (J. MARÍAS): somos también nuestro cuerpo; somos *materia viva*, y por tanto nos encontramos instalados en el espacio y en el tiempo, en los cuales *vivimos nuestra vida*. Lo peculiar y propio del hombre es justamente esto: ser personas que *viven su vida en un mundo material*, configurado espaciotemporalmente. Este *vivir en* se expresa muy bien con el verbo castellano *estar*: yo *estoy* en el mundo; vivo y me muevo en él y transcurro con él. *Estoy instalado* dentro de esas coordenadas, me encuentro y me voy a seguir encontrando en ellas.

La situación o *instalación* en el tiempo y en el espacio es una realidad que afecta muy profundamente a la persona en su ser y su *estar*: la vida humana se despliega desde esa instalación y contando siempre con ella. Más tarde (4.1) analizaremos someramente lo que se refiere a la dimensión espacial y a los seres de los que el hombre se encuentra rodeado. Ahora debemos indicar los rasgos de la dimensión temporal de la persona. *Se trata de una instalación que va cambiando con su propio transcurrir y en el cual el hombre se va enfrentando al futuro mientras proyecta y realiza su propia vida*. Y así, mi estar en el mundo tiene una *estructura biográfica*.

Lo primero que conviene advertir es que el hombre, gracias a su inteligencia, tiene *la singular capacidad y la constante tendencia a situarse por encima del tiempo*¹²⁹, y desde luego por encima del espacio (14.2). El hombre *lucha* contra el tiempo, trata de dejarlo atrás, de estar por encima de él. *Esa lucha no sería posible si no existiera en el hombre algo efectivamente intemporal*, y en consecuencia inmaterial (2.3) e inmortal (17.3), puesto que la materia es lo espacio-temporal: se trata del *núcleo espiritual de la persona*, dotado de pensamiento y libertad. *Lo temporal y lo inte-*

*temporal conviven juntos en el hombre: no se oponen, sino que se complementan y le dan su perfil característico*¹³⁰.

El primer modo de superar el tiempo es *guardar memoria del pasado*, ser capaz devolverse hacia él y advertir hasta que punto dependemos de lo que *hemos sido*. La segunda manera es desear convertir el presente, y todas las realidades que en él se contiene, en *algo que permanezca*, que no pase, que quede, por decirlo así, a salvo del transcurso inexorable del tiempo, que todo se lo lleva. Y así, el hombre desea que las cosas buenas y valiosas duren, que el amor no se marchite, que los momentos felices «se detengan», que la muerte no llegue, que la verdad sentida, conocida e imaginada se salve por medio del arte. A este afán de superar el tiempo lo llamaremos *pretensión de inmortalidad*, pues constituye una de las demostraciones de la condición inmortal de la persona humana (17.3).

La tercera manera de situarse por encima del tiempo es *anticipar el futuro*, proyectarse con la inteligencia y la imaginación hacia él, para decidir lo que vamos a ser y hacer. Esta *capacidad de futuro* del hombre es tan inmensa que incluso se puede decir que *vive hacia delante*: «La vida es una operación que se hace hacia delante. Yo soy *futurizo*: orientado hacia el futuro, proyectando hacia él»¹³¹. Y así, además de *instalación* en una forma concreta de *estar* en el mundo, el hombre tiene *proyección*, pues está abierto al futuro y vive el presente en función de lo que va a venir: «ahora estoy viviendo en vista de lo que voy a hacer por la tarde, pero la tarde no está ahí, no está dada, no puedo percibirla en modo alguno, y sin ella, sin esa tarde irreal, mi vida actual de este momento no sería intangible, no podría ser»¹³².

Esto quiere decir que *la persona, porque es libre, es proyecto, pretensión o programa vital*, y que éste, una vez realizado, da lugar a una *biografía* que es distinta en cada caso. La biografía es *la manera en que se ha vivido, la vida que se ha tenido*. Por ser cada persona singular e irreplicable, cada biografía es diferente, porque *es la de cada uno. No hay dos vidas humanas iguales, porque no hay dos personas iguales*. Para captar lo que una persona es no basta describirla de una manera abstracta: hay que conocer su vida, *contar su biografía. La persona se realiza biográficamente* porque su vida transcurre en el tiempo y se proyecta y lleva a cabo de una determinada manera, que cada uno tiene que decidir. Así es como cada uno llega a ser quien es: *la identidad o quién de cada uno nos la da su biografía*, en el cual se vive la propia vida a partir de lo que uno ya es (es la síntesis pasiva: 2.7) y proyectando lo que uno va a ser. Esta capacidad proyectista es quizá el más importante uso de la libertad (6.5), pues con él cada uno llega a ser, o no, aquel que quiere ser.

En relación con lo que se acaba de decir, *el transcurso temporal de la vida humana puede ser contemplado como una unidad gracias a la memoria*, que forma con los acontecimientos sucesivos una serie que se presenta como *historia, narración o biografía* (bio-grafía significa escritura de la vida, es decir, relato). *El modo humano de dar cuenta de lo ocurrido a lo largo del tiempo es la narración*, una forma especial de saber diferente al conocimiento propio de la ciencia (5.1.2) y cercano al arte (12.7), pues la narración es una historia contada, es decir, recreada, más tarde escrita y depositada como objeto cultural transmisible. *La narración biográfica es el enunciado adecuado para la realidad de la persona*: a la pregunta ¿quién eres? Se contesta contando la propia historia.

Por otra parte, el sentido de la vida humana (8.5) y de las cosas en general, y *la propia identidad personal*, sólo aparecen cuando se relaciona con un principio y un final temporales (12.8), es decir con *sus orígenes* y su destino. *Y los orígenes sólo se pueden conocer de forma narrativa*, ya se trate del mundo, de un pueblo, de una familia o de una persona. Por tanto,

la memoria es la que hace posible la identidad de las personas e instituciones: nos dice quiénes somos, de dónde venimos, dónde estamos, etc. Esto explica el constante afán del hombre de recuperar, conocer y conservar sus propios orígenes. Sin ellos, se pierde la identidad, y con ella la posibilidad de ser reconocido (3.3) y de reconocerse a uno mismo. Si yo no sé quién es mi padre, me falta algo decisivo, y no puedo recibir nada de él. Así se ve la articulación de lo que el hombre es con la situación pasada de la que proviene.

Sin embargo, *el hombre no depende del todo del pasado, porque tiene capacidad creadora* (en 3.2.1 se dijo que la intimidad es un guardar del que brotan novedades). A lo largo del tiempo pueden aparecer asuntos nuevos, que no están precontenidos en el pasado: *la inteligencia tiene carácter creador*, es capaz de inventar, de producir innovaciones. La creatividad de la inteligencia es otro modo de salirse del flujo monótono de la temporalidad. «La estructura de la vida consiste en ser radical innovación: *la vida es siempre nueva...* El hecho decisivo es que en cualquier fase de ella se inician nuevas trayectorias, y por tanto surgen novedades»¹³³. Pero en la temporalidad de la vida humana no todo es novedad¹³⁴. Según se dijo (1.1.1), *es cíclica y rítmica*: en ella se suceden movimientos y acciones que vuelven a comenzar a los cuales les acompañan sentimientos que forman «la música del alma» (2.5). Los ritmos de la vida humana son, en primer lugar, orgánicos, pero además están ligados a los ciclos cósmicos, como en todo ser vivo (15.2): la sucesión de los días, las estaciones y los años tiene un origen astral, pues el orden del universo también es cíclico (la idea de un universo lineal ha de ser abandonada¹³⁵).

Los ritmos son algo directamente ligado al tiempo. Pueden definirse como *una sucesión cíclica de formas* (1.5.1), las cuales pueden ser naturales (el ritmo de las olas, que van y vienen), acústicas (los sonidos naturales o musicales), cronológicas (el día y la noche), biológicas (las funciones intestinales o el sueño), corporales (movimiento de un ave al volar, el caminar del hombre), etc. *La vida humana está sumergida en los ritmos*¹³⁶, los suyos propios y los de la naturaleza. Y la armonía de ellos entre sí y con el alma, incluso la armonía del alma misma, tienen la mayor importancia para su equilibrio y plenitud (4.8, 15.2).

El conjunto de todos los ritmos naturales forma «la música del universo», que el hombre es capaz de oír e «interpretar» (es decir, conocerla y expresarla). Esta «razón musical» del universo se basa en algo muy sencillo: los ritmos significan repetición y regularidad, y por tanto semejanza de los ciclos, de las situaciones y de los seres entre sí «el mundo ya no es un teatro regido por el azar y el capricho (1.8, 8.8.1), las fuerzas ciegas de lo imprevisible: *lo gobiernan el ritmo y sus repeticiones y conjunciones*»¹³⁷. Ese ritmo y medida constituye la ley de las cosas humanas y naturales (11.1).

3.5. LA PERSONA COMO SER CAPAZ DE TENER

Hasta aquí hemos hablado de las notas o rasgos de la persona (3.1-3.4). Todas ellas, por así decir, están en el orden del ser, son completamente radicales y profundas. La pregunta *¿quién es el hombre?* Se dirige a su mismo ser, que es *un ser personal*, un quien, un *alguien*. En los siguientes epígrafes (3.5 y 3.6) trataremos en cambio de responder a esta otra pregunta: *¿qué es el hombre?*, y por eso hablaremos más bien de *las dimensiones esenciales* de la persona, es decir, aquellas que expresan *su operar, su actividad*, en suma, su *naturaleza o esencia*. *¿Quién es el hombre?* Es una pregunta que se dirige a su ser personal, singular e irrepetible; *¿qué es el hombre?* Se plantea su naturaleza o esencia, *aquello que todos tenemos en común*.

Para responder ahora a la segunda pregunta, hemos de comenzar aludiendo al *espíritu* (17.10), cual se define por tres notas¹³⁸: *apertura, actividad y posesión*. Las dos primeras han sido descritas al hablar de la intimidación, la manifestación, el diálogo y el dar, que son el modo en que el hombre se abre y actúa. La persona posee mediante el conocimiento, del cual también habló (1.6, 2.2,). Pero una consideración más detenida de la posesión (que también conlleva actividad), nos permite acceder a *una nueva definición del hombre*.

Suele definirse a éste como el *animal racional*¹³⁹. Esta definición es válida pero quizá algo insuficiente, porque resume demasiado. El hombre tiene *razón*, es racional, y la razón es *hegemónica* en él (2.7). Pero también *tiene* otras dimensiones, que hemos llamado facultades (1.1): voluntad, sentimientos, tendencias y apetitos, conocimiento sensible... Por tanto, *el hombre es un ser capaz de tener, un poseedor*. Las dimensiones operativas o esenciales de la persona, su capacidad de acción y operación, hay que entenderlas a partir de esta capacidad de poseer sus acciones y operaciones dentro de sí, de modo inmanente. Por eso, podemos definir a la persona humana como un *ser capaz de tener*, «el ser capaz de decir *mío*» (L. POLO)

La capacidad humana de tener se puede desplegar a través del cuerpo y de la inteligencia. Ambas maneras culminan en una tercera, que es una posesión más permanente y estable: los hábitos. Así pues, son tres escalones, ordenados de inferior a superior, pues cada uno de ellos es más perfecto que el anterior¹⁴⁰: 1) *tener con el cuerpo*; 2) *tener según la inteligencia*; 3) *tener en forma de hábitos*. Estos últimos, por su importancia, requieren una explicación especial¹⁴¹.

3.5.1 Los tres niveles del tener: técnica, conocimiento y hábito

El primer es el *tener físico*. El verbo tener se emplea normalmente para expresar este *tener con el cuerpo*. Esta expresión significa que uno «tiene» algo corporalmente, agarrándolo con la mano o poniéndolo encima del cuerpo: se tiene un martillo, se tiene puesto un vestido, etc. El poseer con el cuerpo se refiere a cualquier instrumento técnico de lo que el hombre necesita para cocinar, cazar, hacer fuego, viajar en un vehículo, domesticar animales, cultivar la tierra, etc. Como veremos, la relación del hombre con el medio físico en el que vive (4.1) se realiza mediante estos instrumentos, que son como prolongaciones del cuerpo humano (4.2).

El segundo nivel de tener es la *aprehensión cognoscitiva* de objetos. Es, por tanto, el *tener cognoscitivo* (1.6.1). Si el hombre no conociera, no sería capaz de fabricar instrumentos. Por tanto, *el primer nivel del tener depende del segundo*. Esta es una observación obvia, pero importante. Aunque en los dos primeros capítulos ya se describieron las facultades cognoscitivas, en el capítulo 5 trataremos de los distintos tipos de conocimiento.

El tercer nivel del tener es *el hábito*. Al hablar de la plasticidad de las tendencias dijimos (1.7.3) que es *una inclinación o tendencia no natural, sino adquirida*. También se dijo (2.2) que *hay un pensar habitual*, como saber multiplicar o hablar francés. Asimismo, al hablar de la educación como camino para lograr armonía psíquica, dijimos que ésta se puede lograr mediante el acostumbamiento: *hábito y costumbre son casi lo mismo*. Pues bien, *tener hábitos es el modo más perfecto de tener*, porque *los hábitos perfeccionan al propio hombre*, quedan en él de modo estable. Cuando el hombre actúa, lo hace le mejora o le empeora, y en definitiva lo cambia. *La acción humana es el medio por el cual la persona se realiza como tal*¹⁴², porque con ello adquiere hábitos. Hablaremos aquí b-

revemente de éstos, aunque saldrán a colación muchas otras veces (6.4, 12.11).

3.5.2 Los hábitos en la vida humana

Un hábito se puede definir como una disposición estable que inclina a determinadas acciones, haciéndolas más fáciles. Un hábito sólo se adquiere por repetición de actos, porque produce un acostumbramiento y un fortalecimiento que da la facilidad para su acción propia. Las observaciones que hay que hacer aquí son principalmente tres:

1) *Hay varias clases de hábitos, al menos tres:*

a) *Hábitos técnicos*, manuales, que consisten en ciertas destrezas en el manejo de instrumentos o en la producción de determinadas cosas. El término «*arte*» (12.7), aplicado en sentido coloquial, puede expresar esta destreza: el arte de fabricar zapatos, cerámicas, etc. También puede expresarla la palabra «*técnica*»: la técnica de dominio del balón, la del piloto de aviones, etc.

b) *Hábitos intelectuales*, a los cuales ya nos hemos referido (2.2) llamándolos *pensar habitual*, por ejemplo, saber multiplicar, hablar francés, etc.

c) *Hábitos del carácter*. Son los que se refieren a la acción, a la conducta: inclinan a comportarse de una determinada manera porque nos hacen ser de un determinado modo (2.5). Por ejemplo, el hábito de sonreír con frecuencia; el hábito de fumar un cigarro después de comer; el hábito de recrear mundos imaginarios mientras damos un paseo; el hábito de avergonzarnos por cualquier cosa, por ejemplo, hablar en público; el hábito de mentir... *El carácter, de hecho, está formado por una serie de hábitos de conducta y modos de reaccionar que tienen su base en la síntesis pasiva* (2.8) y en la educación que uno haya ido adquiriendo.

Parte de estos hábitos se refieren al dominio de los sentimientos y de las tendencias. Son aquellos de los que tratamos al hablar de la armonía psíquica (2.8). La ética trata sobre ellos, y los divide en positivos y negativos. A los primeros los llama *virtudes* y a los segundos *vicios*. Cuando tratemos del crecimiento de la libertad (6.4), precisaremos su concepto y lugar en la vida humana, aunque por lo ya tratado se puede concluir que proporcionan armonía o disarmonía del carácter y de la conducta.

2) *¿Cómo se adquieren los hábitos?* Se ha dicho ya que, sobre todo, mediante el ejercicio de las acciones correspondiente: ¿cómo se aprende a conducir? Conduciendo; ¿cómo se aprende a no ser tímido? No siéndolo, etc. Es muy importante ser consciente de que *los hábitos se adquieren con la práctica*. No hay otro modo¹⁴³. Y la repetición de actos se convierte en costumbre y la costumbre es como una segunda naturaleza, según reza el dicho. *El hombre es un animal de costumbres, porque su naturaleza se desarrolla mediante la adquisición de hábitos*.

La importancia de las costumbres en la vida humana es enorme (9.4, 11.8), porque no son otra cosa que *los hábitos de una comunidad humana determinada*. Una vez que se adquiere una costumbre, resulta difícil cambiarla, incluso aunque se desee hacerlo (basta recordar cuánto cuesta dejar de fumar): el hábito crea una inclinación o condicionamiento *natural*, físico y psicológico, que puede llegar a ser *muy fuerte*.

3) Como se ha dicho, *los hábitos son importantes porque modifican al sujeto que los adquiere*, modulando su naturaleza de una determinada manera, haciéndole ser de un determinado modo. Por

ejemplo, el hábito de fumar produce cáncer de pulmón, según parece, en muchos casos. Construyendo casas o tocando la cítara unos se hacen buenos constructores o citaristas y otros malos¹⁴⁴. Cometiendo injusticias o actos cobardes, uno se hace injusto y cobarde.

«El hombre no hace nada sin que al hacerlo no se produzca alguna modificación de su propia realidad»¹⁴⁵. Esto quiere decir que las acciones que el hombre lleva a cabo repercuten siempre sobre él mismo, aunque sea en pequeña escala: «nada funciona sin que al funcionar no se modifique: la máquina, el animal, el ser humano, en tanto que la acción repercute en él»¹⁴⁶. Por ejemplo: un coche, cuando hace un viaje, se desgasta, aunque sea un poco. Del mismo modo, el ser humano resulta afectado por sus propias acciones: lo que hace no es un producto que él arroje de sí de modo indiferente, sino que le afecta. «el hombre es aquel ser que no puede actuar sin mejorar o empeorar»¹⁴⁷.

Dicho de otro modo: *no se puede considerar el fruto del trabajo y de la acción humana sin considerar en qué estado queda el hombre que lo realiza*. También él sufre un desgaste o una mejora. Cuando uno desprecia, se convierte en un despreciador; cuando uno comete una injusticia, se convierte en injusto¹⁴⁸, cuando uno hace una chapuza, se ha empezado a convertir en un chapucero. No basta preocuparse de si un productor fabrica un buen producto (unos zapatos): hay que preocuparse del productor mismo (su reparación técnica para fabricar los zapatos, su estado anímico, su identificación con la empresa, su situación moral, familiar y cultural). La preocupación por *los recursos humanos* en el mundo de la empresa (13.9) apunta en esta dirección: *¿qué les pasa a los hombres cuando realizan determinadas acciones* o cuando trabajan en tales o cuales condiciones?

Por tanto, *la acción humana repercute sobre el hombre*, lo modifica, para mejorarlo o empeorarlo. A este se le ha llamado *carácter cibernético de las acciones humanas*¹⁴⁹. En efecto, el hombre se parece en cierto modo a un sistema informático o cibernético, en el cual hay un circuito de salida y otro de entrada. Lo que el sistema produce (circuito de salida) incide de nuevo en el propio sistema (circuito de entrada), modificándolo. Esto es conocido como *efecto feed-back* o *efecto de retroalimentación*: por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial ya se experimentaron cañones que corregían el tiro automáticamente (circuito de entrada), según los impactos conseguidos (circuito de salida). Este modelo cibernético, aplicado al hombre y a la sociedad, tiene gran importancia. Más adelante volveremos sobre él (5.2).

3.6 LA NATURALEZA HUMANA

La pregunta *¿qué es el hombre?* Busca, como dijimos (3.5) *aquello que todos tenemos en común*. A esto se le suele llamar *esencia* o *naturaleza*, términos que resultan siempre problemáticos, por su complicado contenido filosófico. De hecho, el debate acerca de qué sea la «naturaleza humana» ha dado lugar a interpretaciones tan variadas y polémicas tan inacabables que, antes de estudiar en qué consiste, se hace preciso establecer los conceptos *naturaleza* en general, y *naturaleza humana* en particular. Para ello hemos de volver sobre conceptos ya mencionados al principio. Estamos en un terreno donde conviene despejar los equívocos.

3.6.1 La teología natural

Una de las características de los seres vivos es la tendencia a crecer y desarrollarse hasta alcanzar su *telos* (1.1.1), que significa

al mismo tiempo fin y perfección. Por otra parte, el bien es aquello que es conveniente para cada cosa (1.7.1), porque la completa, la desarrolla, la lleva a su plenitud: «el bien final de cada cosa es su perfección última»¹⁵⁰. Así pues, *el bien tiene carácter de fin*, y ambos significan perfección.

Este es un planteamiento clásico que *se aplica principalmente al hombre: la naturaleza del hombre es precisamente el despliegue de su ser hasta alcanzar ese bien final que constituye su perfección*. Todos los seres alcanzan su verdadero ser cuando culmina el proceso de su desarrollo, pero este se da especialmente en el hombre. Aristóteles decía que la naturaleza de algo es lo que una cosa es una vez cumplida su génesis¹⁵¹. Así pues, *la naturaleza de todos los seres, y especialmente del hombre, tiene carácter final o teleológico* (de «telos», lo «teleológico» es lo perteneciente al «telos»).

La teleología ha sido muy criticada desde el racionalismo y el vitalismo por que se ha interpretado como una imposición exterior a los seres, que les impide ser «espontáneos» y libres. Se interpreta entonces «teleología» como algo extraño a las cosas, impuesto o introducido en el interior de ellas, y que las violenta secretamente. Sin embargo, la interpretación correcta de la teleología es simplemente ésta: *despliegue, desarrollo de las propias tendencias hasta perfeccionarla. La teleología de un ser es su dirección hacia la plenitud de la que es capaz*¹⁵².

La teleología parte del hecho de que *existe un orden en el universo* (11.2), en los seres vivos. Ese orden no está dado todavía en las condiciones iniciales, sino que es aquello hacia lo cual tienden los seres. *Es un orden dinámico*, y lleva consigo despliegue y plenitud o *perfección*. Esto es especialmente claro en el caso de los seres vivos: su plenitud se alcanza tras el crecimiento. *El orden significa armonía y belleza*, plenitud y perfección de las cosas (7.5)¹⁵³. Aquí estamos tratando de mostrar desde el principio que lo más importante en el hombre son *los fines*, es decir, *aquellos objetivos o estados plenamente desarrollados hacia los cuales el hombre tiene y se inclina*. Esos estados «finales» o teleológicos son bellos, hermosos, como se dijo al hablar de la armonía del alma, porque constituyen la perfección humana.

3.6.2 Dificultades del concepto naturaleza humana

Para entender correctamente qué es el hombre y qué es la naturaleza humana es importantes evitar, de nuevo, la tentación de dualismo. Sería dualismo, en efecto, pensar que en el hombre hay *una naturaleza abstracta, intemporal*, definible mediante unos axiomas científicos o unas leyes generales, como las matemáticas. Este ha sido un modo frecuente de explicar al hombre durante los siglos XVII-XIX. *Todavía hoy se tiende a contraponer ese modelo al modelo historicista o relativista*, según el cual lo que el hombre es no lo vamos a encontrar en una teoría general, abstracta, intemporal, sino, por el contrario, en cada situación histórica concreta, y *sólo ahí*: la verdad del hombre sería *relativa* a cada época, a cada cultura, etc.

Tan dualista es el racionalista que pretende hacer una ciencia exacta del hombre, como el que dice que la verdad de éste es esencialmente histórica, relativa y que lo que «el hombre» es sólo se puede responder diciendo lo que es Fulanito o Manganito, y *no el hombre en general*. Para unos, la naturaleza está, por así decir, por encima del tiempo y del espacio, impertérrita. Para otros, no exi-

ste sino *en los individuos concretos*: lo que es verdadero y bueno para unos, no lo es para otros (5.8); la naturaleza sería distinta en cada caso, todo es relativo, porque *el hombre es relativo a su propia situación*. En un caso, racionalismo; en el otro, relativismo. Ambas posturas comparten una visión dualista, según la cual la naturaleza (vida) y libertad (razón) son dos esferas separadas cuya relación es problemática: cuando se afirma la una, la otra se nos escapa¹⁵⁴. El conflicto entre naturaleza y libertad se agudizó en Europa en torno a 1800, y ha sido frecuente en algunas escuelas científicas y filosóficas modernas, para las cuales, el hombre o es materia evolucionada, o una libertad desarraigada, que se enfrenta a la naturaleza. Desde esta dicotomía, la naturaleza humana, en realidad, se identifica con la historia y la cultura. La pregunta *¿qué es el hombre?* Se contesta entonces diciendo: *su historia*. Lo universal pierde entonces la mayor parte de su valor. Planteadas así las cosas, no se supera verdaderamente el dualismo. Sin embargo, *el hombre tiene una dimensión intemporal y otra temporal*, y no podemos prescindir de ninguna de las dos (3.4). Los modelos explicativos anteriores tienden a firmar uno de los dos polos en detrimento del otro. Intentaremos exponer el asunto de un modo no dualista, de modo que se empiece a ver que *la naturaleza humana es libre: naturaleza y la libertad se coimplican en el hombre, no pueden separarse, como tampoco alma y cuerpo* (17.10).

3.6.3 Los fines de la naturaleza humana

Primero vamos a definir *lo natural como lo propio del ser humano*. ¿Qué es lo natural en él? Lo que le es propio. Y ya hemos visto que *lo propio del ser humano es ejercer sus facultades o capacidades*. Lo natural en el hombre es, por tanto, *el desarrollo de sus capacidades*. Ese desarrollo se dirige a un fin: conseguir lo que es objeto de esas facultades. *Lo natural y propio del hombre es alcanzar su fin. Y el fin del hombre es perfeccionar al máximo sus capacidades*, en especial las superiores: la inteligencia y la voluntad. Lo que corresponde a ambas es la verdad (para la razón), y el bien (para la voluntad).

Ya definimos el bien (1.7.1) como *lo conveniente*, el objeto de una inclinación, sea racional o apetitiva. Ahora definimos la verdad como *la realidad conocida*¹⁵⁵. Puede parecer una definición ingenua y simple, pero de momento, hasta que hablemos por extenso de ella (5.6), nos sirve, por una razón muy sencilla: la inteligencia busca el conocimiento de la realidad. Cuando lo logra, alcanza la verdad, que es *el bien propio de la inteligencias: abrirse a lo real*¹⁵⁶. Por tanto, *lo natural en el hombre es alcanzar la verdad y el bien*, a los cuales le inclina su naturaleza. Cuando decimos alcanzar, estamos indicando un largo camino, un proceso trabajoso: «lo natural en el hombre no se alcanza al principio, sino al final»¹⁵⁷. Lo natural en el hombre, como todos los demás seres *tiene carácter de fin*, es algo *hacia lo cual nos dirigimos*. Esto es muy importante captarlo bien. Se insiste, si lo natural en el hombre es alcanzar el desarrollo de sus capacidades, esto se consigue *al final*: al principio es sólo una aspiración, un programa, una tendencia, deseo o inclinación. Ya se dijo (3.6.1) que, según Aristóteles, *la naturaleza de algo es «lo que cada cosa es, una vez cumplida su génesis»*¹⁵⁸, es decir, una vez que está «terminada», crecida, desarrollada, completa.

Por tanto la pregunta *¿qué es el hombre?* Se transforma más bien en esta obra: *¿qué es capaz de llegar a ser?* «¿Qué hace el hombre a partir de sí mismo, como ser actúa libremente, o qué puede y debe hacer?»¹⁵⁹. Y así, descubrimos que la naturaleza humana lleva más allá de sí misma: «la naturaleza se trasciende a sí misma en el hombre»¹⁶⁰, «el hombre supera infinitamente al hombre» (B. Pascal). La naturaleza humana *autotrascendencia*, que es otro modo de decir *apertura, actividad y posesión* (3.5) de aquellos fines que le son propios: «El hombre es el ser que sólo es él mismo cuando trasciende a sí mismo»¹⁶¹, es decir cuando va más allá de lo que es, *hacia lo que todavía no es. Esto es libertad. Lo que el hombre es hay que verlo a la luz de lo que puede llegar a ser.* O dicho de otra manera: el hombre se define más por sus necesidades, aspiraciones y requisitos que por lo que de ellos posee efectivamente: «la realidad humana sólo está incoativamente dada»¹⁶².

3.6.4 La naturaleza humana y la ética

La naturaleza humana radica en alcanza libremente la verdad y el bien, es decir, los objetos de sus facultades superiores: esto es *lo que el hombre puede y debe hacer*. Por tanto, se insiste de nuevo, la naturaleza humana radica en alcanzar el fin que le es más propio. En esta definición se ha introducido la palabra «libremente». ¿Por qué? Porque *el hombre es libre*: ya vimos (3.2.5) que es una nota radical de la persona. Esto quiere decir varias cosas:

1) que *el bien y la verdad sólo se pueden alcanzar libremente*.

Nadie que no quiera llegar a ellos a base de obligarle.

2) Que alcanzarlos *no está asegurado*, porque *no son algo necesario*, sino *libre*; uno los alcanza si quiere; si no, no. Es decir, los fines de la naturaleza humana se pueden conseguir o no. Depende ¿de qué? De la libertad, *de que a mí me dé la gana*. El hombre puede favorecer las tendencias naturales, pero también puede ir contra ellas, como en el caso de una huelga de hambre o de un suicidio. Por ejemplo, *mentir* es un acto voluntario que no favorece la búsqueda de la verdad. Como decía A. Camus: «*el hombre es la única criatura que se niega a ser lo que ella es*»¹⁶³.

3) *Los modos concretos de alcanzar la verdad y el bien* no están dados, porque la libertad quien tiene que elegirlos. Está dado el fin general de la naturaleza humana (ya se ha dicho cuál es), pero no los fines intermedios, ni los medios que conducen a esos fines. Es decir, hay muchísimo por decidir; la orientación general está dada por nuestra naturaleza, pero ésta *necesita que la libertad elija los fines secundarios y los medios* (1.7.3). Es como si todos tuviéramos una cita en Orlando; hay que llegar allí, pero cada uno debe ir como quiera y por donde quiera, pero todos desde Europa.

4) Dado que no está asegurado que alcancemos los fines naturales del hombre (es decir, que lleguemos a Orlando: pueden ocurrir muchas desgracias por el camino, nos podemos perder, cansarnos, entretenernos, tener avería...), *la naturaleza humana tiene unas referencias orientativas para la libertad*, es decir, *tiene unas normas*, una «guía de viaje». Si se cumple lo indicado en ella, vamos bien, estamos un poco más cerca del objetivo de nuestras tendencias naturales. Si no se cumple, nos alejamos de él.

La primera de las normas de esta «guía de la naturaleza humana» se puede formular así: «*¡desarróllate, logras los bienes de que eres capaz! ¡Sé el que puedes llegar a ser! ¡Sé tú mismo!*» (A). Tradicionalmente se ha formulado así «*Haz el bien y evita el mal*» (B). Lo que estamos tratando de explicar en este epígrafe es que

(A) y (B) *son equivalentes*. Como se ve, los principios (A) y (B) tienen el carácter de una *norma moral*¹⁶⁴. Las normas morales tienen como fin establecer unos cauces para que la libertad elija de tal modo que contribuya a los fines y tendencias naturales, y no vaya contra ellos, es decir, para que llegue al término del viaje. *La ética estudia cómo y de qué modo son obligatorias las normas morales*, y cuáles son en concreto esas normas o leyes.

De todo lo anterior interesa destacar las siguientes conclusiones:

1) *la naturaleza humana radica en un desarrollo de la persona, tal que permita alcanzar los fines de nuestras facultades inteligentes o superiores*.

2) *Ese desarrollo es libre*, no está asegurado: uno colabora con las tendencias de su naturaleza sólo si quiere; de hecho puede rechazar los fines naturales, elegir otros en su lugar, etc.

3) Es necesario que existan unas normas morales que recuerden a la libertad el camino hacia los fines naturales.

4) Aunque esas normas tienen carácter perceptivo, esas normas *tampoco* se cumplen necesariamente: solamente si uno quiere.

Pero *están ahí porque la realidad humana está ahí*, y «tienen sus leyes», es decir, sus caminos¹⁶⁵.

Como se ve, para explicar la naturaleza humana ha sido preciso aludir a las normas morales. El motivo, ya se ha visto, es muy claro: *el desarrollo de la persona y el logro de sus fines naturales tienen un carácter moral o ético*. La ética, como ya se señaló al hablar de la armonía psíquica (2.8), *es algo intrínseco a la persona, a su educación y, como se ve ahora, a su desarrollo natural. La ley de la libertad humana es la ética* (11.1, 11.3), puesto que es el criterio de uso de esa libertad (6.3).

Es posible hablar del hombre sin aludir a las normas éticas: la ética no es un «reglamento» que venga a molestar a los que viven según les apetece. *Sin ética no hay desarrollo de la persona, ni armonía del alma*. A poco que se considera quién es el hombre, enseñada surge la evidencia de que, por ser persona, es necesariamente ético. Es algo que, por decirlo así, surge del hombre mismo en cuanto éste se pone a actuar: es su «guía de viaje» para la acción; «la ética es aquel modo de usar el propio tiempo según el cual el hombre crece como un ser completo»¹⁶⁶. *La ética ayuda a elegir aquellas acciones que contribuyen a nuestro desarrollo natural. La naturaleza humana se realiza y perfecciona mediante decisiones libres, que nos hacen mejores porque desarrollan nuestras capacidades*, como se vio en el caso de los sentimientos y la armonía del alma (2.8).

La ética no es un prejuicio religioso (17.9), o una norma organizativa, para que la sociedad funcione. *Es algo que está intrínsecamente metido en la naturaleza humana*, y sin lo cual el hombre no sabe desarrollarse como hombre: «la ética hace acto de presencia desde el fondo mismo de lo humano»¹⁶⁷; por eso la ética es «la conducta emergido del núcleo del ser espiritual de la persona»: *El hombre, o es ético o no es hombre*. La conexión de la ética con la naturaleza humana será un asunto al que habremos de volver en adelante con alguna frecuencia (6.3, 6.4).

3.6.5. La naturaleza humana como perfectibilidad intrínseca.

Ahora sólo nos queda recoger la conclusión de los apartados anteriores. Hemos dicho que los hábitos son importantes, porque modifican al sujeto que los adquiere, modulando su naturaleza de una determinada manera. Acabamos de decir que la naturaleza

humana radica en un desarrollo de la persona, tal que permita alcanzar los fines de nuestras facultades inteligentes. Entonces está muy claro que *la naturaleza humana se perfecciona con los hábitos*, porque hacen más fácil alcanzar los fines del hombre. Está claro también que el hombre se perfecciona a sí mismo adquiriéndolos: es entonces «el perfeccionador perfectible»¹⁶⁸, en cuanto que se perfecciona a sí mismo. Asimismo está claro que *la naturaleza humana radica en la capacidad de perfeccionarse a sí mismo* que el hombre posee, hasta alcanzar su fin. Por tanto podemos definir al hombre como *un ser intrínseca perfectible*. En esta definición el término «intrínsecamente» alude a que el hombre se perfecciona a sí mismo *desde dentro*, desde la libertad: *o se perfecciona él mismo, o no se puede perfeccionar de ninguna manera*. Por tanto, es de la libertad de quien depende alcanzar la plenitud humana que se llama felicidad. Con todo lo dicho quizá ha empezado a quedar claro *qué es el hombre*. De todos modos se trata de una respuesta muy general, incluso demasiado abstracta puesto que, por ejemplo, *el bien y la verdad nosotros los encarnamos siempre en los valores y modelos* (5.5) que realmente nos importan y nos mueven a actuar: nadie actúa «por el bien», sino porque le gusta el vino, fútbol (15.8) o la música rock (15.9), que son para él valores principales. Por tanto, si queremos *ver lo que el hombre es a la luz de lo que puede llegar a ser*, es preciso entrar cuanto antes en un planteamiento más concreto de su actividad. Empezaremos por el tener corporal y la situación *física* en la que el hombre vive. Más tarde nos referiremos al lugar del conocimiento en la vida humana, y después trataremos de la libertad con la que actúa, lo cual nos enfrenta con los grandes temas de la antropología: las relaciones interpersonales, el sentido de la vida, la vida social, etc. Así discurren los siguientes capítulos, que constituyen la parte central de este libro.

4. TÉCNICA Y MUNDO HUMANO

4.1 EL HOMBRE Y EL MUNDO NATURAL

La persona humana está instalada en el espacio (3.4). El ámbito y horizonte dentro del cual los seres se le muestran forman su mundo circundante (2.3), *dentro del cual se encuentra ya existiendo*. El «mundo» es el «*ámbito o dónde en que están las cosas y en que estoy yo*»¹⁶⁹. El mundo exterior en el cual el hombre vive es físico, material, y considerando en su conjunto recibe el nombre de Naturaleza: el planeta Tierra es quizá su más visible y global unidad. La persona humana no es concebible fuera de esa instalación material, corpórea y espacial que es su mundo circundante: su vida se despliega en ese medio y a través de él.

La peculiar síntesis de corporalidad e inteligencia (1.5) que es el hombre le da una relación también peculiar con ese mundo exterior. El no es una simple parte de la Naturaleza y de los seres y lugares que ésta contiene, sino que puede distanciarse de ella, trascenderla, moverse a su través y a sus anchas, y también usarla como medio y como fuente de recursos: «para el modo humano de vivir, lo que llamamos naturaleza no es tan sólo una circunstancia material, sino también —y ello es más decisivo— *un conjunto de «disponibilidades»*. Ciertamente que, al mismo tiempo, es la naturaleza para el hombre enraizado sistema de resistencias. En cualquier caso, representa *algo con lo que hay que contar para hacer nuestra vida...* Para vivir, tenemos que agregar a nuestras disponibilidades naturales nuestros propios recursos... La naturaleza se nos muestra como el *ámbito universal y originario de los recursos* que nuestra vida exige según sus necesidades materiales»¹⁷⁰.

Al mismo tiempo la peculiaridad corporal humana (1.3), relacionada con su inteligencia, le convierte en *un ser inadaptado, que necesita modificar su circunstancia material para poder vivir*. Por ejemplo: el hombre es el único animal que necesita una cama para dormir. Por esta razón el hombre no vive, ni puede vivir, en una madriguera, o en el agujero de un árbol, sino en una casa construida por él donde le quepan «sus cosas».

Por tanto, el *estar situado* del hombre dentro de la Naturaleza es algo radical y determinante para su existir su modo de ser, pues es a partir de ahí como hace, actúa, vive y se proyecta. En este capítulo se van a señalar algunos puntos clave de esta realidad, producidos por la esencial capacidad del hombre de hacer y *tener* (3.5.1): la técnica, mediante la cual transforma la naturaleza en medio disponible y adaptado a su vivir (4.2); el trabajo, con el cual la transforma a ella y a sí misma (4.3); el habitar, según el cual «está» dentro de ella (4.4); las innumerables consecuencias que el habitar tiene (4.5, 4.6); el problema ecológico, o consideración general de la armonía del mundo humano y en mundo natural (4.7, 4.8); y la actitud humana más propia ante los seres que le rodean (4.9, 4.10). Quedará para más adelante (13.1) el problema de la subsistencia y la satisfacción de las necesidades humanas llamadas *bienestar* (13.2), aquí apenas mencionado, que da origen a una obra humana (12.5) de primera magnitud, llamada *economía*, la cual supone a su vez la realidad de la vida social, y de la comunicación e intercambio humanos (9.3).

4.2 LOS INSTRUMENTOS TÉCNICOS

Dijimos (3.5.1) que el primer nivel de posesión humana es *físico*. El verbo *tener* se emplea normalmente para expresar el *tener con el cuerpo*. Esta expresión significa que uno «tiene» algo corporalmente, agarrándolo con la mano o poniéndolo encima de su cuerpo: se tiene un martillo, se tiene puesto un vestido, o unos zapatos, etc. *El poseer con el cuerpo se refiere a cualquier instrumento* de los que el hombre usa para satisfacer sus necesidades: cocinar, cazar, hacer fuego, viajar en un vehículo, domesticar animales, cultivar la tierra, etc. Veamos algunas características de este modo de posesión:

1) Una primera caracterización de cualquier instrumento es *su referencia a la función* para la que se ha sido inventado: un martillo no se entiende sin la acción de clavar. Un instrumento es «esencialmente *algo para*»¹⁷¹: «la obra que hay que producir es el para qué del martillo»¹⁷², su ser es relación a lo que hay que hacer.

2) Pero al mismo tiempo todo instrumento pide una *adscripción*¹⁷³, según la cual todo instrumento tenido corporalmente contiene *una referencia intrínseca al poseedor*: un guante carece de sentido sin la mano; unas gafas «son para» que alguien se las ponga; su ser dice *relación al poseedor*, y sin esa relación ese objeto no puede entenderse. De este modo, los instrumentos poseídos por el hombre, por así decir, le pertenecen, le están adscritos, porque dicen referencia a él.

Correlativamente, *el cuerpo humano es capaz de adscribirse cosas*: un vestido, unos zapatos, un martillo, un guante, unas gafas. La causa ya fue mencionada al hablar (1.3) de las características biológicas del cuerpo humano: es un cuerpo no especializado, no «terminado», que precisa de instrumentos, y es capaz de fabricarlos mediante la inteligencia. Este carácter «indeterminado» o «no especializado» del cuerpo es lo que permite la *adscripción*. Si el hombre tuviera garras, pico y plumas, en vez de manos, boca y piel, no sería capaz de vestirse, de ponerse guantes o gafas, de adscribir cosas a su cuerpo. *Poseemos corporalmente cosas porque nuestro cuerpo está morfológicamente preparado para ello*. Las cosas quedan «adscritas» «por la referencia al portador y utilizador»¹⁷⁴.

3) Una consecuencia de lo anterior es que *la cosa tenida quede medida por el cuerpo, que es la medida de las cosas que el hombre tiene*. Se puede tener una sortija, pero tiene que ser suficientemente grande para que dentro quepa el dedo. Se pueden tener zapatos, pero, si son demasiado grandes, se abandonan, porque no se adaptan al pie y, en tal caso, no se cumplen su función: *no sirven*.

Las cosas tienen que tener una medida humana, porque si no, el hombre no se adapta a ellas. *Lo pequeño es hermoso*, dice el título de un simpático libro de Schumacher¹⁷⁵: esa decir, las cosas son agradables es un poco abrumador e inhumano, más en cuenta que hace unos años. Los rascacielos de Manhattan resultan desproporcionados; la mayoría son de la primera mitad de este siglo.

En suma, *para que sea posible la adscripción es preciso que la cosa tenida sea proporcionada con el cuerpo*. Dicho de otro modo: *el hombre es la medida de las cosas que tiene*, y no al revés. Esto ya tiene importantes consecuencias: es la técnica la que debe adecuarse al hombre, y no el hombre a la técnica, en primer lugar desde el punto de vista del tamaño y la manejabilidad. Los aparatos tienen que ser simpáticos, amables, no hostiles, difíciles de manejar y poco dóciles. La relación del hombre con las máquinas debe ser humana. Las máquinas deben tener, por así decir, un rostro humano¹⁷⁶. Los ordenadores MacIntosh se han hecho populares porque empezaron a preocuparse de esto antes que los demás.

Durante años (especialmente en el período 1920-1960) el hombre se ha preocupado *negativamente* de la técnica, porque ésta amenazaba con hacerse demasiado grande y destruirle (la bomba atómica, etc.) De hecho, el manejo de la técnica para *fabricar hombre* aparece ya en el *Fausto* de Goethe, a comienzos del siglo XIX: es un problema ético de primera magnitud. Hoy se vive como *problema ecológico* (4.7): la técnica puede destruir, y de hecho ha destruido en parte, la Naturaleza. La técnica tiene, pues, unos límites: debe someterse al hombre y no dañar la naturaleza. Esta cuestión tiene gran actualidad desde hace más de 100 años. Desde 1970 se ha convertido en un asunto candente.

4.3 EL HOMBRE COMO TRABAJADOR Y PRODUCTOR

La capacidad humana de tener con el cuerpo no se puede separar de otra igualmente decisiva: *la capacidad de usar y fabricar instrumentos*. El hombre una con su cuerpo objetos *adaptados*, sacados de la naturaleza y posteriormente modificados, o simplemente *fabricados*, es decir, no existentes anteriormente, sino inventados por él: por ejemplo, las hachas de sílex de los hombre primitivos o la espada¹⁷⁷ y la rueda, respectivamente.

*La aparición de instrumentos es una manifestación de comportamientos inteligente*¹⁷⁸: es el conocimiento intelectual el que hace posible, como ya se dijo (1.7.3), separarse de las necesidades inmediatas e inventar una solución para necesidades no presentes, sino futuras. Discurrir que se puede fabricar una lanza para cazar, no *éste* búfalo, sino *cualquier* búfalo, es pensar, situarse por encima del hambre instintiva de un momento dado, y anticiparse al hambre futura, imaginando algo que permita cazar el búfalo en cualquier circunstancia y ocasión. Sin inteligencia no se pueden fabricar instrumentos.

El uso de instrumentos, y posteriormente su fabricación, tiene como finalidad *la satisfacción de las necesidades humanas* (13.1): el hombre comienza a utilizarlos para perfeccionar el modo en que caza, pesca, cultiva la tierra, se construye su casa, transporta los alimentos y mercancías, los almacena, etc. Por tanto, el hombre, un ser intrínsecamente perfectible (3.6.5), perfecciona el modo de satisfacer sus necesidades mediante la técnica, pues ésta no es otra cosa que *el uso de instrumentos poseídos por el hombre para subvenir a sus necesidades*. Esto también se puede

definir como *trabajo*. El trabajo es el modo peculiar del hombre de satisfacer sus necesidades; es un modo técnico, instrumental.

El trabajo es, pues en primer lugar *una actividad corpórea realizada con ayuda de instrumentos para satisfacer las necesidades humanas*. No se puede separar la capacidad de trabajar de la de producir instrumentos, pues no se da la una sin la otra. Es decir, *el hombre es un trabajador y un productor*. Este es el modo peculiar mediante el cual se relaciona con el mundo: buscando maneras de satisfacer mejor sus necesidades. Esas *maneras* son las que dan origen al uso de instrumentos, que el hombre va perfeccionando con el tiempo. A esto le llamamos *trabajo*. Su fin es triple: 1) por una parte *el hombre obtiene trabajando aquello que necesita*. Las necesidades humanas (1.7.3, 13.1) no son sólo biológicas, sino culturales, educativas, familiares, etc. todo aquello que el hombre se propone alcanzar se acaba convirtiendo en una necesidad.

2) Por otra parte, el trabajo *organiza y transforma el medio natural* en el cual el hombre vive, como enseguida veremos. Esta transformación no es negativa, sino al contrario: *el trabajo humano mejora el mundo*, (el hombre puede plantar árboles, o transformar un desierto en regadío). Pero esa mejora no está asegurada: el hombre puede de hecho estropear el mundo, y eso es ya un problema ético. El hombre tiene que ser ético también respecto del efecto del trabajo en la Naturaleza.

3) Si el hombre es aquel ser que no puede actuar sin mejorar o empeorar (3.5.2), su trabajo, será, de modo eminente, un medio para una u otra cosa: *el hombre, trabajando, se perfecciona a sí mismo*, adquiere nuevos hábitos, hace sus nuevos descubrimientos, fortalece su capacidad, su preparación, su experiencia, sus conocimientos, se hace apto para tareas nuevas, adquiere una profesión (12.4), etc. Esto es *el rendimiento subjetivo* del trabajo: modifica al hombre, entre otras cosas, por que el hombre se cansa de trabajar, y esto impone ya una determinada organización de la vida humana y de la sociedad, que tiene que ver con los ciclos y ritmos cósmicos (15.2). Desde este punto de vista se puede advertir que la pereza es ya un vicio antropológico, pues suprime los tres fines del trabajo aquí mencionados.

Por tanto, el hombre es corporal o *morfológicamente productor y trabajador*, tiene habilidad manual, es capaz de usar instrumentos y producirlos, y obtener así lo que necesita para él y para los demás, y de este modo *transforma la naturaleza y se mejora a sí mismo*.

Sin embargo, porque el hombre es inteligente y porque la inteligencia es creadora, como dijimos (3.2.1) *es capaz de producir más de lo que necesita él mismo*, es capaz de cazar para él y para sus hijos, e incluso, si es suficientemente hábil, también para otras familias. Este es *el origen de la división de trabajo*: porque el hombre puede producir más de lo que necesita, cabe repartirlas tareas e intercambiar los productos que cada uno o cada familia produce. Aparece aquí *la dimensión social del trabajo*, estrechamente relacionada con el lenguaje y su finalidad, la comunicación (3.2.3), a la que nos referimos al hablar del origen de la sociedad (9.3).

Karl Marx consideró al hombre *exclusivamente* desde el punto de vista que aquí estamos exponiendo, como un ser capaz de tener con el cuerpo, y por tanto capaz de trabajar y establecer relaciones de producción con el medio y con los demás hombres. Para él, el hombre es exclusivamente *un trabajador, un hombre faber* (16.6), y por tanto depende por completo de los productos que fabrica. Por eso, si éstos le son arrebatados, se produce *la alienación*, la pérdida de sí mismo: el hombre no es nada fuera de lo que hace. Y en verdad el trabajo y la producción son *una parte fundamental y básica de la actividad y la cultura humanas*. Sin embargo, el hombre es algo más que un *homo faber*: es una persona capaz de superiores

actividades y modos de tener, en especial aquella que aquí se denomina tercer fin del trabajo, que no es otra cosa que la perfectibilidad humana encauzada a través de él y articulada como *profesión*. En la vida, además de trabajo y seriedad, hay ocio y juego (15.7).

4.4 EL HOMBRE COMO HABITANTE

La relación del hombre con el medio en el que vive está esencialmente condicionada por este carácter productor o técnico del tener corporal humano. No es esto algo «menor» para él, sino *el modo mismo de estar insertando en su medio natural*. Por tanto, *el hombre modifica el medio al introducir entre él y la naturaleza un conjunto de instrumentos que le pertenecen*: vestidos, útiles de cocina, aperos de labranza, armas defensivas, depósitos, graneros, etc. Sin ellos, *su vida es imposible*.

Los griegos definían la *casa* como *el conjunto de todos los instrumentos*¹⁷⁹ que el hombre tiene para satisfacer sus necesidades. La casa es, por así decir, *el lugar donde se guardan los instrumentos*. Todavía hoy en día esto es así: las casas tienen garaje para el coche, armarios, depósitos, graneros, etc. Aquí podemos notar *otro carácter decisivo de los instrumentos*: unos remiten a otros, *no se pueden considerar aisladamente*.

El martillo es para clavar un clavo. El clavo es para que la mesa tenga patas y pueda sostener los vasos, los vasos remiten a la jarra, la jarra es para el grifo, etc. *Ningún utensilio humano se puede considerar aisladamente*; todos guardan una relación al cuerpo y a la función que ejercen sobre los demás instrumentos: «al ser de útil es inherente siempre un todo de útiles»¹⁸⁰. Un dique en un río es para almacenar el agua, al agua es para el riego, y exige un canal, el riego es para el cultivo del maíz, el maíz es para las gallinas; las gallinas necesitan de un corral, etc. Los ejemplos son aún más claros en una ciudad: bocas de metro, cables, semáforos, aceras, parques, coches, gasolineras, camiones que llenan las gasolineras, refinerías, oleoductos, pozos de petróleo, etc.

Cada instrumento o útil pone al descubierto «una totalidad de útiles»¹⁸¹ que podemos llamar «plexo de referencia»¹⁸². *El hombre vive rodeado de los instrumentos que él mismo ha fabricado*. Esos instrumentos forman un *plexo* o *red* en la cual unos se refieren a otros, y a todos ellos forman el *mundo humano*. Una ciudad (14.2) no es más que un plexo gigantesco de instrumentos técnicos, dentro del cual el hombre vive. Una casa, como la entendían los griegos, es un *lugar* donde se guardan los instrumentos, siendo la propia casa otro instrumento que cobija a todos los demás, y al mismo hombre.

Importa mucho destacar aquí que la referencia de unos instrumentos a otros procede del hecho de que *un instrumento abre posibilidades de crear otros nuevos, y éstos no serían posibles sin el primero*: sin la rueda no cabe inventar el carro, sin pólvora no caben las armas de fuego, sin motores no caben los coches, sin cohetes no caben los satélites, etc. Una parte no pequeña de la historia de la humanidad es *el descubrimiento y aprovechamiento de las posibilidades que ofrecen los inventos técnicos ideados por el hombre*. De este modo, el proceso de crecimiento de la técnica se ha ido haciendo cada vez más autónomo, pues para crear los nuevos instrumentos se parte de los que ya existen.

Por otra parte, *el conjunto de útiles o instrumentos incluye en sus referencias a la naturaleza*: «el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento 'en las velas'»¹⁸³. Y así, el plexo de instrumentos en cuanto está inmerso en la naturaleza configura el *mundo humano como paraje* donde uno vive, como «todo lo que hace frente»¹⁸⁴ y está «en torno a nosotros». *El conjunto de seres naturales y artificiales en medio de los cuales nos encontramos viviendo es nuestro «mundo»*, que es a la vez natural y técnico, e incluso urbano (14.2).

Como ya se ha dicho, el plexo de los instrumentos modifica el entorno físico original en el que el hombre se instala. *El ser humano necesita modificar el medio en el que vive para poder sobrevivir*, o simplemente para estar cómodo, como es el caso del aire acondicionado (cfr. 13.2). Aquí surge, como dijimos, el problema ecológico (4.7): esa modificación puede ser perjudicial o excesiva para la naturaleza, e incluso no del todo necesaria para el hombre. Ahora lo importante es advertir que la persona humana *no se adapta el medio* más que en una medida pequeña; más bien *adapta el medio a él*¹⁸⁵, modificándolo mediante la técnica, según sus necesidades.

Por tanto, *el hombre está inactivo*, como los leones cuando no tienen hambre. Se mueve, va y viene, se instala, trae «sus cosas», trabaja y modifica el paraje donde vive: parece siempre afanado en mejorar su vivir (13.1). Ahora podemos entender por qué *trabajar es modificar el medio*, alterar el lugar donde se habita: se talan bosques, se hacen carreteras, se instalan camas, lavabos, se traen los cables de la luz y del teléfono, etc. Todo esto nos indica que el hombre no «pasa» por los sitios sin dejar huella, sino «se queda», permanece en el lugar, y *lo habita*, llenándolo de una red técnica de máquinas, viviendas, comunicaciones, etc., sin las cuales viviría muy mal.

«*Habitar quiere decir estar en un sitio teniéndolo*»¹⁸⁶. También se puede decir que el hombre «tiene una casa» o «tiene una habitación», o «tiene una finca». *Tener* indica todo lo que hemos dicho: adscribir al cuerpo, usar algo como instrumentos, junto a otros instrumentos, vivir en un paraje del que uno es propietario. El hombre es «habitante» porque es «habiente», ambas palabras proceden de la misma raíz latina «*habere*», que significa «*tener*». *Habitante* es el *habiente*, es decir, el que tiene paraje. «Los animales no habitan el mundo, *el único que habita el mundo es el hombre*: y lo habita en la misma medida en que establece en las cosas referencias a su cuerpo, según las cuales el cuerpo las tiene. Todo habitar es tener y si el hombre habita es porque es un *habiente*»¹⁸⁷.

La palabra *habitación* tiene en castellano dos significados: un cuarto, y la acción de habitar. Muchas veces, por ejemplo cuando se habla de mi habitación, se emplean los dos significados al mismo tiempo. Lo que interesa destacar aquí es que: 1) *se habita allí donde se tiene* el plexo de instrumentos que satisfacen las necesidades; 2) se habita en un lugar o *paraje* que ha sido modificado por la presencia del hombre y donde está «depositado» el plexo o conjunto de instrumentos que uno tiene como propios.

4.5 CONSECUENCIA DEL HABITAR

Las consecuencias del habitar son extraordinariamente importantes para entender la vida humana. *Pueden considerarse desde seis planos: jurídico, económico, cultural, político, ecológico (4.7) y moral (4.9)*. Mencionaremos muy brevemente los cuatro primeros:

1) El tener, referido a objetos, no es algo de lo cual el hombre pueda prescindir: *el derecho a la propiedad surge* como una consecuencia natural del modo humano de trabajar, de habitar el mundo y de apropiarse los bienes que necesita (13.7). Si el hombre no fuese el propietario, no podría trabajar, ni habitar, ni consumir como suyo lo que necesita. El hombre es *propietario por naturaleza*, tiene derecho a sus posesiones, a sus instrumentos, a su lugar de vivienda, a su casa, a su tierra de cultivo, a los bienes que adquiere...

Sin embargo, el conjunto de los instrumentos no es propiedad de un solo individuo, sino de la sociedad que los posee: por eso el derecho a la propiedad privada debe respetar el carácter común del sistema tecnológico y debe respetar también la naturaleza; es decir, es *un derecho limitado*, que no se puede ejercer sobre unos objetos o parajes determinados sin con-

siderar el conjunto del sistema común de propiedad y producción. *El derecho a la propiedad privada*, por tanto, *no es absoluto*: ha de tener en cuenta todos los usos, aparatos, propiedades y lugares. La propiedad y el uso privado de los instrumentos *no puede perjudicar a la totalidad de los usos, también llamada utilidad social* (13.8). Una adscripción que empobrece a los demás, es injusta.

Además del derecho de propiedad, *el carácter productor y habitante del hombre funda una gran cantidad de derechos, bastantes de los cuales se incluyen entre los derechos humanos fundamentales*¹⁸⁸. (11.6):

a) el derecho a la *libertad de residencia*, es decir, a *habitar donde uno quiera*, a instalarse libremente. El hombre no puede estar adscrito a la tierra, como ha sucedido en Rusia hasta el siglo pasado, porque eso supone volver las cosas del revés (4.2): es la tierra y sus objetos la que se adscribe al hombre y no viceversa.

b) El hombre tiene además *derecho a la libre circulación* y a moverse de un lugar a otro; tiene derecho a viajar, a emigrar, etc.

c) Hay otros muchos derechos que pueden contemplarse aquí: *el derecho al trabajo*, para poder vivir, *el derecho a recibir un salario justo* por el trabajo realizado, el derecho a cambiar de trabajo, etc.

2) Las relaciones del hombre con el medio establecen un determinado *régimen de producción y reparto de bienes*: es *el orden de la economía*, un aspecto fundamental en la vida humana, en el que más adelante (13) nos habremos de detener.

3) Las modificaciones del ambiente natural no tienen sólo importancia económica ni jurídica, sino también *cultural*, pues *la cultura es el conjunto de todas las manifestaciones humanas* (12.2), y muchas de ellas se depositan en instrumentos u objetos que las expresan: la escritura y los demás modos de comunicación lingüística, que tienen unos soportes; las obras de arte; el conjunto de las casas y viviendas que el hombre edifica, etc. Más adelante trataremos de ellas (12.5)

4) *La posesión de un territorio es imprescindible para la existencia y la seguridad de las comunidades humanas*. Esto plantea de inmediato problemas políticos relacionados con la ocupación de los territorios por parte de los grupos humanos: esa ocupación no siempre es pacífica, y el dinamismo del hombre le lleva a querer moverse, poseer nuevas tierras y vivir de ellas, incluso conquistándolas mediante la guerra (11.4, 13.6). La organización del espacio humano y los problemas consiguientes se intensifican cuando aparecen las instituciones (9.4) y la ciudad (14.2).

4.6 HOGAR COMO PRIMERA PROPIEDAD

Hemos dicho (4.4) que se habita allí donde se tiene el plexo de útiles, en un lugar que ha sido modificado por la presencia humana y donde está «depositado» ese conjunto de instrumentos que uno tiene como propios. También hemos dicho que los griegos definían la casa como el conjunto de todos los instrumentos; es, por así decir, *el lugar donde se guardan*.

Ahora podemos añadir que la casa es, también y sobre todo, *el lugar donde se guarda a sí misma la persona*, el lugar donde el hombre «se queda», junto a sus posesiones. Donde mejor se vive y se habita es en *la propia casa*, pues cada hombre tiene una que es suya y de nadie más. El carácter personal del hombre, estudiado en el capítulo anterior, da origen a un lugar absolutamente peculiar, su hogar.

La casa es una de las posesiones más importantes y naturales: el hombre tiende a *estar en ella*. El arraigo en el lugar donde se habita es *una inclinación natural*. *Arraigo significa echar raíces* (es una metáfora vegetal: el hombre también tiene raíces). El hombre tiende a identificarse con el paraje donde habita, sobre todo cuando transcurre el tiempo. Por eso, la inclinación a *estar en casa* se amplía al *lugar de origen*, al pueblo, la «pat-

ria chica», que tiene relación con la estirpe (10.10). El hombre tiende a arraigar en el lugar donde ha nacido o donde vive, y normalmente lo habita haciéndose allí su casa. Suele elegir para eso parajes favorables, donde pueda trabajar y obtener fácilmente lo necesario para vivir. Se tiende entonces a que la casa esté cerca del trabajo. Antes, ese lugar estaba *alrededor de la casa* (granjas, talleres...). Con el desarrollo de las ciudades esto ha cambiado. La movilidad es ahora muy grande y *se da una separación* entre la vivienda y el trabajo. Tener uno junto a la otra aumenta la calidad de vida.

La función de la casa en la vida humana es múltiple, y tiene que ver con los períodos cíclicos de que está formada (15.2): «quedarse en casa» es lo que uno debe hacer, para reponerse, descansar, dormir, coger fuerzas y poder después volver a trabajar. Asimismo, *volver a casa* es una de las cosas más humanas que existen. El hombre necesita «volver a casa», volver a «su» casa cuando acaba de trabajar. *La vida humana tiene un ritmo alternativo* (15.7), que consiste en salir a trabajar, y regresar al hogar para descansar y tener ocio. Cuando uno acaba algo, lo que hace es *irse a su casa*. Primero, *hacer*, producir, trabajar, luego, *volver al hogar*, descansar.

Este arraigo, y *el deseo de volver*, acontecen también porque la casa es el hogar, que es *el lugar donde habita la persona*. Esta noción es una de las más ricas que existen. Intentaremos señalar muy brevemente algunas de sus notas:

1) *Hogar es la casa propia*, poseída. No hay hogar sin un techo. No se puede hablar de él si no existe la materialidad de una casa de la que uno es dueño. De hecho estas dos palabras se emplean como sinónimas. Y es propia porque se posee, al menos temporalmente, aunque esté en alquiler.

2) Sin embargo, el hogar es algo más que pura posesión material de una casa: *forma parte de la intimidad* (3.2.2). En casa abrimos la intimidad a un entorno que es también íntimo, *ampliación de uno mismo y de su alma*. El hogar es, por así decir, el lugar donde nos encontramos con nosotros mismos. En él guardamos parte de nuestro yo: nuestros recuerdos personales, «nuestras cosas». *El hogar es una parte de nosotros mismos*.

Cuando por la noche cerramos la puerta de nuestra habitación y nos quedamos a solas, sale entonces lo que realmente llevamos dentro: alegría, sentimiento de soledad o tristeza, cansancio, desgana, etc. En casa podemos, al fin, *sentirnos a gusto*, porque no hay miradas extrañas, *todo nos es familiar*, no hay que disimular.

3) El hogar es también el lugar donde la intimidad se hace común con otras personas, donde se comparte la intimidad. *Hogar es la intimidad común* (7.2). El hogar es el sitio donde las personas se manifiestan como realmente son, *donde los demás pasan a formar parte de mi intimidad*.

Lo que dijimos acerca del diálogo (3.2.3) sucede sobre todo en el hogar: allí es donde realmente nos conocen. Cuando en un hogar hay incomunicación, discordias, divisiones, el problema es grave, afecta mucho a la persona: suele decirse «tiene problemas en casa» para incitar a la comprensión. Los problemas que más duelen son los que uno tiene allí, por ejemplo, la división de los hermanos. *La felicidad humana depende en buena medida de que en el hogar se comparta de veras la intimidad* (8.2).

4) Con esto estamos aludiendo ya a una dimensión fundamental del hogar: *es el ámbito de la intimidad familiar* (10.9). La nostalgia de *la casa* es fortísima en el hombre, porque significa *nuestro propio origen, nuestra familia*. El hogar es donde el hombre toma por primera vez conciencia de su condición de hijo. En él. Antes que hombre, se es hijo, hermano, padre, madre... La relación con los demás es una relación de sangre, de *intimidad de origen* (10.9).

En el hogar, nuestro ser es completado por un entorno afectivo y material, en el que empezamos a formar parte de una familia, y donde se realiza principalmente el proceso de *formación de la personalidad humana* (7.1). Allí es donde nacen los hijos, es el marco natural del amor, del sexo, del a familia¹⁸⁹. La fuerza devastadora de la noción de *hogar* procede de que ningún hombre ni mujer puede carecer de uno sin grave perjuicio para él. Sin un hogar, difícilmente se puede llegar a alcanzar una suficiente madurez afectiva y psicológica¹⁹⁰. Quien ha carecido de él dirá con razón que le ha faltado lo más importante.

Los dramas humanos (16.4) más vivos, y las mejores obras de la literatura y la creación, tiene casi siempre que ver con el hogar, con *la casa*, con su pérdida y su recuperación. Basta recordar tragedias antiguas, como *La Odisea* de Homero, o películas modernas, como *Lo que el viento se llevó*. *Volver a casa* expresa, como ya se ha dicho, una de las tendencias más profundas del hombre: es entroncar con los propios orígenes y con la propia estirpe, descansar, encontrarse uno con los suyos, compartir la vida con ellos, etc. Esto es una inclinación humana profundísima. Tener un hogar es bueno para el hombre; es más: es imprescindible. Esto también tiene que ver con la ética y el derecho: *no se puede dejar a nadie sin hogar*. 5) El hogar es, en consecuencia, el lugar donde se despliegan de modo más intenso las dimensiones más profundas de las personas: la intimidad, la manifestación, el diálogo y el dar. Las formas más estables y más fuertes del amor (7.4) se dan todas ellas en él. Y sobre todo, *las personas nacen en un hogar*. Por eso es también *el lugar donde se guarda a la persona amándola*, el lugar donde se cuida al varón y a la mujer¹⁹¹, al enfermo, al niño, al anciano, no de cualquier modo, sino amándolos. Y cuidar, guardar y amar al varón y a la mujer, al niño y al anciano es mucho más importante que guardar los instrumentos.

Construir un hogar, mantenerlo y cuidar a las personas que hay en él, es más rico y más profundamente humano que trabajar y transformar el medio. La razón es sencilla, y ya se ha dicho: guardar a la persona pone en juego dimensiones humanas más profundas que usar instrumentos. *Producir es mucho, cuidar de un hogar es mucho más*. Una antropología que no hable de él está incompleta; su ausencia deja a la persona sola, desorientada y sin raíces: no tiene donde ir. *La felicidad de una persona se mide por el hogar que tiene*.

De todo esto se pueden sacar una gran cantidad de consecuencias jurídicas y organizativas para el hombre y la sociedad: si el hogar es tan importante, habrá que organizar las cosas para protegerlo, para que todo el mundo tenga uno, para hacer que el trabajo sea menos importante, etc.

Todas esas consecuencias tienen, como se puede fácilmente imaginar, carácter ético: no puede uno ausentarse de él como y cuando quiera y no cuidar a quienes están allí; un padre debe alimentar a sus hijos, etc.

Esto puede enlazarse fácilmente con las reivindicaciones de los llamados «*machismo*» y «*feminismo*»: la mujer ha sido discriminada cuando se la ha asignado como misión única el cuidado del hogar, negándosele el acceso al mundo profesional (12.4); el varón ha adoptado actitudes dominantes cuando ha sido el artífice de esa discriminación. El estudio histórico y social de estas diferencias ha adquirido muchísimo auge en los últimos quince años. Hoy en día se ha conseguido *una mayor igualdad en el reparto de oportunidades entre el varón y la mujer* en el mundo del trabajo de los países desarrollados, aunque queda todavía mucho por hacer. Sin embargo, la familia ha visto reducido el número de miembros y su estabilidad (10.12). El cuidado del hogar, por otra parte, es también tarea del varón, y es frecuente que éste haga o haya hecho dejación de esta respon-

sabilidad de muy diversas maneras: es el llamado «*síndrome del padre ausente*»¹⁹², hoy tan corriente.

Las reivindicaciones del feminismo no se pueden separar de la crisis del ejercicio de la paternidad, paralela de la crisis del ejercicio de la maternidad (10.10). El «feminismo» y el «machismo» son dos actitudes extremas, que coinciden en una cosa: *proclaman la independencia de la mujer o del varón respecto de las tareas que les impone la construcción del hogar*¹⁹³. Las actitudes machistas o feministas conciben al varón o a la mujer, respectivamente, como sujetos «emancipados», que se dedican afanosamente a su autorrealización individual, al margen de las cargas que impone la paternidad o la maternidad a ellos/as o a los/las demás (9.9, 10.12). Las actitudes machistas y feministas disminuyen el respeto recíproco de varones y mujeres y aumentan la conflictividad entre ellos (11.4)

Machismo y feminismo son manifestaciones de una actitud más profunda y antigua del hombre europeo, que se ha acentuado en los últimos cuarenta años, como consecuencia de la fuerte subida del nivel de vida y del cambio cultural ocurrido en torno a 1968: *el individualismo* (9.9) que concibe al varón o a la mujer como individuos que se realizan plenamente de modo independiente, sin estricta necesidad de una familia. La influencia de los USA es importante en este punto.

4.7 LA TECNOLOGÍA Y EL PROBLEMA ECOLÓGICO

Ya se ha dicho (4.2) que el desmesurado crecimiento de la técnica ha pre-ocupado intensamente al hombre del siglo XX. Es una crisis que tiene dos posibles damnificados: la Naturaleza y el hombre mismo. Analicemos ambos casos:

1) La amenaza de una técnica desmesurada e independiente de su creador ha sido experimentada intensamente por el hombre, ya desde el siglo pasado. En efecto, se ha dicho (4.4) que el proceso de crecimiento de la técnica se ha ido haciendo cada vez más autónomo, pues para crear los nuevos instrumentos se parte de los ya existentes. El problema aparece cuando *el hombre ya no domina la técnica que ha creado, sino que es dominado por ella*: un atasco de tráfico puede ser un ejemplo más o menos liviano, pero la bomba atómica es un ejemplo trágico. *El hombre se puede destruir así mismo mediante sus obras.*

«A medida que la complicadísima maquinaria técnica se va desarrollando más, parece que la acción del sujeto individual es menos relevante, hasta llegar a transformarse en un objeto más de esa cadena. El hombre se convierte, tan sólo, en un instrumento de producción: él mismo es transformado por ese proceso de posibilidades técnicas... ¿Qué importa ya lo que el hombre piense, sienta o diga? Lo único que cuenta es la función que desempeña en el proceso de producción objetiva. El hombre como sujeto, como persona única e irrepetible, ya no cuenta para nada. Desde esta perspectiva, el conflicto entre humanismo y tecnología aparece en toda su crudeza. Efectivamente *el sistema de productos técnicos impone sus propias exigencias, sometidas a parámetros valorativos de índole material y cuantitativa*»¹⁹⁴.

El problema del dominio de la técnica sobre el hombre plantea serios problemas en la sociedad actual, a los que más adelante tendremos ocasión de asomarnos (9.10, 14.2). El más importante es que la técnica en sí misma pierde su sentido, pues el hombre deja de «tenerla» y pasa a «ser tenido» por ella: es para él una prisión. En 5.1.2 tendremos ocasión de examinar por qué ha sucedido esto.

2) Sin embargo, no todo lo que rodea al hombre son instrumentos técnicos. La Naturaleza, con mayúscula, es el conjunto de seres naturales que pueblan la Tierra: *el ecosistema*, del cual el hombre, y su técnica, forman parte. En él se incluyen todos los seres vivos. *El segundo gran error* de la

técnica y de la mentalidad economicista de los últimos siglos¹⁹⁵, corregido sólo en parte en los últimos años, ha sido la de *ser desconsiderados con la Naturaleza*, hasta dañarla. El hombre ha cometido una seria equivocación: ha pensado que la Naturaleza se podía usar como si fuera un instrumento exclusivamente a su servicio. Esta actitud arrogante, de falta de respeto, típica de los europeos, consiste en tomarla únicamente como un medio para la producción industrial y económica¹⁹⁶.

*Las reivindicaciones ecologistas son justas en cuanto exigen al hombre que cambie de actitud*¹⁹⁷. No se trata de pasarse al extremo opuesto, condenar por completo la técnica y hacer de la defensa de la Naturaleza una nueva ideología «verde» que contempla al hombre como una simple parte del *Ecosistema* o del *Planeta Tierra*, que sería el nuevo Absoluto al que todo debe supeditarse¹⁹⁸. Más bien se trata de reconocer un hecho, sencillo y al mismo tiempo portentoso: *los seres naturales tienen unos fines y una armonía que hay que respetar* (3.6.1). El hombre debe respetar el dinamismo intrínseco, es decir, las tendencias e inclinaciones, de los seres naturales, sean minerales, plantas o animales, y usar los instrumentos técnicos sin perjudicar el ecosistema, agotar los recursos, y estropear la vida. Esta es la actitud verdaderamente ecológica.

Estamos ante un gran problema económico, legislativo, técnico y político. En efecto, *la cuestión ecológica se plantea desde cuatro planos*¹⁹⁹: 1) *el científico-técnico*, para buscar soluciones no contaminantes o destructivas; 2) *el económico*, para aplicarlas a la industria y la tecnología consiguiendo un *desarrollo sostenible*; 3) *el legislativo*, para asegurara esa aplicación y prever una explotación razonable de los recursos que permita un desarrollo de ese tipo; 4) *el político*, que incluya en la agenda de trabajo de todos los políticos la solución a los problemas medio ambientales. Pero hay también un problema ético, de actitudes, y aparece por tanto un quinto plano: *el pensamiento ecológico*, que busca *una formulación correcta de nuestra relación con la naturaleza*²⁰⁰ y de la mejor actitud que cabe tomar ante ella: *reconocerla y respetarla*. Esta actitud la designaremos como *actitud benevolente* (4.9). Antes de analizarla ampliaremos la referencia a los valores ecológicos.

4.8. TECNOCRACIA Y VALORES ECOLÓGICOS

Llamaremos tecnocracia al poder de una técnica que aprisiona al hombre, por un lado, y a la actitud prepotente de usar de ella «contra» la Naturaleza, por otro. Es un término que significa «mando de la técnica», la técnica como *fuerza dominadora*. En el primer sentido, *la tecnocracia es un funcionamiento autónomo del plexo de instrumentos, que no reconoce* (3.3) *a la persona singular*. Es en segundo sentido, es *un uso desconsiderado o excesivo de la técnica por parte de la voluntad del poder*, uno de los usos de la voluntad (6.1), que se vuelve excesivo al desconectarse de los restantes. En este caso aparece la pretensión aludida de convertir la Naturaleza en un puro objeto de dominio, al servicio de la técnica y los dictados humanos.

La tecnocracia es el lado sombrío de la técnica, su rebelión respecto de su dueño, o el abuso de ella. Ahora vamos a tratar de este segundo aspecto, y más adelante (9.10) aludiremos al primero. El movimiento ecológico, al que ya hemos aludido, nos ha hecho tomar conciencia de una forma global acerca de los peligros que para la Naturaleza encierra la tecnocracia, y propone sustituir los valores tecnocráticos por otros nuevos, acordes con una nueva actitud de respeto hacia ella. A continuación, y a título de ejemplo, vamos a ofrecer un cuadro que resume algunos de esos valores tecnocráticos, hoy en baja —algunos incluso se han convertido en disvalores o *formas de contaminación*—, y de los nuevos valores de la ecología, considerados como formas de descontaminación. Conviene ten-

er en cuenta que aquí sólo se muestra, para ver el contraste, lo negativo de la técnica y lo positivo de la ecología. Para ser justos con ambas habría que insistir también en lo contrario: lo positivo de la técnica (es lo que se intenta en 9.10) y lo negativo de la ecología (puede encontrarse en las referencias bibliográficas citadas).

	Tecnocracia	Valores ecológicos
Resulta- do	Extinción de especies Deforestación Energías no re, -vables Basura Ruido Prisa Gigantismo Arsenales militar- es Aceleración	Defensa de las e- species Reforestación Energías renovabl- es Reciclaje Silencio Lentitud Pequeñez Defensa de la paz Ritmo natural
Categorí- as	Cantidad Lógica Exactitud Rentabilidad Progreso Explotación de la propiedad Ingeniería Curación Consumo Acumulación Calidad de vida Posesión territorial Defensa militar Uniformidad	Cualidad Armonía Oportunidad Equilibrio Conservación Administración de recursos Preservación Prevención Moderación Crecimiento vivo Desarrollo sosteni- ble Distribución rique- za Solidaridad Unive- rsal Diferencia
Actitudes	Agresividad Competitividad Funcionalidad Utilidad Eficacia Oposición	Contemplación Ayuda Unidad, visión glo- bal Belleza Culpabilidad- -perdón Complementaried- ad

Este cuadro no es completo, ni responde a ningún credo ecologista determinado. Más bien es meramente indicativo de la amplia diferencia de puntos de vista y del alcance del cambio de visión del que estamos tratando: se trata de dar prioridad a resultados diferentes a los del «capitalismo salvaje» (13.4), pensar con categorías diferentes a las de la *razón instrumental* y adoptar actitudes menos basadas en el individualismo interesado (9.9).

Quizá una de las ideas más básicas de los valores ecologistas sea la de *recuperar el ritmo natural*, lo cual quiere decir *ponerse en armonía con la*

Naturaleza. La vida humana, para ser verdaderamente humana, no debe estar sólo en armonía consigo misma (2.8), sino también con el hábitat natural. Y esto se consigue *sincronizando los ritmos humanos con los de la Naturaleza*. Cuando falta esta sincronía (que significa simultaneidad, acompasamiento), aparecen dos patologías del ritmo natural y de la armonía con la naturaleza: 1) *la prisa*, es un fenómeno exclusivamente humano, producido por la aceleración y el aumento de velocidad derivados de la tecnología (15.2); 2) *el ruido*, que sólo el hombre es capaz de hacer, y es por tanto algo artificial, producido por la técnica²⁰¹. El *silencio* de la Naturaleza, por el contrario, está lleno únicamente de *sonidos* armónicos con el silencio mismo (incluso el trueno): *los animales no hacen ruido*, pues emiten sonidos; ni producen basura, pues todos los resultados de sus acciones son «reciclados» dentro del ecosistema, incluso ellos mismos y sus ruidos. La armonía con la naturaleza implica *lentitud y silencio* (15.2). El hombre se ha visto demasiado tiempo a sí mismo como *un ser separado y extraño del mundo natural*, hasta llegar a ignorar lo que eso implica. La ecología presenta una fuerte y atrayente verdad: *habitamos en la Naturaleza*; somos parte de ella, aunque de manera muy peculiar. En qué consiste esa peculiaridad es lo que tratamos en este libro. Cuando la reivindicación ecológica se desorbita, aparece la *deep ecology*, un modo de pensar según el cual somos una simple pieza en ese Todo llamado Naturaleza: «Las partes de las que soy constituido siempre han existido y continuarán existiendo mientras exista la vida sobre la tierra. Lo que cambian son las relaciones entre especie y ambiente»²⁰². La *deep ecology* minusvalora el valor del individuo a favor de la especie y de la vida, y termina rebajando lo humano al nivel puramente sensible y orgánico (1.8), perdiendo así el respeto a la persona como fin en sí misma (3.3). No es extraño por ello que *los nuevos radicalismos racistas* (11.9) puedan revertirse de «ecologismo». Frente a eso, aquí se propone *adoptar una actitud benevolente*.

4.9. LA BENEVOLENCIA COMO ACTITUD ANTE LA NATURALEZA Y LOS SERES VIVOS

Usaremos aquí la palabra *benevolencia* en un sentido distinto al que emplea, por ejemplo, Rousseau²⁰³ y el lenguaje ordinario, según los cuales significa un sentimiento de compasión hacia el débil y desprotegido, es decir, algo momentáneo que lleva a dar una limosna, una ayuda, un gesto compasivo. Aquí usamos el término *benevolencia* para indicar una *actitud habitual*, y en concreto, la más digna del hombre: *la actitud moral*²⁰⁴.

¿Qué es la benevolencia? *Prestar asentamiento a lo real*²⁰⁵, decirle a la Naturaleza: ¡sé *tu misma*!. Dijimos (3.6.4) que la ley (11.1) que preside el desarrollo natural de la persona es este principio: ¡sé *tu mismo*!, ¡*llega a ser el que eres*!. Ahora podemos añadir que el hombre puede dirigir esas palabras también a cualquier ser que se cruce en su camino. Si encuentro un escarabajo boca arriba, y lo pongo boca abajo, para que siga caminando, le estoy diciendo: «¡sé *tu mismo*!».

La benevolencia es, hemos dicho, prestar asentimiento. Esto significa que uno *presta ayuda a los seres para que alcancen su fin*: «queremos que todos ellos sean como son»²⁰⁶. El escarabajo no hace nada boca arriba: está hecho para caminar boca abajo. Darle vuelta es una actitud benevolente. *Aplastarlo no lo es*. Por eso, la benevolencia es *prestar ayuda a lo real, para que llegue a ser en su plenitud*. También se puede decir que es acompañar a las cosas para que éstas puedan llegar a desarrollarse por completo, y cumplir su teleología propia (3.6.1). Por eso benevolencia es también, según el ejemplo del escarabajo, *acudir en socorro de la vida amenazada*²⁰⁷, de un ser que encuentra un obstáculo, o padece un peligro, por ejemplo, socorrer a un accidentado, salvar a un naufrago. Lo importante de la benevolencia es:

1) que con ella nosotros respetamos y reconocemos el valor de lo real *en sí mismo*, en especial de los seres vivos;

2) que les prestamos nuestra ayuda para que alcancen su plenitud, es decir, *colaboramos en su desarrollo*;

3) que buscamos la armonía de esos seres, que se consigue cuando alcanzan su *plenitud final* y la perfección que *los hace bellos* (7.5).

4) por eso, *apartamos los obstáculos* que les amenazan, como en el caso del escarabajo o del náufrago: *ser benevolentes quiere decir que me importa que los seres vivos alcancen su plenitud*;

5) *la benevolencia se dirige especialmente hacia las personas*, quienes reconocemos en *tú* como nosotros. Nuestra benevolencia hacia el *tú* humano nos lleva a decirle: ¡*sé tu mismo!*!, y a prestarle nuestra ayuda, en la medida en que podamos, para que alcance los bienes de que es capaz y de los que quizá carece, por encontrarse sumido en la miseria (6.5).

La benevolencia es la quintaesencia de la actitud ética hacia lo real que el hombre debe tener, porque supone *reconocer lo que las cosas y las personas son, y ayudar a que lo sean*. Parafraseando a Kant (3.3), el imperativo de la benevolencia dice así: «obra de tal modo que no consideres nada en el mundo meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin»²⁰⁸.

El ecologismo es auténtico en la medida en que adopta esta actitud y aplica este imperativo a todos los seres, también a las personas: la benevolencia trasciende el ámbito de la ecología, porque se aplica también al mundo humano. Las actitudes éticas pueden no darse (3.6.4), porque son libres. De hecho, la prepotencia frente a la Naturaleza es un cierto defecto ético. Incluso puede darse una actitud que niega la benevolencia, la considere una cursilería y la sustituya por el dominio tiránico de las cosas, por su sometimiento a la voluntad individual. Más adelante (6.9) estudiaremos más ampliamente por qué y cómo se da esta actitud. Ahora, insistimos en que *la benevolencia es la actitud más digna del hombre por que le lleva a colaborar con lo real*. Es una actitud afirmativa (6.1, 7.4.2).

Mediante la benevolencia, entendida como aquí lo hacemos, el hombre no solamente se perfecciona a sí mismo (3.6.5), sino que también se convierte en un *perfeccionador de la naturaleza*, como se ve en el ejemplo del escarabajo. De nuevo vemos en todo esto que el desarrollo del hombre y la tarea de perfeccionarse a sí mismo tienen carácter moral, pues la benevolencia no es un acto aislado, sino una actitud y una convicción, es decir, un hábito del carácter, de la inteligencia, de la conducta: es *un modo de comportarse. Otorgarle a lo real nuestro asentimiento hace el mundo más bello y más perfecto, y hace al hombre más humano*.

La benevolencia tiene una gran importancia también por otra razón no menos importante, que tendremos ocasión de volver a considerar: *ser benevolente es respetar el derecho*, pues éste es la *protección institucionalizada del desarrollo natural de la persona*. La actitud de respetar lo real es idéntica a la actitud de respetar «los derechos de lo real». No respetar el derecho es no respetar la realidad y carecer de benevolencia.

Ahora bien, ¿por qué ser benevolente? ¿No es más atractiva la voluntad de poder (8.8.6)? Si puedo ejercerla ¿por qué renunciar a ello? En definitiva, ¿por qué voy a tener que respetar los seres naturales? ¿por qué no voy a destruirlos, si en mi opinión no merecen otra cosa, y mi interés lo exige o aconseja²⁰⁹? Ante esto sólo cabe una respuesta última y radical: *porque son creados*. Así como la razón última de respetar al «pequeño absoluto» que es la persona humana radica en el «gran Absoluto» que es Dios, del mismo modo la razón última para respetar la Naturaleza es que tiene un dueño, que además es su autor.

La religión tiene mucho que ver con la ecología (17.10), pues, por ejemplo, el cristianismo afirma que el universo es *hechura divina*²¹⁰, y que la belleza que hay en él es un reflejo de la de Dios. Amar a la Naturaleza es amar la belleza que hay en ella, pero *alguien la ha puesto ahí*²¹¹. Si el universo es una pura materia organizándose a sí misma, como defiende el evolucionismo emergentista (1.8), en realidad el escarabajo no pasa de ser un «momento» de todo ese proceso, movido todo él por una lucha por la supervivencia que incluye también al hombre.

Desde otra postura, que no es sino materialismo (1.4, 16.6) no habría dificultad en justificar el racismo genético, o la voluntad de poder, o simplemente la indiferencia ante la belleza del mundo creado: «el escarabajo me da igual». Podría ser una «recaída» en la tecnocracia o la afirmación no demostrada de que la belleza y el orden de la creación es una «casualidad» producida por el azar (1.8). La benevolencia hacia los seres naturales lleva a contemplar (7.5) el misterio de la vida y del orden cósmico como algo ordenado y dotado de fines. Se trata de un conjunto fascinante, a través del cual adivinamos al Ser, más fascinante todavía, que no sólo ha sido capaz de diseñarlo, sino también de crearlo. Cuando se parte de esta actitud, el hombre resulta ser, no sólo el perfeccionador de sí mismo, sino también de la Naturaleza creada. El trabajo, «*esa noble fatiga creadora de los hombres*», es entonces «asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación»²¹², como una parte de ella que le añade perfección y adorno (12.9).

4.10 EL SENTIDO DE LAS COSAS Y SU NEGACIÓN

Prestar asentimiento a lo real significa que conocemos y aceptamos las cosas como son. Verlas en su verdadero sentido es *verlas en relación con lo que son cuando son plenamente* (3.6.1): aplastar al escarabajo no tiene sentido, porque lo destruye. El sentido de las cosas es el cumplimiento de lo que son, de lo que pueden llegar a ser de modo natural. El hombre es capaz de ver el sentido de las cosas, es decir, su teología.

Sin embargo, el hombre también puede dar un sentido a las palabras, a los instrumentos que maneja, e incluso a los seres naturales: «esto no tiene sentido» también significa que «no significa nada, es absurdo», o «no sirve para nada». Este *dar sentido* a las cosas es una capacidad humana extraordinaria, nacida de su inteligencia y de su libertad: consiste en *poner las cosas en relación con su fin*. Entonces podemos afirmar que el fin da sentido a las cosas: el sentido que tiene un martillo es la función de clavar (4.4), el de una palabra es *su significado*, que es el objeto aludido por ella, etc.²¹³

A este *poner las cosas en relación con su fin* lo llamaremos *disponer*. Y lo definiremos como *ordenar una cosa a su fin*. *Disponer*²¹⁴ es *dar sentido a las cosas*: disponer de un martillo es usarlo para clavar, disponer del lenguaje es hablar queriendo decir algo. Esto es especialmente importante respecto a los seres naturales y los seres vivos: en esos casos *dar sentido es descubrirlo*, porque esos seres *tienen un sentido propio*: el cumplimiento de lo que son. El sentido del escarabajo es *vivir*, cumplir su función en la naturaleza *siendo lo que es*.

¿Qué sentido tiene un martillo? La función es clavar. ¿Qué sentido tiene una flor? *Ser como es*, bella. Cuando la contemplamos de modo benevolente descubrimos su sentido: es un *ser vivo*. *Los seres naturales tienen sentido por sí mismos*. Descubrir ese sentido y aceptarlo es ser benevolentes: un zoólogo que estudie las águilas, las ve llenas de sentido; por eso las estudia; una maestra no se extraña de que el niño no sepa leer; el sentido de su trabajo es precisamente enseñarle a hacerlo. «*El hombre es el ser capaz de descubrir el sentido de las cosas*»²¹⁵. Pronto empeza-

remos a considerar el sentido de las acciones humanas, que siempre nace de la persona, y tiene que ver con la libertad y *el sentido de la vida*. Ahora bien, el hombre puede *no ser benevolente, puede no tener en cuenta el sentido de las cosas*, su significado natural y propio. A esta actitud la llamaremos *instrumentalismo*, porque despoja a las cosas de su verdadero ser y de su sentido propio, y las reduce a *puros instrumentos*, las somete a fines ajenos a ellas, fines que no le correspondan. El instrumentalismo *es disponer mal de las cosas y de las personas*, someterlas a un régimen que no les va, utilizarlas sin benevolencia: usar una martillo como ganzúa, extinguir los escarabajos para fabricar aceite de escarabajo, talar los bosques del Amazonas de modo que no se regeneren, manipular a las personas para obtener fines propios, interesados; hablar mucho y no decir nada, etc.

El instrumentalismo es la pérdida del sentido natural de las cosas, es una exageración de la voluntad de poder (8.8.6). Hay muchos modos de instrumentalismo. Uno de ellos consiste en el *uso unilateral o excesivo del método científico del análisis*, llamado *cientifismo*, que reduce el ser y el sentido de las cosas a su descripción *formal* cuantitativa²¹⁶: sustituye la pregunta del *para qué* (cualidad) por la de *cómo y cuánto* (cantidad). Lo que le interesa no es el sentido y el fin de las cosas, que llega a olvidarse, sino sólo *su forma* (1.5.1), y en consecuencia su *descripción* matemático-física, biológica, funcional, etc. Por escapar al método analítico, el sentido no comparece en él, y de ahí se puede pasar, y de hecho se ha pasado muchas veces, a olvidar por completo ese sentido. Se hablará de ello al tratar de la ciencia (5.1.2): el positivismo o cientificismo *crea haberlo dicho todo sobre el agua* al definirla como H₂O, y no le importa que también es un *bien precioso para la vida*.

El instrumentalismo no consiste sólo en olvidar el fin propio de las cosas y usarlas entonces mal, sino en una *peculiar confusión de los medios y los fines: el instrumentalista prefiere ante todo los medios, y sólo se preocupa de ellos, olvidándose de los fines: identifica al hombre con su poder y busca cómo multiplicar los medios y el poder mismo* (pues éste es directamente proporcional a los medios de que se dispone). Y así, *convierte los fines en medios* (por ejemplo el jefe que esclaviza a sus empleados: 6.9) y *los medios en fines* (por ejemplo, el dinero: 13.4).

Un caso típico de instrumentalismo es, desde luego, *la tecnocracia* (4.8), que lleva a creer demasiado en la técnica, y a pensar que *el hombre puede llegar a producir técnicamente cualquier cosa*, incluso valores como la salud, el placer o la felicidad, e incluso al hombre mismo. La tecnocracia tiende a no ver las cosas como fines en sí mismas, sino como *puros resultados de los medios o causas, anteriores en el tiempo, que las han producido*. Por eso juzga al hombre por su capacidad de producir (13.4), desorbita la importancia de la *rentabilidad* (13.8) y de los procesos económicos de producción y da origen al consumismo (13.7). Esta actitud es la que define al *homo faber* y a sus posturas en temas tan importantes como el trabajo, el dolor (16.6) y el destino (17.1). Cuando se eleva al plano teórico se convierte fácilmente en materialismo (1.4, 6.6), que encuentra en el evolucionismo emergentista un sólido apoyo para identificar al hombre con sus orígenes pre-humanos, es decir, materiales.

Gandhi dijo una vez: «Los medios son como la semilla y el fin como el árbol. Entre el fin y el medio hay una relación tan ineludible como entre el árbol y la semilla»²¹⁷. Esto quiere decir que *los medios y los fines han de estar proporcionados entre sí*: no se puede querer tener el árbol sin semilla, ni antes de que éste muera y germine. El instrumentalista no sabe esperar, ni respeta este orden natural de las cosas, e incluso espera obtener varios

árboles de una misma semilla, cosa imposible. Más vale un solo árbol que diez mil semillas sin tierra donde germinar.

5 LA CIENCIA, LOS VALORES Y LA VERDAD

5.1 EL CONOCIMIENTO TEÓRICO: LA CIENCIA

En los capítulos precedentes hemos empezado a descubrir *qué es el hombre* considerando su *tener* físico y cognoscitivo. El estatuto práctico del tener físico ha sido desarrollado en el capítulo anterior, mientras que en los dos primeros tratamos facultades cognoscitivas. Corresponde ahora hablar de la *capacidad humana de conocer*. En efecto, cuando ésta se ejerce, *aparecen desde el inicio dos clases de conocimiento: el teórico y el práctico*. El primero da lugar a *la ciencia*; y el segundo es empleado para llevar a cabo *la acción humana*. Se trata de una distinción sumamente importante: son *dos clases distintas de conocimiento, aunque íntimamente relacionadas entre sí*. Advertir esta diferencia evita el error, frecuente en el racionalismo²¹⁸, de *confundir teoría y práctica* aplicando el estatuto propio de la primera a la segunda.

En este capítulo vamos a ocuparnos en el primer lugar de la ciencia. Después lo haremos de la acción humana (5.2), y de los valores y modelos en los que ésta se basa (5.3, 5.4, 5.5). Son cuestiones que remiten de modo natural al problema de la verdad, tanto teórica (5.6) como práctica (5.7), el cual no siempre se resuelve positivamente (5.8) e impone la alternativa de su aceptación o rechazo (5.9). *El conocimiento de la verdad, en sus dos vertientes, constituye una gran tarea humana*, sobre él se funda el uso de la libertad que trataremos en el capítulo siguiente. No obstante, antes de hablar de la verdad es preciso esclarecer suficientemente el estatuto antropológico del conocimiento teórico y práctico, que es lo que haremos en estos dos primeros epígrafes.

La ciencia es quizá la más importante realización y la más seria tarea del hombre moderno, la que le ha permitido llevar a cabo la transformación del mundo (6.5, 9.10). Una aproximación a ella exige el máximo respeto, y la convicción de que alberga en sí quizá mejor que el trabajo y el talento humano ha producido.

Para empezar, es preciso señalar que, en el siglo XVII, el descubrimiento y aplicación sistemática del modelo físico–matemático de ciencia dio origen a un cambio de mentalidad que ha configurado toda la Edad Moderna europea. Creció entonces en Europa la confianza en la razón²¹⁹ y se desarrollaron de modo más rápido e intenso las ciencias físico–experimentales, y a partir del siglo XIX de las ciencias del hombre o ciencias sociales.

Dejando a un lado las características internas de la ciencia entonces desarrollada, importa destacar ahora tres rasgos de la mentalidad que acompañó a ese desarrollo: 1) la convicción de que en la ciencia se daba un progreso lineal y ascendente, garantizando por métodos racionales, lo cual nos remite al *método científico*; 2) la convicción de que la ciencia era un modo de conocimiento privilegiado sobre todos los demás, lo cual nos remite al *lugar de la ciencia en el conocimiento humano*; 3) la convicción de que aplicando la ciencia era posible conseguir *un progreso lineal e indefinido en el mundo humano*, lo cual nos remite a los límites de ese progreso. Estas tres convicciones han sido hoy en buena parte superadas, y sustituidas por otras que resumiremos a continuación.

5.1.1 El método científico

Por lo que respecta a la convicción de que *en la ciencia se da un progreso lineal y ascendente*, hay que decir que esto ha resultado no ser así. Hoy en día es ya evidente que la ciencia no avanza por acumulación indefinida de conocimientos, sino con el auxilio de unos métodos que no siempre dan resultados satisfactorios. La ciencia es un camino difícil e incierto, en el que también influyen facto-

res aleatorios y accidentales, económicos, políticos, culturales y hasta ideológicos, como luego se verá (5.1.2)

El método más corriente en la ciencia es el *hipotético–deductivo*, que parte de la observación, elabora un modelo interpretativo de los hechos observados, y luego procede a corregir el modelo inicial a partir de nuevas observaciones²²⁰: «El hombre observa la naturaleza y adquiere una serie de datos, una información, que se le ofrece de forma inmediata y directa (1); otros datos los obtiene con la ayuda de instrumentos que amplifican el alcance de sus sentidos. Puede además experimentar, provocar situaciones nuevas en relación con los procesos naturales, al observar las respuestas que le da la naturaleza consigue otras informaciones más allá de las logradas por la mera observación.

La metodología de las ciencias experimentales *permite alcanzar una explicación de la realidad, o más precisamente de algunos aspectos de la realidad* (2); con la información así obtenida se construyen *teorías que deberán ser contrastadas* (3), sometiéndolas al control de la experimentación. Las teorías no son un reflejo directo de la realidad; son más bien un entramado abstracto, una red de modelos; son una construcción inventada. Por otra parte, la experimentación es, además de fuente de informaciones, la forma de constatar la validez de los conocimientos. *La verdad científica es, por tanto, la correspondencia entre las realidades naturales y las teorías científicas que explican cómo son* (4)»²²¹.

La afirmación (4) del texto precedente se tratará más adelante (5.6). Ahora es pertinente insistir en que la afirmación (1) indica que *existe un conocimiento espontáneo y previo a la ciencia, del cual ésta parte* (5.1.2). Sin embargo, lo propio del método científico hipotético–deductivo es construir un modelo teórico —afirmación (3)— a partir de observaciones espontáneas y científicas, y contrastarlo con nuevas experimentaciones, las cuales ha de *confirmar o desmentir las predicciones nacidas de esa teoría*, según ésta sea correcta o errónea.

Los numerosos partidarios del método hipotético–deductivo están convencidos de que la ciencia no avanza tanto por acumulación progresiva de conocimientos, dando un paso tras haber dado el anterior, sino más bien siguiendo este *método de ensayo y eliminación de errores*, estudiando, entre otros, por K. Popper. Según él, un investigador no debe justificar sus nuevas teorías, sino que está obligado a ser crítico con ellas y a buscar su refutación. Tendrá que diseñar experimentos que prueben que su teoría es falsa. Cuanto más ataques supere, más verdadera será: «antes de que otros ataquen tus hipótesis, atácalas tu mismo»²²².

Las teorías científicas son por tanto modelos simplificados, nunca perfectos y definitivos, Sin embargo, tienen cierta validez, pues permiten alcanzar una explicación de la realidad, o más precisamente de *algunos aspectos de la realidad*, como dice la afirmación (2) del texto arriba citado. Esto quiere decir que la realidad es mucho más rica que el modelo científico que nos ayuda a conocerla. Por eso dicho modelo es modificable. A la hora de elegir entre dos modelos científicos, debemos elegir el que tenga mayor poder de explicación de lo observado, mayor poder de predecir las consecuencias que se seguirán del fenómeno descrito, y mayor capacidad de converger con otras teorías independientes de él²²³.

5.1.2 Ciencia y conocimientos: cientifismo

Por lo que respecta a la convicción de que la ciencia era un modo de conocimiento privilegiado sobre todos los demás, pues «*conocimiento significa conocimiento científico*»²²⁴, hoy nadie duda de la extraordinaria importancia de éste, pero todos estamos seriamente empeñados en situar a la ciencia y a la técnica en el lugar que verdaderamente les corresponde en la vida humana, sin exageraciones.

En el capítulo anterior (4.7) examinamos aquella forma de tecnocracia que consiste en que el hombre deja de ser «señor» de la técnica para convertirse en un esclavo o prisionero. Nadie duda de que esa situación práctica ha venido propiciando por el inmenso poderío de la ciencia en el mundo moderno. Este poderío procede del hecho decisivo de que *la ciencia permite al hombre intervenir de modo práctico, mediante la técnica, en los procesos físicos cuyas leyes va descubriendo. Esa intervención modifica esos procesos, y los pone de algún modo bajo el control humano*, como sucede con la energía nuclear. Y así, *la ciencia, un saber teórico, se convierte en un saber práctico, la técnica*. Cuando más se desarrolla la ciencia, más procesos físicos pueden ser controlados o creados por el hombre para fines tecnológicos (de ahí la importancia de la investigación para tener una buena tecnología).

Este inmenso poder práctico de la teoría científica es lo que la ha convertido en lo más serio del mundo actual. Y fue precisamente entrever ese mismo poder lo que fascinó a los hombres de los siglos anteriores. *No es por ello extraño que pensaran que era el conocimiento humano más privilegiado*, y que concibieran la vida humana como un grandioso *hacer*²²⁵, como la tarea de intervenir en los procesos naturales para conocerlos, modificarlos y dominarlos. Así apareció el *homo faber* (4.3, 16.6).

Tampoco es por ello extraño que el descubrimiento de la exactitud y poder de predicción de este tipo de conocimiento lo hiciese aparecer a los ojos del *homo faber* como el único fiable y «auténtico». Pues bien, esta última idea se ha incorporado en buena medida a la mentalidad actual, y continúa teniendo hoy muchos partidarios, sobre todo en el mundo científico: «*existe en el mundo científico una reticencia bastante generalizada y que en gran medida impregna nuestra cultura: la desconfianza, la inseguridad ante todo conocimiento, toda argumentación, ante todo aquello que por su propia naturaleza no es susceptible de un tratamiento científico—experimental ante lo que de suyo no es verificable midiéndolo o pesándolo*»²²⁶.

La ciencia, como acabamos de ver, es un conocimiento tremendamente riguroso y afanado por alcanzar ciertas verdades. Precisamente por ello puede propiciar el desprecio de otros modos de conocimiento, que se consideran entonces «poco serios». Este exceso y unilateralidad en la valoración de la ciencia, fruto en muchos casos de su propia especialización (5.1.3), puede llegar a conformar una actitud explícita que defiende y trate de *reducir* todo el conocimiento humano al que nos proporcionan las ciencias positivas. A esta actitud podemos llamarla «cientifismo», que no es otra cosa que un *reduccionismo o absolutismo de la ciencia positiva*. Tiene muchas y variadas manifestaciones. Una de ellas es *su aplicación práctica, la tecnocracia*. La más importante, como se ha dicho, es *el desprecio por otros tipos de conocimiento, tan válidos y objetivos como él*.

El primer despreciado por el cientifismo es *el conocimiento espontáneo*, que es una información, que se le ofrece al hombre de forma inmediata y directa, y sin la cual el conocimiento científico no opera de ninguna manera: es *la experiencia precientífica, propia de la vida cotidiana*. Sin este conocimiento espontáneo de la situación en la que uno ya se encuentra *no se puede vivir ni actuar*. *La experiencia científica se basa en la experiencia precientífica*. Es inútil, e incluso peligroso, negar que este es el «humus» de donde parte el trabajo científico, puesto que *no todo es ciencia y razón, sino vida y tiempo*: «se puede considerar que entre el nivel precientífico y el estrictamente científico hay continuidad, porque en ambos niveles el conocimiento se constituye a sí mismo y progresa por un mismo método: ensayo error. La diferencia fundamental entre ambos niveles es que en la ciencia se buscan conscientemente los errores de los métodos científicos. En la experiencia precientífica los errores aparecen solos, se nos muestran sin que los busquemos»²²⁷.

La experiencia precientífica es *el mundo vital*. La razón práctica (5.2), el ámbito de la acción, la *situación* en la que nos encontramos, tanto física (4.1), como psicológica y educativa (6.2). Precisamente por esto, cualquier científico es un hombre que tiene, no sólo una vida real y concreta, en la que come, duerme y va a trabajar, sino además *una determinada visión del mundo y de la vida humana*, unos valores (5.3) que persiguen y que toma como criterio de sus decisiones libres, y de cuya influencia no puede prescindir y de hecho no prescinde, a la hora de hacer ciencia. *La ciencia no es aséptica*, como el racionalismo tendía a pensar.

Esta es la razón por la que los científicos actuales conceden una gran importancia en el avance de la ciencia y de las teorías científicas a *factores psicológicos, culturales y aún económicos y políticos*. En efecto, la imaginación y la creatividad de los genios son un factor de primera magnitud en el avance científico y en el diseño de nuevas teorías generales que cambian supuestos hasta entonces tenidos de inamovibles. Tales son los casos de Newton y Einstein, por ejemplo. Pero además, *la objetividad científica no constituye un ámbito cerrado*, neutral y aislado de «perniciosas» influencias, porque se encuentra también condicionada por la visión del mundo y de la vida que tienen los que la llevan a cabo en un momento histórico determinado. Esa visión general, que tiene un origen cultural, da a los científicos *los supuestos de que parten, el modo de plantear los problemas, el método que usan para avanzar y la visión general que tiene de la ciencia*.

Esto pone de relieve la importancia de otro tipo de conocimiento: *aquel que se pregunta por el sentido de las cosas* (4.10) y busca la *visión global* (5.1.3). La ciencia no puede contestar las preguntas por el sentido, las que tienen que ver con la persona, su destino y su libertad de acción tales como: ¿qué carrera voy a estudiar? ¿qué haré mañana? o ¿merece la pena ser justo? Estas son cuestiones que tienen que ver con la razón práctica (5.2), los valores (5.3) y la libertad, y por tanto están más allá de la ciencia; ésta no puede alcanzarlas, y para hacerlo hay que arbitrar otros modos de saber (12.8, 15.7).

Es importante aludir aquí a una variante del cientifismo, que aparece muchas veces en las ciencias humanas, y que comete el error de olvidar que, por las razones aludidas en el párrafo anterior, *la*

conducta humana no admite un tratamiento puramente científico: la persona escapa a sus método. La razón es doble:

a) La ciencia versa sobre *lo general y lo abstracto*, y no hay nada menos general y menos abstracto que *la persona singular y su intimidad*. Las leyes científicas y técnicas, aplicadas a la acción humana, siguen siendo *generales*, y sólo pueden describir tendencias o hacer predicciones aproximadas del comportamiento de un grupo social o de una persona singular, pero sin precisar excesivamente. Por eso esas leyes son «poco» humanas, aunque su aplicación sea muy «eficaz» (9.10): es imposible para ellas *reconocer* lo propio de cada individuo.

b) *En la conducta humana lo primero son los fines* (5.2) y por tanto a la persona le importa *el sentido* de las cosas, *su significado natural y propio*. Sin embargo, el método científico aplicado a las acciones y situaciones humanas busca ante todo *la descripción cuantitativa y analítica* de ellas (4.10), y su explicación mediante causas anteriores en el tiempo, que nos remiten a la condiciones iniciales de los procesos²²⁸, donde estaría la clave explicativa de todo. Esta mirada va *hacia atrás*, buscando cómo empezaron las cosas, y no mira hacia delante, *hacia el fin* que constituye su orden, sentido y significado: *qué llegan a ser*. Este reduccionismo metodológico, tan propio del cientifismo, impide contemplar las realidades humanas bajo una perspectiva teleológica, que les dé su verdadero sentido.

El cientifismo se ha empeñado en expulsar las valoraciones y las finalidades del campo de la racionalidad científica y de las explicaciones de las realidades humanas. Las ha condenado al ámbito de la irracionalidad y el arbitrio subjetivos, estableciendo una *trágica dicotomía entre el ámbito científico-técnico, y la libertad y la moral de las personas singulares*. Cuando esto sucede, lo «serio» es lo perteneciente al sistema tecnoeconómico, a la burocracia estatal (14.5), y lo «lúdico» es el ocio subjetivo y las valoraciones individuales: los valores desaparecen de la escena pública (17.7). De todo ello se puede concluir, frente al cientifismo, que *«la Ciencia por sí sola no puede dar respuesta al problema del significado último de las cosas; esto no entra en el ámbito del proceso científico»*²²⁹, porque pertenece a un tipo de conocimiento que tiene que ver con *la ética, la filosofía, los valores, el arte y la religión*. Luego este último tipo de conocimiento es imprescindible, como más adelante tendremos ocasión de ver repetidamente.

5.1.3 Progreso y especialización

La convicción de que aplicando la ciencia era posible conseguir un progreso igualmente lineal e indefinido en el mundo humano estuvo generalizado, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, durante la cual hubo un clima de gran optimismo: desde 1870 a 1914 apenas hubo en Europa conflictos bélicos, la ciencia avanzó mucho, etc. Sin embargo en 1914 se produce la quiebra de este ideal, decisionónico, como consecuencia de la Guerra Mundial y la nueva situación histórica. La ciencia no es ilimitada, su crecimiento y su poderío tiene un techo: se abandona entonces el *gran mito moderno del progreso indefinido de la humanidad*. Es más, ese progreso genera un problema nuevo, que es el de la unidad de la ciencia y su consideración global.

Hoy en día, la ciencia está muy afectada por el fenómeno de *la especialización*, pues ha crecido tanto que resulta completamente inabarcable para un solo hombre, no ya en su conjunto, sino inclu-

so en campos muy específicos, que tampoco son ya abarcables en sí mismos: *el fenómeno de la especialización es cada vez más acusado en todos los órdenes de la vida humana*, también la técnica y la división del trabajo.

Este crecimiento de la especialización hace progresar más la ciencia, pero genera dos problemas nuevos: la acumulación de los conocimientos y su manejo, y su sentido humano²³⁰. *La informática* (14.3) desempeña un papel decisivo en la solución técnica del primer problema, pero no da ninguna solución al segundo, ¿Cómo adquirir una visión global de la ciencia? Se supone que esa tarea corresponde a la universidad, pero ésta proporciona hoy gran especialización, aunque ninguna o poca visión global de la ciencia, de la historia, de la situación del mundo, de las tareas más urgentes que hay que acometer en ese mundo, etc.

El problema sólo se resolvería si la universidad fuera capaz de ofrecer a sus estudiantes *es otro tipo de conocimiento acerca del sentido de la existencia humana y de los valores que la rigen*, al que acabamos de aludir. «*El humanismo es precisamente ese saber unitario*»²³¹, que les permite adquirir *una visión de conjunto de todos los saberes* y armonizarlos entre sí²³², a partir de una *visión más general del hombre y del mundo que les ha tocado vivir*. Esto es lo que hoy se echa en falta en la enseñanza por razones fáciles de entender (9.8, 12.11).

Se trata, en definitiva, de transmitir no sólo ciencia, sino *cultura*, en sentido estricto (12.1). *El incremento exterior de la ciencia termina perdiendo su sentido si no hay también un incremento interior del hombre*: la ciencia, como la técnica, recibe su medida del hombre, y no al revés; ha de crecer y transmitirse de modo que éste pueda aprenderla y darle un sentido. Toda la actividad científica tiene que ver en definitiva con la búsqueda de la verdad, pues la ciencia, al fin y al cabo, es *la búsqueda de un determinado tipo de verdad, la verdad teórica*. Por eso, enseguida tendremos que afrontar el tema de la verdad en su conjunto.

5.2 EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO Y LA ACCIÓN HUMANA

Junto al conocimiento teórico está el práctico, que no es aquel que se refiere a los individuos singulares (ése es el conocimiento sensible), sino *el que versa sobre las acciones humanas*: «esta tarde iré al cine», «quiero irme de vacaciones», «prefiero cerveza», etc. El conocimiento práctico tiene una característica especial: es la aplicación del conocimiento intelectual a la concreta situación en las que nos encontramos. Las acciones humanas tienen lugar en la realidad concreta y singular: la conducta es personal, de cada uno. *El conocimiento práctico se refiere a la conducta y la conducta se rige por él*.

Los clásicos acuñaron el concepto de *razón práctica*²³³ para referirse al empleo de la razón como reguladora de la conducta, por oposición a la *razón teórica* que construye la ciencia. Esta distinción es, como se ha dicho, *muy básica e importante*. Estos dos usos de la razón no pueden confundirse. El análisis del conocimiento práctico exige *mostrar a continuación los elementos que intervienen en la acción humana*²³⁴. Algunos de ellos ya lo señalamos al hablar de la voluntad (2.6), pues ésta interviene activamente a lo largo de todo el proceso. La adecuada consideración de estos elementos tiene una enorme importancia para dirigir las acciones propias y la ajenas en una dirección y con un rendimiento satisfactorios. Forma parte del *buen uso de la libertad* (6.4):

1) *El fin*. La acción comienza cuando los apetitos, los sentimientos, la voluntad o la razón, más bien juntos que separados, *tienden a un objetivo*

final que se quiere conseguir: llegar a comer a casa, estudiar una carrera, viajar a Barcelona, etc. Es decir, *lo primero en la acción es el fin que se pretende*. La acción humana siempre tiene un fin o una serie de fines, que son los objetivos hacia los que se dirige. *El fin es lo primero que aparece y lo último que se consigue*²³⁵.

Los fines son el motor de arranque de la acción, aquello que «provoca» que el hombre se ponga en marcha. Por eso, lo importante de la conducta es *saber qué es lo que uno quiere*. Si faltan los fines aparece, por ejemplo, el aburrimiento, el tedio (15.9), pues el dinamismo humano no sabe entonces adonde dirigirse: donde ir a comer, qué carrera estudiar, etc. Los fines son tan importantes en la acción humana que según las clases de fines a los que el hombre tiende, se originan distintas clases de acciones (9.7).

2) *La deliberación y la prudencia*. Esta primera inclinación o *deseo de hacer algo* produce una deliberación acerca de *cómo realizaremos la acción*, es decir, qué medios emplearemos para conseguir el fin querido, que circunstancias concurren en el caso, etc. Lo segundo en la acción es *la deliberación acerca de los medios para llegar al fin* que se pretende. Ya lo dijimos al hablar de la voluntad que aquí se incluye todo lo que designan términos tales como consejo, asesoramiento, consultoría, análisis de situaciones, etc. Esto son ayudas y preparaciones para la decisión, y por tanto, deliberaciones. Esta fase de la acción puede tener gran complejidad cuando no se conocen las circunstancias, que son algo a lo que hay que atender, además del fin y los medios²³⁶. En el mundo empresarial tiene enorme importancia realizar bien esta deliberación.

La mejor manera de llevarla a cabo viene caracterizada desde hace mucho tiempo por la palabra *prudencia*, que significa: *acertar sobre lo que me conviene hacer y sobre el modo de hacerlo*. La prudencia es la encargada de responder esta pregunta: ¿qué es preferible hacer en este caso? Esta virtud ayuda a:

- a) captar rectamente *qué es en general bueno* para el hombre, qué es lo natural y lo conveniente para él (3.6.3);
- b) *captar si una acción concreta favorece o perjudica* ese bien natural del hombre, por ejemplo, su salud, etc.;
- c) *valorar las circunstancias* que favorecen o dificultan la acción para modificar el plan de ésta.

*La prudencia es especialmente importante para los gobernantes de cualquier comunidad*²³⁷. Por eso se estudia en todas las escuelas empresariales y en los estados políticos. Los clásicos le concedieron una enorme importancia. La imprudencia es fuente de muchas equivocaciones en la conducta.

3) *La decisión*. Una vez hecha la deliberación acerca de los medios, se *elige* uno de ellos (2.6), es decir, se toma la decisión: viajar en coche o en autobús, estudiar en esta universidad o en la otra, comer pollo o hamburguesa, seguir una estrategia comercial u otra, etc. Lo tercero en la acción es, pues, *la decisión*, que incluye *la elección de los fines y de los medios*, es decir, una estrategia que podemos llamar plan de actuación (no se pueden hacer cosas al «tuntún»; hay que haberlas previsto).

4) *La ejecución*. En la acción viene después *la ejecución*, que muchas veces es lo más largo y costoso. *Mantener la decisión tomada y ponerla en práctica hasta el final cuesta mucho más que decidirse*. Hay muchas decisiones que nunca se ejecutan, por olvido, desorden, pereza, miedo, etc. La ejecución de las decisiones tiene que ver también con las virtudes morales (3.5.2): la valentía o fortaleza, la constancia, etc. Las ideologías fallan por aquí: se olvidan de que el hombre es falible y creen que la planificación se realiza automáticamente sólo con decidir y dar las órdenes

oportunas. Los ideólogos no contemplan la debilidad humana. Por eso tienen que recurrir al terror para que la gente cumpla las órdenes (9.5)

La ejecución de las decisiones se convierte con frecuencia en *tarea*, que es el trabajo de llevar a cabo lo que nos hemos propuesto. La vida humana está llena de tareas, incluso ella misma lo es (8.4).

5) *Los resultados*. Después de realizar lo decidido, se comprueba que *los resultados casi nunca son exactamente los esperados*²³⁸. Esto es una experiencia muy común: al principio uno piensa que hacer una tesis doctoral es fácil, pero pronto surgen dificultades no previstas, se tarda más tiempo, y se alcanza la meta en condiciones y tiempos diferentes a los imaginados, uno tiene que aplazarlo por otra cosa, etc. Las cosas no suelen salir como uno había pensado, es decir, los fines pueden no alcanzarse, los medios pueden resultar inadecuados, la decisión errónea, etc. El resultado viene a ser *el modo en que se alcanza el fin propuesto*.

Una de las características más claras de la acción humana es *la diferencia entre las expectativas y los resultados*. Esto es muy visible en los viajes por mar²³⁹: las corrientes le llevan a uno mar adentro cuando cree estar llegando a la costa; se nos olvida incluir en la planificación elementos que conocemos mal, o que no conocemos en absoluto, pero que influyen: hay niebla y no se puede trazar bien el rumbo, etc.

El conocimiento práctico se diferencia del teórico en que *tiene que prestar atención a contingencias concretas y mudables*, que pueden echar por tierra los planes teóricamente más perfectos: por ejemplo, ha caído una gran nevada y tenemos que suspender el viaje previsto. Los racionalistas y los ideólogos suelen pensar que un plan teóricamente perfecto se tiene que cumplir necesariamente, sea como sea; por ejemplo, que desaparezcan las clases sociales después de la revolución. Pero no desaparecen: ¡la realidad práctica es rebelde a la mejor teoría! ¿Por qué? Porque *es imprevisible, mudable, variada y libre, llena de mil circunstancias aleatorias* (5.1.2). La razón práctica es por eso consciente de sus límites, modesta y calculadora de sus fuerzas: sabe que puede fallar²⁴⁰. *La diferencia entre las expectativas y los resultados es un recordatorio de la limitación humana* y de las cosas siempre cuestan trabajo. Lo finito es imperfecto, y sólo llega a ser perfecto a base de rectificarlo.

6) *La corrección*. En la acción humana se hace necesario, por tanto, *introducir los resultados obtenidos en la nueva planificación y en la toma de decisiones*. Entonces se hace balance de la situación y se corrigen las previsiones iniciales. Esos resultados (por ejemplo, un examen con mala calificación, una fracasada operación de venta, etc.) obligan muchas veces a cambiar el plan de trabajo y los objetivos. Para ello hay que *actuar cibernéticamente* (3.5.2): incorporar al sistema los resultados obtenidos, para mejorarlos. Las variaciones del barco nos obligan a corregir el rumbo inicial, si queremos llegar al puerto.

Los *estudios de impacto* de las televisiones, por ejemplo, son procesos de este tipo: análisis de audiencias, para mejorarlas, cambiando la programación. La razón práctica humana es una *razón corregida*²⁴¹, que vuelve sobre sí para rectificar las decisiones. Quien no sabe rectificar, es un terco o un teórico. En ambos casos se chocará con la realidad; «rectificar es de sabios», es decir, de prudentes: *«la indisposición habitual a ser corregido por las experiencias agudiza la pérdida de la experiencia»*²⁴². Y al revés, la experiencia es el saber refrendado por la práctica, y por tanto una riqueza, una fuerza que ayuda a afrontar mejor los futuros problemas. El hombre es capaz de aprender de sus errores.

7) *Las consecuencias*. Por último, en la acción hay que tener en cuenta, no sólo el resultado, sino también *sus consecuencias*: las acciones tienen *efectos no previstos*, como sucede en el caso de la transformación del m-

edio natural, que ya se mencionó (4.7). Por ejemplo: si apruebo una oposición, obtengo un buen resultado, porque logro el objetivo o fin de la acción, pero eso implica además que me toca elegir un destino que puede no convenirme, que ingreso en el cuerpo de funcionarios del estado, etc. Estas son *las consecuencias*. Entre ellas, están los *efectos secundarios*, que son las *consecuencias imprevistas*. Si son malas, se llaman *efectos perversos*.

La consideración de los efectos secundarios tiene una gran importancia en medicina (los medicamentos tiene esos efectos: cfr. 16.8) y en la economía (que pasa cuando se sube el precio del dinero, etc.) Hoy está de moda hablar de efectos perversos porque somos muchos más sensibles a ellos, como se vio al tratar del problema ecológico (4.7). La contaminación es un efecto perverso de la tecnocracia.

5.3 LOS VALORES

En todas las fases de la acción, que acabamos de describir, intervienen unos *criterios previos* que uno tiene *ya formados antes de actuar*, y de los que parte para elegir el fin, escoger unos u otros medios, etc. A estos criterios previos los llamaremos *valores*. En contra de lo que se suele pensar desde una óptica tecnocrática, para la acción humana son, desde luego, más importantes que los resultados. *Los valores se toman de los fines de la acción (5.2)*, y muchas veces esos fines son los valores que cada uno tiene. Por ejemplo, la elegancia es un valor que orienta el modo en que uno se viste, y se considera que ser elegante dignifica a la persona.

Desde esta perspectiva, se puede entender mejor lo dicho (3.6.3) acerca de los fines de la naturaleza humana (la verdad y el bien): los valores son los distintos modos de concretar o determinar la verdad y el bien que constituyen los fines naturales del hombre. *Los valores son la verdad y el bien tomados, no es abstracto, sino en concreto*. Su característica es que *valen por sí mismos: lo demás vale por referencia de ellos*. Son aquello que mide las cosas, *el metro que nos dice lo que cada cosa significa para nosotros*.

Los valores no contestan a la pregunta *¿y esto para qué vale?*. *Valen por sí mismos*, como se ha dicho; son las cosas las que *valen para* algo, porque lo que las mide son los valores, no al revés. Por ejemplo: un buen asado de cordero se puede valorar de varios modos *¿Para qué vale?* Un amante de la gastronomía y la buena mesa buscará si está bien cocinado, si sabe bien, etc. Para él, el asado vale *para saborearlo*. Aquel a quien le preocupa la salud o la buena forma física, mirará el grado de colesterol que tiene y las calorías, y quizá no lo tome, porque dirá: «el asado vale para aumentar el colesterol, no lo quiero».

Sobre los valores se puede discutir mucho en teoría²⁴³, pero cuando se actúa (5.2), se hace teniéndolos en cuenta, porque son *criterio para la acción*, y su consecución se considera *buena sin más* (en el asado, saborearlo y no aumentar el colesterol, respectivamente). Lo queramos o no, lo sepamos o no, *todos actuamos contando ya según unos valores determinados*. Pueden ser muy variados. A continuación, se dan algunos ejemplos:

— *la utilidad (7.5)*: busca ante todo que las cosas *funcionen*, que se puedan emplear para algo técnico o instrumental, que sean *rentables*.

— *la belleza (7.5)*: que las cosas estén adornadas, terminadas, en su sitio, ordenadas, que sean perfectas *aunque no sean útiles*. Este es uno de los máximos valores.

— *el poder*: tener la autoridad y dominio sobre territorios, seres naturales, cosas y personas es una tendencia constante del hombre (11.10). *El poder gusta*, es un valor.

- *el dinero*: hoy en día se mide a las personas y a las instituciones por el dinero que tienen (13.4).
- *la familia*: mi hogar y mi gente, los míos, no cabe valor más central en la vida humana.
- *la patria, la tradición* (9.8): son valores referidos a la colectividad que nos ha visto nacer.
- los *valores ecológicos* (4.8)
- *la sabiduría*: es lo que busca el estudioso, al que le apasiona leer, saber... (15.7).
- *el rendimiento físico*: el atleta que aguanta un prodigioso esfuerzo físico es hoy admirado...
- *Dios*: es el máximo valor, en función de quien los demás valores son medidos. Es el *valor de los valores*, el *Valor Absoluto*.

El conjunto de valores que uno tiene y en función de los cuales actúa se toman de tres fuentes principales: 1) *lo que está vigente* en la sociedad en la que se vive y que uno ve como *normal*; 2) lo recibido por medio del aprendizaje y *la educación*, tanto en las instituciones educativas como en la familia; 3) lo descubierto por medio de *la experiencia personal*, aún indirectamente, a través de la amistad. El conjunto de este modo asimilado forma una *tabla de valores personal* y propia, que nos dice *qué cosas tienen importancia para nosotros*. Al hombre *lo que le importa es lo valioso*, lo que para él es serio (15.6), lo que vale la pena, aquello a lo que no está dispuesto a renunciar.

Sin embargo, en esta tabla *no todo es igualmente importante: los valores tienen una jerarquía*. Algunos son más altos, y están clavados en lo más hondo de la persona, y otros son más bajos y periféricos; nos afectan menos, porque están en *la superficie de la vida personal*. Conforme a nuestra tabla de valores, distribuimos la realidad según nos importe más o menos, y en consecuencia prestamos más o menos atención a las cosas a la hora de actuar.

Lo interesante es preguntarse cuáles son los valores por los que cada uno se rige, cuál es su propia tabla, y qué jerarquía tiene. Sobre esto se suelen hacer frecuentes encuestas, pero hay mucha gente que no tiene claro qué es para ella lo verdaderamente importante. Este libro es, en el fondo, una reflexión sobre los valores de la vida humana: la verdad, la libertad, la felicidad, la amistad, la vida social, la paz.

La importancia de los valores se advierte en el hecho de que ellos *son los que ponen en marcha los sentimientos*. Es más, «*llamamos valores a los objetos o contenido de los sentimientos*»²⁴⁴, es decir, a la realidad desencadenante de nuestras reacciones afectivas (2.4.1), a aquello que nos hace sentir miedo o ira, pasión o ternura. Cuánto más importante es algo para nosotros, más intensamente lo sentimos. Los valores decisivos apelan y llaman a la totalidad del hombre, y por tanto también a su afectividad: por ejemplo, el sentimiento de solidaridad para salvar unas vidas humanas amenazadas, o los sentimientos patrióticos en tiempos de guerra. *Los valores no son algo neutral y frío*, sino algo que nos importa. Cuando algo nos importa de verdad, ponemos pasión en ello, como ya se dijo (2.5.1).

5.4 VALORES Y MODELOS DE CONDUCTA

Los valores se suelen encarnar y materializar, en primer lugar, en símbolos (12.6), que se respetan, no tanto por lo que en sí mismos son, sino sobre todo por lo que representan: la bandera, las imágenes religiosas, las fotos de familia, los colores del equipo que uno sigue, etc. son símbolos de los valores que uno defiende. El símbolo materializa y hace presente la realidad valorada, la trae hasta nosotros.

Los valores son, como se acaba de decir, criterios, por los que se rige la acción. Pero la vida humana, y por tanto, la conducta, *se desarrollan en el*

tiempo (3.4) Por tanto, determinados tipos de conducta habitual dan origen a tipos de vida en los que se encarnan unos u otros valores. Eso da origen a *modelos de conducta y de vida*: a alguien puede gustarle ser enfermera, o actor de cine, etc. *Los valores no se transmiten tanto por medio de discursos teóricos y fríos como a través de modelos vivos y reales*, que se presentan, se aprenden y se imitan: queremos hacer lo que otros han hecho, encarnarlo en nosotros. *No hay valor sin su modelo correspondiente*.

El modelo que realiza un valor puede presentarse en primer lugar como héroe o ídolo. Los héroes siempre han sido ejemplos que la humanidad ha seguido para imitar y realizar en la propia vida. *El hombre necesita tener alguien a quien parecerse*, a quien admirar e imitar²⁴⁵. Esto no es algo negativo, sencillamente por que los modelos y los héroes son varones o mujeres que vivieron una vida llena de plenitud y significado: llegaron, por así decir, a una cota muy alta de humanidad, quizá mucho mayor de la que es capaz de alcanzar el común de los mortales.

Cuando se tiene un buen modelo se aspira a lo excelente, no porque sea extraño, sino porque alcanzó *una plenitud digna de ser imitada*: los héroes son varones o mujeres que alcanzaron una humanidad más perfecta que los demás contemporáneos. Precisamente por ello destacaron y se convirtieron en héroes. Elegir un buen héroe como modelo significa proponerse una alta cota de virtud, de riqueza humana, de felicidad. Lo importante es que el modelo elegido valga realmente la pena: mucha gente elige modelos que en realidad no lo son. La excelencia de los héroes, sin embargo, no es tan inasequible que no pueda ser imitada, pues en tal caso ya no servirían como modelos: «la virtud es la democratización del heroísmo»²⁴⁶, porque con ella todos pueden alcanzar este último (6.4).

El que no elige ningún modelo se elige a sí mismo como tal. El resultado suele ser bastante pobre, salvo que el que haga eso sea un verdadero genio y se convierta en héroe. Se ha dado algún caso. El que cree haber rechazado todo modelo, y ser independiente, elige imitar precisamente ese caso.

Los héroes son, pues, varones o mujeres excelentes. La literatura ha solido retratar este tipo de personas. La excelencia de este arte narrativo no proviene sólo de la forma, sino de la maestría y el arte con que plasman personalidades atrayentes, destacadas. La Iglesia, por ejemplo, siempre ha concedido gran importancia a los modelos. Los santos no son otra cosa que héroes religiosos, figuras ejemplares que en cada época encarnan el ideal cristiano.

Hoy en día, *los modelos se han diversificado mucho*: en bastantes casos se toman como referencia deportistas (15.8) o «famosos» del mundo del espectáculo, de la moda, de la política, de la gran empresa, del mundo informativo, policial o judicial. De ellos se quiere saber primero cómo han triunfado: *el éxito es lo que hoy convierte a una persona normal en «famoso»*. El «triunfo» era, hasta hace poco, el camino aparentemente más fácil para convertirse en modelo a imitar. Una vez que alguien es famoso, se quiere saber también cómo es su vida privada, y ver el lado íntimo del ídolo: no se le deja en paz.

Sin embargo, los modelos más influyentes en el hombre no son los triunfadores o los famosos, sino ejemplos más cercanos a la vida cotidiana, que penetran más en la intimidad, porque encarnan valores más profundos. En primer lugar, *los modelos familiares*²⁴⁷ (el padre, la madre, los abuelos), después los maestros, los amigos (7.8) y aquellas personas a quienes llegamos a admirar a través de una relación estable de tipo familiar, profesional, etc.

5.5 MODELOS Y SABERES NARRATIVOS

Los modelos se conocen por medio de la narración y los saberes narrativos (3.4), pues se trata, como hemos dicho, de tipos de vida y conducta. Esos saberes tienen una influencia mucho mayor que los discursos teóricos en la configuración de los modelos y de los tipos de conducta de los pueblos²⁴⁸. Son saberes narrativos: la novela, la poesía épica, el teatro, el cine y, en muchos casos, la televisión (telenovelas, entrevistas a personajes «modélicos» o «antimodélicos»); también los medios de comunicación (periódicos, revistas, etc.) contienen muchas narraciones y, por tanto, modelos implícitos o explícitos (14.4). Un buen reportaje contiene un modelo implícito.

Las narraciones presentan personajes que encarnan o simbolizan valores. Tienen más fuerza de convicción y más influencia cuando están hechas artísticamente. El arte narrativo tiene una enorme influencia en la vida humana (12.8); cuando tiene calidad, el impacto puede ser muy grande, entre otras cosas, como se ha dicho, porque esos relatos despierten sentimientos de adhesión y emociones respecto de ejemplares humanos arquetípicos.

La influencia educativa del saber narrativo difícilmente puede ser exagerada. Todos los pueblos, desde los más remotos orígenes de la humanidad, han sido educados mediante narraciones. Hoy, el saber narrativo que a nosotros nos educa es, en primer lugar, *el cine*²⁴⁹. El espectador (15.8) se identifica en él con los protagonistas del relato. Otro medio destacado, por la fuerza de las imágenes, es *la televisión*²⁵⁰ (14.3). Otro caso especial son *las imágenes publicitarias*: dibujan un mundo idealizado y tratan de inducir al consumidor a repetir el modelo que ofrece. *En el mundo actual la reacción mimética (de imitación) o valorativa se provoca sobre todo a través de la imagen*: no hacen falta palabras (14.3). La cultura audiovisual contiene muchos modelos implícitos y explícitos²⁵¹.

Las conclusiones de todo esto son obvias: *los valores que rigen nuestro comportamiento práctico y nuestra vida son los que encarnan aquellos modelos que imitamos.* Por qué imitamos unos modelos y no otros tiene que ver con la educación y la libertad, como enseguida veremos. *La pregunta por los valores es la pregunta por los modelos*: «dime con quién andas y te diré quién eres», es decir, «dime qué modelo has elegido, quizá sin darte del todo cuenta, y te diré qué valores aspiras a encarnar». De nuevo, lo interesante es preguntarse a quiénes toma cada quién como modelos implícitos y explícitos.

Se insiste: *tener modelos no es bueno ni malo, sino «simplemente humano».* La cuestión radica en que uno puede elegirlos bien o mal, acertar o equivocarse en ellos. Aquí radica la importancia de las modas: ¿por qué elegir un modelo de diversión, de conducta o de vestido sólo por el hecho de que todos lo hacen? ¿Qué todos imiten el mismo modelo convierte a éste en acertado? Que un modelo de conducta tenga éxito y se generalice no asegura que sea enriquecedor. La personalidad madura elige por *convicción*, no por moda (15.9). Quien sólo elige los modelos que triunfan se acerca, a través del mimetismo, a la masificación²⁵² y a dejar que otros decidan por él. La educación, en buena parte, no es sólo transmitir y enseñar conocimientos teóricos, sino *modelos y valores que guíen el conocimiento práctico y la acción.* Desde aquí se abriría una amplia consideración sobre *cómo educar*²⁵³ (12.11).

5.6 LA VERDAD COMO CONFORMIDAD CON LO REAL

La verdad es, en primera instancia, *la realidad conocida* (3.6.3), lo cual puede parecer una definición absurda o tonta; pero nos sirve, por una razón muy sencilla: la inteligencia busca el conocimiento de la realidad. Cuando lo logra, alcanza la verdad, que es *el bien propio de la inteligencia: abrirse a lo real.* Ahora bien, el conocimiento de la realidad puede ser

teórico y práctico (5.1). Esta es distinción sumamente importante, porque sin ella el asunto de la verdad se enreda en las aporías o dificultades que siempre se suelen traer a colación al hablar de ella. La distinción de dos tipos de conocimiento, teórico y práctico, implica también la distinción de dos tipos de verdad, *verdad teórica y verdad práctica*. La verdad teórica pertenece a la razón teórica y la verdad práctica a la razón práctica (5.2). *Verdadero* significa que *algo es real y nosotros lo conocemos como tal*: «esto es verdad», solemos decir. Verdad dijimos que es la realidad conocida. Esto significa que hay conformidad entre las cosas y nuestro conocimiento de ellas: la verdad científica, se dijo más atrás (5.1.1), es la correspondencia entre las realidades naturales y las teorías científicas que explican cómo son. La verdad sería, entonces, *la conformidad entre la realidad y el pensamiento*²⁵⁴. Esto quiere decir en primer lugar *no engañarse*. Engañarse es el error o la ignorancia. Saber la verdad no es engañarse, no estar engañado, despertar a la realidad (15.5).

En el caso de la verdad teórica el asunto radica en que la ciencia va adecuándose a la realidad a base, por así decir, de *penetrar más y más en ella*, de modo que las hipótesis se van corrigiendo y se conocen más aspectos de la realidad estudiada. Por ejemplo: que la Tierra da vueltas alrededor del sol es una realidad que fue ignorada durante milenios. Esto quiere decir que *el hombre no nace sabiendo: la conquista de la verdad lleva tiempo, esfuerzo*, para fallarle en ella, puede llegar a no conocerse nunca. Mucha gente murió sin plantearse siquiera si la Tierra da vueltas alrededor del Sol. *La verdad hay que conquistarla* porque, aunque todos los hombres «apetecen naturalmente saber»²⁵⁵, *parten de la ignorancia*. En caso contrario, no necesitan estudiar ni aprender.

La verdad sería por tanto, en primer lugar, una suerte de conformidad de las cosas consigo mismas: una *ley o forma* que hay en ellas (11.1). Es su primera dimensión: *la verdad como realidad*. Hablamos de ella cuando dijimos (1.6.1) que la realidad tiene *una forma*, que es la conocida por el hombre. *Las cosas son de una determinada manera: conocer la verdad es conocer la forma de las cosas, saber «cómo» son*²⁵⁶. Por ejemplo, cuando decimos «¡quiero saber toda la verdad! ¡quiero saber exactamente cómo ocurrió!»:

Esto supone, en segundo lugar, que *nuestra mente es capaz de descubrir esa coherencia interna del universo*, que es la primera dimensión de la verdad. Por eso, ésta no es una creación de mi intelecto, una suerte de evidencia subjetiva con la que yo me satisfago a mí mismo, sino más bien la *lógica interna del universo* en cuanto yo puedo descubrirla, por ser *una forma cognoscible*. El sentido aristotélico de la verdad: mi mente y la realidad se adecuan. Esta es su segunda dimensión: *la verdad como adecuación y conformidad de mente y cosmos*²⁵⁷.

La verdad interna al universo mismo (primera dimensión), y *yo tengo acceso a ella* (segunda dimensión). Mi capacidad de razonar es, si se permite el símil informático, el *password* que me abre el fichero codificado del cosmos. Admitir esto tiene indudables ventajas. El universo y la historia se convierte en algo unitario que puedo entender. El esfuerzo intelectual de la humanidad no sería una serie discontinua de intentos de creación de sentido en un mundo que no lo tiene, sino la historia del descubrimiento del sentido (4.10), de la ley del universo y de la propia vida, de la historia y libertad humanas: podemos entender a los demás porque ellos buscan lo mismo que nosotros: *el mundo tiene una lógica*, la realidad es razonable. Negarlo conduce al escepticismo (5.8) y al nihilismo (8.8.1).

5.7 EL ENCUENTRO CON LA VERDAD

Las verdades conocidas teóricamente (5.6) pueden versar sobre los objetos de la Naturaleza, pero también sobre el mundo humano: América se

descubrió en 1492. Esto es una verdad histórica. Hay setas que no se pueden comer, porque son venenosas. A pesar de que esto se sabe, todos los años hay gente que se intoxica porque come setas venenosas pensando que no lo son.

Las verdades teóricas (hay setas venenosas, que son tales y cuales) se convierte en fines o criterios de la acción cuando uno las elige como objetivos. En ese momento esas verdades se convierten en bienes, es decir, en algo que no apetece o quiere tener, o en males, algo que hay que evitar (las setas venenosas). A esos bienes que uno elige y que son fin y criterio de la acción les hemos llamado *valores* (5.3). La salud es un valor, frente a las setas venenosas, que son un disvalor. Una verdad que se convierte en un fin o criterio de conducta es un valor. Por ejemplo: me puede gustar mucho la música de Chopin y puedo decidir estudiarla, aprender a tocar el piano, pagar para recibir clases, y llegar así a tocarla y disfrutarla. Esa música es para mí un valor muy importante, al que dedico mis energías. Esta es la dimensión práctica de la verdad en la vida del hombre, su aparición a través de la acción humana: *la verdad rige la conducta por medio de los valores*.

La fuente de los valores y el modo en que la verdad práctica aparece en la vida humana es triple, como se dijo (5.3): *las vigencias sociales, la educación y el descubrimiento personal, realizado a través de la experiencia vivida*. Este último es el más interesado e importante, y por eso le vamos a dedicar una mayor atención²⁵⁸.

Para ello es preciso *distinguir en primer lugar entre verdades grandes y pequeñas*. Las primeras son *asuntos serios e importantes* en sí mismos ni para nosotros (15.3): el amor, la amistad, la muerte, la felicidad, el destino... Las verdades pequeñas son asuntos que no son importantes ni en sí mismos ni para nosotros: ¿Cuántos botones tiene mi chaqueta? Me da igual; es una verdad pequeña. Estas verdades *son la superficie de la vida*, lo anecdótico, lo trivial, lo exterior y efímero, aquello de los que no queda un recuerdo, porque no está incorporado al mundo personal de cada uno. En el fondo esas realidades podían ser o haber sido de otra manera, y no pasaría casi nada.

En cambio, *las verdades grandes se suelen presentar como experiencia directas de valores y realidades muy centrales en la vida humana*: en esa experiencia descubrimos algo que hasta ahora no sabíamos, una realidad que había estado ausente en nuestra vida. El encuentro con la verdad es en estos casos una experiencia que marca al hombre de manera muy intensa: *el conjunto de esas experiencias radicales es una parte fundamental de su mundo más personal e íntimo*. Por eso vamos a tratar de describirlas, aunque para ello hayamos de adelantar ideas y conceptos que más adelante se expondrán y que asimismo más adelante se entenderán mejor:

1) *El encuentro con la verdad* puede ser más o menos intenso, y puede tener muy distinto carácter: podemos encontrar la verdad en un teorema matemático (en este caso equivale a entenderlo: «¡claro! ¡es verdad!»), caer en la cuenta de la importancia de los sentimientos o cualquier otra verdad grande acerca de nosotros mismos, encontrar una persona de la que nos enamoramos; descubrir que tenemos una enfermedad incurable y que vamos a morir; podemos encontrar la verdad en el ejemplo de un sabio, de un santo, de un hombre de acción, a quien captamos como modelo; nos podemos «enamorar» de una obra literaria, de un autor, etc. En todos los casos, se trata de *una cierta iluminación que nos hace descubrir algo importante que no sabíamos*.

Y así, encontrar la verdad es «caer en la cuenta» de una realidad, un «verbo» y exclamar: «¡es verdad!». En sentido fuerte es *descubrir, identific-*

ar y aceptar con emoción, cuál es el modelo o la persona conforme a la cual vamos a diseñar nuestra vida. La experiencia más clara del encuentro con la verdad es la conversión religiosa. En ella, se encuentra a Dios (17.8), Alguien en quien quizá no se creía, o se creía poco, y que de repente se muestra como verdadero, como interlocutor del hombre: sale al encuentro y nos habla. En realidad hay tantas formas de encuentro como personas, pero en todas surge esta exclamación: «¡es verdad!».

2) *La realidad encontrada como verdad, como se ha dicho, conmueve profundamente al hombre.* La primera consecuencia del encuentro es precisamente una cierta *conmoción*. El ejemplo más clásico es el enamoramiento (10.3). Se puede enamorar uno de una persona, pero también de un paraje, de una idea, de una causa, de un acto o una vida ejemplares, como acabamos de decir. La conmoción del encuentro es un sentimiento muy rico y profundo, que adquiere un verdadero carácter de *metanoia*, de transformación interior: descubro que en mi vida ha faltado esa verdad que he encontrado. *Mi vida anterior parece vacía*, pobre, pequeña, sin interés, errabunda, sin sentido último. No me reconozco a mí mismo en ella: hasta entonces había perdido el tiempo, porque «ella» (esa verdad encontrada) me era desconocida.

3) La consecuencia inmediata es *aceptar la tarea que la realidad encontrada me encarga* (8.4). He de abrirme a una nueva ocupación: la de incluir en mi vida esa nueva verdad. Comienza la aventura: *la reorganización de mi vida para dedicarme a cumplir la tarea que me advienen en el encuentro con la verdad*. La verdad me encarga una misión: me hago cargo de ella porque se sitúa ante mí, merece ser conquistada, y ésta es la tarea que aparece como novedad. Esto es lo que le pasó a Frodo²⁵⁹: conoció la historia del Anillo y sus poderes, y supo todo lo que dependía de él, y aceptó la misión de llevarlo hasta las Montañas Azules. Se encontró con esta verdad: el Anillo.

4) Si el encuentro con la verdad constituye una experiencia profunda y radical *se convierte en algo permanente, porque nos transforma y pasa a formar parte de nosotros mismos*. Las verdades grandes e importantes, cuando se experimentan en carne propia, dejan *una honda y profunda huella*, que difícilmente se borra con el paso del tiempo: la muerte de un ser querido, haberse enamorado de verdad, haber sufrido un fracaso importante... Cuanto más alto es el valor encontrado y más intensa la experiencia de él vivida, más dentro de nosotros mismos queda esa experiencia. Y es que *en el hombre lo que es profundo es permanente, y lo que no es permanente es que no es profundo*, sino superficial, periférico, anecdótico, pasajero, poco importante. Lo realmente valioso arraiga en lo más hondo de nosotros mismos, pasa a ser algo personal, y en ello está implicada y afectada la persona misma.

Y así, las experiencias radicales y las verdades incorporadas a lo hondo del alma para a ser *uno de los ingredientes básicos de la felicidad*, puesto que son las que inspira la conducta y se convierte en *meta y tarea a realizar*; son el lugar de donde brota el sentimiento de que somos felices, o de que estamos en camino de serlo (8.3).

5) *El encuentro tiene otra virtualidad: me dota de inspiración.* A partir de entonces «nada es igual». La inspiración es un impulso para ejercer mi libertad tratando de reproducir y expresar la realidad con la que me he encontrado, y encarnarla en mi vida o en mi obra. La verdad tiene un carácter dinamizante respecto de nuestro operar. Nos hace ver las cosas de otra manera. Seguir la inspiración es actuar conforme al encargo que ella nos da.

La verdad, para que sea plena, no sólo hay que conocerla, sino también vivirla. No se trata sólo de entenderla teóricamente, sino de incorporarla a

nosotros, de *vivir la vida desde la inspiración que ella nos inocular*. La verdad y la vida humana se necesitan mutuamente para quedar cumplidas. Las grandes verdades transforman nuestra vida, como el pasó a Frodo. Aquí se puede ver *la estrecha relación entre verdad y libertad*: la primera es la que da sentido a la segunda, pues la verdad es el bien que busca una inteligencia libre.

6) Cuando me encuentro con la verdad, cuando se me manifiesta un trozo del sentido de lo real, también se pone en marcha mi *capacidad creadora* (6.1), porque hace su aparición la belleza (7.5). *El hombre encuentra en la verdad un arranque para su capacidad artística*. Primero porque la verdad hay que decirla, expresarla y «retratarla» en bellas obras de arte. Es una tarea ingente, que los hombres de todos los tiempos han procurado llevar a cabo: reproducir la verdad, crear su réplica. La obra de arte nace de «la repentina conmoción producida por lo contemplado»²⁶⁰. El sentido más alto de toda creación artística *es decir la verdad encontrada*, expresándola en una obra nueva (12.7). Todo artista trata de decir algo, de expresar su experiencia, su encuentro: la realidad (la verdad) es bella, y despierta mi deseo de reproducirla.

Las grandes gestas humanas (artísticas, religiosas, políticas, intelectuales...) *son fruto de la inspiración que una determinada verdad ha puesto en las vidas de sus protagonistas*. Ellos, encarnando ese valor, se han convertido en héroes (5.4). *Toda vida humana tiene una verdad inspiradora*. Si se adopta una verdad recortada, baja, la inspiración será del mismo calibre. El crecimiento del hombre se realiza gracias a su inspiración en la verdad (6.4). Es ella la que enciende las alas de las dormidas capacidades humanas. Por eso las gestas son tan decisivas. Expresan la máxima tensión de conquista, de esfuerzo, de expresión de una realidad «encontrada». Y una gesta puede ser, simplemente, subir una montaña: ¿por qué? «Porque está ahí», como dijo Sir John Hunt, que dirigió la primera conquista del Everest en 1953. La montaña más alta del mundo era una verdad puesta ante él, una realidad encontrada. Y pisar su cumbre fue poseerla. Quien no entiende el dinamismo humano que late en esa gesta no entiende al hombre mismo.

7) En último lugar es preciso añadir unas palabras sobre *la relación entre la verdad teórica y la verdad práctica*, es decir, *entre lo que se piensa y lo que se vive*, entre las verdades que uno tiene por ciertas y el modo en que éstas influyen en la conducta: si uno, sabiendo que esta seta podría ser venenosa, se la come, obra de modo libre, pero poco coherente. Existe hoy cierta separación entre ambos tipos de verdades: hace un tiempo, si a uno le convencían de algo, tenía que cambiar su modo de vida para adecuarlo a esa verdad aceptada e incorporada, porque teoría y praxis, práctica, formaba un bloque compacto (D Innerarity): alguien podía estar equivocado, pero era coherente con sus ideas. Hoy esta relación ya no es tan evidente: se admite que uno puede mostrar unas ideas radicales acerca de la sociedad, y al mismo tiempo vivir lujosamente (cuando antes quizá habría tenido que hacerse revolucionario). Hoy, la coherencia o autenticidad, y la influencia de las convicciones (5.9) en la conducta práctica, han dejado de ser tan naturales y normales, y por tanto éticamente exigibles como un deber, quizá porque no se ven tan necesarias. Esto quiere decir que *el encuentro con la verdad es débil, porque no llega a inspirar conducta*. *La autenticidad o coherencia es la armonía, que no siempre se da, entre la verdad teórica que uno tiene por cierta y la verdad práctica que se refleja en la propia conducta*. Hoy, en lo teórico se admite una pluralidad de concepciones y valores (6.7), y en lo práctico se sigue más bien el imperio del gusto y de la moda, los cuales no tienen por qué estar en

armonía ni en contradicción con aquéllos. Sencillamente, se consideran como planos diferentes y separados²⁶¹.

Si la verdad teórica y la práctica no tienen nada que ver, ambas se vuelven triviales: no hay modo de lograr una inspiración seria. Cuanto aquí se ha dicho sobre el encuentro con la verdad apunta a reforzar la idea de que *la verdad encontrada es auténticamente poseída cuando la conducta es coherente con ella* por brotar del núcleo de la persona. En caso contrario, esa verdad se vuelve trivial y periférica, porque no incluye para nada en el modo de actuar. Esto se dejará más claro en 5.9.

5.8 LAS OBJECIONES CONTRA LA VERDAD

Hasta aquí todo parece más o menos pacífico, e incluso bello y poético.

Sin embargo, hemos de reconocer que el asunto de la verdad es más bien poco pacífico: no hay nada que provoque mayores discusiones ni divisiones. En nombre de la verdad se llevan a cabo empresas heroicas y sacrificios enormes, pero también se perpetúan crímenes y se persigue a la gente; *la verdad no es un asunto que pueda tenerse por evidente y tranquilo*, ni mucho menos. La pregunta pronunciada por Pilato «¿qué es la verdad?»²⁶² sigue repitiéndose sin cesar.

En el contexto de unos Fundamentos de Antropología no puede tratarse de este asunto con la extensión, rigor y detalle que semejante materia exige. Sin embargo, podemos proponer soluciones a *la objeción más corriente que se da contra la existencia de la verdad*. Esta objeción se puede formular así: 1) *lo que es la verdad para unos no lo es para otros*; 2) *por tanto, toda verdad es una opinión*.

La frase 1 se puede formular también diciendo «lo que para unos hombres es un valor, para otros es un contravalor; por tanto no hay valores universales comunes para todos, ni tampoco verdades universales». Esta objeción se refiere más bien al *ámbito de la razón práctica*. La frase 2 se puede formular también diciendo que nuestro conocimiento nos engaña, *nos representa un mundo que es válido sólo para nosotros*. Esta objeción va dirigida más bien al *ámbito de la razón teórica*. Ambas objeciones se pueden contestar desde la distinción entre verdad teórica y práctica (por eso insistió en su importancia):

1) Si la objeción 2 se refiere a la verdad teórica, lo que resulta es *el escepticismo*²⁶³, la postura que afirma que *la verdad no está al alcance del hombre*. Esta es una opción más firme, más constante en la historia de la humanidad, la más profunda. Las posturas escépticas pueden ser más o menos radicales, pero todas niegan que la inteligencia sea capaz de abrirse a lo real; por tanto el conocimiento humano es engañoso. El escepticismo es, en el fondo, la renuncia a la verdad equivale a decir: el hombre no es capaz de verdad, debe conformarse sólo como opiniones más o menos plausibles: «a toda razón se opone una razón igual»²⁶⁴. Para el escéptico el conocimiento es una especie de sueño del que uno nunca llega a adaptarse (15.5).

El escepticismo total es muy difícil de mantener, porque el escéptico e-nseguida empieza a actuar contando ya con la verdad, por ejemplo, de que los demás entienden lo que él dice, de que se la ha hecho la hora de comer, etc. Se puede ser un completo escéptico sólo en la teoría, porque a la hora de actuar uno tiene preferencias, da por supuesto cosas, actúa ya contando con ciertas certezas²⁶⁵ sin las cuales no podría ni siquiera mover un dedo. *También el escéptico actúa según valores*.

Lo más ordinario es que el escepticismo adopte formas mitigadas²⁶⁶. La más corriente es aquella que afirma que la verdad es relativa a cada hombre y a cada época. *El escéptico mitigado*, que podemos llamar «*relativista*», admite la verdad, pero recorta su vigencia a un número reducido de hombres. Para él, todo son «verdades pequeñas», débiles, inseguras, p-

rovisionales, en medio de un mar de dudas y de ignorancia. Para el escéptico, las verdades nunca crecen, ni se hacen grandes.

Frente a esto se puede decir: el hombre *puede conocer las cosas tal y como realmente son*, y penetrar cada vez más en el conocimiento de lo real (5.6). Para eso sirve del conocimiento espontáneo, de la experiencia y también de la ciencia y de la argumentación racional, que contrasta las opiniones con los conocimientos científicos.

La mayoría de las veces en las que se dice: «Esa es *tu* opinión; la mía es bien diferente», esa diferencia se puede reducir bastante *estudiando* la que la ciencia ha dicho sobre el asunto del que se trate, es decir, lo que otros han pensado sobre eso mismo, lo que se ha conseguido averiguar y dejar establecido como plausible. Por eso las opiniones hay que someterlas a crítica (5.1.1). *Una discusión seria nos acerca a la verdad*, nos hace estar más seguros de lo que pensamos y tener mejores argumentos para defenderlo. Y después, hay que contrastar lo averiguado con otras opiniones, con la experiencia, con la realidad misma, y así, poco a poco, superar las opiniones infundadas y *acercarse progresivamente a una mayor certeza*. Este es el método científico.

No hay que tener miedo a la verdad. Pero tampoco podemos admitir que se pueda dudar de todo, porque eso es una actitud escéptica poco fundamentada y poco amiga de trabajar seria y críticamente sobre los fundamentos de las propias opiniones. *Muchas formas de escepticismo son más bien prejuicios contra verdades determinadas*, que no se está dispuesto a admitir de ninguna manera.

De esto se puede concluir que la afirmación «lo que es verdad para unos no es verdad para otros» no es sostenible en lo que se refiere a la verdad teórica, porque ésta es una conquista sucesiva, en la que cabe progresar (5.1) siguiendo la lógica de la investigación científica.

2) La objeción contra la verdad más persuasiva es la que establece el *relativismo de los valores*, para el que lo no común a los hombres no son tanto las verdades teóricas, propias de la ciencia, sino los valores. Cada uno tiene los suyos a la hora de actuar. *Los valores son, por así decir, algo privado; no se comparte* (7.2). A veces se añade, agravando la objeción: los valores se eligen de modo no racional, sino *sentimental* (5.1.2). Son puras preferencias sentimentales e irracionales. Vayamos por partes. a) ¿Existen unos valores o criterios de actuación comunes para todos los hombres? El relativismo de los valores contesta negativamente esta pregunta. Es por tanto, *la aplicación del escepticismo al ámbito de la razón práctica*.

La persona se define por unas notas (3.2) que se pueden aplicar a todo los hombres, y que son las que fundan, entre otras cosas, los derechos humanos (3.1). La naturaleza humana, por otra parte, consiste en alcanzar el bien y la verdad, que son el objeto de las capacidades inteligentes del hombre (3.6.3). Luego podemos concluir: *el bien y la verdad son los valores o criterios prácticos que de hecho presiden la acción humana en todos los casos*. Lo que sucede es que en cada caso se concretan de modo diferente, que es el que la razón práctica decide en cada caso, inspirándose en los principios morales (3.6.4) y en los distintos valores que tenga presente la persona para orientar su vida. Por eso no hay ciencia de lo singular, ni de la conducta personal: es más bien cuestión de prudencia, de elegir unos fines y decidir los medios adecuados en cada situación (5.2).

La proposición «lo que es verdad para unos no es verdad para otros» se podría aplicar de algún modo a las decisiones que conforman la conducta, pero *no a las premisas últimas a partir de las cuales se decide la conducta*, porque éstas son *los principios y normas morales, y valores comu-*

nes a todos los hombres, que son los propios de su naturaleza. Todo hombre decide de hecho en función de esos valores, aunque sea para rechazarlos.

Los *derechos humanos* recogen básicamente estos bienes²⁶⁷: la dignidad de la persona, el derecho a la vida, a la educación, a la vivienda, a no ser violentado ni engañado ni manipulado, el derecho a la libre expresión y los restantes derechos señalados en 4.5. *Los derechos humanos* (11.6) establecen los mínimos que no se deben conculcar. Son *los derechos que brotan de las exigencias propias de la naturaleza y del ser del hombre*. Estos son *los valores comunes* para todos: *no son algo negociable*, ni que pueda dejarse a la decisión de la mayoría (11.7), pues en tal caso se vería amenazada nuestra seguridad. El respeto debido a esos bienes viene expresado en los principios morales, y en las normas jurídicas, que lo prescriben de forma concreta.

Si el relativismo de los valores se mantiene de una forma extrema, *se hace necesario entonces negar teóricamente que exista una naturaleza humana*, pero *de hecho* las certezas básicas e iniciales del comportamiento práctico son espontáneas y no demostrables²⁶⁸, y dan por supuestos esos bienes a la hora de regir la conducta, pues están ya presentes en todo actuar, también en el del escéptico, para indicarle, por ejemplo, que es de noche y hay que dormir.

b) En cuanto a la objeción de que los valores son irracionales y puramente sentimentales²⁶⁹, basta con recordar que *la razón tiene una dimensión práctica* que rige la acción: ésta no es irracional ni puramente sentimental, pues la razón proporciona el conocimiento de los valores que orientan la decisión. Esta objeción es, simplemente, *un error* acerca del proceso de la acción humana y del papel de la razón práctica en ella.

En conclusión: cuando se dice, de diversas maneras, «lo que es verdad para unos no es verdad para otros» suele mezclar el plano de la verdad teórica con el de la verdad práctica, y se hace valer la objeción en ambos planos al mismo tiempo de modo impreciso y poco riguroso. Una adecuada distinción de ellos permite esclarecer esta aporía escéptica.

5.9 LA ACEPTACIÓN Y EL RECHAZO DE LA VERDAD

La verdad sólo se incorpora a la vida del hombre si éste libremente la acepta, como se ha visto en el epígrafe anterior. Asimismo puede rechazarla: como todo lo humano, ella no se impone necesariamente; puede no darse; depende de la libertad. *La importancia de este hecho es enorme*: por ejemplo, una parte no pequeña de la actividad jurídica consiste en establecer determinadas verdades mediante pruebas y procesos para que los tribunales las reconozcan como tales y hagan así justicia. Del mismo modo, en las relaciones interpersonales y en la vida social, la cooperación siempre supone la confianza de que el otro no me engaña (7.4.3)

De esto se concluye que la presencia o ausencia de la verdad en la vida del hombre y en la sociedad es un asunto básico para ambos, y que da lugar a una enorme cantidad de situaciones que tienen que ver con la ética, y por cuya importancia antropológica se va a reseñar muy brevemente aquí. *La aceptación de la verdad nace del respeto hacia ella: la verdad tiene sus derechos*, ha de ser hospitalaria recibida en la vida humana. Su presencia ennoblece al hombre. Su ausencia, la mentira y la falsedad, lo envilece y empobrece. Verdad significa *riqueza* (13.5), precisamente porque le hace poseedor de aquellas realidades cuya verdad acepta y reconoce. El hombre, al hacer suyas las verdades, se enriquece con ellas, se hace más humano, como se verá a continuación.

La *aceptación* de la verdad tiene cuatro momentos sucesivos:

1) El primero de ellos es *adquirir la disposición de aprender*, que exige ante todo tomar conciencia de que uno no sabe. Esto es lo que Sócrates

hacia con él mismo y con los demás²⁷⁰. Esta disposición nos hace ser abiertos a las verdades nuevas con que podamos toparnos. El más ignorante es el que no sabe que lo es.

Esta adquisición puede hacerse por medio de *la curiosidad*, natural o adquirida, acerca de las verdades grandes o pequeñas, *del asombro o la admiración*, que nos muestran algo desconocido y atrayente (de ellos nace la filosofía²⁷¹), o de *la perplejidad*, que suscita dudas y preguntas. Tener curiosidad y capacidad de asombrarse es imprescindible para seguir aprendiendo. El que las pierde se queda donde está: no aprende cosas nuevas, no avanza.

2) Una vez dispuestos a aprender algo, se requiere *cultivar la atención*²⁷², lo cual se lleva a cabo mediante la observación atenta de la realidad de que en cada caso se trate. *La mayor parte de los errores que comentamos se deben a falta de atención*, que nos lleva a no ser conscientes, por ejemplo, de que las ruedas de nuestro coche estén muy desgastadas. La falta de atención equivale en cierto modo a *la inconsciencia*: no éramos conscientes de la situación de las ruedas antes del accidente.

Cultivar la atención significa: *estar despiertos*²⁷³, no dormirse, vigilar. No advertir el estado de las ruedas no es algo que hayamos querido expresamente, pero somos responsables del accidente provocado por ellas, porque debíamos haber estado más atentos. Si no cultivamos la atención, hay verdades y realidades que se nos escapan por completo.

Una forma de cultivar la atención es buscar la verdad. Es lo que hacen los detectives, los científicos y los filósofos. En este caso, husmear de vez en cuando por la zona de las ruedas del coche. Claro, también hay que «husmear» verdades más grandes, como por ejemplo, los «quarks» de los átomos o el sentido de la vida. Buscar pruebas de un delito es buscar una verdad jurídica.

3) En tercer lugar, *respetar la verdad es aceptarla*. Hay verdades que nos pueden enfadar, como el hecho de que una rueda reventara por descuido nuestro. Pero hay que aceptar los propios errores. Quien no sabe aceptar la verdad, se frustra. No avergonzarse de la verdad es síntomas de tener una personalidad madura, que no vacila en aceptarla, con sus consecuencias, sea favorables o adversas (por ejemplo, aceptar que uno tiene cáncer). *La verdad hay que encararla, enfrentarse con ella* (6.1, 16.5), sobre todo cuando es estimulante, por ejemplo, haber sido elegido para desempeñar una determinada responsabilidad profesional.

4) En cuarto lugar, una verdad aceptada o encontrada (5.7), genera *una convicción* cuando la *aceptación es habitual*. Esto quiere decir que la convicción es, en primer lugar, *la aceptación e inspiración habituales de una verdad experimentada*. En tales casos, las verdades de que uno está convencido pasan a formar parte de uno mismo, por así decir: quedan «guardadas» en un lugar profundo de nuestra intimidad.

Yo estoy convencido de que hay que revisar las ruedas del coche con bastante frecuencia. Y me he convencido por *experiencia personal*, es decir, de modo práctico: yo he sufrido las consecuencias. *Las convicciones por tanto, nacen de la experiencia* de haberse encontrado, «topado», con verdades determinadas, quizá menos prosaicas que el asunto de las ruedas. La experiencia, como ya se vio (5.2), es decisiva.

Sin embargo, *la verdad puede ser rechazada* por el hombre. Esto ocurre quizá con mayor frecuencia de la que nos gustaría, pero esta es una verdad que también hay que aceptar. Reflexionando sobre ella, llegamos a la conclusión de que este rechazo tiene *tres grados o maneras*, progresivamente más intensos:

1) *La verdad puede pasar inadvertida por falta de disposición de aprender o por falta de atención*. Quien carece de esa disposición para su vida

sin que surja nada verdaderamente interesante, pasando del aburrimiento a la diversión (15.9) y viceversa (8.8.1). La causa está en que esa persona se alimenta sólo de verdades pequeñas (por ejemplo, los pesados cuentan muchas veces lo mismo: por eso producen irritación).

Esta situación de *inconsciencia* respecto de la verdad se parece un poco al sueño: no nos damos cuenta de lo que ocurre a nuestro alrededor. De repente, despertamos: es el encuentro con la verdad, del que ya se habló (5.7). *La rutina* consiste en acostumbrarse a las verdades grandes, que pasan a ser pequeñas a base de tenerlas delante: terminamos por no verlas. Esto sucede a veces con el amor (7.4).

Una falta de disposición para aprender son *los prejuicios*, que podemos definir como *convicciones inmotivadas a priori*, inducidas casi siempre por otros, que nos hacen percibir la realidad, no como es, sino como nos han dicho que es, o como nosotros nos hemos imaginado. Los prejuicios hacen poca justicia a la verdad y son poco benevolentes con lo real. Suelen ir acompañados del recelo y la sospecha, y proceden más de la voluntad particular y los sentimientos que de la razón. Porque son más bien irracionales, los prejuicios echan a perder la concordia y la ilusión. Una persona o una sociedad desilusionadas tiene muchos prejuicios.

Otra falta parecida es *la incapacidad de escuchar*: muchas veces se dice la verdad, pero nadie la escucha con suficiente atención. Pasa inadvertida, se pierde.

2) *Eludir la verdad* es el segundo grado de su rechazo. Consiste en «*retirar furtivamente la mirada*»²⁷⁴ de ella. La vemos un momento, pero no queremos seguir viéndola, como sucede cuando nos cruzamos por la calle con alguien conocido, pero no amigo: hacemos como que no le hemos visto.

«*Retirar furtivamente la mirada*» es la manera más corriente de actuar mal, pues al hacerlo «nos hacemos locos» respecto a algo que está sucediendo, y no debería suceder, y exige nuestra intervención. En tales casos miramos para otro lado, porque no queremos encararnos con la verdadera situación. Sería el caso de alguien que sabe que está verdaderamente enfermo, no quiere ir al médico y dice que no pasa nada, que ya se pasará. Y claro, se pone peor. Es el caso del que «no quiere darse por enterado» porque no le interesa lo que está pasando, por ejemplo que él, en un determinado equipo de trabajo, no hace nada, mientras los demás de esfuerzan. El «caradura» es el que retira la mirada, no de modo furtivo, con conciencia de culpa, sino con toda tranquilidad porque no le importa.

Eludir la verdad es que no querer verla o no querer escucharla, porque no interesa o no conviene. La forma extrema de eludir la verdad es huir de ella, darle la espalda, escapar de sus proximidades. La bebida como refugio (8.8.1) es una forma de *eludir la totalidad de la situación* en la que uno se encuentran quizá porque resulta deprimente

3) La forma extrema de rechazar la verdad es negarla, *decir que no existe*. Para llevarlo a cabo el hombre utiliza como instrumento *el lenguaje sofisticado* y manipulador (14.4). Hay tres maneras de hacerlo, al menos:

a) El «maquillaje» o *la manipulación de la verdad*, para que parezca otra cosa o aparente menos de lo que en realidad es. Este es el riesgo de los periodistas, narradores y políticos.

b) *Ocultar la verdad* mediante la mentira, la disimulación o la imposición de silencio: echar botes de humo, decir que no es para tanto, aparentar inconsciencia, acallar voces desagradables que recuerdan verdades molestas, no dejar hablar a los que dicen verdades que no queremos oír, castigar a los subordinados que discrepan de la «versión oficial» de la realidad, etc. *No dejar que se diga la verdad es la peor de las intolerancias*, porque

puede adoptar maneras en apariencia «muy tolerantes»: basta poner dificultades, ignorar o sencillamente *no dar la palabra*.

c) Otro modo es *la hipocresía*, que es *una ocultación habitual de la verdad mediante un revestimiento falso*, que puede ser de la conducta o de las palabras.

En todos estos modos de rechazar la verdad hay una ausencia, consciente o semiconsciente, de reconocimiento de lo real. *Se retira la benevolencia* hacia la verdad y hacia las cosas: no quiero saber nada de ellas, «constato que no me afecta»; me la invento: *lo que yo digo es verdad porque yo lo digo*. El que miente se atribuye falsos poderes creadores²⁷⁵.

La actitud ética respecto de la verdad consiste en *respetarla* y enfrentarse con ella, para reconocerla, aunque esa aceptación pueda ser molesta o complicada para nosotros. *Aunque la verdad traiga problemas, hay que prestarle asentimiento*, como hizo Sócrates. En caso contrario, la convivencia se deteriora, pues se rompe la confianza. Sin embargo conviene no olvidar que los que no aceptan la verdad suelen molestarse cuando se les dice: *veritas parit odium*, decían los clásicos, la verdad engendra odio. Pero esto sólo sucede cuando se rechaza. Cuando se acepta, el hombre se enriquece, y su existencia adquiere una dignidad y un brillo inusitados, porque hay más libertad.

6. LA LIBERTAD

6.1. LOS USOS DE LA VOLUNTAD O LOS CINCO MODOS DE QUERER

Tras examinar en el capítulo precedente de qué modo la verdad, objeto del conocimiento, se hace presente en la vida humana, hemos de considerar ahora otro de los grandes presupuestos de la acción (5.2): *la libertad*. Es ésta ciertamente una palabra «mágica», que representa una ideal irrenunciable (14.7). Sabemos ya (3.2.5) que se enraizada en lo más profundo de la persona humana, la cual es un ser libre. A esto se ha de añadir que, además y en consecuencia, la libertad permea todos sus actos, y en primer lugar aquellos que nacen de la voluntad (2.6). Por tanto, para establecer correctamente los sentidos de la libertad, y más adelante los del amor (7.4), necesitamos saber de cuántos modos distintos puede ejercerse la voluntad.

Para ello es preciso recordar que los usos de la razón son principalmente tres (5.1): 1) *el uso técnico*, mediante el que se fabrican y usan instrumentos, que se llamó tener corporal; 2) *el uso teórico*, mediante el que se construye la ciencia; 3) *el uso práctico*, mediante el que se diseña la acción y la conducta, y en consecuencia los hábitos de cada uno. Con lo dicho en 4.2 y 5.2 basta para distinguir el primero del tercero de estos usos: manejar un tenedor es algo distinto de ocultar la verdad; lo primero es técnica o arte, lo segundo conducta práctica, que tiene una destacada dimensión moral. Por otra parte, sabemos que la voluntad tiene tres momentos, el deseo, la deliberación y la elección, y que la segunda corre a cargo de la razón práctica (5.2). Una vez recordadas estas distinciones, podemos distinguir cinco usos distintos de la voluntad o *cinco modos de querer*²⁷⁶:

1) *El deseo* es el uso primero: la tendencia o inclinación hacia un bien racionalmente captado. La voluntad nos inclina, en primer lugar, a la unión con el objeto querido. Eso es el deseo: *la tendencia al fin, la búsqueda de la unión o posesión de lo deseado. La voluntad es querer*.

2) *La elección* voluntaria puede ser doble, según se oriente al pasado o al futuro. Si se orienta al pasado, adopta la forma de *aprobar o rechazar*, un uso específico de la voluntad dirigido a cosas que ya han sucedido, que están ahí y me salen al encuentro. Respecto de ellas sólo me cabe *aceptarlas o rechazarlas*. Por ejemplo: me ha tocado la Lotería (todo el mundo lo aprueba) o me ha tocado presidir una mesa electoral (muchos no tie-

ne ganas, y lo rechaza). Ahí la elección consiste en *decir sí o no*. Al tratar de la verdad (5.9) se pusieron otros muchos ejemplos.

Este uso de la voluntad se aplica especialmente a *todo lo que uno ya es*: hijo de tales padres, nacido en tal ciudad y año, gordo o flaco, alto o bajo, etc. De este modo uno se acepta a sí mismo o se rechaza. En este segundo sentido, la voluntad es *aprobar o rechazar*. Este se lleva a cabo diciendo *sí o no*.

3) Si la elección se orienta hacia el futuro podemos llamarla *dominio o poder*, porque soy yo quien entonces decido acerca de una situación venidera: viajaré a Barcelona por carretera, y no por avión. En este uso de la voluntad decido acerca de aquello que puedo hacer, porque depende de mí; no me lo encuentro ya dado, *son las cosas que aún no han sucedido*. Este es quizá el uso más frecuente, y el que designa la palabra inglesa «choice». Es *lo que está dentro de mis posibilidades*. La voluntad es *poder y elegir*.

4) Al uso *técnico* de la razón le corresponde otro uso de la voluntad, que es la creación. Se aplica, como *voluntad creadora*, a todas las acciones técnicas y artísticas, en las cuales *doy forma a una materia* (12.2), creo algo. También es por tanto también una *voluntad artística o creadora* (12.8). Sin embargo la capacidad creadora del hombre trasciende el ámbito puramente técnico y artístico, pues su inventiva es mucho más amplia: de la intimidad personal brotan novedades inéditas, porque es creativa de por sí (3.2.1). Todo hombre lleva dentro una aspiración a la creatividad que nace de su núcleo personal: crear es hacer que existan cosas nuevas. El crear humano suele consistir en transformar una materia (crear riqueza económica por ejemplo) o realizar actos lingüísticos (hablar o escribir, por ejemplo), pero también en crear instituciones (una asociación, por ejemplo) o relaciones personales (amistad). Todo esto es posible porque *la inteligencia es creadora*: de ella nacen los proyectos, decisiones, tareas y ocurrencias que llenan el mundo interior²⁷⁷. Es *la voluntad creadora* la que encauza el brotar inteligente de la persona. *La voluntad es crear*.

5) Por último hay un uso de la voluntad del que ya se habló (4.9) al tratar la benevolencia como actitud moral. Podemos *llamarlo amor*, y consiste en el reconocimiento y afirmación de una realidad por lo que en sí misma es y vale, como el caso del escarabajo. La benevolencia es un caso, no el único, de este uso de la voluntad como afirmación, como amor (7.3). Se trata de la respuesta voluntaria a la captación que hace la inteligencia (2.3) de las cosas como son en sí mismas, en su alteridad. Es *el uso más humano de la voluntad*. El verdaderamente racional: *la voluntad es amar*.

Estos usos de la voluntad tienen mucha relación unos con otros, pues pueden, e incluso deben, darse a la vez, simultáneamente. Por ejemplo, estoy feliz porque me ha tocado la Lotería (aprobación) y por fin puedo (poder) cumplir una vieja aspiración mía (deseo): construirle un chalé (crear) a mi madre (amor). Una boda significa una unión deseada por los contrayentes, que se aceptan mutuamente diciendo «¡sí quiero!» porque se han elegido el uno al otro para crear una familia porque se aman.

Otro ejemplo del uso múltiple de la voluntad es el arrepentimiento, en el cual uno rechaza una parte del propio pasado: alguna decisión y acción libre que a uno le pesa haber efectuado. Arrepentirse lleva consigo recrear lo mal hecho, que pertenece ya al poder o dominio: arrepentirse no es verdadero si uno no enmienda en el futuro su error y se comporta de otro modo.

Ninguno de estos cinco usos pueden dejar de tenerse en cuenta, porque las consecuencias se dejan sentir enseguida: aparece entonces un hombre incompleto, irreal o deforme. En tales casos se exageran unos, mientras otros no se tienen en cuenta: el hombre no es sólo deseo (Freud), ni s-

ólo voluntad de poder (Nietzsche), ni voluntad creadora, ni amor benevolente, sino todo a la vez y armónicamente. *No se puede prescindir de ningún uso de la voluntad sin debilitar los demás y al mismo hombre.*

6.2 LA LIBERTAD INTERIOR O CONSTITUTIVA

La libertad es una de las notas definitorias de la persona (3.2.5). Permite al hombre alcanzar su máxima grandeza, pero también su mayor degradación. Es quizá su don más valioso, porque empapa y define todo su actuar. *El hombre es libre desde lo más profundo de su ser. Por eso los hombres modernos han identificado el ejercicio de la libertad con la realización de la persona²⁷⁸*: se trata de un derecho y de un ideal al que no podemos ni queremos renunciar. No se concibe que se pueda ser verdaderamente humano *sin ser libre de verdad.*

La libertad tiene cuatro grandes planos, que se superponen e implican mutuamente. Considerarlos atenta y correctamente permite admirar este don peculiar del hombre y evitar reduccionismos y confusiones en su consideración²⁷⁹. A esto se dedicarán los epígrafes de este capítulo: primero hablaremos de *la libertad constitutiva*, después de *la libertad de elección* (6.3), en tercer lugar de *la realización de la libertad*, o de su desarrollo (6.4, 6.5), y en cuarto lugar de *la libertad social* (6.6), en su exceso y defecto (6.7, 6.8) y en su punto medio (6.9).

El primer nivel de consideración es *la libertad constitutiva*, también llamada *fundamental o trascendental*. Es el nivel más radical y profundo: *la persona humana es un ser libre*. Esta libertad llega hasta el nivel más profundo del hombre; no es una mera propiedad de sus actos, sino *de su mismo ser*. Para captarla bien, y a fondo, se pueden hacer estas tres consideraciones:

1) La libertad constitutiva consiste en *ser una intimidad libre* (3.2.1), *un espacio interior* que nadie puede poseer si uno no quiere, y en el cual yo estoy, de algún modo, a disposición de mí mismo. Soy independiente, autónomo, puedo entrar dentro de mí, y ahí nadie puede apresarme, ni quitarme la libertad. Se trata de un espacio interior inviolable, que puede definirse entonces como un *poseerse en el origen, ser dueño de uno mismo* y, en consecuencia, de las propias manifestaciones y acciones. *Es característico del espíritu este poseerse a sí mismo.*

Ningún cautiverio, prisión o castigo es capaz de suprimir este nivel tan profundo de libertad: se puede mantener una creencia, un deseo o un amor en el interior del alma, aunque externamente se decreta su abolición absoluta. Todas las formas de perseguir la religión o la libertad de pensamiento se saldan con un fracaso porque jamás llegan al interior de la conciencia, que es siempre libre e inviolable. Ningún poder humano tiene capacidad ni legitimidad para quebrantar esta libertad. La tortura es la violencia dirigida a lograr ese quebranto. Los cañonazos pueden reducir una ciudad a polvo, pero nunca matar el derecho y la aspiración a la libertad. Los mártires prefieren la muerte antes que dejar de ser libres. Los cautivos por sus ideales se reafirman en ellos.

Esta libertad interior o constitutiva, de la que mana la dignidad de la persona (3.1), es la base de los derechos humanos y el ordenamiento jurídico (9.3, 11.6). Su importancia en este aspecto es enorme, porque de ello brotan:

a) *Los derechos a la libertad de opción y expresión*: cada hombre tiene derecho a buscar la verdad, a aceptarla y a proclamarla, según su leal saber y entender. Parte de esta libertad es *el derecho a la libre discusión* en esa búsqueda, tanto teórica como práctica: cada uno es libre de pensar como crea mejor.

b) *El derecho a la libertad religiosa*, que es una libertad enraizada en lo más íntimo y profundo del hombre, porque es el derecho a relacionarse con

el. Ser Absoluto (17.8). Nadie puede interponerse en esa relación. Esta libertad interior incluye *no sólo creer*, sino también *practicar* una fe.

c) *El derecho a vivir según dicten las propias creencias y convicciones*, es decir, a respetar y seguir las normas morales y éticas que señale la propia conciencia, la tradición común a la que uno libremente pertenece (9.8) y el proyecto vital que uno elija (6.5).

Además de todo esto, hay que tener también en cuenta que *la libertad interior no es una trinchera*, detrás de la cual uno se aísla dando la espalda a los demás, o rechazándolos. Es bueno descubrir y experimentar esta dimensión de la libertad (tan propia de la adolescencia, en la cual el mundo interior es vivido por primera vez como algo libre e inédito), pero enseguida hay que pasar al segundo nivel, *la apertura*, la manifestación, el ejercicio de la libertad y su desarrollo. El que se quede aquí es el introvertido, el que sólo vive la libertad hacia sí mismo, el que ama ante todo su independencia, su inviolabilidad, el que no comparte su «privacy» y, en consecuencia, está solo y sin amigos (7.8), pues la soledad es, ante todo, *aislamiento de la persona*²⁸⁰.

2) La libertad constitutiva es *apertura* a todo lo real, no estar atado a unos pocos objetos, sino tener *una amplitud irrestricta de posibilidades*, infinidad respecto de los objetos que se pueden conocer y de las acciones que se pueden realizar para alcanzarlos²⁸¹. Esto ya se dijo al hablar de la plasticidad de las tendencias humanas (1.7.3) y las características del pensamiento (2.3): uno puede «pasearse» por el mundo entero, porque está abierto a todo.

Cuando al hombre se le quiere quitar la libertad, *se le mete en la cárcel*. Encarcelar consiste en encerrar entre cuatro paredes, es decir, en suprimir la capacidad de moverse, de *salir fuera*. Esto es eliminar la apertura natural y libre: no poder moverse: «*El espacio es libertad*, ya que sólo puede darse libertad mediante un salir o estar *fuera de sí* pero este fuera sólo existe en un espacio». Liberar de la prisión es «dejar en libertad», es decir, tener «espacio libre»²⁸². El hombre no soporta el encerramiento porque, además de cuerpo y vida, *tiene espíritu*, que significa *apertura y libertad* (3.5). Sólo puede encarcelarse a un ser libre. Después de la muerte, el castigo más universalmente aplicado al hombre, es *quitarle la libertad metiéndolo en prisión*, que es una forma de torturar. Esto no se puede hacer sin causa y procedimientos justos.

Pero el espíritu, además de apertura, es *actividad*. La libertad debe realizarse: debo diseñar libremente mi conducta. Por tanto la libertad constitutiva es también inquietud de libertad, *inclinación a autorrealizarse*, a alcanzar el fin de la naturaleza humana del modo en que uno decida hacerlo (3.6.3). Aquí se puede definir la libertad como *ser causa de sí mismo en el orden de las operaciones*²⁸³: se mueve uno a sí mismo hacia donde uno quiere, para alcanzar la propia plenitud. Se trata de afirmar «¡sé tu mismo!» respecto a uno. *La libertad fundamental hace posible la tercera dimensión de la libertad*, que es precisamente esta realización y despliegue (6.4), el forjar un proyecto de vida que encarne aquellos valores que uno busca o ha encontrado. Se puede expresar así: «¡Realízate! ¡Sé el que puedes llegar a ser!». Esta es una tarea que tiene carácter moral-práctico (3.6.4).

3) Es muy importante advertir que *el hombre no es sólo libertad, pues en tal caso no sería nada*. La libertad constitutiva convive con todo lo que uno ya es, es decir, con todo lo *pre-consciente* o inconsciente (2.8). Lo *preconsciente* e inconsciente es, en primer lugar, mi propio cuerpo. Además está el conjunto de elementos biológicos, genéticos, cognitivos, afectivos, educacionales y culturales que el hombre lleva consigo cuando comienza su vida consciente y mientras desarrolla ésta. A este conjunto lo llamamos (2.8) *síntesis pasiva*.

«La síntesis pasiva es cronológicamente anterior a la libertad, pero cuando ésta se constituye, la asume. Yo no soy libre de tener una determinada constitución biopsicológica, pero sí soy libre de asumirla o no en mi proyecto biográfico»²⁸⁴. Mi dotación afectivo–valorativa, la urdimbre afectiva en la que me he criado, la configuración biológica, física y material de mi situación, etc. son *las condiciones prácticas iniciales* de mi libertad. Imaginarse una libertad pura, carente de esas condiciones y de síntesis pasiva, *sin limitación*, es una utopía: una libertad así sencillamente *no existe*, pues todos estamos determinados inicialmente en nuestras decisiones por la situación en la que vivimos y por el tiempo en el que hemos nacido. Dicho de otro modo: nuestra libertad es una *libertad situada*, parte de *una situación* determinada²⁸⁵.

Imaginarse que la libertad consiste en *la ausencia total de barreras*, de límites que me constriñan, en la carencia de toda determinación, es una fantasía, porque una libertad indeterminada, genética, que no es nada y puede serlo todo, *es una abstracción inexistente*: el hombre tiene cuerpo, historia, nacimiento y síntesis pasiva. Confundir esa abstracción con la libertad es un error que Hegel supo criticar con agudeza²⁸⁶. Si al principio se pone una libertad que carezca de cualquier límite o determinación, lo que resulta es la arbitrariedad y el capricho; si creo no estar atado a nada, cualquier cosa es lícita y posible: *«nada es verdad; todo está permitido»* (Dostoievski). Pero lo primero que es verdad es todo lo que *ya soy* desde que nací. Debo aceptar mis limitaciones, porque son el requisito de mis grandezas. Libertad no significa independencia total, *no depender de nadie ni de nada: sencillamente, eso no se da*²⁸⁷.

La persona humana *nunca parte de cero*, porque el cero es una abstracción: vivimos en una situación determinada y concreta; somos libres *desde ella.*, no podemos dejar de tenerla en cuenta. *La síntesis pasiva hay que asumirla*, no como una rémora, sino como una riqueza que me pone en condiciones de formular libremente un determinado proyecto vital. *Lo que ya soy no es un inconveniente, sino, precisamente, aquello que posibilita en la práctica el ejercicio de mi libertad.* Esto tiene que ver con el uso de la voluntad que llamábamos aprobar o refutar: yo apruebo *lo que ya soy*, parto de todo eso para empezar a ser yo mismo. La Revolución Francesa postuló más bien una idea de libertad que consistía en *abolir el sistema* en que vivían, con todos sus valores, y sustituirlo por otro, ideado mediante la razón abstracta: *era partir de cero*, y deshacerse de todo el peso muerto de la «síntesis pasiva» que les tocó vivir. La consiguiente arbitrariedad práctica de los revolucionarios fue lo que Hegel criticó²⁸⁸.

6.3. LA LIBERTAD DE ELECCIÓN O DE ARBITRIO

Nosotros tenemos conciencia de que podemos elegir o no (podemos ejercer la libertad o no) y de que podemos elegir esto o aquello (podemos especificar la libertad de una u otra manera). Estas dos capacidades, de *ejercicio* y de *especificación*, integran la capacidad de autodeterminación de la voluntad que se conoce como *libertad de arbitrio* o *libertad psicológica*, según la cual efectuamos la *elección* (5.2). «Choice» es la palabra inglesa hoy más característica para designar esta preferencia por una entre muchas posibilidades. La libertad de elección se experimenta espontáneamente dentro de nuestra conciencia: todos tenemos experiencia de que *algunas* de nuestras acciones proceden de una libre elección.

Hay *tres maneras de entender la libertad de elección* o arbitrio, según se incurra en un defecto en un exceso, o en un cierto punto medio, que parece más verdadero. Vamos a exponerlas a continuación:

1) El defecto consiste en decir que la *libertad de arbitrio no es real, sino sólo aparente*. En realidad, añade esta opinión ya mencionada (2.6), nuestras elecciones y decisiones están siempre previamente determinadas

por motivaciones que nosotros ignoramos la mayor parte de las veces, pero que son causas eficientes de nuestro comportamiento. Estas motivaciones *determinantes* procederían, precisamente, de la síntesis pasiva: el código genético, los sistemas de condicionamiento debidos al aprendizaje infantil, las frustraciones psicológicas, el subconsciente, el ambiente familiar, el medio geográfico, la clase social, el sistema económico... Todos estos factores *reducirían casi a cero*, según esa explicación, el margen de la libertad de elección: uno actúa siempre determinado por un motivo que hace que la libertad sea sólo una *apariencia de libertad*. Cuando uno cree actuar libremente, en realidad está siguiendo un *interés* (7.2) fáctico predeterminado, incluso sin saberlo. Los intereses sustituyen a la libertad.

Un *determinismo* de este tipo²⁸⁹ se puede reducir a esto: en la conducta humana *todo es síntesis pasiva*. Toda elección está predeterminada por ella. Este planteamiento es muy frecuente en las ciencias sociales (psicología, sociología, etc.), que buscan en los fenómenos humanos sus causas anteriores en el tiempo (5.1 2): la conducta humana sería una *función del sistema* nervioso o social, y cumpliría unas leyes generales, de las cuales sería un simple caso. Por ejemplo: los criminales serían enfermos y, por tanto, no culpables, pues delinquen porque su enfermedad les inclina genéticamente a ello, o porque la sociedad les ha hecho así; no son libres para no delinquir.

Los defectos de este planteamiento ya fueron señalados al hablar de la ciencia (5.1.2): las leyes generales, cuando la persona anda por medio, se cumplen de modo distinto al previsto. Además, este planteamiento responde bastantes veces a una explicación *materialista* del hombre, según la cual son los condicionantes biológicos, fisiológicos, genéticos, económicos, subconscientes, etc., los que causan la conducta humana de un modo mecánico²⁹⁰.

A todo esto hay que decir que la experiencia espontánea nos dice de modo rotundo e innegable que uno puede de hecho decir ante algo «¡no me da la gana!» o «lo hago porque me da la gana»²⁹¹. Esta evidencia sólo se puede negar formulando una teoría que dice que el ¡no me da la gana! es una apariencia falsa. Pero en realidad una teoría que afirma que la experiencia que todos tenemos es engañosa resulta ser ella misma mucho más engañosa y menos de fiar, porque quien pone la evidencia espontánea bajo sospecha nunca suele aportar como prueba más que simples teorías que nadie ha comprobado jamás²⁹².

La «filosofía de la sospecha»²⁹³, que ve detrás de todo motivaciones ocultas, es un camino ya desacreditado para entender al hombre. El positivismo del siglo XIX lo ejerció de modo generalizado. Para esta «filosofía de la sospecha» el hombre es un simple instrumento, un muñeco, movido por causas «estructurales» o materiales, por ejemplo la libido y la represión (Freud), el inconsciente colectivo (Jung), los intereses de clase (Marx), etc. Es evidente que la síntesis pasiva condiciona nuestra libertad de decisión (6.2). Pero una cosa es *condicionar* y otra *suprimir*. Los intereses inclinan a la voluntad en un determinado sentido, pero no anulan la libertad.

2) El exceso en la valoración de la elección consiste en decir que *la libertad significa, ante todo y sobre todo, elección*, y que basta elegir para ser libre, independientemente de que uno elija bien o mal. El mejor y más cualificado representante de este modo de pensar es J.S. Mill (1859), para quien «si una persona posee una razonable cantidad de sentido común y experiencia, su propio modo de disponer de su existencia es el mejor, *no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es su modo propio*»²⁹⁴. Se trata de una exageración del derecho a vivir según las propias convicciones al más atrás se aludió (6.2):

«La única libertad que merece ese nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestra propia manera (*our own good in our own way*) mientras no intentemos privar a los demás del suyo... Cada uno es el mejor guardián de su propia salud física, mental o espiritual. La humanidad se beneficia más *consintiendo a cada uno vivir a su manera*, que obligándole a vivir a la manera de los demás»²⁹⁵.

Esta mentalidad. Muy extendida a los países anglosajones, y en consecuencia en sus productos televisivos y cinematográficos, viene a sostener que: 1) cada uno es libre de elegir lo que quiera; 2) siempre que los demás no se vean perjudicados. Por tanto, aunque alguien se equivoque, es preferible dejarle en el error antes que imponerle una opinión o una elección que no sea la suya propia (sin excluir, claro esta, la posibilidad de convencerle):

«La *espontaneidad individual* tiene derecho al libre ejercicio. Los demás pueden ofrecerle, hasta entrometerse, consideraciones que ayuden a su juicio, o exhortaciones que refuercen su voluntad; pero es él quien al final decide. Todos los errores que probablemente cometa a pesar de estos consejos o advertencias, están lejos de compensar el mal que supone permitir que otros le impongan aquello que ellos consideran un bien para él»²⁹⁶.

Según esta opinión, lo peor es que alguien no ejerza su «choice». Si esto se da, basta para que el hombre se realice. Es decir, *poder elegir es el valor primero* y principal. *Todo es elegible*, en especial los valores y el estilo de vida («life-style») de cada uno.

Este modo de entender la libertad va necesariamente acompañado de la idea de que *todos los valores son igualmente buenos para aquel que libremente los elige*, pues lo que los hace buenos no es que en sí mismos lo sean o lo dejen de ser, sino que son libremente elegidos. Todo lo que se elige libremente es valioso, por ser ocasión de que se ejercite la libertad. No importa tanto si a la larga eso perjudica a la sociedad, e incluso al que lo ha elegido: lo único verdaderamente importante es que cada uno haga lo que quiera, siempre que no perjudique a los demás. *Para realizarse, basta elegir libremente*. A su vez, todo aquello que alguien elija libremente, es no sólo tolerable, sino admirable, puesto que es expresión de autenticidad.

Esta opinión refleja bien el modo más común en que hoy se entiende la libertad, y contiene tres verdades indudables: 1) Sin libertad de elección, no se puede ser libre; 2) No se puede imponer a nadie el bien y la verdad a costa de sacrificar su libertad; 3) La *autenticidad* es un idea irrenunciable, y consiste en esto: «existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro»²⁹⁷ *esto es ser fiel a uno mismo*.

Según lo visto hasta ahora, en el hecho de poner la libertad de elección como valor primero se advierten algunas deficiencias:

a) Se tiende a *dejar en la penumbra los condicionamientos de la elección*. Para Mill, la libertad equivale prácticamente al uso de la voluntad que llamábamos poder o dominio, que es la elección respecto del futuro. La elección respecto al pasado, que llamábamos aprobar o refutar, y que se ejerce respecto de lo que ya soy, es poco tenida en cuenta. Por eso se concibe la libertad como *espontaneidad*, porque se piensa que el deseo espontáneo nace sólo de sí mismo, y con él *se realiza uno a sí mismo*.

Pero ser de verdad espontáneo es muy difícil: uno se realiza a sí mismo desde una situación y hacia unos fines, y según unas preferencias previas: creer que uno se realiza a sí mismo sólo por elegir lo que «espontáneamente» prefiera es, primero, engañarse, y después guiarse por los dese-

os e impulsos sensibles, no por la voluntad, como se dirá en seguida. *Vivir con autenticidad* significa no renunciar a lo que uno ya es.

b) Los fines de la acción, primer y decisivo desencadenante de ella (5.2), pasan a ser entonces bastante indiferentes, una vez que esta asegurado que la elección es libre. *Se prima la espontaneidad y el desarrollo de la persona*, pero no se recomienda ningún valor en especial, ni un fin más que otro, salvo que todos hagan lo que espontáneamente quieran. Cada uno debe buscarlos por su cuenta, lo cual fomenta la falta de proyectos comunes (9.6), el individualismo (9.9) y la desorientación a la hora de elegir. *Vivir con autenticidad* no significa probarlo todo, porque al final lo que resulta es el vacío (15.9).

c) Se plantea un problema difícil cuando mi libertad se relaciona con la de los demás: *¿hasta dónde debo ser tolerante con la elección ajena*, en la que no debo interferir, ya que cada uno es muy libre de actuar según unos valores que pueden ser diferentes, o incluso contrarios a los míos? *¿Con qué criterio puedo juzgar si algo es perjudicial para los demás y por tanto no debo hacerlo?*

Enseguida salta a la vista que es imposible saberlo, y establecer así los límites de lo tolerable y lo intolerable, si no existe un acuerdo previo acerca de qué cosas son perjudiciales o beneficiosas, de modo que la elección de todos se rija según esas valoraciones, añadidas a la simple espontaneidad del «choice». *«El ideal de la libre elección supone que hay otros criterios además del simple hecho de elegir»*²⁹⁸.

d) Independientemente de que uno elija algo, *ese algo tiene en sí mismo un determinado valor*²⁹⁹, que se debe juzgar utilizando como criterio si favorece o no el perfeccionamiento de la persona interesada y de los que le rodean, tanto a la corta como a la larga las cosas y las acciones tienen un valor y una naturaleza objetivos. El ideal de la libre elección tiende a no llamar a las cosas por su nombre, porque reserva esa tarea a cada uno: si la marihuana es perjudicial o no es, sin embargo, algo que no depende sólo de mi convicción subjetiva; hay datos sobre el tema. Para juzgar si una cosa perjudica o no al hombre y a la sociedad, es preciso tener en cuenta los resultados de las libres elecciones, en uno mismo y en los demás.

Cuando se afirma que mi elección es buena por el mero hecho de ser mía, en realidad se está diciendo que *yo no me equivoco al elegir*, y que por tanto cualquier cosa que yo haga, incluso emborracharme (8.8. 1), es signo de *autenticidad*. Pero con esto lo que se hace imposible es el diálogo y la amistad: no me importa lo que pienses sobre lo que yo hago, «es asunto mío».

e) Por último, la idea de que *lo espontáneo es lo natural, y por tanto lo bueno*, supone ponerse en manos de la biología, lo cual, según se dijo, es insuficiente (1.2). Valgan como ejemplo unas palabras de J. A. Marina³⁰⁰, a propósito de un consultorio radiofónico de educación sexual para jóvenes que aconsejaba tener relaciones sexuales «cuando se desee»: «Ese consejo es de una simplicidad mortal. *La libertad es la adecuada gestión de las ganas*, y unas veces habrá que seguir las y otras, no. El deseo no es indicio de nada, más que de sí mismo. Es siempre un 'motivo' para actuar, pero sólo el deseo inteligente es 'una razón' para actuar. La inteligencia integra el deseo dentro de proyectos más amplios, brillantes y creadores... *Con frecuencia se confunde espontaneidad con libertad*, lo cual es muestra de analfabetismo. Todos los burros que conozco son, desde luego, muy espontáneos, pero tengo mis dudas acerca de su libertad». Si libertad no equivale a espontaneidad, *vivir cada uno a su manera* no excluye que unas veces haya que decir sí y otras no: *la libertad es la adecuada gestión del sí y del no*.

Aunque el liberalismo inglés tiene el mérito grande de defender apasionadamente la libertad, termina reduciéndola únicamente a elección, lo cual genera más problemas de los que resuelve. Por eso hoy existe un consenso cada vez más generalizado acerca de la insuficiencia de este modo de concebir la libertad.

3) Entre el determinismo y la libertad como puro «*choice*», existe un justo medio para colocar la libre elección en el lugar que le corresponde. Esta tercera postura afirma que:

a) *algunas decisiones humanas (ni todas ni ninguna) son fruto de la libertad de elección*, pero quizá el número de ellas es menor de lo que nos gustaría (en muchas ocasiones no podemos hacer lo que querríamos, sino lo que las circunstancias nos imponen).

b) *La elección puede ser acertada o desacertada*, porque podemos elegir bien, y mejorar nuestra condición, o mal, y equivocamos respecto de lo que nos conviene. La espontaneidad no asegura que acertemos al elegir. Para lograrlo *necesitamos unos criterios para elegir*, como ya se ha dicho, de modo que las preferencias se lleven a cabo, no según las «*ganas*» o la espontaneidad de los deseos o impulsos, sino según una *tabla de valores previos aceptados y aprendidos*.

Estos criterios nacen en último término de la inclinación natural del hombre al bien y la verdad, con cuya consecución alcanza su desarrollo como persona (3.6.4). Por eso en primer lugar *se aprenden mediante una educación* que enseñe una «*tabla*» de valores que perfeccione la naturaleza humana y las cosas que son buenas y bellas por sí mismas, dentro de la enorme amplitud que esos valores posibilitan. Esto implica que uno se encuentra ya dentro de una institución (9.6) y de una tradición (9.8) que enseñan esos valores. Pero además, en segundo lugar, *se aplican mediante la prudencia*, que ayuda a descubrir lo que en cada caso concreto es bueno para nosotros, según se dijo (5.2).

c) Por otra parte, hemos de prestar atención a *las consecuencias* de nuestros actos, *tanto en nosotros como en los demás*: las elecciones repetidas provocan hábitos, y los hábitos hacen a los hombres mejores o peores (3.5.2). Se requiere un criterio ético para juzgar las decisiones, pues producen un enriquecimiento o un empobrecimiento personal. Se puede elegir libremente una conducta que arruine la propia vida, aunque no se sea consciente de ello, o no le importe demasiado a uno en el momento de elegir, por ejemplo, tomar heroína.

6.4. EL CRECIMIENTO DE LA LIBERTAD: SU RENDIMIENTO.

El uso de la libertad de elección conduce a su desarrollo y realización concretas, la tercera dimensión que ahora corresponde analizar, primero en su dimensión esencial, y después (6.5) en su dimensión existencial y temporal. El uso del libre arbitrio produce costumbres y hábitos, cuya importancia quedó ya señalada. También se dijo que hay una clase de hábitos propios del carácter. Están en parte producidos por el conjunto de la síntesis pasiva y el primer aprendizaje. Sin embargo, en su formación interviene también, y decisivamente, la libertad de elección.

También se dijo (3.6.3) que la naturaleza humana radica en un desarrollo de la persona, tal que permita alcanzar los fines de nuestras facultades inteligentes. A esto se añadió (3.6.5) que *la naturaleza se perfecciona con los hábitos*, porque éstos hacen más fácil alcanzar los fines del hombre. La naturaleza humana radica en la capacidad de perfeccionarse a sí mismo que el hombre posee, hasta alcanzar su fin. Entonces definíamos al hombre como *un ser intrínsecamente perfectible*. En esta definición el término «*intrínsecamente*» alude a que el hombre se perfecciona a sí mismo *desde dentro*, mediante su libertad.

Ahora podemos añadir que el *fortalecimiento de la capacidad humana* puede ser llamado *virtud*, que es un hábito positivo, una «facilidad» para elegir lo conveniente. Normalmente se entiende por *virtud* un comportamiento «piadoso», como «hacer obras caritativas» o cosas similares. «Virtuoso» parece sinónimo de «bondadoso» y de «espíritu débil»³⁰¹. Sin embargo, *virtud* viene de *vis*, que significa «fuerza»; en su significado clásico³⁰², el que tiene «virtud» es el que tiene «fuerza», «fortaleza» Para actuar de un determinado modo, y en consecuencia es superior y más excelente.

La virtud es, por tanto, un fortalecimiento de la voluntad, *el rendimiento positivo de la libertad*. Gracias a ella, uno adquiere una fuerza que antes no tenía y por tanto puede hacer cosas que antes parecían imposibles. Esto se ve con claridad en *la virtud física* que se consigue mediante un entrenamiento deportivo que permite batir récords. El entrenamiento permite adquirir una *fuerza que produce facilidad para el esfuerzo*.

Esta *ampliación de la capacidad humana* también se da en otro tipo de acciones y en el terreno moral: hay «virtud técnica», habilidades y destrezas aprendidas, «virtud intelectual», como el saber una cosa u otra, y «virtud moral», hábitos de conducta que producen en armonía y equilibrio en el alma, que evitan excesos y defectos, y que permiten, sobre todo, aspirar a bienes más arduos, más lejanos, cuya consecución exige tiempo y esfuerzo. Sin las virtudes morales el hombre está debilitado para emprender la búsqueda y conquista de bienes arduos, por ejemplo, la obtención de un Premio Nobel.

La virtud consiste en estar entrenado para lo arduo y lo valioso. Este entrenamiento y facilidad se convierten en una ganancia de tiempo, porque permiten hacer antes, mejor, con más seguridad y menos desgaste las tareas y las acciones que correspondan. Por eso, la ética, que mira a la adquisición de las virtudes, es «un modo de ganar tiempo»³⁰³. Por eso, *la tercera dimensión de la libertad se llama también libertad moral*, pues nace del buen uso de la libertad de elección y consiste en el fortalecimiento y ampliación de la capacidad humana que se llama virtud.

No obstante, si el hombre elige mal, si opta por lo que no le conviene, le sobreviene un debilitamiento que se llama *vicio*. El vicio es un hábito negativo, que consiste en *renunciar o volverse incapaz de aspirar y perseguir bienes convenientes y posibles*. Por ejemplo, el pequeño «vicio», de subir siempre en ascensor al primer piso puede perjudicar una posible buena forma física. Los vicios más graves son de carácter moral; por ejemplo, el mentir y ocultar la verdad.

Hay que insistir en que las virtudes y los vicios *se obtienen con la práctica de los actos que los producen* (3.5.2). Estos actos, al principio son totalmente libres, pero luego no lo son tanto, pues la inclinación que produce la costumbre le ahorra a uno la decisión y hace más costoso actuar en sentido contrario. Por eso son tan decisivas la educación y las costumbres³⁰⁴ (11.8).

Así pues, la libertad es una *ganancia de libertad*, una vez que uno la ha ejercido correctamente, porque entonces se vuelve capaz de hacer cosas que antes no podía. Este es el genuino concepto de virtud: «*expansión de la capacidad operativa*». La virtud, así entendida, es el principal enriquecimiento que la libertad proporciona. Ganar o perder libertad es, en primer lugar, enriquecerse o empobrecerse en virtudes o vicios, en fuerza o debilidad. La libertad crece o disminuye, en primer lugar, dependiendo de cómo se use. A más fuerza, más libertad. Lo propio del hombre es lograr *el incremento de su libertad*.

6.5. LA REALIZACIÓN DE LA LIBERTAD: EL PROYECTO VITAL

Si miramos ahora las cosas, no tanto desde la perspectiva ética, sino desde una perspectiva vital y existencial, diremos que la tercera dimensión de la libertad consiste en la *realización de la libertad fundamental a lo largo del tiempo*, es decir, en la tarea de *vivir la propia vida*, y configurar una determinada biografía e identidad: la de uno mismo (3.4). *La realización de la libertad consiste en el conjunto de decisiones que van diseñando la propia vida* y en la incorporación de los resultados que producen esas decisiones. Con ello uno se llega a ser *auténticamente* uno mismo, o no se llega; se hace uno mejor o peor de lo que era, y desde luego distinto; se opta por un determinado camino, y se dejan los demás: «la vida humana consiste en un mecanismo de elección, *de preferencia y postergación*. Toda elección es a la vez exclusión...»³⁰⁵. Al diseño y realización de ese conjunto de decisiones, preferencias y postergaciones se le llama *proyecto vital*.

La instalación del hombre en el tiempo, se dijo (3.4), va cambiando con su propio transcurrir, y en ella *el hombre se va enfrentando al futuro mientras proyecta y realiza su propia vida*, puesto que ésta se vive hacia delante. Esa realización consiste en vivir *un conjunto de trayectorias vitales* que nacen en situaciones, circunstancias y acontecimientos ante los cuales he tomado determinadas decisiones, a partir de las cuales vivo esas trayectorias: elegir una carrera y no otra, casarse con una persona, aceptar un puesto de trabajo, cambiar de ciudad, sufrir un accidente, tener un hijo, etc.

La biografía de nuestra vida se compone de un haz de trayectorias concretas que tienen que ver con el modo en que uso mi libertad en distintos momentos, pero también con la felicidad que busco y no termino de encontrar, con las oportunidades que tenga o encuentre, con las verdades que descubra, los acontecimientos que ocurran, etc. *Vivir, en este sentido, es ejercer la capacidad de forjar proyectos*, y después llevarlos a cabo: «hágase lo que se haga, mientras se hace se está haciendo un fragmento de la propia vida»³⁰⁶. Este *carácter biográfico de la vida humana* explica la importancia que tiene *la pretensión vital de cada uno*, es decir, aquello que uno espera lograr, *aquello que cada uno le pide a la vida* y procura por todos los medios conseguir. Genéricamente esa pretensión se llama *felicidad*, y para lograrla, como veremos, no hay recetas: corre por cuenta de cada uno.

De esta manera advertimos cómo la tercera dimensión de la libertad es el desarrollo en el tiempo de la libertad fundamental, o, dicho de otro modo, *vivir la propia vida*, forjando proyectos y trayectorias posibles, hasta completar la propia biografía.

En ese camino no basta sentirse libre, ni poder elegir lo que uno quiera: *Libertad, ¿para qué?* Si no hay un *hacia donde*, una *meta*, un fin que guíe mis decisiones y elecciones (5.1), puedo utilizar la libertad para cosas irrelevantes, «¿Whisky o ginebra?» Esto es una elección trivial³⁰⁷, una «verdad pequeña». «*La libertad se mide, por aquello respecto de lo cual la empleamos*»³⁰⁸. Por eso en ella lo importante son los proyectos, *el blanco que apuntan las trayectorias*, las verdades que inspiran mi vida, los valores y modelos que trato de imitar, los bienes, arduos, difíciles, pero apasionantes, que me he propuesto conseguir.

A la virtud de aspirar a lo verdaderamente importante los clásicos la llamaban *magnanimidad*. Más exactamente: para ellos era magnánimo el hombre que aspiraba a cosas grandes por ser merecedor de ellas³⁰⁹. Nosotros hoy podemos seguir diciendo que *todo hombre y mujer merece aspirar a cosas grandes*, aunque su consecución sea difícil. El riesgo y la dificultad son propios de las tareas que valen la pena y de los valores más altos. En caso contrario, la vida humana se convierte en un continuo: «¿whisky

o ginebra?». Si no hay un fin alto y atrayente, un proyecto rico y arriesgado, la elección se reduce a lo trivial y la persona se empobrece vitalmente. Si lo hay, la libertad y el hombre mismo se dilatan, puesto que es un ser *capaz de crecimiento irrestricto*³¹⁰. Esto quiere decir, de momento, que a su capacidad de autoperfeccionarse mediante un buen uso de la libertad añade una soberana capacidad de ponerse metas ilimitadamente altas, que estimulan su acción, y que nacen de la cierta infinitud de su inteligencia y de su voluntad (2.3).

A las metas altas que el hombre se propone se les llama *ideales*. Estos no son otra cosa que *tareas que realizan valores*. Un ideal es un modelo de vida que uno elige para sí. Se convierte en *proyecto vital* cuando se decide seriamente ponerlo en práctica. Todo el mundo tiene un determinado proyecto vital mediante el cual cree poder ser feliz: su ideal. La tercera dimensión de la libertad consiste en tratar de realizar los propios ideales. Llegar a ser el que uno quiere, o no llegar, tener éxito o fracasar en ello (16.5) tiene mucho que ver con la felicidad y el sentido de la vida. En conclusión, *la realización de un proyecto vital propio, libremente decidido y realizado, es lo que da autenticidad sentido a la propia vida*³¹¹. Es lo que más adelante analizaremos (8.3).

6.6. LA LIBERTAD SOCIAL: MISERIA Y OPORTUNIDADES

La libertad hay que realizarla. Para ello hay que ponerse en marcha, llevar a cabo el propio proyecto vital. Pero esta realización exige que en la sociedad *se pueda hacer* lo que uno quiere. *La libertad social consiste en que los ideales puedan vivirse*, es decir, que puedan llevarse a cabo los prospectos vitales de una persona, familiar o institución. Para esto hace falta: 1) *que se permitan*; 2) *que sean posibles*. Por ejemplo, para adquirir una nueva vivienda no sólo es necesario que esté permitida la libertad de residencia, sino también que haya viviendas comprables a un precio asequible. Si además del permiso y la posibilidad, me siento alentado, y no criticado, a la realización de mi ideal, me sentiré y seré más libre, lo haré más a gusto: la libertad necesita apoyos; si no los tiene, se malogra, fracasa (16.5).

Hay una gran relación entre *el tipo de conducta que en la sociedad está vigente* (son los roles y costumbres que debo asumir en ella: cfr. 9.4) y *las trayectorias vitales* y pretensiones a las que puedo aspirar razonablemente: la armonía o disarmonía entre ambas cosas da lugar a una libertad social e individual efectiva o frustrada, y por tanto a una mayor o menor felicidad privada y concordia social.

«La mayoría de las situaciones de falta de libertad que no pueden superarse autónomamente pueden caracterizarse como situaciones de miseria»³¹². La miseria es «aquella situación en la que el hombre queda reducido a una dinámica mecánica y automática, en la que no puede crecer»³¹³.

Miseria significa no poder crecer, no poder salir de la pobreza, «sufrir lo que no se quiere»³¹⁴ (13.5). Se necesita la liberación de ella. *Liberación es «el proceso a través del cual se alcanza la libertad*, la remoción de todos los obstáculos que la impiden»³¹⁵.

La libertad social se puede definir por eso en primer lugar como *liberación de la miseria*, es decir, *de la falta de bienes y recursos económicos, jurídicos, culturales, políticos, afectivos, morales y religiosos*: la ignorancia, la pobreza, la falta de propiedad y de trabajo, la opresión política, la falta de protección jurídica, la ausencia de libertades, la depravación y el vicio, la inseguridad, la enfermedad, la soledad, el odio, etc. *La miseria es la forma más grave de ausencia de libertad*, porque conlleva la falta de bienes necesarios, e incluso imprescindibles, y por tanto el dolor y la desgracia (8.1), y también un cierto aprisionamiento (13.5).

El proceso histórico mediante el cual el hombre, la sociedad y las naciones se liberan de todas estas formas de miseria es lento y dificultoso, pero es el que hace posible la aparición y el crecimiento de la libertad social e individual. Es una conquista gigantesca, difícil y apasionante. *La conquista de las libertades va paralela a la liberación de la miseria*. No podemos olvidar que *libertad significa en primer lugar educación* (14.7), derecho a la participación política, mejora del nivel y calidad de vida, seguridad, esperanza de vida, cultural oportunidades, casa, etc.

Europa ha llevado a cabo en los últimos doscientos años *un extraordinario esfuerzo en favor de la liberación de los oprimidos por la miseria*³¹⁶. No reconocerlo y no valorarlo es ser injusto con la época que nos ha tocado vivir y con sus méritos. Que subsistan todavía grandes y nuevas masas de miserables³¹⁷ no es algo que deba sorprender, puesto que la libertad, como la ciencia, es una conquista, una ganancia que puede no alcanzarse. Deducir de ahí que nuestro sistema social, económico y político es inservible es una postura poco realista, pues que sea mejorable no quiere decir que sea inservible por no ser perfecto: ningún sistema lo es (14.6), porque la utopía (que consiste justamente en la abolición definitiva de toda miseria) no es nunca realizable del todo, puesto que la limitación de lo material es connatural al hombre.

Habitualmente el proceso de liberación crece cuando se dan *oportunidades*, que son *ocasiones para que las personas puedan poner en práctica sus proyectos, ideales y capacidades*. Se puede proclamar demagógicamente mucha libertad, pero si no se dan oportunidades a la gente, se les priva de la posibilidad de realizarse y alcanzar aquello de que son capaces y a lo que aspiran. Si no se concede a la gente oportunidades reales, la proclamación de libertad es puramente retórica. Para evitar eso, hay que fomentar, por todos los medios justos y posibles, la liberación de las distintas formas de miseria.

Las oportunidades son situaciones que hay que aprovechar en un momento dado porque seguramente no se vuelven a dar: hay algunas que son *únicas* (los vendedores siempre utilizan este argumento, aunque el presunto comprador no necesite el producto). Al hombre hay que darle oportunidades para que dé lo mejor de sí mismo. Sin ellas, no haríamos nada. *El aprovechamiento de las oportunidades*³¹⁸ es decisivo. Una sociedad abierta es aquella en la que la libertad existe, no sólo en teoría, sino también en la práctica es una sociedad que *ofrece oportunidades*. Desde hace varios siglos América siempre ha sido atrayente por este motivo. Una *sociedad cerrada* lo da todo decidido, es menos libre: no hay posibilidad de «colocarse» donde uno quiere o donde uno merece. El sistema económico (13.8), cuando genera paro, se convierte en algo cerrado, sin oportunidades para los jóvenes o las clases económicamente menos pudientes. La libertad social exige consideraciones económicas y políticas, que se harán más adelante.

6.7. PLURALISMO Y TOLERANCIA

La libertad no puede considerarse aisladamente (6.2), pues lo que ya somos es uno de sus límites. Otro límite son las consecuencias de su uso, que son parte de la libertad social. Cuando actuamos, nuestra conducta afecta a los demás y a nosotros mismos, queremos o no. *El uso de la libertad y la acción humana modifican las situaciones*. Para tener en cuenta las consecuencias de la libertad es preciso aludir a la *responsabilidad* y a la *autoridad*. La primera es *el cultivo de la atención hacia las consecuencias de nuestros actos* (5.2), el hacerse cargo de ellas. La segunda, *la instancia que dirige y coordina las distintas libertades* (11. 11) en relación con la situación concreta de que se trate.

Es muy corriente hablar de libertad, pero no siempre se insiste lo suficiente en que uno es responsable de sus actos. De la misma manera, desde hace bastante tiempo, en Europa es corriente considerar que *libertad y autoridad se oponen*, y que donde se da una no puede dar la otra³¹⁹. Ahora vamos a *considerar cierto exceso y cierto defecto de la libertad social*, o lo que es lo mismo, *la relación entre ella, la responsabilidad y la autoridad*.

El *exceso de libertad social*, y el consiguiente defecto de responsabilidad y autoridad, puede ser llamado *permisivismo o ideología tolerante*³²⁰. Es un modo de pensar y actuar que hoy ha llegado a ser predominante en muchos países occidentales, en especial a partir de 1968.

La ideología tolerante asume una verdad importante que no es patrimonio suyo: *el pluralismo, la diversidad y la tolerancia son valores irrenunciables*, que asumen la forma de un ideal al que aspirar, a partir del hecho evidente de que *somos distintos, y hemos de respetarnos como somos*, distintos, con opiniones, estilos de vida y valores diferentes.

Este respeto al pluralismo y la diversidad, hoy extendida incluso a las especies biológicas (4.8), responde a una realidad indudable y fundamental: la civilización europea, desde el siglo XVI, ha valorado y defendido, por concretas y a veces trágicas circunstancias de su historia, el pluralismo religioso, cultural y político. Hemos aprendido a convivir con gentes de distintas culturas, tradiciones y religiones. El proceso cultural de los tres últimos siglos nos ha enseñado que esa pluralidad no es una pérdida, sino todo lo contrario, una ganancia. *Hemos aprendido a respetar y a convivir con quienes no piensan como nosotros*³²¹. Esto no es sólo un hallazgo de la Ilustración, sino *un crecimiento de la sensibilidad hacia la dignidad de la persona y su libertad* (3.3), que en Europa ha existido desde el siglo V antes de Cristo, y en especial desde que éste predicó su mensaje. Esa sensibilidad ha aumentado mucho gracias a la mejora de la educación y a la progresiva desaparición de la miseria económica, jurídica, política y moral que ha tenido lugar en Europa.

*El respeto al pluralismo y a la diversidad, por tanto, forma parte esencial de la cultura europea*³²², y aun de toda verdadera cultura por tener profundas raíces en la misma racionalidad humana (4.9). Se trata de un valor que no es patrimonio de la ideología tolerante que aquí tratamos de caracterizar, sino que la trasciende con mucho (cfr. 3.3, 4.5, 6.2). Es ésta un modo de pensar que aparece cuando, por entender mal las relaciones humanas, se lleva ese valor al extremo.

La ideología tolerante, en efecto, es el desarrollo lógico del ideal del «choice» que se explicó en 6.3, y de la *visión liberal del hombre y de la sociedad*, arraigada principalmente en el mundo anglosajón y germánico³²³. Según esa visión, la libertad consiste sobre todo en *emancipación*, es decir, independencia, autonomía respecto de cualquier autoridad: cada uno es la única autoridad legisladora sobre sí mismo³²⁴; la autoridad civil no pasa de ser un simple arbitro, que organiza los intereses de individuos que eligen libremente lo que quieren. Sobre esa base se añaden dos ideas:

1) *Mi libertad termina donde empieza la de los demás*, pero ambas se relacionan poco: yo puedo hacer lo que quiera mientras no perjudique. Esto se puede llamar *el principio de no hacer daño a otros*³²⁵, que sería el único criterio para decidir lo que se puede o no se puede hacer: mientras no se lesionen los derechos de los demás, cada uno puede actuar como le plazca.

El problema de ese principio está, como ya se indicó en parte en 6.3, en que no hay ninguna acción que, deje de tener influencia en los otros, aunque sea de forma indirecta, pues ya se dijo que uno se hace mejor o peor según elija lo mejor o lo peor: al final la sociedad también se hace mejor o

peor. Algunos valores (por ejemplo, la paz social, seguridad urbana) pueden desaparecer si no se educa a y la gente en ellos. Dejar de educar a una sociedad en la convicción de que el rechazo a la violencia (1 1.3) es un bien puede producir el aumento del crimen, aunque uno no sea un criminal. *El principio de no hacer daño a otros es un criterio necesario, pero no es el único*: se precisa inculcar valores a la gente para que ésta luego los defienda, y se evite así un proceso de decadencia.

2) Lo específico y típico de la tolerancia *entendida de ese modo*³²⁶ es que *pretende excluir cualquier forma de reproche* hacia conductas que desaprobamos por el hecho de ser distintas a las que nosotros practicamos. Esto se llama *political correctness*, corrección política. Consiste en *no reprochar a nadie su conducta* y evitar cualquier signo o palabra que pueda ser interpretado como discriminatorio. El feminismo tiene algunas reivindicaciones típicas a este respecto: la palabra «woman» sería machista por incluir el sufijo «man». Sería discriminatoria cualquier reticencia frente a los «gays», y desde luego la iglesia católica es «super-discriminatoria» por excluir a las mujeres del sacerdocio. Y así otros muchos ejemplos, hasta llegar a cierto eufemismo, necesario para evitar el lenguaje sexista, etc.³²⁷.

Para este modo de pensar, lo más peligroso para la sociedad libre y abierta en la que vivimos sería el extremo contrario, conocido hoy con el término peyorativo de «fundamentalismo». Es evidente que *hay que ser tolerante con el pluralismo y la diversidad que existen en nuestra sociedad*, entre otras cosas porque debemos respeto a su autenticidad. Pero no se puede imponer una tolerancia entendida de esa manera, porque eso es adoptar ya una actitud intolerante por ejemplo, contra el legítimo derecho de una iglesia a organizarse como quiera. Si se lleva la *political correctness* al extremo (cosa que no hay que hacer con nada), yo podría interpretar como discriminatoria cualquier acción de otros que fuese contra mis deseos, aunque el que la lleva a cabo esté en su legítimo derecho de realizarla, como por ejemplo el hecho de no admitirme en una institución, tal como una universidad privada o una empresa: no se puede olvidar el derecho de admisión, que existe incluso en los restaurantes.

Los límites de la ideología tolerante aparecen cuando se quiere excluir del juego al que no es *tolerante de ese modo*, y sobre todo cuando «los intolerantes» forman un grupo que no practica la *political correctness*, sino la propagación activa de sus convicciones, lo cual va contra los supuestos liberales de la sociedad individualista (9.9), que es aquella en la que este problema existe. Y es que, como se ha dicho, la ideología de la tolerancia nace de aquella manera de concebir las relaciones humanas (cfr. 6.3, 9.1) en la cual lo privado y lo público están separados.

6.8. AUTORITARISMO

El defecto en el modo de considerar la libertad social consiste, no ya en ampliar el campo de la libertad hasta reducir la autoridad a su mínima expresión, como hace el pensamiento liberal, sino en lo contrario: decir que *la libertad es menos importante que asegurar que ésta se use bien*, y que por tanto se necesita una autoridad fuerte, que se encargue de decidir por todos lo que hay que hacer, y de este modo se asegure un buen uso de la libertad, que de otro modo puede perderse por completo y terminar de hundir la sociedad.

Esto se llama *autoritarismo*, y consiste en poner la autoridad por encima de la libertad, de modo que es la primera la «encargada» de decidir solas verdades prácticas, es decir, las normas de conducta (11. 11). El autoritarismo considera en primer lugar que *no se puede correr el riesgo de que la gente sea libre*, porque actuarían mal. A la pregunta «¿hay que d-

ejar que la gente sea libre, aunque se equivoque?», el autoritarismo responde: «¡No! Es mejor evitar que se puedan equivocar».

Hay muchos grados de autoritarismo, desde la tiranía pura y dura, o el totalitarismo, de cualquier tipo, hasta el simple *paternalismo* (tratar a la gente como si fueran menores de edad). Todos ellos temen la libertad y habitualmente se adueñan del poder con la disculpa de que van a tratar, no tanto de que los hombres sean buenos, como de *evitar que sean malos*, dado que los tiempos que corren, dicen, son muy malos: hay que evitar el desastre, se añade, mediante una intervención enérgica. Hoy en día, el autoritarismo más temido se conoce con el término de *fundamentalismo*³²⁸, un amor a la tradición (9.8) radicalizado y de inspiración religiosa. El fundamentalismo suele apoyarse en una doctrina moral muy estricta y puede tener ramificaciones políticas, puesto que su intención es *reorganizar moral y religiosamente la sociedad*³²⁹.

6.9. **AUTORIDAD Y RESPONSABILIDAD**

El justo medio de la libertad social no puede prescindir ni de la libertad ni de la autoridad. Para ello pone el acento en la responsabilidad social de las personas. *La autoridad es necesaria, y la libertad también*. No puede prescindirse de ninguna de las dos, que es lo que tienden a hacer, respectivamente, la tolerancia y el fundamentalismo, con la inevitable consecuencia del declive de la responsabilidad individual. Conseguir un uso responsable de la libertad obliga a *preocuparse de que el sistema educativo transmita valores morales* (12.11, 17.9), entre los cuales debe ocupar un lugar importante la utilidad social (13.8), en todos sus aspectos. Esto lo veremos más ampliamente al tratar de la importancia que para una sociedad tienen sus tradiciones (9.8).

Por otra parte, es cierta la afirmación de muchos convencidos liberales³³⁰ de que *la libertad es el motor de la historia, de la economía, de la política, de la ciencia y de la sociedad entera*. La creatividad humana no se despliega si no es en un clima de libertad que, no sólo la permita, sino que la aliente. Por ejemplo, un estado que no estimule a los empresarios a invertir, creará pobreza, no riqueza. La libertad es especialmente necesaria en el terreno económico y social: es preciso un clima de confianza y de apoyo a la iniciativa privada.

La iniciativa privada es la mayor riqueza de una sociedad (I 3.6), y según la mayor o menor importancia que se le dé, se diseñarán sistemas económicos socialistas o liberales (14.8). *Sólo los pueblos libres son capaces de progresar*. Cuando no hay libertad, la vida social se paraliza, decae la búsqueda de la verdad, desaparece la responsabilidad y la iniciativa, sobrevienen nuevas formas de miseria³³¹, sobre todo culturales y económicas. Para que todo esto se dé, es preciso que la autoridad *no sea despótica, sino política*, según una distinción que estableció Aristóteles³³²:

a) *Autoridad despótica* es aquella que trata a los inferiores como instrumentos inertes y mecánicos (*déspota* significa *amo*, propietario de esclavos). El uso que un carpintero hace del martillo un uso *despótico*, y esto quiere decir que el martillo no es libre, ni pone de su parte ninguna iniciativa (si la pusiera se originarían complicaciones: se iría de las manos). *La autoridad despótica es la adecuada para manejar instrumentos técnicos*.

b) *Autoridad política* es aquella que trata a los inferiores como a seres libres, capaces de ejercer la inteligencia: las órdenes de la autoridad política se dan mediante el lenguaje, y se espera que el receptor las entienda y ejecute, poniendo en ellas su propia personalidad, ideas e iniciativa. *La autoridad política es la adecuada para mandar sobre las personas humanas*, sean niños pequeños, empleados, alumnos, hijos, subordinados, clientes, súbditos o cualquier otra cosa.

La autoridad política es la que los hombres libres se dan a sí mismos, para gobernarse cuando viven en sociedad. Cuando se manda con autoridad despótica sobre personas humanas, se les rebaja a la condición de instrumentos inertes, y sobreviene la falta de libertad, el autoritarismo (6.8), la rebelión y el desorden. Es mucho más fácil ejercer la autoridad despótica que la política, porque esta última exige el diálogo, la argumentación razonada, la rectificación y mejora de las órdenes. Pero es la segunda la adecuada para mandar sobre seres humanos, porque respeta la libertad, apela a la responsabilidad, fomenta el diálogo y busca la persuasión racional, no la imposición autoritaria (9.5).

Uno de los aprendizajes más difíciles para el hombre es *saber ejercer autoridad política sobre los subordinados (11. 11)*, y no apelar a procedimientos despóticos, retirando la confianza a la gente, quitándoles la oportunidad de demostrar lo que valen y pueden. Lo fácil es dar golpes o reprimir de modo violento. Lo difícil es *confiar en las personas* y convencer mediante el diálogo racional argumentado: «porque lo digo yo» no es ningún argumento, sino imposición voluntarista, ineficaz para dirigir hombres. A su vez, saber obedecer supone *no eludir las órdenes*: si lo súbditos no aceptan al que manda, o no le hacen caso, se paraliza la tarea común (9.6). Saber mandar y saber obedecer son requisitos necesarios para que exista autoridad política. *Existe en ella un doble flujo*: el que manda emite una orden al que obedece. Este la acepta y la ejerce, pero a su vez, ante los resultados (5.2) emite sugerencias de cambio, y así se establece el reflujo, la aceptación por parte del que manda de un diálogo con los subordinados acerca de las condiciones de trabajo, los resultados obtenidos, etc. Si el que manda rechaza el reflujo, los subordinados a su vez dejan de aceptar el flujo de las órdenes, y se interrumpe el diálogo: *se pasa entonces a formas de autoridad despótica* por parte de ambos, se apela a la fuerza como medio de presión, se abandona el diálogo, etc.³³³.

Cuando se confía en las personas, éstas se crecen y aumentan su creatividad, Su rendimiento y su motivación. Lo que hay que hacer es pedirles responsabilidades y conseguir que hagan suyas las órdenes. El mejor modo de que crezca la libertad social es que el que manda *sepa ejercer la autoridad política* y aliente la libertad y la iniciativa, y que *el que obedece acepte las órdenes y las ejecute de modo racional, libre y responsable*, haciéndose cargo de las consecuencias de su actuación. Todo esto presupone el diálogo racional (3.2.3) entre los que mandan y los que obedecen, que es el único modo de garantizar un uso responsable de la libertad y en consecuencia, una sociedad realmente libre³³⁴. Como se ve, la consideración de la libertad social nos lleva directamente a una gran cantidad de asuntos que tienen que ver con la convivencia humana, y que serán abordados en su momento (9.4).

³³³En 9.5 se amplían estas ideas desde la consideración de la vida social.

³³⁴Siguiendo una inspiración aristotélica, S. Rus y L. Polo proponen, en *El problema de la Fundamentación del Derecho*, Universidad de Valladolid, 1987, 160-185, un modelo organizativo de sociedad basado en este tipo de relaciones entre los que dirigen y los dirigidos.

FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA.

R. Yepes Stork
(Caps. 7 a 11).

EUNSA, 1996

7. RELACIONES INTERPERSONALES

7.1 PERSONA Y PERSONAS

Tras analizar la apertura de la persona a su medio físico y a la verdad del conocimiento, en el capítulo anterior hemos tratado de la libertad. Debemos dedicar ahora nuestra atención al despliegue de otra de las dimensiones radicales de la persona más atrás mencionadas: su constitutiva y dialógica apertura al tú y a los otros (3.2.3). Es aquí donde se nos muestra lo que sin duda es la sustancia de la vida humana: *sus relaciones con los demás*. Primero es preciso decir por qué *la persona se abre a otras personas*. Después habrá que mostrar *cómo* lo hace, y de qué concretas maneras. El tema es rico y complejo y por eso será preciso volver sobre él al hablar, en el capítulo siguiente, del sentido de la vida y de la felicidad, y un poco más tarde del surgimiento y formas de la vida social. *Las relaciones interpersonales son el verdadero escenario de la existencia humana* y por eso constituyen quizá uno de los núcleos centrales de la antropología. Hemos dicho que la libertad constitutiva es algo radical en el hombre (6.2), y significa *apertura* hacia el mundo y hacia *las demás personas*. La persona humana es un *ser constitutivamente dialogante*³³⁵. Si lo propiamente humano es manifestar la creatividad de nuestra intimidad, dialogar y dar, la gran pregunta que debemos hacernos es: ¿qué sucedería si no hubiese otro *alguien* que nos *reconociera*, nos escuchara, y aceptara el diálogo y el don que le ofrecemos? Sin duda, hay que contestar que la vida de la persona sería entonces un fracaso, una tragedia, una soledad completa. La persona, sin los demás, se frustraría de modo radical, porque sus capacidades de dialogar y dar *no tendrían destinatario*. No habría *nadie* a quien dirigirse, ningún otro ser como ella, a su misma altura. *La persona no está hecha para estar sola*: esto se ve incluso a nivel biológico. Al nacer, el desarrollo corporal, nervioso y psicológico del hombre es bastante incompleto. Precisamente porque lo decisivo en él es el aprendizaje (el instinto necesita hábitos para realizar todas sus funciones, como se vio en 1.2), necesita que otros le alimenten, le cuiden y le enseñen durante bastantes años antes de poder valerse por sí mismo. A esto le hemos llamado (3.2.3) *la formación de la personalidad humana*.

Así pues, en su desarrollo, tanto en el proceso de *socialización primaria* que se lleva a cabo en los primeros años de la vida, como el de *socialización secundaria* (la integración efectiva en la sociedad), y en su misma realización como ser humano maduro, la persona necesita de otras para aprender a *reconocerse a sí misma*, comportarse conforme a lo que es, desarrollar su vida con normalidad, y alcanzar su plenitud y su integración en la sociedad donde ha nacido. La soledad en el hombre no es sólo antinatural, sino que significa su frustración radical. *No hay yo sin tú*. No hay persona sin formación de la personalidad. Y el tú es un *rostro*: persona, en su origen, significaba la máscara del actor en el teatro, el rostro del representado. El «otro» es siempre un semblante que se nos muestra. Así lo aprende el niño al reconocer a su madre antes que a sí mismo.

Las relaciones interpersonales son algo sin lo cual el hombre quedaría radicalmente incompleto, pues es un *ser constitutivamente dialógico*. Por encima de su relación con la Naturaleza (4, 1), los demás son para él algo todavía más radical. Esta condición dialógica de la persona se muestra en el profundo afán de ser reconocida que tiene, algo que le afecta muy íntimamente, y en la necesidad de integración en el grupo social mediante la adopción de los usos, valores y costumbres vigentes en la cual consiste la educación y formación de su personalidad. Aquí trataremos de esas relaciones, no en su dimensión ontológica, ni en cuanto son necesarias para su maduración psicológica, sino desde *un modelo de excelencia basado en la visión de la persona* que se propuso en 3.2.

Según ese modelo, *las relaciones interpersonales pueden medirse por el amor y por la justicia*. En este capítulo hablaremos de lo primero. Más adelante (11), trataremos de lo segundo en el amplio marco del escenario de la vida social, Desde luego, también se podrían tratar esas relaciones desde otras muchas perspectivas psicológicas, éticas, económicas, sociales, etc., Sin embargo, todos esos puntos de vista suponen siempre algún modelo antropológico. Aquí, como se ha dicho, se pretende presentar el que parece más conforme a la realidad personal. Contiene tres nociones fundamentales, a cuyo desarrollo dedicaremos el capítulo: *lo común, el amor y la amistad*, sobre las cuales se articula el yo con el tú de la manera más profunda e intensamente humana.

7.2. LO COMÚN

Las personas pueden entenderse porque tienen una inteligencia que les permite captar lo común, lo universal de las cosas, su forma (2.3). *El lenguaje es la manera de compartir las ideas* y el instrumento para que las personas humanas puedan ponerse de acuerdo sobre lo que van hacer (2. 1.1).

Sin lenguaje, no existiría la vida social, porque no podríamos compartir el conocimiento ni comunicarnos con los demás³³⁶ (9.3). «Una idea puede estar en dos cabezas sin ninguna disminución; más bien al revés, está mejor en dos cabezas que en una»³³⁷ porque entonces se le puede sacar más partido y hacer que las dos se pongan de acuerdo, por ejemplo, repartiéndose el trabajo. Cuando el profesor habla en una clase, según el famoso ejemplo de Agustín de Hipona, entiende lo que está diciendo, y los alumnos lo entienden también, aunque sean 5 ó 500. Todos pueden compartir la idea del profesor sin que esa idea deje de estar en la mente del que la explica. La idea «viaja», «encima», de los sonidos y las palabras, y todo el que la oiga puede participar en ella, sin que disminuya.

Las ideas pertenecen a un tipo de bienes que pueden ser compartidos indefinidamente: «Hay bienes que no pueden ser compartidos: lo más que pueden es ser *repartidos*. Una tarta hay que repartirla, porque lo que se come uno no se lo come otro. En cambio, cuando se trata de bienes más altos, son compartibles; realmente cuando son verdaderos bienes es cuando son compartibles»³³⁸. Según esta idea, *hay dos tipos de bienes*: 1) aquellos en los que no cabe que dos personas los tengan simultáneamente: una tarta o un millón de pesetas; *sólo se pueden repartir, pero no compartir*; 2) aquellos que *se pueden compartir*, porque pueden ser disfrutados simultáneamente por un número indefinido de personas.- las leyes de un país, las ideas de un profesor, la ciencia que contengan, los valores que proclamen, las convicciones que manifiesten.

Los bienes del primer tipo son *materiales*, porque en ellos no hay simultaneidad, sino división, exclusión de unas partes respecto de otras. No se pueden compartir sin trocearlos y disminuirlos si los tiene uno, no los tiene el otro. Los bienes del segundo tipo pueden ser llamados *bienes del espíritu, bienes racionales o intelectuales*, y son inmateriales, por la razón que ya se ha dicho aquí y en otro lugar (2.3): hay simultaneidad, pueden ser de varios al mismo tiempo; esto es lo específico de los bienes inmateriales. Es más, los bienes de este tipo, cuando se comparten con otros, lejos de disminuir, *umentan*, por ejemplo, la alegría tiende naturalmente a comunicarse, y al compartirla con otro se multiplica. Lo mismo ocurre con el saber: sólo hay progreso cuando se transmite.

Los bienes del primer tipo se encuentran en el orden de la utilidad: *utilidad significa servir de medio para un fin* (7.5). Estos bienes se utilizan, son instrumentos (la técnica es un tipo de instrumentos: cfr. 4.2). Los bienes racionales se encuentran en un orden superior: también pueden tener utilidad, *pero tienen valor en sí mismos*, por eso el hombre los busca en

mayor medida, porque se corresponden con más propiedad con sus capacidades inteligentes y espirituales. Los bienes racionales tienen carácter de fin de un modo mucho más intenso que los instrumentales. *Los bienes racionales son valores* (5.3).

Pero además, como se ha dicho, *se pueden compartir*. La vida social se funda sobre el compartir este tipo de bienes y repartir los demás. *Compartir es señal de presencia del espíritu*. Es más humano que simplemente repartir. Una sociedad ocupada sólo en repartir no comparte casi nada, salvo el afán de reparto. En cambio, compartir espiritualiza la sociedad, la hace más humana, porque así aumentan los bienes de que se dispone y la unión de las personas: hay más valores en juego.

Los bienes compartidos son comunes. Lo común es algo específicamente humano: *un bien compartido por muchos, La vida social se basa en la existencia de lo común*³³⁹. Cuanto más se multiplique, más vida social hay, como más adelante veremos al tratar de las instituciones y de los distintos modos en que se da lo común en la vida social (9.6). El compartir verdadero es más bien de pocos que de muchos, pues su conquista y mantenimiento depende de la aceptación de la verdad (5.9) y de los actos del amor (7.4), los cuales siempre escasean. *Lo común no es lo universal, lo que está en la razón abstracta sino lo que está a la vez en varias personas*³⁴⁰.

Estudiaremos ahora *la forma más intensa de compartir que se da entre las personas: el amor*, mediante el cual se comparte con otros todo lo que la persona es, siente, busca, realiza y da. Difícilmente entenderemos la vida social si no valoramos debidamente las mejores capacidades humanas de relacionarse con los otros: *el amor es la forma más rica de relación entre las personas; por eso ocupa el puesto superior en la escala de lo común*. Cuando se ejerce la voluntad como amor (6. 1), llega a ser comunes bienes íntimos de la persona que de otro modo no se compartirían nunca.

7.3. DEFINICIÓN DEL AMOR Y SUS CLASES

Al hablar de la voluntad dijimos (6.1) que una de las cinco formas de querer podía llamarse *amor de benevolencia*. La benevolencia como actitud moral también nos es familiar (4.9): consiste en prestar asentimiento a lo real, ayudar a los seres a ser ellos mismos.

Si pensamos un poco más en esa definición, y sobre todo en esa actitud, enseguida descubriremos que consiste en *afirmar al otro en cuanto otro*. Esto también puede ser llamado *amor*: «amar es querer un bien para otro»³⁴¹. El amor como benevolencia consiste, pues, en *afirmar al otro*, en *querer más otros*³⁴², es decir, querer que haya más otro, que el otro crezca, se desarrolle, y se haga «más grande». Esta forma de amor no refiere al ser amado a las propias necesidades o deseos, sino que *lo afirma en sí mismo*, en su alteridad (2.3). Por eso es el modo de amar más perfecto, porque es desinteresado, busca que haya más otro. También podemos llamarlo *amor-dádiva*, porque es el amor no egoísta, el que ante todo afirma al ser amado y le da lo que necesita para crecer. Por eso, *amar es afirmar al otro*.

Sin embargo, también existe *la inclinación a la propia plenitud*, un *querer ser más uno mismo*. Esto es una forma de amor, que podemos llamar *amor-necesidad*³⁴³, porque nos inclina a nuestra propia perfección y desarrollo, nos hace tender a nuestro fin, nos inclina a crecer, a ser más. Por eso podemos llamarlo también *amor de deseo*. Esta *forma de amor es el primer uso de la voluntad*, que hemos llamado simplemente deseo o apetito racional. Según él, amar es crecer. En cuanto la voluntad asume las tendencias sensibles, en especial el deseo (1.7.2), éstas pueden llamarse también *amor*, en el sentido de *amor-necesidad* o *amor natural*: «se llama a-

mor al principio del movimiento que tiende al fin amado»³⁴⁴, Como dijimos al clasificar los sentimientos y pasiones (2.4.2).

Hay que decir, sin embargo, que llamar *amor* al deseo de la propia plenitud, a la inclinación a ser feliz, a la tendencia sensible y a la racional, puede hacerse siempre y cuando este deseo no se separe del amor de benevolencia, que es *la forma genuina y propia de amar de los seres humanos*³⁴⁵. La razón es la siguiente: el puro deseo supedita lo deseado a uno mismo, *es amarse a uno mismo*, porque entonces se busca la propia plenitud, y la consiguiente satisfacción, y, por así decir, se alimenta uno con los bienes que desea y llega a poseer. Pero a las personas no se las puede amar simplemente deseándolas, porque entonces las utilizaríamos para nuestra propia satisfacción. A las personas hay que amarlas de otra manera: *con amor de amistad o benevolencia*³⁴⁶.

Así pues, *el amor se divide de un primer modo, que es considerando su forma, uso o manera, que es, como se acaba de ver, doble: el amor–necesidad y el amor dádiva*³⁴⁷. En *las acciones nacidas de la voluntad amorosa*, que se explicarán después (7.4), sucede algo realmente singular: el quinto uso de la voluntad (el amor dádiva) *refuerza y transforma los cuatro restantes*, empanzando por el amor–necesidad o deseo. Hay, pues, una correspondencia del amor de benevolencia con el amor–necesidad y los restantes usos de la voluntad, de la cual resulta que éstos se potencian al unirse con aquél. Antes de exponer esas acciones, y para terminar la exposición general acerca del amor, son necesarias tres precisiones:

1) *Todos los actos de la vida humana, de un modo o de otro, tienen que ver con el amor*³⁴⁸, ya sea porque lo afirman o lo niegan. El amor es el uso más humano y más profundo de la voluntad. Amar es un acto de la persona y por eso ante todo se dirige a las demás personas. Sin ejercer estos actos, y sin sentirlos dentro, o reflexionar sobre ellos, la vida humana no merece la pena ser vivida.

De aquí sigue que *el amor no es un sentimiento, sino un acto de la voluntad, acompañado por un sentimiento*, que se siente con mucha o poca intensidad, e incluso con ninguna. Puede haber amor sin sentimiento, y «sentimiento» sin amor voluntario. *Sentir no es querer*. En las líneas que siguen se pueden ver muchos ejemplos de actos del amor que pueden darse, y de hecho se dan, sin sentimiento «amoroso» que los acompañe. El amor sin sentimiento es más puro, y con él es más gozoso. Pero ambos *no se pueden confundir, aunque tampoco se pueden separar*.

Ese sentimiento, que no necesariamente acompaña al amor sensible o voluntario, puede llamarse *afecto*. *Amar es sentir afecto*. El *afecto*³⁴⁹ es *sentir que se quiere*, y se reconoce fácilmente en el amor que tenemos a las cosas materiales, las plantas y los animales, a quienes «cogemos cariño» sin esperar correspondencia, excepto en el caso de los últimos. El afecto produce familiaridad, cercanía física, y nace de ellas, como ocurre con todo cuanto hay en el hogar. Pero además de *afectos*, el amor tiene *efectos*: como todo sentimiento (2.5), se manifiesta con actos, obras y acciones que testifican su existencia también en la voluntad. Los *afectos son sentimientos*; los *efectos son obra de la voluntad*. *El amor está integrado por ambos, afectos y efectos*. Si sólo se dan los primeros, es *puro sentimentalismo* (2.5), que se desvanece ante el primer obstáculo.

2) Uno de los *efectos* del amor es su repercusión en el propio sujeto que ama, y se llama *placer* (2.4.2), que *es el gozo o deleite sentido al poseer lo que se busca o realizar lo que se quiere*. De este modo «el placer perfecciona toda actividad» y la misma vida, llevándola como a su consumación³⁵⁰. Se pueden señalar dos clases de placeres: «los que no lo serían si no es tuvieran precedidos por el deseo, y aquellos que lo son de por sí, y no necesitan de esa preparación»³⁵¹.

A los primeros podemos llamarles *placeres–necesidad*, y nacen de la posesión de todo aquello que se ama con *amor–necesidad*, por ejemplo, un trago de agua cuando tenemos sed. A los segundos podemos llamarlos *placeres de apreciación*, y llegan de pronto, como un don no buscado, por ejemplo, el aroma de un naranjal por el que cruzamos. Este segundo tipo de placer *exige saber apreciarlo*: «los objetos que producen placer de apreciación nos dan la sensación de que en cierto modo, estamos obligados a elogiarlos, a gozar de ellos»³⁵², por ejemplo, todos los placeres relacionados con la música. Se sitúan en el orden del *amor–dádiva* porque exigen una afirmación placentera de lo amado independiente de la utilidad inmediata para quien lo siente. El término *satisfacción*, que se puede aplicar al primer tipo de placer, esclarece también lo que se quiere indicar con el segundo.

La idea más habitual acerca del placer lo restringe más bien a la fruición sensible y «egoísta» propia de los placeres–necesidad (dejarse caer en el sillón al llegar a casa), pero tiende a dejar en la penumbra la satisfacción, más profunda, de los placeres de apreciación (encontramos un regalo en nuestra habitación). *Los placeres gustan al hombre*, de tal modo que los busca siempre que puede. Está expuesto por ello al peligro de buscarlos por capricho, y no por necesidad, *haciendo de ellos un fin, incurriendo entonces en el exceso*³⁵³ (beber más de la cuenta si estamos sedientos). Enseñar a alcanzar el punto medio de equilibrio entre el exceso y el defecto de los placeres corresponde a la educación moral, que produce la armonía del alma (2.8).

3) *La división del amor en amor–necesidad y amor–dádiva se hace*, como se ha dicho, según el modo de querer en uno y otro caso (primer y quinto uso de la voluntad respectivamente). Sin embargo, también se puede dividir el amor *según las personas a quienes se dirige*, según tengan con nosotros *una comunidad de origen*, natural o biológico, o no lo tengan.

En el primer caso, se da una cercanía y familiaridad físicas que hacen crecer espontáneamente el afecto: padres, hijos, parientes... Este es un amor a *los que tienen que ver con mi origen natural* (10.9). Podemos llamarlo *amor familiar* o *amor natural*. Cuando no se da esta comunidad de origen, el tipo de amor es diferente: lo llamaremos *amistad* (7.7), que a su vez puede ser entendida como una relación intensa y continuada, o simplemente ocasional. Un tercer tipo es aquella forma de amor entre hombre y mujer que llamaremos *eros* (10.4) y forma parte la sexualidad (1 0.3), y de la cual nace la comunidad biológica humana llamada *familia*: *es un amor de amistad transformado*, intermedio entre esta última y el amor natural. Más adelante precisaremos estas distinciones.

7.4. EL AMOR Y SUS ACTOS

Vamos ahora a exponer *las acciones nacidas de la voluntad amorosa*. Estos *actos propios del amor* se dan en cada una de las distintas relaciones mencionadas en el párrafo anterior: en el amor entre varón y mujer, en el amor familiar, y también en la amistad, tanto si se entiende en sentido estable como ocasional. Son, pues, *las formas de comportarse amorosa o amistosamente*. Se trata, como ya se ha dicho (7.2), de presentar una descripción de *las relaciones interpersonales que resultan más enriquecedoras para el hombre y más beneficiosas para la sociedad*. Las podemos resumir en un cuadro estructurado según los cinco usos de la voluntad (6. 1), que se refuerzan mutuamente (7.3). *Todo lo que se dice en ese cuadro y en este epígrafe se puede resumir en una sola idea: el amor consiste en hacer feliz a la persona amada*³⁵⁴. Cuando alguien quiere hacer feliz a alguien lleva a cabo los actos propios del amor, que se enumeran a continuación:

EL AMOR Y SUS ACTOS

Amor:

Deseo	Afirmación	Elección	Creación	Don
Desear	Alegrarse	Preferir	Crear	Corresponder
Poseer	Perdonar	Lugar del otro	Decir	Agradecer
Gozar	Ayudar	Comprender	Reproducir	Dar
Conocer	Cuidar	Obedecer	Regalar	Darse
Dialogar	Curar	Prometer	Beneficiar	Sacrificarse
Compartir	Recordar	Ser leal	Honrar	Dar el ser
Acompañar	Sufrir	Confiar	Dar Honor	Enseñar
	Compadecer	Esperar		Corregir
	Aceptar			Contemplar
	Respetar			

7.4.1 El deseo y el conocimiento del otro

Comenzaremos diciendo que *la inclinación a la propia plenitud nos hace desear y amar, aquello que nos hace felices*, que nos perfecciona. Por eso *amar es desear*, es decir, buscar lo que no se tiene con afán, incansablemente. Hay en el hombre, como veremos al hablar de la felicidad, un deseo de plenitud que nunca parece apagarse. Lo que colma ese deseo, total o parcialmente, es justamente la felicidad. Por eso el hombre busca poseer aquello que ama, porque *el amor tiende a la unión*³⁵⁵. *Amar es poseer*, es decir, alcanzar lo amado, lo que se desea, tenerlo, hacerse uno con ello.

Poseer lo amado significa *gozo*, es decir, un placer y un deleitarse en aquello que se alcanza, se tiene y se posee: «el gozo lo causa la presencia del ser amado, o también el hecho de que ese bien amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva»³⁵⁶. *Amar es gozar*.

Cabe confundir aquí el deseo y la posesión sensibles (tomarse un helado, etc.). Ciertamente el deseo, la posesión y el goce sensibles son también *formas sensibles de amor*, vividas en presente (se habló de esto en 2.4.1, al distinguir sensación y sentimiento). Pero se echa de ver fácilmente que los impulsos de la vida intelectual buscan formas más altas de goce y posesión. Y sobre todo, reducir el amor al goce y posesión propios de la sensibilidad es un reduccionismo no pequeño (8.8.2).

Ese reduccionismo se advierte en cuanto recordamos que una forma más alta de poseer que el tener físico es conocer, y conocer racionalmente: es un poseer intencional, cognoscitivo. Por eso *el amor del hombre busca el conocimiento de lo amado*³⁵⁷. Ningún amante se conforma con conocimientos superficiales del ser amado: busca conocerlo del todo. Hasta identificarse con él. *No se puede amar lo que no se conoce. Amar es conocer*.

Cuando dos personas se aman se tiene en común la una a la otra. No se trata sólo de hacer lo mismo, o compartir unas ideas, sino de conocerse, de darse a conocer. Y sabemos también (3.2.2) que las personas se conocen mediante la manifestación de su intimidad, y ésta se da sobre todo en el diálogo. Por eso *amar es dialogar*. La importancia del diálogo en el amor difícilmente puede ser exagerada: se trata de *comunicarse* (14.4) para conocerse, y ejercer así los restantes actos del amor. Sin esa comunicación no se puede conocer a la persona amada, ni por tanto afirmarla. Y ha de ser un diálogo recíproco.

Este diálogo hace manifiesto al amigo aquello que tengo y soy. Por eso, como ya hemos visto (7.2), *el diálogo crea lo común*. En el caso de dos personas que se aman *lo común es lo íntimo*. *Amar es compartir*, y especialmente aquello que uno conoce y guarda dentro de sí: los secretos se comparten sólo con quien nos ama, porque sabemos que no va a divulgar lo nuestro, porque es también suyo.

Del compartir nace el deseo de seguir compartiendo. Y sobre todo, del goce que da la presencia de la persona amada nace la voluntad de *no separarse*, de seguir estando con ella más tiempo: *amar es acompañar*, permanecer y *estar juntos*: «nada hay tan propio de la amistad como convivir»³⁵⁸. El amor busca la compañía del ser amado. *Amar es dar tiempo al amado*, estar con él sin cansarnos de acompañarle, y saber esperar a que crezca y se vaya perfeccionando, tener paciencia con él, como una madre enseña a andar a su hijo.

7.4.2 La afirmación del otro

En el amor, el segundo uso de la voluntad es aún más importante. Este uso implica el sí y el no, la aceptación y el rechazo. *El sí es propio del amor* porque con él aceptamos al ser amado. De esta aceptación nace la alegría de estar con él. *Amar es alegrarse*. Quien ama está alegre: se advierte en su semblante, en sus gestos, en su talante. La alegría es el sentimiento que nace al decir: «¡Es bueno que tú existas!»³⁵⁹, que es *la forma de afirmar propia del amor*.

Esto quiere decir, obviamente, como ya se dijo (7.3), que *amar es afirmar*. Esta afirmación incluye no sólo el presente, sino también el pasado. El amante aprueba lo que el amado ha hecho, y cuando no puede hacerlo, porque ha actuado mal, de un modo inaceptable, lo que hace es perdonarle. *Perdonar* consiste en borrar lo inaceptable y ofensivo en la conducta pasada del otro y hacer el nuevo amor, como si no hubiera pasado nada: perdonar es «borrar» las limitaciones y defectos del otro, no tenerlas excesivamente en cuenta, *no tomarlas demasiado en serio*³⁶⁰. Sino con buen humor, quitarles importancia diciendo: «¡sé que tú no eres así!». *Amar es perdonar*. No se concibe que exista verdadero amor si no se sabe perdonar, porque en tal caso no se quiere borrar el error y la fealdad de la vida del otro.

Según esto, el amor hace nuevas las cosas del amado: las ve cada día como si fuera por primera vez. El amor detecta enseguida novedad: las madres leen el alma y el cuerpo de los hijos. Esta mirada contemplativa (7.5), que hace nuevas las cosas, enseña que *amar es renovar el amor*, y esto es una tarea ética que adquiere muchas formas.

La afirmación en presente es evidente que significa *ayudar*, es decir, *prestar cooperación, trabajo o medios para que el otro pue-*

da recibir lo que necesita. Terminar su tarea, llegar a tiempo, etc. Cuando la ayuda se hace habitual se dice que *se presta un servicio* en forma de ayuda estable. Cuando el servicio recibe una retribución puede llegar a convertirse en una profesión. El conjunto de estas profesiones forman el llamado «sector de servicio», extraordinariamente amplio. La ayuda es una forma muy importante y frecuente de relación interpersonal, sin la cual la sociedad no puede funcionar: comienza por el reconocimiento de que el otro la necesita, y suele ser desinteresada. En correspondencia, hay que dejarse ayudar, saber aceptar el ofrecimiento. *Amar es ayudar.*

Puede ser que el error y la fealdad en el ser amado sea inevitable en el futuro: para esto se necesita *tener cuidado*, es decir, *cuidar al ser amado* para que no se estropee, para que no corra peligro, para que no sufra, para que nada le haga decrecer o disminuir, e incluso nada frene su desarrollo hacia la perfección. *Amar es cuidar*, jarrones, jardines, perros, libros, coches... ¡seres humanos! Cuidar es esmerarse en cuidados, limpiar, pulir, y adornar (12.9) al ser amado. Una forma de cuidar, desde luego, es ayudar.

Esta es la base de una gran cantidad de actitudes, que pueden convertirse incluso en profesión: *cuidar a los seres humanos es amarlos*. Prevenir que no se hagan daño, protegerlos. También se protege el medio ambiente, porque se cuida. En especial necesario cuidar a los débiles, porque ellos no saben cuidar de sí mismos, ni protegerse del peligro, del engaño en que alguien puede hacerles caer. Son los niños, los ancianos. *El cuidado es una actitud humana extraordinariamente importante* (16.7) *Cuidar es amar.*

Parte del cuidado es reparar el error, la fealdad y el dolor una vez que se ha producido: esto es *curar*. La *cura* consiste en remediar los defectos del ser amado, aliviar su mal, entretenerle, darle el remedio adecuado, física y psicológicamente, para que sane. Sanar depende del cuidado y de que se cure a *los enfermos* (16.3), que son quienes necesitan curación (16.8). *Amar es curar el alma y el cuerpo*, el dolor, la culpa, la infelicidad, la tristeza y la fealdad en los seres amados, hacer todo lo posible para que desaparezcan de ellos. El hombre pone su capacidad creadora al servicio de su afán de curar. Curar ha de hacerse con «cuidado».

Afirmar al otro puede hacerse cuando está ausente. Es más, parece que se ama más al ausente. Por eso, *amar es recordar*, evocar la presencia del amado mediante los recuerdos. Por eso, amar es recordar, evocar la presencia del amado mediante los recuerdos, que son como un sacar lo que se guarda dentro para revivirlo. Una madre siente el dolor más intenso cuando ha perdido un hijo, y lo recuerda siempre: *el amor se convierte entonces en sufrimiento.*

Aunque más adelante volveremos sobre ello (16.4), *amar es también sufrir*, porque no podemos superar la ausencia del otro: se ha marchado, quizá no sabemos cuándo volverá. Las formas del recuerdo son enormemente ricas.

El sufrimiento propio del amor, sin embargo, nace el derecho de que *compartimos los dolores con el amado*: «quien ama considera al amigo como a sí mismo, y hace suyo el mal que él padece»³⁶¹.

Quien ama tiene «corazón», «entrañas», para la desgracia y la miseria del amado, se compadece de él. Esto es «tener el corazón compasivo por la miseria de otro»³⁶². Los clásicos lo llamaban *misericordia*, y es un «sentimiento que nos compele a socorrer, si podemos»³⁶³, por cuanto «nos entristecemos y sufrimos por la miseria ajena en cuanto la consideramos como nuestra»³⁶⁴. Cuanto más

amado es quien la sufre, más nos compadecemos. *Amar es compadecer, padecer-con* y tener una compasión o misericordia. Si el amado está triste, le damos consuelo y aliento en el sufrimiento (16.2): *amar es consolar*.

La llegada del amado es siempre alegre, porque se consigue por fin tenerle y estar con él. Un acto específico del amor es *acoger*, recibir bien a la persona que llega, *tener hospitalidad con ella*.

Comenzar a cuidarla, aceptar todo lo que nos quiera ofrecer, aunque sean también problemas. Es lo que hacen las madres al abrazar a los hijos: los unen otra vez a sí. *Amar es acoger*. También se incluye aquí guardar aquello que la otra persona nos da, aceptarlo (3.2.4), porque se trata de algo que él a su vez guardaba en su intimidad: *amar es aceptar lo que el otro nos da y hacerlo propio*.

Amar es aceptar el don del otro y hacerlo nuestro.

Se dijo (4.9) que la benevolencia nos lleva a *respetar las cosas*. El respeto es de una forma de reconocer la bondad y belleza de un ser, abstenerse de dañarlo y otorgarle un sentimiento que se expresa como *reconocimiento de su dignidad* (3.3). No es sólo «dejarle» ser, sino expresar de algún modo que queremos que sea así, e incluso que lo reconocemos como superior a nosotros (17.6). Esto sucede siempre que algo o alguien tienen cualquier autoridad o excelencia (11.10). *Amar es respetar*, dejar que las cosas sean como merecen ser. *Faltar al respecto* es rebajar la dignidad que el otro tiene, quitarle el reconocimiento que merece, tratarle con poco cuidado.

7.4.3 La anticipación del futuro.

El tercer uso de la voluntad consiste en disponer del futuro mediante la elección de aquello que está en nuestro poder (6.1). *Elegir amorosamente transforma la elección*, la hace distinta. Es obvio que uno elige aquello que ama. Por eso *amar es preferir*.

Sin embargo, cuando se trata de otro ser humano, *amar es ponerse en el lugar del otro*, y elegir aquello que él elegirá, sencillamente porque es lo que le gusta. Es otra forma de *querer que haya más otro*: que pueda tener aquello que le alegra, que le hace feliz. Preferimos que el amado sea feliz y perfecto. Por eso elegimos lo que le gusta a él, no a nosotros. Cuando se ama un modelo, se elige que él preferiría para parecernos a él. Este *ponerse en el lugar del otro* es una de las claves para que el amor pueda consolidarse y crecer, y viceversa: cuando falta nace la discordia: *con-cordia* y *dis-cordia* (11.4) significan unión y separación de corazones, es decir, sentir lo mismo y por tanto elegir lo mismo. Pero no se elige lo mismo si no hay *con-cordia*, es decir, *un sentir de la misma manera*, pues el «corazón» es el «lugar» donde nacen y se guardan los sentimientos.

La concordia es también *comprensión*, es decir, un conocimiento del otro que nos lleva a ponernos en su lugar y entender y apoyar sus decisiones, sus puntos de vista, lo que lleva «dentro». *Amar es comprender*. Pero no se puede comprender si se dialoga, porque así es como conocemos los motivos y opiniones del amigo, su interioridad. Se dijo que amar es dialogar, y se añade ahora: *amar es escuchar, para llegar a comprender*. Escuchar es dar tiempo al amado. El que no escucha, nunca se pone en el lugar del otro. Para escuchar se precisa *cultivar la atención* (5.9) hacia el amigo: el cariño es atento, nada le pasa inadvertido. El amor es receptivo (12.3), escrutador e inquisitivo: *amar es atender*.

El amor y la concordia se viven también como *unión e identificación de voluntades*, mediante la cual queremos lo que el otro quiere, le hacemos caso: «es propio de los amigos gozarse y *querer lo mismo*»³⁶⁵. Este hacer nuestra voluntad de aquel a quien amamos se convierte, por ejemplo, en *obediencia*. *Amar es obedecer*, lo cual significa actuar gustosamente con la voluntad del otro. Se trata de una intensificación de lo que se definió (6.9) como *autoridad política*, aquella que consigue que los súbditos hagan suyas las órdenes.

Se puede *elegir por anticipado*, sobre todo si alguien a quien amamos nos lo pide con insistencia. Entonces *hacemos una promesa*, que consiste en anticipar una elección futura, y decidir una conducta que aún no puede ponerse en práctica. Que *amar es prometer* significa que entregamos nuestro futuro al amado, lo invertimos en él, *se lo damos*. Sin promesas el amor no podría ser duradero. Amar significa una elección reafirmada en el tiempo: ¡vuelvo a elegirte! Prometer es decir: «¡siempre volveré a elegirte!».

Una *promesa* es algo distinto de un *convenio o acuerdo*. La primera tiene tres rasgos: 1) es *futura*, pues se refiere a un bien venidero y *anticipa una decisión*; 2) es *desinteresada*, pues trata de un don espontáneo, que *se da a cambio de nada*; aunque el amado luego nos recompense, no se hace por tal recompensa; 3) es *incondicionada*, pues uno se compromete de un modo tal, que sólo puede ser exonerado de la obligación de cumplir lo prometido si el receptor de la promesa le libera a uno de ella. La promesa *obliga* al que promete respecto de algo futuro, y de ella sólo se sigue un beneficio para el que la recibe. Para el que la hace es más bien una carga, aunque gustosa.

En cambio, un acuerdo es: 1) una *decisión es presente*, referida a unos bienes y a una situación actual; 2) *interesada* y 3) bipolar y *recíproca*, pues se trata de un *pacto o convenio de dos voluntades libres*, mediante el cual *ambas reciben algo a cambio de algo*, y así las dos se benefician³⁶⁶. Cuando el beneficio de alguna de las partes desaparece, el mutuo acuerdo o convenio se rescinde o se cambia, porque desaparece la razón de su existencia o se origina una desigualdad.

La promesa nace del amor, el convenio del interés (7.5). Un comportamiento verdaderamente amoroso es capaz de prometer, precisamente porque ama con intensidad y benevolencia. En cambio, quienes han de recurrir al pacto no han sido aún capaces de elevarse hasta el amor. Un matrimonio (10.6) es algo muy distinto según sea el fruto de una promesa o de un pacto. En un caso los esposos hacen un compromiso o promesa recíproca, que ellos ya no pueden disolver. En el otro, *sólo hay matrimonio mientras haya beneficio mutuo y se mantenga el acuerdo*.

El ser humano tiende a superar el tiempo (3.4). Uno de los modos más intensos de lograrlo es hacer *que el amor no se interrumpa*, y dure siempre, que sea *inmortal y eterno*³⁶⁷. El amor auténtico no desaparece; nunca dice: «te amo sólo hasta aquí». El *amor es eterno*, y esto significa que prescinde voluntariamente de poner límites y plazos: es *el don íntegro de la persona*. Hoy en día, es frecuente una versión «débil» y «pactisa» del amor, que consiste en renunciar a que pueda ser duradero, y sobre todo, *que no se pueda interrumpir*. Este modo de vivirlo se traduce en el abandono de las promesas: *nadie quiere comprometer su elección futura*, porque se

entiende el amor como convenio, y se espera que me dé siempre beneficios.

Cuando se *vive el poder elegir* como el único poder importante que tiene el hombre (6.3), no quiere renunciarse a él: se busca ejercerlo siempre en presente, sobre todo para asegurar que se recibe algo a cambio de lo que se da. Pero en rigor, la elección más intensa es la incondicionada, la que promete «un amor sin condiciones» ni intereses, que da sin esperar nada a cambio, pase lo que pase, como sucede en la novela *Jane Eyre*³⁶⁸ de Charlotte Bronte. Si se ponen cláusulas de convenio al amor, es porque se confía poco en él: es sólo provisional e interesado. Un amor intenso es capaz de prometer, porque así incluye en el amor también el futuro, y se arriesga a solamente dar. Desde luego, lo que el amor promete es seguir amando: «el amor presupone la elección, pero no es idéntico con ella. El amor es la vida de la voluntad que *mantiene definitivamente la afirmación que se hizo en la elección*. El amor supone día a día reafirmar la elección, la afirmación aceptadora inicial»³⁶⁹. Seguir amando cuando el ser amado está ausente *ser leal*, es decir, actuar como si el amado estuviera presente, evitar que le calumnien, no hacer lo que le disgustaría, y desde luego serle fiel, y actuar conforme a ese amor. *Amar es ser leal*. «Fulanito es un canalla», si Fulanito es nuestro amigo, es una afirmación que debe ser rectificada.

Si ser leal es no usar mi libertad de modo que el otro o el amor se vean dañados, en correspondencia simétrica, el amante no teme que el amado use su libertad para dañarle o destruir el amor: *el amante confía en el amado*, le deja actuar como quiera, porque sabe que será leal. Tener confianza en alguien es dársela, dejarle hacer lo que quiera, no fiscalizarle, no ser celoso. *Confiar es dar libertad al amado*, sabiendo que el uso de ella hará crecer el amor, en vez de disminuirlo.

Las relaciones humanas se basan en la confianza, que da por supuesta la benevolencia de los demás hacia mí. La forma más clara de confiar es *creer lo que dicen los otros*, por ejemplo, el aviso de que se han roto las cañerías de mi casa, o de que el horno de microondas que voy a comprar es de buena calidad. *La confianza se basa en el respeto y aceptación de la verdad* (5.9, 11.11) y hace presente a ésta en las relaciones interpersonales. *Sin la confianza es imposible convivir: la sociedad se destruiría*. Confiar es estar seguro de que el otro, el amigo, no me engaña. A ello se opone el recelo, que atribuye al otro un encubrimiento de la verdad, y un daño o una amenaza consiguientes para mí: el desconfiado se aleja de aquel de quien desconfía y pone murallas en medio. El recelo destruye el amor y la amistad, porque ahoga la confianza e impide la presencia de la verdad en las relaciones interpersonales. *Amar es confiar*, lo cual exige decir la verdad. El amor no miente.

El bien futuro puede apetecerse con esperanza (2.4.2). *Lo propio del bien esperado es ser arduo y difícil, pero posible*³⁷⁰. La esperanza se funda en la seguridad de que alcanzaremos el bien amado, lo «vemos venir» a nosotros. *Amar es esperar*, y la esperanza fundada en el amor es la más tenaz, la que aguanta todas las dificultades y sostiene al que espera, aunque parezca imposible seguir esperando. Esto lo veremos mejor al hablar de las tareas de la vida humana (8.4): «la esperanza es lo último que se pierde».

7.4.4 La manifestación del amor

El cuarto uso de la voluntad es la capacidad de crear, que brota de esa hontanar de novedades que es la persona (3.2.1). Crear es hacer que existan cosas nuevas (6.1). Lo más creador que existe es el amor: «todo amor es creador, y no se crea más que por amor»³⁷¹. *Amar es crear*.

Por ejemplo, el amor aguza la capacidad de superar las dificultades para unirse y conocer al amado, busca siempre nuevas formas de afirmación del otro. Pero sobre todo, la capacidad creadora del hombre, aplicada al amor, busca dos cosas fundamentales: *manifestar el amor y perpetuarlo reproduciendo lo amado*. Ambas se dan unidas con frecuencia. Si no se manifiesta el amor y no se perpetúa en los bienes que crea, *es un amor que no deja huella*. El amor empuja a crear.

El amor se manifiesta con palabras que lo declaren de modo explícito. *Hay que decirlo y expresarlo*, y recrearlo muchas veces, para que siga vivo y con el paso del tiempo se intensifique y no decrezca. Se manifiesta con palabras, que expresan y reproducen la belleza del ser amado y al mismo tiempo le manifiestan a él y a los demás la intensidad de nuestro amor. Se dijo (5.7) que el sentido más lato de toda la *creación* artística es expresar la verdad, encontrada y amada, por medio de una obra de arte. Decía Platón que *el amor es el deseo de engendrar en la belleza*³⁷². Este pensamiento apunta en esa dirección: *lo amado es bello para el amante* (7.5). y despierta en él el deseo de expresar su belleza y reproducirla. Por eso el amor se manifiesta en obras de arte, aunque sean muy domésticas, que tratan de *expresar y reproducir la belleza y la imagen del ser amado*. Es una forma de recordarle y decirle cómo se le quiere: poesías, canciones, retratos, fotografías, etc.

Pero el amor, como todos los sentimientos (2.5), se expresa también en mil gestos y modos de la conducta, a través de los cuales el hombre canaliza su voluntad creadora para expresar el amor. Cuando no se hace así, se puede empezar a dudar de su sinceridad. Por eso, *el amor hay que cuidarlo*, alimentarlo y *hacerlo crecer* a base de estas manifestaciones prácticas. En caso contrario la rutina lo apaga, quizá ni siquiera existe.

Uno de los actos creadores que manifiestan y alimentan el amor es *el regalo*. *Regalar es una de las formas más puras del dar*³⁷³, porque implica *desprenderse totalmente de algo*: su sentido es que sea para la persona amada, aquel a quien se regala. Se renuncia al derecho a reclamarlo. En caso contrario, no es tal. No hay interés propio en el regalo, sólo que el otro reciba un bien y que sea sólo suyo. Hacer un regalo, en el fondo, es dar una parte de nosotros mismos. En caso contrario tiene muy poco valor. Mientras en el mundo se siga regalando, mientras existan los Reyes Magos, *existirá el don puro*, desprovisto de cualquier interés egoísta. Se regalan no sólo porque es una costumbre social, sino porque se quiere manifestar así un amor verdadero.

El regalo implica cierta sorpresa: es algo inesperado o desconocido. Por eso conlleva cierta «magia» (12.7) o ilusión. Un regalo verdadero tiene además que *ser algo valioso*, exige desprenderse de algo que cuesta, hacer un gasto, de dinero o tiempo y trabajo: es algo *bello, precioso*. Los regalos más sentidos son aquellos que hemos construido nosotros mismos, con nuestras manos, porque son fruto de un esfuerzo, o un objeto precioso que ha costado «una fortuna». El valor del regalo (una piedra preciosa, por ejemplo) *simboliza y expresa el valor de la persona amada y el amor de*

quien regala: no tiene sentido regalar un saco de cemento. *Amar es regalar*. El regalo convierte en deudor al que lo recibe. Hay deudas impagables, como la vida.

Cuando una persona regala algo útil, o cuando en general se da un bien al ser amado, o a otras personas, hablamos de *beneficiar*, *bene-facere*, *hacer un bien*, de cualquier tipo: «hacer bien al amigo es una consecuencia del amor que se le tiene»³⁷⁴. El amor siempre busca beneficiar al amado, conseguirle ventajas, facilitarle las cosas, que tengan los medios que necesita. Los padres son los máximos benefactores de los hijos. *Amar es beneficiar*, y produce una deuda en el beneficiado.

Otro modo de manifestar *el amor es honrar* a la persona amada. Honrar es *estimar*, *mostrar un reconocimiento que hace más digno al otro*: «ser amado es ser honrado»³⁷⁵. Hay tantos modos de honrar que no podemos enumerarlos todos: agradecer, mostrar públicamente el mérito, devolver lo recibido, sentirse deudor, premiar, dar testimonio de la excelencia de alguien, decir que la persona amada es valiosa, etc. La conducta con los padres suele estar llena de gestos que los honran. Muchos actos del amor hasta aquí descritos (escuchar, cuidar, esperar) son modos de honrar cuando se añade este deseo de reconocimiento que le es propio. *Amar es honrar*.

Un modo especial de honrar es *dar honor*, que significa honrar públicamente, delante de todos. Los honores buscan que el amado tenga *buena fama*, y sea considerado justo, bueno y bello: es un *reconocimiento público de los méritos y la excelencia de alguien*: «el honor se tributa a una persona como testimonio del bien que hay en ella»³⁷⁶. Suele ir acompañado de premios, celebraciones y homenajes (12.6). *Amar es dar honor*.

7.4.5 Amor como don

El *reconocimiento mutuo* es el modo primero de relacionarse con los demás (3.3). Cuando ese reconocimiento se hace muy intenso, aparecen los actos propios del amor que hasta aquí se han descrito.

Si amar es querer el bien para el otro, ese querer se refuerza cuando el otro desea el bien para mí y el amor se hace mutuo: *entonces querer el bien para el otro es querer también mi propio bien, porque es lo que el otro quiere*. Así como respetarse mutuamente es la única manera de no instrumentalizar a los demás, el amor culmina cuando se hace recíproco, porque entonces sus actos se refuerzan: si me siento amado, amaré más, porque el otro quiere mi bien. *Amar es, entonces, corresponder al amor*, devolverlo.

Hay muchos modos de corresponder al don recibido del amor.

Suelen brotar de uno de los sentimientos más puros y desinteresados que existen: la gratitud. Mediante ella el hombre se convierte a sí mismo en *deudor* de aquel de quien se recibe el don: es una intensificación de la justicia³⁷⁷ (11.5), porque busca *afirmar al otro pagándole amorosamente lo a él debido*. El agradecimiento es el amor y el don debidos al otro, al benefactor, al amante. Haber recibido pone al hombre frente a la justa obligación de devolver siquiera una parte del regalo³⁷⁸. Muchas veces este deber se vive, más radicalmente, como acto gustoso y espontáneo de agradecimiento. *Amar es agradecer*. Cuando el hombre recibe un bien, incluso el de la vida, siente su dependencia del benefactor y busca agradecerlo (10.10, 17.6).

Es evidente que *amar es dar* y que muchos actos del amor hasta aquí descritos son modos de dar: dar tiempo presente y futuro, cuidado, apertura de nuestra interioridad, regalo y honor, etc. Dijimos que el hombre es libre porque se posee a sí mismo, es dueño de sí (6.2). Por eso, cuando ama es dueño de dar de lo suyo. Y *el modo más radical de dar es darse uno mismo*: poseerse para darse a quien nos ama. Entonces le damos lo que él más quiere: *nosotros mismos*. Este es el modo más intenso de amar. *Amar es darse, don de sí*.

El modo más corriente de darse uno mismo es *sacrificarse, renunciar a algo propio para dárselo al amado*. Es el caso de padres que renuncian a muchas cosas para que los hijos tengan bienes costosos: pueden matarse a trabajar para que posean lo que ellos no pudieron tener. Y no sólo no les importa, son que lo hacen muy gustosos, porque aman a los hijos y se sacrifican por ellos: son el sentido de su vida (16.4). *Amar es sacrificarse*.

Sin embargo, lo más radical que se puede dar o regalar es el ser: hacer que exista una cosa es el modo más intenso de afirmar algo, porque es crearlo. *Amar es dar el ser*. El hombre y la mujer pueden dar a sus hijos (10.8). Dios es el único que puede dar el ser sin condiciones, ni materia preexistente; realiza actos de amor infinitos. El estudio de esos actos de amor pueden hacerse desde la fe revelada (17.10). Su intensidad y perfección resultan insospechadas. En rigor, el hombre es capaz de amar a Dios si El le ayuda. Entonces el *amor–necesidad* y el *amor–dádiva* quedan a salvo de sus limitaciones (17.8) e incluso se transforman de una mera que C.S. Lewis ha sabido describir con acierto³⁷⁹.

Otro acto del amor como don es *dar la verdad que se tiene*, es decir, *enseñar lo que se sabe*. La tarea de enseñar la verdad tiene que ver con el amor, no sólo respecto de la verdad teórica, sino sobre todo respecto de la verdad práctica: se incluye aquí la transmisión de la propia experiencia, de los valores centrales que rigen la vida, de las convicciones y los ideales, del camino para llegar a la verdad, etc. *Amar es enseñar la verdad*, mostrarla, encaminar al ser amado hacia ella. Es la tercera función de la autoridad (11.11). Por eso también *amar es corregir* cuando vemos que la persona amada se equivoca: no queremos dejarla en el terror. Si se trata de una verdad pequeña, le prestamos así una ayuda (advertirle de un defecto en su ropa o en su aspecto). Si se trata de una verdad grande en juego el diálogo y la libertad.

7.5 LA CONTEMPLACIÓN DE LA BELLEZA

No se puede entender de veras el amor si no se advierte que *su objeto es bello y hermoso*. Para entender el concepto de lo bello es preciso decir que la belleza no es sólo física o corporal (ser guapo), ni artística, sino sobre todo la *belleza natural*, para la cual se pueden señalar tres características:

a) Bello se contrapone de modo agudo a *útil*. Lo útil como ya se vio (7.2), es lo que sirve de medio para un fin, *lo instrumental*, y se aplica en buena medida a los bienes técnicos y materiales, a los recursos económicos. Un ser bello no sirve para nada, en el sentido de que es valioso en sí: es un fin en sí mismo, en el sentido de que no está supeditado a nada posterior. *La belleza es un valor que en cierto modo convierte en fines a los seres que la tienen*: «lo bello es lo por sí mismo preferible»³⁸⁰, «lo que nos capta por su propio valor y nos atrae por su dignidad»³⁸¹.

b) Bello es aquello que tiene *orden y armonía* interiores, aquello cuya forma es proporcionada, cuyas partes están bien dispuestas unas respecto de otras. *Belleza es hermosura*.

c) Bello es *lo perfecto*, lo acabado, aquello a lo que no le falta nada, lo que tiene plenitud interior, *lo terminado*, lo que posee excelencia. *Belleza es perfección*.

Estas tres características son las que definen las propiedades del ser amado, cualquiera que éste sea: lo amado es valioso en sí mismo y por eso merece asentimiento y respeto; es armónico y perfecto, y por eso se aprueba y es amable. Lo bueno y verdadero, cuando se lo ama, cuando lo afirmamos amorosamente, *es bello*.

Por eso se puede decir también que *gustar la belleza no es otra cosa que amor el bien y la verdad. El acto de amar con benevolencia transforma lo bueno y lo verdadero en hermoso*. La razón es bien sencilla: al afirmar algo amorosamente al decirle: «¡es bueno que tú existas!»), se transforma ante nosotros y empieza a brillar, a ser algo en sí mismo valioso, perfecto tal y como es, no susceptible de ser utilizado, cuya existencia se justifica por sí misma, algo que merece «todos los honores».

El acto de conocer mediante el cual lo captamos de este modo se llama *contemplación*, una mirada que se detiene en algo bello, que por serlo es amado, o que es amado y por serlo bello. Por tanto, *amar es contemplar y contemplar significa detener el tiempo*: al amor no tiene prisa cuando contempla lo amado, se demora en ello y celebra su existencia. *Contemplar es mirar amando*, y no sólo quedarse mirando, esperando algo o fijarse y observar para descubrir la forma de algo. La contemplación es un modo especial de mirar, que se detiene en lo mirado porque lo ama y lo afirma como bueno, verdadero y bello. *La contemplación es el modo más excelente del placer de apreciación*³⁸².

Así *la belleza es el resplandor de lo amado*, algo que sólo se capta cuando se mira con mirada contemplativa. *Amar una cosa significa que es bella para mí*. El modo en que el hombre se enfrenta con lo bello es contemplándolo y amándolo. Contemplar es el acto de conocer que se corresponde con el acto de voluntad que es amar. Por eso, *todo amor es contemplativo*: no busca la utilidad, ni instrumenta al ser amado, como se ha visto al hablar de los actos del amor. *Amar es contemplar*.

Lejos del acto de amar está el acto de la voluntad con el cual el hombre se enfrenta con lo útil, lo instrumental: ese acto es el *interés*. Puede definirse como *el deseo de tener una cosa como medio para otra*. La mirada interesada contempla las cosas, no como son en sí mismas, sino como medios para otros propósitos. La mirada interesada, si no es al mismo tiempo benevolente, tiende a instrumentar el objeto que se busca y supeditararlo a los fines de la actividad propia, extrínsecos al objeto. El interés es una *mirada instrumentalizadora* (4.10), es decir, desprovista de amor. La benevolencia y la contemplación son *actitudes desinteresadas* porque se detienen en lo amado y lo afirman, sin intentar convertirlo en instrumento. Hay una gran diferencia entre mirar una cosa con benevolencia o con interés: son dos actitudes bien diversas.

Dice Aristóteles que las cosas bellas son, entre otras, aquellas que uno hace descuidando su propio interés³⁸³, e incluso la propia vida. *La belleza es todo aquello por lo cual merece la pena abandonar el propio interés*. De aquí se concluye por una parte que la persona humana maneja los instrumentos y bienes útiles (7.2) mediante un interés que va más allá de ellos. Este interés gira en torno al *problema de la utilización y distribución económica de esos bienes* (13.3). Y por otra, cuando el hombre transforma su mirada, es capaz de ver esos mismos bienes con amor de benevolencia, y *así sabe descubrir la belleza de las cosas*, las ama y se com-

porta amistosamente con los demás. Es entonces cuando empieza a compartir con ellos bienes que puedan llegar a tener un valor y una belleza tales que puedan hacerle *abandonar su propio interés* y moverse por amor de amistad hacia la contemplación de esos bienes. *Una y otra mirada no son intercambiables ni equivalentes: lo bello no puede sustituirse con lo útil* (16.6) sin que el hombre se quede empobrecido.

7.6 EXCESOS Y DEFECTOS DEL AMOR

Todo cuanto se acaba de decir acerca de las clases de amor, del afecto, del placer, del amor y sus actos y de la contemplación de la belleza puede darse en el hombre de muy distintas maneras. Cuando se da un exceso o un defecto de cada uno de esos actos, amores o placeres se originan *situaciones contrarias a la ética*. Cuando se consiguen virtudes que ayudan a armonizar esos factores se originan conductas éticamente recomendables y humanas enriquecedoras. *La ética estudia y expone todas aquellas*.

Los excesos del amor suelen provenir del indebido protagonismo de los afectos. «Hay amores que matan» es un dicho que alude a la cierta tiranía que provocan *los celos*, que son *una paralización del ser amado* para que no se mueva de nuestra vista³⁸⁴. Estas exageraciones y exclusivismos quitan la libertad y terminan retirando la benevolencia hacia el ser amado, porque lo someten a nosotros.

Los defectos del amor producen su desaparición, pues la duración de éste, e incluso su existencia, no están aseguradas; son libres, dependen en buena medida de la voluntad: pueden darse dificultades externas que produzcan la separación de los amigos, decaer la benevolencia, crecer el interés y sobre todo *dejar de ejercitarse los actos propios del amor*, en especial el diálogo, la comprensión y la unión de voluntades. Estas son *las quiebras y el fracaso del amor*. Otras veces el amor no llega a ejercerse, porque no se ha llegado a conocer verdaderamente.

La pérdida de los seres amados es quizá la peor desgracia que le ocurre al ser humano. Y al contrario, la conservación del amor es un elemento que asegura la felicidad. El amor es más duradero cuanto más lejos esté del interés y de la utilidad, cuanto más penetrado esté por el espíritu. El amor vence al tiempo y a la distancia: espiritualizando es el mejor modo de asegurar que dure. *En la vida humana hay tanta felicidad como haya de amor* (8.2).

Todos y cada uno de los actos del amor mostrados en el epígrafe precedente pueden volverse del revés cuando haya odio, que es lo contrario del amor: *las relaciones interpersonales basadas en el odio* implican el deseo de destruir al otro o de disminuirle todo lo posible, por ejemplo, desconfiar en él, deshonrarle públicamente, no darle nada, y aún quitarle lo que tiene, hacerle daño, instrumentalizarle, rechazarle, mentirle, evitar todo diálogo con él, ser incapaz de comprenderle, no dedicarle tiempo, ni cuidado, ni atención, no perdonarle, olvidarle, etc. Todos estos actos perjudican y aún hacen desaparecer, las relaciones interpersonales, y la ética los estudia desde el punto de vista de su calificación moral. Aparecen entonces los conflictos personales, algo que por desgracia arruina la convivencia con demasiada frecuencia (11.4).

La enemistad, que es la ausencia del amor y de sus actos de las relaciones humanas, aparece cuando el deseo, el amor–necesidad y el interés se separan de la benevolencia y se hacen predominantes. Como la benevolencia es la actitud propia de los seres racionales, su ausencia implica *irracionalidad*, fuerza vital meramente centrada en sí misma. Esto supone que la fuerza pasa a ser el criterio de las relaciones interpersonales y que aparece entonces la violencia, de lo cual se hablará más adelante (11.3).

Corresponde ahora hablar brevemente del amor, no según el modo de querer, como se ha hecho hasta aquí, sino según las personas amadas (7.3). Mencionaremos en primer lugar el amor a quienes no tienen con nosotros una comunidad de origen: es la amistad, entendida en sentido amplio (el amigo es *el amado*). Del *amor familiar* y de su origen en la relación varón–mujer, hablaremos al tratar de la sexualidad (10.5).

7.7 DEFINICIÓN DE AMISTAD. SUS GRADOS

«No todo tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia»³⁸⁵. El modo más sencillo de definir la amistad es decir que es (7.3) amor–dáviva o amor de benevolencia, por contraposición a amor–necesidad. Pero a esto se puede añadir que *la amistad es la benevolencia recíproca dialogada*: «cuando la benevolencia es recíproca decimos que hay amistad»³⁸⁶. Debe ser una benevolencia que ambos conozcan y que se realice mediante el diálogo. Por eso la amistad es un *diálogo habitual*, una conversación que se interrumpe sólo algunos ratos: el tiempo que transcurre entre un encuentro y otro. Los amigos y amigas, cuando se encuentran de nuevo, se cuentan lo que ha pasado en ese entretiem po, asumen ese período dentro de su diálogo y lo continúan.

En la amistad «debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo»³⁸⁷, porque «*el amigo es otro yo*»³⁸⁸. Hacer el elogio de la amistad consiste en decir que es «lo más necesario para la vida»³⁸⁹ y que *sin ella el hombre no puede ser feliz*³⁹⁰: «no sé, dice Cicerón, si, con excepción de la sabiduría, los dioses inmortales han otorgado al hombre algo mejor que ella»³⁹¹. Hoy en día se puede decir que «pocos lo valoran porque pocos la experimentan»³⁹², y sin embargo tener buenos amigos siguiendo *un ingrediente imprescindible de la vida lograda* (8.2).

Cabe en primer lugar distinguir, como ya se dijo, *dos sentidos de la palabra amistad*, que designan dos grados de intensidad posibles en ella: aquel que designa *una relación estable de amistad personal y «privada»* (en el sentido de que compartimos con el amigo cosas íntimas) y el que podríamos llamar *amistad cívica, sociabilidad o actitud amistosa*, que lleva a establecer unas relaciones interpersonales que siguen el modelo de los actos propios del amor que se ha descrito en los epígrafes anteriores, y que puede extenderse a cualquier persona con la que tratamos en sociedad. El primer grado puede tenerse con unas cuantas personas, no demasiadas. El segundo puede extenderse a un número indefinido, porque *es una manera de tratar a la gente*.

Existe el prejuicio de pensar que *la amistad cívica* no es posible, sencillamente porque en las cuestiones públicas, profesionales y sociales las relaciones humanas se mueven exclusivamente por el interés (7.5). Este modo de pensar da la razón a Hobbes, para quien «se puede presumir que todo hombre hace todo lo que hace por su propio beneficio»³⁹³, y por tanto «ningún hombre da si no es con intención de lograr un bien para sí mismo»³⁹⁴. Según este punto de vista, los actos propios del amor hasta aquí descritos *no existen*³⁹⁵ o en todo caso se realizan *únicamente* con los miembros de la propia familia.

Aquí sostenemos, por el contrario, que en la vida social todos esos actos pueden ejercerse, y de hecho se ejercen, aunque en mucha menor medida de la que sería deseable. El mejor modo de lograrlo es *tratar amistosamente* a los demás y no sólo al pequeño y reducido círculo de «amigos íntimos» o familiares.

Tratar amistosamente es una actitud cuyos rasgos se señalarán a continuación, y, como se acaba de decir, aunque se aplican con propiedad a la amistad en sentido estricto, no deben dejar de aplicarse también a la amistad en sentido amplio. *La amistad es un tipo de relación interpersonal que va creciendo en intensidad si se aplica el amor de benevolencia*.

7.8 RASGOS Y TIPOS DE AMISTAD

Aristóteles divide la amistad según el tipo de bien que se ame en el amigo: *el placer que produce, la utilidad que nos reporta o el amigo mismo*. En cambio, para Hobbes sólo existen las dos primeras. Veamos qué dice el primero:

«Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. Así, *los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros*. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino *porque resultan agradables*. Por tanto, los que se aman por interés o por placer lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. *Estas amistades lo son, por tanto, por accidente*, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, *tales amistades son fáciles de disolver*, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse»³⁹⁶.

En otras palabras: *el interés y el placer no son causa de verdadera amistad*, pues desaparecen tan pronto como se obtiene lo buscado en una relación. *Acaso la mayoría de los que se dicen amigos en realidad buscan en nosotros su propia utilidad*. Y esto, según vimos (7.5), significa no querer a los amigos por sí mismos. Por eso, el primer rasgo de la verdadera amistad es el *desinterés*, que se demuestra en que sabe tratar desinteresadamente al amigo, según los actos arriba expuestos.

La pregunta pertinente aquí es: *¿existen amigos así, amigos verdaderos?* La respuesta es: sí, siempre que se cumplan las condiciones de la verdadera amistad. Esas condiciones, costosas de cumplir, son las que se acaban de enumerar y las que siguen. Si se responde *no*, eso supone admitir que las relaciones interpersonales sólo consiguen superar el interés en casos muy excepcionales. Esta respuesta es la de Hobbes, y se ha dado muchas otras veces. Será analizada más detenidamente cuando hablemos del ideal de la felicidad como satisfacción del propio interés (8.8.3) y del planteamiento individualista de la visa social (9.9).

La verdadera amistad surge del compañerismo, que es compartir una tarea o un trabajo que se convierte en ocasión de conocerse y comentar las incidencias del caso. El rasgo más característico de la amistad es que busca la compañía del amigo, encuentra satisfacción en ella: «¿Qué cosa más dulce que el tener con quien te atrevas a hablar como contigo mismo?»³⁹⁷. El estar juntos suele darse *como un caminar hacia un objetivo común*, que es el fin de la tarea que se comparte (8.4).

Es lógico que en ese «marchar juntos» surjan discrepancias. Pero la amistad tiene como característica especial una *discusión dialogada de las discrepancias*, que sabe obtener un enriquecimiento de los propios puntos de vista a base de integrar los de los demás. Las discrepancias de los amigos son amistosas y enriquecedoras para la tarea común: unen y no separan, sirven para transmitir experiencias, incluso muy personales. *La amistad es la discusión compartida de las propias experiencias*.

Esto se hace que *la amistad implique semejanza*. Los amigos se parecen en sus aficiones, opiniones, gustos, lecturas, diversiones y hasta en sus maneras de hablar y vestir. *Los amigos comparten lo que hacen*: les gusta *hacer juntos*. No estorba a la tarea en cuestión que se haga juntos, sino al revés: estudiar, pasear, distraerse, etc. Por eso, la amistad *moviliza energías* y permite llevar a cabo tareas que solos no seríamos capaces de hacer: la amistad contagia el entusiasmo y el espíritu emprendedor³⁹⁸. Nos saca de la inactividad de permanecer siempre en el hogar. La

amistad es el modo más cómodo de entrar en la ciudad: ir con otros. *Preferrimos estar con gente conocida*. Esto nos ayuda.

Otro rasgo importante de la amistad es que tarda en crecer: no se puede tener amistad si no es después de haber hecho juntos algo. *La amistad necesita tiempo*. No se da sin cultivar la atención hacia el amigo y sin darle tiempo. Una de las razones por la que esto es así es que *la amistad no empieza a crecer hasta que abrimos el mundo interior* al que empieza a ser nuestro amigo. Este es un acto perfectamente localizado en el tiempo, sobre todo si se trata de una persona introvertida, que tiene una alta consideración de lo que significa dejar entrar a alguien en su intimidad, o en su casa, y compartir las experiencias interiores. Si esta apertura no se llega a dar, porque no se quiere o porque no se sabe, la amistad nunca deja de ser superficial y se deja entonces de creer en ella. Por eso quizá puede decirse con razón que la amistad verdadera es difícil, en *una conquista*, que un vez comenzada conlleva saber ejercer los actos propios del amor. Por eso el carácter influye mucho en el número de amigos que se tengan: la timidez, ser reservado o la alta estima de la intimidad pueden inducir a compartir ésta muy difícilmente; incluso puede preferirse la soledad como modo de no perder la libertad (6.2).

Una vez que ha surgido, *la amistad se hace resistente*, porque se basa en un conocimiento *íntimo y personal* del otro que facilita la ayuda, la comprensión, el diálogo, el compartir las propias preocupaciones. Si no es resistente y se rompe fácilmente, no es verdadera amistad, o es poco íntima. Esta facilidad de trato que se tiene con los amigos hace que se busque relacionarse más con ello: lo propio de la amistad es que vaya creciendo e intensificándose. So no hay trato, desaparece poco a poco. Una vez que la amistad se ha fortalecido, *los actos propios del amor aparecen* en cuanto hacen falta, aunque los amigos en realidad están más a gusto cuando los problemas personales no estorban la realización de la tarea común y sobre todo *cuando la subsistencia no depende de la amistad* (esto significa incluir la utilidad en ella).

La amistad tiene mucho que ver con la justicia, aunque esta relación no suele tenerse mucho en cuenta. Ser amigo es, desde luego, «*la constante y perpetua voluntad de dar al amigo lo suyo*» parafraseando la vieja definición de la justicia (11.6). La concepción clásica de la amistad, entendida como actitud y relación amistosa hacia mis iguales, incluía una cercanía muy grande entre los actos propios de la amistad y los de la justicia³⁹⁹: el amigo es aquella persona para la que se quiere algo, lo que le pertenece como suyo. Si no lo tiene, nosotros no somos felices, ni él tampoco. Para que nosotros seamos felices los demás también han de serlo: se trata de dar a cada uno lo suyo no una vez, sino siempre.

La justicia puede ser vista en relación con los actos propios del amor en cuanto lleva a respetar y honrar a los demás como se merecen. Cuando las relaciones interpersonales se ejercitan según la amistad y el amor, la justicia acompaña a esas relaciones. *La pérdida de la amistad acarrea la pérdida de la justicia*. Una sociedad sin amistad sólo puede resolver sus conflictos mediante los tribunales de justicia y los abogados y no mediante el diálogo y la concordia (11.4): aparece entonces una «judicialización» de la vida social y una tendencia progresiva hacia la violencia (11.3), pues todo son litigios. *El amor y la justicia son, pues, los dos tipos de relación interpersonal más propiamente humanos y se necesitan mutuamente*, porque reconocen al otro y le otorgan lo suyo. El interés, biológico o intelectual, exige ser elevado hasta ellos, pues de por sí sólo mira hacia sí mismo⁴⁰⁰. Cuando se queda solo, da la luz a la lucha violenta.

8. LA FELICIDAD Y EL SENTIDO DE LA VIDA

8.1 LA FELICIDAD: PLANTEAMIENTO

La manera más sencilla de definir la felicidad es decir que es aquello a lo que todos aspiramos, aun sin saberlo, por el mero hecho de vivir. Ocurre así sencillamente porque «*la..felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes*» (Leibniz). *Felicidad significa para el hombre plenitud*, perfección. Por eso, *toda pretensión humana es «pretensión de felicidad»*⁴⁰¹, todo proyecto vital, búsqueda de ella, todo sueño, aspiración a encontrarla. A fin de esclarecer este complejo y sugestivo tema, adoptaremos ya desde el principio una doble perspectiva: una exterior y objetiva, viendo las cosas «desde afuera», y otra más experimental y subjetiva, metiéndonos dentro de nosotros mismos. Ambas se complementan mutuamente.

Respecto de la primera perspectiva, dijimos más atrás (2.7) que *la vida lograda*, felicidad o autorrealización exige *la plenitud de desarrollo* de todas las dimensiones humanas, *la armonía del alma*, y que ésta, considerada desde afuera, se consigue si hay un fin, un objetivo (*skopós*) que unifique los afanes, tendencias y amores de la persona, y que dé unidad y dirección a su conducta. Los clásicos acostumbraron a decir que *la felicidad es ese fin, el bien último y máximo al que todos aspiramos*, y que todos los demás fines, bienes y valores los elegimos por él⁴⁰². La felicidad sería pues, el *bien incondicionado*, el que dirige todas nuestras acciones y colma todos nuestros deseos. Es bien incondicionado no sería, evidentemente, medio para conseguir ningún otro, pues los contendrían a todos y alcanzarlo supondría *tener una vida lograda*. Los clásicos nunca vacilaron en decir que un bien semejante sólo podía ser el *Bien Absoluto*, es decir, Dios⁴⁰³ (17.8).

Según esta consideración «objetiva», *la felicidad consiste en la posesión de un conjunto de bienes que significan para el hombre plenitud y perfección*. Es un planteamiento que busca responder a esta pregunta: *¿qué bienes hacen feliz al hombre?* Se trataría de aquellos que constituyen una *vida lograda*, una vida plena, o, como decían los clásicos, *una vida buena* (8.2).

Sin embargo, para hacerse cargo de todo el alcance de la cuestión de la felicidad es preciso ver las cosas «desde dentro» de nosotros mismos, de una manera más vital y práctica, más «interior»: *¿Cómo vivo y siento yo mi felicidad? ¿Qué significa para mí tener una vida lograda, ser feliz? ¿Lo soy realmente? ¿Acaso lo puedo ser?*

Se dijo más atrás (6.5) que vivir es ejercer la capacidad de forjar proyectos y después llevarlos a cabo. Cada uno hacemos nuestra propia vida de un modo biográfico, y por eso tiene tanta importancia *la pretensión vital* de cada uno, *aquello que cada uno le pide a la vida* y procura por todos los medios conseguir.

Somos felices en la medida en que alcanzamos aquello a lo que aspiramos. El problema es que muchas veces eso no se consigue, porque queremos quizá demasiadas cosas. Por eso, «*la felicidad consiste en la realización de la pretensión... pero como la pretensión es compleja y múltiple, su realización es siempre insuficiente*»⁴⁰⁴. Así aparece el carácter bifronte de la felicidad: es algo que constituye el móvil de todos nuestros actos, pero nunca terminamos de alcanzarla del todo, puesto que siempre hemos de renunciar a algo. Parece como si la felicidad fuese una necesidad ineludible e irrenunciable, que sin embargo muchas veces parece imposible de satisfacer.

Por eso, para estudiar la felicidad desde esta segunda perspectiva (8.3), hemos de fijarnos sobre todo en las pretensiones que tenemos, en nuestros proyectos e ideales, y en el modo en que los realizamos. Es una perspectiva de *la felicidad que mira hacia el futuro*, pues es él donde están los bienes que buscamos. Se trata de constestar a la pregunta: *¿cómo ser*

*feliz?*⁴⁰⁵. Este modo de enfocar la cuestión permite que surjan las preguntas acerca del *sentido de la vida*: ¿Qué vida merece la pena vivir? ¿Es que en general *merece la pena vivir*? ¿Qué sentido tiene la vida (si es que tiene alguno)? ¿Qué sentido tiene mi vida, lo que hago cada día?

Evidentemente, *la primera forma de ser feliz es no ser un desgraciado o un miserable* (6.5) pues «la miseria se opone a la felicidad»⁴⁰⁶. En la vida humana y también en la felicidad, *lo más alto no se sostiene sin lo más bajo*: hay unas condiciones mínimas que tienen que cumplirse. De lo contrario esa felicidad sería una farsa. Esas condiciones son las que se recogen en la palabra *bienestar* (13.2).

La desgracia es el advenimiento del mal y el dolor a la vida humana (16.1). Esta última contiene una dualidad, un tránsito, desde el advenimiento del mal hasta el logro del bien, desde la infelicidad hasta la alegría. No se puede olvidar este amplio contexto de la cuestión de la felicidad: ésta consiste, radicalmente, en *la liberación del mal* (16.9). Por eso, es preciso advertir que la limitación natural del hombre, temporal, física, moral, es el punto de partida para considerar la felicidad, la cual tiene *cierto carácter de meta o fin*, a alcanzar desde la inevitable experiencia de la limitación y de la finitud que toda vida humana tiene (16.2), y cuya serena aceptación es la primera condición para no echar a perder la dicha que dentro de ella puede conseguirse (16.4).

Sin embargo, aquí vamos a tratar la felicidad, no tanto como liberación del mal y de la desgracia⁴⁰⁷, sino como *alcanzamiento y celebración del bien*. La primera cuestión pertenece a la experiencia de los límites de la vida humana, dentro del contexto de su destino, lo cual será tratado más adelante (16.6). Ahora, por tanto, no vamos a fijarnos principalmente en *los mínimos de la felicidad*, sino en la respuesta a las preguntas planteadas. Aunque en los primeros epígrafes de este capítulo trataremos de dar una respuesta realista y seria a todas ellas, no podemos olvidar que hay mucha gente que *no cree en la felicidad*, que la considera una ilusión, un imposible. Asimismo hay otra mucha gente que entiende por *una vida buena* algo muy diferente a lo que aquí se va a sostener. Todas esas posturas merecen ser caracterizadas y presentadas aquí, puesto que son soluciones al problema de la felicidad y el sentido de la vida que de hecho nos encontramos con frecuencia junto a nosotros. Se trata de analizar (8.8) *las ideas más normales y pragmáticas acerca de la felicidad*, según las cuales ésta reside en el bienestar y la evitación del dolor, en la búsqueda del propio interés, en la consecución de placeres rápidos e inocuos, e incluso en la acumulación de poder, influencia y riquezas.

8.2 LOS ELEMENTOS DE LA VIDA BUENA

La *vida buena* (que no *la buena vida*⁴⁰⁸) era para los clásicos la que contiene y posee los bienes más preciados: *la familia y los hijos en el hogar, una moderada cantidad de riquezas, los buenos amigos, una moderada buena suerte o fortuna que aleje de nosotros la desgracia, la fama, el honor, la buen salud, y, sobre todo, una vida nutrida en la contemplación de la verdad y la práctica de la virtud*. Hoy todavía se puede mantener que *la posesión pacífica de todos estos bienes constituye el tipo de vida que pueda hacernos felices*⁴⁰⁹.

La vida buena incluye en primer lugar *el bienestar*, es decir, unas condiciones materiales que permitan «estar bien», y en consecuencia tener «desahogo», «holgura» suficiente para pensar en bienes más altos: son las condiciones mínimas antes mencionadas, que permiten salir de la miseria. La forma actual de entender el bienestar se puede resumir en la expresión *calidad de vida*, que se presta desde luego a ciertos equívocos (8.8.4). En ella podemos incluir en primer lugar la *salud física y psíquica*, el cuidado del cuerpo y de la mente, y la armonía del alma. En segundo lugar, la satis-

facción de las diferentes necesidades humanas, tanto primordiales como derivadas (13.1). En tercer lugar se ha de contar con las adecuadas condiciones naturales y técnicas en nuestro entorno, de modo que sean sanos y saludables, y tengan las comodidades normales de las que hoy nadie pensaría en prescindir.

La adecuada instalación y conservación de la persona en estas circunstancias corporales, anímicas, naturales y técnicas constituyen la *calidad de vida* necesaria para la felicidad. Sin embargo, hoy en día tiene especial importancia insistir en que los bienes que hacen feliz al hombre no son sólo los útiles, los que dan el bienestar, sino aquellos otros que son dignos de ser amados por sí mismos, porque son de por sí *valiosos y bellos* (7.5), y enriquecen al hombre en su sentido más alto que el puramente material.

En primer lugar, hay que señalar *el saber y la virtud*, puesto que ambos son posesiones humanas, de conocimientos y hábitos, más altos y enriquecedores que lo puramente técnico y corporal. Hay que recordar que *el saber y la virtud son algo que transforma al propio hombre*, lo cual nos hace ver que *la felicidad no está en el orden de tener, sino en el de ser*, lo cual es una verdad que no por ser muy repetida es menos verdadera⁴¹⁰. Esta es la enseñanza básica de Sócrates: *lo que hay que hacer para ser feliz es practicar las virtudes y hacerse así virtuosos; esta es la mejor sabiduría*⁴¹¹. Ser virtuoso es el modo de crecer y llegar a la plenitud humana (6.4).

Sin embargo los clásicos ya dijeron que forma parte de la felicidad el recibir de los demás, del entorno social, el reconocimiento y la estimación debidas para que la persona pueda sentirse digna, ante sí misma y ante los otros. Y hoy en día, como siempre, se valora en mucho que los demás nos consideren como lo que realmente somos y que las personas y las instituciones con las que nos relacionamos valoren y reconozcan lo que hacemos en su justa medida. Lo que los clásicos llamaban *honor*, nosotros lo denominamos *reconocimiento y estimación* (3.3), algo que tampoco debemos valorar más de lo razonable y adecuado.

En tercer lugar, el modo de ser acorde con la persona es *ser con otros*, y el modo más intenso de vivir lo común es el amor, mediante el cual nuestra intimidad no es sólo conocida y amada, sino también amante y dadora. Luego buena parte de la felicidad radica en *tener a quien amar y amarle efectivamente, hasta hacerle feliz*, realizando los actos propios del amor, sobre todo en el hogar: la felicidad de una persona se mide por el hogar que tiene (4.6). «La felicidad está condicionada en su máxima parte por las relaciones personales», «lo decisivo son las formas de presencia y de trato»⁴¹² con los demás. La felicidad exige poner en juego mediante esas relaciones las dimensiones más profundas del hombre. Este es el *cómo* más profundo de la felicidad: *la vida humana no merece la pena de ser vivida si queda inédita o truncada la radical capacidad de amar que el hombre tiene*, pues en aquella hay tanto de felicidad como haya de amor (7.6).

Por último hay que añadir que *lo más profundo y lo más elevado del hombre está en su interior*. En vano se buscará la felicidad en lo exterior si no se halla dentro de nosotros mismos: la plenitud humana lleva consigo riqueza de espíritu (12.1, 13.5), paz y armonía del alma, serenidad (15.2). *El camino de la felicidad está dentro de nosotros* (17.8): es un camino interior. Es ahí donde encontramos el espíritu y la profundidad de la libertad; el adecuado despliegue de ésta es lo que constituye la felicidad. Y así llagamos a la perspectiva «interior» y biográfica antes mencionada (8.1), y que ahora corresponde desarrollar.

8.3 LA FELICIDAD COMO VIVENCIA Y EXPECTATIVA.

Es imposible entender la felicidad si se olvida que el hombre, por su condición biográfica y temporal, es alguien instalado en el tiempo, y en una situación concreta, y simultáneamente es también un ser volcado hacia el futuro, que vive una continua anticipación de lo que va a ser y hacer (3.4). Y así, respecto de nuestra felicidad hemos de considerar nuestra *instalación* en ella y nuestra *expectativa* de ella: lo que estamos siendo y viviendo y lo que vamos a ser y hacer.

En primer lugar, «*la felicidad afecta primariamente al futuro*»⁴¹³, puesto que el hombre es un ser *futurizo*, abierto hacia delante. «Ser feliz quiere decir primariamente *ir a ser feliz* —si ya se es, que se va a seguir siéndolo—. Es más importante la anticipación que la felicidad actual: si soy feliz, pero veo que voy a dejar de serlo, estoy más lejos de la felicidad que si no soy feliz pero siento que voy a serlo»⁴¹⁴. En efecto, «*llevamos muy bien el estar mal, si mañana vamos a estar muy bien*». Por el contrario, «alguien que está seguro de que va a estar mal, acaba estándolo». Uno es feliz cuando disfruta con lo que tiene, y sobre todo con lo que aún no tiene, pero tendrá: *la expectativa de lo bueno* es la forma más genuina de felicidad, sobre todo en los niños, puesto que entonces se vive por anticipado ese disfrute, nace la alegría, la esperanza y la preparación. A veces vale casi más la expectativa que la misma realización de lo deseado.

Por eso *la felicidad es la ausencia de males futuros*, mirar hacia delante y estar seguros, y regocijarnos con la expectativa de disfrutar o seguir disfrutando los bienes anhelados o ya poseídos.

Si ser feliz consiste en realizar lo que pretendemos, para lograrlo es preciso tener *imaginación*, y después *atrevimiento para querer* y soñar. En efecto, los proyectos vitales que uno se hace dependen en primer lugar de la voluntad: para lograr grandes bienes antes es preciso desearlos (6.5). Pero en segundo lugar, esos proyectos dependen también de la imaginación creadora, que es la encargada de diseñarlos: «la imaginación funciona como un bosquejo de la felicidad»⁴¹⁵. Por eso, «los principales obstáculos para la felicidad son el temor y la falta de imaginación. Y ambas cosas son frecuentes»⁴¹⁶. El primero nos hace presentes los males futuros (16.2), y la segunda lleva a tener proyectos vitales estereotipados y poco personales, vulgares en definitiva: nos acogemos entonces a modelos que en el fondo no deseamos, pero que están vigentes a nuestro alrededor, y olvidamos que *la felicidad sólo nace cuando nuestro proyecto vital es algo de veras personal*.

Si la felicidad es la realización de la pretensión, de los proyectos vitales que uno ha hecho verdaderamente suyos, de *aquellas pretensiones que a uno verdaderamente le importan*, en la medida en que éstas se realizan uno llega a ser el que realmente quiere ser. «Si, en condiciones objetivamente favorables, no nos sentimos identificados con aquello que estamos siendo, *no somos justamente aquello que estamos haciendo*, que estamos viviendo, no podemos decir que somos felices»⁴¹⁷. La felicidad es algo radical, que afecta a la persona en lo más profundo, en su propio ser, en su propia vida. *La felicidad no es un sentimiento, ni un placer, ni un estado, ni un hábito, sino una condición de la persona misma*, de toda ella, es decir, *está en el orden del ser*, y no del tener.

Precisamente por eso, «se puede ser feliz en medio de bastante sufrimiento, y a la inversa, se puede ser infeliz en medio del bienestar, de los placeres, de lo favorable. Hay el peligro de no ver —de no vivir— la felicidad por tener malestares, inconvenientes, sufrimientos reales, que no impiden ser feliz; y a la inversa, se buscan placeres, éxitos, bienestar, dejando en hueco el fondo de la vida, y entonces la felicidad se escapa»⁴¹⁸. *La felicidad nace de la conformidad íntima entre lo que se quiere y lo que se vive*. Aunque dependa de factores externos, que a ella contribuyen favorable o

defavorablemente, para que surja se necesita sobre todo *no tener en hueco el fondo de la vida*, sino poseer esa conformidad íntima de uno consigo mismo, que es la que muchas veces permite afrontar las dificultades sin sentirse infelices. En tales casos «esa felicidad mana y se difunde, aun en situaciones tremendamente penosas; en la guerra, en la cárcel, en un campo de concentración, en la miseria, se tiene dolor, sufrimiento y a última hora infelicidad; pero si hay un punto por el cual la felicidad penetra en ese mundo, ejercerá su poder transfigurador y se podrá tener una felicidad precaria, difícil, combatida, pero felicidad a pesar de todo»⁴¹⁹. Y es que existe «una irradiación de la felicidad o su contrario sobre la vida entera». En efecto, «hacemos mil cosas triviales y que no tienen que ver con la felicidad, pero si somos felices, esas ocupaciones quedan transfiguradas y adquieren una especie de aureola»⁴²⁰. La *conformidad íntima* que nos hace ser felices se refleja en nuestro talante y nuestras acciones, pero también en el entorno inmediato, en lo que podríamos llamar *cotidianidad*: «una cotidianidad profunda es la fórmula más probable de felicidad. Hacer todos los días ciertas cosas, ver a unas personas, contar con ellas, *si esto es realmente profundo*, es lo que se parece a la felicidad»⁴²¹.

Es la pacífica instalación, *interior y exterior*, en el disfrute de la vida cotidiana, del hogar y del entorno, que posibilita el ocio, la compañía amorosa, las tareas comunes y el afecto que todo ello conlleva.

8.4 LA VIDA COMO TAREA

El proyecto vital se perfila cuando se encuentra la verdad que va a inspirar los propios ideales (5.7). Corresponde más propiamente a la juventud el diseño de ese proyecto. Por eso es *el tiempo de la esperanza y las expectativas*. La madurez consiste en *conocer, asumir y recorrer* la distancia que separa el ideal de su realización. En la madurez cabe: renunciar al ideal, porque está demasiado lejos de la realidad asequible, o seguir realizándolo, sin que la distancia que siempre hay de cualquier idea a su puesta en práctica nos haga renunciar. Según se haga una cosa u otra se adoptará una postura pesimista y pasiva, u otra optimista y constructiva. Un buen proyecto vital y una vida planteada son aquellos que se articulan desde *convicciones que articulan la conducta a largo plazo*, con vistas al fin que se pretende, y que orientan la dirección de la vida, dándole sentido. Las convicciones (5.9) crecen en el *humus* de la propia experiencia de trato con las cosas, el mundo y las personas. Son como *el depósito de esa experiencia*, una coherencia y constancia de propósitos en el modo de encarar la realidad y decidir la conducta. *Las convicciones contienen las verdades inspiradoras de mi proyecto vital*⁴²². Con ellas se perfecciona el arte de vivir, que tiene carácter moral⁴²³ (3.6.4).

La realización de las pretensiones y de los proyectos vitales que nos harán felices asume la forma de *una tarea o trabajo que hay que realizar* (5.7). La propia vida humana puede concebirse como *la tarea de alcanzar la felicidad*. Tiene *la estructura de la esperanza*, pues ésta se funda en la expectativa de alcanzar en el futuro el bien amado arduo (2.4.2). El sentido de la vida aparece entonces como *la tarea que hay que realizar para alcanzar ese bien*. En esa tarea se distinguen varios elementos fundamentales⁴²⁴:

1) El primer elemento es la *ilusión*, que podemos definir como *la realización anticipada de nuestros deseos y proyectos*. La ilusión proporciona *optimismo*, y nos impulsa hacia delante. Su ausencia provoca pesimismo y parálisis en la actuación, pues suprime la esperanza de alcanzar lo que se busca al declarar que no es posible, que *no hay nada que hacer*. Por el contrario, la ilusión produce alegría: nos induce a querer ser más de lo que somos, es *el requisito para el verdadero crecimiento humano*⁴²⁵. La ilusi-

ón se nutre de esperanza y gozo, de vitalidad, energía o «gananas» para emprender la acción. Es una *motivación* para actuar. La motivación se nutre de la ilusión, y nos da una percepción positiva, activa y gustosa del futuro inmediato que nos espera.

2) Toda tarea necesita un *encargo inicial*, una petición de que la llevamos a cabo, una orden que nos ponga en marcha, *un misión que nos sea encomendada*. En realidad quien encarga es la verdad encontrada, puesta en boca de aquel que la tiene. Cuando nadie encarga, no hay ninguna tarea ni misión que llevar a cabo: faltan los objetivos y viene la desorientación (5.1). Pocas veces sucede que el hombre se autoencarga la tarea y la misión que le corresponde en la vida: otras muchas aparece como *oportunidad ofrecida* (6.5). *Los proyectos vitales son muchas veces fruto de una llamada* que alguien nos hace para que los asumamos, puesto que la vida humana no se construye en solitario. En el inicio de toda tarea se da una *ayuda originaria*, que es el acto de asignarnos esa tarea, algo propio de la autoridad política (6.9). De ella depende la organización del trabajo y la puesta en marcha hacia los fines del grupo o de la persona que recibe esa asignación. La ayuda originaria o *misión* responde a la pregunta: *¿qué tenemos que hacer?*

3) La ayuda originaria suele ir acompañada de la entrega de recursos, casi siempre insuficientes (13.3), para llevar a cabo lo encargado. *La realización de los ideales es trabajosa y esforzada*. Exige una creatividad, una inventiva para encontrar el camino. Partimos de los recursos iniciales, pero necesitamos más. *Los recursos siempre resultan escasos para la tarea que queremos llevar a cabo*. Esto es una constante en el a vida humana: hay que administrarlos bien, y atender con buena economía a su conservación e incremento.

Surge así la necesidad de *una ayuda acompañante* que proporcione nuevos recursos para atender a las necesidades que van surgiendo al llevar adelante la tarea. Se trata de evitar que se paralice. La ayuda acompañante adviene en forma de amistad y compañía en el camino, de enseñanza y orientación acerca de cómo superar determinados obstáculos y así *ganar tiempo*, de diálogo que nos sostiene en los momentos duros, de préstamos de instrumentos necesarios, de subvenciones y dotaciones económicas, etc.

4) *Toda tarea humana encuentra dificultades y conlleva riesgos*. La libertad misma es arriesgada. Lo más normal es que se encuentre adversarios, es decir, personas que se oponen a ella, o que de hecho la paralizan o dificultan, aún sin proponérselo. *Las dificultades de la tarea son connotadas a ella* (16.2): hay que contar con eso, porque casi todas provienen de la escasez de los recursos y de las propias limitaciones. *Toda tarea humana concita amores y odios*. Cuanto más alta es la empresa que estamos llevando a cabo, mayores son esas relaciones. Sabemos (5.9) que hay muchas formas de rechazar la verdad y aquí se experimentan.

5) Arrostrar todas las dificultades, eludir a los adversarios y perseverar en el esfuerzo se justifica porque *el bien futuro que pretendo no es para mí sólo*. El fin de la tarea es llegar adonde queríamos, conseguir el fruto, el resultado. Pero *la esperanza es incompatible con la soledad: en toda tarea hay un beneficiario*, una persona, distinta al sujeto que la realiza, que recibe los beneficios que produce. A él se le otorga el fruto de nuestros esfuerzos. Alguien sale ganando. Si no hay un beneficiario, *alguien a quien dar*, la tarea se vuelve insolidaria y, a la postre, aburrida y sin sentido. *La plenitud de la tarea es que su fruto repercute en otros*, que mi esfuerzo se perpetúen en forma de don y beneficio para los demás, para las instituciones y la sociedad (9.6).

La vida humana tiene de ordinario los elementos que se acaban de describir: es, básicamente, *el trabajo de realizar una tarea*. Cuando falta alguno de esos ingredientes, se vuelve incompleta; entonces el sentido de la vida disminuye, e incluso se pierde, y con él la felicidad. Si no hay un encargo inicial, no sabemos qué hacer, y la determinación de «por donde tirar» nos lleva un tiempo grande, hay vacilaciones, cambios de dirección, actitudes de perplejidad, etc. en especial cuando falta ilusión. *Sin encargo inicial el proyecto y la ilusión por él no se consolidan*. Si no hay ayuda, la tarea naufraga por falta de recursos, por dificultades y por ataques de los adversarios. Si no hay beneficiarios, ni siquiera tiene sentido empezar y arrostrar el esfuerzo de llevarla a cabo: es mejor quedarse en casa cómodamente y ser uno mismo *el único beneficiario* (17.1). Es lo que tiene menos riesgo, pero es lo menos multiplica la riqueza (13.4).

La estructura que se acaba de explicar puede reconocerse en tareas grandes, como la conquista de México por Hernán Cortés o el primer viaje de Colón, o en *tareas normales*, como entrar a trabajar como enfermera en un hospital, ingresar en una orquesta o hacer una tesis doctoral. Los ejemplos pueden multiplicarse cuanto se quiera. *La vida es una tarea*, un conjunto de tareas con estos ingredientes. Importa mucho captarlo. *La felicidad aparece ya al inicio, cuando hay ilusión y una labor por delante que da sentido al futuro: hay que construirlo. Pero también aparece después, a lo largo de ella, y en especial cuando la hemos concluido*. Nada más feliz ¡por fin! Haber terminado, llegar a casa, poder descansar después del esfuerzo. Entonces surge una nueva forma de felicidad (8.6).

8.5 EL SENTIDO DE LA VIDA

Apenas hemos dicho nada hasta ahora del *sentido de la vida*. Podemos describirlo como *la percepción de la trayectoria satisfactoria o insatisfactoria de nuestra vida*. Descubrir el sentido de la propia vida, es pues, alcanzar *a ver a dónde lleva*, tener una percepción de su orientación general y de su destino final. Si se ven las cosas a largo plazo, lo importante es el final, el destino (17.1). Pero normalmente, como se ha dicho antes, la vida tiene sentido cuando tenemos una tarea que cumplir con ella. Eso es lo que, al despertarnos, introduce un elemento de estabilidad, de ilusión, de expectativa concreta, y por tanto de una cierta felicidad para el día que comienza.

«Cuando hay felicidad se despierta al día, que puede no ser muy grato, con un previo sí. Si uno se despierta con un *sí a la vida*. Con el deseo de que siga, de que pueda continuar indefinidamente, eso es la felicidad. En cambio, si esa cotidianidad se ha roto o se ha perdido, si uno despierta a la infelicidad que está esperando al pie de la cama, no hay más remedio que intentar recomponerla, buscarle un sentido a ese día que va a empezar, ver si puede esperar de él algo que valga la pena, justifique seguir viviendo»⁴²⁶. Esto quiere decir que *el sentido a la vida «no se identifica con la felicidad, pero es condición de ella»*, pues cuando falta, cuando los proyectos se han roto, o han llegado a existir nunca, comienza la persona tarea de *encontrar un motivo para afrontar la dura tarea de vivir*.

Por tanto, la pregunta por el sentido de la vida y del mundo surge cuando se ha perdido el sentido de orientación y de uso de la propia libertad, cuando no se tiene una idea clara de adonde conducen las tareas que la vida a todos nos impone, y sobre todo cuando disminuye el nivel medio de la felicidad de una sociedad.

Hoy ese sentido aparece muchas veces como algo problemático y de ninguna manera evidente, pues *hay una fuerte crisis de los proyectos vitales*⁴²⁷, de los ideales y valores: faltan convicciones, no hay verdades grandes ni valores fuertes en los que inspirarse de manera natural, sobreviene la falta de motivación y la desgana, no se percibe ninguna orientación d-

efinida, decae la magnanimidad (6.5) en los fines, el proyecto vital está constantemente en revisión, los ideales no son suficientemente valiosos para justificar el aguantar las dificultades que conlleva ponerlos en práctica, etc.⁴²⁸. *La ausencia de motivación y de ilusión es el comienzo de la pérdida del sentido de la vida*. Puede llegar a constituir una patología psíquica y ocasionar sentimientos de inutilidad, de vacío, de frustraciones e incluso depresiones (16.5)

Cuando no se encuentra el sentido del propio vivir, sólo hay dos soluciones: «una posibilidad es *la atomización de la vida*, la equivalencia, siempre fraudulenta, de los placeres o los éxitos con la felicidad; y esto conduce a la inautenticidad, a *la vida en hueco*; las personas que no encuentran sentido a sus vidas y llenan de placeres o de éxitos como equivalentes, hacen trampa y dejan introducirse la falsedad en su vida». Es lo que veremos enseguida (8.8.2). La otra posibilidad es reconocer con sinceridad la pérdida de sentido: esto es el nihilismo (8.8.1).

Responder de una manera convincente a la pregunta por medio del sentido de la vida exige dos cosas: *tener una tarea que nos ilusione y enfrentarse con las verdades grandes* (5.7, 15.3), con los grandes interrogantes de nuestra existencia. Quien sabe responderlos, encuentra una dirección satisfactoria para su vivir e incrementa tremendamente su expectativa de felicidad en la realización de sus tareas ordinarias, pues sabe lo que verdaderamente le importa, lo que se toma en serio: «*¿qué me importa de verdad? Es el camino para la pregunta por el sentido de la vida*»⁴²⁹. Dicho de otro modo: saber cuáles son los valores verdaderamente importantes para mí es lo que hace posible emprender la tarea de realizarlos. Dicho crudamente: *se es hombre cuando se tiene saber teórico y capacidad práctica para responder a estas tres preguntas: ¿Porqué estoy aquí? ¿Por qué existo? ¿Qué debo hacer?*⁴³⁰. Encontrar la respuesta es uno de los empeños del libro.

8.6 LAS ACCIONES LÚDICAS

La felicidad consiste en alcanzar la plenitud, la cual está al fin⁴³¹, que es lo primero que se desea y lo último que se consigue⁴³². Todo llegar es feliz. Lo más feliz es llegar a un lugar largamente deseado y no tener que ir a ningún otro: entonces se puede descansar, porque no hay tareas pendientes. Esto ocurre muchas veces en el hogar.

La felicidad se alcanza en la medida en que la terminación de la tarea (el cultivo de la ciencia, de la técnica, el trabajo, la construcción del mundo humano, la práctica esforzada de las virtudes, etc.) se continúa en *el acceso a la región de tiempo que viene después*. Los clásicos lo llamaban ocio (15.7). Para nosotros este término tiene un cierto matiz peyorativo, pues lo entendemos como un «no hacer nada». En la concepción clásica⁴³³, sin embargo, es algo diferente: *el ocio es un tiempo dedicado a los placeres de apreciación, a la contemplación*, al uso de la inteligencia para saborear mediante la sabiduría los bienes más altos, es decir los que no son útiles, sino hermosos: los bienes que amamos, la verdad y la belleza. Desde este punto de vista, *la felicidad sería contemplación amorosa de lo que amamos* (7.5).

Sin embargo, el hombre no contempla de una manera estática, como quedándose paralizado por la belleza del ser amado. Más bien, *celebra la plenitud*. A la contemplación amorosa del ser amado es preciso añadirle algo: *hay que romper a cantar*. Las acciones que celebran haber llegado, poco o mucho, a la felicidad y a la plenitud reciben el nombre especial: *acciones lúdicas*. Equivalen a lo que los clásicos llaman *ocio*, y no simplemente «entretenerse jugando» o «divertirse, cuando no hay nada que hacer», sino algo mucho más rico, que, como se ha dicho, significa *celebrar*.

ar la plenitud alcanzada. Son la celebración de la felicidad. Estas acciones tienen rasgos especiales:

1) Las acciones lúdicas pertenecen a aquellas que contienen el fin dentro de sí mismas (2.3). Por eso proceden de lo inmaterial que hay en el hombre. Por ejemplo, cantar, bailar y tocar música, *no sirven para otra cosa*: esta es su diferencia esencial con las acciones técnicas, con el trabajo, que siempre está ordenado a lo posterior. Las acciones lúdicas *tienen sentido y valor por sí mismas*, y expresan y provocan sentimientos que tienen que ver con la felicidad: por ejemplo, el honor (7.4.4), la celebración de la excelencia. Son acciones que hacemos porque *nos gustan*.

2) La acción lúdica tiene lugar *en un tiempo distinto al ordinario*, dentro de la fiesta (15.10) o de un tiempo destinado al juego, como ya se ha dicho: son oportunas entonces, pero no en otro momento. *El tiempo de las acciones lúdicas está separado del tiempo normal*: uno puede llegar a olvidarse de este último por meterse por completo en el juego o en la fiesta de que se trate (por ejemplo, cuando vemos una película estamos «transportados» «dentro» de lo que vemos, nos olvidamos de dónde estamos, desearíamos que no terminase). Ese tiempo puede llamarse simplemente *ocio*, pero sobre todo *fiesta*.

La felicidad tiene carácter festivo, y no se puede vivir más que de modo festivo. Si fuera posible celebrar fiestas, el hombre no podría ser feliz. *La fiesta es el momento para la acción lúdica* (15.10), y antes ni después resulta oportuna, o adecuada, sino ridícula y grotesca. Nadie va a clase disfrazado, pero hay fiestas en las cuales lo que hay que hacer es disfrazarse. Vestirse de fiesta es disfrazarse un poco.

3) Las acciones lúdicas incluyen todas las que tienen que ver con *la risa, la alegría, la broma y lo cómico* (15.6). *Reírse es ser feliz por un momento*. La extraordinaria y singular capacidad humana de tomarse las cosas a broma se ejercita cuando se ha ingresado, de algún modo, en *la región de lo lúdico*, en el cual somos felices por haber alcanzado el fin y la plenitud, aunque sólo sea relativamente. Por eso nos reímos y nos divertimos. En la vida humana no todo es seriedad, ni puede serlo. Es necesario reírse: «todas las cosas buenas ríen»⁴³⁴. El que no sabe reírse es un desesperado (8.8.1), y el que siempre está serio termina siendo ridículo. Lo serio necesita un poco de broma para atenuarse: la broma relativiza la seriedad, parece que la da por terminada. En suma: *ser feliz implica reírse*, no estar serio. Cuando reímos nos instalamos en la región de lo lúdico.

4) Lo más característico de las acciones lúdicas se pueden resumir en una palabra: *jugar*. *El hombre, para ser feliz, necesita jugar*⁴³⁵. Por eso los niños son más felices que los mayores, porque no necesitan trabajar para vivir, están casi siempre jugando. Una partida de mus es una *felicidad provisional*, una *ocupación felicitaria* (J. MARÍAS), y mientras la estamos jugando podemos afirmar con rotundidad que somos más o menos felices, porque lo pasamos bien. No hay por qué quitarle mérito a estas «felicidades pequeñas» propias de las acciones lúdicas: gastar una broma, cantar una canción, jugar un partido de tenis, ver una película, etc.

Aquí no vamos a detenernos más en estas acciones, ni a señalar su lugar egregio en la vida humana. Baste lo dicho⁴³⁶ para resaltar algo por otra parte muy evidente: forman parte de la felicidad y se llevan a cabo cuando se ha terminado la tarea (o quizá en un descanso de ella, para distraerse y coger ánimos y fuerzas para volver a emprenderla).

8.7 LA FELICIDAD Y EL DESTINO

Darse a uno mismo es el modo más intenso del amar, según se dijo (7.4.5), y esto forma parte irrenunciable de una vida feliz. Es obvio que ese darse, como todo dar, *exige un destinatario*: alguien que reciba el don, sobre todo si el don soy yo mismo. Desde esta perspectiva se puede ver que *el*

destino de la persona es otra persona. Darse por completo sólo puede hacerse respecto de una persona. *Ser feliz, entonces, es destinarse a la persona amada*: «Lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado»⁴³⁷.

El destino del hombre (17.1) *no puede ser la nada*, ni una piedra, porque entonces quedaría sin ejercer la máxima capacidad humana de dar, que es *destinarse uno mismo a alguien*. El hombre es entonces dueño de su destino, porque se destina a quien quiere. Sin embargo, *si la felicidad es destinarse a la persona amada*. ¿lo más alto que le cabe al hombre es hacerlo respecto de alguien como él? Salta enseguida a la vista que la muerte señala la barrera que termina con ese destinarse mutuo de las personas humanas: uno sigue viviendo después de que muera la persona amada. ¿No hay otro destino que ése, el que me cabe elegir antes de morir, destinándole a otro como yo?⁴³⁸.

Así aparece de nuevo una pretensión humana sin la cual el problema de la felicidad quedaría en último término sin resolver: *la pretensión de inmortalidad*. El hombre desea dejar atrás el tiempo e ir más allá de él, hacia una región donde el amor y la felicidad no se trunquen, donde queden a salvo de cualquier eventualidad y *se hagan definitivos*, y a la postre *inmortales*. *Esta pretensión demuestra la condición inmortal de la persona humana*, y será estudiada más adelante cuando se hable del destino y del más allá de la muerte (17.4).

Por otra parte, el destinarse a la persona amada nos hace ver que una persona humana no es suficiente para colmar las capacidades potencialmente infinitas del hombre⁴³⁹. Si el hombre tiene una apertura irrestricta, lo que se corresponde con su libertad fundamental (6.2) no es esta o aquella persona humana, sino el Ser Absoluto (17.8). de nuevo volvemos al planteamiento clásico: *Dios es la suprema felicidad del hombre*⁴⁴⁰. Dicho de otra manera, Dios es el amigo que nunca falla: toda persona humana puede hacerlo, aun sin querer. Sólo con dios queda asegurado el destino del hombre al tú, porque cualquier otro tú es falible, inseguro y mortal: sólo El está por encima de todo avatar. *La respuesta que se dé al problema de la felicidad y el sentido de la vida está, en último término, intensamente condicionada por la cuestión del destino*.

8.8 DISTINTOS MODELOS DE FELICIDAD

Todo lo dicho hasta aquí dista de parecerse a lo que suele decirse acerca de la felicidad. Es por eso obligado aludir a las respuestas y modelos más corrientes que se han solido y suelen dar sobre ella. Nos interesa principalmente no tanto las teorías sobre la felicidad, como *las actitudes prácticas*, nacidas de ideales determinados. Se pueden agrupar en varias tendencias, que se describirán brevemente a continuación. Es importante tener en cuenta que en las personas singulares estas actitudes *no se dan en estado puro*, como aquí se describen, sino mezcladas unas con otras, *combinadas*.

8.8.1 EL NIHILISMO

Por nihilismo vamos a entender aquí un tipo de *nihilismo político*⁴⁴¹ que afirma que *la vida carece de sentido*. Esto implica que las preguntas por ese sentido y por el valor de la justicia y la felicidad *no tienen respuesta*. Para los nihilistas *la felicidad no es posible, no existe*; es inútil buscarla, porque nunca se encuentra. La intensidad y modo con que esta postura puede mantenerse son muy diferentes, y generan muy distintas actitudes; de hecho la familia de los nihilistas es tan numerosa y variada a veces parece llegar el mundo de desencanto y enfriar todas las ilusiones.

Llamamos nihilismo a la negación del sentido de la vida porque lleva consigo, de una forma más o menos intensa, *la vivencia de la nad-*

a. La *nada* es, desde el punto de vista de la voluntad⁴⁴², la vivencia de que no hay nadie que sea término de mi manifestación, interlocutor de mi diálogo y receptor de mi don (7.1). La voluntad es afirmación del otro o intención o inclinación hacia otro⁴⁴³. Cuando el otro desaparece de mi vista, la persona no tiene nadie a quien dirigirse: *no hay otro*, y por tanto lo que me rodea es la nada y estoy radicalmente solo. El nihilismo, por tanto, es *la pérdida del otro y el hundimiento en la soledad*.

Cuando el destino del hombre es el mismo⁴⁴⁴, la nada o el todo cósmico impersonal, la persona busca anularse a sí misma y a sus deseos, amores e inclinaciones (16.6). Por eso, hay que añadir ahora: *el sentido de la vida es el tú*, la persona a quien quiero, los otros. *Si no hay un tú al que dirigimos, es que estamos solos, nadie nos espera*. Esto es la desesperación y el nihilismo, cuyas variaciones vamos a ahora a enumerar:

a) La desesperación

Es *el grado extremo de nihilismo práctico*. Es una postura que induce a la conmiseración, porque quienes lo adoptan tienen *una indigestión de dolor*: es como si les hubiera sentado mal (16.4). El des—esperado es el que ha dejado de esperar, aquel para quien el futuro no depara bien alguno, porque ha sido víctima de la soledad, la indiferencia o el desengaño. Lo que necesita es ayuda.

Hay muchas formas de desesperación y algunas de ellas conducen a la locura: los desequilibrados, los depresivos, los desgraciados y en general, los profundamente infelices forman parte de la familia de los desesperados y de aquellos que tratan de eludir la vida misma, porque *vivir es una verdad que no soportan*. Cuando la vida es insoportable, el suicidio aparece como una solución. Ningún animal se suicida, porque ninguno es capaz de caer en la desesperación. Sólo un rostro amable, un tú, puedo sacar a alguien de ella.

b) El absurdo

El absurdo es la vivencia del sinsentido. Cuando nos sentimos obligados a realizar acciones que no sentimos, como nuestras, porque no las hemos decidido, ni tienen relevancia para nosotros, aparece el absurdo para el cual la vida es una representación teatral en buena parte hipócrita y falsa⁴⁴⁵, sin lógica, pues el sistema social obliga al hombre a comportarse de una manera determinada, para él absurdo, incluso cómica o trágica.

El siglo XX ha tenido artistas, escritores y representantes del absurdo⁴⁴⁶ en mucho mayor medida que los siglos anteriores, porque en esta época el hombre se ha sentido prisionero de la técnica (4.7), de los sistemas políticos (14.5), de la masificación y se ha visto a sí mismo como un pigmeo dominado por un gigantesco aparato que carece de toda medida y finalidad humana (9.10). La aceptación del absurdo entraña cierto fatalismo pesimista: el hombre es un muñeco en manos de fuerzas impersonales.

c) el cinismo

El cínico finge interesarse de verdad por una persona y en realidad sólo busca veladamente obtener de ella utilidad. Hace como que le importa algo, cuando en realidad no es así: el cínico no cree en lo que dice o hace, pero lo aparenta porque le da igual una cosa que otra. *El cinismo es una degeneración del interés, y se convierte en hipocresía*.

El cinismo puede llegar a convertirse en una postura radical ante la vida, y entonces se vuelve escepticismo burlón (5.8) no cree

en la verdad y se toma a broma todas ellas. El cínico auténtico, en el fondo, es trágico y nihilista, y acepta el absurdo, pero hacia fuera y de momento, «juega» el papel que le corresponde en cada caso, pero lo hace como una ficción que en el fondo no es real, y por tanto carece de sentido. El cínico, en el fondo, *el que no se toma nada en serio, ni siquiera lo que es serio. El sentido de la vida no existe, pero nos queda la risa*: esto es el *cinismo*. Para el cínico la vida no es más que un teatro: en ella *todo es máscara*; el semblante de la persona no pasa de ser lo que originalmente significó el concepto de ésta: la careta del actor. No hay rostros, sino máscaras; cuando éstas caen, no hay interioridad, no hay nadie detrás. *El cinismo es nihilismo: el hombre está vacío, todo es una burla*.

El cínico desconoce la autenticidad (5.7), pues ésta consiste en manifestar en la conducta la verdadera interioridad. Pero *el cínico carece de interioridad*: está todo él en su mueca y vacío por dentro. Una de las tareas más difíciles para la libertad consiste en distinguir lo serio de la broma (15.6): *el cínico identifica ambas cosas*. La consecuencia sobreviene enseguida: si nada es serio, todo es serio. La comicidad cínica termina en la tragedia y la desesperación. Por eso la risa cínica acompaña a la violencia que destruye (11.2): es el adorno de la maldad.

d) el fatalismo

Para el fatalista el hombre no es dueño de su destino. En la Antigüedad clásica esta postura fue la más frecuente, especialmente entre los estoicos⁴⁴⁷, pero hoy se sigue repitiendo con frecuencia. El fatalismo se caracteriza por la creencia de que el universo alberga dentro de sí un elemento irracional, llamado *Destino o Azar* (1.8), que es una fortuna o casualidad que mueve la rueda del cosmos y da a cada uno felicidad o la desgracia de una manera aleatoria, pero *necesaria*⁴⁴⁸: la libertad queda deprimida ante lo irracional, que es *una necesidad ciega e ineludible*, frente a la cual yo no soy el dueño de destinarme a nadie. Más bien es ese destino *impersonal* y ciego quien decide por mí de un forma mecánica o inenexorable.

El fatalismo es el único recurso es que cada uno se contente con la suerte que le ha tocado. Por tanto, esto significa *resignarse con el dolor* (16.6) y adoptar una actitud pesimista, pues *las cosas no pueden cambiar*: son inevitables. Es ésta una resignación que termina siendo trágica y fatal: adusta, pero elegante: no vale la pena apasionarse por nada⁴⁴⁹. La tragedia griega está penetrada por esta actitud. El fatalismo incluye como única aspiración la de *tratar de disminuir el dolor* (16.6). Por lo que respecta a la felicidad, le concede un lugar bastante discreto en la vida humana: es una doctrina triste, incapaz de alegría, porque para ella el mundo no tiene nada que merezca celebración, sino más bien al contrario. Para el fatalismo todo amor está preñado de dolor⁴⁵⁰.

e) *El pesimismo o escepticismo práctico*

Una forma de nihilismo es *la negación del sentido a mediana escala*. Es el *nihilismo «light»* que se manifiesta de varios modos: *el pesimismo* postula que el esfuerzo por conseguir bienes arduos se salda siempre con el fracaso (16.5), y por tanto no merece la pena; es preferible resignarse. El desengaño es una forma más profunda de nihilismo, pues produce la convicción de que la falsedad se albergue en el propio interior de la verdad: lo que parece verdadero, en realidad está hueco. El desengañado pierde toda ilu-

sión y confianza: no cree en nada, como el cínico, pero por distintos motivos, como fruto de una mala experiencia. La amargura, por último, es un desengaño resentido, ofendido.

El modo intelectualmente más lúcido de pesimismo, corriente sobre todo entre intelectuales, es su mezcla con una dosis moderada de fatalismo, que lleva a dudar de que el individuo deba desear y pueda llevar a cabo tareas verdaderamente relevantes y transformadoras de la sociedad y el destino universal de cada época. El pesimista, en sentido estricto, es el que piensa que *el fracaso acompaña necesariamente la vida de la persona individual* (16.5). El pesimismo es un poco fatalista porque piensa que *el destino de lo finito es fracasar*, pasar. Por ser esto inevitable, es preferible resignarse, no hacerse ilusiones de las que después nos habremos de desengañar: «el camino de la imaginación a la perfección pasa por la decepción». Los rasgos optimistas y pesimistas están presentes, como puede suponerse, en todos los hombres y marcan una diferente actitud hacia los ideales y su realización.

f) *Contrapunto: la afirmación eufórica de la vida y la ebriedad.*

Todos los escépticos (5.8) son en algún modo nihilistas. *El nihilismo es una experiencia amarga*, en la que el hombre es profundamente infeliz, y de la que trata de escapar, aunque sólo sea por un rato. El carácter cíclico de la vida afecta también a los nihilistas. Para salir de la postración anímica se busca entonces *un estado de euforia que compense el sentimiento negativo*. Se trata de una *afirmación eufórica de la vida*, del placer pujante y esplendoroso.

Cuando el hombre se embebe de golpe y en exceso en el embrujo que posee la fuerza de la vida (11.2) puede sobrevenir *un estado de euforia excesiva* que llamamos *ebriedad*, que es *un procedimiento de exaltación y estimulación dionisiaca* (15.9), en el cual el hombre se pone, por así decir, en un cierto «trance» de explosión vitalista, mediante algún estimulante que le proporcione el optimismo que él no termina de sentir. Es como darle «marcha» a las fuerzas irracionales de la vida⁴⁵¹ que uno lleva dentro, liberarlas, y que ellas se encarguen de trasportarnos a un «éxtasis» en el que estamos por un tiempo en sus manos, olvidados del feo rostro de lo cotidiano. *La ebriedad es abandonarse por un tiempo en manos de fuerzas vitales que no controlamos, porque son irracionales*. Se trata, simplemente, de olvidar la vida propia, o de sumirse en experiencias un poco «salvajes».

Es un procedimiento casi tan antiguo como la humanidad. El modo más ordinario de estar *ebrio* es *embriagarse* con la bebida, pero hay otros estimulantes más fuertes, como las drogas. El sexo puede vivirse también como *algo embriagante*. Al embriagarse uno pierde la cabeza, se deja invadir por sensaciones nuevas, fuertes, placenteras, que le trasportan a un «viaje alucinante» (15.9), que tapa un poco el asco que produce la vida cotidiana.

Podría parecer que la ebriedad nada tiene que ver con el nihilismo, pero en realidad *es su contrapunto necesario*, pues *en el nihilismo constante no se puede vivir*, porque es insoportable. Quienes viven en el aburrimiento y el pesimismo a veces pueden pensar que la ebriedad es lo que pone un poco de sal a la vida y dota de la «chispa» de inspiración necesaria para crear algo que valga la pena. En realidad, viene a ser un sustituto de las acciones lúdicas (8.6) y del diálogo: el ebrio tiene debilitada la libertad, porque sufre una dependencia⁴⁵² y es muy vulnerable; sustituye el ápice de la vida humana por una situación irreal. Parece obvio decir que la e-

briedad es un procedimiento de buscar la felicidad que tiene inconvenientes físicos, psicológicos y morales, pues se basa en *la renuncia temporal a conducirse desde la razón, la voluntad y la libertad*. También parece innecesario señalar que *muchas veces no se concibe la diversión sin ebriedad* (15.9).

La ebriedad tiene dos caras. Al principio nos llama: «para no sentir el horrible peso del Tiempo que rompe vuestras espaldas y os inclina hacia la Tierra, necesitáis embriagaros sin cesar. ¿Pero de qué? De vino, de poesía o de virtud, a vuestro gusto. Pero embriagaros» (Ch. Baudelaire). Se pone en práctica entonces el consejo de A. Rimbaud: «lanzarse al fondo del abismo, Infierno o Cielo, ¿qué importa?/ al fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo». Pero una vez lanzados sobreviene «el desarreglo de todos los sentidos», el descontrol, la violencia, y finalmente el letargo. Reaparece el feo rostro de lo cotidiano, imposible de aceptar. Y se repite el ciclo. La ebriedad pasa factura, tiene «efectos secundarios», con frecuencia acentúa el rechazo de la realidad que nos ha tocado vivir. No hay domingo sin lunes.

8.8.2 El *Carpe diem!*

Carpe diem! Significa «aprovecha el momento», «disfruta el día», y es una expresión de Horacio en la cual se hace *una apuesta por el presente*: lo que quieras ser, vívelo ya, antes de que se te pase la oportunidad. Se nos invita así a vivir el presente lo más intensamente que podamos, a coger *los sabrosos frutos que la vida, generosamente nos pone adelante*. Se trata de una forma de afirmación vital inmediata y directa. Lo que suele suceder cuando se adopta esta postura es que *se identifica la felicidad y el sentido de la vida con el placer*⁴⁵³. Se trata de una exaltación del gozo presente, que trata de exprimirlo *antes de que sea demasiado tarde*. La intensidad con que esta postura puede ser mantenida es muy variable, pero el conjunto de sus rasgos es bastante constante:

1) La *virtud* y el *placer* se presentan como opuestos. Para los partidarios de la primera, «todo lo placentero es pecado y lo que no está prohibido es obligatorio». La *bondad moral* significa entonces *aburrimiento* y la verdadera libertad *terminar con los tabúes* que nos impiden disfrutar de las cosas buenas: «la vida es un manantial del placer» decía Nietzsche⁴⁵⁴.

2) Se afirma, con Rousseau, que *la naturaleza humana es buena por sí*: «ya nada malo saldrá de ti de ahora en adelante», dice también Nietzsche⁴⁵⁵. Por tanto, hay que *dar libre curso a la fuerza natural de la vida* que uno lleva dentro, porque no tiene nada de malo, *es de por sí inocente y buena. El hombre es naturalmente bueno*. La virtud y la bondad moral significarían una represión de las fuerzas de la vida y por eso son algo antinatural⁴⁵⁶. La cultura y la vida social tendrían demasiadas formas de represión de las fuerzas vitales. Por eso, *la ebriedad puede ser bienvenida, porque es una forma de vivir la vida con intensidad*, y de liberarse de los tabúes y convencionalismos que nos impide la sociedad en la que vivimos.

3) Lo hegemónico en el hombre es entonces *el cuerpo*: «cuerpo soy, del todo y por completo»⁴⁵⁷. El espíritu se difumina. En consecuencia, todo lo que se refiere al cuerpo se convierte en extraordinariamente importante: la dieta, la forma física, el funcionamiento de mis órganos sexuales (instrumentos del que es quizá el rey de los placeres), el aspecto de mi piel, etc. *Lo decisivo es la biología, lo corporal*.

4) Que la vida sea un manantial de placer significa que debo aprovecharla: el futuro no me interesa. Porque me traerá complicaciones, trabajo, vejez, escasez de dinero, enfermedades y muerte. *Debo disfrutar ahora y todo lo que pueda.* Hay que estar *volcados en el presente: Carpe diem!* Esto significa primacía de la *gratificación instantánea*, a la que ya se aludió (1.7.2), y un rechazo del compromiso que suponen las tareas arduas. Comprometerse significa que cuenten con uno, y esto es una complicación que no se acepta.

5) Lo que se necesita es *un buen cálculo de los placeres asequibles*, tal que permita eludir los dolores consiguientes⁴⁵⁸. Por este cálculo el *Carpe diem!* Ha solido llamarse *hedonismo* (*hedoné* es placer): *se identifican felicidad y placer.*

Los puntos flacos de este planteamiento son fáciles de adivinar:

a) Confundir la felicidad con el placer es un craso y peligroso error. El placer «tiene dos caracteres: por una parte es *momentáneo*, por otra admite la *repetición*. Además, es siempre *parcial*, en el sentido de que afecta nada más a una dimensión de la vida, pero desde ella puede «llenarla» momentáneamente. Puede tener una gran vivacidad y energía, pero a la vez se lo siente como constitutivamente insuficiente»⁴⁵⁹. La razón de su insuficiencia está en esas tres características: porque es algo pasajero y parcial, afecta a la vida psíquica, más que al núcleo de la persona misma. Y sobre todo, su excesiva repetición provoca una dependencia de ellos no del todo voluntaria, y al final el *hastío*⁴⁶⁰.

La felicidad, en cambio, es algo muy diferente: en primer lugar no es algo parcial ni momentáneo, sino *permanente*, que afecta a la totalidad de la persona, y está por tanto a un nivel más profundo. En segundo lugar, la intensificación de la felicidad no provoca hastío, sino todo lo contrario, un deseo de que se haga aún más intensa y honda. Cuando se cifra la felicidad en el placer sobreviene lo que antes se llamó (8.5) *la atomización de la vida*: la sustitución de la felicidad por la gratificación instantánea, por el éxito, por el placer, mientras queda en hueco la totalidad de la vida.

b) Apostar por la felicidad en presente destruye la expectativa de los bienes futuros. En el *Carpe diem!* Hay una *traición secreta al valor de la espera*. Hay más felicidad en esperar bienes futuros que en tenerlos todos *ya*. Cuando no hay expectativas, sino sólo goces, del futuro ya no se espera nada; comienza entonces la expectativa de la infelicidad. *Hay más felicidad en el futuro que en el presente. La felicidad consiste en aprender a esperar.*

Por otro lado, *Carpe diem!* *no es aplicable a la vida profesional*, donde impera la lógica de lo serio (15.6) y de las tareas a largo plazo, con su estructura propia (8.4). Es por tanto, un planteamiento incompleto de la vida, pues tampoco atiende al esfuerzo, al dolor, a la limitación y la enfermedad humanas, ante los que está amenazado de fatalismo. *Se queda sólo con el tiempo libre*, y lo convierte todo en diversión. Es la *lógica de los inmaduros y los irresponsables*. En el fondo se trata de una postura muy poco solidaria y más bien egoísta. Por eso, su crítica detallada debe hacerse desde un punto de vista ético.

8.8.3 La postura pragmática: el interés

Una de las posturas más frecuentes frente a la felicidad consiste en decir que el hombre puede conseguir poca, y que toda la que consiga será a base de cuidar de sus propios intereses. Esta actitud no se deja llevar por excesivas ilusiones, es realista, pragmáti-

ca, buena conocedora de los hombres, no aspira a cambiar el mundo ni tiene otro ideal que *un afán moderado de asegurarse una existencia lo más cómodo posible, tranquila y segura posible, sin sobresaltos ni riesgos*: «más vale pájaro en mano que ciento volando».

El afán de seguridad es necesario para la vida humana (11.9). Sin embargo, cuando se exagera, se cae en esta postura, eminentemente conservadora y poco amiga de los riesgos, que hace depender la felicidad del propio esfuerzo por asegurarse los recursos. Lo característico de esta mentalidad es *la moderación de los objetivos y el predominio del interés por el propio bienestar*. Estamos entonces ante un modo de ver la vida que pone como fin y valor primero yo mismo y mis intereses (7.5).

La felicidad interesada es ajena a los idealismos: a lo más que suele aspirar es *a realizar sus propios intereses*. No se plantea teorías: «*tú, vete a lo tuyo*», parece decir. Aspira a que en el reparto le vaya lo mejor posible: comparte poco, pues desconfía de lo público. *Ama el dinero* y opina «un hombre valo lo que valen sus recursos», y sólo coopera para evitar verse perjudicada. Está convencida de que *la mayoría de las acciones humanas son fruto del interés*, y que los ideales son «idealismos» y pérdida de tiempo, es decir, un modo de eludir la dura realidad de la vida. La felicidad interesada suscribiría, quizá con algunos matices de duda, pero con acuerdo básico, las afirmaciones de Hobbes señaladas más atrás (7.7), o esta otra: «*todos los actos voluntarios del hombre tienen como fin algún bien para él*»⁴⁶¹. En conclusión: *el hombre tiene un solo fin, que es él mismo*. Todas sus acciones son interesadas porque se supeditan a ese objetivo. No se trata tanto de un egoísmo puro y duro, como de buscar sólo lo conveniente y útil para mí, evitando aquellos gastos de tiempo y esfuerzo en pos de valores e ideales desinteresados que nada me van a reportar.

Esta es actitud antigua y *eficaz*, pero sumamente discutible, con reparos de tipo moral, y una serie de consecuencias en el modo de concebir la vida social, resumidas en la palabra *individualismo* (9.9). En los últimos tiempos ha ido evolucionando hasta convertirse en algo ligeramente distinto, que se tratará a continuación.

8.8.4 La postura contemporánea: el bienestar.

«La mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo no son muy felices; tampoco se sienten desgraciados —y no lo son—; sino más bien se mueven en una zona gris»⁴⁶². ¿Por qué? Porque han identificado la felicidad con lo que es sólo su requisito previo: el bienestar. «*La identificación de la felicidad con el bienestar* ha ido adquiriendo un desarrollo, difusión y vigencia en nuestra época, sin proporción con la calidad intelectual de esa interpretación; en todo caso, es esencial para comprender la época en que vivimos»⁴⁶³.

¿Cómo se ha producido esto? Se trata de la extensión de una mentalidad que encaja muy bien con el desarrollo tecnológico y material, y que de hecho lo ha acompañado: «*hay que buscar la felicidad del mayor número, la mayor cantidad de placer y el mínimo de dolor, y que los dolores sean transitorios y pasen pronto*. Esto es lo que aproximadamente opina el mundo actual»⁴⁶⁴. Esta mentalidad tiene dos rasgos: 1) identifica la felicidad, no tanto con el placer, como con *la ausencia del dolor*; 2) identifica *lo bueno con lo útil*, y así la utilidad pasa a ser el valor que define las cosas y en consecuencia incluso las personas. Se trata, como es evidente, de una

idea que complementa muy bien de lo que se llamó *cientifismo* (5.1.2) y *tecnocracia* y desde luego se inscribe con facilidad en la óptica del *materialismo* (16.6). La combinación de todas estas posturas, en grados diversos, constituye la mentalidad contemporánea, como a lo largo de este libro se ve.

Por lo que se refiere a la felicidad, el mundo actual ha creído que se realizaría cuando se alcanzaran *para todos* unas determinadas condiciones de *bienestar material*, un cierto *nivel de vida* y de *seguridad* en la evitación de riesgos y males. Ese ideal consiste en el *intento de hacer desaparecer la miseria, el dolor y el esfuerzo mediante el desarrollo económico y los adelantos y comodidades de la tecnología*. Son unos objetivos complementales loables, pero no pertenecen a nadie en particular, no son proyectos personales, sino *generales*, y corren fundamentalmente por cuenta del estado y de las empresas, que los llevan a cabo mediante una adecuada planificación y desarrollo económico y tecnológico. Y así lo que sucede es que se pierde de vista el carácter personal de la felicidad: «¿Por qué? Porque *la felicidad pierde su contenido propio: resulta equivalente a sus condiciones*; es decir, dadas ciertas condiciones hay bienestar y por tanto felicidad. Pero felicidad ¿de quién? De cualquiera, de todo el mundo⁴⁶⁵».

Así se desliza en el mundo contemporáneo una gran variación respecto de la felicidad: se sustituye *el proyecto personal de vida por la adquisición de unas determinadas condiciones materiales de bienestar y de seguridad*. «Al hombre medio de nuestra época la inseguridad le parece infelicidad», soporta mal los riesgos y necesita «seguros» y garantías continuos. Así la felicidad pasa a depender de *los objetos y los procedimientos técnicos*, se despersonaliza y se vuelve objeto de planificación: depende del estado m o de que me toque la lotería. Con ello, disminuye el espíritu de aventura respecto de la propia vida: la novedad se compra y se utiliza según un manual de instrucciones, pero no se encuentra de una manera personal; la felicidad se convierte en objeto de consumo, está «en oferta».

El ideal contemporáneo del bienestar ha evolucionado últimamente hacia formas de *calidad de vida* en las cuales la comodidad y la diversión (15.9) se han convertido en elementos centrales y acaso excesivos, puesto que se concede una importancia enorme al estado de salud, al cuidado del cuerpo, a la evitación de molestias de todo tipo, a formas de ocio y de trabajo donde prima la comodidad, la rapidez y las *sensaciones* fuertes, al disfrute de adelantos tecnológicos y de novedades gratificantes y placenteras, al *tener* en definitiva. Y así, se entiende por *calidad de vida* la supresión de todo esfuerzo que no se dirija a aumentarla a ella misma, aunque después no se sepa exactamente qué es un proyecto de vida verdaderamente personal y enriquecedor.

En esta actitud es donde se encuadra el *consumismo* (13.7) y la elevación de la comodidad al rango de valor primero. La comodidad es la actitud que busca evitar la dificultad, el esfuerzo, el sufrimiento y, en general, todo lo molesto. Es uno de los valores y de los avances más centrales en nuestra cultura, y rechazarla sería hipocresía, pues nadie está dispuesto a quedarse sin luz o agua corriente en su casa. Pero convertir esto en ideal de vida es propio de gente que aguanta mal el sufrimiento y que sólo piensa en sí misma. Por eso, la queja, la debilidad y la blandura suelen acompañar este soft way of life, que tiene muchas manifestaciones en la con-

ducta práctica, entre otras haberse acostumbrado a obtener enseñada todo lo que a uno se le antoja, y buscar sólo el sentirse a gusto, tener placeres y no contrariedades, ni siquiera un poco de frío o de sed. Cuando se vive así, el dolor y los dolientes (16.1) es como si no existieran y uno fácilmente cae en una existencia caprichosa, superficial (15.9) y poco solidaria con los necesitados. Y esto ronda ya la injusticia y el egoísmo, porque uno no se priva de nada, mientras a los pobres les falta de todo.

Como veremos más adelante (16.4), un ideal de felicidad que no tenga en cuenta el dolor está incompleto y genera insatisfacción: acostumbrarse a no sufrir nos hace más débiles. Pero es que además, es *un ideal de vida que da poca felicidad*, y en el cual influyen enormemente el individualismo (9.9) y el interés pragmático por uno mismo. La consecuencia es que mucha gente tilda los tiempos en que vivimos de amorfos, pasivos, poco interesantes, y, a la hora de la verdad llenos de intereses egoístas, de un materialismo bastante insolidario, y sin valores morales verdaderamente profundos. Es una queja hoy universal: *hay como un vacío*.

«Esa pregunta fundamental que el hombre se hace de vez en cuando, si es feliz, ha dejado de hacerse y la razón es que *se da por supuesto que la felicidad consiste en que se cumplan ciertas condiciones*»⁴⁶⁶. Pero a pesar de ello, lo cierto es que *«el bienestar por sí mismo no produce felicidad; es simplemente un requisito de ella... La felicidad no consiste simplemente en estar bien, sino en estar haciendo algo que llene la vida»*. Esto es lo que hoy muchas veces se olvida, y sin embargo *es lo más verdadero que se puede decir sobre la felicidad*. Pero la gracia está en que la búsqueda de la felicidad corre por cuenta de cada uno, porque *es la realización de un proyecto personal*.

8.8.5 El poder del dinero

Existe un ideal de felicidad que es el más adecuado para los ambiciosos: *el poder*. Es una opción tan antigua como la humanidad. En la época moderna, el ideal burgués (8.8.3) también ha hecho suyo este valor al decir que al hombre se le mide por sus recursos⁴⁶⁷.

Poder significa *potencia, capacidad, fuerza*. Cifrar la felicidad en él significa apostar por uno mismo, no sólo en cuanto centro de todos los intereses, sino todo como *dominador* de lo que le rodea.

Hoy en día el *poder* más evidente y directo es *el dinero* (13.4), pues el uso que se hace de él es mucho más amplio, flexible, técnico y sofisticado que en épocas anteriores. Por eso no es de extrañar que un cierto número de gente viva según aquello de que *dinero es poder y felicidad es poder*. Lo que se busca entonces es tener suficiente dinero para poder hacer lo que se quiera. Esta mentalidad actúa como si la felicidad y los hombres mismos se rindieran al hechizo implacable del poder financiero. *El lujo* (13.2) aparece entonces como *signo y ostentación de poder* y de dinero se utiliza para demostrar fuerza y distinción: se tiene el mejor coche, el perfume de las mujeres más elegantes, etc.

Poner la felicidad en el dinero es muy tentador: con dinero, se puede conseguir casi todo, desde costosísimos tratamientos médicos, hasta viajar a todos los lugares, etc. Hay pocas cosas, en apariencia, que no se postren a nuestros pies cuando se dispone de *todo* el dinero que uno quiera gastar.

Los puntos débiles de esta postura se agrandan a medida que se exagera. Si esto no se hace, puede parecer casi definitivamente convincente, y por eso es necesario analizar más adelante (13.4)

la cuestión del dinero. De todos modos, en lo dicho hasta ahora (3.5.1, 7.2, 8.3) hay argumentos que muestran su debilidad. Además, basta apelar a la experiencia: es decir que *el dinero no da la felicidad* parece uno de los tópicos más repetidos, pero no deja de ser una gran verdad. También lo es añadir a continuación que, aunque no la dé, contribuye muy decisivamente en ella, lo cual es obvio, pues dentro de la vida buena está también el bienestar (8.2). Si embargo, el principal inconveniente del dinero es éste: *no se puede compartir*, sino sólo repartir, puesto que es de uno, y nadie más. Por eso, *donde hay dinero hay discordia*, y en la discordia nadie puede ser feliz. Además, la excesiva preocupación por el dinero materializa la vida humana hasta hacerla miserable (13.4, 13.5). Sin embargo, la tentación del poder no aparece sólo referida al dinero, sino al dominio efectivo de cuanto tengo a mi alrededor. Es lo que veremos a continuación.

8.8.6 El afán de poder y la ley del más fuerte

Hay bastante gente que en su conducta demuestra un gran afán de poder. Se mueven por el afán de tenerlo y conquistarlo, aunque sea en una dosis miserable. Cuando se les pregunte por ello, negarán que en eso cifren la felicidad, pero *de hecho se comportarán como si así fuera*, como si sólo pudiesen descansar una vez que hayan levantado una trinchera en torno a su territorio y hayan dicho: «¡Esto es sólo mío! ¡Aquí mando yo!». El hombre tiene una tendencia, secreta o manifiesta, a dominar a otros y a no dejarse dominar por ellos: los clásicos la llamaban *hybris*, que aproximadamente quiere decir orgullo, deseo de sobresalir.

Por tanto, *la voluntad de poder* no es sólo una teoría filosófica de Nietzsche, sino *el afán continuo que el hombre tiene de dominar a los demás y someterlos a sus dictados*, aunque sólo sea dentro del hogar. Este afán suele aparecer como *autoridad despótica* (6.9), que consiste en no querer súbditos, sino esclavos. Es un uso de la voluntad que incurre en una confusión lamentable: olvida que a los hombre no se les domina, ni se les desea o se le elige, como si fueran platos de comida, sino que se les respeta, se les aprueba o rechaza y se les ama.

Sin embargo, exaltar la *voluntad de poder* y aplicarla a nuestros semejantes es una postura que tiene más sentido del que a primera vista puede parecer. El argumento más eficaz consiste en decir que en la vida *los que triunfan son los fuertes, y que para triunfar hay que imponerse a los demás. Lo que triunfa es la fuerza, no la justicia*. Es más, *la justicia no es otra cosa que el nombre que se le pone a lo que me conviene, a aquel estado de cosas que favorece mis intereses y mi poder. La justicia es la ley que el más fuerte impone al más débil*. El hombre, para ser feliz, *necesita ser ganador*.

Desde esta postura, a la pregunta *¿merece la pena ser justo?* hay que contestar: ¡NO! ¿Por qué? Porque cuando tratas de ser justo lo que sale perdiendo son tus intereses profesionales frente a los de los demás: *te conviertes en perdedor*. Pensar que compensa ser justo (no robar, no mentir, no aprovecharle del prójimo cuando puedes hacerlo, etc.) es, según esta mentalidad, una ingenuidad, porque si tú dominas a los demás, ello te dominarán a ti. *No compensa ser justo, porque es hacer el idiota y quedarse con la peor parte*.

Debajo de la justicia práctica de la voluntad de poder entendida de este modo está, como se ve, la convicción de que *no existen acci-*

ones desinteresadas (7.7) y de que *las relaciones entre hombres son siempre de dominio* de unos sobre otros (9.5). Sin embargo, *lo específico de la justificación práctica de la voluntad de poder es que desprecia la justicia* que la mentalidad burguesa y el individualismo todavía aceptan como valor. Para este modo de ver la vida, tú puedes delinquir siempre que no te castiguen, porque no te descubren, o porque eres demasiado poderoso para que se atrevan a acusarte públicamente. Por tanto, no tiene sentido ser justo, sino dominar a los demás: la justicia no es otra cosa que la *ley del más fuerte*⁴⁶⁸. Quien ha expresado teóricamente esta postura con frases más rotundas en Maquiavelo⁴⁶⁹.

La lógica de esta postura es, pues, *la ley del más fuerte*: éste debe dominar sobre el débil, que es despreciable e *inferior*. La voluntad de poder pone a su propio servicio todos los medios de que dispone. Uno de ellos, hoy quizá el más importante, es *el dinero*. Cuando éste se hace instrumento de esa voluntad, se utiliza para abrir todas las puertas, suavizar todas las voluntades y comprar todas las libertades, sin detenerse en «prejuicios» de tipo moral. Cuando rige esta ley, la moralidad es ridícula, y el espacio social se divide en *esferas de influencia*, dentro de las cuales hay una *ley férrea de tipo mafioso*, en la que rige una justicia consistente en que el que está arriba es todopoderoso, dentro de su esfera de dominio, para premiar, castigar, e incluso matar. Esta postura considera *la ley como un instrumento más de dominio*, pues ya se dijo que no cree en la justicia.

La voluntad de poder conduce rápidamente a la infelicidad y a veces a la cárcel: 1) no respeta a las personas como fines en sí mismas; 2) incurre en las peores formas de tiranía; 3) lanza a una persona contra otra, porque instaura la ley del más fuerte; 4) destruye la seguridad, el derecho, el respeto a la ley y a la justicia dentro de una comunidad y con frecuencia conduce a la guerra; 5) envilece la convivencia, porque justifica todas las mentiras, aumenta el rechazo sistemático contra la verdad y genera *un espíritu de resentimiento y de desquite*; 6) destruye los restantes valores morales y, en consecuencia la misma sociedad.

Se trata, por tanto, de un planteamiento *extremadamente degenerado y pernicioso*, aunque pueda explicarse su sorprendente aceptación y puesta en práctica por el hecho de que algunos siguen y probablemente seguirán sucumbiendo a la tentación de tratar de dominar a los demás a su antojo⁴⁷⁰. Esta es la causa principal de la mala situación política que desde hace tiempo padecemos (14.8) y de los numerosos conflictos que asolan la vida social (11.4).

Después de analizar estas alternativas o ideales de felicidad, reaparece una verdad muy clara: *no está asegurado que el hombre llegue a ser feliz*. El camino no parece otro que tener una adecuada comprensión y puesta en práctica de lo que el hombre es y del tipo de acciones y hábitos que le perfeccionan. De lo que no cabe duda es de que, si el hombre no se eleva por encima de sus intereses exclusivamente personales, no será feliz. Esto nos lleva de nuevo a la consideración de la dimensión social humana como algo completamente irrenunciable: *la persona no puede llegar a la felicidad si no ejerce el tipo de actos que tiene como destinatarios a los demás*. Por eso hemos de hablar ahora con más detenimiento de la dimensión social del hombre.

9. LA VIDA SOCIAL

9.1 EL CARACTER NATURAL DE LA SOCIEDAD

La persona necesita de otras para comportarse conforme a lo que es y alcanzar su plenitud: no hay yo sin tú (7.1). Las relaciones interpersonales no son un accidente añadido, del que se pueda prescindir. Entender esto es entender al hombre: su ser es *ser-con* otros, con el mundo, a los cuales está abierto. Como se ha mostrado ya, el hombre no existe sin más, sino que *es-con, coexiste con los demás y con la naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. El ser humano del hombre es coexistir*⁴⁷¹. Esto es otro modo de resumir las notas radicales de la persona de las que se habló más atrás. (3.2).

La visión de la persona como ser abierto a los demás, tratada en los capítulos anteriores, necesita ser ahora completada diciendo que *el hombre es naturalmente social, es decir, pertenece a su esencia vivir en sociedad*. Que de hecho vive así es innegable. Ahora de lo que se trata es de entender *porqué y cómo* lo hace, lo cual es la materia tratada en este capítulo. Parece completamente impensable e irrealizable una vida humana que no se lleve a cabo en sociedad. Por eso, *para entender lo humano es imprescindible entender lo social*. El nervio de la visión clásica del hombre es precisamente éste, según las palabras de Aristóteles: «es evidente que *la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político*»⁴⁷², en donde se entiende «ciudad» como «comunidad social» y «político» como «social».

Según esta manera de entender las cosas, «*una naturaleza autoperfectible es naturalmente social*»⁴⁷³. En el arranque mismo del ser humano aparecen los demás. Si ser hombre es ponerse en marcha libremente hacia los fines propios de un ser inteligente, adquiriendo hábitos y *autoperfeccionándose* (3.6.5), esto no puede comenzar a suceder sin educación y no puede continuar sucediendo sin convivir con otros, sin coexistir. *La convivencia con los demás pertenece a la naturaleza humana*, porque ésta no puede desarrollarse sin aquélla, según recalcamos al hablar de la formación de la personalidad humana (7.1). Por eso no hay un hombre sin ciudad: «el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios»⁴⁷⁴.

Frente a esta manera de concebir a la persona como un ser rodeado de otros, como él, que le permiten ser biológicamente viable y alcanzar su altura humana, hay otra distinta, nacida tiempo atrás, en los siglos XVII y XVIII. En aquella época se pensó en efecto, que *la sociedad era una convención* que el hombre se vio obligado a admitir, cuando vivía aislado en un supuesto estado «natural», y que *la vida social descansaba en un contrato inmemorial mediante el que los hombres se pusieron de acuerdo para convivir*, cediendo parte de sus derechos para adquirir a cambio seguridad. Según esta visión⁴⁷⁵, la sociedad es, por así decir, una invención construida por el hombre para salir del estado «salvaje» o «presocial», y conseguir así más fácilmente aquello que necesita para vivir, por medio de un acuerdo entre un *conjunto de individuos independientes*. Este punto de partida suele generar una determinada visión de la vida social, a la que se aludirá con detalle: *el individualismo* (9.9).

En este capítulo adoptaremos más bien la primera perspectiva, según la cual vivir en sociedad es lo que hace posible que el hombre se perfeccione y alcance los fines propios de su naturaleza. En virtud de eso puede definirse la sociedad como «*un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana*»⁴⁷⁶, y por tanto el escenario propio de ésta. Se establece entonces una cierta contraposición con la segunda concepción recién apuntada, según la cual la sociedad es más bien la libre asociación de un conjunto de individuos autónomos que, mediante un convenio (7.4.3), deciden convivir,

no tanto porque les sea imprescindible, sino porque así es más fácil que todos puedan satisfacer sus propios intereses (9.9, 13.8).

Según nuestro plan, será preciso hablar primero del fin y elementos de la vida social (9.2, 9.3), para pasar después a tratar de su articulación en las instituciones (9.4) y de las características internas de éstas (9.5, 9.6), algo verdaderamente decisivo para entender los grupos humanos estables y su dimensión cultural. Tras estas descripciones será preciso clasificar las instituciones según los fines del hombre y la perspectiva teleológica aquí adoptada (9.7), y referir después ese despliegue a su dimensión temporal e histórica, lo cual nos lleva a hablar de la tradición (9.8) y de la concepción individualista, que la tiene poco en cuenta (9.9) y contribuye así a conformar algunos de los rasgos principales de la sociedad actual (9.10).

9.2 EL FIN DE LA VIDA SOCIAL

La visión clásica de la vida social, hoy reivindicada⁴⁷⁷, ponía como fin de la ciudad (entendida como comunidad social) *la vida buena*, cuyos elementos ya fueron analizados (8.2), porque se pensaba que era capaz de dar el *bienestar* o *bien-ser* en que ella se cifra. Aquí trataremos de entender la vida social sin perder esta inspiración clásica, que podemos describir así: «*El fin de la ciudad es la vida buena*»⁴⁷⁸, y no sólo la conveniencia, o el simple vivir. El «vivir bien» o «bienvivir» *supone la convivencia con otros*, y ésta es obra de la amistad (7.7). Por tanto, los hombres se asocian no sólo para sobrevivir y satisfacer sus necesidades materiales más perentorias, sino sobre todo para alcanzar los bienes que forman parte de la vida buena, y éstos sólo se alcanzan gracias a la amistad en sentido amplio, es decir, a *las buenas relaciones interpersonales* entre el conjunto de los ciudadanos, las cuales ya son en sí mismo uno de los principales elementos de la vida buena.

En consecuencia, mantiene Aristóteles, la justicia, el respeto a la ley (11.6), la seguridad (11.9), la educación (12.11), y sobre todo, los valores aprendidos que guían la libertad (6.3), la amistad y la virtud son los bienes que constituyen el fin de la vida social, pues sólo en ella se pueden alcanzar. Por tanto, *vida buena y fin de la vida social se convierten*. De ello se derivan entonces estas sorprendentes conclusiones. 1) *El fin de la vida social es la felicidad de la persona*; 2) En consecuencia, *la sociedad y sus instituciones* (a esto llama Aristóteles «la ciudad», la «polis») *deben ayudar a los hombres a ser felices y plenamente humanos*, lo cual consiste en conseguir el conjunto de bienes que integran la vida buena, entre los cuales están los que perfectamente moralmente la naturaleza humana y la libertad: ser justos, amantes de la ley, de su familia y amigos, magnánimos, amantes de la sabiduría, etc. ; en suma virtuosos. El fin de la ciudad es entonces lograr «lo que conviene para toda la vida»⁴⁷⁹, es decir, para una vida plena y completa, para una vida buena. Todo esto se puede resumir así: *si la vida social es el conjunto de las relaciones interpersonales, cuando éstas se ejercen en su forma más alta, el hombre alcanza su realización en y con los demás*, en la dinámica del coexistir (9.1).

De aquí se derivan muchas e importantes consecuencias. La primera de ellas es que la vida social y en consecuencia, la vida económica, cultural y política (12, 13 y 14), *tienen mucho que ver con la ética*, porque pueden asegurar o impedir el desarrollo y perfeccionamiento de las capacidades humanas, y en consecuencias favorecer o impedir la libertad y la felicidad, como se vio al hablar de la miseria (6.5). Y la segunda es que *no podemos considerar la vida social separada de su fin*: dar al hombre los bienes que le permiten llevar una «vida buena» y en consecuencia ser feliz. Por tanto, se puede sentar como principio la siguiente afirmación: *corresponde al conjunto de la sociedad, y no sólo a cada individuo aislado, conseguir*

los bienes que constituyen la vida buena para aquellos que están dentro de ella (cfr. 13.8).

9.3 ELEMENTOS DE LA VIDA SOCIAL

La sociología suele afirmar que el fundamento de la vida social es la persona y su conducta, y que ésta se compone de *acciones prácticas*, como ya sabemos (2.6). Por tanto, *la acción humana es el primer elemento de la vida social*, la primera pieza básica que la constituye, y sin la cual ella no surge, como es obvio: los cadáveres o los cuadros no conviven, aunque estén juntos. Sin embargo, en torno a la acción humana se articulan otros elementos, igualmente importantes y que son *la condición de posibilidad de la vida social*, a partir de los cuales ella surge.

El segundo elemento que la hace posible es el lenguaje, como ya se dijo (7.2), pues sin él no existiría sociedad, ya que no podemos manifestarnos, ni compartir el conocimiento, ni ponernos de acuerdo con lo demás. Aristóteles lo expresó de una manera que se ha hecho proverbial:

«La razón por la cual el hombre es un animal político, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y *el hombre es el único animal que tiene palabra*. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: *poseer el solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores y la participación comunitaria (koininía)* de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»⁴⁸⁰.

Cuando Aristóteles habla aquí de *voz* se refiere al *lenguaje icónico* (2.1.1), y cuando habla de *palabra* el *lenguaje dígito*. El lenguaje es el vehículo para compartir (7.2) el conocimiento, los sentimientos, los proyectos, los valores, para distribuir las tareas, para expresar, en suma, todo lo que hay en mi pensamiento y en mi intimidad, de modo que pueda articularse con el pensamiento y la conducta de los demás.

El lenguaje tiene, pues, dos funciones: manifestarse o expresarse, y comunicarse. En consecuencia, *la comunicación y el intercambio son el tercer elemento de la vida social* (14.4). *Sin comunicación no hay sociedad*, como sin diálogo no hay relación interpersonal. Pero la comunicación es lo que permite el intercambio de las personas (7.1). La sociedad puede definirse entonces como *un sistema de intercambio*. Se intercambian, en primer lugar, según nos indica Aristóteles, palabras y mediante palabras *conocimientos*. Pero además se intercambia todo aquello que se refiere a las necesidades humanas, según se indicó al hablar del trabajo (4.3) Son los bienes *repartibles* (7.2): el fruto del trabajo, los instrumentos y la propiedad. *La sociedad es también el sistema de intercambio de los bienes necesarios y útiles para la vida humana*.

Para realizar este intercambio el hombre ha inventado un medio que mide los bienes repartible, para igualarlos y regular su trueque: *el dinero* (13.4). Parece un poco drástico decir que *sin dinero no hay sociedad*, pero lo que se quiere indicar es que ella no se forma sin el intercambio de los bienes necesarios (13.1), los cuales necesitan ser comparados entre sí según un criterio que los mida a todos: *el dinero es el instrumento de medida, con vistas al intercambio, de los instrumentos y de los bienes necesarios para la vida*. Es una convención, pero una convención universal, que todos acepten, porque tiene un valor de cambio que él mismo fija: «el dinero es el elemento básico y el término del cambio»⁴⁸¹. Las consideraciones acerca del dinero nos llevarán a tratar de los fundamentos de la economía

(13.3). Aquí basta señalar que el dinero es el cuarto elemento fundamental de la vida social.

El quinto y sexto elementos son, respectivamente, *la organización de la acción común*, de la tarea conjunta, que conlleva *la división del trabajo*, y *la autoridad*, que es la que lleva a cabo esa organización. Ambas van unidas y aparecen incluso antes que el dinero: son su condición de posibilidad.

En primer lugar, es necesario que alguien haya emitido las órdenes para una acción conjunta de los hombres, es decir, *se necesita un acuerdo para actuar coordinadamente*. Si nadie emite órdenes que reparten tareas, *no hay acción conjunta*: todo está desorganizado, se paraliza la sociedad porque el trabajo está mal repartido (es lo que vemos en algunos países): nadie hace nada o no se hace lo que debería hacerse.

En segundo lugar, la división del trabajo nace de la capacidad humana de producir mediante la técnica más bienes de una determinada clase de los que el sujeto productor necesita. El trabajo humano plantea enseguida el problema del intercambio, distribución y reparto de los bienes producidos (13.7). La autoridad se sirve del lenguaje para: 1) *emitir órdenes* y asignar tareas, lo cual permite la existencia de las acciones conjuntas; comienza así *la organización de la vida social*; 2) *regular el intercambio* de los bienes ofrecidos y demandados, y resolver los conflictos y problemas que surgen en él (11.4).

La autoridad destaca enseguida, aún más que el dinero, el problema de *la igualdad del reparto*, de la distribución adecuada de los bienes y tareas. Esa distribución necesita una *regulación adecuada*, unos *criterios* que permitan mantener la *igualdad*, la *armonía*, la comunicación y la acción concertada, y que no se destruya la vida social por la discordia y la violencia. Estamos ante *la justicia y el derecho*, séptimo y fundamental elemento de la vida social. La justicia y el derecho aparecen como el sistema de regulación social⁴⁸² mediante el cual se reconoce (3.3) públicamente a las personas y a sus propiedades⁴⁸³, se regulan los intercambios, y se sanciona a quienes quebrantan esa regulación. Más adelante (11.6) nos referimos a él.

Los elementos de la vida social son, en resumen, la acción humana, el lenguaje, la comunicación o intercambio, el dinero, la autoridad, la división del trabajo u organización de las tareas comunes, y la justicia o el derecho. Todos ellos están entrelazados y se dan simultáneamente en el capítulo 11, dedicado a la justicia, el derecho y la autoridad, y en el capítulo 13, dedicado a la economía.

9.4 LA ARTICULACIÓN DE LA VIDA SOCIAL: LAS INSTITUCIONES

Una vez señalados los elementos de la vida social, necesitamos ver cómo interactúan hasta formar el esqueleto de ésta, es decir, su *articulación*.

La explicación habitual afirma que la repetición de acciones produce en el hombre un hábito (3.5.2) que considerando *ad extra*, socialmente, se llama *costumbre* (11.8), la cual es un *modo determinado y habitual de comportamiento individual o colectivo*. La costumbre es fluctuante y no está sometida a una regulación jurídica y pública, sino social: se aprueba o desaprueba. Cuando la costumbre se convierte en una actividad y relación intersubjetiva que tiene cierta reglamentación prejurídica u organizativa, estamos ante lo que el mundo romano se llama *officium*⁴⁸⁴ y en la sociología humana se llama rol, también traducible como *función*, y que señala *la asignación de una tarea determinada dentro de la división del trabajo y de la acción conjunta organizada de un grupo*.

La vida social sería entonces *el conjunto de todos los roles o funciones*, Cuando ese conjunto queda jurídicamente regulado estamos ante *una institución*, que es *un conjunto de roles unificados bajo una autoridad, jurí-*

dicamente regulados, y puestos al servicio de una tarea común con la que se alcanza alguno de los fines de la actividad humana.

Se concluye de aquí que *la vida social se articula por medio de las instituciones*, y que ésta es más rica cuantas más instituciones tenga, y cuanto mejor funcionen éstas. Si la red institucional es tupida, la existencia de lo común se multiplica, y la sociedad en cuentión tiene lazos más sólidos y perdurables en el tiempo. Enseguida analizaremos (9.7) la correspondencia que existe entre *la pluralidad de fines de la actividad humana y las diversas instituciones* que se articulan para asegurar la consecución de esos fines.

Antes conviene añadir que *las instituciones son los principales agentes de cultura*. Este concepto conviene relacionarlo con lo ya dicho (4.4) acerca de la técnica: *el hombre vive rodeado de sus obras*, de los instrumentos que él mismo ha fabricado. Ese conjunto o *plexo* es lo que se llama *cultura* en sentido amplio (12.2). En él no se pueden separar los objetos instrumentales y aquellos otros que no tienen una utilidad técnica, porque son *los símbolos, escrituras y objetos de arte*, fruto de la creatividad humana, en los cuales un pueblo expresa sus conocimientos y sentimientos, manifiesta sus ideas y valores y deja huella de su conducta, de su organización social y de los roles y funciones que han desempeñado sus miembros: un castillo medieval encierra en sí todo lo que era la sociedad de su época; es una manifestación de su arte, de su modo de vivir y pensar, y de sus instituciones y valores; en suma, de su cultura.

En ese ejemplo se puede ver que las instituciones necesitan también «c-asa», es decir, edificios en los que asentarse y guardar todo lo que es fruto de su actividad y constituye su cultura. El plexo instrumental no sólo tiene *hogares*, sino también sedes institucionales de muy diverso tipo, y medios de comunicación para que los hombres y las instituciones se relacionen. La configuración del espacio humano no obedece sólo a razones técnicas, sino también sociales (14.2). por ejemplo, *una ciudad es un conjunto de casas y edificios institucionales tal que contiene todo lo necesario para la vida buena*: no es necesario salir de ella para vivirla. La buena ciudad (14.1), por así decir, encierrra dentro de sí cuanto el hombre necesita (9.2). Ese encerrar implica una determinada concepción del espacio interno, que ha de ser distribuido de modo que sea adecuado y vivible. En suma, *la vida social se articula en instituciones, y éstas organizan el espacio humano, hasta dar origen a la ciudad, que es la forma superior de la vida social humana*⁴⁸⁵.

9.5 LAS INSTITUCIONES Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

La descripción antecedente de la articulación de la vida social, que podría ampliarse y hacerse con más rigor, es suficientemente válida. Sin embargo, cabe añadir, a este punto de vista un tanto descriptivo, la consideración de *cómo se pone en juego la interioridad humana* para llegar a constituir «por dentro» las instituciones. Esto nos permitirá subrayar *la conexión entre ellas y la plenitud del hombre*, que es el punto de la vida social (9.2). En primer lugar, dedicaremos este epígrafe a mostrar que *las instituciones surgen, se desarrollan y se consolidan de modo propiamente humano cuando se da en ellas la autoridad política*.

Se definió este concepto (6.9) como una forma de emitir las órdenes que establece un diálogo entre el que las emite y el que las recibe, de manera que éste acepta la orden, la hace suya, y modifica libremente su conducta para obedecerla, aunque también se pueda pedir aclaraciones, sugerir una modificación, etc. *La autoridad política se ejerce así por medio de un discurso racional compartido y dialogado*, que origina una identificación de voluntades y propósitos entre el que manda y el que obedece⁴⁸⁶. En la autoridad política *mandar y obedecer son alternativos*, porque obedecer

significa poner en marcha la propia inteligencia y la voluntad para asumir y ejecutar la orden: uno pasa entonces a ser dueño de su tarea y de su misión, aunque la haya recibido de otro. *La obediencia es entonces mandar sobre la tarea que nos ha sido encomendada.*

Por eso, *la vida social es el intercambio de una serie de razones dialogadas*, de tal modo que la razón victoriosa no es la que se impone por la fuerza, sino mediante la persuasión racional, la que convence a los demás⁴⁸⁷. La razón, mientras es particular y sólo de uno, es estéril: cuando pasa a ser razón de todos es cuando el que las sostiene sale de su particularidad y entra en *el ámbito de lo común*⁴⁸⁸, que es *el conjunto de razones compartidas por todos*. Los fines, motivos y razones del que manda pasan a ser mediante el diálogo fines y motivos de todos: el mando pasa a ser participado.

Al ser participado y dialogado, los que ejecutan las órdenes aportan las variaciones que se han producido al ejecutarlas, porque hay factores nuevos, etc.: entonces se procede a corregirlas (5.2) para mejorar los resultados alcanzados. *La relación mando-obediencia es de doble dirección*⁴⁸⁹. Aquí se ve cómo el lenguaje, empleado de modo político, es decir racional, y no despótico, *es de por sí un conectivo entre los hombres* (9.3): si la orden fuese sólo descendente, de sentido único, sería despótico: no conectaría a la autoridad con el que obedece, y no serían los resultados. «Hablando se entiende la gente» es un dicho mucho más importante de lo que parece, cuando se aplica al que manda y al que obedece. Este modo de relacionarse se complementa con *la descentralización del poder* y la implantación de *esferas de autonomía*, en las cuales los súbditos tienen libertad y capacidad de decisión sobre sus propias tareas, gracias a la actitud confiada de los jefes hacia sus capacidades y experiencia. El poder superior pide entonces ser informado, pero sin que eso signifique paralizar la acción del súbdito. De este modo, este último puede reaccionar con rapidez para solucionar los problemas que entran en su esfera de competencias, sin inhibir su responsabilidad traspasando el asunto a la esfera superior: cada uno responde de lo que le compete. De este modo, la relación mando-obediencia se estructura sobre *la responsabilidad* (6.9) de cada uno sobre su tarea y esto es lo que hace posible *la iniciativa* y garantiza una mayor eficacia en el cometido del trabajo de que se trate.

La autoridad política, en resumen, se basa en: *el diálogo, la inteligencia, la persuasión*⁴⁹⁰, *el mando alternativo, la descentralización del poder, las esferas de la autonomía, la confianza, la responsabilidad y la iniciativa*. El uso de este modelo de autoridad es lo que ha hecho del capitalismo el sistema económico más eficaz del mundo.

De lo anterior se concluye que una sociedad no puede mejorar, sino todo lo contrario, si las personas no son tratadas de modo que puedan hacer suyas las tareas. Cuando esto se excluye, sólo cabe autoridad despótica. Entonces lo común (7.2) se va debilitando y *aparece la fuerza como medida de la relación social*: se impone quien tiene más, o quien es capaz de hacerla prevalecer, adoptando medidas de presión; se sustituye la negociación por la confrontación, el diálogo por la protesta, y la persuasión por el engaño o la retórica vacía. Obviamente, en tales casos los bienes y valores compartidos disminuyen y se lucha sólo por un reparto más favorable para una u otra parte: rige *la ley del más fuerte* (8.8.6).

La autoridad despótica sustituye el diálogo por la lucha dialéctica y la oposición de voluntades no aunadas, sino enfrentadas. No hay persuasión, sino imposición de una voluntad sobre otra. Por consiguiente, este modelo de autoridad se basa en el dominio de unos sobre otros, siendo éste *el sometimiento del inferior al superior en virtud de la fuerza y coacción*.

Por consiguiente, la autoridad despótica basa su poder, no es la razón, sino en *la coacción*, la cual no tiene por qué ser injusta, desde luego, en cuanto toda autoridad, como se verá (11.11) necesita tener fuerza coactiva para castigar el delito. Pero una autoridad basada en la coacción está mucho más cerca de la violencia que la basada en la razón y la ley (11.2). Resulta evidente entonces que esta segunda forma de autoridad es la que toma todas o casi todas las decisiones, mediante una *detallada planificación central*, que recorta o suprime por entero las esferas de autonomía y paraliza la libertad de los súbditos, inhibiendo por consiguiente su responsabilidad, pues ni lo que hacen ni lo que de ello resulta es atribuible ni decidible por ellos. *Desaparece entonces la iniciativa y la eficacia* de la tarea común. Cuando esta situación se da durante generaciones, los resultados económicos planificados y autoridad ideologizada⁴⁹¹ (la ideología planifica toda la vida de las personas particulares: cfr. 2.8, 14.8).

Sociedad libre, en sentido profundo, significa sociedad regida por la autoridad política, en la cual *todos tengan participación en el mando de las tareas que les han sido asignadas, haciéndose dueños de ellas*. Cuando se habla de *democracia*, se suele querer aludir, quizá no muy conscientemente, a una sociedad regida, por este tipo de relaciones humanas, basadas en el diálogo y la persuasión racional, que hacen crecer a los hombres en libertad, y constituyen un ideal por el que merece la pena de luchar, y del que hoy seguimos estando bastante faltos (14.7).

Por tanto, «es menester *tratar de compartir las razones*: que el otro obedezca en virtud de las mismas que tiene el que manda. Si el que obedece tiene las mismas razones y motivaciones, es evidente que estamos en un sistema comunitario»⁴⁹². Sin esto, las instituciones no se pueden consolidar, pues se frustra entonces un segundo elemento imprescindible en ellas: la comunicación (9.3).

9.6 LAS INSTITUCIONES COMO COMUNIDADES

Las instituciones se convierten en comunidades cuando hay en ellas autoridad política, y además comunicación. Esta última se puede definir como *tener en común*⁴⁹³ (14.3). Dijimos que lo *común* era un bien compartido por muchos, que lo racional es lo común por excelencia (2.3), que compartir es señal de presencia del espíritu (7.2), y que hay un tipo de bienes que se caracterizan porque, compartiéndolos, crecen.

Tener en común significa participar en esos bienes, comunicarlos o recibirlos de otros: *Koinón* en griego significa común del modo en que aquí estamos exponiendo: como comunicación, como compartir. *Koinonía* significa *comunidad*, y al mismo tiempo comunicación, participación. *Se tiene koinonía cuando hay un bien en el que muchos participan y en el que todos comunican entre sí. Esta es la forma de vida social por excelencia, y a ella la llamamos comunidad, que es una institución vivificada por los bienes comunes*, en la cual éstos se participan y se comunican. Si esto falta, la institución de que se trate puede estar muy organizada y ser muy compleja, pero no tiene carácter verdadero comunitario⁴⁹⁴: hay *koinonía* cuando el que manda y el que obedece *comparten las razones, los fines y las motivaciones de la tarea común*.

En el amor, ya lo vimos (7.4) se da la *koinonía*, y es ésta la que constituye la amistad. Por eso, en las comunidades están presentes el amor y sus actos; y no así en las simples instituciones. Quienes convierten una institución, fría y oficial, en una comunidad son las personas que están dentro de ella, cuando ejercen el amor de benevolencia y sus actos propios. Por eso, los rasgos comunitarios de la vida social dependen de las personas singulares: un rostro sonriente puede transformar incluso un despacho ministerial en una grata y animosa experiencia.

Una institución sin *koinonía* es una organización de funciones sin bienes compartidos, ni tareas comunes: es un *puro sistema*, una máquina con fuerza, pero impersonal, sin alma, donde no hay diálogo, ni participación en el mando, como tantas veces sucede con la burocracia. Más adelante aludiremos a ello al describir la sociedad en que vivimos (9.10). Comunicación no es transmitir información (14.4) o repartir funciones, sino dar y recibir, aceptar y compartir: *tener en común*.

Lo que se comparte en una institución comunitaria es *querer los mismos fines y valores, y compartir los medios de que de disponga* para lograrlos: una institución es tanto más fuerte cuanto más medios tenga para obtener sus fines y defender sus valores y cuanto más puedan compartirlos quienes forman parte de ella. Los medios son bienes útiles para alcanzar los fines, que son los bienes compartidos. En una institución que tenga las características de una comunidad acontece lo común (7.2) de una quintuple manera:

1) Un *bien común*, que son los fines y valores perseguidos, y los medios o capacidades de que se disponen (libros, si es una institución cultural: sellos, si es filatélica, etc.) El bien común se expresa adecuadamente con la palabra patrimonio. Por ejemplo, la sede y el campo de un club de golf, y todos sus instrumentos.

2) Una *ley común*, es decir, unas reglas que marcan el modo de actuar (11.1, 11.6) dentro de ella.

3) Una *tarea común* (8.4) realizada entre muchos, y por ello capaz de alcanzar de una manera relativamente cómoda para los ejecutores, fines inasequibles a un solo individuo. Por ejemplo, interpretar la quinta sinfonía de Beethoven. La tarea común es la realización de los valores propios de la institución de que se trate, por ejemplo, defender la vida o los derechos humanos por medios pacíficos, si se trata de una asociación pro-vida o pro-derechos humanos.

4) Una *obra común*, es decir, unos productos o bienes, fruto de la tarea común, que ya han sido alcanzados y realizados: labor hecha, obra hecha. Por ejemplo, los hijos de una familia, una catedral gótica, las operaciones o campañas realizadas para defender la vida o los derechos humanos, los cuadros que un museo va adquiriendo, etc. La obra común es la que contiene y realiza los bienes comunes.

5) Una *vida en común*, es decir, un tiempo, que puede ser de siglos, durante el cual los miembros de la institución han vivido juntos, en una comunidad más o menos intensa (piénsese en los monasterios de monjes medievales, que hoy en día perviven en la misma sede, o en un matrimonio).

El conjunto de estas cinco cosas (bienes, leyes, tareas, obras y vidas comunes) pueden ser de tal intensidad que la comunidad en cuestión contenga todos o casi todos los bienes propios de la vida buena, en especial porque esas cinco cosas son acumulables en una medida que puede resultar insospechada si se mantiene a lo largo de generaciones, hasta formar una riqueza que excede con mucho la que un solo hombre puede reunir, como enseguida veremos.

Los bienes comunes son los valores que defiende una comunidad y los objetos materiales que son soporte y condición de posibilidad de esos valores. A su vez, la tarea y la obra común se dirige a realizar, incrementar hacia adentro, y difundir hacia fuera esos valores. La integración en la comunidad significa incorporarse a su tarea común y participar de sus bienes. En las familias de la nobleza, el patrimonio es la estirpe misma, la propia vida común en unidad de origen: se pertenece a ella por nacimiento. En una universidad, la transmisión del saber y su depósito: se recibe aprendiendo. En una iglesia, la salvación eterna puesta en manos de los mini-

stros y los fieles: se alcanza mediante la participación en los ritos sagrados y en la conducta prescrita.

Es evidente que todo lo anterior se mantiene y crece *si la comunicación social está presente* y viceversa. Es fácil de entender entonces que *la amistad social*, en el sentido en que hablamos de ella (7.7), surge ante todo dentro de las comunidades, y es en ellas donde se convierte más fácilmente en amistad personal. Esto quiere decir que los actos propios del amor (principalmente: ayuda, diálogo, enseñanza, honor, beneficio, respeto, creación y contemplación) se pueden dar en una medida muy intensa en las comunidades, como ya se ha dicho.

La institución comunitaria, ya se dijo (9.4), está en un sitio: *se habita en ella* también (el caso de una universidad puede ilustrarlo de modos muy diversos). *Las comunidades son el modo más humano de vivir en sociedad* y a ellas se aplica la visión clásica acerca de la ciudad, según la cual el fin de ella es la vida buena⁴⁹⁵. Esto quiere decir que *la persona humana alcanza su plenitud cuando se integra en una verdadera comunidad*.

La presencia en una comunidad de los elementos mencionados *tarda bastante tiempo en conseguirse*, porque aunar inteligencias y voluntades es y tarea lenta, que puede malograrse por la discordia y la falta de diálogo. Pero cuando hay un fin común, una tarea atrayente, capaz de congrega y de convocar los sentimientos de todos, se consigue de hecho, porque andan en juego valores centrales en la vida humana. La solidez de una institución depende de muchos factores, pero entre los más importantes están la pervivencia de la *koinonía* y del carácter comunitario y la presencia viva, y la consiguiente defensa, de aquellos valores, que son la motivación y fin fundamental de su existencia.

Los grandes hombres (5.4), los que tienen carácter modélico, *suelen dar origen y renovar determinadas instituciones*, dotándolas de verdadero carácter comunitario; pues promueven en ellas los cinco tipos de bienes comunes arriba señalados: éstos dan la medida de la grandeza de aquéllos. Cuanto se acaba de decir acerca de las instituciones suscita enseguida una cuestión: *¿cómo se consigue aunar de ese modo y en general, las relaciones humanas?* Esta pregunta señala a *la consistencia de la sociedad civil*, es decir, a la cohesión de las relaciones humanas, que es algo que no está asegurado, pues es libre, y por tanto relacionado con la ética. Trataremos de ello al hablar del estado y la sociedad civil (14.5).

9.7 LOS FINES DEL HOMBRE: TIPOS DE INSTITUCIONES

Muchas veces se ha hablado ya de la vigencia del fin en la vida humana (3.6.1) y de cómo el fin general del hombre es la felicidad (8.1), el bien y la verdad (3.6.4). Sin embargo, es hora ya de especificar *cuántas clases de fines hay en ella*. Para ser coherentes con nuestro planteamiento, lo haremos señalando también las instituciones que *la sociedad humana ha arbitrado para ayudar al hombre a alcanzarlos*, de modo que se vea plásticamente que, como se indicó antes (9.1), la sociedad es un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana.

La enumeración que se va a hacer a continuación tiene cierto carácter programático de buena parte de lo que resta hasta el final del libro: en posteriores capítulos iremos aludiendo a las instituciones aquí mencionadas, en cuanto eso nos permita resaltar *en qué sentido contribuyen a la plenitud humana*. Se trata, por tanto, de un enfoque metódico que pretende mostrar *la contribución de las instituciones al perfeccionamiento del hombre*, mostrando a éste en aquellas situaciones y actividades que forman parte de una vida plenamente humana. *Una antropología que no considere todas ellas no puede ofrecer una visión completa de esa clase de vida*. Por tanto, podemos distinguir hasta cinco tipos de fines humanos y sus instituciones correspondientes:

1) El hombre no se da la existencia a sí mismo: nace como hijo. Por eso debe ser criado. Más tarde, necesita alimentarse él y los suyos, siendo «los suyos» aquellas personas que tienen con él una comunidad de origen y de vida mediante la que se perpetúa. *La finalidad esencial de la familia* (10.9) es fácil y al mismo tiempo difícil de resumir: *constituye el hogar* (4.6); en él el hombre y la mujer *nacen, crecen, se reproducen y mueren*, cumpliendo de un modo humano, en comunidad de vida con los seres amados, el fin que les impone su naturaleza biológica y corporal (10.2). La familia es la primera y más básica institución humana. La crisis por la que hoy atraviesa no debe desviar la atención acerca de su carácter natural: *el hombre es un ser familiar* (10.10).

2) La producción, el allegamiento de medios para satisfacer necesidades mediante la técnica y el trabajo, creador de cultura y perfeccionador del medio, permite al hombre subsistir y vivir bien administrado los medios de que se dispone (13.2, 13.3). El conjunto del plexo instrumental, en cuanto está orientado a la subsistencia humana, forma *la vida económica* y las instituciones en ella contenidas (13.1). Estas instituciones, en otro tiempo predominante agrícolas e industriales, forman *el mercado* (13.8), la organización del sistema de producción, en el cual *la empresa* es la institución fundamental (13.9).

El sistema económico permite atender a las necesidades humanas. Su organización es sumamente compleja. El conjunto de instituciones que la autoridad pone en marcha para atender a esa organización forma parte del *estado* (14.5), que hoy no es ya una institución puramente política, como se advierte al pensar en la seguridad social, la empresa pública, los cuerpos de funcionarios, etc.

3) La autoridad debe instaurar y defender un sistema que atienda al mantenimiento de la justicia: son las *instituciones jurídicas* (11.6) y el conjunto del aparato legislativo, formando por quienes generan esas regulaciones (*poder legislativo*), las aplica, (*poder administrativo*) y velan por su cumplimiento (*poder judicial y de policía*).

Pero la autoridad debe instaurar una institución que mande sobre los poderes legislativos, administrativo, judicial, policial y económico del estado: es *el poder ejecutivo*, el gobierno, que implica un conjunto de instituciones destinadas a otorgar, dar uso y controlar (o retirar en su caso) el poder a quienes lo ejercen. El conjunto de estas instituciones hace mucho que ha dejado de depender de una sola o unas cuantas personas.

Toda esta maquinaria administrativa, legislativa, judicial y ejecutiva son las instituciones políticas, que entendidas en sentido amplio son *el estado*, el cual está al servicio de la organización de la sociedad, de la división del trabajo, y de la promoción de las instituciones comunitarias. Su tamaño es tan grande que se puede hacer difícil ver la indudable relación que tiene con la vida buena, que es, según hemos visto, el fin de la vida social.

4) El hombre necesita *aprender* durante su minoría de edad el uso del plexo instrumental en el que va a vivir, lo cual conlleva un proceso largo y complejo (7.1). *Las instituciones educativas* capacitan al hombre para desempeñar una función en ese plexo, y *ganarse así el sustento* que necesita para vivir. Sin esta preparación, el hombre sería un miserable. Esta capacitación consiste en convertir al hombre en un *profesional*, es decir, dotarle de *una profesión* (12.4).

Sin embargo, la persona puede sufrir formas de miseria diferentes a la ignorancia: por ejemplo, la falta de salud (16.3). Se necesitan también instituciones que *cuiden al hombre débil y miserable* (16.8), que le protejan, la amparen, le asistan y le ayuden a salir de esas situaciones. Son *las instituciones asistenciales* (16.7). Entre ellas tienen una especial importancia

las sanitarias. Las instituciones educativas (12.11) y asistenciales velan por los seres humanos que no se valen por sí mismos.

5) Pero el sistema educativo y las instituciones asistenciales, como el estado y el resto de las instituciones económicas, serán lo que sea la cultura de una sociedad, entendido ahora por cultura *el conjunto de saberes y obras humanas, y las instituciones culturales que los guarda, en cuanto tienen que ver con la acción práctica y los valores (12.2).*

La identidad de los valores en un grupo humano es lo que genera la existencia de verdaderas comunidades. Las instituciones culturales pueden ser comunitarias en su mayor medida porque están edificadas sobre los valores, que son los criterios de sus tareas comunes. Por ejemplo, una sociedad gastronómica es una institución delicada, de distintas maneras, a la promoción de los valores gastronómicos, una filatélica, de los valores filatélicos, etc. Las instituciones culturales más importantes son aquellas que difunden en la sociedad unos criterios de conductas referidos, no a la gastronomía o la filatelia, sino al conjunto de la vida humana. Nos referimos a *la moral y la religión (17.9).*

La moral, como tal, puede ser enseñada por una comunidad con fines culturales o artísticos o por sus miembros, como ocurre en una universidad, una sociedad de escritores o un grupo de teatro. Sin embargo, siempre ha solido ser enseñada dentro de la religión, que es *la respuesta última del hombre acerca del sentido de su vida (17.1).* La pretensión de que sea el estado el encargado de custodiar los valores morales nace como consecuencia de la convicción de que la religión es innecesaria en la sociedad (17.7). Que el estado tenga ese encargo es inviable, por que *los valores morales sólo se pueden enseñar cuando se realiza una tarea común,* pues son los criterios de ella. Los dos tipos de instituciones más adecuadas para enseñar la moral son *la familia y las instituciones religiosas,* porque son los únicos cuya tarea común abarca *la vida entera.* La religión habla de *la vida humana como tarea* que nos es común a todos, y nos da criterios para orientarla hacia su destino. En la familiar *se nos enseña a vivir,* en el sentido más profundo que se pueda dar a esta palabra.

Por tanto, *las instituciones culturales y religiosas* guardan, proporcionan, realizan e *incrementan los valores y los fines,* sin los cuales la vida humana es sólo una pura necesidad biológica ciega. Es en ellas donde *el hombre se cultiva a sí mismo* y a su interioridad, y donde se hace verdaderamente culto (12.1).

Resta añadir la distinción entre *instituciones públicas y privadas.* Las primeras se reúnen en *el estado,* que se ocupa, como ya se ha dicho, de *una parte* de las instituciones económicas, educativas y asistenciales, y de las políticas. Las privadas son la familia, la empresa y las instituciones educativas, asistenciales y religiosas. Hoy en día, la tendencia general es tratar de reducir el poder y tamaño del estado, y potenciar las instituciones privadas, como se dirá más adelante al hablar de la sociedad civil (14.5). En resumen, *las instituciones se dividen en cinco tipos*⁴⁹⁶: *familiares, económico-profesionales, jurídico-políticas, educativo-asistenciales y cultural-religiosas.* Conviene tener en cuenta y no aliviar algo importante: la exposición posterior acerca de ellas no se hará señalando su perfil organizativo (cosa más propia de las ciencias sociales), sino más bien *mostrándolas como «escenario» de las actitudes y acciones que la persona necesita realizar en ellas para alcanzar su plenitud.* Por eso los capítulos que restan mostrarán *una antropología de la sexualidad y la familia (10), una antropología jurídica (11), económica (13) y política (14), una antropología cultural (12), una antropología del dolor y de la muerte (16, 17.2) y una antropología de la religión (17),* desarrollada a partir de *una antropología de la temporalidad (15).*

9.8 LA TRADICIÓN

Las tareas comunes de una institución pueden acumularse durante generaciones (9.6): son un depósito de experiencia y cultura, de bienes comunes de los que las generaciones siguientes se benefician. La educación (12.11), dentro de esa institución, consiste en acceder a ese depósito, no como una mera información que se memoriza o a la que se tiene acceso para «usarla», sino como *aquello que hicieron los que estuvieron antes aquí y que a mí me «importa»*⁴⁹⁷.

Cuando se vive de este modo, *el depósito de bienes comunes marca ya una tarea primera e inicial*: conocerlo y perpetuar los valores contenidos en él, ponerlos al día., hacer una versión actualizada, de modo que los que vengan detrás puedan seguir beneficiándose de ello, y recibirlos en tales condiciones que les queda incluso incrementarlos. Ese depósito puede llamarse *tradición*, y convoca, fundamentalmente, a *asumir la obra dejada por mis antecesores, aprovechar la oportunidad de tenerla a disposición y obrar de modo creador e inédito, según la inspiración que ella me inculca*. Cuando se vive así, la tradición tiene una serie de virtualidades que no suelen considerarse mucho:

1) Me permite *conectar con mi propio pasado*, que es vivido entonces como un valioso depósito de experiencias, valores y cultura que hay que *aprender* (12.1). El pasado no se debe tirar a la basura, pues es algo que merece la pena conservar, porque forma parte de mi propia sustancia e identidad (3.4, 6.2), me reconozco en él, en especial dentro de una comunidad. Por eso *el pasado hay que narrarlo*: para conocerlo y volverlo a poseer de nuevo, para hacerlo mío. En las instituciones es imprescindible narrar la propia historia, para poseerla y poder conectar con ella la propia identidad y tarea. La historia de las instituciones es importante para quienes la habitan.

2) *Esa conexión puede ser reforzada por los sentimientos*, en especial el que los clásicos llamaban *pietas*, piedad, que consiste en *amar y venerar los propios orígenes*⁴⁹⁸, es decir, los padres, la familia, la estirpe, la comunidad propia, la patria, la tierra y el cielo, Dios, ante los cuales el hombre siente una tendencia de afirmación y reconocimiento, por proceder de ellos (10.10, 17.6).

3) La mayor virtualidad de la tradición es que *permite ganar tiempo* porque *guarda memoria de las soluciones* que fueron eficaces para determinados problemas: cuando se aplican esas soluciones de modo preventivo, los problemas incluso pueden ni siquiera llegar a plantearse. Esto es claro en el caso de la jurisprudencia inglesa, en la que siempre se guardaba memoria de los casos antecedentes⁴⁹⁹.

4) La tradición, sobre todo la más inmediata, la referente a mi propio oficio y profesión (12.4), se convierte además en un recurso a partir del cual se me abren posibilidades inéditas en mi actuar: comienzo donde los antecesores terminaron, *continúo su obra, pero de modo creador*, adecuado a los tiempos que me ha tocado vivir. «La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas»⁵⁰⁰. Estos descubrimientos se realizan *cuando a la creatividad humana se le suma el aprovechamiento del pasado*. La tradición, entendida como aquí se dice, pone a mi disposición una gran cantidad de posibilidades de futuro, basadas en la experiencia anterior⁵⁰¹, pero abiertas a la novedad que yo puedo añadir: «el futuro no es posible sin la tradición»⁵⁰².

5) Lo mejor que entonces puedo transmitir a la generación siguiente es *ese depósito tradicional, pero incrementando por mi propia contribución a él*. De este modo, el encargo me lo da mi propio pasado, y cobran valor virtudes como la fidelidad a mis propios orígenes o esencias, y la admiración por *los clásicos*: éstos serían entonces aquellos héroes, sabios o artistas

pasados, de mi comunidad o de la comunidad humana en general, que han encarnado valores de modo sobresaliente y paradigmático, y que me sirven de modelo e inspiración en la tarea de vivir o de actuar⁵⁰³ (5.4). Al mismo tiempo *debo pensar en las generaciones siguientes para transmitirles los valores que yo he recibido*: por ejemplo, la riqueza de las especies naturales (4.8). Así se muestra que *el aprecio por la tradición despierta el sentido histórico de la existencia humana* (12.10).

Cuanto se acaba de decir se puede aplicar a una familia y a su mansión o posesiones, a una empresa (por ejemplo: en muchas ocasiones es timbre de prestigio y calidad que una marca diga «casa fundada en 1904»), a una institución educativa, a una nación, a una iglesia o institución religiosa (baste pensar en el pueblo judío, en el que se reúnen sobradamente estas notas), etc. *La tradición forma «la cultura» de una institución*: muestra cómo se hace su tarea propia y específica (en ocasiones la reglamenta con detalle, como en el caso de los cocineros), qué fiestas y costumbres, qué lenguajes es el adecuado, etc.

Una sociedad rica en tradiciones es rica en posibilidades y en vida común, y tiene sentido histórico, puesto que no hay nada que una más a los miembros de una comunidad que sentirse hijos y representantes de una misma tradición: crecen en ella las costumbres propias, y con ellas las leyes, la seguridad y el orgullo por la propia riqueza cultural.

Es claro que *la tradición puede recibirse desgajada de la inspiración histórica que la hizo nacer*, como una mera experiencia normativa de lo que se puede y no se puede hacer, y no como la respuesta a un problema real y lacerante que hubo que solucionar en el pasado. Incluso la propia dinámica histórica hace que la tradición tienda a fosilizarse, a encorsetar la actuación libre y creadora de los educados en ella⁵⁰⁴. En tales casos, las instituciones pierden su carácter de comunidades, pues sólo *conservan* lo antiguo, pero no crean nada nuevo, y sus valores se convierten en *objetos* guardados como antigüedades, sin fuerza inspiradora: se ha evaporado la verdad expresada en ellos (12.3). Entonces hay que renovar la tradición, y eso consiste en *volver a los orígenes*, es decir, a *retomar la inspiración inicial* y abandonar lo que ya no sirve. También puede suceder que esa institución esté obsoleta, porque ya no existen los problemas o situaciones que buscó solucionar: entonces hay que crear otra nueva. O quizá es que desaparecieron en ella la autoridad política o la comunicación y, con ellas, lo común (9.6).

Un proceso de este tipo fue el que en parte produjo en los siglos XVII y XVIII en Europa un rechazo creciente y masivo a las tradiciones recibidas de los siglos anteriores: *las instituciones se quedaron anticuadas y aparecieron problemas nuevos*; la tradición se hizo opresiva. Forma parte de la cultura de la Ilustración una mentalidad que proclama el abandono de la tradición a cambio de la apuesta por el progreso futuro⁵⁰⁵. Las costumbres heredadas fueron entonces, y son todavía, vistas como algo anticuado e inservible, y se apostó por la capacidad creadora, por el valor de lo nuevo, la novedad (entonces era, sobre todo, la ciencia, la técnica y un nuevo modo de entender la libertad), que todavía está bien presente en nuestra cultura como *progresismo*, una actitud muy extendida en Europa desde hace más de dos siglos, y que apuesta por la superación de lo tradicional, puesto que cree firmemente en el progreso como una ley histórica (5.1.3) según la cual *lo que está por venir será un avance respecto de lo antiguo*⁵⁰⁶.

Hubo también quienes se opusieron a esta actitud y fundaron lo que se llama *tradicionalismo*, un aprecio excesivo por la tradición y las viejas instituciones que suprime la necesidad de innovarlas y adecuarlas a los nuevos tiempos. *El tradicionalismo se parece al fundamentalismo* (6.8). *El*

conservadurismo, en cambio, subraya la importancia de la tradición, y estima que el progreso se da sólo desde ella: es una corriente de pensamiento que desde el siglo XVIII ocupa un lugar importante en la sociedad europea, aunque tiene matices muy diversificados⁵⁰⁷.

El momento histórico actual ha confirmado la tendencia a una revalorización de las tradiciones y de las comunidades como algo que enriquece la propia identidad, en vez de empobrecerla. El progresismo se ha atemperado, como se dijo (5.1.3), y el conservadurismo se ha renovado. Ambos tienen ramificaciones políticas, de las que se hablará (14.8).

9.9 EL PLANTEAMIENTO INDIVIDUALISTA DE LA VIDA SOCIAL

La sociedad no surge por acuerdo de un conjunto de individuos, sino al revés: porque existe la sociedad, las personas humanas pueden intercambiar palabras y bienes. *La existencia de la sociedad es un hecho previo a cualquier teoría*, y de él hay que partir (9.1).

Es propio de la época progresista de la que se acaba de hablar (9.8) la tendencia ya mencionada a considerar *la sociedad como un conjunto de individuos* autónomos, a quienes no queda más remedio que convivir, aunque haya que recortar un poco de libertad de cada uno, puesto que así se obtiene una seguridad que de otro modo se vería amenazada. Esta visión, expuesta por Thomas Hobbes en 1651 en el *Leviathan*, es el origen del *individualismo liberal moderno*⁵⁰⁸, que se caracteriza por estas dos ideas: 1) la libertad de cada individuo es un poder de elección que se extiende hasta donde empieza la del vecino; 2) lo que el hombre busca, ante todo, es su propio interés. Puesto que es incapaz de acciones desinteresadas. Ambos supuestos fueron ya discutidos al tratar de la libertad (6.2 y 6.3), de la tolerancia (6.7) y del amor de benevolencia frente al interés (7.7).

Lo importante de esta visión del hombre, comenzada por Hobbes y continuando por otros muchos: la idea buena es que la libertad individual es un bien radical de la persona, y que debe ser desarrollada según el modo de ser de cada uno (6.4). Las que no lo son tanto son los dos supuestos mencionados en el párrafo anterior. La razón por la cual esos dos supuestos no son tan buenos es que se acercan a una experiencia universal, que no necesita demostración ni justificación teórica: el egoísmo. Individualismo y egoísmo no son lo mismo, desde luego, pero pueden llegar a serlo con cierta facilidad.

*«El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande... El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece a cualquier forma de sociedad. El individualismo es propio de las democracias, y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualan»*⁵⁰⁹ (14.7).

Si por egoísmo entendemos la actitud de no dar cuando se puede dar, el individualismo es una conducta que no comparte, que no dialoga ni acepta ayudar, ni realizar tareas comunes, porque considera que *el hombre es autosuficiente, y no necesita de los demás*. Ambas cosas no son exactamente lo mismo, pero en ambos casos el resultado es que *cada uno tiene que arreglárselas por sí mismo, solo*. Una mentalidad individualista puede incurrir fácilmente en egoísmo sin sentir ningún remordimiento. Una versión de ambas posturas, por ejemplo, fue expuesta en 8.8.3: En buscar la felicidad en la satisfacción moderada y sensata de los propios intereses. El problema es que hoy se ha cumplido la amenaza anunciada por Tocqueville,

y el individualismo ha dejado de ser «apacible», pues se ha quebrado la «pequeña sociedad» privada de la familia y los amigos. Por eso el asunto reviste gravedad. Lo que aquí interesa es *destacar los rasgos generales de la vida social que el individualismo implica*:

1) El individualismo establece *una excesiva distinción y separación entre lo público y lo privado*. Habrá dos esferas en la sociedad: aquella donde el individuo actúa en su intimidad disfrutando de su propio bienestar, y aquella donde todos interactúan y son árbitros el estado y las instituciones (14.5). El estado debe limitarse a asegurar que los individuos no se destruyen entre sí, que se supone es lo que tenderán a hacer, puesto que se interpreta la vida pública como una lucha conflictiva (11.4), no siempre pacífica, entre intereses individuales.

La esfera privada está completamente separada de la pública (14.5, 17.7), y es la propia de los sentimientos, las creencias y los valores, es decir, la intimidad. En ella el individuo es plenamente autónomo: nadie tiene derecho a inmiscuirse. En cambio, a la esfera pública pertenecen la utilidad, el trabajo y la técnica (4.7). Ambas esferas están escindidas, no se entrecruzan, ni se influyen; el individualismo no acepta la idea de que lo común y los valores puedan ser públicos: la vida social es un conjunto de reglas organizativas que regulan a individuos autónomos, independientes unos de otros.

2) Esta separación radical tiende a *dejar en la penumbra el papel de muchas instituciones* y su modo de articular la vida social, ya expuesto (9.6). La razón es sencilla: lo común, en el sentido señalado en 7.2, sólo se daría en la esfera privada: la pública estaría presidida sólo por el interés y la utilidad. En la época en la que estas doctrinas fueron formuladas se pensó que la única institución realmente necesaria era entonces nueva: *el mercado* (13.8), en el cual los individuos realizan sus contratos por acuerdo mutuo. *Se concibió la sociedad como un gran mercado* en el que un individuo queda frente a los demás, y sobre todos ellos vigila un estado que poco a poco va creciendo. Sobre este esquema se desarrollaría más tarde *el macroestado* actual, precedido de una larga temporada (siglos XIX) de predominio de ideología liberal (14.8). Por tanto, *mercado y estado bastarían para coordinar a los individuos*.

3) *Los individuos se relacionarían entre sí sólo mediante contratos y convenios libremente asumidos y rescindidos*: las tareas comunes y las instituciones son vistas como menos necesarias que las opciones libres de los individuos, que son las que contratan, unen y desunen a los hombre⁵¹⁰. Se está así manejando una interpretación de la libertad como mero *choice*. Toda relación humana, incluido el matrimonio, el amor y sexo, es contractual, y sólo está en vigor mientras dure la libre elección del individuo sobre ella (10.12): es un mero pacto.

A partir de estos tres principios el individualismo desarrolló una concepción de la vida social que hoy es la predominante en la sociedad, principalmente en ámbitos económicos y en países anglosajones. *Las insuficiencias que presenta han sido criticadas desde hace tiempo*:

a) Este modelo de relaciones interpersonales tiende a reflejar *la lógica capitalista del mercado y de la mentalidad burguesa y empresarial*. El modelo nace ahí, como una determinada interpretación de la vida económica, acostumbrada a manejar bienes útiles (13.8). Aplicarlo al resto de las esferas de la vida social no se puede hacer sin dejar en la penumbra o instrumentalizar los bienes racionales, que necesitan un modo propio para crecer y desarrollarse: lo común, ajeno a la lógica puramente económica. Las instituciones educativas, asistenciales, culturales y religiosas son aquellas en las que crece con más propiedad ese tipo de bienes, los cual-

es tienen una lógica que no es sólo *contractual y mercantil* (propia del mercado), sino *solidaria y cooperativa*, como enseguida se dirá.

b) *El individualismo tiene a desentenderse de las consecuencias que a largo plazo producen las opciones del individuo y el debilitamiento de las instituciones*: se ocupa sólo de establecer un régimen jurídico, político, económico y moral que respete la espontaneidad del individuo. Confía en que, *debido a que la naturaleza es por sí misma buena y sabia, esa espontaneidad producirá por sí misma una armonía social*. Este supuesto ha resultado ser falso: las cosas humanas pueden ir bien o mal, nunca son mecánicas. *La armonía social no es espontánea*⁵¹¹. Precisamente por ello este modelo obligó enseguida a una rápida intervención del estado que subsanara las diferencias de la libre concurrencia de los individuos.

c) El individualismo se ocupa poco de *la lógica propia de las instituciones que gestionan la desigualdad de las situaciones humanas*, que se basa en *la cooperación y la solidaridad*. Ambas son dos modos básicos de amistad social (7.8).

*La solidaridad*⁵¹² nace de la conciencia espontánea de que *todos los hombres somos iguales*, y por tano no se puede dejar solo al que tiene un problema que le sitúa en inferioridad de condiciones (el individualismo dice: «*es su problema*»). Por ejemplo, en el caso de un accidentado, hay un lazo natural que me une a él: *también es un ser humano*, y además doliente (16.7). La lógica solidaria y cooperativa debe aplicarse también entre las naciones y pueblos, y siempre que existan situaciones de desigualdad y de injusticia.

La cooperación es co-operar, es decir, obrar-juntamente-con, colaborar, realizar tareas comunes. *Cooperar es una forma de solidaridad práctica*. No cooperar es ser ya insolidario. Cooperar es no tirar papeles en el pasillo, avisar de una avería, etc.; es decir, *aceptar y hacer propias las reglas del juego social*, permitir que surjan las condiciones para poder trabajar y vivir juntos. *Cooperar es sentido cívico*, tener en cuenta que el hombre es naturalmente social, y que cooperando se construye una sociedad mejor, donde las instituciones se fortalecen.

El individualismo tiende a cooperar sólo hasta donde su propio interés le dice que compensa hacerlo para no verse perjudicado. Pero ésta es una forma débil de cooperación, lejana de aquello que se llamó el amor y sus actos. *El individualismo, a la larga, deshace lo común*, porque no cree en ello: lo recluye en la esfera privada, como ya se ha dicho.

d) De las consideraciones anteriores se concluye que *la esfera pública y la privada no pueden considerarse separadamente* sin que desaparezcan los bienes comunes racionales. Además, esa división conduce a muchas dificultades (14.5, 17.9), entre las cuales no es la menor al hecho de que ambas esferas entran en colisión, y lo que se niega en la una se afirma en la otra. Tal cosa sucede con valores que se viven de modo antiético en una y otra: la competitividad, que es una virtud empresarial, puede destruir la familia por ausencia del hogar del hombre o la mujer que necesitan ser «competitivos»; la maternidad es un valor en el hogar, y un disvalor en la empresa; la persona se siente perdida en un sistema social impersonal, en el que no cabe autoridad política, etc.⁵¹³.

La visión liberal de la sociedad, aunque goza de muchos partidarios teóricos y prácticos, fue criticada desde el principio⁵¹⁴. De hecho, por las razones aludidas, durante el siglo XIX se puso en práctica la solución opuesta: *el colectivismo*, en el cual los individuos pasan a ser instrumentos al servicio de la autoridad del estado. En el colectivismo *todo es común*, también lo que no se puede compartir, como la propiedad (13.7), y lo que es libre, como la intimidad. Es *un exceso en el compartir*, porque intenta suprimir la libertad en sus cuatro dimensiones. Pero en realidad, la defensa de

la libertad individual no es incompatible con la valoración adecuada del papel de las instituciones en la vida social, sino todo lo contrario, como aquí se ha tratado de mostrar.

9.10 RASGOS DE LA SOCIEDAD ACTUAL

Más que analizar otras teorías sobre la sociedad, interesa señalar, aunque sea de modo muy somero, para concluir el capítulo, *algunos rasgos de la sociedad en la que vivimos*. Estos rasgos han dado lugar y darán lugar a muchas y largas consideraciones⁵¹⁵, y desde luego muestran una gran influencia del individualismo tratado en el epígrafe anterior. En primer lugar, los elementos positivos son muchos y grandes, y de algún modo se ha hablado ya de ellos:

1) El extraordinario avance de la ciencia (5.1) es quizá *la mayor y más impresionante tarea común de la humanidad*, en la que participa hoy por igual toda la comunidad científica mundial;

2) El consiguiente *perfeccionamiento del sistema tecnológico*, que trae consigo muchas y considerables ventajas, y *un enorme aumento del bienestar* y la calidad de vida (8.8.4): las comunicaciones, los viajes, los transportes, la tecnología informática, industrial, urbana, doméstica, agrícola, sanitaria, etc., han producido en grado nunca sospechado *el retroceso de la miseria* y el crecimiento de la esperanza de vida en grandes masas de población, aunque subsiste y aún se agrava en otras;

3) *La globalización de los mercados*, de los sistemas de producción, de comunicación, de transporte, y *de la sociedad misma*, que tiene una gran cantidad de repercusiones culturales (12.10, 14.2), y sobre todo económicas y políticas (13.7, 13.9, 14.7). Entre estas últimas no es desde luego la menor *el avance de las libertades* realizando en muchos países, con el consiguiente aumento de posibilidades reales de multiplicar la riqueza y variedad de los proyectos vitales, la modificación de los sistemas políticos hacia un mayor respeto por la libertad y el pluralismo, etc.:

4) Todo lo anterior multiplica por mucho la velocidad, variedad y riqueza de los cambios sociales, económicos, culturales y políticos. Vivimos más deprisa, con más intensidad, y hemos multiplicado extraordinariamente *el número, calidad, e importancia de las obras humanas* (12.5), y la facilidad para acceder a ellas: telecomunicaciones (14.3) abren cada día muchas posibilidades inéditas de relacionar todas esas obras.

5) Al haberse prolongado la esperanza de vida (16.8) y las oportunidades disponibles, *la tarea posible para la vida humana se ha dilatado extraordinariamente*: es sorprendente todo lo que hoy se puede hacer, vivir y experimentar en el curso de la vida. El hombre tiene hoy posibilidades mucho mayores que en el pasado, en todos los órdenes.

Junto a este conjunto de rasgos tan atrayente y vivo, se pueden mencionar otros un poco más inquietantes:

a) Una de las vivencias más frecuentes acerca de nuestra sociedad es que *ésta profundamente despersonalizada*: es un sistema anónimo, formado por subsistemas igualmente anónimos, frente a los cuales *los individuos no son reconocidos* como personas singulares y concretas, con un nombre, sino como clientes, pacientes, contribuyentes, conductores, peatones, consumidores, televidentes, etc. *Faltan ámbitos públicos en los que podamos actuar en nombre propio y ser reconocidos*⁵¹⁶ (14.5). Esto es una realidad que ha hecho surgir una línea de estudios⁵¹⁷ que sostiene que *es la sociedad la que hace al hombre y no al revés*: la persona no sería libre en ella, sino *una mera función del sistema*, en el cual las singularidades no tienen posibilidad de modificarlo, y han de estar despersonalizados para ser eficaces: lo importante es que alguien conduzca el autobús, no si lo conduce este o aquel. El conductor del autobús *no es nadie*, es sólo un conductor de autobús.

Este modo de explicar la sociedad se denomina *funcionalismo*. En él hay poco margen para la libertad de la persona: tú sólo eres alguien en la medida en que tienes un rol, y al tenerlo en realidad no eres más que lo que ese rol te impone ser. La persona tendría entonces una libertad muy escasa, porque estaría condicionada de modo muy intenso por su función. El funcionalismo detecta una gran verdad, que es *la fuerza autónoma de los sistemas*, que conlleva el peligro de que la sociedad automatice sus mecanismos y éstos se independicen de la persona, pero es pesimista el negar la posibilidad de *una actuación social personalizada que genera bienes comunes*⁵¹⁸.

b) Una sociedad tan sofisticada y tecnológica como la nuestra tiene *un elevado grado de complejidad*: el sistema es plural, diversificado, policéntrico y en muchos casos rígido⁵¹⁹. *La gestión de la complejidad* puede resultar abrumadora, y se hace preciso encontrar fórmulas para simplificar ese sistema: la técnica debe tener un rostro humano (4.2). *Lo pequeño es hermoso* es un principio que debe aplicarse a la economía, al sistema de consumo y a la organización social, para que tenga una medida abarcable y un sentido patente y la persona pueda conocer su entorno y a las demás personas, etc.

Una sociedad constituida como un sistema complejo y policéntrico genera necesariamente *una enorme burocracia* que la haga funcionar (14.5). Cuando el hombre se ve presto de la lógica interna de ese aparato administrativo, que no le reconoce como quien es, como alguien que tiene un problema acuciante, se produce la vivencia del absurdo a la que se aludió en páginas atrás (8.8.1). Se hace preciso entonces simplificar la administración y el sistema y *dotarlos de sentido humano*, aunque por otra parte el coste político y de gestión que supondría reformarlos disuade de hacerlo, y crece entonces de modo disfuncional.

c) La consecuencia de lo anterior es que *las personas singulares están muy alejadas de los centros de poder*, y, salvo que se puedan profesionalizar para eso, de hecho participan muy poco en la elaboración de las decisiones y en la corrección de éstas: las órdenes se emiten por escrito, de forma impersonal, sin atender a los casos concretos, y se hacen precisos complejos sistemas de reclamación. Esto produce la convicción, cierta, de que *la democracia de hecho no existe en nuestra sociedad*, y de que el reconocimiento de los derechos que se hace en los sistemas legales no significa *participación alternativa en el mando y en la obediencia*, de la que más atrás se habló (9.5).

En buena medida el ejercicio de la autoridad en nuestra sociedad es despótico, es decir, poco dialogado. Cuando se ha perdido el hábito de razonar acerca de las órdenes emitidas, si los subordinados tienen oportunidad de hacer oír su voz lo que desean es imponer su cuota de poder. Entonces la mal llamada democracia, que en realidad es *un sistema de libertades basado en la efectiva existencia de la autoridad política* (14.7), se convierte en la lucha de pequeñas autoridades despóticas que tratan de conquistar poder para imponer desde arriba sus decisiones, siempre que eso no signifique perder ese poder (14.8). De aquí se puede concluir que la madurez política de nuestra sociedad es mucho más pequeña de lo que podría suponerse. Pero esto no autoriza a descalificar la democracia, entendida aquí como se dice. Más bien al contrario, plantea la urgente necesidad de una regeneración comunitaria de las instituciones⁵²⁰ (9.6) y la recuperación de verdaderos ideales políticos (14.6).

d) La excesiva abundancia de autoridad despótica y el anonimato y despersonalización social producen una *ausencia de responsabilidad por los problemas públicos*, manifestada en una pérdida de interés por la investigación en la política y en los procesos de toma de decisiones: las person-

as singulares renuncian a poder ejercer su libertad de se modo, y se contentan con *una libertad reducida al ámbito privado*. Surgen entonces la búsqueda de la felicidad individualista en las formas indicadas en 8.8. Se acentúan entonces la escisión entre la esfera pública y la privada. *Nuestra sociedad es muy individualista*, como a hemos tratado (9.9). e) Por otra parte, las sociedades más desarrolladas se caracterizan hoy por *el pluralismo de los valores* (5.8, 6.7), fomentando desde una concepción de la libertad que implica, con más o menos intensidad, el individualismo. Un efecto perverso de todo ello ya muy repetido es *el debilitamiento de las instituciones no vinculadas ni al estado ni a la empresa*. En especial, aunque las instituciones asistenciales privadas están surgiendo, las encargadas de transmitir valores morales y religiosos (familia e instituciones religiosas) sufren un proceso de deslegitimación ocasionado por *un retroceso de los valores compartidos y de los bienes comunes*. La causa de este retroceso ya se señaló: se entiende que los valores pertenecen al ámbito privado y por tanto no son necesarias instituciones que los protejan (17.7).

f) Y sin embargo, el pluralismo de los valores significa muchas veces *la ausencia de valores e ideales*, los cuales son sustituidos por *el consumo y los bienes puramente materiales*. Hoy casi nadie niega que nuestra sociedad es muy materialista⁵²¹, carente de convicciones, y en consecuencia brutal y violenta (11.3), abocada al consumismo (13.7), a la búsqueda del bienestar (8.8.4) y la evitación de lo incómodo (16.4). Por eso es menos feliz de lo que quisiera.

El mundo que vivimos es plural, pero común a todos. La herencia que supone recibirlo obliga a adoptar una actitud constructiva, de modo que las generaciones que nos sigan reciban *un mundo mejor*; ésta es la médula de la actitud ecologista de la que se habló (4.9), pero que puede también aplicarse al conjunto de la sociedad. No podemos desentendernos de los problemas del mundo que nos ha tocado vivir. La *tarea común* de mejorarlo es hoy más necesaria que nunca.

10. SEXUALIDAD, MATRIMONIO Y FAMILIA.

10.1 LAS DIMENSIONES DE LA SEXUALIDAD HUMANA

La sexualidad humana es bella, compleja y delicada realidad personal, sometida a múltiples riesgos de malinterpretación, en los que frecuentemente se incurre, ocasionando entonces trastornos y conflictos de alto costo humano y social. Conviene por eso extremar en este capítulo el cuidado de nuestro análisis.

Imaginemos que la sexualidad se parece a un puzzle de cuatro piezas. Sólo habría un modo según el cual las piezas encajan y el puzzle aparece. Uno puede casar las piezas de muchas maneras, pero sólo de una se resuelve el enigma: la manera para la cual se concibió el encaje de todas ellas. Pues bien, la gruesa tesis de este capítulo consiste en decir que hay muchas fórmulas sexuales para combinar las cuatro piezas de la sexualidad humana, pero sólo una de ellas es la más natural y armónica: aquella según la cual la sexualidad (el puzzle) resulta más perfecta porque en ella las cuatro piezas están en su sitio. Esa fórmula es la familia de fundación matrimonial⁵²².

¿Cuáles son las cuatro piezas de las que estamos hablando y a las que dedicaremos nuestro análisis? La primera es la diferencia de los sexos y de las personas sexuadas: ser varón y ser mujer. La segunda es la atracción mutua entre los sexos y las personas sexuadas, y su recíproca complementariedad y consiguiente unión, tan patente en el proceso del enamoramiento (10.3). La tercera es la dimensión comunitaria y social que inevitablemente tiene esa unión: la comunidad conyugal y familiar, y la presencia de la familia en la sociedad. La cuarta es la dimensión más person-

al de esa unión, cifrada en la intervención de la libertad y el amor en las relaciones sexuales y sexuadas. Esta última envuelve a todas las demás y es acaso la más decisiva.

Las fórmulas sexuales (los modos de combinar las piezas) son muchas, pero el puzzle viene «de fábrica» diseñado para combinarlas de un determinado modo, que es natural, el que consigue el mejor ajuste entre ellas.

Cuando se adopta una fórmula sexual que descuida u olvida una de esas piezas, estamos ante una sexualidad incompleta e insatisfactoria. Comienzan entonces los desajustes (10.9).

10.2 SER VARÓN Y SER MUJER

Todas las personas humanas son varones o mujeres⁵²³. Ser una cosa u otra no es algo añadido, separable de lo demás, sino *un modo de ser*, de estar, de comportarse. Dentro del planteamiento no dualista que hemos hecho desde el principio (1.4), se ha de decir ahora que la condición de varón o mujer pertenece tanto a la biología como al espíritu, a la cultura y a la vida social: «*la sexualidad afecta a toda la amplia variedad de estratos o dimensiones que constituye una persona humana. La persona humana es hombre o mujer, y lleva inscrita esta condición en todo su ser*»⁵²⁴.

El sexo está, pues, inscrito en el conjunto de la persona humana, según diversos niveles ascendentes. En primer lugar, el sexo radica en *una determinada configuración cromosómica y por tanto genética*⁵²⁵, y en ese nivel se encuentra la explicación del origen biológico de la diferenciación sexual.

En segundo lugar, el sexo es una diferenciación de los órganos corporales destinados a uno de los tipos de reproducción existentes en la escala zoológica: la sexual. Esos órganos producen unas células especiales llamadas gametos, que mezcladas mediante la unión sexual de macho y hembra, dan origen a seres de la misma especie. *El sexo es una forma biológica de reproducción de especies*⁵²⁶, que conlleva unas *funciones biológicas*, diferentes según los sexos, en la procreación, gestación y alimentación de las crías.

En el caso del hombre, la diferenciación corporal no afecta sólo a los órganos sexuales y al aparato reproductor, sino también, como en otros animales, a *una distinta morfología anatómica y corporal*, que se completa con *unos diferentes rasgos psicológicos, afectivos y cognitivos*, propios de cada sexo. Ser varón o mujer no es macho o hembra: éstas son categorías de animales; varón y mujer son categorías humanas. *La sexualidad del hombre no afecta sólo al cuerpo, sino también al espíritu*, puesto que ambos son inseparables en la unidad de la persona. La sexualidad humana, a diferencia de la animal, modula también la configuración neurológica y cerebral, y además la psicológica y la vida intelectual: los varones y las mujeres tenemos diferencias⁵²⁷ que afectan al modo de ser, de reaccionar, de pensar, de comportarse, de ver las cosas, de «estar» en el mundo (4.1).

Las diferencias corporales y psicológicas se corresponden con el diferente papel que cada uno desempeña en el conjunto de tareas que lleva consigo tener hijos y criarlos. *El sexo asigna un reparto de tareas familiares* que pronto se convierten en oficios y roles dentro de la familia y del hogar, y en consecuencia en la sociedad, con la consiguiente repercusión en las costumbres, en el ordenamiento jurídico, en las instituciones, y más tarde en la economía, la cultura, el trabajo, el arte, etc. *El sexo tiene por tanto una dimensión familiar, institucional, legal, social y cultural a la que llamamos género*⁵²⁸, *el cual puede ser definido como la dimensión cultural y social del sexo*. Hay un género masculino y femenino. El conjunto de dimensiones abarcadas por el género no es de ningún modo menor, pues *influye decisivamente en la propia identidad que tiene cada person-*

a, y en las funciones y costumbres que esa identidad lleva consigo, según los distintos géneros y culturas⁵²⁹.

Las dimensiones de la sexualidad que se acaban de enumerar han sido objeto de especial atención por parte de las ciencias humanas y sociales en los últimos veinte años⁵³⁰. El consiguiente incremento de conocimientos sobre ella se ha debido también en parte a las reivindicaciones del mal llamado «feminismo», que persigue *erradicar las formas de discriminación de la mujer* en todos los niveles de la sociedad y de la organización de las instituciones. Esas reivindicaciones han ayudado a estudiar el problema del género y a aumentar los conocimientos de esa realidad rica y compleja que es la sexualidad humana.

Hoy se reconoce que el ideal de la mujer es *llevar los rasgos femeninos a su plenitud en ella misma y en la sociedad*, incrementando así la armonía con el varón y con los rasgos masculinos que parecen haber conformado la cultura de modo predominante⁵³¹. Se trata de *respetar la diferencia* de unos rasgos y otros y de *buscar la complementariedad* y no la oposición o incompatibilidad, entre unos y otros. La armonía de los sexos no se restringe, ni mucho menos, al ámbito de la vida sexual, sino que es una verdadera *necesidad de comunicación* y de entendimiento entre las dos mitades de la humanidad, y por tanto se ventila en ello la armonía de la familia de las instituciones y de la sociedad entera. En 4.6 hemos señalado de modo muy somero cómo se plantea hoy la disarmonía de los sexos en relación al hogar.

Lo femenino y lo masculino parecen ser una *condensación* de la intensidad de algunos rasgos humanos generales: en lo femenino se condensarían más los valores relacionados con *el ser de las personas singulares* (el conocimiento de ellas, su nacer, su renuncia a la soledad...), y en lo masculino valores relacionados con el obrar humano en relación con la técnica, el dominio y la transformación del mundo. Lo propio de la mujer sería *«dar la vida a la humanidad y dar humanidad a la vida»*⁵³², y lo propio del varón *dar mundo a la humanidad y dar humanidad al mundo*.

Sin embargo, esto no parece más que una metáfora que alude a esos dos ámbitos, respectivamente: *la persona singular y la coexistencia* (7.1); *la acción y la realización de la libertad*. Lo femenino y lo masculino serían *modos peculiares y propios de poseer y vivir esos rasgos*, que son comunes a todas las personas humanas, varones y mujeres. Pero el modo de explicar estas diferencias todavía dista mucho de ser unánime⁵³³, pues además los varones y las mujeres ven los rasgos de su sexo de modo distinto a como los ve el otro sexo.

En cualquier caso, es sumamente importante advertir que la realidad humana, en su conjunto, es sexuada, es decir, está modalizada en femenino o en masculino. Y lo sexuado es algo mucho más rico, amplio y complejo que lo meramente sexual o perteneciente a los órganos sexuales. Confundir lo sexuado (un rostro, un vestido, etc.) con lo sexual es entender de una manera muy reduccionista, y casi cómica, la primera pieza de la sexualidad, que establece en todo el mundo humano una dualidad y una diferencia sumamente encantadoras⁵³⁴.

10.3 ATRACCIÓN Y DONACIÓN: EL SENTIDO HUMANO DE LA SEXUALIDAD

A la hora de definir la sexualidad humana se puede adoptar una perspectiva científica, y *describirla* desde un punto de vista genético, hormonal, fisiológico, anatómico, psicológico, social, legal, etc.⁵³⁵. Esas descripciones son científicamente valiosas e interesantes, pero insuficientes para entenderla en su totalidad. Podríamos decir que son explicaciones que no se toman el sexo suficientemente en serio, aunque así parecen hacerlo,

porque no entienden su sentido último (4.10) y a su significación humana, que tiene carácter teleológico (3.6.1)

La diferencia entre el varón y la mujer es complementaria y recíproca: se establece como referencia del uno hacia el otro. Hay una atracción natural entre los sexos, entre lo masculino y lo femenino: tienden a unirse porque, por así decir, «encajan» de modo natural. Se trata de la unión cuyo resultado natural, a un nivel puramente biológico, es la fecundidad reproductora. Esta es la segunda pieza del «puzzle». Pero como el hombre es persona, a la vez cuerpo y espíritu, la cuarta pieza de la sexualidad (la dimensión personal de la sexualidad, su carácter libre y amoroso) es completamente inseparable de la segunda y de las demás. Por eso, la atracción humana de lo masculino y lo femenino es atracción sexuada entre personas libres y capaces de amar. Si se considera la segunda pieza al margen de la cuarta, tendríamos una virilidad y una feminidad puramente físicas o sexuales, sin persona.

La sexualidad es algo de por sí valioso; es por sí misma buena. Pero por pertenecer a la persona no puede separarse de ésta. La sexualidad se parece a la sonrisa: no se descubre lo que esta última es al describirla como «una determinada contracción de los músculos de la cara», o «un tipo de respuesta a determinados estímulos positivos», como podrían decir la fisiología o la psicología. La sonrisa es un gesto que *significa muchas cosas a la vez*: afirmación, alegría, acogida, amistad hacia alguien; en definitiva, es un gesto que expresa y realiza sentimientos y algunos actos propios del amor.

Pues bien, continuando la comparación, se puede descubrir con ella una sorprendente virtualidad de la sexualidad: es aquella dimensión humana «*en virtud de la cual la persona es capaz de una donación interpersonal específica*»⁵³⁶. La sexualidad es condición de toda persona (10.2), pero es también una capacidad física, y psíquica de realizar *un gesto, el acto sexual, que realiza lo que significa*. Ese gesto *significa que dos personas se unen y se dan la una a la otra, se destinan recíprocamente*. La entrega amorosa del varón y la mujer tiene esta forma específica de expresarse y realizarse.

Sabemos que *dar* es lo propio de la persona (3.2.4) y que los actos del amor permiten realizar esa capacidad de mil modos (7.4). ahora hay que añadir: *el gesto del acto sexual es la manifestación de un tipo de amor especial*, distinto a todos los demás, el que se da entre *un varón y una mujer*. No se puede entender la sexualidad si no se considera ese «amor especial», dentro del cual ella encuentra su sentido humano. Es más, fuera de ese amor la sexualidad deja de ser algo bello y bueno, y se convierte en algo simplemente útil, apto para someterse a los intereses (7.5), cuyo sentido y significado propios pueden acabar desapareciendo esto sucede *cuando no se toma el sexo suficientemente en serio*, como veremos después (10.11).

La sexualidad es un modo de ser, pero antes es también un impulso sensible, un *deseo sexual biológico, orgánico* (1.7.1). Si no se acoge ese impulso en el ámbito de la conciencia y de la voluntad, se generan conflictos y disarmonías. Si se acoge, se ejercen el amor y sus actos de una *forma específica*. Con el amor puede lograrse *la armonía del alma al integrar el impulso sexual con el resto de las dimensiones humanas*, los sentimientos, la voluntad, la razón, etc. Se trata de aplicar aquí lo indicado en 2.7. Esa integración puede lograrse, pero no está asegurada. El modo de conseguirlo es que «se encargue» de ello la voluntad amorosa, y que exprese el amor y sus actos de manera nueva, sirviéndose de la sexualidad, *elevándola al nivel de los sentimientos y la inteligencia*, humanizánd-

ola en definitiva. Así es como las piezas 2 y 4 de nuestro puzzle encuentran su mejor encaje: cuando no se separan.

Dicho de otro modo: la sexualidad, aislada de la inteligencia, se independiza de ella, por ser uno de los impulsos (1.7.2) más fuertes del hombre. En cambio, armonizada con las restantes dimensiones del alma, contribuye a la armonía de ésta y *encuentra su sentido humano: la donación recíproca del varón y la mujer.*

10.4 EL EROS Y EL ENAMORAMIENTO

Hemos dicho que el *gesto sexual es manifestación propia de un tipo de «amor especial», «dentro» del cual está, como su expresión íntima.* Se trata de mostrar ahora qué amor es ése. Le llamaremos *eros*⁵³⁷. En palabras de C. S. Lewis: «entiendo por eros ese estado que llamamos *estar enamorado*; o, si se prefiere, la clase amor *en el que* los enamorados están»⁵³⁸. Enamorarse es una experiencia amorosa completamente peculiar, y quizá la más radical de todas ellas. Dicho de una manera muy pálida, consiste en encontrar (5.7) *de repente una persona que es bella y amable como ninguna y a la vez, y precisamente por ello, alguien sin quien es imposible nuestra felicidad.*

Antes de analizar de modo sumario las notas propias del enamoramiento⁵³⁹, hay que aclarar que la sexualidad «puede actuar sin eros o como parte del eros»⁵⁴⁰. Esto quiere decir que enamorarse y sentir excitación sexual en absoluto son lo mismo: «El eros hace que un hombre desee realmente no una mujer, sino una mujer en particular. De esta forma misteriosa, pero indiscutible, el enamorado quiere a la amada en sí misma, no el placer que pueda proporcionarle... »⁵⁴¹.

Esto nos ayuda a percibir que «habrá quienes en un comienzo han sentido un mero apetito sexual por una mujer y más tarde han llegado a enamorarse de ella; pero dudo que esto sea muy común. Con mayor frecuencia lo que viene primero es simplemente *una deliciosa preocupación por la amada*: una genérica e inespecífica preocupación por ella en su totalidad. Un hombre en esa situación no tiene realmente tiempo de pensar en sexo; *está demasiado ocupado pensando en una persona.* El hecho de que sea una mujer es mucho menos importante que el hecho de que sea *ella misma*. Está lleno de deseo, pero el deseo puede no tener una connotación sexual. Si alguien le pregunta qué quiere, la verdadera respuesta será: «Seguir pensando en ella». *Es un contemplativo del amor.* Y cuando en una etapa posterior despierte explícitamente el elemento sexual, no sentirá —a menos de estar influido por teorías científicas— que eso haya sido permanentemente la raíz de todo el asunto»⁵⁴².

Lo decisivo del eros es que la forma de relación interpersonal en la cual la sexualidad adquiere su sentido. Si ese amor no está presente, la sexualidad no alcanza su plenitud y se degrada. Sin embargo, la peculiaridad del eros le viene de ser un *amor-dáviva* que, sin dejar de serlo, se transforma en *amor-necesidad* (7.3). Estar enamorado es, por decirlo así, una *amor-dáviva-necesario*, algo paradójico, pero fuente del encanto que tiene un estado en el que todos quisiéramos vivir: «El eros transforma maravillosamente lo que *par excellence* es un placer-necesidad en el mejor de todos los placeres de apreciación... En el eros una necesidad en su máxima intensidad ve su objeto del modo más intenso como una cosa admirable en sí misma, algo que es importante mucho más allá de su mera relación con la necesidad del enamorado»⁵⁴³. El enamorado o la enamorada necesitan al amado y tienden a él, pero al mismo tiempo lo afirman *del modo más enérgicamente benevolente* como algo más bello que ningún otro ser.

En el enamoramiento hay un contenido y un continente. El contenido es el encuentro con una persona concreta, única e irrepetible, de la que nos e-

namoramos. Se enamora uno de alguien único y de nadie más. Ese alguien se convierte en mi proyecto personal de vida. En el caso del eros, la persona de la que nos enamoramos es atrayente en cuanto sexual y sexualmente distinta, en su feminidad o virilidad.

El continente del enamoramiento es un estado psíquico del todo especial. En primer lugar, enamorarse es algo que a uno «le ocurre» sin previo aviso, o sin que uno se hubiese dado cuenta de que estaba pasando: es algo gratuito, es decir, no elegido, no merecido y «gratis», regalado (la persona amada es vista como regalo). La «chispa» que surge en el enamoramiento es algo así como «somos un regalo el uno para el otro». El enamorado *ve al otro como un don*. Enamorarse es gratuidad inmerecida: se me da el otro y yo me doy a él.

Enamorarse produce tres sentimientos: conmoción alegría y amor. El primero no es muy fuerte, por eso Ortega definía el enamorarse como «una alteración psicológica de la atención»⁵⁴⁴, en la cual no hay ojos más que para el ser amado, pues no nos interesa otra cosa: *no nos podemos quitar a esa persona de la cabeza*.

La alegría por su parte, nos hace sentirnos felices. Enamorarse es una forma muy alta de ser feliz, quizá la más plena. La felicidad proviene de descubrir que *el sentido de nuestra existencia es la afirmación del otro y nuestra unión con él*: «no puedo vivir sin ti», «estamos hechos el uno para el otro». Esto nos hace ver la vida y el mundo de otra manera: todo tiene un sentido nuevo, es como si lo estrenáramos, como si todo participase del don que hemos recibido. Cuando se está enamorado la persona amada *es la fuente de sentido* de todo lo que hacemos o dejamos de hacer: por eso se puede idolatrar en exceso a esa persona, y al amor mismo⁵⁴⁵. Además, la alegría del enamoramiento multiplica la ilusión y las ganas de vivir y realizar las tareas que la vida lleva consigo. Por último, estos dos sentimientos son ya anuncio del tercero: el amor, que ha surgido en el encuentro amoroso, y que invita a realizarlo en forma de tarea que llena la vida de los enamorados.

El enamoramiento invita a hacer realidad el proyecto de «vivir al otro». Para eso es preciso que al encuentro y a la conmoción iniciales les suceda una *primera fase de aproximación y conocimiento*. Cuando ésta se consolida y los enamorados se reconocen como tales, surge ante ellos, más próxima, la realidad de la vida común que se sienten invitados a vivir. Comienza entonces *la segunda fase*, de pruebas, en la que los enamorados *no quieren separarse*, sino realizar su ideal de vivir el uno para el otro, aunque para eso tengan que *renunciar a otras cosas*: «es especialmente característico del eros que, cuando está en nosotros, nos haga preferir el compartir la desdicha con el ser amada que ser felices de cualquier otra manera»⁵⁴⁶.

En esta segunda fase, llamada noviazgo o «lo nuestro», los enamorados tienen por delante una primera tarea común: ver qué posibilidades reales hay de unir sus dos biografías en una sola. Para esto necesitan conocerse y quererse de un modo seguro, que les permita pasar a la tercera fase del enamoramiento: la fundación de la unión conyugal, que se explica a continuación⁵⁴⁷.

10.5 EL AMOR CONYUGAL, SUS NOTAS Y SU REALIZACIÓN

En el propio enamoramiento se contiene ya lo esencial del amor específico con que un hombre y una mujer se sienten llamados a amarse. Ese amor, incoado como eros, se realiza y expresa como amor conyugal, y las dos notas esenciales que contienen desde el inicio son la exclusividad y la perpetuidad, el «uno con una» y el «para siempre». Los enamorados sienten una invitación o inclinación a vivir una biografía común. Se trata sólo de una posibilidad, de una tendencia natural, intrínseca al eros: no es algo ya

realizado, sino por realizar. Es un proyecto que ha de ser vivido, pero que no se cumple necesariamente: depende, como todo desarrollo humano, de la voluntad de los amantes. Esto es lo que ellos evalúan en la fase de noviazgo y lo que realizan al fundar el matrimonio.

El amor conyugal no es la amistad, ni un amor cualquiera. Se trata de un amor dentro del cual está «alojada» la sexualidad, como antes se ha dicho (10.3). «Lo que distingue al amor conyugal de cualquier otro amor entre personas es su específico carácter de complementariedad sexual. A la persona del otro se la ama a través de su virilidad o su feminidad, en tanto es distinta sexualmente y precisamente por serlo. La virilidad y la feminidad es el bien a través del cual se ama a la persona del otro. El amor conyugal es el amor entre varón (persona y virilidad) y mujer (persona y feminidad), por ser precisamente eso: varón y mujer»⁵⁴⁸. Es un amor que ama a la otra persona, como tal, por ser quien es, a través de su sexualidad; y se da en tanto el otro corresponde de la misma manera, con la donación de la propia persona y de la propia y complementaria sexualidad.

En una cultura como la nuestra, donde se aceptan muchas explicaciones, pues nadie que ame en serio a su enamorado/a tolera a un «tercero» en su relación. La promiscuidad y la poligamia son fórmulas sexuales donde no se da el «uno con una» y nadie las considera acordes con la estructura bipolar y complementaria que la condición personal del hombre impone en la relación varón–mujer. La donación de uno mismo y de la propia sexualidad sólo puede tener un destinatario/a. Si se ama a un ser humano se le ama entero, no se le puede dividir en partes, pero se le pide correspondencia y que él ame del mismo modo. Amar al otro como varón o como mujer significa tenerle para uno y darse a él, pero tenerlo entero, tenerle a él o a ella. La persona no puede partirse: o se da entera al amado o no se da, o se enamora ella misma de alguien en concreto y singular, o no se enamora, o corresponde de verdad o no corresponde, o se le tiene al otro entero o no se le tiene⁵⁴⁹.

Respecto de la perpetuidad, en el fondo no es más que la exclusividad a lo largo del tiempo. En el amor conyugal, la perspectiva simultánea (exclusividad) y la sucesiva (perpetuidad) son dos caras de la misma moneda. La única manera de amar con amor exclusivo a alguien es no amar a nadie con ese amor exclusivo. Entregarse del todo significa entregarse una sola vez, a una sola persona, y guardar todo para ella. El «uno con una» o es para siempre o es uno con varios/as a lo largo del tiempo. «Hoy contigo, mañana ya veremos», «hasta que el tiempo nos separe», son confesiones de un amor que en realidad no tiene intención de exclusividad. Además, si amamos a la otra persona y a su virilidad o feminidad, amamos todo lo que esa persona y su sexualidad pueden llegar a ser a lo largo de las edades de la vida, incluida su potencial paternidad y maternidad. Cuando el amor es verdadero, es incondicionado, no admite cláusulas de temporalidad, restricciones ni reservas. Sólo el amor exclusivo y perpetuo es un amor total, y sólo el amor total llena de verdad a la persona.

Si el amor conyugal fuera una «unión a prueba», el gesto sería ya una sonrisa falseada por una reserva interior, como se ha dicho. La unión de los esposos es tan intensa que cualquier fisura termina siendo falsa: es exclusivo y celoso, no admite reservas, tampoco temporales. Es más, que sea «contigo para siempre» es la única manera de que sea «contigo pan y cebolla», y aguante los chaparrones que inevitablemente vendrán. Si no es entero, las fisuras lo agrietan enseguida⁵⁵⁰.

Por otra parte, la exclusividad y la perpetuidad vienen dadas también por las consecuencias de la unión conyugal, que son los hijos. Sólo si existe una vida conyugal común pueden existir una familia. Es más, la vida conyugal se despliega de modo natural en la familia. Y la familia que uno tiene

no puede cambiar: uno es hijo de sus padres y de nadie más. Y sólo si ellos viven juntos puede uno tener su hogar y su familia.

El modo de realizar la exclusividad y la perpetuidad dista de ser automático o fácil. En primer lugar, es preciso edificar el amor conyugal sobre la voluntad, y no sólo sobre el sexo, y el sentimiento afectivo. La vida sexual es sólo una parte del amor conyugal. Cuando se quiere basar éste en el sexo, se identifica sobre todo con una vida sexual satisfactoria. En realidad, la sexualidad necesita estar incrustada en una comunidad de vida en la que otras muchas cosas tienen que ser satisfactorias para que ella también lo sea. Y cuando esas otras cosas son satisfactorias, se cae en la cuenta de que la vida sexual ocupa un lugar menos importante de lo que parecía en un principio.

Cuando se toma la vida sexual demasiado en serio, fácilmente decepciona. Cuando se toma con una pizca de ironía, como un acto que no es oportuno o posible hacer siempre y de cualquier modo, y por el que no merece la pena tomarse excesivas preocupaciones, entonces es cuando empieza a ser satisfactoria, porque es desinteresada. El eros nunca pierde la actitud contemplativa hacia la persona amada: la admira aún en su debilidad y en sus momentos menos «seductores», por ejemplo cuando ronca. Es más, cuando estos momentos llegan, la ama aún más, o al menos la sigue amando, e incluso la socorre: le «presta» su fuerza propia, por ejemplo para que se levante a tiempo para el trabajo.

Dicho de otra manera: el amor como gozo deja de serlo si no se convierte en el amor como tarea. Si no aprendemos a convivir con quienes amamos, enseguida dejaremos de amarlos. La convivencia con ellos no puede ser un continuo placer, y en ocasiones está llena de detalles prosaicos que un idealismo mal entendido puede hacer olvidar: en la vida humana lo más alto no se sostiene sin lo más bajo⁵⁵¹. El amor conyugal y el sexo, como todo lo humano, están sometidos al tiempo y a sus ciclos: al éxtasis le sucede lo grotesco, la plenitud va enseguida de lo negativo, al placer le sucede el dolor y a la hermosura su marchitarse.

Si la sexualidad es donación, los restantes actos del amor no pueden faltar sin que falte también el don de sí. Y cuando éste falta, la vida sexual cae en el ámbito del interés y de la satisfacción sensible. No contempla, sino que busca interesadamente. Decae entonces la comunicación y el diálogo, y crece la distancia entre los amantes: pueden compartir sus cuerpos, pero no sus pensamientos y sentimientos interiores. El afecto se diluye y el enamoramiento parece esfumarse. Es en los momentos de crisis cuando se comprueba que el sexo es para el amor conyugal, y no el amor conyugal para el sexo. Este pierde su rostro tiránico cuando se incrusta en el entorno amable del amor conyugal, dentro del cual se dignifica. Por sí mismo el sexo no produce entre los amantes la donación, el diálogo y el perdón (7.4.3), sin los cuales el eros se extingue.

10.6 EL MATRIMONIO

El amor conyugal funda la vida común de los amantes al crear una comunidad conyugal: la tercera pieza de nuestro puzzle no es otra cosa que la realización en una comunidad conyugal y familiar de la condición dialógica y social de la persona, a través de la sexualidad. Sin embargo, esa vida común, que consiste en la unión conyugal (personas unidas, exclusiva y perpetuamente, a través de su feminidad y virilidad), no queda fundada hasta que los amantes lo deciden voluntaria y libremente: «he aquí el compromiso conyugal: varón y mujer toman —hoy— la común decisión de entregarse recíprocamente todo su ser y todo su poder ser en cuanto a masculinidad y feminidad; comprometen su amor conyugal total (presente y futuro) o si se prefiere, se constituyen en unión conyugal total»⁵⁵². Pues

bien, ese compromiso y sus consecuencias son lo que se llama desde la más remota antigüedad el matrimonio.

Para entender bien lo que es el matrimonio primero hay que entender lo que no es. En efecto, hoy en día casi todo el mundo piensa que matrimonio se identifica con una formalidad legal, con una firma, con un «pasar por la ventanilla burocrática de la ley para obtener el permiso o documento según el cual ya se pueden tener relaciones sexuales o hijos con «honorabilidad social», dentro de la legalidad»⁵⁵³. Para quienes piensan así, los que «casan», y en su caso «descasan», son el juez, el párroco o el Derecho. Convertirse en esposos depende entonces de la inscripción en el registro civil y de la fiesta que acompaña a ese acto legal. De la misma manera que «nos casamos», «nos descasamos» cambiando nuestro estatus jurídico. Así el matrimonio legal se convierte en una formalidad y su valor se relativiza cada vez más. Es una forma susceptible de cualquier contenido: queda en la penumbra el matrimonio natural, que es algo bien distinto, mucho más ancestral y radical.

El matrimonio natural es un compromiso voluntario y libre de los contrayentes, mediante el cual deciden quererse y entregarse el uno al otro en lo conyugal, uno con una y para siempre. Los enamorados se aman sin que nadie los obligue: el amor es gratuito. Una vez que han descubierto el sentido vocacional de su amor, que les lleva a reorganizar su vida y a convertir al otro en el proyecto y la tarea de la propia biografía, a fundar una vida común, ambos toman consciente y libremente la decisión de quererse, porque quieren quererse: «sentir el deseo de unión total y decidir su fundación aquí y ahora son, pues dos momentos esencialmente diversos en el cuaderno de bitácora de toda historia sentimental. Sólo cuando, mediante un acto nuevo de su voluntad, con plena reflexión y libertad deciden que exista aquella unión tan profunda y total (el amor conyugal efectivo) a la que les invita su amor, esa unión queda establecida»⁵⁵⁴.

Prometer, comprometerse, como sabemos (7.4.3), significa incluir el futuro en el amor presente. El sí matrimonial es un compromiso y una expresión de libertad radical, que dota de sentido vocacional la propia vida. En efecto, «quien no sabe comprometerse no se logra vivir en la dimensión más profunda de su condición de persona»⁵⁵⁵. Si la libertad de un hombre se mide por la calidad de sus vínculos, será más libre quien dispone de sí mismo de la manera más intensa, y ésta no es otra que el compromiso que dispone del propio futuro porque a uno le da la gana hacerlo así: «me comprometo a quererte siempre» es expresión del amor exclusivo y perpetuo, total, con que uno ama. «Quien no se concibe libre hasta el punto de poder comprometerse, quien no se siente tan dueño de sí como para decidir darse porque le da la gana, en el fondo no es del todo libre, está encadenado a lo pasajero, a lo trivial, al mero presente»⁵⁵⁶. Lejos de oponerse, libertad y compromiso se potencian: la primera se realiza mediante el segundo.

Al acto de expresar el sí que pone por obra el compromiso del propio amor conyugal se le llama alianza matrimonial o pacto conyugal, y en él consiste principalmente el casamiento o boda. El primer efecto de la alianza matrimonial es convertir lo que antes era un amor gratuito en una deuda debida al otro cónyuge. Casarse significa hacer el amor conyugal objeto de la justicia. Después de casarse, quererse el uno al otro ya no es renunciabile sin faltar a la justicia: el otro se le debe el amor. No se trata de decir: «sí» a vivir juntos, sino de «asumir la comunidad de vida conyugal como deuda en justicia, producida por el sí expresado en el pacto o alianza matrimonial, funda lo que se llama vínculo matrimonial, que no es otra cosa que la deuda de entrega mutua que los antes amantes, y ahora esposos, adquieren

al casarse. Según ella, el varón es para la mujer su marido y la mujer es para el varón su mujer. Se pertenecen el uno al otro.

¿Qué es lo que los esposos se deben después de casarse? ¿Cuál es el objeto de la alianza matrimonial? «Su real y verdadero ser masculino y femenino, en la totalidad de su complementariedad esencial y existencial, tal como es por naturaleza»⁵⁵⁷, es decir, en su complementariedad, en «la ordenación de esa complementariedad natural hacia la procreación y la fecundidad y hacia la comunidad de vida y amor que en ella se contiene». Se distingue por tanto en el matrimonio la alianza o pacto (las nupcias, el casamiento, la boda) y el matrimonio propiamente dicho, que es el vínculo nacido del pacto, del compromiso o «sí» nupcial. Casarse es un acto perfectamente localizado en el tiempo, que produce un efecto permanente: convierte a los enamorados en esposos. Si el «sí» o consentimiento no asume conscientemente la totalidad del amor conyugal, entonces no hay matrimonio, porque en realidad no hay alianza matrimonial, sino otra cosa: el «sí» completo es tan importante que sin él el pacto es nulo⁵⁵⁸. Por eso podemos decir «en términos sintéticos, el pacto matrimonial o consentimiento que funda el matrimonio es el acto de la voluntad por el que varón y mujer se dan y aceptan plena, perpetua y exclusivamente, como tales, en todo cuanto concierne a aquella unión de vida orientada al bien de los esposos y a la generación y educación integrales de los hijos. Este consentimiento debe darse entre personas capaces y ha de manifestarse en forma legítima»⁵⁵⁹. Así queda establecida la primera comunidad natural humana, en la cual marido y mujer son una sola carne.

10.7 FECUNDIDAD

En este epígrafe nos vamos a permitir insistir en lo que suele llamarse los fines del matrimonio⁵⁶⁰; la donación de los cónyuges y la fecundidad. El amor conyugal supone la entrega del propio cuerpo, con toda la intimidad, al otro cónyuge, a una persona del otro sexo, y a ella le añade la perspectiva de que sea fecunda y nazca un hijo de ella, porque en ella participan los órganos corporales que están dispuestos naturalmente para la reproducción. Así pues, la donación de los cónyuges se hace fecunda porque en ella participa el cuerpo.

La sexualidad humana podría describirse entonces como *un modo de donación caracterizado por la fecundidad*. Todo amor es creador y fecundo, como ya se dijo (7.4.4). La fecundidad propia del amor conyugal es en primer lugar biológica, pues proviene del hecho de que la unión sexual que contiene es *el modo natural de ser fecundos el varón y la mujer*, y de dar origen a una prolongación de la vida y del amor diferente de ellos mismos: «es tan natural la tendencia a dejar tras de sí otro ser semejante a uno mismo»⁵⁶¹. De este modo la virilidad y la feminidad desarrollan sus virtualidades y se transforman en paternidad y maternidad. El «nosotros» en que siempre se expresa el eros y el amor conyugal se proyecta de modo natural, no sólo hacia «nuestra casa», «nuestro amor» o «nuestros planes», sino, sobre todo y por excelencia, hacia «nuestro» hijo, esa nueva persona que perpetúa y amplía de modo vivo el «nosotros» y que es su expresión creadora y viva.

El sentido de la sexualidad y por ende del matrimonio es, por tanto, *la donación interpersonal fecunda*. Lo que se da es *la persona misma en su corporalidad sexuada*, capaz de generación. *El valor de la sexualidad*, como ya se ha dicho, *reside en esta donación de la persona*. Si ésta falta, se vive una sexualidad sin persona, de un modo no verdaderamente humano: «la compleja constitución de la sexualidad del cuerpo humano sólo se entiende adecuadamente desde la perspectiva de la donación amorosa de la condición sexuada de la persona humana, y no al revés. Los fenómen-

os corporales reciben su significación propia desde la dimensión de la donación»⁵⁶².

Pues bien, hay dos modos de perder este sentido humano de la sexualidad y en consecuencia de devaluar el matrimonio. Uno consiste en *despojarse de la fecundidad*: es la unión sexual sin la consecuencia natural de un nuevo ser. Es algo que sólo se puede hacer de una manera sistemática mediante el auxilio de medios técnicos que modifiquen el comportamiento cíclico y espontáneo de la naturaleza. Hoy es un modo casi universal de entender y practicar la sexualidad, al que hay que referirse (10.11).

El segundo modo se relaciona con el anterior, y es *ejercer la sexualidad fuera del amor conyugal*, y por tanto, prescindir de su significado más propio, convirtiéndola en un juego, o en una pura satisfacción instintiva:

«Una entrega corporal que no fuera a la vez entrega personal sería en sí misma una mentira, porque consideraría el cuerpo como algo simplemente externo, como una cosa disponible y no como la propia realidad personal»⁵⁶³. Cuando la sonrisa no expresa y realiza sentimientos y actos propios del amor, como la aceptación y la alegría, se convierte en una *mueca*, en un gesto falso y forzado, que no expresa nada, sino que incluso oculta algo. De la misma manera. La sexualidad, despojada de sus componentes naturales, el amor conyugal y la fecundidad, se convierte en *un gesto vacío y falseado*, en un juego o en algo sencillamente brutal, pues en realidad no realiza lo que parece indicar. La sexualidad se parece a la sonrisa, porque ambas son naturalmente humanas y en ambas se manifiesta y se da la persona. *Si no hay amor, la sonrisa y el gesto sexual no significan lo que naturalmente son*, y por tanto, están vacíos: son sólo una ficción, o mera satisfacción instintiva⁵⁶⁴.

«La sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan el uno al otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. *La donación física total sería una mentira si no fuese el signo y el fruto de la donación personal total*»⁵⁶⁵

10.8 EL ORIGEN DE LA PERSONA

La fecundidad de la sexualidad humana es lo más obvio de ella, hasta el punto de que la humanidad ha vivido muchas veces el matrimonio más como un camino para asegurar la pervivencia de la raza humana que como una expresión del amor de los amantes. Tener hijos ha sido, en muchas culturas, el objetivo principal del matrimonio, y a él venía a añadirse posteriormente el afecto, el amor de necesidad, el amor de benevolencia e incluso el eros⁵⁶⁶. Es obvio que hoy estamos más bien en el extremo opuesto. Pero la idea inicial de este párrafo conviene no olvidarla, porque es la más inmediata, la más obvia, la que más nos acerca, salvando las distancias, a la vida animal y a la «madre naturaleza»: ya se ha dicho (10.2) que la sexualidad tiene un nivel puramente biológico y sensible como *satisfacción de un instinto y aseguramiento de la descendencia*. Cualquiera puede «hacerlo», sin necesidad de haber pensado mucho sobre el asunto, o sin haber amado.

No hay que extrañarse de que en culturas más primitivas *la fecundidad puramente natural sea un valor más importante que el eros*. De hecho, la visión que aquí estamos dando del sexo *lo eleva* a un plano donde entran en juego las dimensiones inteligentes y profundas de la mujer y el varón, y esta elevación, en la realidad de la vida, puede no darse, y de hecho muchas veces no se da⁵⁶⁷.

Pretender que la sexualidad no tiene por qué unirse a la fecundidad es algo que sólo se puede dar dentro de una determinada cultura, precisame-

nte en la cual nosotros vivimos. Pero en el nivel puramente natural *lo más evidente es justamente lo contrario*. Lo verdaderamente humano respecto de la fecundidad es *descubrir la sexualidad como un poder creador inscrito en la propia naturaleza, que provoca la aparición de una novedad absoluta: una persona humana inédita hasta entonces*.

«Cada hombre existe, toma su origen, en el ejercicio de la sexualidad por parte de sus padres. *La importancia de la sexualidad está, pues, estrechamente vinculada con la conciencia del carácter único que tiene la persona*. Es la advertencia de la misteriosa singularidad de cada una, más o menos expresada, la que reclama para su origen una forma misteriosa y, en definitiva, trascendente (15.3). Si cada persona se presenta como dotada de libertad, es decir, como un ser inédito, único e indeducible de las circunstancias anteriores, entonces *la persona no es un simple trozo de la naturaleza*, es algo más, y su origen no puede entenderse como complemento inmerso en los meros procesos naturales por medio de los cuales la materia se multiplica...

La conciencia implícita de la peculiar singularidad humana es innegable. Justamente por eso el origen del hombre singular había de ser dotado de un carácter misterioso, que *trascendía la pura casualidad mundana y reclamaba la intervención de fuerzas superiores* (17.6). Siendo, por otra parte, evidente que el origen de la persona es causado por el ejercicio de la sexualidad, *la sexualidad misma había de ser considerada como manifestación de una fuerza trascendente»*⁵⁶⁸.

De la unión sexual fecunda resulta algo que de ningún modo estaba antes: otra persona. En la intimidad común de los cónyuges brota una novedad absoluta, *una tercera intimidad*. La unión de dos intimidades se transforma en una «reunión» de tres, el «nosotros» se amplía: los esposos se transforman en padres de un hijo, una persona humana *nueva*, nacida de su amor. Esto es algo que desborda a los padres mismos, les sorprende, es mucho más de lo que se podía esperar. *Lo asombroso de la sexualidad es lo que resulta de ella*. Entre la unión sexual y la aparición de una nueva persona humana *hay un salto evidente*. Este salto hay dos modos de explicarlo:

1) uno consiste en *negar que exista tal salto*. Entonces la nueva persona humana se convierte en simple resultado del cruce de los gametos, «un producto fisiológico de la gestación». Todo lo que entonces sería la persona estaría ya antes en sus genes. Esta es una explicación materialista (16.6) o cientifista (5.1.2), que encaja con el evolucionismo emergentista (1.8), e *identifica a la persona con su cuerpo*: el hijo es un desarrollo de la materia orgánica de los padres; se puede intervenir en ésta para mejorar el «resultado» o evitar «malos resultados» o «resultados no deseados».

El hijo pasa entonces a ser una especie de consecuencia mecánica y un poco accidental del proceso reproductivo y embriológico. La personalidad concreta del hijo es fruto de la casualidad: podía haber nacido él, pero también cualquier otro en su lugar. Somos hijos del azar, a través de nuestros padres, ellos no tienen intervención alguna en que haya nacido concretamente yo, en vez de cualquier otra persona. La vida humana sería entonces un «pedazo» de la vida cósmica y de su evolución, y podría manejarse técnicamente como algo meramente natural, pues el origen de la persona sería algo inmanente a la materia, perfectamente explicable y nada misterioso (15.3). Las personas seríamos prácticamente intercambiables.

2) El salto sólo es explicable si *en la unión sexual han intervenido fuerzas superiores que son el verdadero origen de la persona*. Las religiones animistas o paganas creían en divinidades cósmicas (17.6) que intervienen en la procreación. La razón de ello podría ser que ésta y la fecundidad tienen un cierto carácter sagrado y trascendente (15.3): el nacimiento de

una persona humana encierra un misterio, más grande de lo que a primera vista parece advertir una mirada «científica». Las grandes religiones monoteístas (17.6), en especial la cristiana, lo resuelven afirmando que *Dios crea a cada persona humana singular*⁵⁶⁹, pues sólo un Absoluto es capaz de crear un «pequeño absoluto» llamado bebé, niño o niña, que es absoluto por ser persona humana. En el origen de mi existencia hay una decisión: «Alguien» pensó que yo existiera, siendo quien soy y como soy; irrepetible. De la misma manera, Dios creó en el origen al hombre con una intervención especial en el proceso evolutivo de la vida, convirtiendo *el proceso de hominización en proceso de humanización*.

El origen de la persona es trascendente y un poco misterioso: no se puede explicar todo⁵⁷⁰. Precisamente por eso, tampoco puede explicarse del todo el fenómeno del enamoramiento, su «química»⁵⁷¹: es un poco ingobernable, porque implica ver en la persona amada y en el encuentro con ella un cierto y excitante misterio futuro: entre nosotros «va a pasar algo». Los enamorados son un poco «agentes de la trascendencia» cuando tienen un hijo. Saberlo les une más.

Por otra parte, la única manera de entender que el hijo es *un don* y no un intruso, o simple embrión desarrollado, es aceptar la explicación mencionada en segundo lugar. *Lo más humano es aceptar que el hijo es un don*, un regalo con rostro y realidad humana insostituible e irrepetible (3.2.1). Esto es lo que hacen casi todas las madres: acoger el don que se les hace, alegrarse por él y no estar dispuestas de ninguna manera a cambiar a su hijo por otro, porque ese «pequeño absoluto» irrepetible es *suyo*. Los hijos no se pueden regalar, porque tienen padres: solamente se pueden recibir como don transformándose en padres.

10.9 LA FAMILIA

*«El sexo es un instinto que produce una institución; y es positivo y no negativo, noble no ruin, creador y no destructor, porque produce esa institución. Esa institución es la familia: un pequeño estado o comunidad que, una vez iniciada, tiene cientos de aspectos que no son de ninguna manera sexuales. Incluye adoración, justicia, festividad, decoración, instrucción, camaradería, descanso. El sexo es la puerta de la casa y a los que son románticos e imaginativos naturalmente les gusta mirar a través del marco de una puerta. Pero la casa es mucho más grande que la puerta. La verdad es que hay quienes prefieren quedarse en la puerta y nunca dan un paso más allá»*⁵⁷².

El matrimonio cumple una doble función: *reconocer, proteger y hacer posible y estable la comunidad de vida de los esposos y asegurar la supervivencia y crianza de los hijos*, incorporándolos a *una comunidad intergeneracional: la estirpe*. El matrimonio hace posible la persistencia de la especie humana en el seno de la institución más básica en la sociedad y en la cultura: la familia. La estabilidad y monogamia de la familia humana tiene raíces, no sólo espirituales, sino también biológicas, puesto que sin ellas la prole humana no podría sobrevivir⁵⁷³. *Sin familia, el hombre no es viable, ni siquiera biológicamente*: una mujer embarazada, un bebé, o dos, tres, unos ancianos que ya no se valen por sí mismos, unos hombres enfermos, etc., *necesitan un hogar*, una familia donde poder existir, amar y ser amados, cuidados y alimentados. El hombre es un *ser familiar* precisamente porque nace: lo que nacen son niños, no personas mayores⁵⁷⁴. *La familia es una institución basada en la comunidad de origen natural*. En ella el hombre nace, crece, se educa, se casa, se reproduce, cría a sus hijos y más tarde muere. Sin familia la existencia humana se vuelve inviable en la niñez y adolescencia y problemática en la madurez y ancianidad. En la familia *se aprende a vivir. La familia es la principal tarea humana*, tanto pasiva (la niñez) como activa (la madurez): en ella se pue-

den llevar a la plenitud algunas de las dimensiones humanas más radicales, como ya se ha dicho (4.6). La familia proporciona un «*perfil genético*» propio, tanto en lo físico como en lo psíquico (carácter, aptitudes, urdimbre afectiva, aprendizaje de conducta, costumbres, gestos, modos de hablar, cultura práctica, etc.). Pero además, la familia es el depósito de los valores que más profunda y permanentemente quedan grabados en el espíritu de sus miembros mediante la educación (actitudes religiosas, virtudes propias, modos de valorar, ideas, etc.).

El amor familiar entre los miembros de esta comunidad es lo que más atrás (7.3) se llamó *amor natural*; en él los lazos de sangre producen un afecto que el paso del tiempo no hace sino aumentar. El amor familiar es un amor–necesidad que da la casi totalidad de lo que uno desea y quiere, sobre todo al principio. Con el paso del tiempo ese amor–necesidad se eleva muchas veces al amor de benevolencia más profundo y desinteresado, como es el caso, ya mencionado, del don de los hijos recibido y aceptado por los padres. Son *difíciles de exagerar y largos de señalar* todos los aspectos de la relevancia de la familia en la vida del hombre. Es algo, que por otra parte, casi todos hemos experimentado en mayor o menor grado. Sin embargo, todo esto hoy ha sido puesto en cuestión, e incluso se llega a considerar que la familia es algo prescindible. Aquí se sostiene otra cosa, que parece más acorde con los sentimientos naturales de los niños y de los ancianos: la familia de cada uno es aquella donde se nace, y es sólo una, y siempre la misma. *La propia naturaleza, al traer hijos, pide que la familia sea indisoluble. Una familia soluble en realidad no es tal, sino un grupo episódico, nacido de un acuerdo temporal. En cambio, una familia recién formada es algo que ya no puede desaparecer, aunque se quiera: los niños, como los ancianos, desmienten que el matrimonio, y en consecuencia a la familia, se puedan disolver, desmienten que el matrimonio, y en consecuencia la familia, se puede disolver y que puedan entenderse «fuera de la lógica de la duración»⁵⁷⁵. Eso es una cosa que hemos inventado los adultos.*

La fórmula de pareja, a la que luego nos referiremos, *contesta no* a esta pregunta: *¿hay relaciones humanas nacidas para durar toda la vida?* Si es evidente que sí en el caso de un padre o una madre respecto a sus hijos, ¿Cómo no va a serlo también en el caso del padre y de la madre entre sí? ¿Hay algo más forzado y doloroso que el hecho de que «papá» y «mamá» se separen?

A los niños y a los ancianos hay que tomarlos en serio: sólo están bien cuidados *en su familia*. Y ésta, no hay que olvidarlo, *se perpetúa a través de las generaciones*. La familia, concebida como estirpe, no se puede disolver porque *sobrevive a sus miembros*; ella es la que los acoge, porque está ahí, por encima del tiempo, contemplando el sucederse de las vidas que desfilan en su seno. *La familia es estirpe*, aunque hoy no estemos acostumbrados a pensarlo. Sólo si se ha sustituido la idea de «somos una familia» por la de «somos una pareja» puede surgir la quiebra de la pareja (10.12), puesto que la familia es permanente por incrustarse en la cadena inmemorial de las generaciones y de la estirpe, y la pareja no.

10.10 EL HOMBRE COMO HIJO, COMO PADRE Y COMO MADRE

Todo hombre es hijo y nunca deja de serlo⁵⁷⁶. *Ser hijo es incluso más radical que ser varón o mujer*, porque indica *el modo de originarse uno mismo: nacer*. Todos nacemos, no de la tierra, sino de unos padres concretos. Nacer significa que uno se encuentra existiendo, no como un ser arrojado al mundo, en soledad, sino como *hijo de alguien*: «se nace para ser hijo»⁵⁷⁷. Algunos han teorizado (8.8.1) tratando de demostrar que el hombre es un ser arrojado a una existencia solitaria y sin destino, pero la

experiencia más común es esta obra: *nos hemos encontrado a nosotros mismos brazos de nuestros padres*.

Por tanto, *la filiación es una característica radical de la persona*, no mencionada hasta ahora (3.2). *Filiación* significa: *mi origen como persona son otras personas*, no he nacido de la tierra, como las plantas. *Filiación significa entonces dependencia de origen* (17.8, 17.10). El hombre nace de alguien. Ser hijo significa depender, proceder de, tener un origen determinado, reconocible en nombres y apellidos: es la estirpe al que uno pertenece. Ser hijo significa, por tanto, *tener padres, pertenecer a una familia* de muchas generaciones (los abuelos son la presencia viva del estirpe). Desde esta perspectiva se puede volver a definir la familia como *una comunidad de personas ligadas por una unidad de origen*. La correspondencia física de esta comunidad íntima de personas es la casa, el hogar. Lo natural es que éste pertenezca a la estirpe, y no a un solo núcleo familiar reducido⁵⁷⁸.

No tener familia significa no ser hijo de nadie, *ser huérfano*, estar desvalido. La orfandad suele traer consigo diversas formas de miseria. La más grave de ellas es *la miseria afectiva*: carecer de seres a quien amar y por quienes ser amado. *Vivir es sólo prescindir de la familia*. Sólo un planteamiento individualista (9.9, 10.7) puede llevar a elegir esta forma de vida y encontrar en ella cierta felicidad (hay quien vive así porque se ha quedado solo sin quererlo). Un hombre sin familia es normalmente desgraciado, aunque no lo reconozca.

Ser padre y ser madre es el modo natural más normal de prolongar el ser varón y mujer. Ambas cosas conllevan una dignificación de quienes lo son: les hace ser más dignos porque supone haber sido origen de otros seres humanos. La única superioridad natural y permanente que se da entre los hombres es ésta: la que un padre y una madre tienen al respecto de sus hijos⁵⁷⁹. Aunque a partir de la juventud sea sólo una autoridad moral, y ya no una tutela física, se conservan siempre: los hijos veneran a los padres siguiendo una inclinación natural, que lleva a reconocer que *el don de la vida*, y todo lo necesario para llegar a ser personas maduras, lo han recibido de ellos. Este sentimiento los clásicos lo llamaban *pietas*, piedad (9.8), y significa *reconocer la dignidad de aquellos que son mi origen*, honrarles y tratar de *colmar una deuda impagable*: la propia existencia. Parte de ese pagar la deuda es asumir la tarea de criar a los propios hijos que uno ha traído al mundo, como nuestros padres hicieron con nosotros. Así se establece *la cadena de las generaciones de una misma estirpe*, que supone una participación en la creación y perpetuación de la especie humana que Dios lleva a cabo, pues, como ya se ha dicho (10.4.3), lo que tiene que ver con los orígenes de la persona tiene que ver con Dios.

La conciencia de la dignidad de ser padre, madre o hijo disminuye cuando la familia deja de ocupar el lugar central en la vida humana que la humanidad ha solido concederle. En rigor, *ser una o varias de estas tres cosas y apreciarlo en su justa medida constituye uno de los ingredientes de la plenitud humana*, cosa que hoy no estamos acostumbrados a pensar.

Ser padre y ser madre tiene, además de la dignidad que se acaba de señalar, unos rasgos y tareas propias. Ambos, y quizá especialmente el padre, son *modelo en el ser y en el obrar* de los hijos, y les corresponde ayudar a éstos⁵⁸⁰. Ambos y quizá especialmente la madre, *sustentan en el ser* a los hijos y los mantienen unidos a sí, como al principio. *La tarea de tener hijos es la más creadora de todas las tareas humanas*, porque supone crear otros «yos», y esto es un largo y amoroso trabajo de educación, enseñanza y ayuda: todos los actos del amor se cumplen en ella de modo eminente.

10.11 TOMARSE EL SEXO EN SERIO

El acto sexual y la conducta a él referente son algo muy serio, con un sentido propio y específico y con una génesis, culminación y consecuencias verdaderamente sorprendentes y decisivas. El lugar natural del sexo en la vida humana es el amor conyugal, donación perpetua y exclusiva del varón y la mujer, abierto a la fecundidad, que recibe el hijo como don y asume la tarea de realizar una comunidad familiar de vida. Esta realidad es la familia de fundación matrimonial, la fórmula sexual más acorde e integrada con la naturaleza de la sexualidad humana.

10.11.1 La trivialización del sexo

Ahora nos enfrentamos con el mundo real y nos preguntamos: ¿por qué la sexualidad *se ha trivializado y al mismo tiempo se ha convertido en algo tan extraordinariamente importante* en el mundo en que vivimos? Ambas cosas son compatible, aunque parezca una paradoja.

Hay inflación de sexo porque su valor ha disminuido: por poco dinero se puede comprar toneladas de él. Antes había menos sexo disponible, porque valía más era un bien escaso: estaba más protegido, detrás de los férreos muros del pudor y la intimidad conyugal, y no se exhibía (3.2.2); se consideraba algo demasiado valioso y trascendente como para salir a la luz pública. Estaba *incrustado en la intimidad más recóndita del núcleo familiar*, y sólo podía poseerse allí donde habita el misterio del origen de la vida humana. Tenía muchas barreras que impedían llegar a él, y así parecía conservar su importancia. Las consecuencias que traía consigo eran demasiado numerosas como para tomarlas a la ligera.

Hoy, cuando el sexo está disponible de inmediato, cuando «hacer el amor» con una u otra persona puede ser un juego o simple aventura momentánea, *el sexo parece haber perdido buena parte de su misterio, pero también buena parte de su valor*: mostrar el cuerpo desnudo no es más importante que rascarse la nariz; que los vestidos no disimulen ninguna parte de la anatomía corporal es tan poco relevante como que haga calor. El sexo ha pasado a ser algo demasiado poco importante. *Por no tomarlo en serio lo tomamos demasiadas veces*, en dosis a nuestro gusto. Por eso ha crecido la obsesión por él, puesto que su uso frecuente aumenta el deseo de seguir usándolo, como sucede con todos los placeres—necesidad (7.3, 8.8.2). Si nadie lo pone en su verdadero lugar, él se encarga de ocupar todo el espacio disponible. Tenemos demasiado sexo porque se ha vuelto demasiado intrascendente, como sucede con el dinero inflacionario.

La raíz de todo el asunto parece estar en la tendencia existente, más o menos intensa según los casos, a ignorar *el sentido propio del acto sexual y a disponer de él y de la sexualidad para muchos y muy diversos fines*:

1) En primer lugar, para llevar a cabo una *disección «científica» del sexo*, con propósitos, no sólo científicos, sino también terapéuticos y funcionales, según los cuales la actividad sexual es necesario para la buena salud psíquica y física de la persona (la castidad sería una perjudicial represión de las fuerzas naturales)⁵⁸¹: abundan los «sexólogos», que pretenden ayudar a *conseguir la armonía psíquica de una persona con su sexo* (2.8), principalmente a base de proporcionar una exhaustiva información sobre el tema y sus variantes: *el sexo se ha convertido en una técnica*.

2) En segundo lugar, ha sucedido lo que podríamos llamar *banalización lúdica y comercio del sexo*⁵⁸², en el cual éste se transforma en producto de consumo para clientes que lo demandan: se trata

de la utilización de los temas sexuales, el erotismo y la pornografía con fines comerciales, publicitarios y de diversión. Conscientes de que «*el sexo vende*», estos productores no dudan en utilizar a quienes quieren vender parte de su sexo o su erotismo a través de las imágenes o simplemente mostrándose, dando lugar a muy diversas variedades de prostitución.

3) En tercer lugar, se piensa hoy que *el sexo se elige* y la propia identidad sexual se construye⁵⁸³, a partir de *una elección entre varias opciones de vida sexual*, todas igualmente respetables y defendibles, puesto que no hemos de imponer a los demás nuestros valores, como tampoco hemos de censurar opciones que no queríamos para nosotros. Este ya conocido planteamiento de la libertad y la tolerancia (6.7) se extiende también a la sexualidad, como si ésta fuese algo que puede elegirse, e incluso cambiarse, como una plastilina que adopta cualquier forma que le queramos dar.

4) Pero quizá ante todo se busca *el sexo seguro*. Según esta concepción, en primer lugar, «hacer el amor» es la manera normal de quererse el varón y la mujer, y no hay nada malo en ella, puesto que no incluye nada parecido a «la culpa» o «el pecado»⁵⁸⁴: si hay amor y se siente, lo normal es manifestarlo de ese modo, y a nadie se le debe censurar por ello.

En segundo lugar, los que tienen una mayor reticencia al compromiso estable de pareja pueden mostrar cierta inclinación al *Carpe Diem!* sexual, y hacen de él un juego para el que hay que *prepararse*. Es el sexo vivido como placer, como *ejercicio saludable y gratificante*. El eros, en esta concepción, es algo demasiado serio, demasiado importante y quizá demasiado problemático como para meterlo por medio: es preferible *el sexo sin eros*, pues el mejor modo de disfrutar de él es evitar compromiso que pueden complicarse: *el sexo no debe tener implicaciones afectivas*. Es un simple encuentro ocasional, una noche romántica, en la cual se llega hasta donde se quiera, pero nada más; al día siguiente todo es como antes. *No ha pasado nada* (en realidad, la mayoría de las veces uno nota que sí ha pasado algo).

Estas dos maneras de entender el *sexo seguro* han sido ya criticadas (10.7): la primera despoja al sexo de fecundidad, la segunda también de eros. Ambas necesitan que el sexo sea seguro, lo cual es una actitud que conviene caracterizar.

10.11.2 El sexo seguro

Ante todo, *el sexo seguro no tiene fecundidad*, es decir, consecuencias «desagradables», como por ejemplo un embarazo no deseado, porque es una técnica para «trocear» el acto sexual y prescindir de unas consecuencias que la naturaleza también sabe prever y distribuir cíclicamente, y que el varón y la mujer pueden tener en cuenta a la hora de unirse sexualmente, aunque evidentemente la regulación natural (que también es técnica, por cuanto exige unos conocimientos y una disciplina en la aplicación) no es ni mucho menos tan «segura» como los medios artificiales. *Técnicamente* se puede despojar de fecundidad al acto sexual. Esto es hoy tan normal como beber un vaso de agua ¿Por qué se hace? Para «hacer el amor» sin consecuencias⁵⁸⁵. Se trata, por tanto, de una intervención técnica, por muy rudimentaria que sea en un proceso natural. El amor hoy se «hace», cuando en realidad no puede «hacerse», no es una salchicha; *el amor no se hace, sino que se dice, y el gesto sexual es el modo propio de decirlo*, de manifestarlo como una donación a la persona amada (10.3).

El *sexo seguro* permite cambiar de pareja y aumentar su frecuencia cuantas veces se desee. ¿Qué sucede ya en el momento de empezar, quizá en los primeros años de la adolescencia? Que *resulta casi imposible unirlos al eros*, puesto que *amor erótico verdadero y enamorado se puede tener a una sola persona en la vida* o quizá a más de una, si la primera no corresponde. Por tanto serán experiencias orgánicas, pero no interiores, en las que intervengan la capacidad de amar y la profundidad de la persona. A lo sumo, es una amistad de pareja que incluye el sexo seguro como parte del juego (si el juego sale mal, aparece el problema del aborto): se está usando el sexo como parte de una amistad o de un disfrute, cuando en realidad no puede «usarse» sin perder su sentido (10.7). El sexo no está «disponible», porque es la donación misma de la persona, y la persona no está «disponible» para el sexo, sino al revés, en plenitud de experiencia amorosa.

La tesis que aquí se sostiene es gruesa y bastante intolerable a primera vista, pero antropológicamente cierta: *el sexo seguro «supone una violación del sentido humano de ese acto»*⁵⁸⁶. Las razones ya han sido expuestas: *no se toma el sexo suficientemente en serio*, lo devalúa a base de usarlo de una manera en la cual es muy difícil escapar a la tentación de cometerlo a fines nacidos del interés, principalmente la gratificación del placer sexual. El sexo es algo demasiado serio como para tomarlo así: a la larga se vengaa. El hábito del sexo seguro de hecho disminuye la capacidad para un eros auténtico: cuando la experiencia sexual es mucha, el enamoramiento no puede acompañarla, ni siquiera cuando se busca. *Tomarse el sexo en serio* significa: *dajerle ser lo que es*, no disponer de él, sino respetarlo, ser benevolente con él (4.9), *descubrir su sentido*. Y su sentido es formar parte del amor conyugal y de un proyecto vital compartido, dentro del cual se ejerce como una de las más altas formas de amor y de creatividad, que funda la institución social más básica. Si se toma a la ligera, las consecuencias se dejan sentir, se gasta, termina siendo una mueca, y entonces hay que cambiar de pareja, porque se ha alterado el sentido de lo que es el amor entre el varón y la mujer. El *sexo seguro* cierra el camino para el amor sexual pleno: el hijo.

«El amor sabe esperar» es el lema de un sector de la juventud que se opone al sexo seguro y proclama de nuevo el valor de las promesas (7.4.3), de la virginidad antes del matrimonio y del amor para toda la vida. El sexo es una realidad rica y delicada y pierde su encanto y su belleza cuando se manosea e instrumentaliza.

El sexo, hasta hace pocas décadas, era en nuestra cultura uno de los platos fuertes de la vida. Hoy no pasa de ser un aperitivo. *Las promesas, la virginidad y el amor para toda la vida* son tres formas de convertirlo de nuevo en plato fuerte. Pero para que lo sea, *hay que saber esperar*, puesto que los platos fuertes sólo se toman de vez en cuando, cuando les llega su momento, teñido de emoción y sentimiento porque entonces se hacen presentes los ingredientes que lo hacen «fuerte» de verdad: estar enamorados y ser fecundos. Entonces *el amor se transforma en una fiesta*: prometerse o casarse.

Sólo cuando el sexo ha sido tomado en serio y se han hecho presentes el eros y todos sus ingredientes admite ser transformado en una fiesta colectiva: *la boda*. Y la fiesta, como veremos (15.10), es *la celebración pública de la plenitud humana*. La boda es la fundación del matrimonio y el comienzo de una nueva familia, es pisar el

umbral de una casa donde aún no sabemos quiénes vivirán, es la celebración anticipada del futuro de los esposos, que se transforman en continuadores de una estirpe cuyos miembros están allí presentes y aplauden con calor.

Empieza entonces *una historia* que no sabemos como terminará, pero que terminará de alguna manera, y deseamos que sea feliz. Por eso tiene algo de aventura, de riesgo; en ella están presentes todos los ingredientes de la tarea (8.4): la boda es el momento solenne del encargo originario de perpetuar la familia. El *sexo seguro*, en cambio, carece por completo de fiesta y de historia posterior: por eso se hace rutinario, pues no remite más que a sí mismo. Al día siguiente, es mejor no hablar de él. Los novios, en cambio, se van juntos de viaje, nadie sabe muy bien adónde (lo que van a hacer es un pequeño misterio).

10.12 PAREJA Y RELEVANCIA SOCIAL DE LA FAMILIA

Hoy, además de matrimonios y familias, lo que hay son *parejas*. Es una fórmula de moda para vivir la relación varón–mujer. *La pareja es una amistad que incluye el sexo*, y que se lo piensa mucho antes de convertirse en algo definitivo. Al mismo tiempo en ella el niño es visto más bien como un intruso que viene a perturbar el curso de la amistad. *En la relación actual de pareja, aunque no siempre es así, suele haber tres elementos: una amistad intensificada o un eros inicial, el sexo seguro (10.6.2) y la sustitución del matrimonio como promesa por un acuerdo temporal mediante el que dos individuos (incluso homosexuales) conviven mientras vayan bien las cosas, al tiempo que mantienen sus proyectos vitales independientes*. La pareja suele ser una amistad en la que el sexo llega muy pronto y en la que el eros, si llega a darse, no hace desaparecer el individualismo de fondo, provocando por nuestra cultura (9.9), y que se manifiesta sobre todo en *el horror a los compromisos definitivos*. De todo ello trataremos un poco a continuación.

La cultura del sexo seguro ve *los hijos como una consecuencia que depende exclusivamente de la libre elección de la pareja*. Cuando la fecundidad pasa a ser una elección libre, separada del sexo, tener hijos es una cuestión que depende ante todo del deseo y después de la técnica y de la oportunidad de tenerlos. La casuística es demasiado amplia como para resumirla aquí, pero incluye la fecundación *in vitro*⁵⁸⁷.

Lo menos importante no es entonces la desaparición de la creatividad sexual de la que antes hemos hablado (10.8): si tener hijos no es ya una participación en la fecundidad de fuerzas superiores al hombre, y por tanto, de algún modo poco dominables y es más bien una elección libre, los hijos dejan de ser un misterio y pueden llegar a ser, no ya un don, sino *una tarea sumamente desagradable* que no compensa asumir, al menos de momento. En este punto, el ideal de la felicidad como bienestar (8.8.4), unida a las estrecheces económicas que siempre son normales, supeditará el hijo al nuevo coche o al nuevo trabajo. *Las verdaderas razones por las que el sexo seguro no desea ser fecundo* podrían resumirse así:

1) No se convoca al hijo desde el gesto sexual porque *el eros no está presente* en toda su fuerza arrebatadora: es un amor más bien frágil y a prueba, en el cual un hijo supone demasiado compromiso, *pues complicaría una separación posterior*.

2) *No hay tarea común que ofrecer al posible convocado*, pues la pareja no es una comunidad, sino una pareja de dos: un tercero rompe el equilibrio, como ya se ha dicho. Si los bienes de la pareja son difícilmente compartibles, quizá es que son más bien materiales (7.2), es decir, útiles (9.9). La tarea propia del amor de un varón y una mujer parece que es la familia. En caso contrario, ¿qué tarea queda?

3) *La venida de un hijo al mundo es en cualquier caso sumamente problemática*: el hogar es caro, no hay nadie en casa por las mañanas, los colegios están por las nubes, las viviendas son mínimas, tener un hijo y criarlo da un trabajo horrible, te quita mucha movilidad, etc. Esto, siendo cierto, es visto más como un obstáculo disuasorio que como dificultad a resolver. Uno de los saldos más malolientes y nefastos de la cultura del sexo seguro es lo que se ve obligado a hacer cuando falla su seguridad: no se plantea discutir la premisa sobre la que todo se apoya (*el sexo es bueno y recomendable siempre que se desee, pero a condición de que sea seguro*), y se procede simplemente a justificar la posible «interrupción» del hijo que viene en camino, pues es una opción no deseada, que puede causar un trastorno psicológico: el aborto puede llegar a ser visto como medio de «salud psíquica». La nueva vida humana no es un visitante que llega de un mundo ignoto, y al que hay que acoger amorosa y hospitalariamente, sino una «anomalía», un «fallo» en los cálculos. Cuando se usa el sexo fuera de su contexto natural, es lógico que no se puedan soportar las ocasionales «consecuencias naturales» que han escapado a la planificación. En cualquier caso, se someten al tribunal de la conciencia de la mujer implicada, a quien en el peor momento se la deja sola ante el problema.

El sexo seguro forma parte de una cultura que ve en la fecundidad un valor negativo y una irresponsabilidad, es decir, una amenaza para el desarrollo económico y social del planeta, una esclavitud propia de culturas subdesarrolladas y un obstáculo para el desarrollo de opciones vitales autónomas. Es una visión más bien pesimista y poco justificada: *la fecundidad siempre ha sido un valor positivo*, que hemos aprendido, aunque suene algo extraño, de las plantas y de la tierra (también las plantas tienen valores).

Como se apuntó al principio del epígrafe, la familia hoy en día es en bastantes casos, especialmente en personas con titulación universitaria y buena preparación profesional, *una simple asociación temporal de pareja*⁵⁸⁸ en la cual ambos mantienen sus proyectos vitales autónomos, sobre todo en materia profesional, y en la cual los hijos encajan con dificultad, en los intersticios de una actividad profesional competitiva y absorbente, para la cual el hogar es una complicación muy costosa, más que un estímulo (4.6).

El planteamiento individualista de la vida social (9.9) y la cultura del sexo seguro que favorece la pareja han *provocado una crisis mayúscula de la familia*, en la cual incluso se habla de modelos alternativos de familia, basados en opciones homosexuales, acuerdos temporales, etc. En esos planteamientos lo común recibe escasa atención, porque interesa sobre todo el dinero y su adecuada inversión (*el dinero es lo menos común que existe*, porque no se puede compartir, como ya se dijo en 9.3: por eso divide a la gente). En estos casos, se suele añadir, al planteamiento de la felicidad como bienestar, un sentido liberal de la libertad (6.3) y una valoración de la profesión (12.4) como primera tarea humana. El complemento indispensable de todo ello es un estilo de vida que no quiere depender de nadie (9.9). Entonces *la persona no se realiza tanto en el hogar como fuera de él, en su trabajo*.

Aquí se produce un círculo, en el cual la débil posición de los valores familiares en la vida humana (9.7) produce una atención predominante hacia los valores profesionales, y estos últimos inducen al descuido del hogar como ámbito de realización humana, sobre todo cuando la mujer se ha incorporado a un mundo laboral concebido de modo sesgadamente masculino y prepotente, en el cual no se puede triunfar demasiado si no se renuncia al tiempo que en justicia correspondería a la familia: se produce un conflicto entre ambas esferas, y si la mujer realiza también su incorporaci-

ón al mundo laboral en esas condiciones, *la familia se vuelve casi inviable*, pues además la organización social de la vivienda, los horarios, los sueldos, la fiscalidad, los costos de la educación y la mentalidad del «jefe» disuade de un modelo no individualista de vida. En esta situación lo mejor es casarse a los treinta y cinco años, en todo caso.

Vivimos en una sociedad que favorece la existencia de «parejas» y no de «familias», y que influye mucho en el modo de distribuir las tareas propias del hogar y del trabajo (4.6). Esto tiene notorias consecuencias éticas, y forma el contexto general en el cual se incrusta cuanto se ha dicho acerca del modo de vivir la sexualidad (10.11).

Esta situación provoca muchos conflictos, y las consiguientes reflexiones, y sobre todo suscita la reivindicación de un conjunto de valores que tienden a *realzar otras dimensiones de la vida humana diferentes a la técnica, la profesión y el individualismo*: en primer lugar la denominada «cultura de la vida»⁵⁸⁹, que defiende la vida humana desde su concepción, frente al aborto; después la «cultura verde», que defiende los modos de vida naturales y ecológicos; los «valores familiares», presentes en algunos programas políticos e institucionales, que tienden a favorecer la fecundidad y los número de hijos y combaten el absentismo de los padres en el hogar; el «neofeminismo», que proclama los valores complementarios y armónicos de cada sexo y género, frente al modelo antagonista del viejo feminismo: el «comunitarismo», que critica el modelo individualista en la vida privada y social, y busca una revalorización de la tradición y las comunidades, etc.

Estas corrientes de ideas convienen con un elevado número de personas en los países desarrollados, y sobre todo en países extraeuropeos, que *tiene una alta consideración de la familia tradicional*, en la cual el padre y la madre, los hijos, en mayor número de lo que hoy es corriente, los abuelos, la casa y el patrimonio familiar *forman un conjunto donde se encuentran los valores más estables e importantes para la vida humana*, incluida la religión y la moral (9.7, 17.9).

Frente a esa silenciosa mayoría (a veces no tan silenciosa), los organismos internacionales, como ya se ha dicho, están seriamente empeñados en *disminuir la fecundidad del género humano porque piensan que es una amenaza para la seguridad*⁵⁹⁰. Para ello no tienen otro medio que difundir, de modo menos tolerante de lo que dice ser, *el sexo seguro* y todos sus procedimientos en países donde nunca ha existido esa concepción de la sexualidad.

La pregunta pertinente aquí es: *¿acaso somos demasiados en el planeta Tierra?* ¿por qué queremos ser menor? Este problema le importa más a los gobiernos que a la gente normal, la cual se interesa por él desde una postura ya un poco ideológica, como un valor que hay que defender o atacar. Además de las raíces ideológicas que tiene la idea de la superpoblación como amenaza para la seguridad del planeta, hay también razones económicas y políticas para imponerla por parte de los gobiernos y organismos a quienes afecta realmente el problema. En realidad, *los datos científicos desmienten la existencia de esa amenaza*⁵⁹¹, lo cual no obsta para que la idea señalada se perpetúe en multitud de discursos ecológicos, e incluso racistas. Lo que no parece un salto legítimo es alegar esa idea como una razón para promover el sexo seguro (léase: control de la natalidad). Este obedece a una concepción de la vida eminentemente individualista, como aquí se ha dicho ya: estamos ante un problema más cultural y ético que ecológico⁵⁹².

La familia, a pesar de la crisis en que se encuentra, *seguirá siendo la institución básica en la sociedad*, como siempre ha sido. Sin ella, la vida humana es difícilmente soportable. Con ella, encontramos su sentido. Hoy

la crisis por la que atraviesa se debe a un modo de entender la sexualidad que *por fuerza deberá cambiar cuando se experimente con mayor fuerza las consecuencias negativas que tiene*. Quienes proclaman modelos opcionales de familia basados en una concepción individualista de la vida y de la sociedad, no tardarán en encontrarse en minoría.

Quizá entonces disminuya el ardor con que proclaman unos valores en los que empieza a ser cada vez más difícil creer, sobre todo porque contradicen *los sentimientos naturales y espontáneos* de una parte muy importante de las madres, padres e hijos que han sido, son y serán en el mundo. El problema van a ser las consecuencias y el costo que tendrá esta amarga crisis de la familia, de la cual los principales responsables, no hay que dudarlo, no son los niños, ni los ancianos, sino las personas mayores y adultas, que deciden y son capaces de organizar su vida prescindiendo de su núcleo que otros, más débiles, necesitan ineludiblemente. Es una crisis que las próximas generaciones resolverán mucho mejor que nosotros, porque ellos habrán pagado primero las consecuencias. Lo ideal sería, desde luego, *ahorrarles esa terrible experiencia*.

11. VIOLENCIA, LEY Y DERECHO.

11.1 NOCIÓN DE LEY Y SUS CLASES

Más atrás se dijo (9.3) que uno de los elementos de la vida social es la autoridad, y que ésta necesita unos criterios que le permitan mantener armonía, la comunicación y la acción concertada, de modo que no se destruya la vida social por la discordia y la violencia. Este sistema de regulación social se basa en la justicia y el derecho, cuyo mantenimiento exige las correspondientes instituciones (9.7). Todas ellas se apoyan en unos criterios previos que son la condición de posibilidad de su misma existencia.

Esos criterios se contienen en una palabra: ley. Sin esclarecer lo que esta decisiva noción significa no cabe *una antropología jurídica*, ni podemos avanzar en la comprensión del hombre y de las instituciones mediante las cuales alcanza su plenitud, lo cual es ahora nuestra tarea. El problema inicial radica en despojar a este término del matiz peyorativo y molesto que tiene: se concibe hoy la ley como una prohibición o un constructo legislativo paralizante. La ley significa, dentro de la amplia herencia que ha dejado el racionalismo, un obstáculo para la libertad, un instrumento en manos de las instituciones judiciales y poder político. Es un término desprestigiado⁵⁹³.

Interesa enormemente liberarse de esa visión «judicial», instrumentalista (4.10) o rigorista (2.8, 2) de la ley, y descubrir que es algo mucho más amplio, profundo y significativo para el cosmos y para el hombre que un simple código de prescripciones y prohibiciones. *La ley es, al menos, la condición de posibilidad de la vida social y de la conservación de la existencia humana*, frente a los peligros que la amenazan, en especial la violencia y la inseguridad. Pero además, está en el corazón del cosmos, del hombre y de las comunidades. Cuando se olvida esta dimensión cósmica y humana de la ley, *se concede primacía a la fuerza bruta* en las relaciones interpersonales.

Para entender este planteamiento es preciso apuntar en primer lugar a la noción de *movimiento*, sea éste cosmológico, físico, vital o libre. Todo movimiento supone una *potencia*⁵⁹⁴, un poder, un impulso, una fuerza para realizarlo. No vamos aquí a extendernos en la clasificación de los movimientos ni en su estructura interna. Basta recordar (1.5.1) que la materia tiene una forma que diferencia a unas de las otras. Esa forma es cambiante cuando acaece el movimiento, como sucede especialmente en los seres vivos, que poseen una forma dinámica que se llamó alma. Pues bien, *la ley es la medida del movimiento*. Esta medida tiene el carácter de *una regla directiva de la acción y el movimiento*⁵⁹⁵. La ley del péndulo es la regla

directiva del movimiento pendular, según la cual éste se realiza. Todo movimiento físico tiene una ley, y la ciencia física la estudia, y la formula matemáticamente. Pero los movimientos de los seres vivos también tienen leyes, que estudia la biología, y también la conducta humana, por ejemplo que es libre, y esto lo estudia la antropología.

Lo importante es advertir que la potencia o fuerza que produce un movimiento necesita adquirir una forma, ceñirse a ella, para poder culminar: es el caso de un atleta que salta dos metros de altura. La regla de su movimiento es *dar medida* al salto, de tal modo que resulte armónico y que las energías se encaucen ordenadamente, de tal modo que supere el listón. La ley puede definirse entonces como *medida y orden del poder y de la fuerza*, en este caso de la saltadora.

Resulta obvio que desde este punto de vista la ley tiene mucho que ver con la armonía (2.7), el orden, la belleza (7.5) y el fin alcanzado: *la ley de cada cosa es la regla del movimiento con que alcanza su plenitud*. La ley de la saltadora es efectuar un buen salto. En este sentido, se puede decir que existe una ley natural en cada cosa, según la cual ésta alcanza su culminación (3.6.1). Cumplir la ley propia, desde esta perspectiva, significa *llegar a ser perfecto*, aunque ésta sea una idea que repugne unos oídos acostumbrados a pensar en la ley como una constitución abstracta que encorseta y paraliza las energías vitales espontáneas. Esa es una visión dualista, que contrapone dialécticamente vida y razón como enemigos irreconciliables, cuando en realidad son complementarios. La visión que aquí se ofrece, más clásica, no es dualista, sino *amiga de la ley*, porque ve en ella el camino de la plenitud y de la belleza de los seres: la ley de las águilas es remontar el vuelo, siguiendo las corrientes ascendentes del aire; es una ley que forma parte de la armonía general del cosmos, y que lo hace bello, pues permite que esas fascinantes aves surquen el cielo⁵⁹⁶.

La violencia, por el contrario, es *la fuerza sin ley*, es decir, *un poder sin medida*, sin armonía, que destruye la forma de las cosas e impide su plenitud: por ejemplo, envenenar un nido de águilas o abatirlas en pleno vuelo. Es obvio, como se verá después, que el universo, el ecosistema y el mundo humano son un escenario en el cual el hombre siente sobre sí la amenaza del mal y la sombra de fuerzas enemigas que pueden destruirle, y a las que debe hacer frente para conjurar el peligro. Si no se pone la noción de la ley en contraposición con la de violencia, siendo ambas *dos modos diversos de expandirse la fuerza y el movimiento*, es más fácil justificar o ser víctima de la fuerza bruta⁵⁹⁷ y de un proceso ciego, ante el que no cabe más que resignarse (8.8.1). El nervio de la visión clásica, también de los estoicos, es: *el universo tiene una ley que lo rige*.

Tras lo dicho resulta obvia la distinción entre ley cósmica o natural y ley humana. La primera no es aquí objeto directo de nuestro estudio, pero no ha dejado ni dejará de aparecer, en cuanto el hombre tiene trato con las cosas (16.7): ahora resulta también obvio añadir que *la benevolencia frente a lo real significa respetar la ley que les es propia y ayudar a que se cumpla* (4.9). En este punto resulta sugestivo agregar que *la justicia puede ser entendida en primer lugar como armonía*, es decir, como proporción ordenada y medida de las cosas, cada una dentro de sí y unas con otras: la justicia cósmica, es decir, ecológica, significa respetar el lugar que las águilas tienen en el cosmos, y si es oportuno, ayudar a que se mantenga. La justicia, también ahora se ve (7.8), da lugar al amor, porque lleva a contemplar y admirar a los seres en su plenitud propia. Ahora podemos definir también la ley como *medida de la armonía interna de cada cosa, regla de su desarrollo*. *La ley es algo intrínseco a los seres*, pues es el canon o medida de su despliegue teleológico.

La ley humana, por su parte, tiene unas características propias, derivadas de su ser peculiar. Dedicaremos este capítulo a perfilar el *lugar que le corresponde en la vida humana y a mostrar los elementos que la acompañan*, todo lo cual resulta ser mucho más importante de lo que estamos acostumbrados a pensar, como se pone enseguida de manifiesto en *la ausencia de ley*, pues, como toda realidad humana también ella puede faltar, dando lugar entonces al imperio de la fuerza bruta y la lucha conflictiva. Es lo que trataremos a continuación (11.2, 11.3, 11.4), antes de hablar del carácter racional de la ley (11.5), de la justicia y el derecho (11.6) y su relación con la ética (11.7) con las costumbres (11.8) y la seguridad de la vida humana (11.9). Por fin, mostraremos cómo estos elementos quedan *bajo la custodia de la autoridad* (11.10, 11.11) un elemento de la vida social que nunca está ausente de ella (9.3).

11.2 QUE ES LA VIOLENCIA

La ley, según se ha visto, es la medida del movimiento y significa asegurar el dominio de la forma sobre la materia, pues es la regla de ambas⁵⁹⁸. Un ser vivo, según su propia ley, está lleno de vida, de fuerza, porque crece (vivir es crecer: cfr. 1.1.1) y al crecer se conserva la forma. *La fuerza de los seres vivos es un impulso o poder que guarda la forma y la incrementa*: un árbol de grandes raíces tiene grandes ramas, se hace poderoso y lleno de hojas y frutos. La fuerza vital mueve a los seres que la tienen, los conserva, los hace fuertes, los multiplica. *Es una fuerza con la ley: la ley de la vida*.

Por el contrario, cuando la fuerza pierde su ley y su medida, deforma a los seres (es el caso de los animales monstruosos), es un impulso desmesurado, que desfigura y deshace la forma, es ciego y destructor; mata aniquila. Es el caso de una riada, un incendio, un maremoto, un derrumbamiento, un huracán, que son formas de violencia natural de seres inertes, que amenazan o destruyen la vida, la cual tiende a escapar de ellos. En el caso de la enfermedad (16.3), la fuerza del propio vivir se desorganiza y puede llevar a la muerte.

La fuerza que tienen los seres vivos sólo es violenta cuando se sustrae a la ley de la vida, y ocasiona una destrucción desordenada, es decir, sin sentido, que no sirve para nada. Dar a luz es doloroso, pero es un acto de violencia natural, pues la medida de él es el ser que nace. La vida es siempre fuerte, recia, se afirma, e incluso es agresiva, pues el impulso de la agresividad (1.7.2) lleva a apartar los obstáculos que se interponen en el camino de un ser vivo que desea algo. *Vivir es luchar por vivir* (17.2) y *la victoria es salud* (16.3). La ley de la vida lleva al león a matar a la cebra, para comérsela, y por eso corre tras ella, después de acecharla, hasta que la abate y la vence. Si el león o el lobo enloquecieran, y matasen cientos de animales, su acción sería ya violenta, pues no estaría al servicio de la vida, sino de la muerte y la destrucción.

*El sentido propio del término violencia designa la ausencia de una medida interna y externa del acto de fuerza*⁵⁹⁹. La fuerza que tiene esas medidas y las guarda sólo se puede llamar violencia si se añade el término *natural*, e indica el ritmo o recurrencia de determinados eventos, como un alud de nieve o el oleaje, que sólo son destructivos por accidente o azar, como un meteorito que cayera en una ciudad: *la fuerza se convierte en violencia si destruye sin medida*.

No cabe en esto debilidad: *la fuerza es buena*, significa potencia y plenitud⁶⁰⁰. Pero debe colaborar con la vida e impulsarla. Si la agresividad insiste en destruir sin razón, sin ley, es ya violencia: se ha vuelto amenazadora. Cuando el hombre percibe un mal que le resulta inevitable, siente miedo o temor de él (2.4). El miedo es el sentimiento que acompaña a la percepción de la inseguridad, es decir, es sentir la amenaza del mal y del peligr-

ro. El miedo se une a la tristeza, que lleva a rechazar el mal presente (16.2). El miedo es tristeza anticipada, temor de un mal que viene: la tristeza, en cambio, es aversión de un mal ya advenido. En cualquier caso, *el mal es privación*⁶⁰¹, ausencia, en especial de la vida, orden y plenitud: de—formación, corrupción, límite, finitud; en suma, debilidad.

La violencia atemoriza al hombre porque encarna la fuerza del mal, que es destructora y quebranta la ley de los seres naturales. Este quebranto destruye el orden, es decir, el equilibrio y armonía del conjunto de ellos. *La violencia es por tanto ruptura del orden*, entendiéndolo, no como sometimiento a una regla y autoridad extrínsecas que constriñen, sino como la relación que guardan las partes respecto de la unidad del todo⁶⁰², formando así una unidad de belleza y perfección⁶⁰³. La ruptura violenta del orden cósmico, aparta a los seres de su plenitud: impide que culminen e introduce un desequilibrio, disarmonía o fealdad en el sistema total de sus relaciones⁶⁰⁴, como es el caso de un huracán.

11.3 LA VIOLENCIA EN EL MUNDO HUMANO

La violencia en el cosmos es más bien excepcional y extraordinaria, supone una rotura de los ritmos naturales y vitales: son las catástrofes, superiores con mucho a cualquier medida. En cambio, es más frecuente en el mundo humano, y esto resulta particularmente doloroso de contemplar: el hombre es capaz de desmesura y de violencia hasta un grado difícilmente sospechable. ¿Por qué? La respuesta tiene sabor fuerte, pero auténtico: *porque es dueño de su propia ley y puede atropellarla, ¿cómo?* Prescindiendo de aquello que en él es *regla y medida* de sí mismo y de lo demás: la razón, que es la instancia humana que tiene hegemonía y capacidad de armonizar y dirigir las demás (2.7). *La ley del hombre es la medida de la razón sobre sí mismo y sobre los demás*. Cuando prescinde de ella, se torna violento e irracional, pierde lo que en él es hegemónico y directivo, y se hace malo a sí mismo (3.5.2). La violencia es la pérdida de la razón: no tiene explicación, es la fuerza bruta. Ante ella sólo cabe defenderse o llorar. Muchas veces hay que hacer ambas cosas.

La ley, en el hombre, brota en el acto de la inteligencia que mide a los demás seres y así mismo y regula y dirige la conducta: la razón es tan radical como la biología (1.2), y es la instancia que gobierna las acciones. *La violencia en el mundo humano es el imperio de la irracionalidad*, deponer a la razón de su lugar y embrutecerse. «La civilización occidental ha ido forjando en el mismo centro de sus sustancia histórica el fenómeno, elusivo a toda explicación racional, del crecimiento a velocidad gigante de la violencia en todos los países, en todas las latitudes, bajo todas las formas. La violencia se nos presenta hoy como un problema cardinal»⁶⁰⁵. Es éste un juicio severo, pero más bien realista.

La abundancia de la violencia en nuestra sociedad puede verse en la persistencia de las guerras, en todas las formas de terrorismo mundial, en las guerrillas, insurrecciones y combates del mundo entero; en el aumento de la inseguridad ciudadana y de la desprotección de los débiles, los pobres, los niños y los que no han tenido la oportunidad de salir de la ignorancia, frente a narcotraficantes, asesinos, mafiosos y explotadores de todo género; en la persistencia de las distintas formas de miseria y supresión de libertades (6.6); en el atropello del competidor en las relaciones económicas (13.6); en el predominio de intereses tiránicos; en toda forma de autoridad despótica (9.5); en la imposición de la fuerza como criterio de relaciones interpersonales (6.9); en el aumento de situaciones injustas; en las manipulaciones que sufre la opinión pública (14.4); y también de la desprotección de los enfermos y de los niños aún no nacidos frente a una legislación impuesta (10.12)

A esto podemos añadir el estatalismo excesivo (14.5), que sofoca la iniciativa individual y extorsiona la economía de los particulares; las leyes injustas y los procedimientos inicuos; la corrupción administrativa y política; la mentira y el cinismo de algunos de los que gobiernan y conforman la sociedad (políticos, informadores, profesores, etc.); la discriminación ideológica, religiosa y racial; el nacionalismo exacerbado; el abuso de poder, todas las formas de violencia sexual y sobre todo, el incontable número de muertos que todos los abusos anteriores amontonan a cada día en las calles del mundo. No es necesario aumentar la enumeración de las formas, magnitudes y frecuencias de los actos violentos⁶⁰⁶. Más bien procede preguntarse por *los motivos de su abundancia*.

El motivo fundamental es *un mal encauzamiento de la agresividad*. Siendo ésta un instinto natural (1.7.2), la violencia humana consiste en alimentarla sin ponerla en manos de la razón, que es quien le da ley, la modera, la encauza, le convierte en fuerza armonizada con el resto de las dimensiones psíquicas, y la dirige a sus fines inteligentes. *La agresividad humana es un instinto que, sin no se hace razonable, se vuelve violento*: aquí se muestra de nuevo que la razón es tan radical como la biología, pues ésta no es capaz, en el caso del hombre, de moderar por sí misma la agresividad. Quien busca hacer daño, por otra parte, hace mal uso de la razón, pues la pone al servicio del odio (7.6).

El carácter dialógico o dialogante de las personas (7.1) podemos contemplarlo ahora a un nivel casi biológico: toda violencia sería, en el fondo *una carencia de ternura* con el otro. Pero quien no da ternura quizá es porque no la ha recibido de nadie, ni la tiene. La psicología nos dice⁶⁰⁷ que ésta es lo que el niño busca en la madre y el impulso primario de la madre hacia el niño. La ternura establece el diálogo afectivo que completa la urdimbre humana, familiar social que rodea al ser humano en período naciente y creciente, y termina de completarlo. El diálogo entre el niño y su entorno es el ámbito en el cual la ternura une y la agresividad separa, conformando así el ámbito de la socialización primaria: «si la esencia del diálogo reside en la esperanza de que algo suceda, sólo los seres vivos pueden tomar la iniciativa de un diálogo, y hacerlo, esperar la iniciativa de aquel con el que se dialoga. Cuando no hay una respuesta, el niño recurre a la violencia... La agresividad es, pues, en el fondo, una solicitud de diálogo; *la violencia, un diálogo frustrado*»⁶⁰⁸.

Desde aquí parece claro que «hay que *interpretar toda conducta agresiva como un diálogo mal llevado*. Toda agresividad remite, en realidad, a otra agresividad larvada que la suscita... Toda agresividad, toda violencia, por extraño que parezca, trata de dialogar, de manera razonable, irrazonable o, que es la más frecuente, desesperada. ¿Por qué? Porque en ello está la clave de la estructura psíquica más secreta. Porque la respuesta de la ternura que el hombre necesita es la que le constituye en los niveles complejos de su persona, de donde brota la autonomía, la iniciativa, la creatividad, la plasticidad del espíritu»⁶⁰⁹. En pocas palabras: *sin ternura nos hacemos agresivos e inhumanos*; la persona violenta manifiesta un déficit de cariño que ésta tratando de remediar, quizá sin saberlo.

El problema radica en que en la estructura social contemporánea provoca en el mecanismo vital dialógico (7.1) carencias graves. De ahí que la violencia sea a ella casi consustancial y aparezca de tantos modos, primero en las relaciones interpersonales, después en las relaciones de las personas con las instituciones y los grupos y viceversa y por último en las relaciones de los pueblos y naciones entre sí⁶¹⁰. Dichas carencias, según lo dicho, son básicamente dos: *la falta de ternura y la falta de ley*. La primera es la ausencia de amor. La segunda la ausencia de justicia. El amor y justicia son, como se dijo, las dos relaciones interpersonales propiamente human-

as. Por eso, no es necesario insistir en que *la violencia anula toda relación interpersonal* e impide cualquier manifestación del otro: es impersonal. La falta de interlocutor significa embrutecimiento. De hecho, el mundo contemporáneo encierra dentro de sí muchas formas de barbarie y de apelación a la fuerza como medida de las relaciones humanas e institucionales. La misma existencia de la tecnocracia (4.8) y el desprestigio de la ley (11.1) se deben a ello.

11.4 GUERRA, LUCHA Y CONFLICTOS

La enumeración de las formas de violencia mostrada en el epígrafe anterior admite una cierta clasificación si se esclarece un concepto importante: *la lucha*, que es *la forma propia de desplegar el impulso agresivo*. Es evidente que las relaciones interpersonales no siempre se rigen por el amor, la amistad y la justicia, sino más bien todo lo contrario: muchas veces predomina el interés y aun la enemistad (7.6) También es evidente, como después se dirá (11.10), que las inevitables diferencias humanas generan conflictos en las relaciones interpersonales, y que éstos no son otra cosa que *situaciones en las que se dan intereses contrapuestos*. ¿Por qué fracasan las relaciones humanas? De modo general, se puede decir: porque *los conflictos no se resuelven* y en tales casos aparece el recurso a la fuerza.

Los conflictos humanos tienen su origen en una relación interpersonal defectuosa: faltas de comprensión, malentendidos, prejuicios, etc. En la base de todo ello están cuatro tendencias humanas que son el origen del mal en el mundo (16.9): *el orgullo de no ceder, la debilidad y el miedo, la desmesura en los deseos y la ignorancia*. Ellas son las que llevan a no perdonar, a vengarse, etc.

Los conflictos son tan corrientes en la vida humana que parecen por completo inevitables. Pero no lo son, puesto que siempre tratamos de que no sucedan. *El hombre no puede vivir en un conflicto permanente sin perder la salud, e incluso la vida*. No es una situación natural para él: por eso trata de superarla. Para conseguirlo cuenta con tres instrumentos bien distintos: *la fuerza, el derecho y el amor*.

El segundo (11.5) es el más racional y humano, junto con el amor. Sin embargo, la primera es por desgracia muy frecuente. Atendiendo a cómo se combinan estos tres elementos, se pueden señalar al menos cinco maneras de solucionar los conflictos. Según se asciende de una u otra, intervienen cada vez más la razón, la benevolencia y el derecho, y menos la fuerza del impulso agresivo, y por tanto la lucha. Las relaciones humanas se humanizan progresivamente en cada uno de esos niveles:

1) *La fuerza bruta destructiva* (11.3) es decir la violencia pura (terrorismo, asesinato, etc.) en la que una de las partes es puramente pasiva.

2) *La lucha violenta*, en la que ambos pelean, y que se rige por *la ley del más fuerte* (8.8.6) para imponer la fuerza de uno sobre el otro, y apropiarse de sus bienes (13.5). Por ejemplo, la guerra.

3) *La lucha no violenta, regida por una ley y unas reglas racionales*, que se convierte en *trabajo y esfuerzo*, por ejemplo la porfía entre un abogado y un fiscal ante el juez para ganar un caso, la libre competencia en el mercado, etc. Lo decisivo aquí es asegurar el respeto a la ley, la justicia y el derecho (11.6). Es el tipo de lucha más corriente.

4) *La lucha meramente competitiva*, en la cual *el conflicto es fingido*, total o parcialmente, y no responde a una estricta necesidad. Se trata de un encauzamiento lúdico de la fuerza y la agresividad, por ejemplo, el juego y el deporte (15.8)

5) *La concordia* (7.4.3) es decir, el acuerdo de voluntades, que en los cuatro casos anteriores es opuesta y discordante. Esto es ya un acto propio del amor: desaparece el conflicto, y la lucha consiguiente, porque

se llega a *un acuerdo amistoso*. Los actos del amor (7.4) hacen nacer la concordia.

Los métodos indicados en 3, 4 y 5 son los éticamente aceptables. Por ser los conflictos corrientísimos, es preciso detenerse en 3 en los epígrafes siguientes. El indicado 2 se da en las formas de autoridad despótica (9.5). Y el señalado en 1 es el que se ha tratado en 11.2 y 11.3. Hobbes⁶¹¹, y con él muchos otros, piensan que el estado natural del hombre es el de guerra de todos contra todos, es decir, que *de entrada se parte siempre de situación de conflicto*, que se arregla únicamente mediante lucha y con demasiada frecuencia mediante procedimientos bélicos y despóticos, acompañados de intimidación. Según esta postura, el procedimiento 3 no se da sin gran esfuerzo y sin el imprescindible apoyo de la fuerza coactiva, como se explicará en 11.7 y 11.11. Esto supone a partir de la idea de que los conflictos son inevitables y las voluntades irreconciliables. Se trata de una concepción más bien pesimista del hombre y de la sociedad (9.9), que olvida la benevolencia y prima la voluntad y el afán de poder sobre la razón y el derecho.

Frente a esta postura, hay que decir que el único modo de conjurar esa *fuerza sin ley* que es la violencia es restablecer el diálogo, el amor y la ternura, y más radicalmente, humanizar la lucha entre los intereses contrapuestos⁶¹², *otorgando ley el lugar que realmente le corresponde en la vida humana*, de modo que ésta se torne *segura*, es decir, libre de amenazas, miedos y peligros que puedan arruinar el trabajo, cultura, las obras, las instituciones y las relaciones que los hombres pacientemente han ido tejiendo hasta formar el mundo humano, dentro del cual aspiran a llevar una vida digna de ellos mismos. Es esto de lo que a continuación se tratará.

11.5 LA LEY Y LA RAZÓN

Cuanto a continuación se dirá es un nudo gordiano: confluyen aquí muchos problemas del modo humano de actuar y de la vida social, y no pocas ciencias acuden prestas a esclarecerlos: la teoría de la ciencia, la ética, la filosofía del derecho y la ciencia jurídica, la psicología, la teología... Se trata de enunciar los rasgos más sobresalientes de *la ley humana*⁶¹³, sin pretender explicitar los numerosos e intrincados problemas que subyacen en cada uno de ellos.

1) Según hemos dicho (11.1), la ley es algo intrínseco a los seres porque es la medida que orienta su acción y operación naturales hacia su perfección o cumplimiento. Luego lo que hace la norma es «normar», es decir, *señalar las condiciones o maneras de alcanzar el fin* en el que cifra la realización de cada cosa. Por tanto «*la ley comporta un orden activo al fin, en cuanto por ella algunas cosas se ordenan al fin*»⁶¹⁴.

En el hombre el fin de su acción viene señalado por la razón y es lo primero que aparece (5.2). Los fines son conocidos o creados por la razón misma (1.7.3), luego *la ley humana pertenece a la razón*, como ya se ha dicho (11.3): «la ley es cierta medida y regla de los actos, según la cual alguien es inducido a actuar o retraerse de actuar: ley viene de *ligar* (ligando), porque ob—liga a actuar. Pero la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el principio de ellos: es propio de la razón ordenar al fin, que es el primer principio en las acciones»⁶¹⁵.

Es la razón la que señala cómo alcanzar el fin. En la medida en que lo hace ella misma se dirige recta o correctamente a él: la ley es señalada, entonces, por *la recta razón*⁶¹⁶, es decir, por *una razón no engañada respecto de lo que le conviene*, o lo que es lo mismo, una *razón prudente* (5.2): «La primera dirección de nuestros actos a su fin se realiza por medio de la ley natural»⁶¹⁷. Esto es así porque la razón advierte y asume nuestra inclinación natural, descubre el fin de ella y lo toma como premisa

para decidir cómo llegar a él. Cuando lo hace correctamente se convierte en recta razón.

2) Es evidente a partir de lo anterior que el modo de actuar de la ley en la razón es ser premisa de la acción, es decir, criterio acerca de los medios o fines adecuados es esta o aquella circunstancia. *Para la razón, la ley humana es una premisa de la acción*, una premisa de la razón práctica que la toma en cuenta a la hora de dirigir la conducta⁶¹⁸.

Esto es sumamente importante, porque así se deshace el equívoco de pensar que la ley humana es una generalización abstracta que se aplica a un caso concreto, como una norma asfixiante, a priori, rígida. Que no deja opción porque se desentiende de las circunstancias concretas del caso, que sin embargo es imprescindible atender: la ley humana no es abstracta y rígida y por consiguiente, enemiga de la plasticidad de la vida, sino *punto de partida* para decidir qué hacer en cada caso. Las leyes generales son propias de la ciencia y versan sobre el conocimiento universal y teórico de los seres naturales (5.1). *Las leyes humanas, en cambio, sólo son generales como principios de la acción, pero no como conclusiones acerca de ella*: al principio se limitan a actuar como premisas, pero cada uno tiene que aplicarlas a las acciones concretas de que se trate, y obtener la conclusión acerca del modo adecuado de conducirse: por ejemplo, en este caso, aplicaremos la ley actuando de este modo, porque se da tal circunstancia que así lo aconseja.

El hombre hace suya la ley, la interioriza, la considera y tiene en cuenta pero eso *no le ahorra el trabajo de decidir libremente si la sigue o no, si la aplica así o de otro modo*. El estatuto de la razón práctica no tienen un esquema racionalista, que sólo hace deducciones automáticas de las conclusiones a partir de las premisas: ya se dijo que la razón práctica es libre y tiene en cuenta la infinita, mudable y nunca necesaria concreción del mundo humano personal, el cual requiere en cada caso una solución diferente. Es hora de desterrar la imagen de la ley como un visitante inoportuno, como algo meramente penal, «extraño a la lógica de los asuntos sobre los que pretende decidir» (D. Innenarity). Es por el contrario, la lógica interna de los pequeños y grandes negocios de la vida.

3) *El hombre es capaz de interiorizar la ley porque es dueño de su propia tendencia: la ley la impone él*, porque la inclinación al propio bien él la posee dentro de sí y puede sumirla o no, seguirla de una manera u otra. Por tanto, la ley humana es un principio inmanente, interior que el hombre tiene, posee, conoce: *es un principio de la razón práctica*. Las leyes de los seres están en ellos como medida de su tendencia, son intrínsecas y no conscientes. Sólo el hombre se da la ley a sí mismo dentro de sí mismo. El hombre «escucha» su ley interior.

De esto ya se habló (6.9): aquí está la base de la autoridad política, que consiste en *interiorizar las órdenes*, es decir, las leyes, los mandatos, y buscar libre y creadoramente el modo de llevarlos a la práctica, poniéndolos como premisas del actuar: me han dicho que «el cliente siempre tiene razón», luego *debo* aceptar la reclamación de esta señora, porque el producto que le vendí tenía un defecto, aunque sus malos modos me incitan a despedirla de cualquier manera. Así «funciona» la ley humana: «no se debe robar», luego *no debo* (esto indica que la ley está interiorizada) apropiarme de estos millones que podría «distraer» sin que se notara en los balances de la empresa.

11.6 LA LEY Y LA VIDA SOCIAL. LA JUSTICIA Y EL DERECHO.

A la consideración de la dimensión racional e interior de la ley, hemos de añadir ahora su *dimensión social*, que nos llevará a *las nociones de justicia y derecho*:

1) Es obvio que hay dos tipos de leyes humanas: *la no escrita y la escrita*. La no escrita, utilizando una metáfora clásica, es aquella que el hombre encuentra dentro de sí, en su razón (11.5), como premisa de su actuar. Puede ser llamada ley moral⁶¹⁹. Se refiere a los criterios básicos de conducta y de justicia, tales como no robar, no matar, no mentir, respetar la dignidad de la persona, observar los pactos y, en definitiva, hacer el bien y evitar el mal (3.6.4)⁶²⁰. Estos criterios básicos de la ley humana moral están dentro del hombre, y acompañan en toda su actividad: pueden ser llamados, como se ha dicho, *principios de la razón práctica*, porque constituyen *las premisas de toda acción humana*, que así tiene siempre un carácter moral⁶²¹.

La segunda clase de ley debe ser llamada jurídico-pasiva, y es el conjunto escrito de normas que regulan la organización de la sociedad y las instituciones (9.3, 9.4). Es una ley que tiene, entre otras, dos características básicas: es *promulgada*, mediante un acto específico de la autoridad que le da vigor y es *obligatoria*, es decir, *tiene fuerza coactiva*, que nace del hecho de haber sido promulgada por una autoridad competente y capaz de sancionar a quienes la incumplen. Más adelante (11.11) volveremos sobre esta última característica, tan decisiva como frecuentemente exagerada. Ahora importa captar que *la ley positiva tiene como principio la ley moral*: ésta es una premisa, aquella una conclusión normativa, que es, adecuada a la ley moral y, en consecuencia, a la justicia. Una ley injusta es violenta, es fuerza coactiva sin la regla interior de la justicia.

2) Para captar la dimensión social de la ley, hemos de recordar de nuevo que la plenitud humana se da en lo común, en compartir aquellos bienes racionales que forman las verdaderas comunidades (9.6), puesto que la razón misma (2.3) es lo común a los hombres y mediante ella se comunican y se ponen de acuerdo acerca de lo que les conviene. Por eso, «*toda ley se ordena al bien común*»⁶²², porque la plenitud humana no puede ser solitaria. La ley justa dice lo que es bueno para todos porque es común; ella misma es un bien compartible que regula las relaciones entre los hombres.

La ley, desde este punto de vista, es lo justo, y Aristóteles dice que «llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política»⁶²³. *Lo justo es «dar a cada uno lo suyo»*. Este principio general, tan amplio, que es la definición clásica de la justicia⁶²⁴, puede aplicarse a cualquier ser que me encuentre en mi camino: lo justo es que el escarabajo (4.9) puede llegar a ser lo que naturalmente es. Ser justo es, pues, en primer lugar, ser benevolente con cada cosa, darle lo suyo, ayudar a que llegue a su plenitud (11.1).

En el caso del hombre, lo justo es que alcance su plenitud y esto ya sabemos que es la felicidad, la vida buena, cuya consecución implica la libertad, el amor, y los bienes propios de la vida social, en el sentido en que más atrás se expuso (8.2). Por tanto, *la ley tiene como contenido la justicia, siendo lo propio de ésta dar aquello que es propio a cada persona y a todas, a la comunidad humana en general*. Si el fin de la ciudad es la vida buena, ésta sólo se alcanza mediante la justicia, que da a cada hombre y a todos lo que es suyo. *La justicia es el fin de la ley*.

La justicia puede ser vista en el que actúa y entonces consiste en una virtud y modo de actuar que lleva a dar al otro lo que es suyo, o en el destinatario de la actuación, y entonces consiste en que éste reciba el bien que le corresponde. *La ley me dice cómo actuar para que yo me haga justo dando al otro lo suyo*⁶²⁵.

La ley y la justicia son el otro gran modo de relación interpersonal propio de los seres racionales (7.1). El primero, como ya se dijo, es el amor. La ley, por ser racional, es común a todos los que caen bajo ella. Por tanto,

se puede definir ahora como parte de *la razón común*, es decir, aquel conjunto de bienes racionales compartidos por los hombres, que forman la cultura y la vida social. Regirse según la ley significa elevarse al reino del espíritu, entrar en el ámbito de lo común y de la justicia, y establecer una armonía racional en las relaciones humanas, de modo que la fuerza quede sometida a lo razonable en las relaciones humanas, de modo que la fuerza quede sometida a lo razonable y a lo justo, es decir, *lo que conviene a todos*. Regirse según la ley es lo contrario del capricho, la arbitrariedad y el interés puramente particular y subjetivo, porque supone aplicarse a uno mismo la regla con la que todos son medidos e igualados: esa regla es la justicia, entendida en sentido amplio. Este es el modo de relación propio de los seres racionales.

3) Si «en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado»⁶²⁶, esa *correspondencia debida* recibe el nombre de *derecho*⁶²⁷. «Luego manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia»⁶²⁸.

Importa mucho radicar el origen del derecho en *la situación de cada persona* (6.2), entendiendo por situación el lugar y la manera (4.1) en que ésta se encuentra viviendo, como, por ejemplo, ser profesor, o inquilino de un piso: «el derecho parte del hecho de que un hombre es padre o hijo, tutor, esposo, para determinar obligaciones y competencias»⁶²⁹, «el fundamento y la base del derecho, es normalmente una relación o situación concreta que crea y determina las competencias y obligaciones de los protagonistas de ella»⁶³⁰. El hecho de tener uno u otro rol en la sociedad (9.4), por ejemplo, genera el derecho de tener, o el de deber de dar, lo en justicia debido a quien cumple ese rol o función, como por ejemplo, pagar el salario al empleado.

Desde esta perspectiva, los *derechos humanos* son los que nacen del hecho fáctico más fundamental: *la dignidad de la persona* individual y concreta (3.3, 5.8). Esos derechos no son declaraciones de principios abstractos e ideales sino derechos en sentido estricto, que *protegen el núcleo de la persona y garantizan que puede actuar conforme a lo que es*: «Los derechos humanos son aquellos derechos inherentes e inexcusables a la condición humana, o al modo de ser propio del hombre, que deben ser reconocidos, garantizados y protegidos por las leyes positivas. En caso de que esos derechos no reconozcan, se dice que se comete injusticia y opresión... Se puede concluir que por derechos humanos se entienden unos *derechos que preexisten a las leyes positivas*. Esta es la razón por la cual estos derechos se aclaran, se reconocen, pero no se otorgan o conceden por las leyes dadas»⁶³¹.

La conculcación de los derechos, tanto humanos como positivos, significa lesión de la justicia: es una acción moralmente reprochable, puesto que niega la benevolencia del otro. Es preciso velar para que no se lesione el derecho: «La ciencia jurídica o Derecho no es una reflexión práctica sobre el ordenamiento jurídico ideal, sino sobre la solución que aquí y ahora demanda la justicia del caso que consideramos»⁶³². *El derecho no es una colección de leyes abstractas, sino el conjunto de las sentencias del juez* que discierne lo justo o injusto de cada conflicto de derechos (11.4) surgido de un problema concreto o de una presunta lesión de la justicia de unos frente a otros: la jurisprudencia es la ciencia de lo justo y de lo injusto de cada caso⁶³³. Para realizarla, es necesario tener interiorizada, asimilada, una premisa, que es una ley humana que nos induce a ser justos, pero después es preciso aplicarla como principio iluminador del problema de que se trate y discernir así *qué es lo justo en ese caso*.

El derecho en sentido propio, por tanto, *no es el ordenamiento jurídico ya existente*, como tendemos a pensar de manera generalizada, sino más bien al revés: el ordenamiento jurídico existente es el conjunto de normas que dan soluciones a determinados problemas o conflictos de derechos. Primero es la situación concreta, que genera derechos y obligaciones; en segundo lugar viene el problema, la conculcación de la justicia, al acto violento; después hay que acudir a la sentencia del juez, que dirime el conflicto partiendo de los principios de la justicia; y en último lugar, está la norma nacida de esa sentencia, que da lugar, por acumulación, *al ordenamiento jurídico*. Enseguida (11.7) mostraremos los perjuicios que se derivan de invertir este *orden cuádruple del derecho*.

4) «*La justicia es el orden de la comunidad política*»⁶³⁴, es decir, una armonía de los hombres que se relacionan de un modo tal que alcanzan su perfección propia y como resultado la perfección del conjunto de la ciudad: *los problemas se resuelven mediante la jurisprudencia, no con violencia*. La justicia implica en la persona singular actuar justamente con los demás y ser así virtuosos y en la comunidad, la autoridad de la ley, es decir, el respeto al derecho, que rige las relaciones entre los hombre.

Si no hay respeto a la ley, es que los hombres no son justos, y por tanto, no se ayudan a tener cada uno lo suyo: «son las leyes *bien establecidas* las que deben tener la soberanía»⁶³⁵, pues «el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno de la inteligencia»⁶³⁶. *Una ley justa, bien establecida, es quien debe mandar sobre los hombres*, porque mediante ella se instaura la racionalidad.

Importa mucho entender que *la autoridad sobre los hombres no pertenece a quien de ellos tenga más fuerza o pretenda ser superior por nacimiento o por ambición, sino a la ley que rige a todos* (11.11), que es expresión de una regla común, muchas veces experimentada, y de un modo racional de conducirse que todos pueden compartir, puesto que, según se ha visto, introduce el orden y la medida que implica la justicia, y ahuyenta el capricho, la arbitrariedad, el individualismo, la fuerza bruta, la violencia y el miedo como criterios de conducta. Si no hay justicia, las relaciones interpersonales verdaderamente humanas desaparecen, puesto que lo que manda es la fuerza y al final la violencia, la fuerza sin ley. Si hay justicia y el derecho se funda en un discernimiento de lo justo, puede comenzar el diálogo y aparecer la benevolencia, y en consecuencia, lo común. *La primera forma de culturas es el derecho* (12.1), y su vigencia significa superar la barbarie: así se han civilizado siempre los hombres.

Regir según la ley justa la conducta personal, las relaciones interpersonales y la vida social es el mejor de todos los regímenes cívicos y políticos (14.6). Podemos designarlo con el nombre de *nomocracia*, es decir, dominio o autoridad de la ley. Ningún régimen político ni institucional es aceptable, ni siquiera la democracia (14.7), sin *nomocracia*, puesto que mediante ella cesa el arbitrio subjetivo y el interés justo y se instaura el diálogo racional y la autoridad política.

11.7 ÉTICA Y DERECHO

Cuanto se ha dicho anteriormente puede parecer *un cuento de hadas* mirado desde los requisitos de la ley jurídico-positiva (la promulgación y la fuerza coactiva). La razón de ello es el hábito, multiseccular y frecuente, de interpretar la ley como *un instrumento del poder legítimo para dominar a los hombres mediante la fuerza coactiva*, de tal modo que lo que definirá la ley sería precisamente la capacidad de imponer coactivamente una disposición legalmente emanada de la autoridad. Desde este hábito resulta difícil evitar la tentación de *identificar derecho con legislación*⁶³⁷.

Esta visión del derecho, que lo confunde con la legislación positiva emanada legítimamente de los órganos del estado, tiende a escindir la ley hum-

ana en dos mitades ajenas y separadas entre sí⁶³⁸: la ley moral abstracta, interna y privada, y la ley positiva, social, externa, concreta y pública. *La moral y el derecho son entonces dos esferas autónomas*. La consecuencia de esta separación es recluir el problema de la justicia en el santuario de la intimidad de la conciencia, y reducir el derecho a una mera *convencción*, es decir, un acuerdo de los hombres mediante el cual la autoridad ilegítima elegida por ellos obliga a los demás a respetar los pactos establecidos, los cuales, del mismo modo que hoy son de un modo, mañana pueden ser de otro: basta que cambien la voluntad de los que pactan.

El problema de esta escisión entre la moral y el derecho, es decir, entre los principios de la ley humana y sus conclusiones (11.5), obliga a *establecer como criterio de justicia la mera legalidad*, y encomienda a la fuerza coactiva del estado el establecimiento del dominio de la ley sobre los hombres: la *nomocracia* depende en tales casos de la coacción con que se obliga legalmente a cumplir la ley. En último extremo este planteamiento otorga la primacía a la mera voluntad del que establece la ley o del que manda. Pero la voluntad sola, sin racionalidad, es mera fuerza, puesto que la regla y la ley proceden de la razón. En tal clima nos encontramos hoy, y esto es lo que tiñe a la política y a la vida social de un tono impersonal y anónimo, en el cual la persona se siente amenazada por una violencia soterada.

El argumento más rotundo y definitivo para invalidar esta visión del derecho (cosa bien distinta es lograr inspirar en otros principios la actuación fáctica del estado y de ciertas instituciones), aún hoy vigente en la teoría y la práctica de muchos, dice que es preferible que los hombres pongan sobre sí la autoridad común de la razón compartida por todos, antes que la voluntad de un solo individuo, con la fuerza y el poder que pueda acumular a su servicio. La autoridad despótica sólo es adecuada para gobernar seres inertes. Para gobernar seres racionales, hay que hacerlo desde la razón. *La ley es el criterio común de la autoridad política*, la única digna de reinar sobre los hombres, una autoridad interiorizada, dialogada y libre. Lo que aquí se quiere destacar es que *la separación de la moral y el derecho es perjudicial para ambos*: es una forma más de dualismo. La moral pasa a ser un código extraño a la vida social, en cuyo auxilio viene como invitada inoportuna y molesta. *El derecho, la política y la vida social dejan entonces de buscar la justicia intrínseca a cada situación y problema y sustituyen los principios de la ley humana por otros tomados de la legislación vigente, o de la moda cultural, o de la opinión de un grupo representativo*, como si éstos fueran justos de por sí, por el mero hecho de ser emitidos libremente (6.3). Irremediablemente sucede entonces que se dirigen los conflictos con *criterios de mayoría o de legalidad*, cuando ninguno de ambos son necesariamente racionales y justos, sino más bien numéricos o coactivos: aparecen entonces formas solapadas de autoridad despótica como medida de las relaciones humanas, pues se impone el grupo de presión que más fuerza tiene.

La solución a este arduo problema ya quedó apuntada al señalar el orden del derecho (11.6): *la legislación está al servicio de la justicia, que es algo propio de la razón y la conducta de cada persona singular, pues requiere una aplicación de los principios de la ley humana y de la codificación de la justicia ya otorgada a cada caso particular*. Esto se traduce en: análisis de lo que es justo en cada caso, diálogo, argumentación racional a partir de premisas y convicciones comunes, y un largo etcétera que dibuja un perfil de la acción prudente (5.2), respetuosa del sentido de las cosas (4.10). En suma: una institución verdaderamente justa debe tener rasgos comunitarios (9.6), los cuales establecen un tipo de relaciones

humanas en las que tiene primacía lo verdaderamente común: la razón. Esto es la *nomocracia*.

11.8 LA LEY COMO AMIGA DE LOS HOMRRES

La autoridad de la ley y su imperio pacífico sobre la vida humana se cifra en dos grandes asuntos: su *valor educativo* y su preservación de la *seguridad*. En primer lugar, el valor educativo de la ley se cifra en su capacidad de facilitar a los hombres libres la realización de aquello que quieren y les conviene. La única manera de escapar de nuevo, a la visión opresiva de la ley es hacer una apelación a la historia y a la tradición (9.8).

El valor educativo de la ley resulta evidente si se entiende ésta como *la regla directiva de la acción y el movimiento* (11.1): el modo de enseñar a los hombres a serlo plenamente es que practiquen sus leyes propias. No se trata, desde luego, de memorizar un código de prohibiciones y obligaciones, sino, muy al contrario, de adquirir hábitos y costumbres mediante la práctica repetida (3.5.2): «sería tarea del legislador ver cómo los hombres se hacen buenos»⁶³⁹, entiendo por legislador algo muy diferente al burócrata del estado: el educador (12.11), en el sentido más amplio que quiera tomarse, aquel que ayuda y enseña a otros a conducir su propia vida: «los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres»⁶⁴⁰.

La ley, por otra parte, nace del *humus* de la costumbre y es respetada cuando los hombres se han acostumbrado a cumplirla: «la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que la costumbre, y eso no se produce sino con el paso de mucho tiempo»⁶⁴¹. *La costumbre es un hábito periódico de la conducta*. Los hábitos se viven como costumbres (3.5.2). Ellas son el modo personal o común de vivir el ritmo cíclico de la vida humana: tienen que ver con el tiempo, pues llevan a hacer las mismas cosas, en los mismos momentos, de la misma forma, sin sobresaltos, de modo que se pueda prever. La cotidianidad y el hogar están hechos de costumbres. Su rutina es seguridad y descanso: nos libera de la necesidad de inventar continuamente la conducta, y nos ayuda a evitar la improvisación, el descuido y el olvido. Cultivar una costumbre es entrañable, nos permite descansar en el lecho mullido de lo real, sin preocuparnos de que nadie interrumpa nuestra sosegada actividad. Las costumbres, aun las pequeñas, forman parte de la felicidad: las máquinas no las tienen, porque no las necesitan.

La amistad hace a los hombres más semejantes (7.8) en cuanto se traduce en la creación de costumbres comunes, como acaece también en el matrimonio y la familia. En un mundo sin costumbres, sin actos comunes compartidos periódicamente, no crece el afecto ni la amistad, y la tarea y la obra común (9.6) se limitan a lo meramente funcional. Por todo eso, las costumbres siempre ha sido, desde los tiempos más remotos, *fuentes de derecho* (9.4). Es otra prueba del maridaje de la amistad y la justicia: el consenso de un conjunto de hombres libres manifestando en la costumbre tiene una mayor fuerza que la decisión del legislador y por eso es fuente de derecho⁶⁴².

Una costumbre social es una forma periódica determinada de hacer las cosas en una institución (el café de las once) o comunidad (la reunión familiar). Las costumbres llegan a convertirse en ley cuando el legislador las sanciona y promulga como modos aprobados de conducta: por ejemplo, las fiestas populares no son días laborables, etc. La costumbre tiene fuerza de ley, interpreta ésta y la abole, en cuanto es manifestación de un juicio deliberado y repetido de la razón, puesto que lo que se hace muchas veces, hasta adquirir costumbre, es porque se quiere de verdad y se está muy convencido de ello⁶⁴³. Hay una prioridad práctica de la costumbre s-

obre la ley, pues actúa *praeter legem*, más allá de ella, y es difícil de remover, puesto que se trata de un hábito.

Las costumbres son muchas veces heredadas y forman la *ley no escrita*, un código de valores institucionales y comunitarios que recompensa con el honor o la vergüenza su cumplimiento u omisión. Hay muchas costumbres tradicionales (9.8), no inventadas por uno, sino aprendidas, por ejemplo el modo de comer (13.1). *Así, la ley no escrita se convierte en amiga de los hombres* porque los educa en las costumbres mediante las cuales la humanidad ha aprendido a poseer y manifestar los valores. Tal es el caso de las normas de cortesía. En las costumbres el hombre encuentra un modo, libre y al mismo tiempo heredado y aprendido, de satisfacer sus necesidades mediante hábitos y modos de hacer las cosas. Así, las costumbres se convierten en una red que humaniza la conducta, une a los hombres y les enseña a comportarse como tales: esto es la cultura (12.3) En suma, *una comunidad de personas, y sus vidas y obras comunes* (9.6), *se unen mediante usos y formas de hacer las cosas que se van convirtiendo en costumbres y más tarde en leyes*. Así aparece una estabilidad que protege los bienes propios de esa comunidad, los sustrae de la arbitrariedad de voluntades excesivamente interesadas o incluso violentas, fija los modos de educar y los transmite, establece cauces organizativos fecundos y eficaces, capaces de arbitrar soluciones a problemas nuevos, etc. En suma: la vida común de las personas se convierte así en algo seguro frente a las amenazas que podrían destruirla.

11.9 LA SEGURIDAD DE LA VIDA HUMANA

La ley es amiga de los hombres porque los protege de la violencia y hace nacer la seguridad de usos y costumbres compartidos y estables. En este punto conviene evitar un falso romanticismo intimista, y la ausencia consiguiente de mentalidad jurídica, tan corrientes en un mundo que ha perdido el aprecio por la ley al confundirla con el estado legislador (11.7). El planteamiento intimista de la libertad no admite otra ley que la que cada uno se da a sí mismo (subjetivismo: cfr., 6.3), y ve la organización de la vida social, las instituciones, las relaciones interpersonales, la educación y en último extremo la cultura misma, como un ámbito extraño que se nos quiere imponer.

La falta de aprecio a la ley impide ver la vida social, la ciudad, como lo que debería ser (el escenario de la plenitud humana: cfr. 14.6), y se conforma resignadamente con verlo como lo que parece ser realmente (el escenario de la prostitución humana o del imperio de las voluntades particulares: cfr. 14.8). La desconfianza hacia la política procede, ya se ha dicho (11.7), de la contemplación de una sociedad en la que la belleza de la *nomocracia* y del imperio de la autoridad política ha sido sustituido por la lucha, legal o ilegal, entre fuerzas con mucho superiores al individuo.

Todo esto nos hace volver los ojos a una necesidad básica del hombre: la de *saber a qué atenerse*, en expresión de Ortega, y prever lo que sucederá, de modo que la conducta pueda tomar en cada momento las decisiones oportunas: «El *Ersatz* (la reserva), si cabe hablar así, que el hombre tiene para su relativa carencia de instintos, es el saber, y, en este caso, el saber práctico. El saber práctico, la ética vivida y sabida, dan solidez y seguridad a mi comportamiento cotidiano y con ello a mi vida»⁶⁴⁴, es decir, me ayudan a decidir: «la ética es el arte de saber comportarse frente a las circunstancias cambiantes de la vida»⁶⁴⁵, es decir, «el arte de vivir» (8.4). La necesidad de seguridad y de previsión es la consecuencia de la finitud y la debilidad humana, frente al mal y a la violencia que le amenazan (11.2). *El hombre necesita seguridades y certezas desde las que vivir y actuar*, aunque no sean definitivas, pues nunca suelen serlo (5.2).

Las estabilidad y la seguridad de la vida humana significan, no sólo saber a qué atenerse y tener «pequeñas» certezas o «grandes» convicciones, sino también *la posesión y uso pacíficos y estables de los propios derechos*: poseer un territorio, habitar un paraje, tener una casa y sus instrumentos, vivir en paz, al abrigo de inclemencias climáticas o naturales, defenderse del peligro, disponer libremente de los recursos necesarios para la vida y el bienestar, y alcanzar, conservar y aumentar los bienes que integran la vida buena, fin de la vida social.

Los recursos son los que el hombre puede defenderse de los peligros que amenazan esta seguridad son dos: a fuerza y la razón. Cuando ambas se unen, los resultados son infinitamente mayores que cuando ambas actúan separada y descoordinadamente. La razón proporciona el saber necesario para conducirse, encauzar adecuadamente la fuerza imperiosa de la vida y de los sentimientos propios y ajenos (por ejemplo el odio, la envidia, la ira, etc.), comunicarse con los demás y preservar la vida social, la autoridad política y la nomocracia. La fuerza y la razón unidas producen en el hombre y la sociedad la virtud, que es «fuerza benefactora»⁶⁴⁶, «poder creador y conservador de bienes»; ésta, referida a los demás, es justicia, respeto al derecho.

La principal fuerza preservadora de la seguridad de la vida humana es por tanto la ley, entendida como aquí se ha hecho: «en las leyes está la salvación de la ciudad»⁶⁴⁷. Visto así, el derecho es entonces una fuerza ancestral, implantada en las instituciones y comunidades mediante la costumbre de respetarlo: se convierte en un importante y decisivo elemento de la tradición recibida. La nomocracia, en definitiva, preserva los bienes de la vida social.

Una forma de injusticia que introduce el desequilibrio y pervierte la nomocracia, consiste en afirmar que *no todos los hombres son iguales*, sino que hay *una desigualdad nativa* entre ellos⁶⁴⁸. Esto se puede afirmar teórica y prácticamente, dando origen al racismo a la esclavitud y a formas despóticas de servidumbre basadas en el falso supuesto de que unos hombres son naturalmente superiores a otros. Frente a esto hay que decir que *todos los hombres somos iguales*; hay «una sola raza», la raza de las personas humanas, todas igualmente respetables (3.3). El reconocimiento jurídico y el desarrollo concreto de este principio ha dado origen a las declaraciones de derechos humanos (11.6), que deben ser tomados como principios de todo derecho, legislación y vida política.

La falsa creencia de que unos pueblos son por nacimiento o por merecimiento inferiores a otros ha sido, y es aún, camino permanentemente abierto a lo largo de la historia para pasar de justa defensa del propio territorio y posesiones, injustamente invadidos por otros (4.5), a la invasión y sometimiento del vecino como medio de afirmar la propia superioridad. La justificación y el ejemplo de la fuerza coactiva, con ley o sin ella, para someter a los demás a mi voluntad es una constante histórica, tanto en la teoría como en la práctica. Esta tendencia agresiva, que ha generado y genera guerras constantes, es, ya se dijo (11.3) un «diálogo mal llevado», es decir, una sustitución de la razón por la fuerza. Hoy, el diálogo mal llevado tiene lugar en los territorios y ciudades donde *la pluralidad étnica* permanece como obstáculo para la armonía social.

La erradicación de esa tendencia es una tela que constantemente hay que volver a tejer, para que el poder de la injusticia no haga retroceder al de la justicia. Una sociedad es tanto más segura cuanto más tejido social tenga regido por la *nomocracia*. Por otra parte, la afirmación práctica de la propia superioridad natural respecto de los demás se transforma casi siempre en discriminación y en la vigencia de *la ley del más fuerte*, sustentada por la voluntad de poder (8.8.6).

La seguridad se transforma en *paz* cuando se le añade la armonía del hombre con el medio, con los demás hombres y consigo mismo: la paz exterior significa ausencia de conflictos y concordia (7.4.3), un acto propio del amor que *tiene como requisito previo la armonía del alma*, el sosiego y tranquilo fluir de las tendencias humanas en autoridad «política» unas con otras: *la paz interior*. A la concordia que nace de ella se le añade entonces la resolución de los problemas exteriores mediante el trabajo y la técnica y, sobre todo, la mediación de la justicia, la autoridad política, la tolerancia y el respeto, a todos los cuales se pueden sumar los restantes actos del amor, en la medida en que la amistad consiga acompañar al imperio de la justicia (7.8) y de la nomocracia sobre personas e instituciones. El estadio pormenorizado de los actos que preservan la justicia y la paz entre los hombres, y por tanto, la seguridad, pertenece a la ética.

11.10 POR QUÉ LA AUTORIDAD

Los hombres somos diferentes porque somos irrepetibles (3.2.1); tenemos una síntesis pasiva propia, vivimos en situaciones diferentes y nuestro carácter, estirpe, gustos, biografía, hábitos adquiridos y cultura son distintos. *La diferencia es una riqueza no reñida con la igualdad*, si entendemos ésta como *ausencia de inferioridad*. Los hombres somos iguales *porque somos semejantes*, y al mismo tiempo distintos. La semejanza de los hombres procede de la identidad de especie y del hecho de que todos somos un «pequeño absoluto humano» llamado persona, dueño de razón y libertad: esta semejanza funda la solidaridad (9.9), que nos hace ver a cualquier hombre como alguien semejante a nosotros, igualmente digno, a nuestra misma altura. Esto hace posible la existencia de lo común y lo compartido.

La diferencia de situaciones y la limitación humana de recursos, conocimientos y capacidades, siempre presente, funda el hecho de que de modo espontáneo y natural se dé *la inferioridad y superioridad de unos hombres frente a otros*. Estas superioridades nunca son absolutas, sino relativas y por tanto adquiridas: del mismo modo que aparecen, se extinguen con el paso del tiempo. Cuando la superioridad de un hombre frente al otro, nunca total, sino siempre referida a un aspecto o bien concreto, lleva a que uno disponga de la libertad del otro, en orden a compartir el bien de que se trate, aparece *la autoridad*, que es, por tanto, *un llegar a disponer de otras libertades en orden a un bien*.

Pero disponer es ordenar al fin (4.10), luego *la autoridad es la instancia que dirige a los hombres hacia los bienes que constituyen su fin, cuando no son capaces de alcanzar esos bienes sin la ayuda de quien manda*.

Por tanto, *el sentido de la autoridad es disponer de la libertad de otros hacia los bienes que necesitan y que por sí solos no pueden alcanzar*.

Todo lo que se aparte de eso implica corrupción de la autoridad, es decir, autoritarismo y prostitución de la libertad de otros y de los bienes comunes (9.5) que entonces dejan de comunicarse y alcanzarse. La perversión de la autoridad es el más grave daño que puede sufrir la comunidad humana y viceversa: no hay nada que esté más elevado por encima del hombre que esta tremenda capacidad de llegar a disponer de la libertad de otros. Por todo eso, se ha de decir que *la autoridad nadie la tiene por nacimiento*; por tanto, nunca es natural, sino adquirida; se llega a ella, no se nace con ella. Ningún hombre puede apropiársela: solamente puede recibirla cuando otros se la otorgan, puesto que con ella le otorgan su propia libertad, como hacen los esposos al entregarse recíprocamente sus personas. No hay nada que dignifique más al hombre que ser una autoridad justa, y nada que le degrade más, a él y a los otros, que ser una autoridad injusta, puesto que *la libertad de otro es un bien superior a cualquiera que el hombre pueda obtener por sí mismo*. Disponer como uno quiera de la libe-

rtad de otros no es una tarea natural de la persona humana, sino más bien una acción que tiene algo de divina. Ejercer una autoridad es añadir una *vida segunda* a la propia⁶⁴⁹.

Tener autoridad es, radicalmente ordenar a los demás los bienes propios de los que ellos carecen, y que a uno le hacen por ello superior en algún aspecto, no por lo que uno es, sino por lo que tiene. Los inferiores reconocen la autoridad del superior porque quieren o necesitan recibir esos bienes, y los buscan, dada su limitación. Para aclarar este punto se hace preciso distinguir: 1) *las funciones de la autoridad*; 2) *el modo de alcanzarla*, es decir la contestación a la pregunta *¿quién debe mandar?*

11.11 FUNCIONES DE LA AUTORIDAD

Señalaremos ahora las funciones de aquella autoridad que en 6.9 se llamó política, entendiendo este término como *dominio sobre hombres libres*. Conviene advertir que *la sociedad entera está llena de formas de ejercer la autoridad*, desde las grandes hasta las pequeñas, desde el presidente de una gran compañía hasta una bibliotecaria.

1) Las controversias prácticas tiene más de una solución acertada: se pueden hacer bien las cosas, es decir, alcanzar un fin pretendido, de varias maneras. Las controversias teóricas, en cambio, parecen tener en un momento dado una sola solución correcta. Quien se empeña en que sólo hay una manera de hacer bien las cosas, se empecinan en su voluntad particular arbitraria: es un enemigo de la libertad de los demás, puesto que *en la acción humana cabe una pluralidad de medios buenos para un mismo fin*. Por eso, *cabe definir la ideología como la pretensión de que todos los medios para un determinado fin son ilusorios, excepto uno*⁶⁵⁰. Esta pluralidad posible de medios exige una autoridad que decida de que modo entre los varios posibles, se harán las cosas (en qué plazo, con qué estrategia, etc.). Esa decisión es solidaria de asignan una tarea concreta a cada uno de los que participan en una obra común. Se trata, como ya se dijo (9.3) de efectuar la división del trabajo entre los miembros del grupo. Por tanto, la primera función de la autoridad, indispensable para la vida social, es *unificar la acción común mediante la elección de los medios y el reparto y coordinación de las tareas*. Esto puede también llamarse *función organizadora de la sociedad*. La legislación del estado y de las instituciones, y la mayor parte del trabajo de las autoridades grandes y pequeñas (por ejemplo, un guardia de tráfico, el jefe de personal de una empresa, etc.), consiste en atender el correcto funcionamiento institucional y asignar funciones a quienes participan en él (9.4): un guardia de seguridad manda en aquello que compete a su función.

2) La función 1 enseguida tropieza con un problema: que los que obedecen hagan suyo el mandato (los automovilistas pueden no hacer caso). Ya se dijo (6.9) que las órdenes de la autoridad política deben ser entendidas y asumidas por el receptor, que al hacerlas suyas y ejecutarlas las modifica, para mejorarlas, elevando el resultado al que las emitió, quien a su vez se abre a un diálogo receptivo que termina perfeccionando las órdenes iniciales, e incorporando al mando al que obedece.

Esto sólo se da si las relaciones entre ambos están presididas por la inteligencia. Incluso en ese caso, no se puede dar por supuesto que se producirá el acuerdo. Más bien al contrario, *la capacidad humana de regirse por la razón no está asegurada*, ni mucho menos, y precisamente ese hecho plantea la necesidad de que el mandato de la autoridad, aunque sea político y no despótico, tenga *tres condiciones fundamentales*:

a) *que se rija por una ley*, es decir, que lo que se manda sea conforme con la regla y medida propias de lo mandado, que son las que orientan la acción hacia su fin correcto. La autoridad es un mandato, pero ese mandato que impera desde la voluntad del imperante y se dirige a la voluntad del

imperado, que es la que *decide* obedecer, debe ser *razonable*, es decir, debe partir de las premisas que la ley pone (11.5), y deducir a partir de ellas las conclusiones, dejando un margen para el que obedece siga derivando nuevas conclusiones, conforme a las circunstancias variables y contingentes de su situación concreta: un guardia de tráfico no puede multar a un automovilista por no llevar acompañante, o decirle cuándo debe de cambiar la marcha.

Esto quiere decir que el gobierno de los hombres solo se puede realizar mediante leyes, y que es función de la autoridad *darles leyes*, para que puedan regirse por ellas. *La autoridad es entonces un auxilio a la ley*, pero no al revés. No es que la autoridad se sirva de leyes, sino que *las leyes implantan su vigencia por medio de las autoridades*. La diferencia no es pequeña. Una autoridad sin ley rebaja el hombre a la condición de bruto o instrumento irracional que meramente se usa, puesto que sólo queda una voluntad imperante que se impone sin razón alguna sobre la voluntad del imperado: aparece la fuerza sin ley, la violencia del despotismo.

Se aquí se deriva una importante consecuencia: *la medida de la autoridad es la ley*, puesto que esta última también marca la medida de la actuación del que manda, y la somete a unas reglas, la principal de las cuales es la que se acaba de exponer: *la autoridad ha de ser justa y cumplir sus funciones*, para las cuales también se establecen leyes. Cuando la autoridad no está medida por la ley, usurpa el lugar de ésta y se hace despótica.

b) La segunda parte de la función respecto de la ley es velar porque sea respetada, puesto que conculcarla significa incurrir en injusticia, lesionar el derecho (11.6) e instaurar el imperio de la violencia (11.3): «el poder encargado de unificar la acción común *a través de reglas obligatorias para todos* es lo que se llama autoridad»⁶⁵¹.

Corresponde a la segunda función de la autoridad no sólo promulgar la ley, sino también sancionar su incumplimiento, es decir, imponer una fuerza coactiva superior a la fuerza particular que, despreciando la ley, pretende atropellar el derecho por los oscuros motivos que suelen empujar al hombre a cometer delitos y acciones violentas. Esta última tendencia, que lleva al hombre a ser injusto, es universal y motivo justificado para no confiar en la fuerza persuasiva de las razones, mucho más débil de lo que deseáramos. Corresponde a la ética y al derecho penal estudiar esta grave cuestión, cuya explicación ya quedó aludida (11.3)

c) Otro aspecto de la función de la autoridad respecto de la ley es *preservar el derecho de las personas singulares*, es decir, la libertad del súbdito. La ley y la autoridad deben instaurar un ámbito de seguridad (11.9) dentro del cual pueda desplegarse la libre iniciativa privada en toda su enorme riqueza inédita personal. Deben ambas asimismo establecer y hacer funcionar un sistema judicial de resolución de conflictos que preserve la justicia del derecho privada (11.6). Así pues, la segunda función de la autoridad es *promulgar y hacer cumplir la ley mediante la justicia y el derecho, para que ahí se respete la legítima libertad de todos*.

3) La tercera gran función de la autoridad es *dar testimonio de la verdad*. El desempeño de esta función corresponde a un tipo de autoridad enteramente distinta de las dos anteriores: la *auctoritas* propia del testigo, el que ha *visto la verdad y da fe de ella*. Es obvio que el hombre puede comprobar por sí mismo muy pocas de las muchas verdades que tiene por ciertas. Esto tiene una gran importancia en el ámbito de la ciencia, en el cual el prestigio de los sabios les da la autoridad propia del que posee una determinada verdad por haber sido testigo directo de ella: «la *auctoritas* es el prestigio del saber públicamente reconocidos»⁶⁵². La *auctoritas* tiene también una gran importancia y espacios diferentes a los nuestros.

La *auctoritas* del testigo y del sabio plantea un tema muy amplio: ¿en qué condiciones puedo asentir a lo que dice y creer la verdad que dice testificar? Asentir y creer la verdad testificada no está reñido con la libertad intelectual, puesto que hay muchas verdades prácticas, experiencias, hechos, personas, etc., que sólo se pueden tomar en cuenta mediante el asentimiento de la creencia, humana en muchos casos, y también religiosa⁶⁵³. La labor de enseñanza del maestro y de aprendizaje del discípulo se basa enteramente en ese asentimiento, que encuentra en la *auctoritas* una superioridad que inspira confianza y seguridad (11.9). El papel de la creencia probable y el asentimiento confiado ocupado en el conocimiento y la conducta humana un espacio mucho mayor que la evidencia apodíctica y la comprobación directa. Quien lo ignora se pone muy rápidamente en el camino del escepticismo y de la paralización de sus decisiones: *no es posible vivir sin asentir a la autoridad del testimonio de los demás y tomarlo como punto de partida*; querer comprobarlo todo conduce a la locura y es rigurosamente imposible.

4) «*La autoridad sustituye con frecuencia la razón y la voluntad de un agente humano, que en vista de alguna deficiencia, no puede cuidar de sí mismo*»⁶⁵⁴. Esta cuarta función de la autoridad puede llamarse paternal, y es la propia de los padres respecto de los hijos, aunque también puede residir en otras personas o grupos respecto de personas individuales o grupos: «porque sustituye una razón y una voluntad deficientes, la autoridad paternal es provisional y de carácter pedagógico. Se vuelve abusiva tan pronto como cesa de apuntar a su propia desaparición. Su operación cumplida queda mejor demostrada cuando el súbdito no necesita seguir siendo gobernada por ella»⁶⁵⁵. Tampoco la autoridad paternal es natural y permanente, sino adquirida y temporal.

5) La función más digna de la autoridad, que complementa cada una de las anteriores, como el amor completa los restantes usos de la voluntad, no es tanto una función esencial para el funcionamiento de la sociedad como una *función perfectiva: la comunicación de la excelencia, es decir, dar a los súbditos aquellos bienes que ella posee* como propios en mayor o menor medida, de modo que se perfeccionen, se eduquen y se hagan más humanos. Evidentemente comunicar la excelencia es una *función educativa* similar a la de las leyes (11.8), y en ella desempeña un papel decisivo la *auctoritas* o prestigio reconocido del saber y de la excelencia que se posee.

Esta última función plantea un problema cuya resolución ha ocupado y ocupa largamente a la mejor ciencia política: *¿quién debe mandar?*⁶⁵⁶ La respuesta más convincente parece decir que los mejores⁶⁵⁷, siempre que se cumplan cinco condiciones:

a) que su autoridad esté *medida por la ley*, como ya se ha dicho;

b) que los mejores se turnen en el mando, de modo que este y la obediencia sean alternativos⁶⁵⁸. Esto implica que la autoridad sea de *duración limitada*;

c) que haya *mecanismos compensatorios del poder*: es decir, que existan otras autoridades que contrapesen, que haya división de poderes, en un sentido muy amplio y flexible, no sólo constitucional, de modo que intervengan otras en las decisiones;

d) que los mejores no se elijan a sí mismos, sino que haya *cauce legal previsto* (legítimo), que sancione la elección realizada por los súbditos;

e) que los elegidos posean *una excelencia cuádruple*, que es la que precisamente les capacita para cumplir esta quinta función perfectiva: *técnica* (destreza profesional en el arte sobre el que versa la tarea común del grupo sobre el que manda), *humana* (es decir, capaz de amistad y de sus actos propios), *moral* (dotado de virtud y de justicia) y *política* (versado

en el arte de la prudencia, es decir, dotado para la correcta toma de decisiones prácticas directivas, de grupo e individuales; en suma: que sabe gobernar). Cuando los que mandan reúnen estas condiciones, el beneficio de los súbditos es inmediato, porque la tarea común logra la excelencia que buscaba.

6) En último lugar, la autoridad tiene una *función representativa* del grupo sobre el que manda y esa función se puede dar *además* de las otras, o sin ellas, como ocurre en un presidente del gobierno o un embajador, respectivamente. La autoridad representa a la colectividad, en especial en actos solemnes, festivos o lúdicos. Ser representante otorga ya cierta autoridad.

La discusión que suscitará este elenco de funciones y condiciones de la autoridad es muy amplia. Baste añadir que hoy en día *liderazgo* designa una autoridad en la cual destacan las funciones 1, 3 y 5 y las condiciones d) y e), en especial la elección espontánea de los súbditos, que otorga la función 6. Un *jefe* es una autoridad en la que está presente casi exclusivamente la función 1; un *maestro*, aquel en el que predomina 3, 4 y 5; en un *educador*, 4 y 5, sin la 1 y lo imprescindible de la 2; un *político* en el poder, la 1 y la 2, con total ausencia de 3, 4 y 5, y muy discutidamente la 6. Antiguamente un *príncipe* asumía 2, la 3 y la 6, en especial porque esta última iba unida al pensamiento de una superioridad natural, incluso divinizada.

12. LA CULTURA

12.1 EL ORIGEN DE LA CULTURA

«Originalmente, cultura es un término que apunta a *la acción de cultivar* (del latín *colo*),... significa la acción mediante la cual el hombre se ocupa de sí mismo, no quedando en puro estado *natural*. De ahí la contraposición naturaleza–cultura... Hombre culto es aquel que se *ha cultivado*»⁶⁵⁹, es decir, aquel que ha cuidado de su inteligencia, poniéndola en actividad de modo ordenado. Cultura es, pues, en una primera aproximación, *cultivo de la inteligencia, educación* (12.11).

El término *cultivar* denota atención, cuidado, acompañamiento, ayuda al propio espíritu. La primera dimensión, de la cultura es entonces la «interiorización y enriquecimiento de cada sujeto»⁶⁶⁰, mediante el aprendizaje. Es lo que designa el término alemán *Bildung*, formación del hombre, «el amueblado y decorado de su psique»⁶⁶¹. Cultura significa por tanto *aprender y poseer lo aprendido, haber sido educado, tener conocimientos, riqueza interior*, mundo íntimo. Cuanto más rico es ese mundo, más culto se es, más cosas que decir se tienen. De este modo se advierte que el origen de toda cultura⁶⁶² es el núcleo creativo, discursivo y afectivo de la persona, su intimidad profunda, en cuanto en ella se guardan mediante la memoria conocimientos aprendidos y afectos vividos, una sabiduría teórica y práctica que crece hacia dentro, porque se cultiva, para, más tarde, salir hacia fuera.

Frente a la primacía de la exterioridad, el espíritu humano se caracteriza por *saber habitar dentro de sí* y crear un mundo interior, que no es soñado, sino vivido. *Sólo en él se encuentra la verdadera felicidad y plenitud* (8.2). Es el lugar del encuentro con la propia intimidad, retirada a un santuario interior, pozo profundo donde habitan los sentimientos más poderosos, realidad creadora de la que brotan ideas, proyectos, imágenes, mundos nuevos que acabarán saliendo al exterior. La persona humana ama la paz y el silencio (4.8) porque le permiten soñar, imaginar, escuchar su voz íntima, sentir lo que se tiene dentro: saber oírla es tener cultura. *El descubrimiento de la interioridad y su cultivo son el requisito para una verdadera Bildung*⁶⁶³.

Tener espíritu cultivado es saber leer las obras humanas, y descubrir en ellas una riqueza desconocida para el ignorante. La mirada de quien sabe mucho de pintura o historia del arte «lee» más y mejor un cuadro de Rembrandt o una catedral gótica: la cultura está depositada en obras exteriores, y el hombre al aprenderla la hace suya y la comprende. Saber decir bonitos discursos es expresión y reflejo de un espíritu cultivado y de unas formas previamente aprendidas. *La cultura como interioridad* va, pues, precedida del aprendizaje, que es la incorporación de la sabiduría depositada en las obras humanas. Sin ellas no hay cultura, ni *Bildung*.

12.2 LA CULTURA COMO MANIFESTACIÓN HUMANA: SUS DIMENSIONES

12.3 ACCIONES EXPRESIVAS Y COMUNICATIVAS

Esto ha sido cabalmente comprendido por la escuela hermenéutica que arranca de Heidegger y busca *comprender al hombre e interpretar sus obras*, por así decir, «desde dentro», sacando a la luz la inspiración, el universo mental y la imagen del mundo que las anima. La hermenéutica se convierte así en un método de comprensión e interpretación de culturas y épocas lejanas a la nuestra, puesto que se pregunta por el espíritu que las hizo nacer⁶⁶⁷ y busca interpretar su sentido y su significado.

En realidad cuando el hombre «lee» un libro, una catedral gótica e incluso el firmamento lo que hace es *interpretar y comprender su forma y su sentido*⁶⁶⁸. Para entenderlo es útil preguntarse quién los «escribió», qué inspi-

ración tenía (5.7) y qué verdad pretendía expresar al hacerlo. Es importante notar que una cultura no es sólo una expresión de una subjetividad, sino *expresión de la verdad* vista por una subjetividad. Al interpretar una obra cultural hemos de buscar la verdad expresada y a eso ciertamente nos ayuda el comprender a la persona que la expresó. Pero si nos quedamos en esto último, la lectura de las obras culturales se convierte en simple erudición o en mera hermenéutica histórica: no hay en ellas verdades para nosotros, lo cual en el fondo significa que toda cultura que no sea la nuestra es enigmática. *Toda obra cultural lleva dentro una verdad que podemos llegar a comprender*, aunque cueste tiempo y esfuerzo, y sólo en parte se consiga.

12.4 ACCIONES PRODUCTIVAS, TRABAJO Y PROFESIÓN

12.5 TIPOS DE ACCIONES PRODUCTIVAS

Desde luego, *la producción es la actividad humana económicamente más importante*, en cuanto es *aquello que resulta del trabajo* (13.1). Más adelante aludiremos también al *consumismo* (13.7) o consideración de todas las realidades humanas como meros productos consumibles. Ahora podemos mencionar los principales tipos de esas acciones y sus productos respectivos, a fin de obtener una visión de conjunto, en parte ya facilitada por la enumeración de los fines de la vida humana que más atrás se señaló (9.5):

1) La primera obra cultural es *la técnica* como medio de apropiación del mundo y conjunto o plexo de instrumentos con los cuales el hombre lo habita (4.2). En la técnica hay que incluir las manufacturas e industrias que la acompañan.

6) Una parte decisiva del espacio habitable son *los sistemas de comunicación y de transporte* de bienes económicos, culturales, informativos, etc. (14.4). A esto hay que añadir que, hoy en día, los soportes de comunicación lingüística son también audiovisuales e informáticos (14.3). Por tanto, *los medios de comunicación* sobre los que circula el lenguaje comunicativo, tomados en el sentido más amplio son obra humana y cultural.

Por tanto el conjunto es portentoso, es explicable la tentación de explicar al hombre como una mera función (9.10) de este complejo, rico y universal sistema cultural y tecnológico que es la obra humana. Pero es una tentación poco convincente si se piensa que es el hombre quien lo ha construido y que sólo él es capaz de hacerlo funcionar correctamente y descifrar su sentido. Lo decisivo es siempre la persona. No obstante, la adecuada consideración de los productos humanos exige una perspectiva económica que será presentada en el próximo capítulo.

12.6 LOS SÍMBOLOS Y LAS ACCIONES SIMBÓLICAS

Por el contrario, *los signos agotan su ser en aquello a lo que remiten*: por ejemplo, un semáforo. Si el semáforo no da luces verdes y rojas no sirve; no es un símbolo sino señal para los conductores. En todo caso, puede tener una función simbólica si lo tomamos aisladamente como representación de la vida urbana, del tráfico, etc. Y es que los símbolos son algo más que señales: son *imágenes de algo*, representan algo que no son estrictamente ellos mismos. El símbolo es por eso *una imagen con sentido* (4.10) o cargada de él: «un símbolo es un objeto que, aparte de su propia significación inmediata, sugiere también otra, especialmente de contenido más ideal, que no puede encarnar perfectamente»⁶⁸³.

Según esta definición, el símbolo es en primer lugar *una imagen* y por eso se conoce por medio de la imaginación sensible, que es la que inventa y produce los símbolos. En segundo lugar, por tratarse de un conocimiento más imaginativo que racional, la imagen del símbolo *tiene un sentido*, porque trae hasta nosotros una realidad ausente, pero lo hace de una manera oscura, imperfecta, sugerente, sólo incoada. *El símbolo es un recurso q-*

ue tiene el hombre para hacer presentes realidades que no pueden o no quieren expresar de modo racional, claro y distinto.

12.7 EL ARTE: SUS DIMENSIONES

1) *Lo primero que aparece en el arte antiguo es su función simbólica*: las obras de arte tiene al principio una finalidad de uso mágico (pinturas rupestres, tótems, etc.) y religiosos (ídolos, dioses, etc.), pues miran a hacer presentes a los espíritus, seres o animales representados. El arte es entonces una respuesta al misterio de las fuerzas cósmicas y naturales, que el hombre trata de apropiarse (17.6).

12.8 LOS MUNDOS IMAGINADOS DEL ARTE

12.9 LA BELLEZA DEL ADORNO

12.10 LA DIMENSION HISTORICA DE LA CULTURA

12.11 LA TRANSMISIÓN DE LA CULTURA, O EL ARTE DE EDUCAR

La asimilación de la cultura no puede hacerse individualmente más que en pequeña medida: educar no es una mera transmisión de conocimientos, sino todo cuanto se acaba de decir. Por eso, la buena relación entre el educando y el educador es personal y dialogada. Esto significa que educar consiste en *transmitir ideales y tareas vitales* (8.4) *por medio de una relación de amistad*, en sentido amplio (7.8).

13. LA VIDA ECONÓMICA

13.1 TRABAJO, NECESIDADES HUMANAS Y ECONOMÍA

Antes de proseguir no es, desde luego, ocioso, decir que *nuestras necesidades elementales son, principalmente, tres: la alimentación, el vestido y la vivienda*. Las decisiones acerca del modo de satisfacerlas y su realización constituyen tres áreas muy básicas de la economía, en las cuales intervienen además libertad, cultura y el espíritu humano de una forma muy intensa, puesto que no está predeterminado cómo, qué y cuándo hemos de comer, cómo y con qué nos hemos de vestir y en dónde (y no digamos con quién) hemos de vivir. Todo eso se puede hacer de muchas maneras y la fantasía, la razón, los sentimientos, la voluntad, las costumbres y la tradición modulan los modos de llevarlo a cabo: *la economía es cultura*.

Todos los animales comen, algunos tienen «casa» pero ninguno se viste, salvo el hombre. Por eso se le ha llamado «el animal con ropa». El vestido, como ya se dijo (3.2.2), es una necesidad más espiritual que biológica (por eso la moda influye sobre todo en este terreno, que tiene que ver con el aspecto y la presentación de la persona ante los demás: 12.9), pero también en la gastronomía y el hogar los gustos son muy variados, puesto que el hombre no se conforma, al realizar esas actividades, con el nudo y ralo devorar, guarecerse y cubrirse, como hacen los animales.

13.2 EL BIENESTAR COMO FIN DE LA ECONOMIA

13.3 LA ESENCIA DE LA ACTIVIDAD ECONOMICA

En resumen, desde esta perspectiva, *la actividad económica es aquella parte de la actividad humana que se ocupa de la satisfacción de múltiples necesidades jerarquizadas, mediante el uso de bienes escasos, útiles y regulables, susceptibles de usos alternativos, bajo el principio del mínimo esfuerzo o máximo rendimiento*⁷²³.

13.4 EL DINERO Y LA CREMATÍSTICA

13.5 RIQUEZA, POBREZA E IGUALDAD.

En cuanto ser pobre y miserable significa estar impedido de satisfacer necesidades culturales (en el sentido más amplio de la palabra), «*el núcleo de la pobreza estriba en la no utilización de las propias energías*», «en el desempleo de las capacidades humanas»⁷⁴⁰. *Un pobre es un ser humano infrautilizado*, es decir, que no ha aprendido a usar sus facultades inteligentes, a trabajar, a expresarse, a ejercer sus derechos; un ser humano sin oportunidades, sin bienestar, y por tanto sin vida buena (6.5).

Un país pobre está lleno de personas así, infrautilizadas, ignorantes y abandonadas. Medir la pobreza no es sólo medir la *renta per capita*, sino el grado de liberación de las distintas formas de miseria de las gentes de un país: *pobreza es incultura*.

13.6 LAS FUENTES DE LA RIQUEZA

Las actividades económicas también son proclives a la utilización de este sistema. En especial, muchas guerras han tenido y tienen como motivo el allegamiento de recursos por medio de la usurpación y sometimiento de los vencidos. También hoy existen las guerras económicas, en sentido amplio; el recurso a la fuerza corriente en la economía de mercado. En él, la actividad económica es competitiva (15.2); sin embargo tiene unas reglas racionales estrictas: quien se las salta quiere vencer para despojar y adopta la ley del más fuerte.

13.7 CONSUMO, PROPIEDAD E INVERSION

Estas verdades tienen consecuencia económicas. Para destacarlas, es preciso explicitar la distinción entre *dos tipos de bienes comunes*: aquellos que forman parte del plexo instrumental del mundo humano porque son materiales (los caminos, el espacio verde de la ciudad, la energía, el aire, el agua, el cable y las ondas, etc.), y los que son bienes racionales o espirituales (las leyes, la tradición, el saber y la información, etc.) Estos últimos se depositan y expresan en los primeros, que son su soporte y forman las obras culturales, las cuales tienen entonces un uso común.

13.8 MERCADO Y BENEFICIO

13.9 LA EMPRESA

14. LA CIUDAD Y LA POLÍTICA

14.1 LA CIUDAD COMO ESCENARIO DE LA VIDA HUMANA

14.2 La configuración urbana del espacio

1) *la medida y condición poco humanas del artificio técnico* (4.2), el cual con frecuencia es un estorbo para el hombre, o le impide atravesar las distancias y los espacios sin ayuda de objetos técnicos (por ejemplo, una autopista sin pasos elevados para peatones puede ser un obstáculo formidable);

5) *el anonimato y la masificación*, en los cuales las personas ya no pueden reconocerse por sus nombres propios, sino solamente por el rol o función (9.10) que tienen al encontrarse (médico–paciente, contribuyente–burócrata, guardia–peatón, etc.)

Una característica esencial del espacio urbano ya señalada, es que las distintas actividades en él desarrolladas (trabajo, ocio, consumo, educación, asistencia sanitaria, etc.) se realizan en *lugares distantes entre sí*, puesto que la ciudad actual abarca espacios más amplios de los que pueden recorrerse sin transporte mecánico. *Hay que ir de un lugar a otro para cambiar de actividad.* Es una consecuencia del tratamiento técnico del espacio y de la abundancia de objetos técnicos que nos rodean cuando dormimos, hacemos deporte o vamos a la compra. Para el transporte mecánico necesitamos un instrumento sin el cual el hombre de hoy no puede vivir bien: *el coche*, principal «responsable» del aspecto que han tomado las ciudades.

14.3 La cultura de la imagen y la informática

Lo específico de las imágenes y la informática es algo común con los libros: se trata de una realidad que llega al sujeto como algo que no es real e inmediato en el mismo sentido en que lo es la lluvia, el frío o un encontronazo con el vecino: *apareceran a través de una pantalla*, son realidades «lejanas», que se hacen presentes así, de una manera estrictamente cultural y técnica: son «construidas» (es decir, transmitidas), no son inmediatas al sujeto receptor; hay por medio una mediación. Por esa razón, ning-

ún aparato puede sustituir *de verdad* el contacto directo con la realidad y con la persona: con una pantalla no se puede *dialogar de verdad*⁷⁸⁰.

14.4 La comunicación y el arte de entenderse

En la ciudad actual, la telecomunicación es el modo predominante de relacionarse (teléfono, etc.), aunque no el único, ni el más importante: el diálogo mediado por la máquina no existe si no hay dos personas reales a cada lado de ella. *La comunicación no existe propiamente sin diálogo interpersonal* (7.1). Fuera de él no comparece el sentido humano de la cultura informática y de la imagen. Lo mismo sucede con los hoy llamados «medios de comunicación social», prensa, radio y televisión, que en nuestra ciudad, además de agentes de cultura (14.3), son los espacios públicos por excelencia (14.5)

1) La *sintaxis* del lenguaje es *la relación de unos signos con otros*: letras, símbolos, palabras, frases, números, funciones, comandos, secuencias, sílabas, etc.

14.5 La política, el estado y la sociedad civil.

14.6 El fin de la política: su modelo

14.7 La democracia

14.8 Los riesgos de la democracia

2) *El liberalismo*, que abarca a un tiempo la izquierda y la derecha y defiende ante todo la libertad, y en consecuencia el individualismo en lo público, y sobre todo lo privado. Se alía también con la moral laica (17.9); y es predominante de izquierdas, es decir, progresista, en cuanto valora poco los valores tradicionales y las comunidades (9.8).

La segunda línea de crítica a la democracia es conocida desde la Grecia clásica, y es quizá más profunda, pues apela a lo que sucede en el interior del hombre y da origen a formas muy diversas de degradación moral. Según Aristóteles, en la democracia predomina muchas veces lo contrario de lo conveniente y la causa está en que «definen mal la libertad»⁸³⁰, ya que piensa que consiste en «hacer lo que a uno le plazca. De modo que en tales democracias vive cada uno como quiere, como dice Eurípides. Pero esto es malo». La razón es clara: «es conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le parezca, ya que *la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre*»⁸³¹ (16.9).

15. EL TIEMPO DE LA VIDA HUMANA

15.1 El tiempo de la vida humana

Continuando con nuestra inspiración clásica, nosotros hemos dicho desde el principio (1.5.1) que *sólo hay tiempo donde hay materia y exclusión de simultaneidad*. Allí donde hay inteligencia, hay simultaneidad, instantaneidad entre una acción y su fin, por ejemplo cuando suspiramos o amamos. Según este planteamiento (2.3), *lo temporal y lo intemporal conviven juntos en el hombre*: no se oponen, sino que se complementan y le dan su perfil característico. Por eso, sus actividades espirituales (amar, crear ciencia, arte y cultura, etc.) *tienden a permanecer por encima del tiempo, y hacerse duraderas*: incluso el hombre es feliz en la medida en que se supera el tiempo mediante la esperanza, la ilusión y el amor (8.3).

15.2 La forma de vivir el tiempo

Antes de entrar en la consideración de ese orden crónico y de las dualidades que contiene, es preciso poner en relieve que *nuestro modo ordinario de vivir el tiempo se ha alejado de esta dependencia «cósmica*»: lo hemos sometido a *un duro e intensivo tratamiento tecnológico*, que se ha separado y extrañado al hombre del mundo natural (4.7), rompiendo su armonía con el ritmo del cosmos y recluyéndolo en un espacio tecnocrático y un modo urbano de vida con numerosas patologías (14.2).

La vivencia de la velocidad como dolor pertenece al ámbito del trabajo: la actividad febril, las agendas apretadas, la acumulación de gestiones, el cumplimiento de los plazos y los requisitos legales, las reuniones inacabables, las horas extra, la tensión de no llegar tarde, etc., son ya formas normales de trabajar, en las que se busca mejora de la productividad, y sobre todo *ser competitivo para poder así sobrevivir*. Lo que sucede es que ese modo de trabajar, y consecuentemente de vivir (desplazamientos, horarios, modos de comer y relacionarse con los demás, etc.) es sencillamente agotador, porque está basado en la prisa y en la «rapidez obligatoria» (D. Innenarity). En el caso de las personas se trata de *hacer curriculum*, es decir, demostrar lo mucho que hemos hecho en poco tiempo, y en consecuencia lo mucho que valemos. A la gente no se la juzga por lo que es ni por lo que sabe (12.1), sino por lo que ha sido capaz de hacer (16.6) y por el dinero que tiene (13.5). Es *la forma contemporánea de alienación*, de extrañamiento en las propias obras, que quedan ahí, como portadoras del valor de la persona independientemente de ella. Frente a todo ello, hoy se postula y se practica *otra forma de vivir el tiempo*, la que, por otra parte, siempre se ha practicado: *vivir las cosas a su ritmo natural, ponerse en armonía con la naturaleza y con nuestro propio cuerpo* (4.8) y *llegar así a ser nosotros mismos*. Esta *vía alternativa* se puede resumir en tres puntos:

15.3 Romanticismo, misterio y trascendencia

15.4 Los modos de acceso a la trascendencia

15.5 El día y la noche. El sueño y la vigilia

15.6 Lo serio y lo lúdico

Y en quinto lugar, *lo serio es lo que es de verdad* como cuando decimos «te hablo en serio» queriendo decir «te digo la verdad» o «es una persona seria», indicando que es de fiar. Lo serio es aquello a lo que uno *despierta* cuando deja de soñar: «hay que ganarse el pan», o «nos vamos a morir todos sin remedio». *Lo serio es lo verdadero, lo definitivamente real*, aquello que exige una vigilia y una atención «serias», *lo que no es una imitación*⁸⁵⁷, un ensayo, una probatina, una representación ficticia. En definitiva, *lo serio es lo duradero*, un bien que no se puede o no se quiere perder una vez que se ha conseguido, *lo que está por encima del tiempo*, lo que vale para todos y para siempre, *lo que queda lo permanente. Lo serio es la verdad*.

15.7 Trabajo y ocio

Sin embargo, para comprender de verdad esta división tenemos que ponerla en el amplio contexto ya mencionada de lo serio y lo lúdico. Esto nos va a permitir ver el ocio y el trabajo en relación con la plenitud humana, y no simplemente como actividades profesionales o puramente privadas, realizadas en los días y tiempos laborables o festivos. La división de la vida en estas dos fases no es asunto meramente social y económico, sino mucho más.

Conviene insistir de nuevo en que el trabajo es *la tarea humana más seria e imprescindible* para satisfacer las propias necesidades (13.1), transformar y embellecer la naturaleza (4.3), construir las obras humanas y la cultura (12.5), situarse socialmente (13.7) y perfeccionarse como profesionales (12.4) y, sobre todo, como hombres y mujeres (3.6.5). correlativamente, entender el ocio como mero tiempo libre, como se hace habitualmente, es un planteamiento muy pobre, que aquí abandonaremos decididamente en pos del ideal clásico, que se indicó más atrás (8.6): *el ocio es instalarse en la plenitud y celebrarla*.

15.8 Espectáculo y deporte

De manera muy sumaria, vamos a tratar algo más sobre las acciones lúdicas (8.6) desde la óptica de cómo se viven hoy en la ciudad. En toda a-

cción lúdica se puede participar entrando en su escenario y siendo «*jugador*» o *actor*, o asistiendo y participando en ellas como *espectador* (14.3). Los sistemas de telecomunicación y la cultura de la imagen ha convertido a todos los ciudadanos en espectadores de escenarios comunes, a los que pueden asomarse hasta millones de personas. Este es el sistema más corriente de entretenimiento, y así están casi exclusivamente concebidas las televisiones (14.3): informática y pasatiempos (películas, concursos, deportes y algún reportaje y entrevista).

15.9 *Música y diversión*

Las personas que caen en este estado pueden vivir en él toda la vida, porque son «huecas en lo interior»⁸⁹¹: *es la frivolidad, la vida en hueco* (8.3). Se trata de una conducta que no vive de razones, sino de caprichos, que es arbitraria, que da importancia a lo que no la tiene, que es voluble e inconstante, que no se toma nada verdaderamente en serio, *ni deja nada para luego, porque no tiene proyectos* (8.8.2): busca sólo divertirse cuanto puede, de su vida «ha desaparecido la posibilidad de comprometerse»⁸⁹². Es un *Carpe diem!* sin grandeza. Estas personas, en una sociedad como la nuestra, se convierte en puros espectadores de los muchos espectáculos disponibles, pero no saben decidir por sí mismas, ni comunicarse verdaderamente con los demás (14.4).

Los modelos y valores, por así decir, *entraban primero por los ojos y los oídos*. Antes de convertirse en *ideales conscientes y en deberes libremente asumidos*, se afincaban en el corazón. La sensibilidad, los sentimientos y la razón intervenían todos a un tiempo en el proceso educativo para *enseñar a amar lo que aún no se podía del todo comprender*. Hoy, esa unidad es mucho más difícil, pues no existe verdadero humanismo (5.1.3), ni una educación estética seria (12.11): «sin la cooperación de los sentimientos, todo lo que no sea educación tecnológica es letra muerta». Sólo la tecnología sobrevive sin sentimientos, a costa de su propia degeneración en tecnocracia.

15.10 *La fiesta*

La fiesta ha sido ya varias veces presentada como el momento para la acción lúdica y la celebración de la plenitud (8.6), en el cual se hace presente una realidad trascendente (15.4), definitivamente verdadera (15.6), seriamente valiosa, en una síntesis peculiar de lo serio y de lo lúdico. *La fiesta tiene cierto carácter de ápice de la vida humana*. Por eso es menester descubrir su sentido profundo, tantas veces adormecido en la percepción ordinaria que se tiene de ella, como si sólo fuera lo que tantas veces es: *un puro acto social, destinado a la ostentación y la diversión*. De ser sólo eso, no merecería mayor atención. Sin embargo, no es el caso: *la felicidad verdaderamente humana tiene forma y contenido de fiesta*. No puede ser de otra manera. Esto puede parecer una idea peregrina, pero sin embargo es así. Cuáles pueden ser las razones es precisamente lo que vamos a tratar de mostrar. En el fondo, no es otra cosa que llevar hasta sus últimas consecuencias las afirmaciones de este capítulo, y las anteriores que las fundamentan.

Esto nos lleva naturalmente al primero de los elementos mayores o sustanciales de la fiesta en el que todo el mundo está de acuerdo: «*Fiesta es alegría*»⁹⁰⁷, y alegría con motivo. Y el motivo de la alegría es siempre el mismo, aunque presente mil formas concretas: uno posee o recibe lo que ama»⁹⁰⁸. Sabemos (7.4.2) que el sí es propio del amor porque con él aceptamos al ser amado. Y de esta aceptación nace la alegría de estar con él: amar es afirmar y alegrarse. Por eso la fiesta vive de la afirmación⁹⁰⁹, o dicho con la sentencia de Juan Crisóstomo: «*Ubi caritas gaudet ibi est festivitas*»⁹¹⁰, *donde se alegra el amor, allí hay fiesta*. La fiesta es *la celebración del sí*, que conlleva *alegría, aprobación, posesión de lo amado*.

Esto es lo que hace que una fiesta sea *de verdad* y no una pseudofiesta: una alegría con motivo, no sin él. Si falta el motivo, aquello a lo que damos *el sí festivo*, lo más que puede ver es una simulación de alegría o una euforia provocada, y por tanto una fiesta sin sustancia.

Ahora bien, la alegría y el motivo de la fiesta no los pone uno, *sino que vienen dados por un don, por un regalo que se recibe y que es precisamente lo que se celebra*. «*La fiesta es fiesta si el hombre reafirma la bondad del ser mediante la respuesta de la alegría*»⁹¹¹. La bondad del ser se refiere a lo recibido, al don, que puede ser cualquier cosa, desde el nacimiento propio o de un hijo (el cumpleaños) hasta el logro de una meta difícil, desde una victoria o un hecho importante hasta el mero reconocimiento de la bondad del mundo, desde el regreso al hogar de un hijo hasta el recuerdo de los héroes.

Lo decisivo en ellas es *la acción simbólica*, que expresa, reproduce o realiza la entrega y/o recepción de los bienes espirituales de los que participan los asistentes al acto, entre los cuales está desde luego la alegría. Estamos hablando, por ejemplo, de los aplausos a quien apaga las velas de una tarta de cumpleaños, el desearse «¡Felicidades!» como modo de querer un don para el felicitado, las palabras y anillos con los que se promete y realiza en una boda la fusión de dos vidas y la fundación de una familia (10.11.2), etc.

16. LOS LÍMITES DEL HOMBRE: EL DOLOR

16.1 La debilidad y la limitación humana

16.2 Psicología del dolor: miedo, tristeza y sufrimiento

16.3 El hombre doliente: salud y enfermedad

Estar sano requiere, pues, mucho trabajo⁹⁵⁵ y es desde luego un concepto muy relativo. Para afirmar que alguien efectivamente lo está debe cumplir una serie de criterios objetivos⁹⁵⁶, que son los que los médicos establecen mediante la observación, el «chequeo», el análisis y el diagnóstico. Pero eso no basta: han de añadirse además otros criterios subjetivos, reunidos en el sentido de encontrarse bien, sentirse efectivamente sano, no sólo orgánica, sino psíquicamente y estar en condiciones, «en forma», para actuar con «normalidad» en la vida social y profesional. La salud desde luego no es sólo una condición del cuerpo, sino de la persona entera: consiste, en último término, en estar *libre de males* de cualquier tipo, incluso morales (16.9).

16.4 El sentido del dolor

En los momentos dramáticos «nos dejamos de tonterías», y si el drama es muy intenso, casi todo nos parecerá «una tontería», algo que no vale la pena, ni es verdaderamente serio. *El dolor eleva al hombre por encima de sí mismo porque le enseña a distanciarse de sus deseos*: «el efecto redentor del sufrimiento reside básicamente en su propensión a reducir la voluntad insumisa»⁹⁷². y caprichosa. Precisamente por ello hay quien propugan, como veremos (16.6), que lo mejor es suprimir todos los deseos. La mujer o el hombre dolientes se ennoblecen si han aprendido a ser fuertes para sobrellevar su dolor (primera función). Esto además les ayuda a tomar en serio aquello que verdaderamente lo es (segunda función). Las personas que han sufrido tienen una conciencia más profunda y real de sí mismos y de lo que les rodea: están vacunadas contra la insensatez, y se les nota, en su talante sereno y más difícilmente alterable, en un cierto poso interior y capacidad de aguante que las hace más dueñas de sí.

16.5 El éxito y el fracaso en la vida humana

El sentido de la vida nos lo dictan nuestros ideales y la tarea de realizarlos, como ya se vio (8.5). Ahora bien, en esa tarea las cosas pueden salir bien o mal, podemos tener éxito o fracasar. *El sentido del dolor también depende de nuestra capacidad de asimilar los propios éxitos y fracasos*.

16.6 Actitudes ante el sufrimiento

5) Por último tenemos *la actitud bíblica*, en la cual desempeña un papel principal un aspecto del sufrimiento hasta ahora poco destacado: el mal moral, causado por la voluntad humana y sufrido por uno mismo o por los demás. La solución bíblica comporta un sentido de la vida humana y de destino que enmarca en un amplio contexto el problema del dolor y le da una *respuesta ético-religiosa*. Por ello la abordaremos en el último epígrafe de este capítulo (16.9), ya en relación con la muerte

16.7 La curación y el cuidado de los débiles

16.8 El médico y el enfermo

16.9 La maldad moral y el remedio al sufrimiento

17. EL DESTINO Y LA RELIGIÓN

17.1 *El destino del hombre: planteamiento*

1) La pregunta «al final ¿qué será de mí?» carece de significado. Es una frase sin referente, un sinsentido, un malentendido lingüístico. No es ninguna pregunta racional, sino más bien expresión de un cierto sentimiento de miedo o incertidumbre. Nada más. Sencillamente: *el concepto «destino» no significa nada, no existe en la realidad.*

17.2 *La Muerte*

17.2.1 *La muerte pequeña*

Este modo de morir es además, según las expresiones de Rilke, *la muerte pequeña*, es decir, un suceso irrelevante en el conjunto de la sociedad y del universo. No se trata simplemente de que la persona desaparezca, sino que además a la ciudad le importa muy poco que eso suceda: la muerte se trivializa, pasa a ser una defunción por la que el enfermo causa baja o la víctima ingresó ya cadáver. Nadie repara mucho en ello, pues además es sumamente desagradable que alguien muera. Además, cada día hay tantas víctimas que las nuevas ocultan a las anteriores.

17.2.2 *La muerte grande*

17.2.3 *Qué es morir*

Un planteamiento no dualista debe afirmar que «*en la muerte no muere, tomada la cosa con rigor, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo*»¹⁰³¹, es decir, *la persona*. La muerte «no es otra cosa que *la separación del alma y del cuerpo*»¹⁰³², es decir, la separación del organismo y de su principio vital, que convierte el cuerpo en cadáver. Los clásicos decían: *anima forma corporis*, el alma es la forma de cuerpo (1.5.1). Cuando éste se queda sin alma, deja de ser cuerpo, se corrompe, se «de-forma», pues no hay cuerpo sin alma. *Quien muere es el hombre entero, no su cuerpo.*

17.3 *La pretensión de inmortalidad*

De todo ello resulta que *en la esencia misma del amor, de la felicidad y de la capacidad de dar la vida por una causa noble se encuentra la inmortalidad. El hombre es mortal e inmortal al mismo tiempo, puesto que tiene pretensión de inmortalidad*, por la cual «*aspira a seguir viviendo indefinidamente, a no morir nunca*, a eludir, no esta muerte que amenaza, sino toda la muerte»¹⁰⁴¹. *Hay en él algo inmortal y es de ahí de donde mana es pretensión*. Sin embargo, él mismo es mortal, puesto que, como hemos visto, quien muere es la persona y no simplemente su cuerpo. Y así, la paradoja se vuelve aparentemente más fuerte y oscura: el hombre padece y sufre la muerte, pero al mismo tiempo es capaz de ir más allá de ella, gracias a su pretensión de inmortalidad. ¿Qué embrollo es éste? «*Esta reacción de todos los seres humanos de todos los tiempos y de todas las culturas se nos impone como un hecho psicológico y sociológico*»¹⁰⁴⁴ que muestra cómo el hombre, desde que es hombre, se relaciona con la trascendencia ya mientras vive. Atreverse a decir que este tipo de conducta, aunque sea universal, obedece a una sugestión no deja de ser un aserto gratuito e imposible de probar como verdadero. *La existencia del más allá sólo admite en principio pruebas indirectas, como las que aquí se mencionan, pero no hay ninguna de ellas que demuestre su no existencia*. Pensar que los misterios no existen, y que todo puede ser probado, es una ilusión que hoy ya afecta a muy pocos (15.3).

17.4 *Más allá de la muerte*

2) La segunda cuestión pone sobre el tapete *la doctrina de la reencarnación*, según la cual las almas de los muertos se reencarnan en nuevos cuerpos y nuevas vidas. Si se analizan las cosas despacio, esta doctrina

es racionalmente imposible de aceptar, puesto que *el espíritu separado del cuerpo de Fulano sigue siendo el espíritu separado del cuerpo de Fulano*, y Fulano no es un espíritu, sino *su espíritu con su cuerpo*. *Sólo con una perspectiva dualista se puede aceptar que Fulano es un espíritu que viaja y vive en varios cuerpos sucesivamente.*

17.5 Lo sagrado y el hecho religioso

También se dijo que el encuentro directo con las grandes verdades, y la cierta participación en la trascendencia que se da en las ceremonias y fiestas religiosas, suscitan en quienes participan en ellas sentimientos de elevación, emociones y conmociones intensas, que provocan y a la vez exigen una purificación o catarsis, propia de la experiencia artística, festiva y religiosa, y de la contemplación.

La religiosidad humana es un fenómeno universal, presente en todos los pueblos, pero *adquiere formas diversas*, como enseguida veremos (17.6). «En la historia hay muy pocos ateos; desde luego, lo que no hay son culturas explícitamente ateas»¹⁰⁵³: es una realidad histórica y antropológica innegable que *el hombre «se reconoce a sí mismo como un ser religioso, capaz de ponerse en contacto con Dios»*¹⁰⁵⁴, lo cual indica que «no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios»¹⁰⁵⁵.

17.6 Las formas tradicionales de religiosidad

El progreso que cabe en este estadio religioso es idear narraciones (5.5) acerca de los orígenes del mundo y de todo lo que hay en él incluido el hombre: estos son *los mitos narraciones imaginarias acerca de Dios y los orígenes del mundo natural y humano*. Cuando aún no se dispone de ciencia y la técnica es rudimentaria, se ejerce ya la grandiosa facultad humana de narrar historias para dar sentido a la acción y a la propia vida (12.8)¹⁰⁶³.

17.7 El ocultamiento de Dios en nuestro tiempo

2) En segundo lugar, la ciencia moderna consume el proceso de *desencantamiento de la naturaleza*: lo que antes era *el escenario de la divinidad*, sea porque se confundían ambas (paganismo) o porque el mundo era el reflejo de su creador (cristianismo), pasa ahora a ser *el escenario de la humanidad* que desentraña la esencia de ese mundo mediante la ciencia y lo domina mediante la técnica, sometiéndolo a su capacidad transformadora, industrial y mercantil. El hombre ya no se reconoce como una cosa entre las del mundo¹⁰⁷¹, como una parte armónica de éste, como pieza de un conjunto creado por la divinidad, sino como alguien extrañado y alejado de la naturaleza, distinto de ella, que con su poder racional esta sólo frente a sí mismo y frente al creador: se ha disipado, en cuanto concepto y en cuanto a sentimiento, la cercanía de Dios en la naturaleza, en todo el cosmos visible, que en otros tiempos pasaba sin rupturas por sus bordes hacia lo divino inobservable¹⁰⁷².

17.8 Fundamentación antropológica de la religión

3) Se dijo (3.6.3) que lo natural y propio del hombre es alcanzar su fin, que es perfeccionar al máximo sus capacidades, en especial las superiores: la inteligencia y la voluntad. Lo que corresponde a ambas es la verdad (para la razón). Luego *lo natural en el hombre es alcanzar la verdad y el bien*. Por lo que respecta a lo primero, hay que recordar que el «diseño» del cosmos (su ley: cfr, 11.1) es precisamente lo que la ciencia (5.1) trata de descubrir y conocer: la verdad acerca del universo creado y del mundo humano (5.6). Pero al hombre no le basta la ciencia especializada: busca las verdades grandes, el sentido último de las cosas. Quien ama el saber aspira a ser sabio, desea que «se dibuje en su alma el orden de la totalidad de las cosas existentes» (J. Pieper: cfr. 15.7).

Este afén de desvelar el misterio (15.3), de arrojar la luz sobre él, es una constante humana que ha guiado los mayores esfuerzos intelectuales: la persona humana no se conforma con las verdades pequeñas, busca la Verdad grande, con mayúsculas. *Si esa Verdad no existiera, sus esfuerzos no tendrían sentido*: la actividad de la inteligencia humana es encontrar la verdad, pero la infinitud potencial de esa inteligencia (2.3) sólo puede colmarse con una respuesta radical, que lo incluya todo. Dios es precisamente el misterio en el cual se guardan *todas las verdades*, grandes y pequeñas, hasta las más secretas. El es el Saber Absoluto, La Verdad misma, que posibilita las demás verdades.

En pocas palabras: *el complicado asunto del mal, del dolor y de la muerte no se ilumina más que avisando tras él un Dios trascendente y justo*, que los suprima por completo, y así ponga fin a todas nuestras zozobras, una vez que también nosotros ajustemos cuentas con El acerca de nuestra conducta.

5) Sin embargo, esto sería todavía poco si el amor no pudiese desplegarse con plenitud como consecuencia de un acto de suprema libertad, capaz de colmar la capacidad de dar que constituye el núcleo mismo de la intimidad personal (3.2.4).

17.9 La religión y los valores morales y culturales

Tras la recapitulación antropológica que antecede, sólo resta volver de nuevo los ojos a la historia y extraer de ella una somera conclusión, ya apuntada (9.7), acerca del papel social y cultural de la religión y referirnos, finalmente al cristianismo como fenómeno histórico y revelado que forma el núcleo de nuestra tradición (17.10).

17.10 El cristianismo, religión revelada