

RAZONES DE LA DIGNIDAD HUMANA

Lo anterior alcanzará una mayor comprensión si se analizan los motivos antropológicos que existen para atribuirle a la persona, en exclusiva, la dignidad suya. La persona es digna, y sólo ella tiene dignidad, no porque yo sea persona. No debe confundirse esa atribución que nos hacemos a nosotros mismos —pues nosotros somos personas, y sólo nosotros— con el egoísmo o el egocentrismo. El valor de nuestra persona no deriva de nosotros, sino que, al revés, nos trasciende, nos saca fuera de nosotros mismos.

La dignidad de la persona humana proviene del hecho de que es la única realidad sublunar, es decir, intramundana, que cuenta con espíritu. La tradición filosófica clásica ha hecho esta afirmación basándose en cinco fenómenos que se dan en el hombre y que no tienen lugar alguno en cualquier otra criatura. Estos cinco fenómenos son inexplicables si no hubiera en el ser humano alguna realidad superior a la materia. El espíritu, pues, es la razón que definitivamente requieren tales fenómenos para su explicación racional. Quienes —como Skinner, y en cierto modo Marx, Darwin y Marcuse— niegan más o menos expresamente la existencia del espíritu en el ser del hombre, se incapacitan a sí mismos para dar una explicación plausible de los fenómenos antropológicos. Esta incapacidad los lleva a marginarlos —no se hace cuestión de ellos—, a deformarlos —se explican de tal manera que puedan aparecer como fenómenos materiales, sofisticadamente interpretados— o a negarlos.

Ninguna de estas posturas es hoy científicamente sostenible; pero, más que ninguna, la de la negación, pues se trata de sucesos que acaecen en la misma interioridad del ser humano, y se nos presentan, sin intermediación alguna, en toda su evidencia, intimidad y nitidez, las cuales se impiden a sí mismas la negación de su validez: hemos de coexistir con estos fenómenos, porque tenemos que hacerlo con nuestra existencia misma en ellos connotada.

Todo hombre, por el hecho de serlo, capta en sí mismo su posibilidad de concebir ideas abstractas, pensar realidades no materiales, reflexionar sobre sí mismo, actuar con libertad, y ser sujeto de un progresivo desarrollo infinito. Son estos cinco fenómenos los que nos obligan a postular en el ser humano la realidad del espíritu. Los cinco fenómenos se darán —y tendré conciencia de que se dan— aunque se nieguen. Incluso diríamos que el ejercicio de estos cinco atributos humanos se da precisamente en el acto de negación de ellos.

1. EL HOMBRE ES CAPAZ DE CONCEBIR IDEAS ABSTRACTAS

Nuestras ideas no se concretan a aplicarse a las realidades singulares y empíricas que nos dan pie a elaborarlas. Tomemos un ejemplo que se ha podido comprobar en los estadios humanos más primitivos. Nuestros prehistóricos antecesores poseían sin duda —igual que nosotros— la idea de arma, en cuanto instrumento que hacía posible o facilitaba la defensa o el ataque. Si su idea, en efecto, se hubiese concretado a la flecha o al garrote, el hombre no hubiera producido armas diversas de la una o de la otra. Sólo porque poseía la idea de arma con una cierta holgura y amplitud (que llamamos abstracción), fue capaz de incluir en

ese concepto otros instrumentos diversos de aquel o aquellos que hicieron posible el nacimiento de dicho concepto.

¿Qué significa, en este contexto, una idea abstracta de arma? ¿Qué queremos decir cuando decimos que es abstracta? Queremos indicar que la realidad concebida no se encuentra condicionada a poseer una determinada materia, un determinado tamaño, un determinado lugar o existir en un determinado tiempo. Se encuentra exenta o abstraída, desligada de tales determinaciones.

No cabe duda de que toda arma, aun la concebida abstractamente, requiere de una materia —de madera como el garrote o de metal como la espada—, un tamaño —grande como la catapulta o pequeña como la cerbatana—, una forma —redonda como la bala o aguda como la flecha—, un lugar —en Chechenia o en Chiapas—, y un tiempo —en el tiempo de los romanos y cartagineses o en el de los palestinos e israelíes—; si no quedase encuadrada en estas coordenadas, no podría existir: sería un arma inexistente.

Y esto es precisamente lo que sorprende de tal tipo de ideas: a pesar de que las realidades existentes que representan requieren de esas coordenadas de un modo determinado, singular y concreto, nosotros podemos concebirlas, con tales ideas abstractas, con alguna materia, cualquiera de ellas, pero no con una materia determinada; podemos pensarlas con algún tamaño, con cualquiera de sus tamaños posibles, pero no con uno determinado, etc. Esta exención de la determinación es lo que llamamos carácter abstracto.

Pues bien: ningún sujeto sería capaz de concebir realidades determinadas, al margen de su determinación material, cuantitativa, locativa o temporal, si no contase igualmente con algún factor exento a su vez de tales determinaciones: a este factor en cierto modo inmaterial, incuantitativo, no coartado en un lugar ni sujeto al avatar del tiempo, le llamamos espíritu.

Pavlov ha logrado demostrar cómo el chimpancé no puede reconocer como agua el líquido que se encuentra contenido en una vasija determinada (líquido que sin embargo sabrá utilizar para apagar el fuego de su balsa), pues no está capacitado para relacionar ese líquido de la vasija con el agua del inmenso lago en el que flota la balsa. No logra desprender ambas porciones de líquido y reunir las en la idea general de agua.

El espíritu, pues, como factor posibilitante de las ideas abstractas, otorga al hombre una visión panorámica, una perspectiva de horizonte, una óptica de conjunto que no sería posible si sólo fuese capaz de conocer —como lo hacen nuestros sentidos orgánicos— realidades totalmente embebidas en una materia determinada, en un lugar concreto, etcétera.

2. CAPACIDAD DE CONOCER REALIDADES INMATERIALES

La existencia del espíritu en el hombre no se supone sólo por el hecho de que el entendimiento tenga aptitud para abstraer indeterminadamente lo que existe de una manera concreta y determinada.

Las realidades que así concibe son, como quiera que sea, materiales, aunque logren exentarse de la manera concreta de su materialidad.

Pero el análisis antropológico del ser humano nos pone en relación con otro tipo de conocimiento de naturaleza superior: ya no captar inmaterialmente realidades materiales que existen en su más estricta determinación, sino llegar al conocimiento de realidades que no tienen materia alguna.

Tal ocurre con conceptos que, como la verdad, la bondad, la unidad, el ser, la sabiduría, la paz... pueden pensarse sin necesidad de que los vinculemos con materia alguna, ni siquiera con una materia indeterminada, como en el caso del arma para atacar o defender, o el agua para apagar el fuego. Más aún: un buen número de estas realidades, no pueden pensarse como poseyendo una materia: tal es el caso de la paz o de la sabiduría, que se nos presentan trascendiendo toda materia posible. No podemos pensar en la verdad poseyendo un color determinado —urgidos a ello, diríamos que la verdad es transparente—. Tampoco que la bondad cuenta con una materia específica de la que estuviera hecha —instados a ello, diríamos que está hecha de una buena pasta—... La paz no es blanca ni tiene forma de paloma más que por una convención de los combatientes o de los publicistas.

Puede aplicarse aquí el mismo razonamiento que hicimos al preguntarnos por las condiciones de posibilidad del conocimiento abstracto: ¿cómo puede el hombre llegar a concebir realidades espirituales —esto es, no materiales— si él mismo careciera de espíritu?

Hemos de explicar que la existencia en nosotros de ideas sobre realidades espirituales, es prueba indefectible de que nosotros, los conocedores de ellas, poseemos de alguna manera ese espíritu que hace posible el conocimiento de lo espiritual en tanto que tal; pero no es prueba de que tales realidades espirituales, así concebidas, tengan existencia real fuera de nuestra mente. Ésta es cuestión que ahora debe soslayarse por razones metódicas. La existencia de Dios no parte, como quisiera Ludwig Feuerbach, de nuestro concepto sobre Él, sino de fenómenos reales que requieren de explicaciones transfenoménicas.

José Gaos ha manifestado cómo las ideas sobre realidades espirituales que nosotros concebimos son un suceso antropológico que nos “tira hacia arriba”, hacia lo espiritual mismo que somos (independientemente, dice, de que tales realidades ideadas existan o no).

Si las ideas abstractas nos posibilitan un horizonte panorámico, las ideas acerca de lo inmaterial nos proporcionan una aspiración de finalidad. Una vez concebido lo inmaterial,

no puede el hombre poner ya su finalidad en bienes materiales concretos que se hallan a infinita distancia del bien en sí que ha sido concebido: aspiraría a él sabiendo que su satisfacción plena se identifica con la plena posesión del bien en sí. Y concebida la idea de sabiduría sin su coerción material, limitante, no se conformará ya con conocimientos parciales y precarios, puesto que su entendimiento se concebirá como hecho para el saber completo e ilimitado, aun en el caso de que no llegase a alcanzarlo.

3. CAPACIDAD HUMANA DE AUTORREFLEXIÓN

Es patente que el hombre cuenta no sólo con la aptitud de tener ideas abstractas e ideas de lo inmaterial, sino que, además, su entendimiento goza de una capacidad extraordinaria, que el hombre actualiza de manera muy frecuente, aunque sin percatarse de ello.

Nuestro conocimiento, a diferencia de lo que, por sus signos, sospechamos de los animales, posee una doble capacidad: la del conocimiento de objetos externos —que denominamos conocimiento directo— y la del conocimiento de sí mismo —que recibiría el nombre de conocimiento reflejo—.

Dicho con otras palabras, nuestro entendimiento tiene la capacidad de ponerse a sí mismo como objeto. Hay en el conocimiento una reiterada transparencia de sí mismo, por virtud de la cual, al conocer el objeto, conoce, simultánea, implícita y concomitantemente, que ha conocido al objeto.

Más aún: puede hacer que esta reflexión concomitante se haga de un modo explícito y externo; puede volver sobre sí para conocer simultánea, implícita y concomitantemente, ese conocimiento con que conoce el objeto externo, y esta vuelta sobre sí puede hacerla de un modo explícito, expreso y voluntario. La reflexión de nuestro conocimiento sobre sí mismo nos indica que el conocimiento es una actividad espiritual, no coincidente con un órgano ni asentada de modo esencial en él. Si así fuese, si el entendimiento requiriese de un órgano material para ejercer su actividad, como la vista requiere del ojo, no podría darse esa transparencia y multiobjetividad que toda reflexión entraña. El ojo, para verse a sí mismo, requeriría de otro ojo, puesto que el órgano visual y la actividad de ver se necesitan mutuamente. Cuando el ojo se ve a sí mismo no puede conocer su objeto propio: sería un ojo enfermo. El entendimiento, en cambio, puede conocer su objeto y conocer que lo conoce, lo que prueba su carácter inorgánico o espiritual.

En la historia de la filosofía no se ha negado nunca esta actitud reflexiva del hombre, porque su evidencia resulta indiscutible. Los materialistas a ultranza la concebirán como un epifenómeno de la materia sin explicación particular y, sobre todo, procurarán mostrar — inútilmente— la convivencia de este sorprendente fenómeno humano con las actividades cognoscitivas de los animales brutos.

La reflexión que el conocimiento hace sobre sí mismo y —a fortiori— sobre sus actividades, es la que origina en nosotros esa realidad humana, quizá la más propiamente humana, que llamamos intimidad; el hombre se hace consciente de su propia vida interior; adquiere noticia de lo que ocurre dentro de sí; y, finalmente, puede arrancar un proceso de mejoría y perfeccionamiento propio desde ese interior suyo, y no sólo desde sus resultados externos que son objetivamente observables, pero que provienen por lo general de aquello que acontece en la profunda subjetividad del individuo, lo que la reflexión o examen interior permite conocer.

Además de la interioridad, y en estrecho nexo con ella, la capacidad de reflexión humana permite el autodominio, nota característica, dijimos, de nuestro concepto del hombre, que se vincula con el fenómeno de la libertad, el cual estudiaremos seguidamente. Antes, sin embargo, es preciso advertir que la facultad de reflexión sobre sí mismo permite tanto el conocimiento interior de lo que hacemos —y los motivos personales por los que lo hacemos—, como su calificación moral. El hombre tiene conocimiento interior del brotar de sus actos, del arranque y origen de sus actividades, y tiene, además, conocimiento de la calidad moral de ellos. El juicio sobre la calidad moral de nuestros actos es un revertirse sobre ellos, antecedente, concomitante o consecuente a ellos mismos, que se da de modo natural y espontáneo. No son, como muchos piensan —entre ellos Freud—, represiones impuestas por las costumbres e imperativos sociales. Se trata de algo prístino y originario de cada uno de los individuos: no es un fenómeno social, o no lo es puramente. Este juicio reflexivo sobre la eticidad de nuestras acciones se llama conciencia moral.

Al revés, diríamos que lo artificioso, lo adquirido o logrado por el retorcimiento del hombre, es la separación entre el conocimiento reflexivo de lo que hacemos, y el juicio moral que subsigue nativamente a ese conocimiento reflexivo. Por el conocimiento reflexivo capto cada uno de mis actos como propiamente mío y como algo que, consiguientemente, me resulta imputable, para bien o para mal. La conciencia es uno de los ejes antropológicos principales de la moral.

Pero el hombre que huye de la calificación de sus actos, por las consecuencias que ella le acarrea —porque sus actos, dijimos, le son imputables—, no sólo practica hábilmente el deslinde entre la conciencia o reflexión de lo que hace y la conciencia moral o dictamen ético acerca de la bondad o maldad de lo que hace y del que lo hace. Para asegurarse de la anulación de esa conciencia moral, arranca de sí la reflexión misma consecutaria de sus acciones. No quiere pensar sobre ellas, para no tener que calificarlas. Es decir, el mejor modo de reprimir la conciencia moral sobre sus actos (por la que éstos quedan moralmente cualificados como buenos o malos), consiste en eliminar cualquier conciencia, cualquier reflexión o examen sobre ellos y no verse a sí mismo más que en el espejo de los resultados.

Estamos haciendo una observación muy seria, de la que no se percatan los que desean vivir sin el reproche de sus acciones malas —y generalmente agradables (para ellos)— y la alabanza por sus acciones buenas —y generalmente desagradables—: el costo de extirpar

en nosotros la conciencia moral es la pérdida de la intimidad. Lo diremos de una manera más templada y verdadera: no la pérdida —pues la intimidad no puede perderla el hombre sin dejar al mismo tiempo de serlo—, sino el adormecimiento de la intimidad. El hombre pierde o adormece la fuente principal por la que él es él mismo.

4. LA LIBERTAD DEL HOMBRE.

Como los otros fenómenos humanos que hemos venido analizando, éste de la libertad se nos ofrece igualmente con una inmediatez inequívoca: la sensación de que cada uno de nosotros somos libres es algo de naturaleza primaria, y de tal manera unido al mismo yo, que si se le quitara lo primero —cosa imposible— también perdería lo segundo: sin libertad el sujeto dejaría de serlo.

Hay en el animal una fuerte continuidad entre el estímulo del entorno y la respuesta de su naturaleza. Es fácil prever la reacción de un animal ante determinados estímulos, o al menos esta previsión puede alcanzarse sin dificultad mediante la prueba y el error (el método hacia la domesticación).

El ser humano, dijimos, es indomesticable —en contra de la tesis de Skinner— porque hay una clara desconexión entre los estímulos que recibe y la respuesta que a ellos da o, para decirlo con rigor, la respuesta que a ellos quiera darle. A esta desconexión la llamamos, y lo es, precisamente libertad.

No todos los actos del hombre son libres: hay muchos que se engloban dentro del ancho campo de los actos reflejos, de las acciones instintivas, de las rutinas irreflexivas, etc. Pero todos los hombres cuentan con ocasiones de actuar en las que son libres, es decir, se encuentra en sus manos hacer algo o no. El acto prototípicamente libre del hombre es el de querer o no querer. Que la cultura contemporánea ubique la libertad no en el plano del querer sino en el más superficial del hacer, tiene consecuencias importantes en los estilos de autoridad, y constituye también una alternativa, un dilema ético, a saber: si el mando del hombre sobre el hombre debe incidir —en la medida en que se pueda— en el querer del subordinado, o sólo en el hacer, independientemente de que lo quiera hacer o no.

Es el momento de decir que toda organización adquiere una mayor viabilidad cuando se establecen las condiciones convenientes para que los hombres en ella quieran lo que hacen, en lugar de conseguir sólo que hagan lo que no quieren. Por muy difícil que sea —y lo es— lograr que el hombre quiera lo que le decimos que ha de hacer, mucho más arduo es conseguir, durante un tiempo prolongado, que los hombres bajo nuestro mando hagan lo que no quieren.

Decía Aristóteles hace 2 500 años que mandar sobre esclavos —que debían hacer lo que despóticamente se les mandaba— carecía de interés. Lo interesante era el mando sobre hombres libres, sobre quienes la orden no puede ser despótica, sino política, esto es, por

convencimiento. Hoy, abolida la esclavitud y alcanzada la conciencia del valor de nuestra libertad, tendríamos que decir lo contrario: quien por falta de aptitud de convencimiento debe apelar al gobierno despótico, tiene ante sí una ardua tarea, con un grado de dificultad mayor aún que la implicada en el convencimiento. Diga lo que diga Aristóteles en su tiempo, nosotros tenemos la experiencia de que es más fácil mandar a hombres en cuanto hombres, que mandarlos como si fueran cosas.

Esta desconexión o innecesaria correspondencia entre los estímulos, motivos, razones de acción que se ofrecen al hombre, y la acción realmente ejercida por él; esta ausencia de riguroso condicionamiento, a la que llamamos libertad, es lo que hace posible el autodomínio, que constituye una de las notas primordiales de nuestro concepto del hombre.

Desde el punto de vista del trabajo en la organización, es importante saber que autodomínio no es estrictamente lo mismo que autonomía. Por el autodomínio soy dueño —dominus— de mí mismo; por la autonomía, me daría a mí mismo la norma —nomos— con la que he de regirme.

En el momento actual se ha supervalorado la autonomía sobre el autodomínio, con no leves consecuencias para la vida moral del individuo y la vida de la organización en la empresa. Por nuestra parte, consideramos propio y constitutivo del hombre el ser dueño de sí mismo, ya que nadie puede poseerlo, ni en su ser ni en su hacer (menos aún en su querer); por el contrario, no es propio, y es destructivo del hombre, el atribuirle el poder de ser él mismo quien se dicte las normas por las que hubiere de conducirse.

El hombre no debe ser juez y parte. No puede dictarse a sí mismo como legislador y juez lo que ha de cumplir después como ejecutor. En el dintorno del hombre, y no sólo en el gobierno de la sociedad, debe conservarse el modelo de la distribución tripartita de poderes, atribuido a Montesquieu, para no caer ni en la arbitrariedad ni en el capricho.

La norma del hombre está dada por la naturaleza o modo de ser del hombre mismo, de manera que será prescrito positivamente todo aquello que amplíe su naturaleza, y negativamente todo lo que la retraiga y disminuya. Así vista la norma, podría considerarse que estamos hablando de una autonormatividad o autonomía, puesto que la norma de conducta del ser humano no le viene dictada por otro (heteronomía) sino por la misma naturaleza suya.

Lo anterior es verdadero solamente bajo la perspectiva de que la naturaleza del hombre — de la que emana la norma de su comportamiento— es propia de sí mismo (autós) y de ningún otro. Pero no lo sería bajo la consideración de que siendo en efecto suya, no se ha dado a sí mismo su naturaleza, y en este sentido sería un don dado en propiedad por otro (heteronomía), sea Dios creador, sea un proceso evolutivo (sea, como parece, la conjugación complementaria de ambas cosas).

El autodomínio y la heteronomía, sin embargo, no se oponen mutuamente, ya que cabe la posibilidad —que es la que nosotros estamos propagando con estas no inútiles disquisiciones— de que el hombre, justo por su autodomínio, decida hacer suya la norma dada por otro, asumiendo como algo libremente querido la naturaleza humana que le ha sido otorgada como don y como deber.

Como don, porque no habría nada por que cambiarla. El hombre acepta gustosamente ser hombre. Quizá preferiría no ser este hombre con estas peculiaridades. Pero querría ser un hombre mejor, para lo que tendría que ser un mejor hombre, lo cual es precisamente la aceptación del don recibido.

Como tarea, porque se encuentra inscrito en la propia naturaleza recibida, el desarrollo de sí mismo que al hombre le corresponde emprender, en cuanto obligación a la que la misma naturaleza le apremia.

Esto tiene, como advertimos, profundas consecuencias para la vida moral del individuo. En efecto, la moralidad puede ser vista por el hombre bajo una doble perspectiva: la supeditación a la norma como algo ajeno, heteroimpuesto, a la que habré de sujetarme si deseo seguir siendo el hombre que ya soy; o la asunción de la norma no como algo ajeno, sino como algo propio recibido y captado como un don. El don sería ya no sólo la naturaleza, sino también las prescripciones normativas en ella implicadas.

Llamamos a esta aceptación de mi propia naturaleza y las consecuencias que se derivan de su expansión y desarrollo, libertad de aquiescencia natural, que es, intramundaneamente, la forma suprema en el ejercicio de la libertad, autodomínio o propia posesión. Henry Bergson considera al santo como aquella persona que incorpora de modo consciente y volente las normas dadas por Dios a su propia conducta, de manera que no hay diferencia, división o grieta entre la conducta querida por él y la norma querida por Dios, circunstancia que acaece justo por esa incorporación consciente y volente: la norma recibida se ha convertido en un hábito adquirido.

Pero estas consideraciones repercuten igualmente de un modo radical en la relación del individuo con la organización en la que se encuentra integrado.

Si la libertad del hombre se considera unilateralmente como autonomía, quedará contrastada con toda heteronomía que se oponga a la autonomía. En consecuencia, las normas de la organización ofrecen el frecuente peligro de contraponerse a las de los individuos, que sólo aceptarán de buena gana las indicaciones de su empresa, en la circunstancia casual de que coincidan con las propias normas.

Otra cosa sucederá si la libertad se concibe como autodomínio, porque, entonces, el individuo organizado con otros puede decidir con libertad de aquiescencia sumarse volitivamente a las disposiciones de la empresa, aunque no coincidan con sus gustos, tendencias y normas personales, siempre que no socaven los principios vitales de su

persona. El individuo posee autodominio para decidir a qué sistema de normas acogerse, en lugar de encontrarse determinado —por su ideal de autonomía—, a adherirse a sus propias normas en detrimento de las de los demás.

5. POSIBILIDAD DE DESARROLLO ILIMITADO.

El quinto y último punto de los fenómenos antropológicos que nos instan a postular al hombre como un ser con espíritu, es la posibilidad de un desarrollo ilimitado de sus capacidades humanas. No quiere esto decir que el hombre es susceptible de un desarrollo infinito, en términos actuales. Se quiere señalar sólo que siempre es susceptible de una perfección mayor. Sea cual sea el estado de perfección al que haya accedido, siempre cabe la posibilidad de un ulterior perfeccionamiento. El hombre tiene, pues, una potencia infinita sucesiva (no actual) de progreso. Como afirmaba Heráclito: “Camina, camina, nunca llegarás al confín de ti mismo”.

No ocurre esto con ninguna facultad orgánica. Para que los órganos corporales puedan ejercer su acción, requieren que haya un objeto mínimo; por debajo de tal umbral, el funcionamiento de la potencia en cuestión no es posible. Una superficie incolora del todo transparente no puede ser objeto de mi vista; ni puedo oír un sonido excesivamente débil; mi olfato es inoperante ante un aroma excesivamente tenue... Pero, de manera análoga, el órgano se destruye cuando su objeto crece en vigor e intensidad: el ojo se quema ante una luz vivísima, el tímpano se rompe cuando el arma se dispara a una distancia muy próxima...

El entendimiento, en cambio, se supera a sí mismo cuando accede a verdades más altas y más aún cuanto más altas sean, indefinidamente. La voluntad goza de un crecimiento, desarrollo y ampliación cuando versa sobre bienes de mayor valor, etc. Se verifica, pues, el carácter inorgánico de las facultades propiamente humanas, entendimiento y voluntad, que ya habíamos descubierto al analizar el fenómeno de la reflexión cognoscitiva.

Pero estas posibilidades de desarrollo progresivo o sucesivo infinito, no sólo nos ofrecen de hecho la seguridad de que las facultades humanas (entendimiento y voluntad) no coinciden con algo orgánico, pues lo de tal categoría no es capaz de soportar sin limitaciones el influjo progresivamente fuerte de su objeto. Además de posibilidad, el desarrollo progresivo indefinido del sujeto humano se constituye en una exigencia, y en una exigencia ética, a la cual, como ahora veremos, la empresa debe responder. Esta respuesta se encuentra reconocida en las corporaciones japonesas, uno de cuyos principios de operación es el desarrollo continuo (y por tanto ilimitado) de quienes son sus integrantes, principio que se denomina con el peculiar vocablo Kaizeu, y que se basa en la máxima de que la autocomplacencia es la enemiga del éxito.

6. LAS VÍAS DEL DESARROLLO HUMANO.

Nos encontramos en un momento de la vida de la empresa en el que, por ventura, no se duda de la necesidad del desarrollo de la organización. Esto no significa que la organización debe hacerse más grande. Aunque muchos insisten en este concepto erróneo del desarrollo de las organizaciones, el verdadero así llamado desarrollo organizacional ha de fincarse de una manera polar, si no única, en el perfeccionamiento de los individuos que componen cada organización.

A la pregunta acerca de cómo es conveniente desarrollar al individuo y en qué aspectos, debe responderse, sin duda alguna, que el desarrollo propio del hombre se encuentra en el de su característica inherente que, como ya sabemos, es el espíritu. Ello nos llevaría a preguntarnos por la naturaleza del espíritu que ha de desarrollarse.

La antropología filosófica clásica no sabe acerca del espíritu más que aquello de que le dan noticia los fenómenos de su existencia. Vale decir, sabemos únicamente que el espíritu es la realidad humana que le confiere al hombre las facultades de concebir ideas abstractas, pensar en entes inmateriales, reflexionar sobre sí mismo, contar con libertad en sus actos, y ser capaz de un desarrollo progresivo ilimitado.

Este desarrollo progresivo ilimitado de su espíritu ha de avanzar, pues, en la línea de lo que del espíritu mismo a desarrollar conocemos: en el mismo grado o medida que el hombre amplíe su potencialidad de abstracción, de conocer realidades espirituales, de reflexionar sobre sí mismo y de actuar con libertad, en ese mismo grado o medida será más hombre.

Siendo la organización o empresa una comunidad de profunda personificación, como hemos visto, cualquier actividad suya ha de implicar el desarrollo de las personas: la persona es el constitutivo, el arranque y el fin de la organización. El proceder ético de la organización se resume por tanto en esta sencilla expresión: la empresa es éticamente positiva cuando conduce al perfeccionamiento ilimitado de todas las personas que la integran o con las que se relaciona. Pero la incidencia en la persona no es menor — aunque de signo inverso— cuando la contribución en la empresa le resulta éticamente negativa: la persona es, para bien o para mal, el centro de la empresa.

En esta sencilla expresión deben subrayarse dos puntos: se refiere a todas las personas que la integran o con las que se relaciona. Es decir, directivos, operarios, inversionistas, compradores y vendedores. El segundo punto que debe subrayarse es que cuando en la actividad de la empresa sólo se logra el desarrollo de algunas de las personas, la empresa no merece el calificativo de enteramente buena, pero recibiría el de moralmente mala si lograrse el desarrollo de unas personas a costa de otras.

La ética de la empresa al uso, incurre en el error de no atenerse a esta visión de totalidad en relación con las personas. Se atiende al beneficio del cliente, pero quizá a costa del proveedor o del operario; al beneficio del inversionista, a costa de lo que le correspondería

al operario o al cliente. Lo que podría parecer bueno desde un punto de vista —por ejemplo, la remuneración o capacitación del operario—, podría ser malo desde otro punto de vista: la disminución de las utilidades del inversionista, el cual, según quedamos, es también persona. Ni siquiera en este último caso puede decirse de manera general que el beneficio y el perjuicio no son del mismo orden, pues no todas las necesidades del operario son más imperiosas que las del inversionista (viuda indefensa quizá, o tal vez antiguo operario ya anciano, sobreviviendo con sus últimos ahorros).

El principio personalista de totalidad significa, para el caso de la empresa, que debe obrar en beneficio de todas las personas, y se fundamenta en el hecho, ya enfatizado antes, de que la persona, cada persona, tiene a su vez un sentido de totalidad, por ser un todo de sentido, al punto de que el valor de cada una de ellas valoriza —otorga valor— a cualquier otra realidad, incluyendo en esas realidades a las otras personas.

Este principio personalista de totalidad, que engloba a las personas distributivamente tomadas —cada uno de los hombres—, no consideradas globalmente —la humanidad—, pone de relieve otra característica de la persona, con la que nos encontraremos a menudo en el decurso del presente estudio: la persona es relacional. La persona da valor a todo, es decir, también a otra persona. Pero, por el mismo hecho, la otra persona da a su vez valor a la primera. Esta interinfluencia de valoración de las personas es la que denominamos su característica relacional.

La empresa, en cuanto comunidad de personas, tiene su eje en la característica relacional de las personas, y su tarea principal es lograr la síntesis, armonía y hasta potenciación de todos los intereses de las personas que la constituyen.

Esta necesidad de sintetizar los contrarios en un nivel superior, es un menester de la dirección de empresa que reaparecerá con reiteración en esta obra, ya que la empresa actual se encuentra llena de perplejidades y dilemas. La acción ética busca en buena medida convertir los dilemas, entre los que se debería optar, en elementos conciliables, paradojas con las que hay que convivir, sin claudicar en los principios.

Es necesario, por otra parte, hacer ver que esta quintuple facultad humana (abstracción, conocimiento del espíritu, reflexión, libertad y progreso ilimitado), en la medida en que se expande y recapacita, solidifica aquellas notas que hemos encontrado, desde el principio, en la base del ser del hombre: autodominio y trascendencia.

En efecto, la libertad y la aptitud de reflexión colocan al hombre en posición tal que se le facilita la autoposesión (actitud reflexiva de sí mismo); y la libertad se identifica prácticamente con el autodominio.

Por su parte, la visión panorámica que otorga el conocimiento abstractivo y la posibilidad de crecimiento ilimitado de la persona, abren la puerta de la trascendencia del hombre: el hombre se supera rompiendo el cerco empírico sensible en que se halla, a fuer de animal,

en cuanto logra ampliar el diafragma óptico por virtud de las ideas abstractas; y el hombre va más allá de ese hombre que ahora es (el hombre que supera al hombre, sugerente atisbo de Pascal), cuando se enfila en un camino de continuo perfeccionamiento.

Pero la verdadera trascendencia del hombre se consigue en el uso de esa privilegiada posibilidad de ponerse en contacto noético (relativo al conocimiento) —sólo noético por ahora— con realidades que van más allá, que trascienden toda la materia en que consistía antes su entero horizonte cognoscitivo.

Sabemos que las tareas del desarrollo de la organización se orientan bajo pautas psicológicas de muy distinta índole con relación a las que ahora estamos señalando. No es extraño que así sea. Hasta el momento, el desarrollo de la organización de los hombres y, sobre todo, el desarrollo de los hombres de la organización, ha sido noblemente acaparado por la psicología, a la que nada tenemos que objetar, siempre que respete el origen de su nombre —psique, alma— y considere no reduccionistamente al hombre como perteneciente a una especie biológica que incluye una novedad —espíritu— el cual no puede ser producto unívoco de la evolución; pero ello no obsta para que aseguremos un nuevo porvenir a las relaciones industriales, cuando se dejen iluminar por los venerables conceptos de la filosofía clásica, entre los que se encuentra, como el emblema de todos ellos, el concepto de persona.

La empresa no cumplirá sus deberes éticos más elementales mientras diseñe, consciente o inconscientemente, los trabajos de las personas y las relaciones entre ellas de tal modo que se dé una atrofia de su espíritu, el cual, en este contexto, insistimos, debe entenderse así:

—Una capacidad de abstracción, que acostumbre a las personas a ver los quehaceres bajo un panorama escénico que los ubique dentro de un sentido global, lejos de quedar miopemente embebidos en una pequeña porción de la riquísima red de trabajo que se teje en la empresa.

—Una capacidad de pensamiento que se eleve a nociones no materiales —como las de bien, paz, sabiduría—, en lugar de presentarse un horizonte de vida cercado por instancias puramente materiales, horizonte de vida reducido a la materia, que no sólo es aquél en el que la empresa se encuentra, sino el que en buena parte ella propicia.

—Una capacidad de reflexión sobre sí mismos que les permita el conocimiento de las razones de fondo de sus actos y las intenciones últimas de ellos; y que facilite el juicio sobre la bondad o maldad de lo que hacen como actos propiamente suyos.

—Una capacidad de libertad, por virtud de la cual su querer se encuentre en sus manos, lejos de estar condicionado por apremios de la empresa y la sociedad; y que, en el terreno del hacer, se hallen en condiciones de asumir con libertad de aquiescencia las tareas que la empresa les encomienda, aunque sean distintas de aquellas que, en el orden independiente de su acción, hubieran hecho por su cuenta.

—Finalmente, unas condiciones que faciliten, en su sentido pleno, aquellas posibilidades de desarrollo sucesivamente infinito, que no deben quedar detenidas u obstaculizadas por otras instancias de la organización adversas a tales posibilidades de crecimiento.

7. DESARROLLO DEL ESPÍRITU Y FORMAS DE MALESTAR

Charles Taylor, en *La ética de la autenticidad* (1994), nos describe con precisión las tres formas fundamentales de malestar que aparecen en nuestra civilización contemporánea, y que nosotros relacionamos directamente con la atrofia del espíritu, precisamente en el camino penta-fácico de su desarrollo.

La primera forma de malestar es el individualismo ético: cada uno se coloca en la posición de elegir por sí mismo su propia regla de vida, decidir de acuerdo con su conciencia las convicciones que desea adoptar. No cabe duda que el tenor de vida ética individualista que acaba de describirse desemboca en el relativismo moral. Pero lo que Taylor subraya, además, es una consecuencia de este relativismo en la que tal vez nuestra civilización no haya reparado suficientemente: el centramiento en el yo, que “aplana y estrecha a la vez nuestras vidas”, que se convierten así en vidas “chatas y angostas” porque se encuentran encerradas en la “jaula de hierro” del propio sujeto.

El individuo, centrado en sí mismo, atrofia su capacidad de elevarse por encima de los trazos empíricos que le rodean o, mejor, le cercan: esto es, pierde su capacidad de abstracción, de visión panorámica, careciendo de ubicación, de lo que Taylor llama su “lugar en la cadena del ser”. Nos dice que el águila se convierte en ave de corral, repitiendo una metáfora que hizo popular Josemaría Escrivá de Balaguer: el individuo pierde los horizontes de acción, sociales y cósmicos, y, con ellos, algo por lo que valga la pena morir, para detenerse en los “pequeños y vulgares placeres” de los que hablara Alexis de Tocqueville. Las altas aspiraciones de la vida se convierten en el “lastimoso bienestar” al que se refería Nietzsche.

La segunda forma de malestar reside en el desencantamiento del mundo, esto es, en la primacía de la razón instrumental, una racionalidad que todo lo reduce al binomio costo-beneficio: las realidades del mundo y nuestros modos de actuar han dejado de asentarse dentro del orden natural y la voluntad de Dios, para poder tratarlos como materias primas a nuestra disposición, o a la disposición de cualquiera. Al liberarnos del orden de la naturaleza y de la voluntad de Dios, la primera impresión es la de un nuevo Prometeo que rompe sus cadenas, pero pronto entramos en el desasosiego que es justo nuestra segunda forma de malestar, porque, dado que cada uno es dueño de asumir sus propias convicciones y para él todo es una materia prima apta para ser amoldada a sus propósitos, dentro de esa moldeable materia prima me encuentro yo mismo, que me he convertido en destinatario, objeto o plástico maleable de las intenciones personalísimas de los demás, de las que a nadie tienen que darle cuentas. Ese es el desasosiego del ciudadano en una sociedad

totalitaria, en la que cada uno es un delincuente potencial; aquí, una víctima potencial del capricho de la razón instrumental humana.

Esta forma de malestar coincide enteramente con la pérdida de finalidad proveniente de la atrofia —por causa de la razón instrumental— de mi capacidad de concepción de realidades inmateriales. Contra ellas, nada tiene que hacer la razón instrumental: lo espiritual nunca podrá ser tratado como materia prima; a lo espiritual le corresponde el rango no de materia sino de fines.

Si con la pérdida de nuestra capacidad abstractiva hemos perdido la visión panorámica de nuestra existencia, con la imposibilidad de elevarnos cognoscitivamente hasta las realidades espirituales nos ha sobrevenido el eclipse de los fines.

Finalmente, la tercera forma de malestar contemporáneo consiste para Taylor en la pérdida de la libertad derivada de la claudicación del hombre del consumo ante las incitaciones de los bienes materiales, que ya no se le ofrecen, sino agresivamente se le introducen por todos los poros de su cuerpo. Es difícil mantener un estilo de vida personal en contra de la corriente: somos víctimas de lo que también Tocqueville llamará “despotismo blando”, de un gobierno suave y paternalista que nos ayuda a sumergirnos en la untuosa corriente del mercado.

Resulta evidente que con esta pérdida de libertad parece haberse logrado el supuesto de Skinner, según el cual habría en el hombre una fatal e irresistible continuidad entre los estímulos, atractivos, incitaciones que le ofrece el mercado, y la respuesta del hombre a ellos, que ya no son respuestas inteligentes y queridas, que parten de mí, sino inestables resultados de los apremios exteriores, ante los que claudico como impotente. La libertad no se recuperará más que cuando el hombre, haciendo fuerza de flaqueza, quiera ser sí mismo y rompa la solución de continuidad entre el estímulo, por agradable que sea, y la respuesta, por irrefrenable que se presente.

Esta pérdida de autodomínio y libertad se debe también, sin duda, a la pérdida de capacidad de autorreflexión por medio de la cual se adquiere esa densidad interior que nos hace pesar sobre nosotros mismos, guardando la línea vertical de quien se sabe señor de su destino. La autorreflexión nos hará conducirnos, de acuerdo con Scharpf, como el consumidor reflexivo: ¿qué necesidad tengo de satisfacer esta necesidad?

CONCLUSIONES

—La empresa no es una conjugación de elementos, ni una combinación de actividades, sino una comunidad de personas. Es necesario realizar una tarea de personificación de la empresa ante la usual visión objetivista de ella.

—Esta personificación comienza por la reivindicación del trabajo sobre el capital o inversión de instrumentos, y termina con el convencimiento de que detrás de cada actividad realizada en el trabajo hay una persona, lo mismo que detrás de la inversión aportada.

—Aunque hay un diverso carácter ético en el dirigir, operar o invertir, entre las personas que dirigen, operan o invierten no hay diferencias ni grados.

—El capital -la inversión- tiene también un carácter personal que le otorga una dimensión ética, frente al llamado capitalismo salvaje: no hay capitales amorales.

—Se dan cuatro niveles de personificación en la empresa: del trabajador directivo, del trabajador operativo, del inversionista, del consumidor o cliente y del vendedor o proveedor.

—Hay un carácter básico de toda persona, buena o mala, que la hace sustentadora de derechos humanos inviolables.

—La persona es fuente de valor de toda otra realidad (y de toda otra persona); la razón de la dignidad de la persona es su posesión del espíritu. El hombre es capaz de concebir ideas abstractas o abrirse un panorama. Es capaz de conocer realidades inmateriales o de establecerse finalidades superiores a sí. El hombre es capaz de autorreflexión, como inyección de su autodomínio. La libertad del hombre es plenitud de autodomínio. El hombre tiene una potencialidad ilimitada de desarrollo.

—El autodomínio se diferencia de la autonomía, con graves consecuencias éticas y en la empresa. La libertad, en cuanto tal, goza de la posibilidad de ser libertad aquiescente de normas ajenas (heteronomía).

—El hombre posee, conforme a lo anterior, las siguientes vías de desarrollo: abstracción, concepción de lo inmaterial, reflexión, actuación libre; y su desarrollo en el transcurso de estas vías es ilimitado.

—El proceder ético de la empresa se resume en el desarrollo de las personas que la integran o con las que establece relaciones.

—El principio personalista de totalidad señala que no debo obtener el beneficio de unas personas mediante el perjuicio de otras. Hay por tanto una necesidad de síntesis o armonía entre los dilemas éticos, que se consigue menos con una visión psicológica y más con una visión antropológica de la persona.

—La obturación del pentafónico desarrollo humano produce tres formas de malestar en la civilización contemporánea: falta de panorama, falta de finalidad y falta de libertad.