

TRES DIMENSIONES DE LA ANTROPOLOGÍA

LEONARDO POLO

Documento recibido: 1-VII-2010
Versión definitiva: 30-VII-2010
BIBLID [1139-6600 (2011) n° 13; pp. 15-29]

RESUMEN: En este trabajo se exponen tres dimensiones de la antropología: a) la *antropología constitucional*, referida a estas dimensiones humanas: el tener práctico, el habitar, el tener racional, el tener según hábitos y virtudes; b) la *antropología dinámica*, que estudia los actos humanos: productivos, tendenciales y cognoscitivos; c) la *trágica*, que toma al hombre como problema.

Palabras clave: diversas antropologías: *constitucional*, *dinámica* y *trágica*.

SUMMARY: In this work three dimensions of the anthropology are exposed: a) the *constitutional anthropology*, referred to some human dimensions: to possess, to dwell, to have ideas, to have habits and virtues; b) the *dynamic anthropology*, which studies the human acts: productive, cognitive and tendencies; c) the *tragic*, which takes the man as a problem.

Key words: diverse anthropologies: *constitutional*, *dynamic* and *tragic*.

Introducción¹

Aunque en el título se lee *Tres dimensiones de la antropología*, se podría hablar de más y de otras, o, si se quiere, de muchos posibles enfoques diferentes. Pero en la idea que preside la relación del título, por tres dimensiones de la antropología se entienden las siguientes: a) la que se podría llamar *antropología constitucional*, es decir, la interpretación del hombre en sus 'ingredientes' o en los factores que lo constituyen; b) la *antropología dinámica*, o sea, el estudio de la actividad o de los actos humanos; c) lo que suelo llamar la *antropología trágica*, que también alude a una dimensión del hombre: al aspecto dramático de su existencia, y que se corresponde asimis-

1. Este trabajo responde a la transcripción de una conferencia que pronunció Leonardo Polo en la Universidad de La Sabana, en Bogotá, agosto de 1984. Una versión menos reducida de este tema la expuso en Lima, para empresarios, en tres sesiones. Con todo, publicamos, con la anuencia del Profesor Polo, este texto porque es breve, ordenado y sencillo, y, además, al final, deja una puerta abierta no sólo a la *antropología trascendental*, sino también a la *antropología teológica*, es decir, a lo que podemos conocer del hombre desde la revelación cristiana, especialmente desde la cristología.

mo con diversos planteamientos históricos hechos preferentemente desde este punto de vista.

1. Antropología constitucional

Para el estudio de la constitución humana me parece que el modelo fundamental, el que puede servir de punto de referencia, y que de una u otra manera se ha mantenido siempre —actualmente tiene un gran interés— es el de Aristóteles. El Estagirita es quien proporciona una primera interpretación de la naturaleza humana, pues aunque ya en Platón hay algunas indicaciones, desde un punto de vista sistemático, y con conceptos suficientemente precisos que, al mismo tiempo, son de gran contenido, la primera es la interpretación aristotélica.

1.1. *El tener corpóreo: el poseer y el habitar*

Se suele decir que Aristóteles define al hombre —hablar de la naturaleza del hombre es lo mismo que definirlo— como el *animal racional*: un animal dotado de razón. Sin embargo, esa es una visión simplificada de su pensamiento, pues se trata de un punto de vista escolar. Sobre todo, no tiene en cuenta el concepto más importante, el concepto verdaderamente clave de la antropología aristotélica. Ese concepto se puede expresar de la siguiente manera: *el hombre es el ser que tiene*; el hombre es un animal, pero un animal capaz de *tener*. ‘Tener’ es una traducción del verbo griego ‘*ekhein*’, un verbo con gran densidad de sentido, mucho mayor que nuestro ‘tener’.

Aristóteles interpreta al hombre desde el *tener*. En su definición del hombre como animal racional emplea la palabra ‘tener’: es el *zó(i)on lógon ékhon*, el animal —el viviente— que tiene *logos*, que tiene razón. O sea, el hombre no es animal racional: no es simplemente animal con el adjetivo racional, sino animal que *tiene* razón.

Ahora bien, el hombre no solamente tiene razón. Ciertamente que lo más importante que tiene es la razón. Y, por eso, si se considera su ser desde el punto de vista del tener, el hombre se puede resumir diciendo que es el ser que tiene razón. Sin embargo, el hombre no sólo tiene razón. Esa capacidad o esa característica que se llama ‘tener’, en el hombre tiene muchos aspectos. Y, a su vez —lo cual es fundamental en Aristóteles—, esos aspectos están determinados en su diferencia por un criterio *jerárquico*. Es decir, el hombre es un ser capaz de tener, pero de tener con mayor o menor intensidad. Y según

esa intensidad creciente del modo de tener humano, el preferente será el más propio del hombre.

Procuraré exponer esto de una manera descriptiva. Ante todo, el hombre es capaz de *tener con su cuerpo*. Esto no es un tener racional. Y en este sentido enseña Aristóteles que el hombre es el único ser corpóreo al que le corresponde un predicamento —una categoría—, que es precisamente la categoría *tener*, la cual se suele traducir al latín con la palabra *habitus*, porque aquí tener es *habere*. Tener, haber: *habitus*.

El único cuerpo que es capaz de tener es el cuerpo humano. El cuerpo animal, advierte Aristóteles, no tiene: no guarda una relación con el mundo en torno de modo tal que éste le quede adscrito, es decir, determinado por una relación de pertenencia respecto de su cuerpo. Así, Aristóteles sostiene que no se puede decir que la piel del animal sea un vestido, ya que forma parte del cuerpo del animal. En cambio, el hombre tiene vestidos; el hombre se viste: adscribe una realidad distinta de su cuerpo a éste. Y según esa adscripción tiene una relación de tener: el vestido está hecho a la medida del hombre.

Con esto, Aristóteles está incluyendo —es un gran sintetizador de la cultura y de la filosofía griegas—, dentro de su síntesis filosófica aquella vieja frase de Protágoras según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas”; una frase que, por lo demás, intentaré glosar en otro lugar, puesto que es una frase propia de un sofista². En algunos pasajes de la *Metafísica* Aristóteles escribe que Protágoras parece aludir a algo muy importante cuando dice que el hombre es medida; sin embargo, en rigor, está proponiendo un asunto muy sencillo y que no tiene demasiada significación, pues simplemente está poniendo de manifiesto que el hombre es capaz de tener, y que cuando tiene, impone, claro está, su medida a lo tenido, puesto que quien tiene mide a lo tenido.

La primera capacidad de tener del hombre es corpórea porque el hombre no tiene un cuerpo terminado. Tiene un cuerpo que se abre a una complementación con relación a lo que le rodea, de tal manera que esa complementación es asumida por el cuerpo humano. Por lo demás, aquella parte del cuerpo humano que más propiamente marca ese carácter posesivo con relación al mundo es la *mano*, a la que Aristóteles concede una importancia excepcional. El hombre es un animal con manos, y, según la mano, el hombre es capaz de una relación posesiva sumamente rica; mucho más variada, polifacética, que el resto de las partes de su cuerpo. El cuerpo se puede vestir o

2. Cfr. L. POLO, “La sofística como filosofía en época de crisis”, *Acta Philosophica*, 2009 (18/1), 113-122.

es capaz de tener un anillo, calzado, etc. Pero la mano puede tener de infinitud de maneras, hasta tal punto que incluso puede apoderarse. Y, según ese tener, el hombre modula su relación con el universo —con el mundo— poseyéndolo.

Esto es justamente lo que permite que el hombre sea un ser *técnico*. La *tékhnē*, la técnica —uno de los motivos de meditación más profundos en el pensamiento griego del siglo V y del siglo IV a. C.— es la manifestación del tener corpóreo humano. Los utensilios, es decir, las cosas de la vida, las cosas construidas, se llaman en griego *khremata*. La palabra *khrema* viene de *khraō*, un verbo que significa tener con la mano. Así pues, cualquiera de estas cosas que nos rodean, los artefactos, las cosas que nosotros hemos hecho, son la consecuencia de que tenemos manos, dice Aristóteles. De que tenemos inteligencia, sí, pero, ante todo, y en su existencia directa, son consecuencia de que tenemos manos.

En este sentido también se podría decir que el hombre es el único ser que *habita*; el único *habitante* del mundo. Habitante y habitar vienen de la misma raíz. Habitar no es simplemente vivir en el mundo, como un animal; sino que habitar significa estar en el mundo teniéndolo. Que el hombre sea un habitante de este mundo significa que es el que tiene el mundo.

Pues bien, esta manera de tener, que para Aristóteles no es la más intensa ni la más propia del hombre, es exclusiva suya entre los animales, pues ningún otro animal tiene según su cuerpo. Además, según esta manera de tener el hombre produce artefactos. Aquello que tiene es fundamentalmente aquello que puede producir. De este modo, Aristóteles ha establecido el estatuto humano del mundo práctico, del mundo técnico.

A lo largo de la historia de la filosofía, este descubrimiento de Aristóteles ha sido glosado de muchas maneras. En Tomás de Aquino hay un comentario bastante amplio. Un autor escolástico español, Sánchez Sedeño, al tratar precisamente del predicamento 'hábito' en Aristóteles, hace una enumeración muy amplia de los aspectos posesivos del cuerpo humano. Y, en nuestro siglo, Heidegger, ya en las primeras partes de *Ser y tiempo*, caracteriza al hombre precisamente de esa manera: como un ser capaz de poseer; un ser capaz de constituir un conjunto —un plexo o compleción— de cosas con las que mantiene una relación de producción y de uso. La interpretación heideggeriana fundamental sobre el hombre —la primera que propone—, se puede asimilar a ese primer nivel de posesión humana que Aristóteles llama categoría 'hábito'.

Pero lo curioso del asunto, y que Heidegger pone de relieve en un desarrollo interesante de Aristóteles, es lo que ya está implícito en la expresión

de Protágoras: que el hombre es medida de *todas* las cosas. *Pánta khrémata*, de todas las cosas útiles —útil significa lo que se usa, lo que se produce y lo que se usa—. Lo más característico de nuestra posibilidad o capacidad corpórea de tener es que se la comunicamos a las cosas que tenemos, de tal manera que esas cosas que tenemos se pertenecen unas a las otras, es decir, no están aisladas. Y por eso es por lo que lo práctico se puede llamar un *todo*, como dice Protágoras; o se puede llamar un *mundo*, como dice Heidegger. “Ser en el mundo”, escribe; el hombre es el ser que está en el mundo. Estar en el mundo significa habitar el mundo. Habitar el mundo significa tener y comunicar esa capacidad de tener a aquello que se tiene, de tal manera que las cosas producidas por el hombre se relacionan a su vez por relaciones de pertenencia mutua.

Porque somos seres técnicos, nosotros siempre constituimos un mundo organizado. Y esa organización es tal que también se puede medir por el tenerse unas cosas a las otras. Todos nuestros instrumentos técnicos remiten a otro. Si me refiero a un martillo, al martillo le llamo así por el martillar; pero el martillar sin el clavo no tiene sentido. Y, a su vez, el clavo sin la mesa o la madera que hay que armar tampoco tiene sentido. Ni lo tiene la mesa sin lo que se va a hacer con ella, sin colocación en la habitación, etc. Constituimos siempre un conjunto de cosas. Y constituimos un conjunto de cosas precisamente porque establecemos una relación de posesión con las cosas y les transmitimos a ellas ese tener de modo que se tienen mutuamente. Así pues, el plexo que se llama mundo se sigue de que nosotros somos seres que poseemos.

En definitiva, el fundamento del derecho de propiedad, o el de muchísimos aspectos de la sociología, y en general de la convivencia humana, está en esta observación aristotélica. Y es ateniéndose a ella, o sea, teniéndola muy en cuenta y desarrollándola, como se puede construir correctamente, o sea, sin incurrir en confusiones, sin tomar el rábano por las hojas, como se suele decir en España, o sea, dándose cuenta exactamente de cuál es el sentido de las relaciones interhumanas, en que, por ejemplo, hay intercambios de bienes producidos. Por eso, a su vez, la economía puede ser interpretada desde aquí. Y entonces saldría una teoría económica bastante distinta de la que proponen los economistas clásicos.

Así pues, esta es una observación fundamental. El hombre es un ser que se caracteriza porque tiene. Es su primer nivel, que no es el más importante, sino, según Aristóteles, el inferior, la ínfima manera de tener, porque, si bien es efectivamente un tener, puede ser desposeído fácilmente de lo que tiene. En suma, en su primer nivel el tener del hombre es el *tener corpóreo*.

Si estuviéramos completamente hechos, entonces no podríamos completar posesivamente nuestro cuerpo con el mundo. Pero es así efectivamente como lo hacemos. Somos seres que habitan. No somos seres que corretean por la tierra, sino que habitan el mundo. Tenemos el mundo. Por lo demás, esta descripción se encuentra en relación directa con la visión bíblica del hombre³. Tenemos el mundo para dominarlo y para trabajar, pues, como dice Aristóteles, somos capaces de tener; y somos capaces de tener ya según nuestra estricta estructura corpórea.

1.2. *El tener racional: la operación inmanente y su objeto*

Con todo, el que precedentemente se ha descrito no es el único nivel de nuestro tener. Aristóteles añade, en un pasaje grandioso de su *Metafísica*, donde hace una suerte de elenco de los sentidos en que se puede emplear el verbo *ékhein*, que el hombre también tiene de otro modo. El hombre tiene en el sentido de *conocer*, porque conocer también es un modo de poseer. Ahora bien, es un modo de tener mucho más intrínseco que el de la pura corporeidad. Cuando yo veo —dice Aristóteles— yo tengo lo visto en la operación o en el acto de ver⁴. Ver significa poseer lo visto. Pensar significa poseer lo pensado. Imaginar significa poseer lo imaginado, etc.

Este modo de tener —el que culmina en esa definición del hombre como ser racional, como ser capaz de tener según el *lógos*—, marca un significado del tener muy superior al que antes se ha descrito: al tener según el cuerpo y al habitar, es decir, al que da lugar nuestra capacidad de ser habitantes del mundo. Es un tener interno. Se trata de un tener que no es el de una pura adscripción, pues por mucho que tenga o posea la mano, por mucho que agarre —nótese que la palabra alemana que traduce el ‘concepto’ es *Begriff*, que viene de *greifen*, agarrar, captar—, por mucho que la mano capte, no tiene formalmente en sí misma, es decir, en su propia actuación no tiene como desvelado aquello que tiene.

Aristóteles hace una pequeña comparación entre la inteligencia y la mano. Y dice que la inteligencia *toca* lo que conoce. *Fygkhanein* es ‘tocar’. Pero es evidente que la relación de lo conocido con la operación de conocer es una relación tal, que lo conocido es más entrañablemente tenido, diríamos —tenido con más fuerza o más formalmente—, que cuando se trata de la

3. “El hombre está hecho para trabajar”. *Génesis*, II, 15.

4. “Pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica...); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve)”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I. IX, cap. 8 (BK 1050 a 30-36).

mano o, en definitiva, de las posesiones de nuestro habitar. Por eso, para Aristóteles, por encima del mundo técnico está la *contemplación*. El hombre es un ser capaz de tener de manera tal que no se le escapa lo que tiene, sino que lo tiene estrictamente. Ese tener es un tener estrictamente tal. Eso es pensar. Cuando pienso, soy todas las cosas, dice Aristóteles. *Psyche pôs pánta*: el alma en cierto modo lo es todo⁵. Ese 'cierto modo' es precisamente el *lógos*. La capacidad posesiva de nuestra mente es mucho más amplia que la de nuestra mano. Nosotros podemos poseer con la mente incluso aquello que no construimos: podemos poseer la verdad de las cosas, la verdad de lo natural; podemos hacer teoría acerca de los astros. En los astros, por lo menos en tiempos de Aristóteles, los hombres no habían hecho nada. Los astros no los habitamos —a lo mejor en el futuro lo haremos—. De momento lo que con los astros podemos hacer es teoría.

Pero, en principio, es claro que la capacidad de posesión de nuestra mente, si se compara con la de la mano, hay que definirla como *universal*. Con la mano poseemos en concreto, en particular; y, además, muy débilmente, es decir, no muy formalmente, sino de una manera puramente instrumental, constituyendo artefactos. Pero no penetramos posesivamente; no 'tocamos' la esencia de las cosas, como hace, en cambio, nuestra mente. Con nuestra mente lo poseemos todo, dice Aristóteles. Y por eso el hombre es mucho más definible —siempre teniendo en cuenta que todo esto se hace dentro de una exégesis o interpretación de los modos de tener—, o es más propia la definición del hombre cuando se dice que es un ser que tiene racionalmente o cognoscitivamente, que cuando se dice que es un ser que tiene a manera de propietario de artefactos, o como un ser que habita. El hombre posee más con su mente que con su cuerpo: posee más cosas, y las posee más íntimamente. En la terminología latina esa intimidad de la posesión cognoscitiva se llama *inmanencia*. Nuestro conocimiento es una operación que posee de manera inmanente, de tal modo que aquello que posee, *manet*, permanece en el poseerlo: está en el poseerlo.

Aristóteles lo expresa claramente: el *tópos* de las ideas es el *noûs*, la mente. *Tópos tón eídon, noûs*. El lugar de las ideas, no es, como pensaba Platón, un lugar celeste; el lugar de las ideas es el *pensamiento*, porque es donde son poseídas. Y para las ideas lo mismo es ser poseídas que ser. Una idea no poseída por una mente no existe. Así pues, la posesión racional es una posesión mucho más importante que la posesión tecnológica del mundo, y, por otra parte, condición de ella. Esta observación de Aristóteles también es sumamente importante puesto que establece un criterio para distinguir y

5. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, III, cap. 8 (BK 431 b 21); *ibid.*, I, III, cap. 5 (BK 430 a 14 ss).

jerarquizar la teoría y la práctica. Si llamamos teoría al ejercicio de nuestra capacidad posesiva e intelectual, y práctica al ejercicio de nuestra capacidad posesiva corpórea —productiva y usante—, entonces, si el modo de poseer teórico es más íntimo, más perfecto que el modo de poseer práctico, la práctica es inferior a la teoría, y, por lo tanto, está a su servicio, es decir, es un medio.

Formalmente, nuestro tener corpóreo es medial. Pertenece al orden de los medios, dice Aristóteles. No pertenece nunca al orden de los fines. Lo que pertenece estrictamente al orden de los fines es la posesión mental. Poseer con el conocimiento, con la mente, es poseer fines. El *télos* es poseído exclusivamente cuando se conoce, dice Aristóteles en el libro *Lambda* de la *Metafísica* y asimismo en el noveno. Se trata de pasajes geniales. Aparece también en el *De anima*⁶ y en *la Ética a Nicómaco*. Es una de sus ideas centrales. Nuestra posesión corpórea es una posesión medial. Quien marca los fines es quien posee los fines, y es quien, por lo tanto, establece el orden de los medios respecto de los fines —no el orden de los medios entre sí, puesto que eso es un plexo que ya queda establecido en tanto en cuanto que somos seres técnicos—. Quien marca el orden de los fines es la capacidad de poseer fines. El fin de la vida humana es la teoría, la contemplación⁷, porque el fin solamente es posible intelectualmente.

La antropología aristotélica es muy rica, y muy distinta de aquellas otras que sostienen justo lo contrario: que el hombre es *homo faber*, y que eso es lo más importante en él. Aristóteles acepta que el *homo* sea *faber*, porque tiene según su cuerpo; pero el ser *faber* se asimila a la categoría *habitus*: a una leve categoría —la novena en su lista—. Pero por encima de ésta hay otra capacidad de tener, que es el tener el fin. Y tener el fin es conocer.

1.3. Tener según virtud: el hábito

Aristóteles sostiene también —aunque sea de pasada, en el texto donde establece los distintos sentidos del tener, si bien en otros lugares lo trata más detenidamente— que por encima de nuestra posesión intelectual, somos, por naturaleza, capaces de una posesión que se podría llamar *posesión perfectiva* de nuestra naturaleza misma. Eso es lo que Aristóteles llama la *héxis*. *Héxis* también viene de la misma raíz, de *ékhein*, de tener. Es lo que nosotros solemos traducir por *virtud*. El hombre es un ser capaz de tener virtudes. Tener

6. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 4 (BK 929 b 25-26); cap. 7 (BK 431 a 4-7); cap. 8 (BK 431 b 20-28); cap. 10 (BK 433 b 22-27).

7. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

virtudes es un tener todavía más alto que el puro tener racional. Por eso, decir que el hombre es un animal racional es poco. Habría que sostener que es una buena definición si se tiene en cuenta que para Aristóteles el tener racional es superior al tener técnico y que, por lo tanto, definir al hombre como *homo faber* es no tomarlo por lo más alto que tiene, es decir, por lo más específico, por lo más peculiar suyo. Sin duda, por encima de *homo faber* el hombre es *homo sapiens*. Sin embargo, incluso por encima de esto el hombre es un ser virtuoso: es un ser capaz de poseer virtudes.

La virtud es superior a la racionalidad porque la virtud perfecciona al hombre en cuanto que tal, o —como se suele decir cuando se habla de las virtudes en ética—, la virtud viene a ser algo así como una *segunda naturaleza*, que es una manera escolar o libresca de transmitir las ideas nucleares de la antropología clásica. La virtud es lo que nos perfecciona como hombres. La razón es lo que nos permite poseer los fines; pero lo que nos permite mejorar en cuanto que tales, o sea, en cuanto que somos lo que somos, en cuanto que somos hombres, eso se llama virtud, *héxis*. Aristóteles prefiere la palabra *héxis*, a la palabra usual en la tradición griega, que es *areté*, entre otras cosas porque a partir de Sócrates el tema de la virtud experimenta una gran modificación: una reelaboración de la idea clásica de virtud, incluso de la homérica, pues en Homero ya está la noción de virtud como *areté*. Pero Aristóteles, más que la palabra *areté*, cuando quiere hablar ontológicamente o desde el punto de vista de lo que tiene que ver la virtud con el ser del hombre, habla de *héxis*. La virtud es lo más propiamente tenido. Por eso, la virtud tiene a su vez carácter de fin; pero es superior, y está por encima del ejercicio de nuestra razón. Y, por lo tanto, el ejercicio de nuestra razón se debe hacer para la adquisición de las virtudes. Y desde la adquisición de las virtudes, a su vez, el ejercicio racional —y, por supuesto, el ejercicio práctico— se hace mejor: se perfecciona. La virtud tiene algo así como una redundancia, una capacidad de redundar precisamente en los niveles inferiores del tener.

Para Aristóteles las virtudes más importantes —cosa que a veces no se tiene en cuenta— son las *virtudes intelectuales*, no las virtudes morales, sino las intelectuales, lo que se suelen llamar los *hábitos intelectuales*, ya que también la palabra *hábito* se emplea en este sentido, pues las virtudes son tenidas, estrictamente tenidas, de tal manera que se hacen unas con otras y con uno mismo. Las virtudes son *hiperformalizaciones* de nuestra naturaleza, se podría traducir, sin traicionar el pensamiento de Aristóteles.

Pues bien, de una manera muy esquemática, en que tal vez no se pueda percibir acabadamente la enorme riqueza de contenido de esta antropología constitucional —implícitamente ya dinámica, pues aquí está ya visto cómo

es dinámicamente el hombre, pero en su raíz, digámoslo así—, se ha expuesto lo que se considera la antropología constitucional más correcta que se haya hecho, es decir, la que tiene valor permanente.

2. La antropología dinámica

Aristóteles, sin embargo, añade a lo que precede otra observación: *el hombre es un ser oréctico*. No se caracteriza solamente por tener: ni por tener según el cuerpo, es decir, según su habilidad práctica guiada por la mente y controlada por las virtudes; ni por tener fines, es decir, por un tener inmanente de acuerdo con sus operaciones cognoscitivas que culminan en el intelecto; ni tampoco se caracteriza por ser capaz de virtudes y hábitos intelectuales.

El hombre no se caracteriza sólo por tener. También se caracteriza por ser un *ser oréctico*, es decir, un ser que tiende, que desea. En el hombre hay, dice Aristóteles, posesión y *órexis*. *Psykhè, órexis kai práxis*, escribe en un pasaje de la *Ética a Nicómaco*: el alma es deseo y posesión. *Práxis*, en Aristóteles, en su último sentido —*práxis akinóseos*— significa posesión intelectual. El hombre no sólo posee, sino que desea. Y en cuanto que desea, no posee, puesto que desear es precisamente tender a. Y cuando se tiende es porque no se tiene. Esta es asimismo una observación muy importante, que nunca se debe pasar por alto cuando se habla de la antropología aristotélica. Hay también una dimensión tendencial en el hombre.

Esa dimensión tendencial —voy a enunciarlo, aunque es un asunto que trataré de enfocar mejor en otra sesión⁸— tiene también en el hombre una serie de niveles, pero culmina en algo que se puede traducir —aunque es una traducción no del todo correcta— por *voluntad*. Culmina en lo que nosotros llamamos *voluntad*. Para Aristóteles, la voluntad no es una capacidad de tener. No es aquello que en nosotros marca una posesión, sino aquello que en nosotros marca un anhelo, un deseo.

Para el Estagirita la voluntad es exclusivamente tendencial. Y si lo es, esto quiere decir que es deseo de posesión, y, por lo tanto, se encomienda a nuestras posibilidades posesivas. Por eso —también lo indica— toda *órexis* lo es de *práxis*: todo deseo es deseo de posesión, deseo de tener. Se entiende así por qué empieza la *Metafísica* con la célebre frase: “todos los hombres desean por naturaleza saber”. Nuestro anhelo natural, en cuanto nuestra natu-

8. Cfr. L. POLO, “Tener y dar”, en F. Fernández (coord.), *Estudios sobre la encíclica “Laborem exercens”*, Madrid, BAC, 1987, 201-30.

raleza tiene el carácter de una tendencia o tiene la dimensión tendencial, a lo que apela, es a su capacidad posesiva superior, que es la teoría, el saber: la teoría en forma operación o en forma de hábito, en forma de virtud intelectual.

Probablemente éste sea el límite de la antropología de Aristóteles, porque es evidente que si la voluntad no es una capacidad posesiva, sino sólo una capacidad tendencial, entonces está por debajo de la inteligencia. La voluntad marca lo que nosotros tenemos de imperfectos; porque lo que nosotros tenemos de perfectos es lo que tenemos de capacidad de posesión, de actual posesión de fin o de perfeccionamiento formal, también final en último término, de nuestra propia naturaleza, que son las virtudes. Pero en cuanto que tenemos tendencia somos imperfectos; carecemos.

Evidentemente, si nuestra voluntad es sólo una tendencia, la voluntad es inferior a la inteligencia. Pues bien, si ha habido alguna importante modificación o rectificación a la antropología de Aristóteles a lo largo de la historia, es justamente aquella que dice que la voluntad no es inferior a la inteligencia. Esa tesis evidentemente es cristiana. Ningún antropólogo cristiano ha aceptado que la voluntad sea sólo tendencia, porque si la voluntad fuese sólo tendencia y, por lo tanto, fuese imperfección, Dios no podría tener voluntad. Y eso es lo que, en definitiva, viene a decir Aristóteles: Dios es *noesis noéseos noesis*; es puro intelecto; pero en Dios no hay voluntad ninguna, no hay *orética*. Una *orética* divina carece de sentido. Tampoco hay *eros* en el ser divino. Dios es amado, pero no ama, sostiene Aristóteles, porque amar es desear y Dios lo tiene todo, lo es todo; no puede desear.

Sin embargo, como bien se sabe —lo dice San Juan en una de sus epístolas—, todo el secreto de la existencia consiste en que Dios nos ama, y que nos ha amado primero⁹. Dios es amor¹⁰. Si Dios es amor, y el amor es un acto voluntario, entonces la voluntad no puede ser sólo tendencia, sino que tiene que ser también acto. Tiene que haber una posibilidad de culminar en el amor, y no un simple remitirse tendencial del amor hacia la posesión intelectual, como Aristóteles pretende, y en el fondo el mismo Platón también indica, aunque en él haya algunas vacilaciones al respecto, porque su erótica es también intelectual. Platón introduce el *éros* en la vida intelectual humana, como queda claro en el diálogo *El Banquete*, cosa que Aristóteles excluye por completo. En este punto Aristóteles tiene razón: el intelecto no es la voluntad; el intelecto no desea; el intelecto posee, no desea.

9. I Jn., IV, 17.

10. I Jn., IV, 8.

Pero ¿la voluntad es sólo deseante o es algo más que deseo? ¿La voluntad es capaz de otorgamiento amoroso? ¿La voluntad es capaz de efusión? ¿La voluntad es capaz de culminación en su propio orden? Si no lo es, naturalmente Dios no puede ser amor. Pero también al revés: si Dios es amor, el amor no es sólo deseo. Esta es la rectificación, y al mismo tiempo la ampliación, de la antropología aristotélica por parte de los pensadores cristianos. Está de manera clara en San Agustín. Aristóteles se equivoca en esto, pues la voluntad, el amor es tan importante como el conocimiento. Esa es la misma tesis de Tomás de Aquino. Según él la voluntad también es capaz de acto perfecto¹¹.

Por otra parte, a finales de la Edad Media surge una tesis muy curiosa, que supone una inversión de la antropología de Aristóteles. Consiste precisamente en decir que la voluntad es más importante que la inteligencia. Es lo que se puede llamar la *antropología voluntarista*. Aunque fueron pensadores del siglo XIV y XV —Ockham y discípulos suyos— los que lanzaron esta tesis, este *voluntarismo* será uno de los ingredientes fundamentales de la antropología de la Edad Moderna; una tesis que, por lo demás, es la base de Lutero; que está en Descartes de una manera muy neta; en Schelling, quien, sin embargo, la intenta controlar, pero se le escapa; también en Hegel. En efecto, su antropología es un intento de alternancia entre voluntad y razón. En Nietzsche estalla, pues este pensador es el mayor voluntarista¹². La de Nietzsche es, en efecto, una antropología muy dinámica. Tras él ha habido variantes débiles de voluntarismo. Por ejemplo, la antropología de Freud. Su interpretación de la libido, del instinto fundamental, y, más ampliamente, toda interpretación instintivista del hombre es una forma de voluntarismo. Y, por eso, en Freud hay un conflicto insoluble entre el principio de realidad, con el cual tiene que ver la conciencia, es decir, la instancia humana intelectual, y el principio espontáneo en el hombre, que es de índole tendencial, asimilable a la voluntad.

En otros pensadores modernos esto adopta modulaciones curiosas, como por ejemplo, en Jacobo Böhme, quien es seguramente una de las fuentes más importantes de Hegel. En una obra de teosofía bastante sorprendente, *Mysterium magnum*, pone el deseo en Dios. Dios es amor; pero, en su exégesis bíblica —esa obra es una hermenéutica de la *Biblia*, sobre todo del *Antiguo Testamento*— sostiene que en Dios hay voluntad, pero deseante, lo cual es un error, pues supone mezclar la interpretación aristotélica de la voluntad

11. Cfr. por ejemplo: *S. Theol.*, I, q. 8, a. 3, ad 3; *Ibid.*, I, q. 37, a. 1 co. *Compendium Theologiae*, I, 45; *Ibid.*, I, 91.

12. Cfr. sobre este tema mi libro *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.

con la atribución de la voluntad desiderativa a Dios, cosa naturalmente imposible. Como el mismo Aristóteles advirtió —en esto tenía razón—, si la voluntad es sólo deseante, entonces Dios no tiene voluntad.

En un curso sobre estos temas, habría que estudiar el gran problema del *amor*: cómo lo ve San Agustín, cómo Santo Tomás, cómo lo ve Nietzsche; cómo lo ve Scheler, que también se halla incluido en este problema antropológico. Asimismo, habría que estudiar el tema de la *libertad*, que está vinculado con esto.

En suma, hay una dimensión de la antropología que es la dinámica: el estudio del despliegue humano. Esa antropología tiene que ver fundamentalmente con lo siguiente: con la importancia relativa que en el hombre tienen el pasado, el presente y el futuro. Desde este punto de vista, también caben distintas interpretaciones. Si lo más importante es el *pasado*, sale un tipo de antropología, que se podría llamar *tradicionalista* —aunque ese nombre, por otro lado, no es muy ajustado—. Si lo más importante es el *presente*, aparece una antropología curiosa: se trata de las antropologías *presencialistas*, como por ejemplo, la de Rousseau. Si lo más importante es el *futuro*, entonces aparece la antropología *dinámica*, que prefiero porque es la antropología de la *esperanza*.

Conviene desarrollar el tema de la esperanza. Lo que en la existencia humana hay de aventura, de riesgo, todo eso tiene que ver con la importancia relativa del futuro, del presente y del pasado. Cierro la alusión a la antropología dinámica simplemente con la apelación al futuro. Esto es muy importante hoy, porque hay una gran vacilación ante el futuro: el hombre se siente incapaz de aventura. Hay, diríamos, un fuerte pesimismo existencial y un terror a lo que puede venir. Las antropologías esperanzadas —hay algunas de ellas en siglo XIX— actualmente están en crisis, precisamente porque el tema del futuro se nos ha cerrado. Es vital reabrir el tema del futuro, es decir, volver a establecer el valor fundamental de la esperanza y, a la vez, los motivos fundados de ésta en nuestra coyuntura histórica —a pesar de la bomba atómica, y los demás riesgos terribles que nos pueden sobrevenir, pues hoy el futuro es el lugar de todos los riesgos y temores—. Sin futuro el hombre no puede vivir. Por lo tanto, hay que reestablecer la esperanza. Eso, diríamos, sería una antropología edificante —para emplear una expresión de Kierkegaard— que sería muy interesante exponer.

3. Antropología trágica

Por último, está esa otra dimensión humana: la *trágica*. ¿Qué quiere decir que cabe una *antropología trágica* o dramática? Pues que en la vida del hombre aparece una realidad o una experiencia que ningún filósofo ha sido capaz de resolver. Aristóteles la da de lado; Platón lo mismo. Yo también he recorrido este tema a lo largo de la historia de la filosofía, y todos los pensadores la dejan lado. Es el tema del *dolor*. El hombre se encuentra con que existe el *mal*. El mal se le hace patente de una manera innegable, es decir, de una manera estrictamente experimental —no empleo la palabra *vivencia*, porque es una mala traducción del alemán—. Hacemos la experiencia del mal.

¿Qué es el mal? El mal es encontrarse ante la *nada*. La nada ante nosotros, de alguna manera se abre paso. Es lo se suele llamar el *sinsentido*. Se ve cómo esto tiene qué ver con nuestra constitución y también con nuestro dinamismo, si de pronto ante nosotros aparece un indescifrable. Kant —en una observación acerca de esto— preguntaba: ¿cuál sería el dolor supremo? Y responde: ejercer el acto de pensar y no pensar nada. El dolor supremo sería un acto fallido en el orden del pensar. O, para emplear la expresión de los psicoanalistas —que la emplean defectuosamente—, una frustración: que lo que hay de más grande en nosotros —también para Kant lo es—, la vida mental, la vida espiritual, se encontrara de pronto en su término con nada. Pues eso es lo que muchas veces nosotros experimentamos: que delante de nosotros aparece la nada. Pero la nada en la forma de una contorsión de sentido, es decir, la nada como aquello que carece de sentido. Pues bien, eso es el dolor, el sufrimiento.

Hay gente que vuelve la espalda al mal. Pasan de largo. Optimistas ingenuos, irrealistas. ¿Males? Nada. Además los males los tenemos que curar: todos. Ya los curaremos. Hay asimismo antropologías terapéuticas. La de Habermas lo es. La de Freud también. Ahora bien, nos curaremos de esto y de lo otro; pero ¿del dolor? ¿Del mal en su aparecer ante nosotros? El mal aparece de esa manera: como el sinsentido, porque sufrir no tiene ningún sentido. Efectivamente, eso es lo que cualquier antropología tiene que decir: que sufrir no tiene sentido. Es locura o aberración. Sufrir no tiene sentido porque el sufrir aparece como el sinsentido. ¿Qué fin puede tener el sufrir? Ninguno. ¿Qué sentido tiene: qué nos aclara? ¿Qué significa? No significa nada. Precisamente, nada. Duele una muela y el que sufre está rabiando, pero no sabe qué quiere decir eso. ¿Por qué? Porque no quiere decir nada. Salvo que alguien le dote de sentido. Pero esto corresponde al Omnipotente. Si al

dolor se le dota de sentido, entonces la tragedia que aparece en el hombre — el drama terrible del mal— es vencida.

Una propuesta de solución

Otra dimensión de la antropología es la que podríamos llamar *antropología teándrica*, o sea, la antropología del Dios-hombre. Esa dimensión de la antropología es inevitable. No la podemos evitar porque si la queremos eliminar para quedarnos sólo con antropologías filosóficas o ideológicas, no podemos dar razón de la antropología trágica. Por ejemplo, en Camus ¿qué significa 'la peste'? O en Voltaire, ¿qué el terremoto de Lisboa en la mitad de s. XVIII? Existe el mal. Luego nada. ¿Qué somos? Unos seres aquejados; si somos unos seres aquejados, dolientes, entonces somos unos desgraciados. ¿Para qué tener? Todo tener termina en sufrir... Buda también es un aterrorizado por el drama. Por eso se abre a la indiferencia total, el nirvana; esa es la solución: la nada.

Así pues, la clave está en la *antropología teándrica*, porque sin ella el dolor no tiene sentido. Y si el dolor no tiene sentido, la antropología entra en crisis al final: tanto la constitucional, como la dinámica. Bien, con esto se concluye esta exposición, que apenas sirve para esbozar la cuestión. En suma, las antropologías *constitucional*, *dinámica* y *trágica* deben ser prolongadas por la antropología *teándrica*, y ésta tiene que dotar de cierta justificación al sentido del dolor¹³.

Leonardo Polo

13. Cfr. mi trabajo "El sentido cristiano del dolor", en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1997, 207-274.