

TEMAS Y PROBLEMAS DE LA ANTROPOSOFÍA METAFÍSICA

I. TIPOS DE SABER SOBRE EL HOMBRE

En la historia de la filosofía occidental aparece tardíamente una meditación sobre el hombre que lo abarque de manera integral. La visión griega del hombre tiene esto de particular: se guía por el signo de la exterioridad, de la contemplación de formas. Se atiende al cuerpo, o a la acción en sus aspectos éticos, o a las funciones cognoscitivas; pero no llega a una consideración integral.

Con el Cristianismo, el hombre se hace persona: es el ser a imagen de Dios. San Agustín —el máximo introspectivo— vuelca la mente sobre sí misma, y descubre el *homo interior*. Pero incluso en San Agustín y en Santo Tomás, es el tema del “alma” el que se toma como centro al ocuparse del hombre (aunque conviene decir que ese “conocimiento del alma humana” no es puramente metafísico; recuérdese, por ejemplo, todo lo que dice Santo Tomás sobre los vicios, en la *Suma Teológica*, Primera de la Segunda).

El idealismo hablará de un “yo puro”, de una “substancia pensante”, o de un “yo trascendental”, pero nunca del hombre de carne y hueso, de ese que padecía Unamuno, del que nace, vive, sufre y, aunque no quisiera morir, muere. El positivismo hará biología o sociología, pero no conocerá una verdadera “antroposofía”.

La exigencia mínima de nuestro tiempo podría resumirse —como lo hace Julián Marías— en unas cuantas palabras: “referirnos siempre al hombre mismo —no a nada suyo, por importante que sea— y no excluir nada de lo que se requiera para su comprensión”. Pero esta exigencia no puede cumplirse, como lo pretende Marías, por la vía del historicismo orteguiano. Nunca hemos podido participar de esa admiración beata de que es objeto la obra de José Ortega y Gasset. Siempre hemos convenido en reconocer sus agudas observaciones y sus felices atisbos, pero hemos echado de menos lo que también Nicol ha señalado: una teoría estable, rigurosa y coherente. La realidad fundamental del hombre no es su historia, sino su ser, aunque éste sea un ser histórico o temporal.

En términos generales, bien puede decirse que hay dos conceptos sobre el hombre: el concepto científico particular y el concepto metafísico-teológico. La teoría científica nos ofrece un concepto verificable en la experiencia, unos datos mensurables y observables sobre el hombre. Se trata de una idea fenomenalizada, sin referencia a una última realidad ontológica. El concepto metafísico-religioso del ser humano nos brinda, en cambio, lo que Maritain ha llamado “los caracteres esenciales e intrínsecos (aunque no sean visibles

y tangibles) y la densidad inteligible de este ser que tiene por nombre: el Hombre".¹ Es la idea griega (animal racional y digno, en cuanto inteligente), judía (individuo libre en relación personal con Dios, y conscientemente obediente a la ley divina) y cristiana (criatura caída y redimida, con vocación sobrenatural y vida amorosa).

En el conocimiento del hombre hay grados del saber que van desde el simple conocimiento empírico y vulgar hasta el saber teológico. He aquí una gradación jerárquica de los tipos del saber sobre el hombre:

1. Saber empírico y vulgar, que señala acontecimientos de fenómenos humanos sin ofrecer explicaciones causales. Encauza y dirige la actividad del *homo faber* de una manera espontánea y pre-científica.

2. El saber de las ciencias naturales (física, química, anatomía, fisiología, etc.), el cual explica fenómenos que transcurren en el ente bio-psíquico por sus causas productoras inmediatas.

3. El saber histórico, que nos muestra hombres esencialmente empíricos, definidos, concretos, irreductibles al método científico natural. El hombre, según los historicistas, no tendría estructura permanente, ni naturaleza, sino historia. No habría antropología filosófica, sino historia del hombre. Y esta historia, por extraña paradoja, no podría decirnos lo que el hombre es, sino lo que el hombre hace. ¿Cómo explicar la historia del hombre, sin una estructura permanente del hombre, y de la historia misma?

4. El saber filosófico, que nos da la visión natural de la estructura íntima de lo humano, explicada por las primeras causas y supremos principios. Se trata de un saber primordial, que no tiene por objeto decirnos lo que el hombre tiene o lo que el hombre hace, sino lo que el hombre es.

5. El saber teológico, que nos brinda un conocimiento del hombre adquirido por la razón esclarecida por la fe en la Revelación. La teología nos habla de los dones preternaturales, de la naturaleza corrompida, de la participación del espíritu humano, de un modo finito, en los atributos divinos de inteligencia, libertad e inmortalidad. Además de una semejanza natural, el teólogo nos habla de una semejanza sobrenatural que fué comunicada a nuestras almas en el bautismo.

Por la teología y la filosofía sabemos —idea filosófico-religiosa— que tenemos una substancia que está religada a la esencia divina y que es, en definitiva, lo que hace substancial nuestra existencia, dándole su peculiar sabor y consistencia.

II. EL COMPUESTO HUMANO

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es su puesto en el Cosmos? ¿Cabe una explicación puramente mecanicista de su ser? ¿Qué relación hay entre las vivencias y el yo? ¿Cuál es el primer principio de la actividad vital? ¿Cómo se unen

¹ Jacques Maritain, *La educación en este momento crucial*, pág. 17.

el espíritu y el organismo para integrar el compuesto humano? ¿Cómo armonizar el estado de "tránsito vivencial" con el ente subsistente o "sustentador"? He aquí, a nuestro juicio, los principales problemas de la antropología filosófica.

Queremos conocer al hombre íntegro. No queremos quedarnos con alguno de sus aspectos, ni con alguno de sus fragmentos. Por eso buscamos sorprender la esencia del ser humano cuando opera con el instrumento de los sentidos y cuando entra en contacto con la esfera suprasensible; cuando vive en la historia y cuando se enfrenta con el destino; cuando convive con sus semejantes y cuando percibe el aletazo de la trascendencia. . . Nada de lo que el hombre pueda conocer, sentir o producir puede ser excluido de una auténtica antroposofía. Conocer el orden del hombre y de sus causas, contemplar en su entendimiento la realidad toda —dada intencionalmente—, es filosofar sobre ese mundo en miniatura, sobre ese microcosmos con una jerarquía de carencias, anhelante de perfección.

Partamos de los hechos comprobables en la experiencia. El hombre se nutre, crece y se reproduce (vida vegetativa); el hombre siente, se relaciona, contempla las esencias, intuye el ser y los primeros principios, apetece el Bien. La inmaterialidad de las operaciones intelectivas nos lleva a concluir en una forma espiritual y subsistente. Sería absurdo medir y pesar la belleza, la santidad, la habilidad, como conceptos. Los objetos inmateriales están fuera del espacio y fuera del tiempo; el principio del cual proceden tiene que ser, consiguientemente, un elemento simple, incorpóreo.

Para Santo Tomás, el hombre no es una colección de substancias específicas distintas, sino una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. Todo ser que se mueve por sí mismo hacia su operación es viviente. Vida es autoconstrucción. Como cuerpo, el hombre está subordinado a las leyes cosmológicas y regido por ellas. Pero, como persona, se autosomete a las leyes neológicas del espíritu (reglas morales, lógicas, históricas). Como cuerpo, el hombre es un átomo en el cosmos, un eslabón en la cadena de los seres vivientes. Como espíritu, el hombre, dueño de sí y libre, sueña con mundos suprasensibles y otea un horizonte infinito. ¿Es realmente el yo una substancia? Ha estado muy en boga negar la substancialidad del yo. ¿Cómo sería posible admitir algo permanente y a la vez cambiante? Pero lo cierto es que no nos experimentamos como adheridos a algo, ni como pura propiedad de algún objeto. Tampoco cabe decir que vivimos subsumidos en un super-yo que piensa, quiere y siente, sirviéndose de nosotros como de un instrumento. Y en cambio sí experimentamos que el conjunto de nuestras vivencias se integra en un todo, en una unidad. Tenemos conciencia de nuestra vida interior, sentido de responsabilidad de nuestras acciones, conocimiento de nuestra experiencia. Toda vivencia está en mí; todo proceso consciente depende de mí yo. Y tengo conciencia de que mí yo perdura en medio del tránsito o curso

de vivencias. ¿Cómo sustentar ese manojo heterogéneo de vivencias sin un yo substancial? El yo es substancia —digámoslo aristotélicamente— porque es “subsistencia individual”. ¿Cómo podríamos, de otra manera, hablar de acción y de cambio, sin un ser sustentador?

El hombre —dice Alejandro Willwoll— “se percibe a sí mismo en conciencia totalmente refleja, que se distancia, por decirlo así, de su propia experiencia, que puede mantenerse a distancia de ella y luego examinarla e investigarla según normas objetivas. Ahora bien, un ser perteneciente a una parte esencial del mundo material, internamente unido a la materia, puede, tal vez, con una parte de su ser, volverse o reflejarse sobre otra; pero, como permanece unido al espacio, no puede volverse o reflejarse sobre todo su ser. Sólo el ser libre del modo de ser material espacial y, por lo mismo, ‘internamente independiente de la materia’, puede volver sobre sí mismo con perfecta reflexión, tener conciencia refleja de su yo”.²

En el todo teleológico del ser humano, el cuerpo es —según una frase contemporánea— “escenario y campo de expresión del espíritu”. En lo corporal, las vivencias psíquicas hallan su correlato y su amortiguamiento. El cuerpo es algo más que el albergue del alma; es última expresión del espíritu, parte esencial del compuesto humano y sentido de la unidad total. Observa Willwoll que “hoy se saben cosas más precisas acerca de la importancia de la composición de la sangre, de las glándulas de secreción interna, de la constitución química de las células nerviosas, etc. Pero, aunque no lo supiéramos, la experiencia cotidiana de cansancio y vigor, de salud y malestar, nos dirían que aun la suprema vida espiritual está ligada en nosotros al cuerpo, a consecuencia de la estrecha unión con la vida sensitiva, apetitiva y cognoscitiva; o, dicho metafóricamente con alguna imprecisión, descansa en el cuerpo”.³ El espíritu pervade la vida biológico-animal y otorga sentido al devenir humano.

III. ONTOLOGÍA DE LA PERSONA

He aquí un punto de partida para una ontología de la persona: el lenguaje. *No hay vida anímica sin lenguaje y no hay vida humana sin vida anímica.* Hablar es expresar el estado del alma, es comunicarse con un “tú” que comprende el comunicado. La operación de hablar incluye tres elementos: 1) un yo parlante; 2) una comunicación, indicación o notificación, y 3) un tú que recoge el mensaje. En los monólogos, un tú ideal, o uno mismo, hace las veces del tú. En soledad, meditando, el filósofo no hace sino hablar íntimamente.

El que me escucha dispone de un pensamiento y de una intención a los que puede voluntariamente fijar en mi comunicado. Sin este presupuesto no habría diálogo. Esto me lleva a concluir que la conversación presupone, en

² Alejandro Willwoll, *Alma y Espíritu*, Editorial Razón y Fe; pág. 89.

³ Alejandro Willwoll, *op. cit.*, pág. 202.

última instancia, un ser que se posea —un “sui-ser”—, es decir, la persona. Porque es justamente la persona quien extrae la unidad de sentido en una comunicación.

Gestos y sonidos pretenden decir lo que las cosas son. Pero, en rigor, nunca llegar a expresar en plenitud el ser de las cosas. Todo lenguaje es impotente para reflejar con exactitud las vivencias psíquicas. Lo único a que se puede aspirar es a una mayor aproximación. Hay que tener presente que todo sistema lingüístico es una realidad comunal, abstracta, mostrenca. Y mi decir pugna por ser individual, concreto, propio. En este desajuste estriba lo que en el lenguaje humano existe de frustrado. Pero lo que en todo caso interesa dejar bien establecido es que el lenguaje, como conjunto organizado de signos supositivos, o que usamos en lugar de las cosas, es una exclusiva de la persona. El lenguaje surge del impulso de comunicabilidad del hombre, de su esencial abertura hacia las cosas y hacia los otros hombres, de su dimensión social.

Afirma un conocido y sano principio tradicional: “*Operare sequitur esse*”, la operación sigue, es proporcionada al ser. Cabe preguntarse entonces, ¿cuáles son las operaciones auténticamente humanas? He aquí la respuesta: sólo aquellas de que es dueño el hombre en virtud de la razón y de la voluntad. Los demás movimientos o actos podrían decirse movimientos o actos del hombre, pero no acciones humanas.

Al girar el hombre sobre sí mismo, al volverse sobre su ser, adquiere conciencia de su capacidad de obrar, de su permanencia, de su estabilidad. Todos los hechos que transcurren en mi psique —sensaciones, percepciones, ideas, recuerdos, deseos— se mantienen en una perfecta unidad. Pero estos actos psicológicos no subsisten por sí mismos, tienen que tener un punto de apoyo. Del “yo psicológico” pasamos al yo “ontológico”. Decir que tengo una inmediata intuición de la existencia de mí yo equivale a afirmar que tengo conciencia de mí mismo. Dos propiedades están presentes en el yo-sujeto: 1) unidad; 2) identidad. Todas mis actividades físicas y espirituales tienen al “yo” como centro unitario de imputación. Yo sigo siendo idéntico a mí mismo, cualesquiera que sean los cambios aparentes o superficiales que acontezcan.

Porque me transparente a mí mismo, soy persona. Y la persona es inteligente, es espiritual. La persona humana es comprensión, capacidad de discernir lo falso de lo verdadero; es capaz de oponer en su conciencia la razón y el instinto, capaz de conocer lo necesario y lo perfecto.

Naturaleza y persona difieren fundamentalmente en su modo de ser. Decir persona es decir autoposesión, ser-para-sí. La persona no puede ser pertenencia de ningún otro. El ser personal —subsistente frente a todo otro ser— es inalienable. Con su hacer, la persona realiza su ser, respira en una atmósfera de libertad, se rehusa a ser manejada como instrumento. En sí misma tiene un fin. El ser personal es mismidad, unicidad irreiterable. De ahí que

cada persona sea realidad única, incanjeable, intransferible. Por esa posesión de su mismidad la persona puede decir “yo”.

Y la persona se manifiesta en obras. Su obrar es la traducción exterior y dinámica del hecho de instalarse para sí y de autoafirmarse. El obrar será tanto más personal cuanto más fidelidad a sí mismo refleje. Toda acción personal va sobrecargada de mismidad. Y en este obrar, el hombre se determina, se afirma y se confirma a sí mismo, evidenciando su unicidad e insustituibilidad.

A través de la persona se transparenta el Dios personal mismo. “Por profunda e interesante que sea la personalidad para el conocimiento mismo del hombre —refiere Michael Schmaus, Rector de la Universidad de Munich— fué desconocida totalmente, no obstante, fuera del ámbito de la Revelación. Siempre que se considera al hombre al margen de la dimensión de lo Revelado, se le concibe como parte del mundo, como un trozo de la naturaleza, como la suprema gradación de la misma. Sólo el Cristianismo ha entendido su personalidad en conjugación con sus consecuencias. Ve en el modo de ser personal la forma más elevada y sublime de existir. A él se supedita todo lo demás. Las categorías de la naturaleza y de la vida —tan valoradas en los tiempos modernos— van, por tanto, necesariamente detrás de la categoría de la persona.”⁴

La persona está, frente a valores y prójimos, constitutivamente abierta y en constante relación. Volvamos de nuevo a nuestro lema: “*Operare sequitur esse.*” En el movimiento del “yo” hacia los valores y el “tú”, se actualiza el amor. Como su Creador, también el hombre es —en la estructura personal de su intimidad— amor. El hombre está destinado a la comunicación, y sólo a través de ella se realiza y se posee en forma auténtica. La comunicación tiene en el hombre dos aspectos: uno negativo, consistente en superar, en sobrepasar en cierto modo su desamparo ontológico; y otro positivo, que traduce su afán de plenitud subsistencial. Vivir verdaderamente es donarse al tú. Schmaus ha expresado que “el hombre es y se hace mismidad por la donación”. No se puede permanecer cerrado en sí mismo sin torcerse, sin frustrarse, sin contradecirse. Aquí también cabe decir: “Quien quiera conservar su vida, la perderá; quien la entregue, la retendrá.” La captación vital de lo verdadero, lo bueno, lo bello, es la manera integralmente humana de existir en plenitud, de vivir una vida sobreabundante. El supremo despliegue de nuestro ser de hombres sólo lo alcanzamos “abalanzándonos hacia el ámbito del Tú infinito”.

Ortega y Gasset dijo hace tiempo que “la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa”. Pero lo que hacemos y lo que nos pasa está inscrito en el ámbito de la singularidad de la persona. El ocuparse y el pre-ocuparse es una forma individual que realiza la estructura humana. Cada persona tiene un modo peculiar de obrar que sigue a su ser.

⁴ Michael Schmaus, *Sobre la esencia del Cristianismo*, Editorial Patmos, Madrid, 1952; pág. 180.

IV. LA ESTRUCTURA PERMANENTE DEL HOMBRE

Hoy se nos dice que “el hombre es un ente temporal”. Esta definición no se toma como punto de partida, sino como punto de llegada de la filosofía del hombre. En la realidad humana no habría una esencia definible, pues toda esencia es intemporal y el hombre es temporal. Una distinción fundamental preside a la filosofía contemporánea, entre el mundo de lo humano y el resto entero del cosmos: Algunos sectores del historicismo y del existencialismo parecerían empeñados en el contrasentido de una filosofía irracional. Sobre el postulado de que la vida humana —fluencia huidiza e irreversible— tiene una contextura irracional, se ha operado un divorcio absoluto entre la razón y la existencia.

Unas cuantas voces aisladas advierten que el cambio mismo es racional, porque tiene “formas”, que ellas sí son regulares y estables. En un magnífico libro titulado *La Idea del hombre* —que no ha sido valorado como debiera— Eduardo Nicol ha elaborado, en la “Introducción”, un bosquejo filosófico de la condición humana, estableciendo previamente una morfología de la historicidad y de la temporalidad. Tradicionalmente se venía considerando que el cuerpo era ser temporal y el espíritu ser intemporal. Nicol considera al espíritu precisamente como lo temporal en el hombre; el tiempo en que se encuentra el cuerpo solo es el tiempo físico. El hombre vive en otro tiempo. Sobre la base de una dualidad fundamental, el ser humano integra su futuro en el presente. La tensión interior entre “ser” y “poder ser” origina la intencionalidad de la vida y su constante proyección hacia el futuro. Porque es temporal, el ser del hombre es modal. Sólo el ser humano tiene “modos de ser”. Vivir es actualizar las potencialidades del ser. La historia es el reflejo de esas tensiones o actualizaciones del “poder ser”. Invirtiendo la concepción aristotélica del hombre, Nicol piensa que el ente humano tiene la vida natural en acto y la vida espiritual en potencia. El cuerpo no tiene historia; sus cambios tienen una regularidad pre-establecida. La vida espiritual es potencia, pero no pura potencia. El acto natural y los actos espirituales ya realizados limitan y condicionan la potencia del ser. La libertad es un absoluto, pero no es absoluta en el sentido de total. El hombre es modal constitutivamente, porque se compone de potencia y acto; e históricamente, porque cambia con el tiempo y se transmite por él la modalidad efectiva de su actuación espiritual. La vida humana se cumple y organiza en relaciones o situaciones vitales, integradas en un complejo unitario de sentido. El fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles, es la idea del hombre como ser potencial. La única constante es la certeza de que el futuro tiene un límite: la muerte. Todo cambia, excepto la verdad que explica el cambio. Ésta es, a grandes rasgos, la antropología filosófica que presenta Eduardo Nicol en esa obra.

Sin embargo, el hecho de que el hombre tenga historia no imposibilita

su definición. El propio Nicol nos ha dado su idea del hombre. Y todo el libro del filósofo catalán descansa sobre un supuesto, a saber: que el hombre tiene una estructura permanente. Aunque en nuestro hacer y padecer pasemos a ser otros, aunque nos alteremos y cambiemos, permanecemos los mismos. En medio de la alteración constante, se mantiene nuestra estructura permanente. En nuestras relaciones con el tú y en las variaciones, el yo subsiste fijo. Y subsiste fijo no en una parte o fragmento sino en el todo. Es el hombre entero quien se hace más viejo o más sabio. Sin un sostén último de todos sus cambios —y aquí incluyo la potencialidad de la vida espiritual de Nicol— no podrían existir la memoria y la misma vida humana. Por esto, precisamente por esto, es legítimo seguir pensando que el hombre tiene un ser substancial. Y a esta substancia consciente, que es un yo recluso en sí mismo, es a lo que tradicionalmente se viene llamando persona. Trasciendo la pura fluencia porque soy una unidad operativa perfecta en sí misma, porque estoy instalado en mí mismo. Soy un “sui-ser” en cuyo límite se encuentra mi cuerpo. La persona es el núcleo de mi ser y el centro de las cosas que me rodean. Y tanto menos me pertenecerán las capas subpersonales cuanto menos se dejen penetrar por mi persona. Toda ontología debiera empezar en la esfera de la persona. Todo obrar arranca de la persona, reobra sobre ella y gira siempre a su alrededor.

El hombre es una unidad de distintos modos o grados de ser: alma y cuerpo. Cuando no se trata de sucedidos inconscientes y el hombre obra como hombre, están alma y cuerpo siempre juntos. El cuerpo manifiesta —es un elemento manifestativo— el elemento interno: alma o espíritu. Nuestra comunicación con el mundo se verifica a través del cuerpo. Por eso ha dicho Brunner que “por el cuerpo pertenece el hombre al mundo; es él, a la vez, paso y línea divisoria”. Conciencia, conocer y querer residen en el plano espiritual. Y este plano espiritual no podría darse, de no existir una interna intencionalidad.

Un acto humano cualquiera es a la vez sensible y espiritual. Pero esta unidad de dos, o “dui-unidad”, está organizada no a base de coordinación sino de subordinación. El espíritu comunica la vida; el cuerpo la recibe y la expresa.

V. EL HOMBRE: UN SER EN CAMINO

Estamos en camino. Y este estar en camino es una dimensión ontológica de nuestro ser. El *status viatoris* es inherente a toda condición humana. Ningún hombre, en tanto que viva, se puede considerar logrado, captado, alcanzado. El *status comprehensoris* no pertenece a esta vida. Somos ante todo una no-plenitud. Pero este “aún no” del *status viatoris* incluye en sí —como lo observa Josef Pieper— dos aspectos, uno negativo y otro positivo: “el no ser plenitud y el ser encaminamiento hacia la plenitud”. Marchamos hacia la ple-

nitud objetiva en el orden del ser. De ahí que lo importante no sea la muerte, sino la dirección y el estadio en el camino en que estemos cuando nos sorprenda la muerte.

El hombre vive en la esperanza de ser más. Un profundo anhelo de vencer al tiempo y a la muerte preside su vida. Todo ser humano es la expresión de una esperanza o de una tragedia. El espíritu del hombre se dilata o se contrae. Y en la contracción del ser no puede haber paz ni complacencia. La alternativa es ésta: o esperanza o desesperación.

“El hombre —ha dicho Eduardo Nicol— es el ser que no se completa nunca. Su ser consiste justamente en ser incompleto siempre. Para él, completarse es dejar de ser: morir. Su existencia consiste en irse completando indefinidamente. Su ser importa siempre una potencia. No hay acto que agote enteramente la potencia vital humana: siempre hay un mañana, y la potencia o posibilidad de nuevos actos que no sean la pura reiteración de otros ya realizados. La vocación es el plan de elección entre esas posibilidades o potencias. Pero, en un sentido más radical, puede decirse que la vocación humana es anterior e independiente de las elecciones vitales individuales: está arraigada en la condición misma de lo humano, como lo está la temporalidad. La potencialidad es inherente a la temporalidad, en tanto que ésta implica una permanente promoción vital, una constitutiva anticipación y proyección hacia el futuro. El carácter distintivo de la vida, en tanto que propiamente humana, es el de ser vocacional.”⁵ En el hombre hay algo que todavía no es, algo que no ha sido todavía; algo más que su historia y su biología. . . En este sentido la vida humana es potencia o disponibilidad.

Esta forma de ser en camino no es un estado extrínseco al hombre; no se trata de ningún movimiento de traslación local; no es nada accidental. Es la propia substancia humana, la más recóndita intimidad, la expresada por este intrínseco y entitativo *status viatoris*. Y es este estado del ser que está en camino el que nos avecina a nuestra prehistórica nada. Alguien nos puso en camino. Pero procediendo de la nada, podemos en cualquier momento hacer, en el orden moral, un viraje hacia la nada: el pecado (el *defectus a regula rationis*). Como criaturas, tenemos el poder de dirigirnos libremente hacia la nada, o de encaminarnos hacia la plenitud. Podemos aspirar a un término feliz y a una actuación idónea para conseguirlo. (Con decir esto, no se invade el problema teológico de que la actuación “meritoria” presupone algo que no se puede merecer.)

Una meditación integral sobre la existencia humana no puede concebir la temporalidad, sin reserva alguna, como la nota esencial de nuestro estado de ser en camino. No tiene sentido, ni aun desde el punto de vista intratemporal, considerar tan sólo el camino como si no condujera a parte alguna. No ver que el camino lleva a un “allende” es la miopía esencial del existen-

⁵ Eduardo Nicol, *La Vocación Humana*, El Colegio de México, 1953; pág. 38.

cialismo, en Heidegger y mucho más en Sartre. Una vez que perdamos nuestro *status viatoris* nos habremos salido del tiempo. Nuestra unión con el tiempo está basada en la unión de nuestro espíritu con nuestro cuerpo.

Todas las variedades históricas del hacer humano —incluyendo nuestra propia manera de hacernos— pueden insertarse dentro de una estructura permanente. Por eso ha afirmado Eduardo Nicol que “tratando de lo histórico, y del hombre por consiguiente, nos las habemos siempre con lo particular. Pero, como la particularidad es constitutiva, y no meramente accidental, detrás de lo particular no hay esencia ninguna que se esconda y que constituya la universalidad. La ontología del hombre se hace con particularidades. . . En otras palabras: no hay una esencia inmutable de lo humano que revista en cada tiempo y lugar un ropaje de accidentes mudables. Hay una forma de ser o estructura del hombre como tal, una manera suya de funcionar constante, la cual produce formas diferentes de existencia. Lo inmutable es esa forma o estructura; pero ella no está oculta tras las maneras particulares de ser, sino presente en ellas y bien patente a lo largo de su historia. . . El ser humano es histórico; pero después de haber asimilado bien esta noción de su historicidad, atendamos ahora con esmero a la noción de ser. El hombre *es*, en tanto que histórico, y es histórico en tanto que *es*. La historicidad no anula su entidad”.⁶ Ciosando un pensamiento de Augusto Comte, el maestro Antonio Caso expresa que la persona es evolución sin transformación. Lo cual significa que nadie que abdica de sí es persona; y que nada que sólo cambia puede serlo. Se transforman las cosas. Las personas permanecen: sí, pero evolucionan. No es la personalidad algo rígido e inextensible. Es dúctil, y su ductilidad llega a extremos inauditos. Como en el caso de la conversión religiosa.⁷ Pese a todas las tentaciones de anonadamiento, pese a todas las posibilidades de abismarse en la nada, el camino tiene un origen y una dirección: apunta al ser.

En una puerta de la India se expresa, en una fórmula breve, feliz y contundente, este *status viatoris*: “Este mundo no es sino puente. Pásalo, mas no construyas en él tu morada.” Sin casa ni tejado que lo albergue, el hombre aparece en el mundo como un emigrante, como un nómada.

VI. ESTRUCTURA DE LA ESPERANZA

Vivimos siempre en espera. Por ser posible el logro de un deseo, la esperanza incluye gozo. Pero es un gozo siempre mezclado de turbación, porque el bien apetecido está, por ello mismo, ausente y es aún incierto. Hay, sin embargo, en la esperanza, un atender confiado que tiene su sostén en Alguien. No confiamos en las cosas sino en las personas. En una comunicación presentada ante el XI Congreso Internacional de Filosofía, Jesús Muñoz, S. J., con-

⁶ Eduardo Nicol, *La Vocación Humana*, “Meditación del propio ser”, págs. 309-320.

⁷ Eduardo Nicol, *La Idea del Hombre*, Editorial Stylo, México, 1946; pág. 113.

cluyó expresando: "Los resultados obtenidos nos manifiestan en la esperanza humana típica la siguiente estructura: estado consciente del hombre que, al conocer y apeter su felicidad, reconociendo intelectualmente, junto con su absoluta impotencia para alcanzarla, la generosidad soberana del único posible dador de la misma, Dios, entra en comunicación con Él cognoscitiva y efectivamente, aliviado, tranquilizado, confortado para entregarse a su asección, por la garantía que aquella infinita Bondad le ofrece, de su posesión futura, que ya comienza a pregustar."⁸

Sin tiempo no hay esperanza, pero el puro tiempo no la explica. Una voluntad de vivir, de seguir viviendo, está en la base de toda esperanza. Se espera siempre un cambio favorable. "Aunque la vida es presencia —ha dicho Luis Abad Carretero—, la esperanza se nutre de ausencias, pero es fuerza tan mágica, que la ausencia la transforma en presencia, aunque esta presencia adquiera una típica modalidad, y es que la esperanza no es ya lo esperado, ni incluso el esperar, sino el esperando. La esperanza supone la consecución de lo esperado y se alimenta de esa posibilidad. Para mí, pues, la esperanza no es ausencia, sino presencia; es presencia del objeto deseado suprimiendo el tiempo que naturalmente ha de transcurrir hasta su presentación."⁹ Lo que no nos dice Abad Carretero es por qué la esperanza supone la consecución de lo esperado y se alimenta de esa posibilidad. Para nosotros hay aquí dos razones explicativas: 1) una garantía personal (Dios); y 2) una confianza en dicha garantía, que implica lo que Marcel ha designado como "la unión supralógica de un retorno y de una novedad".

No cabe fundar la vida en la desesperación. Sólo la esperanza —aventura en curso— penetra a través del tiempo y funda la vida. Porque saber esperar es saber comprender la vida y saber vivirla. La esperanza es una actitud vital que lleva a la culminación del ser de la persona.

Invocación y esperanza están esencialmente unidas. La esperanza se expresa por la invocación. Trabajamos y oramos, con temor y temblor, porque sólo hemos renacido a la esperanza del bien, pero al bien todavía no. Y, no obstante, esperar es remozarse. La esperanza nos renueva las fuerzas y nos hace marchar velozmente sin fatigarnos.

Como virtud, la esperanza es un justo medio. Su exceso es la presunción y su defecto la desesperación. Mientras que la presunción es una anticipación antinatural de la plenitud, la desesperación es una anticipación antinatural del fracaso, de la condena. El presumido es un iluso: el desesperado es un autodestructor; ambos son soberbios.

La actitud de presunción suprime o desrealiza puerilmente el carácter "futuro y penoso" del logro de un bien. Se trata, como dice San Agustín, de una

⁸ Jesús Muñoz, S. J., en *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*, Bruselas, 1953; vol. VII, págs. 144 sig.

⁹ Luis Abad Carretero, *Una filosofía del instante*, El Colegio de México, 1954; pág. 204.

perversa securitas. Porque la inseguridad vital —esto hay que dejarlo bien claro— no puede eludirse.

Mucho antes de que Kierkegaard, en su libro sobre la desesperación (*La enfermedad mortal*) hablara de “la desesperación de la debilidad” —el desesperado no quiere ser él mismo—, los filósofos y teólogos medievales hablaron de la “acedia”. Josef Pieper caracteriza la “acedia” con las notas fundamentales que aquí resumimos: 1) Humildad pervertida que no quiere aceptar los bienes sobrenaturales, porque implican esencialmente una exigencia para el que los recibe. 2) Tristeza del bien divino del hombre que paraliza, pesa y descorazona. 3) Deseo expreso de que Dios no debería haber elevado al hombre, sino que debería haberlo “dejado en paz”. 4) Vagabunda inquietud del espíritu (“*evagatio mentis*”), interna falta de sosiego (“*inquietudo*”), abundancia de palabras en la conversación (“*verbositas*”), insaciabilidad del afán de novedades (“*curiositas*”). 5) Embotada indiferencia (“*topor*”) ante todo lo que en verdad es necesario para la salvación del hombre. 6) Poquedad de ánimo (“*pusillanimitas*”), en cuanto a las posibilidades místicas del hombre. 7) Irritada oposición a todo aquello cuyo oficio es cuidar de que la verdadera y divina mismidad del hombre no caiga en el olvido, en el enajenamiento. 8) Auténtica maldad (“*malitia*”) nacida del odio contra lo divino que hay en el hombre, la consciente e interna elección del mal en cuanto tal. Después de conocer este análisis de la “acedia” que hacían los pensadores medievales, pierde novedad el análisis que Heidegger elabora sobre la “existencia banal”. Y es en la acedia donde está el principio y la raíz de la desesperación.

A la vida como quehacer corresponde la vida como esperanza. Presunción y desesperación congelan el fluir de la existencia hacia su océano. La vida es esperanza, pero es algo más: es amor. El que no ama desespera.

VII. LA EXISTENCIA COMO DÁDIVA DE AMOR Y COMO COMPROMISO

Sin el amor, la vida no sería digna de ser vivida. Con el amor se tiene la clara conciencia de un destino del hombre. Una realidad viva proyecta su palpitar sobre los seres del cosmos... Es la fuerza creadora del espíritu (*lato sensu*) la que se afirma y se revela.

Cuando el ser humano, por soberbia, aspira a cortar las amarras que lo religan al Ser necesario, cuando aspira a la propia independencia y cree posible constituirse en un ser autosuficiente, cae fuera de la comunidad amorosa y se pierde en la nada.

El amor lleva a plenitud la indigencia. Es una actitud peculiar y permanente del espíritu, a la cual se pueden asignar —como lo ha hecho Joaquín Xirau— cuatro notas fundamentales: 1) El amor supone abundancia de la vida interior. 2) El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparecen a la conciencia amorosa en su radiación más alta. 3) Hay en el amor ilusión, transfigura-

ción, *"vita nuova"* o *"renovata"*. 4) La plenitud del amor supone reciprocidad y, por tanto, en algún sentido, fusión.¹⁰ Un recóndito afán de entregarse, de expandirse, y de gozarse con esta expansión, caracteriza al amor. En este sentido, el amor presupone abundancia de vigor espiritual, exuberancia. Sólo es capaz de verterse el que rebosa. Se trata de una espontánea generosidad. Scheler ha observado que la mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que la mirada indiferente o rencorosa es incapaz de descubrir. El amor ilumina en el ser amado perfecciones virtuales y latentes, y organiza en unidad jerárquica una pluralidad de valores. Todo —incluso los defectos— se pone, por la videncia amorosa, al servicio de algo superior. Aunque en el amor un ser esté fuera de sí, íntimamente unido a otro, conserva su individualidad. Porque la fusión amorosa no es disolución de personalidades.

El odio es desorden. Y es desorden porque es ceguera. La actitud rencorosa todo lo destruye; cierra los caminos y les quita eficacia y fecundidad. "La realidad —dice Joaquín Xirau— se reseca y se quiebra. Pierden las cosas la gracia, y con ella la posibilidad de toda revelación. Nada dice ni nos dice nada. Todo deviene insignificante, silencioso y gris. Destruído el sentido inflamado de las palabras y de las cosas que designan, resulta imposible entender ni interpretar nada, ni aun pronunciar palabras con pleno sentido."¹¹

Todo hombre se encuentra implantado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. Tengo clara conciencia de que yo no me implanté —y los otros hombres tampoco se implantaron— en el mundo. Ni yo, ni los otros, hacíamos falta. Estamos enviados —"arrojados", dicen los existencialistas— a la existencia, por la amorosa voluntad de Alguien. En este sentido, nuestra existencia es una dádiva de amor de ese Ser que nos hace ser amorosos y que es el supremo Amor. Y con su amor nos comprometió a "estar en el mundo" amorosamente. No se trata de una obligación contraída a cambio de determinada contraprestación ventajosa, ni de ningún convenio interesado. Se trata de un compromiso insoslayable. Insoslayable, a menos de eludir el conocimiento de nuestra concreta situación de haber sido enviados a la existencia por Alguien que nos ama. Por esto, en la más profunda subjetividad encontramos una intersubjetividad, una comunidad amorosa. Sintéticamente, podríamos decir que tenemos una visión innata del amor solidariamente unida a la noción de ser.

En cuantas regiones intentemos explorar el sentido de la vida, se nos revelan como inmanentes en forma perdurable la idea del amor y la idea de la muerte. Pero ¿cómo nos explicaríamos el afán de plenitud subsistencial, si no alboreara una nueva existencia al término de la vida presente? ¿Puede alguien —se pregunta un filósofo— negar que el hombre aspira a lo suprasensible? "Vivimos en la certidumbre de que nos espera la muerte; sabemos que muchas

¹⁰ Joaquín Xirau, *Amor y Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México; pág. 117.

¹¹ Xirau, *op. cit.*, pág. 132.

de nuestras aspiraciones jamás podrán realizarse; estamos expuestos a un eclipse momentáneo de la luz intelectual y condenados a una progresiva disminución de nuestras energías. . . y, sin embargo, ni estas ni otras formas de limitación nos impiden pensar en la vida ni nos impiden amarla” (Jaume Serra Hunter). El amor sobrepuja a la misma conciencia de nuestra propia muerte. El amor ilumina la existencia y su sentido. Ya lo dejó dicho Platón en el *Banquete*: “Aquel a quien el amor no toca, camina en la oscuridad.”

La existencia amorosa y esperanzada del hombre se da en una situación y en una circunstancia. Y de este diálogo y acción recíproca surge, por obra de libertad y de necesidad, la configuración concreta del ente humano.

VIII. LA PERSONA, SU SITUACIÓN Y SU CIRCUNSTANCIA

El hombre está condicionado, al menos en parte, por su situación y por su circunstancia. Hay elementos condicionantes que son intrínsecos —la modalidad propia de nuestra espiritualidad que informa el organismo— y hay elementos condicionantes extrínsecos o accidentales: tiempo, edad y sexo. En todo caso, el hombre no puede eludir su situación concreta. Cada ser humano tendrá un temperamento individual, un sexo, una edad; vivirá en un país y en un siglo determinado, pertenecerá a una raza y ejercerá una profesión u oficio. Cabe combinar las situaciones y hasta alterarlas, pero lo que no es posible es soslayarlas.

Hace aproximadamente tres decenas de años —en 1914— dijo José Ortega y Gasset: “Yo soy yo y mi circunstancia.” Con ello quería indicar Ortega que cada sujeto viviente tiene su horizonte peculiar. “*Circunstancia*” es lo que está alrededor de mí, lo que me circunscribe y rodea. Por esto no podemos admitir —como lo admite Ortega— que el cuerpo sea también circunstancia, a menos de romper la unidad sustancial del compuesto humano. Circunstancia es contorno físico y contorno histórico, pero el yo —alma y cuerpo— no es circunstancia. Y no vale decir, como pretende Marías, que “lo que parece fuera de toda duda es el que el yo no es en modo alguno substancia. Pues, en efecto, lejos de ser ‘independiente’ o ‘en sí’ y no en otra cosa, el yo necesita de su circunstancia y su ser es esencialmente un ser en el mundo”.¹² El discípulo de Ortega parece confundir el hecho de que el yo esté abierto a su circunstancia y coexista con ella, con otra cosa que afirma gratuitamente, a saber: que el yo no exista en sí, sino en la circunstancia y como apéndice suyo.

La circunstancialidad determina parcialmente mi vida. Por lo pronto, me localiza. Pero mi circunstancia no es estática, ni está definitivamente constituida. Me es dada a medio hacer. Yo tengo el poder de transformarla. Mi circunstancia tiene también el poder de influir sobre mí. Entre mi circunstancia y yo hay acciones y reacciones, interacción, diálogo mudo. Vivo en

¹² Julián Marías, *Introducción a la filosofía*, pág. 243.

un abanico de posibilidades eligiendo y renunciando, gozando y sacrificándose.

Mientras que la circunstancia me rodea, la situación me constituye. Mi circunstancia es siempre exterior; mi situación es interior. Cuando el hombre mantiene relaciones vitales con lo que no es él mismo, estamos ante una circunstancia; cuando se entabla una relación consigo mismo se trata de una situación. Tal es, por lo menos, la tesis que proponemos para diferenciar el medio que nos rodea (circunstancia) de los elementos intrínsecos y dinámicos que nos ponen en situación. Una vez hecha la distinción, es preciso afirmar que de su combinación surgen las formas de vida colectivas y las instituciones sociales: el estado, el derecho, el lenguaje, la religión, el arte, la filosofía, etc. Dentro de una relativa fijeza formal o institucional, estas formas de vida cambian constantemente. Como el hombre tiene la libertad de forjarse, tiene también la facultad de seleccionar entre una gama, más o menos extensa, de posibilidades. Aquí es donde tiene su origen lo que se ha dado en llamar la evolución histórica. ¿Por qué tiene el hombre situaciones y circunstancias? En otras palabras: ¿por qué el ser humano tiene mundo? He aquí la razón. El hombre es cognoscente y comportante. El lenguaje evidencia el hecho de que la persona no está introvertida, sino que escapa de sí y se vierte en una serie de seres y de relaciones. El mundo rodea o circunscribe en el aquí y en el ahora a la persona. Al servirme de las cosas y el coexistir con otras personas, fundo y amplío relaciones. Y aunque todo gira en torno a la persona y todo obrar arranca de ella, queda ella de rechazo alterada por ese mismo obrar. Situaciones y circunstancias retardan y limitan la movilidad del hombre. Pero aunque la autodeterminación quede restringida por el peso de las capas infrapersonales, nunca queda abolida. Cabe siempre la posibilidad de penetrar el mundo, subordinándolo al servicio de un obrar responsable.

Jaspers ha hablado de las "situaciones límites". Mientras que las otras situaciones pueden cambiar o pueden ser detenidas, las situaciones límites son absolutas, definitivas. Cualquier intento de cambio ante este tipo de situaciones fracasaría. En calidad de existente, yo me encuentro ineludiblemente con la muerte, el padecimiento, la lucha, la culpa. Estas situaciones límites me configuran, me impelen a la inmersión en mí mismo. Podríamos hablar también de circunstancias límites. Estas circunstancias serían intraspasables. Sirva, como ejemplo, la habitación o el lugar. Bien puede el hombre cambiar de domicilio cuantas veces quiera, pero le es imposible eludir la circunstancia de tener que estar en un lugar y con un contorno. Estas situaciones y estas circunstancias son originarias y fundamentales del ser humano. Pueden después registrarse otras situaciones y circunstancias que influyan en la existencia del hombre, a partir de una cierta etapa, pero ya no tendrán el carácter de originarias. La vecindad en una colonia residencial y el abrazar la profesión de notario pueden servir como ejemplos, respectivamente, de circunstancia y de situa-

ción no originarias. Porque la persona vive en el espacio y en el tiempo, vive expresándose —con una libertad restringida— en sus circunstancias y en sus situaciones.

Situación y circunstancia configuran y limitan la vida del hombre. Tener conciencia de esta miseria es ya de por sí una excelencia de la persona.

IX. EXCELENCIA Y MISERIA DE LA PERSONA

Porque subsistimos como seres dotados de espíritu, somos personas. Somos los únicos seres que nos poseemos, los únicos que nos determinamos voluntariamente. Tenemos conciencia de nuestra propia existencia, de nuestra misión supratemporal, de nuestro destino eterno. Nos sabemos determinados, al menos en parte, por la historia, por la fortuna y por la culpa. Pero sabemos también que podemos entregarnos libremente, con un don consciente, para enriquecer a otros con nuestra plenitud.

Árbitros de nuestros destinos, los hombres podemos comandar a los animales e imponer nuestra voluntad a las cosas. Ninguna otra criatura visible nos supera. “La persona —ha dicho Santo Tomás— es lo más perfecto que existe en toda la creación.”¹³ Sólo el hombre es capaz de elevarse hasta las más cimeras verdades especulativas y de reproducir, intelectivamente, el orden del universo y de sus causas. Dominamos nuestras fuerzas y transformamos el medio natural que nos circunda; tenemos hambre de eternidad y alimentamos sentimientos sublimes.

Someter la animalidad que hay en nosotros a la espiritualidad —específicamente humana— es algo privativo del hombre. Por esta disciplina interior y por esta autonomía, somos, como ha dicho Scheler, “ascetas de la vida”. Y saliendo de nosotros mismos, extravirtiéndonos en la realidad plenaria, venciendo nuestro egoísmo para donarnos a nuestros semejantes, nos realizamos. Lo que parece pérdida es encuentro, lo que parece empobrecimiento nos enriquece.

Vivencias y actos, que transcurren en mi psique, y que realizo como míos, me los apropio. Por esta conciencia de ser puedo decir: yo existo. Me propongo fines, selecciono medios y ejercito la razón sobre el instinto: yo decido. Comprendiendo la normatividad de la ley, exclamo: yo debo. Y conociendo el bien, expreso: yo amo. Con estas palabras, éstas han sido las ideas que M. E. Duthoit ha presentado como los títulos de nobleza de la persona. Algo más: este ser “ondulante y variado” puede decir en medio de las vicisitudes y accidentes de su *status viatoris*: yo permanezco.

Consideremos ahora la miseria de la persona. Permanezco y subsisto, sí, pero en estado de indigencia, de debilidad, de imperfección. Ninguna persona puede reclamar para sí la verificación de la idea perfecta del ser humano. La idea de persona se realiza, en cada hombre, limitadamente. Me conozco como

¹³ Santo Tomás, *Suma Teológica*, Primera, c. 29, art. 3.

constantemente inacabado, como pobre, como desamparado. Desahogo a cada paso lo que había hecho. Siento el peso de la culpa, se opera en mí una reconversión y vuelvo a caer. Cayendo y levantándome advierto que estoy aislado y que en mi soledad no me basto.

Estudiando el hecho de la limitación individual, Willwoll advierte, a propósito de la persona, que “herencia y ambiente, leyes naturales del cuerpo y leyes contingentes de la historia, moldean su ‘tipo’, y ‘tipos’ son siempre formas de limitación o limitadas”. Hablando pascalianamente, podríamos decir que el alma unida al cuerpo encuentra número, tiempo, dimensiones. “¿Qué quimera es, por tanto, el hombre? —se interroga Pascal—. ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué motivo de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y error, gloria y repulsa del universo.” Y en otro lugar de sus fragmentos afirma: “No somos más que mentira, duplicidad, contrariedad. No sólo nos ocultamos, sino que también nos fingimos a nosotros mismos.” Grande y mezquino a un mismo tiempo, el hombre, al existir para sí y para los otros, se disfrazaba, miente. El hombre es el único animal hipócrita. Y en su bajeza —asegura el mismo Pascal— “llega hasta el extremo de someterse a la bestia para adorarla”. Muy poco puede el ser humano abandonado a sus propias fuerzas. Pero he aquí una estupenda paradoja pascaliana que podría envidiar el propio Chesterton: “El hombre reconoce que es miserable, es miserable porque lo es, pero es grande porque lo reconoce”. La vida del hombre es la realidad más inestable. Dentro de un principio y un fin, la estabilidad de la existencia humana “pende de un instante, en el que apenas se ahonda ya ha pasado”. Este devorar los instantes es indetenible. Sólo la muerte le pone término. Mientras tanto, vivimos un presente escurridizo y fugaz. Vivimos escapándonos hacia el porvenir; lo que equivale a afirmar que, más que vivir, esperamos vivir después. La vida se convierte así en una menos-vida.

Sin un personismo teocéntrico, el destino del hombre se torna oscuro y él mismo se pierde en un rincón del universo, en donde se siente arrojado a una existencia absurda. Cerrado en su desesperación, no encuentra en este estadio ningún sentido al dolor, a la enfermedad, a la muerte, a la ignorancia y a la culpa. Es inútil buscar la sobrecompensación con un heroísmo estoico aparente o viviendo desenfrenadamente. Al final de cuentas, el hombre angustiado se deshace en un infinito de tinieblas.

Es preciso romper los límites de la individualidad, abrirse a los otros seres contingentes para remontarse a las verdaderas fuentes. El alma espiritual, en toda la plenitud de sus disposiciones, se siente llamada ante “lo divino”, en la experiencia religiosa. En esta experiencia de valores hay —como dice Gruehn— un “acto de unión o apropiación”. No obstante, junto a la unificación coexiste la conciencia de distancia; junto a la fascinación el pavor de la criatura. “Me horrorizo y enardezco por la voluntad de entrega amorosa”, decía

San Agustín. En la experiencia religiosa encuentra la persona su impulso vital más íntimo y profundo y el cumplimiento de su sentido en lo perdurable.

Posiblemente el problema del hombre no será resuelto nunca en teoría. Para saber perfectamente lo que el hombre es, habría que crearlo. Pero nos encontramos *siendo* hombres y frente a otros hombres, permeados de humanidad, y sin habernos dado el ser. Nuestra antroposofía se topará, al final de cuentas, con el misterio. Cabe, no obstante, plantear los problemas y trazar las directrices, con cierto aseo y pulcritud.

X. DIRECTRICES PARA UNA ANTROPOSOFÍA

Desde el ángulo científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psico-físico, o simplemente en cuanto entidad biológica entre los demás organismos vivientes y, en última instancia, dentro de la naturaleza. Tenemos una antropología moral, y otra médica, y otra étnica, y hasta se ha intentado elaborar una antropología filosófica, que nosotros preferimos denominar Antroposofía, con el objeto de poderla distinguir de las ciencias particulares del hombre.

La antropología científica y la Antroposofía filosófica son, consiguientemente, dos disciplinas que coinciden en su objeto material —preocupación acerca del hombre—, pero que difieren radicalmente en su objeto formal. En tanto que la Antroposofía busca en el hombre sólo las *causas primeras*, la antropología investiga en el ser humano únicamente los principios próximos o *causas segundas*.

Toda proposición antropológica incompatible con una verdad antroposófica es falsa. Aquí tenemos a la Antroposofía en su papel de *juex*. La metafísica de la existencia humana o Antroposofía tiene bajo su dependencia —de un cierto modo— a todas las ciencias antropológicas especiales, porque sus principios son los primeros en importancia y los máximos en elevación. Aquí tenemos a la Antroposofía en su papel de *rectora*. Las antropologías especiales desarrollan sus demostraciones a partir de ciertos principios o de ciertos datos que no pueden aclarar ni defender. Aquí es donde interviene la Antroposofía en su papel de *defensora*.

Aunque Aristóteles no llegó nunca a delinear una verdadera Antroposofía, bien podemos decir en fórmula aristotélica: el hombre, en tanto que hombre, tiene una estructura “fundamental”, y la Antroposofía como ciencia consistirá en la inquisición de estos fundamentos de lo humano.

¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el Universo? Al plantearse esta pregunta, la Antroposofía sobrepasa la interrogante científica antropológica, por considerar al hombre no sólo en su ser natural, sino también en su ser esencial, no sólo en su puesto dentro de la naturaleza, sino también dentro del espíritu.

Ni el fisiólogo estudiando funciones orgánicas, ni el etnólogo razas, ni el sociólogo costumbres, ni el lingüista idiomas arcaicos, encontrarán al hombre concreto, íntegro, vivo y actual, o eterno. Los cultivadores de las ciencias especiales buscan al hombre donde el hombre no está, con instrumentos inapropiados para captar las sutilezas de lo humano. A este saber integral del ser humano se llega por la vía del espíritu. Pero como el hombre es el punto de contacto entre la tierra y el cielo, el itinerario prosigue hasta arribar a Dios.

Creo necesario reivindicar el vocablo "Antroposofía", tan desacreditado por los teósofos. La palabra servirá para designar "una visión primera del hombre; una concepción, a la vez viva y teórica, que haga posible la edificación, sobre ella, de las ciencias particulares" (Pedro Caba). Sobre esta rica y previa visión de conjunto podrán los hombres de ciencia manejar el arsenal inmenso de datos almacenados en un archivo muerto.

Vivir es sentir la contingencia y la miseria de nuestro espíritu en su condición carnal y pre-sentir la plenitud de la subsistencia. La pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. Estos momentos se conciertan orgánicamente en toda vida humana, en forma análoga al contrapunto que logra la unidad de los heterogéneos conservando la integridad de cada canto, pero colocándolos adecuadamente en el concierto. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico, o al predominio del pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el *ens contingens* que es el hombre hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada (vertiente de la angustia), está sostenido por Alguien (vertiente de la esperanza).

Nuestro desamparo ontológico nos insta a salir de nosotros mismos, a enajenarnos, en cierto sentido, para buscar en seres más ricos que nosotros esa plenitud existencial que anhelamos.

Llevamos en el fondo ese afán de plenitud que no hay manera de eludir. Somos mendigos de esa existencia plenaria, y no termina nunca esa peregrinación del *homo viator* que va de criatura en criatura, de pueblo en pueblo, pidiendo su limosna de vida. Un desgarramiento inevitable nos invade ante los varios y diversos amores que, aislados, no sacian, y juntos se oponen, destrozando nuestro interior. Cuanto más suspendamos nuestro peregrinar en la multitud de seres contingentes, más nos alejaremos de nuestra íntima entidad y del supremo centro gravitatorio.

Existo, sí, pero mi existencia no se me presenta como una resultante necesaria y espontánea de mi esencia. Mi existir es mío en cuanto lo realizo, lo ejerzo; pero, en verdad, siento que no es mío, que lo tengo recibido, dado por Alguien. De esto no me puede caber la menor duda: mi ser me ha sido dado

y puesto en la existencia. Y eso es de fundamental importancia, porque las cosas (reales o ideales), los pensamientos y los valores “se dan” de lleno “en” o “con” lo que “me ha sido dado”: mi concreta existencia.

El hombre, como animal, es un *animal frustrado*. Al libertarse parcialmente de las leyes biológicas y físico-químicas, nacen en él afanes por la verdad, por el bien, por la belleza. Mira como antes el Universo, pero ahora lo contempla, lo teoriza. Pone su juicio, su voluntad y su obrar, al servicio de un comportamiento que su razón le muestra como recto y racionalmente ordenado. Y cuando no es así, se traiciona y abdica de su propia dignidad: la dignidad de su *ser axiotrópico*.

La verdadera libertad sólo puede experimentarse desde dentro. Sólo después de esta experiencia somos capaces de formular y justificar nuestra libertad. La libertad humana no tiene un alcance absoluto. En este sentido, el hombre no *tiene* libertad, sino que *es* libertad.

La dimensión temporal del hombre incluye por necesidad ese tránsito de no ser a ser y de ser a no ser, cuando no en su substancia, al menos en sus accidentes. Ahora bien, ¿qué podría significar la idea de tránsito, si no hay un “antes” y un “después”? El “antes” es una idea fundamentalmente relativa: cuando se habla de lo que “fué” se ha de tomar siempre un “ahora” al que se refiera y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es “presente”, ya sea en el orden real o en el orden del pensamiento. En esta relación, el orden es de tal naturaleza, que el no ser (fué) es percibido después del ser (ahora). También el “después” es una idea esencialmente relativa al “ahora”. Futuro es lo que ha de venir, lo que ha de acaecer a un presente. Nunca lo futuro puede referirse directamente a lo pasado, porque lo pasado también tiene que referirse a lo presente. El tiempo es duración. Pero una duración sin algo que dure sería una idea absurda. En sí mismo el tiempo no es: carece de existencia propia. El tiempo es una substancia segunda, un universal. Y como universal que es, existe fundamentalmente en las cosas, pero formalmente en la inteligencia.

Para que nuestra consideración del tiempo pierda su esquematismo, es preciso penetrar más allá de sus facetas externas hasta la raíz que les presta savia. El tiempo vivo, la *durée réelle* de que habla Bergson, es irreductible al tiempo cuantitativo: es desigual en sus instantes y no susceptible de cálculo. Además de mi tiempo “inmanente”, que vivo en cualquier instante de una manera íntima y más o menos adjunta a todo fenómeno psicológico, tengo conciencia de codevenir con el proceso de la naturaleza y de los demás seres particulares. En esta forma se articula el tiempo anímico con el tiempo físico, con el tiempo fisiológico, con el tiempo histórico, etc. Pero en este sincronismo vivido, el tiempo “inmanente” —usando los términos introducidos por Höningwald— lo vivimos de manera primaria, mientras que el tiempo “transeúnte” u objetivo (métrico y del mundo) lo vivimos de manera secundaria.

Sumergido en la temporalidad, el hombre se encuentra, al mismo tiempo, superando esta temporalidad. No sólo tenemos los humanos una *idea* de la eternidad, sino que tenemos también una aspiración de plenitud subsistencial. La idea y la aspiración se completan.

Mientras el animal carece de ideales, el hombre vive bajo un mandato ineludible de perfección, traducido por la tendencia irrefrenable a la plenitud subsistencial. En ese ser frágil, limitado y caduco, que Juan Luis Vives llamó "saco de podredumbre", caben afanes infinitos. Las verdades efímeras no satisfacen nuestra tendencia a la verdad. Los bienes transitorios no aquietan nuestra aspiración de plenitud subsistencial. Memoria, entendimiento y voluntad desbordan los límites terrenales y se proyectan más allá del horizonte histórico e individual. De lo más hondo de nuestra subjetividad brota un impulso trascendente que busca la inserción de nuestros actos en una trama y en un destino universales. De otra manera, el sentido de la justificación, de la propia estima y de la enmienda, no tendría sentido alguno. Más allá de las subordinaciones y limitaciones pasajeras, adolecemos de una radical insuficiencia, de una dependencia insoslayable que nos inserta en un plan eterno.

Cada individuo es una existencia en vuelo hacia otras existencias. Las cosas, en realidad, las queremos de una manera oblicua. Co-existimos fundamentalmente, porque existimos por y para los demás. No sólo busca el hombre conocer a los otros, sino que pretende que los otros lo conozcan a él. Existir es proyectarse en búsqueda de bienes y de comunión. En consecuencia, el objeto elegido suministra el grado de valor o elevación existencial de cada alma.

Desde lo más hondo de mi ser surge un impulso que me hace buscar al existente concreto a quien pueda dar algo de mi intimidad y de quien pueda recibir algo de la suya. En este intercambio de beneficios se establece un ámbito nuevo que ya no es privativamente mío, pero que tampoco es del otro. Se trata de una copropiedad amorosa —caritativa, en el sentido religioso de la palabra— que transcurre entre "tú" y "yo".

Todos sabemos que tenemos que morir; pero pocos son los que adquieren la experiencia vital, la convicción real de su muerte. Existen dos vías principales para adquirir esa profunda experiencia: la muerte del prójimo y la anticipación de nuestra propia muerte. La vida entera —recta y sensatamente entendida— es una preparación de la muerte, de *mi* propia muerte, segura e incierta a la vez. Lo esencial de la muerte es que sea única, definitiva. Nuestro devenir vital, nuestro yo-programa, termina en ella, encuéntrase en el estado en que se encuentre. Ya no caben adiciones ni reformas. Los contornos del pasado adoptarán una fijeza inmutable.

Curioso destino el del hombre: nace para vivir entre el prójimo y muere radicalmente solo. Por esa soledad, no hay agonía que esté exenta de grandeza. Y no tan sólo se trata de que moriré terriblemente solo, sino de que mi agonía y mi muerte van a ser exclusivamente mías, con un carácter singular,

intransferible, único. Toda muerte es auténtica, porque en el morir no existe ningún uso o convencionalismo social que nos dispense de encararnos con el problema. Al parecer, todo lo tiene ganado el desamparo ontológico: las fuerzas nos abandonan, los dolores físicos y morales se agudizan, la soledad es devoradora. Pero nuestro afán de plenitud subsistencial pugnaré como nunca por ser y seguir siendo mejor, buscando las fuerzas esenciales que le faltan. En los entresijos del alma se habrá entablado la más terrible lucha. Y entre estas dos vertientes, nuestra libre voluntad humana decidirá para siempre su suerte eterna.

Dentro de un mismo cauce hacia Dios, caben muchos itinerarios. La peregrinación es, en el fondo, una gran cuestión única que se ramifica en cuestiones particulares, las cuales siempre remiten, a la postre, el gran punto de llegada. Para la Antroposofía metafísica, el hombre no es un mero ser esencial, sino un ser teleológico; su ser no se reduce a un mero "consistir en", sino que adquiere cabal sentido con su significación funcional de "ser para". Radicalmente menesteroso, su ser necesita de una alteridad —Mundo, Dios—, para la cual, por otra parte, está constitutivamente abierto.

Todo ser contingente es proyecto y realización, o frustración de proyecto. La vida cesa de ser naufragio y perplejidad cuando se sabe que el quehacer de la existencia ha de consistir en ser limpia imagen de Dios. Cada uno de los hombres tiene una manera peculiar privativa e intransferible de conocerse, de amarse, de propender a la plenitud del propio proyecto de ser. Una voz interior nos impulsa a realizar una determinada vocación. Sólo que esta vocación personal de cada uno no puede salirse de la órbita de los fines naturales en el ser humano. Las vocaciones no se heredan; se descubren. La vocación no se imagina creadoramente, sino que se encuentra trazada "sobreconscientemente" por Alguien. Se trata solamente de saber discernir la consistencia de esos trazos que constituyen la vocación. Nuestra responsabilidad estriba en el uso que hagamos de nuestros poderes y de nuestras posibilidades.

Mientras que la vocación es un llamado que nos hace Dios —mediante la voz interior—, la invocación es un llamado que los hombres hacemos a Dios. Impulsados por las miserias de nuestro ser-en-el-mundo, acudimos al Ser supremo para que nos liberte de ellas. Sólo por medio de la invocación podemos llegar al cumplimiento de la vocación. Desde las raíces de la propia existencia y de la libertad, se opera una misteriosa unión que sólo podemos comprobar. "El resto es silencio", como dice Hamlet en sus últimas palabras.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

Universidad de Nuevo León,
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores.
Monterrey, N. L., México