

LEONARDO POLO

EL HOMBRE EN LA HISTORIA
Edición y presentación de Juan A. García González

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 207: Leonardo Polo, *El hombre en la historia*.

© 2008. Leonardo Polo

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Poligono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN (Juan A. García González)	6
EL HOMBRE EN LA HISTORIA	
I. EL SABER HUMANO Y LA HISTORIA: EL TEMA DEL DESTINO Y LA LIBERTAD	15
1. La sabiduría ante el mundo y ante la historia.....	15
2. Modalidades prácticas del saber.....	17
3. Modos superiores de sabiduría.....	29
4. Filosofía y teoría.....	33
5. La fe y la filosofía.....	42
6. Fundamento y libertad.....	48
II. HISTORIA Y LIBERTAD.....	51
1. La libertad y la técnica	51
2. La discontinuidad histórica	59
2.1. La libertad y el futuro	60
2.2. Futuro y presencia.....	63

2.3. La libertad y el pasado	67
III. ÉTICA E HISTORIA	77
1. Planteamiento	77
2. El defecto moral de la historia	81
3. La antehistoria y el origen de la historia	83
3.1. El pecado original	83
3.2. La extensión de la ética en la historia	88
4. Planteamiento de la antropología	91
4.1. El rasgo de la dualidad	91
4.2. La naturaleza humana y la voluntad	99
IV. UNIDAD Y ALTURA DEL TIEMPO HISTÓRICO	103
1. La unidad de la historia	104
2. La paradoja de la historiología hegeliana	105
3. La altura histórica	108
4. Persona e historia	112
V. DIOS Y LA HISTORIA: LA PROVIDENCIA	117
1. Primera tesis (no culminación de la historia)	117
2. Segunda tesis (la posthistoria)	118
3. Tercera tesis (la providencia)	119
4. Cuarta tesis (la Encarnación)	121

PRESENTACIÓN

Es innegable la importancia actual del tema de la historia. Bastaría aludir a la ontologización de lo histórico del segundo Heidegger; o a la importancia de la historia para esa corriente tan hodierna de la filosofía que es la hermenéutica: el valor de la tradición para Gadamer, la autocomprensión y la historia en Ricoeur, etc.

También para la filosofía poliana es la historia un tema importante; porque la de Polo es una filosofía de la persona, que aboca a una antropología trascendental. Pues bien: la persona se manifiesta mediante su acción, como ha señalado también la fenomenología personalista de Wojtyła¹; y buena parte de la acción humana se despliega en la historia.

Con todo, Polo es más un metafísico, y el ser es supratemporal; o un promotor de la antropología trascendental, teórica, que busca el ser de la persona y su destino eterno, más allá de la historia. Quizá por ello, en su obra antropológica podría entenderse diluida la consideración de la situación histórica del hombre.

Cierto que su *Antropología trascendental*, por otra parte la obra culminar de Polo, en su segundo volumen titulado *La esencia de la persona humana*, contiene una parte, la tercera, dedicada a *Las manifestaciones externas de la esencia humana y el cuerpo*, que incluye un tratamiento expreso de la historia². Pero como la filosofía primera fundamenta después todo el conjunto de las filosofías segundas, así también la antropología trascendental debe extenderse también hasta las antropologías laterales, que abarcan todos aquellos temas a los que se vierte la libertad personal. En esta dirección, que busca ampliar nuestro conocimiento antropológico, conviene insistir en la comprensión de lo histórico que Polo nos sugiere.

A lo que hay que añadir una segunda circunstancia. Que, según lo aprecio, Polo investigó mucho sobre el actuar del hombre, y sobre su estado histórico,

1 *Persona y acción* se titula uno de sus libros, traducido al español en BAC, Madrid 1982.

2 *Antropología trascendental, v. II: La esencia de la persona humana*. Eunsa, Pamplona 2003; tercera parte, pp. 245-68.

en los comienzos de su actividad filosófica. Pero más tarde, en su madurez, cuando le llegó cierto reconocimiento o prestigio y publicó la mayor parte de su obra, la cuestión de la historicidad humana pienso que la tenía ya resuelta, pensada y formulada. Por eso, apenas se dedica a ella; y cuando la trata lo hace aprovechando materiales antiguos, redactados años atrás. Como, por otro lado, no le gustaba este procedimiento, expuesto a repeticiones, los textos que nos ha legado sobre la dimensión histórica del hombre pienso que son, aunque suficientes, quizás parcos, algo inconexos, y al cabo imperfectos: por cuanto no redactados en directo, en su momento y por extenso para tratar frontalmente la cuestión.

Por estas razones me he decidido a buscar algunos textos inéditos y presentarlos reunidos con la intención de trasladar al lector un libro que ayude a completar la comprensión poliana de lo histórico del hombre.

El hombre no es un ser histórico, pero está en la historia según su acción práctica; como tampoco es un ser-en-el-mundo, sino un ser que está en el mundo. El hombre está en el mundo y en la historia. Casi cabría decir que si en el mundo aparecen las cosas, en la historia se manifiestan las personas, pues en ella inventan y despliegan las distintas posibilidades de su actuar. De ahí la importancia de explicar el estado histórico del hombre: su esencial inserción en la historia, o su estar en ella situado según su propia esencia.

Fuentes

Para conocer el pensamiento de Polo sobre la historia entiendo que hay tres fuentes principales:

1) El trabajo *Dos estudios sobre la historia y el saber*, publicado como apéndice de la primera edición, la peruana, de su libro *Hegel y el posthegelianismo*³.

En las ediciones siguientes de este libro, a cargo de la editorial EUNSA de Pamplona, ese apéndice se omitió, tal y como confiesa Polo⁴, por dos motivos:

- *en primer lugar, porque se formulan observaciones sobre el alcance de la capacidad cognoscitiva del hombre bastante alejadas del idealismo absoluto siguiendo el planteamiento de mi “Curso de teoría del cono-*

3 Universidad de Piura, Piura [Perú] 1985; pp. 357-446.

4 Prólogo a la segunda edición: Eunsa, Pamplona 1999; p. 15.

cimiento”, que terminé de desarrollar años más tarde; es decir, porque no encajaba del todo en un libro sobre Hegel.

- Y en segundo lugar, porque *ese apéndice contiene observaciones sobre la cultura, la historia y la sociedad que son temas antropológicos* [que habrían de ser] *estudiados con mayor amplitud en el tomo II de mi libro “Antropología trascendental”*.

Pues bien, los dos estudios del apéndice son: *La formalización del proceso histórico* y *El sentido integral de la metafísica*; el primero dividido en epígrafes, y el segundo en tres apartados. Y han sido diversamente utilizados en dos publicaciones posteriores de Polo:

— El capítulo *La “sollicitudo rei socialis”*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad que Polo publicó en un volumen colectivo sobre dicha encíclica⁵, y fue recogido después en *Sobre la existencia cristiana*⁶. La segunda parte de este capítulo recoge el primer estudio mencionado, prescindiendo del epígrafe *Metafísica e interrogación* y añadiendo tres epígrafes sobre la moral y la historia (*La moral*, *El defecto moral de la historia* y *La extensión de la moral en la historia*).

— El tomo segundo de la *Antropología trascendental* ya citado incluye los dos estudios del apéndice muy retocados⁷. El primero bajo el título *Historia y metafísica*; el segundo bajo el de *Persona y metafísica*. En particular, los dos últimos apartados del segundo estudio (*Mundo y trascendencia*, y *El sofisma del pensamiento objetivo*) están ahora muy abreviados; también porque este último había sido ya incorporado y ampliado en la lección décima del volumen tercero del *Curso de teoría del conocimiento*⁸.

Entiendo que estos *Dos estudios sobre la historia y el saber*, editados de distinta forma en esos tres sitios indicados, hacen pública la idea que tiene Polo acerca de la situación del hombre en la historia. El presente libro no puede dispensar de su lectura.

2) Pero, en mi opinión, esos estudios proceden de unos textos previos redactados por Polo con antelación; y, por tanto, no agotan lo que Polo ha

5 VV.AA. (Fernando Fernández coord.), *Estudios sobre la encíclica “sollicitudo rei socialis”*. Unión editorial, Madrid 1990; pp. 63-119.

6 Eunsa, Pamplona 1996; c. III, pp. 137-211.

7 *Loc. cit.*, pp. 245-77.

8 Eunsa, Pamplona 1988; pp. 383-439.

escrito sobre la historia. Por eso, deben integrarse dentro del conjunto de textos aún inéditos en los que Polo trata esta temática.

Me refiero en concreto a tres inéditos primitivos, y por otro lado medulares, que son: *La distinción real*, la *Memoria de cátedra* y la *Antropología de 1972*.

— El descubrimiento poliano del límite mental y de la metodología que lo abandona fue abrupto, se le ocurrió a Polo *de repente, en la primavera de 1950*⁹. Procedió entonces Polo a redactar su hallazgo en dos volúmenes inéditos que tituló *La distinción real*. Según Salvador Piá¹⁰, la estructura de esta obra inédita incluye tres partes: una de metafísica general, con cinco capítulos; otra de antropología fundamental, con cuatro capítulos; y una tercera con tres capítulos sobre las dimensiones esenciales del hombre. De esta obra primigenia salieron los primeros libros sobre el ser que Polo publicó en los años sesenta; y en ella cabe suponer que está también el germen de la *Antropología de 1972*.

— Con una importante mediación: la *Memoria de cátedra* con que Polo obtuvo la primera de filosofía de la Universidad de Granada en el año 1966.

Como esa cátedra era de *Fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos*, es lógico que Polo tuviera que proponer en esa memoria su enfoque de la filosofía (*la filosofía desde una perspectiva antropológica*), su idea de la historia como situación de la libertad, y su postura acerca de la historificación de la filosofía.

En esta memoria además, y según lo declara él mismo, Polo intenta enmarcar o justificar los motivos de fondo de su planteamiento filosófico¹¹. Ello dota de un interés particular a los dos primeros capítulos del libro que presentamos, pues proceden de esa memoria.

— Después Polo intentó desarrollar más extensamente la parte antropológica de su filosofía, con una redacción aún inédita, que conocemos como la *Antropología trascendental de 1972*.

La estructura de la *Antropología trascendental del 72* consta, por lo que yo conozco, de seis capítulos (*La estructura de la conciencia, El yo como co-*

9 Cfr. FRANQUET, M^a J., *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*. “Anuario filosófico” Pamplona 29-2 (1996) 305.

10 Cfr. PIA, S., *El hombre como ser dual*. Eunsa, Pamplona 2001; p. 21.

11 La memoria comienza así: *Estas páginas tienen ante todo valor aclaratorio. En 1964 inicié la publicación de una amplia investigación sobre el ser de la que ya han aparecido dos volúmenes (...). Antes de proseguir la publicación parece conveniente dar a conocer el enfoque, la intención, que precede la investigación entera.*

mienzo, *El carácter de además*, *La existencia humana*, *El acontecer humano* y *El futuro*). A ellos hay que agregar tres anexos y cuatro añadidos.

Pienso que estos anexos y añadidos quizá incluyan alguna novedad (me refiero, por ejemplo, al añadido titulado *El poder y la persona*); pero en su mayor parte recogen parcialmente contenidos de los seis capítulos previos, sólo que un poco más desarrollados, tal vez precisamente como para aprovecharlos en vistas a su publicación; y, sobre todo, contienen fragmentos de la *Memoria de cátedra* repetidos. Y hasta peor redactados: lo que me mueve a pensar que ambos textos tienen un origen común, es decir, que proceden de reelaboraciones de *La distinción real*.

De esos cuatro que hemos llamado añadidos, tres son particularmente relevantes para el estudio de la idea poliana acerca de la historia: *La historia y la sabiduría humana*, *La historia y la cultura*, y *La historia y la ética*; se corresponden con los tres primeros capítulos de este libro (como se apreciará por la similitud de sus títulos). Los dos primeros son precisamente los que entiendo tomados de la susodicha *Memoria de cátedra*.

Yo no conozco enteramente el archivo Polo (por lo que, en parte, conjeturo sobre la génesis de estos escritos); y además me consta que obran en él varias revisiones de estos inéditos mencionados, sólo alguna de las cuales ha llegado a mis manos y he podido examinar. En esas distintas revisiones parece como si Polo, años después de haberlos redactado, hubiera preparado partes de ellos para aprovecharlas en distintas publicaciones.

En suma, a la primera fuente, la publicada por Polo para expresar su pensamiento sobre la historia, cabe añadir como segunda fuente la obra inédita: procedente de *La distinción real*, expuesta en su *Memoria de cátedra* y, a partir de ella, en algunos de los papeles añadidos a la *Antropología trascendental del 72*. Huelga resaltar la importancia de *La distinción real*, por ser la primera exposición global de la filosofía de Polo, y también la de la *Antropología trascendental* poliana, su obra cumbre aunque publicada veinticinco años más tarde. Aquí señalaré que los dos primeros capítulos del libro que presentamos representan un goloso aperitivo de la *Memoria de cátedra*, aún inédita; desde aquí instamos a que se prepare esa obra para su edición.

3) A estas dos fuentes primarias, habría que añadir una cierta cantidad de pequeños escritos de Polo, conferencias, etc. algunos de ellos publicados y otros inéditos.

En particular he de mencionar uno de los anexos a la *Antropología trascendental del 72*, que lleva por título *El uso pragmático de la razón*; varias conferencias impartidas por Polo en Bogotá el año 1989 sobre el tener humano y la razón práctica; un texto inédito sobre *La interpretación de la historia en Hegel*; y algunos otros textos que no es el momento ahora de enumerar: entre otros los dos que publicamos como capítulos cuarto y quinto de este libro.

Los cuadernos sobre *Las organizaciones primarias y las empresas*¹², podrían aportar también algo para terminar de ver la comprensión poliana de la historia; puesto que las organizaciones primarias lo son del espacio y el tiempo humanos; y porque, en su primera parte, incluyen unas páginas de filosofía de la historia moderna.

Contenido de este libro

Para dar a conocer de una manera más explícita y completa la visión poliana de la situación histórica del hombre, nos hemos decidido a publicar aquí cinco textos de Polo inéditos, o casi inéditos, que componen los cinco capítulos de este libro.

Los dos primeros reproducen dos sectores escogidos de la *Memoria de cátedra* mencionada, paralelos a los indicados añadidos de la *Antropología trascendental del 72*; mientras que el tercero reproduce otro de esos añadidos. Teniendo en cuenta lo siguiente al respecto:

a) el capítulo 1 (*El saber humano y la historia*) versa sobre el destino humano como tema del saber. Si en el *Curso de teoría del conocimiento*, en la lección decimotercera del segundo tomo¹³, Polo había comparado la filosofía con las formas prácticas del saber humano en punto al tema del fundamento del mundo, aquí las compara en punto al tema del destino humano. Fundamento y destino son las dos grandes temáticas de la sabiduría humana.

b) el capítulo 2 (*Historia y libertad*) trata de la libertad, y requiere la siguiente aclaración. En el primer volumen de la *Antropología trascendental* Polo dedica uno de los últimos epígrafes a remitir la libertad al futuro¹⁴. Lo que aquí publicamos añade a ese epígrafe otros dos más para aclarar dicha

12 Editados como nnº 99 y 100 de la colección *Empresa y humanismo* del Instituto empresa y humanismo de la universidad de Navarra en 2007.

13 Eunsa, Pamplona 20064; pp. 236-55.

14 Eunsa, Pamplona 1999; pp. 230-4.

remisión, ninguno de ambos incluido por Polo en su *Antropología trascendental*.

c) el capítulo 3 (*Ética e historia*) fue modificado e incorporado al tratamiento poliano de la historia en la publicación relativa a la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, antes mencionada; son los epígrafes que la distinguen de los dos estudios publicados como apéndice en *Hegel y el posthegelianismo*, como ya hemos dicho. Por tanto no es un texto completamente novedoso (sí es nuevo su último epígrafe: *Planteamiento de la antropología*¹⁵). No obstante, y aun a sabiendas de ser reiterativos, lo hemos incorporado a esta publicación, porque una visión de lo histórico del hombre ajeno a la moral no sería completa, ni fiel al pensamiento de Polo.

A estos tres capítulos hemos añadido otros dos:

d) el capítulo 4 (*Unidad y altura del tiempo histórico*) es un trabajo inédito de Polo, fechado en 1986 y conservado en el archivo Polo junto con una traducción del texto al italiano. Lo que induce a pensar que Polo lo preparaba para publicar en una revista italiana, o para una conferencia en ese país. Yo desconozco este extremo; y Polo, interrogado por mí al respecto, ahora ya también. Está inédito, y perfectamente preparado por él para su publicación.

e) el capítulo 5 (*Dios y la historia: la providencia*) reproduce la conferencia dictada por Polo el 26.IV.1995 dentro de las XXXI *Reuniones filosóficas* de la Universidad de Navarra; se distribuyó su texto fotocopiado entre los asistentes a la misma. Está inédito en papel, aunque una versión digital del mismo ha sido publicada por *Miscelánea poliana*, revista en la red del IEFLP 4 (2005) 39-43¹⁶.

La plural procedencia de los textos que integran el libro da lugar, quizá, a una heterogeneidad de enfoques y estilos, que esperamos el lector entienda y sepa disculpar.

15 Cuyo primer apartado (*el rasgo de la dualidad*) fue empleado por Polo en su intervención (*La coexistencia del hombre*) en las XXV *Reuniones filosóficas* de la universidad de Navarra (IX-1988), publicadas por ALVIRA, R. (ed.): *El hombre: immanencia y trascendencia*. Univ. Navarra, Pamplona 1991; pp. 33-47.

16 Cfr. <http://www.leonardopolo.net/revista/mp4.htm#4-Dios> (21.III.2008).

La formalización del proceso histórico

Polo entiende el estado histórico del hombre desde el punto de vista de la acción práctica: la historia es el ámbito general, insaturable, del hacer práctico.

La relación entre la acción humana y su término es distinta en la teoría y en la práctica. En el pensamiento la acción posee su fin, y así pensar es operación inmanente. En la práctica el objeto ideado configura la acción y se plasma fuera, porque obrar es una acción transitiva, cuyo término escapa al exterior de la acción. Pero desde su estatuto externo, revierte de nuevo sobre la acción de una peculiar manera: abriendo posibilidades, haciendo posibles nuevas acciones. Lo característico de la acción práctica, en atención a esta reversión, es ser hecha posible.

La acción práctica humana no depende sólo de principios operativos, eventualmente reforzados con hábitos; el hombre no tiene sólo naturaleza. Porque la acción práctica es hecha posible por los objetos culturales, a los que a veces se llama hábitos objetivos. En cuanto que la acción humana ha de ser hecha posible por ellos es histórica, está situada en algún momento de la historia; pues hereda un pasado que no se ha dado ella, y que, sin embargo, ha de aprovechar en orden a su futuro.

Pero del propio planteamiento poliano –los dos últimos capítulos de este libro la muestran– surge otra caracterización de la historia: la no simultaneidad –cierta ruptura– del género humano, la sucesión de las generaciones; eso conlleva la muerte. Y, de acuerdo con ello, la historia se reinicia con cada nacimiento; de esa manera prosigue discontinuamente, alcanzando en su curso distinta altura [capítulo 4]. Y así, por encima del paso de la historia, destaca la novedad de cada persona.

Dos referentes, por tanto, de la acción práctica, que se ejerce en la historia: cultura del universo, habitación del mundo; y sociedad entre personas, que anhela una unidad posible. Ambas remiten a la persona humana: es el hombre que está en la historia.

No es difícil enlazar ambos enfoques de lo histórico. El curso del tiempo no recae ni progresiva ni simultáneamente sobre todo el género humano [capítulo 5], sino sobre distintas generaciones, por lo demás conectadas por vínculos en ocasiones débiles; esto es la historia. Por eso la historia pesa: porque recae sobre menos de los que debiera; ya que muchos se han ido ya de ella, y consiguientemente otros llegarán para suceder a los que hoy la viven. Por eso el trabajo comporta sudor, igual que la generación dolor; son deriva-

dos de la muerte, un castigo del pecado. Sin el pecado original y la muerte, no se entiende la historia [capítulo 3].

La muerte trae consigo el pasado. Nacemos en una situación heredada. La acción humana es posible incluyendo el pasado de un modo inesquivable, y proyectando desde él el futuro; pero esta articulación es distinta de la que presencia mental establece en la teoría [capítulo 2]. El mundo presente está fundado en la realidad extramental, la historia está desfundada, remite a la libertad [capítulo 1]; el hombre no la presencia, sino que se inserta en ella mediante su acción. Por esta inserción el actuar humano es problemático; su ámbito general insaturable, la historia.

El hombre, según su esencia, está en la historia; tanto perfeccionando el universo, como conviviendo en sociedad con algunos de los humanos. Pero la existencia humana no es histórica. El hombre no se agota en la historia, porque –aunque en buena parte de su actividad esencial esté históricamente situado– tiene un origen y un destino trascendentes. Como Polo ha sugerido en el segundo volumen de su *Antropología trascendental*, la distinción real de esencia y ser es flexible en el hombre¹⁷; porque está llamado a una personalización de su esencia dirigida más a la convivencia con todo el género humano, y con Dios que es su bien común, que a la habitación del universo. Pero tal cosa no acontece en la historia, sino –quizá– después de ella.

Juan A. García González
Málaga, 21 de marzo de 2008

17 Este tema se anuncia en la nota 31 (pp. 114-5) y en la nota 150 (p. 173) de la segunda parte de la *Antropología trascendental II*, o. c.

CAPÍTULO I
EL SABER HUMANO Y LA HISTORIA:
EL TEMA DEL DESTINO Y LA LIBERTAD

1. LA SABIDURÍA ANTE EL MUNDO Y ANTE LA HISTORIA

La remisión de la apariencia al fundamento, conjuntamente con el destino de la libertad, constituyen los temas de la sabiduría humana. La filosofía es una forma o modo de sabiduría. Para establecer su concepto es menester distinguirla de los otros tipos de sabiduría.

El hombre está en el mundo objetivándolo, es decir, constituyendo la fenomenalidad. Esta constitución requiere la presencia mental. Por otra parte, la presencia recoge el pasado y proyecta posibilidades. De acuerdo con ello se logra la suscitación de un nuevo orden de objetos: la cultura.

En tanto que el hombre hace la cultura en función de su disponibilidad esencial limitada, se encuentra en una situación, la historia, que se vierte dinámicamente en el hacer práctico y que posee valor general. Esta situación se corresponde con la incomparecencia de lo radical de la realidad y, por otra parte, no satisface el sentido trascendental de la libertad.

La noción de fundamento o tras mundo intenta superar aquella incomparecencia. En cualquiera de las versiones de esta noción, la libertad está comprometida, pero no por eso despejada. Sin embargo, la indisponibilidad de lo radical de la realidad se vierte en la cultura y al tiempo no satisface las expectativas de la libertad. La solución de las especiales dificultades que plantea la conjunción de libertad y fundamento, es vital e ineludible para la sabiduría. Con todo, esta conjunción no está asegurada de suyo, y además puede ser oscurecida. La razón de esto último hay que verla en la historia como situación general e insuperable. El tema de la historia es significativamente tardío.

La filosofía como forma de sabiduría, busca ante todo trascender la presencia. Paralelamente, filosofar es una actividad superior a lo que llamamos hacer cultural. Para la filosofía la comprensión del fundamento no es fenomenal; tampoco es propiamente cultural e histórica. En ello hay que ver la justificación de su propia diferenciación como modo de sabiduría.

La insuficiencia del hacer enmarcado en la historia para la solución del problema del destino (que es problema justamente como insuficiencia del operar intrahistórico), es paralela a la insuficiencia del aparecer fenomenal para despejar el tema del fundamento. La noción de situación límite (Jaspers) alude a esta doble problemática, declarándola insoluble. Por lo tanto, esta noción no supera lo intrahistórico, y no debe confundirse con la situación que es la historia misma.

Lo intrahistórico comporta la idea de horizonte. El horizonte cierra, no sólo desde el punto de vista de la realidad, sino también desde el punto de vista de la posibilidad: existe un horizonte para los fenómenos, pero también existe un horizonte cultural. Ambos horizontes no son independientes: lo que cabría llamar lo concreto del mundo sólo puede darse en una coyuntura cultural; desde aquí se instrumenta la idea de finitud epocal. Sin embargo, ambos sentidos del horizonte no son exactamente iguales. El horizonte mundano se desplaza. El horizonte cultural se alcanza y renace. El desplazamiento da lugar a distintas interpretaciones del mundo. El cambio de horizonte es propio del hacer cultural humano. El desplazamiento es tributario del cambio. Así pues, el mundo no es un lugar permanente sino formalmente transitorio, es decir, no totalizable en sí mismo, porque el hombre no se limita a estar en él sino que además opera.

Al transitar en el mundo desplazando y cambiando los horizontes, el hombre almacena lo que siempre se ha llamado experiencia. En el tránsito como tal podría verse el punto de unión entre el mundo y el orden de la cultura. El hombre objetiva directamente la apariencia a lo largo de un viajar en lo transitorio. El viaje está limitado en todas sus fases por un horizonte de posibilidades epocales, pero es posible porque el horizonte de la apariencia se desplaza en función de lo factivo de las posibilidades. Lo trascendente, no es un mero transhorizonte, es decir, una posibilidad vacía o un espacio indefinido, inacabable, que deba recorrerse por etapas que no lo agotan nunca. Lo inagotable del tránsito es la situación general que llamamos historia. Lo trascendente supera la apariencia porque supera toda posibilidad. Lo trascendente tiene el valor de fundamento de acuerdo con la insuficiencia intrínseca de la posibilidad: no es un más allá proyectado como transhorizonte de época porque esta última versión es asumida por el valor situacional de la historia. Tampoco el destino de la libertad se reduce a la idea de transhorizonte porque la historia como situación afecta ante todo a la libertad.

En último término, no cabe sabiduría si no es desde la libertad. No quiere esto decir que la sabiduría tenga a la libertad por fundamento, pero sí que la

sabiduría no se ocuparía del fundamento si la libertad no advirtiera que la historia le afecta, ante todo, a ella misma.

La sabiduría, por lo tanto, no se agota en el plano cultural, ni tampoco en el plano de la historia; los atraviesa a ambos y se dirige, por un lado, hacia el núcleo libre del existir humano, y por otro, hasta el tema del fundamento. La sabiduría es el esfuerzo por resolver el problema del destino y por desvelar la realidad. La noción de historia nos permite atribuir a la última averiguación en profundidad de lo humano, que hemos cifrado en la libertad, valor trascendental. Pero también puede decirse que el hombre, ser libre situado, puede intentar la sabiduría por una vía que se resuelva en último término en su historia. Este modo de sabiduría es insuficiente sin más, pero no cabe prescindir de él.

La filosofía es un modo de sabiduría humana. Ahora bien, la sabiduría humana no es solamente filosofía. Por lo tanto, debemos tratar ahora de las formas de sabiduría, describir un esbozo de todas ellas, y averiguar cuáles son los rasgos diferenciales que distinguen y justifican la filosofía.

2. MODALIDADES PRÁCTICAS DEL SABER

El saber humano ha tenido siempre una modalidad operativa, práctica. El saber operativo es aquella interpretación del todo que lo centra en la consideración de las leyes que regulan el acontecer. La firmeza de la realidad residiría en la fuerza que todo lo gobierna y constituye. Esta fuerza primordial es universal y penetra la apariencia misma según algún tipo de regularidades.

El saber operativo es una constante humana. Al hombre en situación histórica le es forzoso averiguar el sentido del acontecer, puesto que está inexorablemente impelido desde la apariencia fenoménica a su propio operar y debe, por lo pronto, buscar un remedio para la inseguridad de aquélla en función de las dificultades y la tendencia al éxito de su hacer. Esto significa que lo recóndito de la realidad ha de ponerse en relación preferente con el acontecer mismo en cuanto que afecta al hombre, y ha de desvelarse o averiguarse en atención a ello. Históricamente es propio del hombre el intento de saber a qué atenerse sobre lo que acontece antes de que se produzca, o lo que es igual, de asentar firmemente el devenir, la sucesión, interpretándolos como modulaciones rítmicas o regulares de lo inmovible.

La sabiduría operativa no necesita ser formalmente lógica, pero no se puede prescindir de la regularidad. La tendencia a anclar la sucesión mundanal en lo inmovible presta a este tipo de saber una característica rigidez

que, sin embargo, no siempre adopta el rigor de las conexiones lógicas. Tampoco es de suyo metafísica. La metafísica propende desde sus orígenes a separar el interés por lo inmediato de la investigación del fundamento, y como es sabido, le es propia una seria reserva ante la apariencia. En cambio, el saber operativo se caracteriza por el propósito de consolidar directamente el mundo. Para él, diríamos, la apariencia en cuanto a efectividad es emanada y basada sin mediación alguna; de aquí su valor manifestativo o expresivo. En tanto que tipo de sabiduría, el saber operativo no es marginal en modo alguno a los problemas de la libertad situada. Desde este punto de vista el saber operativo se define por su aspiración a la infalibilidad. De acuerdo con la infalibilidad se enlaza la libertad con la realidad emanante.

Ahora bien, la pretensión de infalibilidad se revela siempre incumplida. Precisamente por eso, el saber operativo no puede conservar unidad a través de la historia. Ello significa que toda forma de saber operativo está condenada al fracaso. Desde luego, la interpretación de la realidad en atención preferente a problemas intrahistóricos es notoriamente insuficiente; no lo es menos el enlace de la libertad con esta versión de la realidad. Es obvio asimismo que el saber operativo se liga, más que ningún otro, a la cultura. A lo largo de la historia se han sucedido diversas formas de saber operativo. Citemos algunas.

1) Entre las más antiguas de estas formas, dentro de las que conocemos, se encuentra la magia. La magia es el intento de desentrañar el acontecer en su mismo carácter dinámico con el propósito de adueñarse de la fuerza primaria que en él late, mediante una repetición operativa que simboliza el ritmo cósmico y que puede imponerse a éste y controlarlo. En la magia, el intento de averiguación fundamental está confundido con una pretensión práctica desorbitada. Ello acarrea consecuencias funestas para la libertad que en la magia está esclavizada en la medida misma de la pretensión de dominio y control. El destino humano está vertido obsesivamente en esta preocupación. Puesto que el designio del todo está ritualmente al alcance, la magia es cultura esclavizada, que excluye el desarrollo autónomo de la posibilidad. La eficiencia cósmica del rito comporta que cualquier transgresión de las formas en que se modula el hacer humano repercute inmediatamente en la situación del hombre.

2) Posteriormente, el saber operativo adopta la forma mítica. Antes de su reelaboración platónica, el mito puede ser interpretado, en su sentido más ge-

neral, como aquel tipo de saber operativo que resulta de una cierta depuración de la idea de fuerza cósmica. Según esta depuración aparece la noción de necesidad.

A la necesidad se liga la noción de justicia. La justicia es la necesidad en cuanto repartida, es decir, en cuanto que atribuye de una manera ajustada a cada cosa un lugar en el tiempo, y de acuerdo con ello una consistencia propia. La justicia es inapelable, representa la ley última que preside el acontecer del universo en cuanto que fundado en la necesidad: da y quita y, según este reparto, hace ser y destruye.

Pero en la dualidad necesidad-justicia se contiene ya una cierta distensión que hace del mito una forma de saber operativo más depurada que la magia. Aunque el acontecer se reduzca a la necesidad a través de la justicia, al menos esta mediación debilita la confusión inexplicable entre el devenir y el fondo último; y, en la misma medida, el mundo queda más o menos destacado: es algo así como un conjunto de consistencias efímeras dominadas por lo inexorable, de donde vienen y a donde van a sumirse, pero con alguna forma de vida propia.

Paralelamente, en el mito se incluye un elemento psíquico bastante diferenciado. Tal inclusión, aunque no represente una interpretación correcta de la libertad y su destino (pues el destino queda sujeto a la fatalidad), entraña un progreso relativo. Lo psíquico, en cuanto incluido en la necesidad gobernante del universo, es la interpretación patética de lo humano: como dinamismo interrumpido en su mismo valor expresivo, despojado de toda culminación. La justicia es inapelable y, a la vez, enigmática: no pueden pedírsele razones, ya que la necesidad es oculta y profunda. Pero al retirarse la necesidad al orden de lo enigmático de fondo, como una fuerza sorda que se apodera del destino humano, deja vibrando en un primer plano la tragedia. El hombre dominado por la fuerza necesaria es un ser aprisionado pues su libertad está formalmente constreñida por un gobierno exterior frente al que no puede mantenerse. Pero, aunque con suma precariedad, lo humano queda destacado dentro de la fuerza fundamental. Esta situación le permite algún intento operativo no meramente ritual.

Desde luego, en el saber mítico se conservan elementos mágicos. Esta mezcla puede alcanzar diversas matizaciones, según sea la estratificación de ambos tipos de saber. Pero, en rigor, lo estrictamente característico del mito es que suspende o disminuye el carácter ritual del hacer. En vez de rito en sentido mágico, tenemos algo así como un conato de sentido susceptible de narración y que se resuelve en una invocación. La invocación va dirigida a la

justicia, pero se pierde en el sordo enigma de la necesidad (ya que la necesidad es innominable). De esta decisiva falta de respuesta, en cuanto que refluye sobre la psicología humana y la agita, surge el sentido de lo patético. Cabría decir que *Sein und zeit* (su título mismo lo sugiere), representa una reposición de elementos patéticos de origen muy antiguo. También el luteranismo fue una recaída en lo patético.

En conclusión, es claro que el mito no permite una comprensión de la hondura de la libertad. Paralelamente, el mito no deja ver que la historia es el estado del destino. Lo psíquico albergado y desvanecido en la necesidad, representa, evidentemente, una comprensión ahistórica del hombre.

3) Una tercera forma de saber operativo es la ética. La ética es un saber elaborado por los griegos, concretamente desde Sócrates, que alcanza un alto desarrollo en los pensadores que reciben su inspiración. En algunas escuelas, sin embargo, la actitud socrática pierde su inspiración vital y recae en formas más bien ritualistas.

Aristóteles centra el sentido de la ética en la virtud de la prudencia. Prudencia significa la renuncia a la infalibilidad en el saber operativo; esto la distingue del intento mágico de apropiarse de la regularidad dinámica del universo (y se muestra en la distinción entre *agere* y *facere*). La ética prudencial constituye el verdadero eje de la antropología aristotélica.

La versión ética del saber operativo representa la comprensión del operar humano como referido a lo inmediato en su carácter concreto. Frente a lo concreto el hacer ha de ser decidido. La misma posibilidad de la decisión deriva de que la consideración de lo inmediato como singular deja en suspenso su conexión con la necesidad. La ética no recibe su inspiración de la regularidad del devenir, sino que la busca en la filosofía. Al reservar el tema del fundamento a un saber distinto, el saber ético puede ocuparse de lo concreto en su carácter irreductible. Cabe decir, en suma, que el saber operativo es liberado de las obsesiones del mito y de la magia en el modo de la ética prudencial aristotélica.

Pero, por ello mismo, admitida la modalidad prudencial del saber operativo, se diversifican netamente en éste dos formas que se corresponden con la distinción entre lo agible y factible. La distinción respecto de la técnica es constitutiva de la ética misma.

A cada una de estas modalidades de saber corresponden tipos distintos de fuerza: las fuerzas que rigen el acontecer, y las fuerzas que tienen su asiento

en la acción humana, a la cual perfeccionan en tanto que decidible. A estas últimas se les llama, temáticamente, virtudes. Virtud es aquella propiedad de las facultades humanas por la cual éstas son capacitadas, al margen de la fuerza reguladora del mundo. Por eso las virtudes se adquieren. A la adquisición de las virtudes (que no son fuerzas propiamente biológicas del hombre) se liga en la ética el tema de la libertad. En algunas formulaciones griegas tardías, el fin del hombre se ubica en la virtud. E incluso la virtud se usa para aislar totalmente al hombre del devenir cósmico. Este resultado, paralizador en último extremo, estaba implícito en la actitud socrática. Es evidente, sin embargo, que la absolutización de la virtud es incompatible con el carácter prudencial en la ética.

4) La técnica griega es un tipo de saber operativo que conserva una pretensión de infalibilidad, aunque limitada. Esto la distingue de la ética y permite colocarla junto a los tipos de saber operativo anteriormente descritos. No toda actuación humana frente al mundo puede realizarse de acuerdo con reglas que la modulen y que aseguren el éxito.

Sin embargo, esta imitación no es meramente ritual, precisamente porque no significa una comunicación global del hacer humano con el fondo último de la realidad. La técnica es un saber operativo, regulado, productor, pero rigurosamente limitado, acotado. Con la técnica se refuerza la idea de cosa y su carácter plural. Por eso, la técnica no sustituye por entero a la magia y al mito, sino que coexiste con ellos.

El hecho de que el hombre pueda producir regladamente en ciertos casos es también un elemento necesario para el afianzamiento y multiplicación de la noción de naturaleza. En este sentido, la técnica prepara el terreno a la filosofía. Aunque se interprete como imitación de la naturaleza, la técnica ha servido de hecho para que esta noción se constituyera.

La comprensión de la técnica como imitación es un homenaje a las más antiguas formas del saber operativo. Como la técnica se distingue de la ética, este homenaje no ofrece peligros inmediatos para el valor decisorio de la conducta humana. A la vez, esta mesurada interpretación de la técnica permite que el mundo de los negocios civiles siga gobernado por el mito; todo esto quiere decir que en el estado griego la técnica todavía no se entiende como un elemento constitutivo del operar humano. Al no entenderse en su significación estrictamente cultural, la técnica sirve de inspiración para la física de Aristóteles, que es la física filosófica por antonomasia. Al peculiar carácter de tal inspiración se debe que Aristóteles haya de ocuparse de la depura-

ción de los elementos mitológicos de las físicas anteriores, y de proseguir su investigación filosófica más allá de la física.

La valoración de la física aristotélica ha de atender, a mi juicio, a la compleja constelación de factores determinantes de su nacimiento que acabo de reseñar. La física se distingue de la metafísica, es decir, de la última averiguación acerca del fundamento, precisamente por su proximidad a la técnica. Ahora bien, siendo esto así ¿puede concederse a la física alguna relevancia ontológica? ¿Lo real se constituye como los objetos que el hombre produce?

Es interesante señalar al respecto que la relación entre lo teórico y lo técnico, tan ponderada en Aristóteles, ha sido intensificada hasta una verdadera asimilación en el pensamiento de Zubiri. En efecto, en su libro *Sobre la Esencia*, la comprensión aristotélica de la relación entre física y técnica es traspasada hasta el extremo de concebir el artefacto técnico como un caso perfecto de realidad. La sugerencia, que arranca de la consideración de las cosas producidas por el hombre, sirve para elaborar un saber teórico sobre la realidad en su misma constitución y aparición ante la inteligencia humana. Ello entraña por lo pronto la confusión de física y metafísica.

En Aristóteles, la naturaleza comienza a perfilarse en su estructura principal contando con el saber hacer tecnificado. Lo artificial no es lo natural – no es sustancia–; por eso, la indagación sobre la realidad ha de proseguir más allá. Para Zubiri, el carácter propio de la realidad se encuentra ya directamente en la técnica. Esto responde a un nuevo sentido de la técnica, que no es griego. Ahora, cediendo a la perfección alcanzada por el hacer cultural, la realidad se interpreta en su entera profundidad como lo que está estructurado ahí, es decir, como lo que hay. Esta dirección de la mirada, que establece una correspondencia estricta entre la presencia mental y la estructura de la realidad, representa un nuevo intento de equilibrio entre el hombre y el universo. También en la última fase del pensamiento de Heidegger se apela a la técnica como factor decisivo para comprender la articulación –*Gestell*– del hombre con el ser. Es claro que la posibilidad de disociar realidad y sustrato estaba cerrada a la filosofía griega, que no podía romper hasta ese extremo con el mito.

5) Prescindiendo por el momento de su relación con los avatares posthelénicos de la filosofía, la inflexión moderna de la técnica encuentra su explicación en la ciencia matemática europea. La técnica moderna pertenece al mismo orden que el mito y la magia, antiguos intentos humanos de dominar el acontecer. Se diferencia de ellos por la circunstancia, excepcionalmente

importante, de que utiliza los servicios de las matemáticas, es decir, de un especial sector del saber teórico.

La matemática fue excluida por Aristóteles del estudio teórico de la naturaleza por entender que no alcanza la consideración de la causa final, la cual es imprescindible para el desarrollo de la interpretación de la naturaleza como real.

La técnica griega es un saber en tanto que es infalible desde el punto de vista de la obra terminal, siempre particular. La real infalibilidad de la naturaleza es la causa final. Pero la infalibilidad finalista de la realidad no tiene nada que ver con la exactitud matemática. Tal exactitud significa solamente una posibilidad de previsión del futuro en virtud de una regularidad, cuya característica esencial es la homogeneidad de la reiteración. Desde el punto de vista aristotélico, esta homogeneidad no respeta la oposición entre causa material y causa final, necesaria para eliminar la indiscernibilidad entre el comienzo y el término; y, por lo tanto, para permitir la interpretación del acontecer como efectividad real. Por prescindir de esta oposición, a la matemática se le escapa el sentido de la realidad como naturaleza. En suma, para Aristóteles la matemática desnaturaliza el movimiento.

Pero, en cambio, la matemática permite asimilar el estudio del acontecer a la órbita de la cultura humana, pues se constituye por la formalidad misma de la posibilidad; como ya puso de relieve Kant, aunque sin mucha precisión, al decir que la matemática es un conocimiento sintético *a priori*. Este carácter es completamente inasimilable a la física aristotélica. Para Aristóteles, la síntesis es una integración orgánica final, de ninguna manera una generalidad cuya aplicación repetida y homogénea sea capaz de recoger la totalidad del acontecer. De aquí el malentendido que pesó, en sus orígenes mismos, sobre la polémica entre los científicos del renacimiento y los aristotélicos.

La técnica moderna es, pues, una forma de saber resultante de la asociación de una región del saber teórico a la vieja pretensión humana de averiguar las leyes del acontecer. Para Aristóteles, la matemática se ligaría al automatismo o necesidad ciega extraña a toda finalidad. La matemática europea se salva, hasta cierto punto, de este reproche. Es claro que los grandes hallazgos matemáticos modernos no son independientes de la necesidad de integración temporal; así, ya en el cálculo de fluxiones de Newton. Pero esta integración tiene mucho más que ver con el orden cultural que con la realidad natural; y, en este sentido, significa un paso decisivo en el proceso de independización de la cultura con relación al fondo del cosmos. Por eso, la técnica matematizada cae a veces en el exceso de declarar superfluo el tema del

fundamento, cuyo estudio, desde luego, no le compete. Las leyes matemáticas son leyes impuestas por el pensar reflexivo, esto es, leyes aplicadas.

Señalemos, de paso, que el cálculo estadístico significa una rectificación de las relaciones entre matemática y saber operativo.

6) Como característica de nuestra época pueden señalarse además las formas ideológicas de sabiduría, que pertenecen también esencialmente al orden operativo. Dentro de ellas hay que destacar, como ejemplar más típico, la ideología marxista.

La ideología es aquella forma de saber operativo que intenta la determinación del futuro desde una previsión que se inspira en una interpretación de la esencia del hombre. En este sentido, la ideología es esencialmente de índole cultural e histórica.

Considerado como ideología, el marxismo es la formulación de un saber absoluto acerca del futuro en el plano operativo, interpretado este último, en su forma más humanística, como trabajo. El sentido del trabajo equivale al sentido del destino.

En tanto que humanismo, el marxismo pretende ser un naturalismo. Precisamente por eso comporta la destrucción de la diferencia entre ética y técnica. Si cabe hablar de una moral marxista, será aquella en que la diferencia entre lo factible y lo agible ha sido eliminada. La moral marxista es radicalmente imprudente.

Propiamente hablando, el marxismo no es un materialismo, sino un culturalismo. Las leyes dialécticas se refieren directamente a la historia, confundida con la cultura, y sólo por una extrapolación abusiva y, en el fondo inerte, se extienden al mundo. Por eso, la relación entre cualquier física y la ideología marxista es muy penosa.

La idea de una legalidad dialéctica de la historia es también una rectificación del matematicismo tecnicista. Hay que tener en cuenta que la dialéctica entraña la descalificación del pasado. La complicación entre causa material y causa final es destruida por la dialéctica, que mira a instaurar una síntesis final definitiva independiente de toda influencia ejercida en el tiempo por la anterioridad. En cuanto que depende de la dialéctica de Hegel (que ya intentó una interpretación culturalista del hombre en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*), el marxismo incurre en la acentuación unilateral de la *cogitatio*. Pero ello es tan extremoso que lleva a trasmutar la posibilidad en realidad y, por lo tanto, a desconocer la peculiaridad de la cultura. La

ideología marxista es la forma de saber operativo en que la pretensión realizadora es más fuerte. Esta pretensión es llevada a su extremo al formular las leyes de la historia desde una interpretación ontológica del término del hacer cultural. Para Marx, el absoluto es la cultura humana; y lo es en un sentido radicalmente final, que asocia a sí el sentido de la naturaleza.

La idea de que la historia puede culminar significa un grave atentado contra el sentido trascendental de la libertad humana, que sólo puede reconocerse si se distingue de la historia entendida como situación. Al hacer al hombre prisionero de la infalibilidad del proceso histórico, el marxismo se vuelve de espaldas a las dimensiones más profundas de la antropología.

La ideología, que es un modo de saber operativo, aspira a sustituir al saber teórico. Por eso el marxismo encierra un sentido muy especial de la verdad. Al dotar al destino humano de término intrahistórico, el marxismo incurre en un error fatal acerca del hombre, que asocia a su ruina el fundamento. Más aún que Espinosa, corresponde a Marx el dudoso mérito de haber transformado el panorama general de la realidad en una oscura noche. La verdad marxista es simplemente verdad práctica.

Es propio del modo ideológico del saber operativo el terminar en fracaso, pues no cabe esperar de la historia una culminación perfectamente real. El intento de asimilar naturaleza e historia, que se hace en el sentido de un desconocimiento del auténtico valor de la causa material, fuerza hasta extremos insufribles la realidad.

* * *

A la larga, tanto la ideología como el mito, la magia o la técnica, muestran claramente que no son infalibles y han de ser sustituidos. Ninguno de ellos es definitivo. Las leyes del acontecer universal no pueden ser conocidas operativamente en su totalidad. Ante todo, porque no hay ningún modo de proceder capaz de ello. Pero también porque con toda seguridad el acontecer universal no es de suyo ninguna totalidad desde el punto de vista de lo que se llama ley. La absolutización de la historia, por su parte, es una estricta superficialidad.

El destino humano se hace enigmático en la misma medida en que la historia se vierte en la cultura. En la historia no nos es dada, en última instancia, una garantía de acierto. El hombre se juega su destino en la historia, pero ningún saber de índole operativo le permite llegar a una culminación defi-

nitiva. En términos de operatividad, el hombre no alcanza su fin último. Ni siquiera la virtud es su último fin.

Como he sugerido ya, la situación histórica del hombre y la noción de naturaleza son diferentes. La historia y la naturaleza no son realidades totalmente opuestas: ambas aluden a la finalidad. Pero la diferencia subsiste, porque la naturaleza no tiene formalmente fin último y, en cambio, el hombre sí lo tiene, por más que no pueda alcanzarlo dentro de la historia. Y en este sentido hemos afirmado que la historia se vierte en la cultura, es decir, en la articulación de la necesidad y la posibilidad.

La distancia entre la libertad y su destino se abre como intervalo situacional en la historia. El hombre suscita el saber operativo porque su ser no se asienta al margen del futuro, esto es, por la insuficiencia de la presencia mental. Y por esta misma insuficiencia, al hombre le interesa dominar la experiencia. Desea no ser juguete de la fuerza cósmica, a la que sólo presencia fenoménicamente; pero como su propio ser no le es dado en la presencia, el saber operativo, que tiene a esta última por requisito, no resuelve ninguna de las cuestiones. El imperio absoluto de la fuerza cósmica sería la negación de la libertad. Sin embargo, los modos con que se ensaya el aseguramiento, el control del universo, terminan inevitablemente en el fracaso y han de renovarse.

7) Por último, unas breves observaciones sobre la poesía. La poesía, forma depurada del hacer histórico, ofrece rasgos irreductibles a la filosofía. Pero tampoco es asimilable a las formas de saber operativo hasta ahora reseñadas. Aunque lo característico de la poesía es la intención creativa, esta intención no tiene un sentido factivo terminal, sino que está al servicio de una comunicación lo más íntima posible con el fondo último de lo real.

El artista se pone en marcha hacia la creación de su obra, por una conmoción interior que le hace adivinar previamente su término. Pero este momento conmocionante pone en marcha la actividad poética dirigiéndola directamente a la búsqueda de una expresión a la cual, estrictamente, está ligado el problema del modo propio de acceso al término mismo. Aquello que en la obra se pretende expresar es lo que arrebató. Este ir fuera de sí mismo es la búsqueda de una armonía entre el hombre y la realidad.

La expresión artística es operativa, precisamente porque la armonía con el universo se posee en una forma meramente germinal que busca hacerse patente en una obra. Paralelamente el esfuerzo por manifestar operativamente la armonía entre el espíritu humano y lo real es muy rebelde a la regularidad

técnica. El método en estética degenera fácilmente en una adscripción a recetas, que se opone directamente a la esencia del arte. No vale la pena insistir más en el asunto. La poesía es siempre una rica actitud inicial de despliegue precario, ya que en el símbolo el impulso interior se plasma pero, a la vez, se debilita. Por otra parte, el intento poético es inalcanzable; la poesía no puede nunca lograr una culminación definitiva.

De aquí también que la noción de clasicismo, en el sentido de modelo superior ya plasmado, sea extraordinariamente problemática en el plano del hacer artístico. En otra dirección, también con ello se explica que las ideologías, obsesionadas por el intento de una culminación operativa, sean tan poco favorables para con el arte.

En ocasiones, la poesía se entremezcla con el filosofar. Un caso típico sería la obra de Heidegger. Debe, sin embargo, evitarse este tipo de contaminaciones, puesto que el saber teórico, al mezclarse con preocupaciones poéticas, puede conducir a concepciones extremadamente confusas acerca de la conjunción entre el hombre y el firmamento. La poesía encara esta conjunción, según hemos dicho, como una armonía. Desde luego, tal armonía en modo alguno incluye una derivación, ni del universo respecto de la espontaneidad poética, ni de ésta última respecto de la realidad natural. La interpretación de la conjunción armónica como identidad entre el hombre y el universo sería un error. La noción de armonía es en cualquier caso insuficiente para la determinación de la conjunción aludida.

* * *

De este análisis del saber operativo resulta patente que, aunque la filosofía no sea un saber operativo, mantiene estrecha relación con todas las formas de éste. Incluso puede decirse que la filosofía ha aparecido por un proceso de diferenciación respecto del saber operativo.

El contexto operativo está muy claro en la obra de Parménides, que se suele considerar como la postura más ontológica dentro de la filosofía presocrática. La diosa parmenídea, que, con seguridad, es la justicia en cuanto proyección de la necesidad del cosmos, favorece de una manera constante al ser, lo resguarda y aísla en su perfección esférica, lo conserva a salvo de toda oscilación y, en suma, lo constituye en su plenitud. El ente inmóvil, único, sería así el puro resultado de un decreto inmutable. Tal vez el problema de la interpretación de las relaciones entre las dos partes del poema de Parménides

pueda recibir una solución si se tiene en cuenta este núcleo operativo del que se está desprendiendo la intuición del ser.

En Platón, la relación entre dialéctica y mito (se trata de un mito evidentemente humanizado) es estrecha. Recuérdese que en la interpretación de Jenofonte, la actitud de Sócrates representa un ataque contra la física jónica, de cuyas inútiles especulaciones pretende retraer a la sabiduría para ajustarla al dominio, mucho más próximo y controlable, de lo operable. El mito platónico es una reacción contra la angostura de la actitud socrática así entendida: es un modo de ligar al hombre con intereses de tipo cósmico. Frente al mayor aliento del humanismo platónico resalta el carácter restringido de la preocupación ética de Sócrates.

Por su parte, la ética en Platón es, sobre todo, una regulación social, y está referida a los problemas que plantea la armonización de un conjunto de operaciones humanas diversificadas y la conservación de la estructura socio-política, la cual reclama una regla mutua estricta porque de suyo propende a la disgregación y a la corrupción. El interés teórico primordial en Platón, sin embargo, va más allá de la ética así entendida, pues entraña una huida de lo inmediato y, de esta manera, enlaza con una dimensión del mito. Este interés no se puede satisfacer en el plano del mundo, y lleva a una visión pesimista de la cultura. La cultura propende a la decadencia, no se mantiene en orden al fundamento: es opaca, en definitiva, al cosmos ideal.

A partir de Aristóteles, la ética siempre se ha interpretado en relación con la filosofía. La idea de que el orden ético recibe sus principios de una consideración metafísica es la muestra de la unión de ambos tipos del saber. Sin embargo, esta unión, al implantar la ética en una inspiración cósmica, la saca, en cierto modo, de su ámbito propio, que es la antropología.

Es claro que la filosofía, en cuanto aparecida por diferenciación del saber operativo, y acompañada a lo largo de su historia por alguna forma de éste último, sólo puede asociárselo reduciendo lo humano al fundamento. Pero, en la medida en que el hombre se interpreta desde la naturaleza, la visión de la totalidad ofrece rasgos panteístas y la cuestión del destino se hace insoluble en términos de libertad. Con todo, el intento de construir un orden cultural absolutamente separado del tema del universo no tiene posible perspectiva de éxito. De una u otra manera, los saberes operativos presididos por una pretensión de autonomía aluden a la naturaleza; por uno u otro camino, vuelven siempre a ella.

3. MODOS SUPERIORES DE SABIDURÍA

1) Antes de tratar de la filosofía, conviene aludir a un segundo modo de saber, al que podría llamarse saber de salvación. Este saber recibe su peculiaridad del hecho de estar integrado por un conocimiento especialísimo, que es la fe. La fe es un modo de saber ni propiamente operativo, ni tampoco estrictamente teórico.

La fe no es un saber que el hombre pueda posibilitar de suyo y, por lo tanto, originariamente no se articula de forma cultural ni puede reducirse al estado de la libertad que es la historia. La fe se liga, ciertamente, a la libertad y con ella al destino; pero por ello mismo, y en cuanto su infusión exige una iniciativa divina, entraña la diferencia entre Dios y el universo, y por tanto libera al hombre de lo decisivo de este último.

A la vez que abre la distinción entre el último sentido de la realidad (Dios) y el universo (creado), la fe libera el destino, lo saca de la trampa del panteísmo que late en toda asociación del saber operativo con la filosofía. La fe purifica la moral. También es perfectivo el influjo de la fe en la filosofía. Dicho sea de paso, el panteísmo no es sino una debilitación del saber acerca de Dios que se corresponde estrechamente con la situación histórica de la libertad humana,

Sin las perspectivas que la fe abre, la diferencia entre el saber operativo (forma propiamente histórica de la sabiduría humana) y la filosofía no podría quizá establecerse con entera precisión. El esclarecimiento exacto de la cuestión de las relaciones entre el saber operativo y la filosofía no puede lograrse por la mera consideración del origen histórico del filosofar. Históricamente, la filosofía emerge, como un modo de saber diferenciado, a partir del saber operativo. Sin embargo, la diferencia entre ambos tipos de sabiduría no se reduce a la significación de este hecho. Ante todo, porque la filosofía no sustituye en toda la línea al saber operativo, sino que este último pervive y la acompaña. Como ninguna forma de saber operativo es definitiva, sostener que la filosofía sustituye al saber operativo del que se diferencia equivaldría a anular dicha diferenciación, esto es, a hacer uniforme a la filosofía misma, a reducirla a una nueva forma de saber operativo. Esto quiere decir que la filosofía no es una fase evolutiva del saber humano y que, aunque ligada en su origen histórico a alguna forma del saber operativo (concretamente al mito) no depende de él, no pertenece a la línea en que las formas del saber operativo se suceden, y no es sustituida a su vez por otra forma de saber operativo (la ciencia positiva). La posición de Comte al respecto es una simple *ignoratio elenchi*.

El origen histórico de la filosofía se reduce a la cuestión de su valor diferencial. El valor diferencial de la filosofía, en cambio, no es una dimensión constitutiva para ella misma. El modo de ser propio de la filosofía no se cifra en su valor diferencial, esto es, en una dependencia respecto del saber operativo precedente. Tal dependencia es absolutamente irrelevante para la filosofía misma. Con otras palabras: la filosofía no es en manera alguna un modo de saber a cuyo modo de ser compete un carácter intrahistórico.

El hecho indudable de que la filosofía tenga un origen histórico es simplemente una prueba de que la historia es un estado de la libertad vertido en la cultura. En el orden de la cultura el destino libre del hombre no puede culminar. Pero lo problemático de la cultura lleva desviadamente a intentar la formulación del saber acerca del fundamento en forma operativa. Este intento no puede tener éxito y por eso la diferenciación histórica de la filosofía aunque no constitutiva, es inevitable y, a la vez, aporética.

El saber operativo antiguo planteó el tema de la insuficiencia de la cultura en función del fundamento, abrigando la esperanza de que pudiera ser superada. Aunque muchas veces se confiese que esta esperanza no es realizable y se encauce la pretensión operativa por otro camino, la equivocación decisiva ha quedado ocultada. Desde el principio, la búsqueda del saber infalible está mal orientada, pues la insuficiencia de la cultura no es sólo relativa al fundamento, sino a la libertad, y también en este orden es insuperable. Con otras palabras: el sometimiento del hombre a la fatalidad cósmica no es la pérdida formal de la libertad, sino una falsa apreciación consecutiva. La pérdida se produjo antes, al no advertir el verdadero sentido de la insuficiencia del saber humano.

Históricamente, la filosofía es precedida por el saber operativo y ha de distinguirse (aporéticamente) de él, porque el oscurecimiento de la libertad es inevitable en la medida en que la historia está vertida en la cultura. Pero como forma especial de sabiduría, la filosofía no participa de la problematización del hacer humano: filosofar no es hacer cultura. Las importantes implicaciones de esta observación aparecen ahora, al tratar de la filosofía como tipo de sabiduría. La consideración de la fe es capital al respecto. La diferencia exacta entre la filosofía y el saber operativo exige la diferencia de ambas respecto del saber de salvación, el cual, al desligar el tema del destino de la fatalidad cósmica, abre el sentido de la libertad, reduce la cultura a su significación intrahistórica y permite un saber acerca del fundamento en términos suficientemente diferenciados.

Dentro del ámbito de la filosofía y de la moral cristianas, es clásico el problema de las relaciones con la fe. Ante todo, la sagrada teología es aquel saber átomo que resulta de la subalternación del conocimiento natural a la revelación (*obsequium*). Pero, además, la filosofía se subordina a la fe de modo que, sin perder su método propio, debe su perfil diferencial a ella. Siendo la fe un modo de saber que relaciona al hombre con el todo de la realidad de un modo extraordinariamente matizado y amplio, permite un despliegue del destino libre de las trabas que pesan históricamente sobre la humanidad (la fe no tiene horizonte constitutivo: todo es posible al que cree). Y así, no ofrece ninguna dificultad para el desarrollo de los otros tipos del saber; antes al contrario, puede tomarse como una base firme que libera a estos saberes de sus limitaciones y de los errores que en su contingencia humana aparecen. La fe proporciona, de esta manera, un control negativo para la filosofía y para la ética natural, pero también les confiere una positiva consolidación de su propio estatuto.

Pero no es sólo esto. Por entrañar la fe una radical liberación, permite al hombre modular con extraordinaria fuerza sus relaciones con el acontecer cósmico. El intento de formular las leyes del acontecer como puras formalidades descubiertas en el juego de la posibilidad peculiar del pensamiento (esto es la matemática), tiene como condición previa la liberación de la cultura de la obsesión por la necesidad; y a ello contribuye radicalmente la fe.

La fe hace también surgir un tipo superior de saber operativo, que es la ascética cristiana. La ascética refiere inmediatamente la conducta humana al tema del propio destino y, por lo tanto, comporta una decisiva orientación de la cultura. Por ello, la ascética es el nervio positivo de la interpretación cristiana de la historia y un complemento eficaz de la ética en cuanto que saber constituido desde la noción de prudencia. Por otra parte, la tensión entre estas dos formas del saber operativo es decisiva para interpretar las páginas más salientes de la historia europea.

Un estudio detallado de la influencia de la ascética en el sentido del operar cristiano sería de gran interés, pero aquí no podemos acometerlo. Baste indicar que las ideologías con las que el hombre ha intentado en Europa orientarse históricamente no son otra cosa que versiones heréticas (insuficientemente ecuménicas) del ascetismo cristiano. De suyo, la ascética, saber operativo derivado directamente de la liberación de la fe, mira más allá de lo intrahistórico, es decir, mira a trascender las posibilidades ligadas al estado histórico mismo. Pero, precisamente por ello, es también capaz de impulsar el

esfuerzo del hombre hasta extremos insospechables en una perspectiva meramente natural.

Lo herético en orden a la ascética cristiana consiste en reducir las perspectivas abiertas a los intereses históricos de un grupo parcial. Pero en las ascéticas heterodoxas hay elementos que, aun significando una pérdida de orientación, no son estrictamente naturalistas. Esto debe tenerse taxativamente en cuenta si no se quiere incurrir en la confusión de interpretar las fases históricas de debilitación del sentido cristiano de la vida como una reedición de actitudes precristianas.

En suma, por la fe la existencia humana deja de estar sometida a un destino trágico. La historia cristiana es, como se ha puesto de relieve repetidamente, un drama, pero no una tragedia; según ella el destino personal no se frustra de antemano al creerse sujeto y arrastrado por la necesidad del universo. El tema barroco del teatro del mundo nos muestra también una superación de la interpretación del hombre como mero ser histórico.

2) El tercer tipo de sabiduría humana es la filosofía. La filosofía, en su emergencia diferencial como tipo diferente de los otros dos, es la forma teórica de la sabiduría.

Teorizar es tener que ver con el ser de la realidad en condiciones tales que éste se desvele, aparezca o se muestre, a partir de sí mismo, “desde sí mismo”, de un modo fundamental. Históricamente, la filosofía surge indisolublemente unida al descubrimiento de una dimensión humana especial, capaz, en principio, de la estricta correspondencia con lo real. Esta dimensión desveladora es lo que los griegos llamaron *nous* y que aquí podríamos traducir por intelecto. El intelecto es la capacidad de no comprometer operativamente la conjunción humana con el fundamento.

La filosofía es el saber que se busca. Buscar saber arroja siempre un resultado, un balance positivo. Este balance se ha de referir al buscar; y aquí aparece la cuestión de que el ver sea bastante o no lo sea. Por tanto aquí hay una diferencia con el saber operativo, en tanto que éste se liga a lo inmediato. El ámbito de la búsqueda, en cambio, es prolongación en el sentido de trascender. Balance lógico positivo siempre; pero no basta. Ahora bien, el no ser bastante no proyecta una frontera infranqueable, sino que abre la discusión sobre el bastar y esto es también saber. La filosofía es una capacidad sobre balances positivos en discusión sobre su bastar. La filosofía es replanteable siempre; por lo que destruye el proceso al infinito. La filosofía versa sobre sí, recomenzando, en atención al no bastar de lo establecido. La separación

respecto de lo inmediato abre el tema de lo incommovible, y de la correspondencia desvelante. Esta correspondencia es el resultado primero de la visión mental.

La realidad desvelada teóricamente es formalmente verdadera, pues se manifiesta a partir de sí misma, no inquietada. El *nous* abre para el hombre el sentido del ser como verdad en la medida exacta en que permite una forma de saber humano, que no es propiamente un saber hacer, aunque tampoco sea una forma de pasividad. Se podría caracterizar como compartir respetando y centrándose en aquello con que se trata. El *nous* hace posible la visión porque posee dejando estar. No se vea en ello ningún esteticismo pasivo de espectador. La teoría se concentra en el captar el ser sin despojarlo de sí, en su propio estar, acompañándolo. El amanecer de la metafísica exige la primaria limpidez de la mirada intelectual que no turba la realidad en su mostrarse. Pero, a la vez, de esta manera se establece la comunidad ideal: el hombre está en la realidad según esta última; pero partiendo de que al pensar la posee, la capta en su verdad.

Filosofar es, así enfocado, vivir la verdad. La verdad tiene en el ser el carácter de fundamento. La mostración de la verdad se hace “desde” el ser mismo. Por lo mismo, esta mostración es principal y permite la adecuación cognoscitiva. El principio de la metafísica es el principio de la verdad. La teoría, en este sentido, no obedece a ninguna intención particular; es una cierta forma de autonomía frente al resto de la vida humana, porque al tratar de llegar al principio, el hombre se encuentra con el hecho de que éste ya está siendo, y así se establece intelectualmente en su verdad. En este establecimiento se ha visto la carta magna del realismo teórico.

La filosofía en su acepción más propia (filosofía primera) es el saber de principios. ¿Cuál es el método de la metafísica? Esta pregunta nos permite separar tajantemente a la filosofía del saber operativo: el método de la metafísica es la compatibilidad con la principalidad del ser. La teoría no necesita justificación ulterior porque ella misma se convierte en su tema. La verdad es su justificación. En ello estriba el sentido puro del desvelamiento.

4. FILOSOFÍA Y TEORÍA

A poco que se la inquiete, sin embargo, la noción de metafísica que acabo de esbozar, y que arranca de los griegos, muestra dificultades extraordinariamente agudas. Como se habrá notado, esta noción de la metafísica, aparte de su venerable abolengo, parece convincente por asegurarse en su carácter diferencial con los otros tipos de sabiduría. Pero así asegurada frente al resto

del saber, en su mismo carácter diferencial respecto de lo aporético, todavía queda pendiente que la metafísica se realice a sí misma. Cabe, en efecto, sospechar que la filosofía así entendida no pasa de ser un sugestivo programa. Más concretamente, ¿el saber acerca del fundamento puede llevarse a cabo con suficiencia según el método racional? Éste es el carácter polémico de la filosofía.

1) A este problema se le ha dado en ocasiones un sentido precisamente gnoseológico: es el problema crítico. La crítica examina los títulos del conocimiento humano, considerado en sí mismo, para alcanzar el ser en su verdad fundamental. De este examen puede resultar la denuncia de la inanidad de la razón y, eventualmente, la apelación a otras vías capaces de llevar a buen término la coincidencia con el fundamento: intuición pragmática, voluntarista, sentimental, estética, etc.

Ahora bien, enfocada de esta manera la pregunta pierde radicalidad. La consideración problemática del conocimiento racional en sí mismo, lo presupone. Pero en los inicios de la filosofía occidental tal presuposición no se dio, puesto que se llamó metafísica al modo de saber que deja estar en su ser a la realidad y que, en su distinción con el saber operativo, ha de buscarse.

El problema inicialmente no es tanto el valor de este modo de saber como su misma existencia. La teoría alude a una diferencia con el saber operativo; es una forma de saber que se busca precisamente porque el saber operativo la precede y la teoría para serlo, debe distinguirse de él. Por eso lo aporético del actuar humano exige la distinción como tal. La teoría ha de distinguirse de ello para constituirse, es decir, se forja a sí misma frente a lo aporético. La actitud crítica es una tardía confusión de planos.

2) Ahora bien, lo que no cabe admitir es que un modo de saber pueda considerarse cumplido por el mero hecho de definirlo como diferente de otro. Decíamos que el saber operativo y la metafísica son modos de sabiduría, pero esto no significa que hayan de entenderse como especies de un género común. La metafísica es una discusión en torno a la constitución de un modo de conocer el fundamento. Esto se había intentado antes pero de un modo no sólo insuficiente, sino distinto y ajeno al caso. Por eso, la diferenciación en que se cifra históricamente su peculiaridad, no se continúa en el seno de la metafísica misma. En este foro se deja atrás lo aporético y se abre la polémica, que versa sobre la formulación filosófica. En Aristóteles, el máximo filósofo griego, esta polémica se entabla frente a formulaciones anteriores de

la teoría, sobre todo la platónica. ¿Y qué es el proceso del pensamiento del propio Platón, sino una discusión en torno a la suficiencia de su propio teorizar?

Entender o comprender la filosofía como la forma teórica del saber fundamental equivale a decir que la teoría es el tema de la suficiencia modal de dicho saber. Sólo porque esta suficiencia se busca históricamente frente a modalidades distintas e impertinentes, contiene una alusión aporética. Pero siendo de suyo la teoría el tema de la suficiencia, ha de admitirse que el carácter polémico es interno a la metafísica, o que cabe una teoría de la teoría, es decir, que la metafísica ha de juzgarse a sí misma.

En tanto que filosofar es teorizar, comporta la discusión del carácter definitivo de las formulaciones sobre el fundamento alcanzadas en el pasado, aunque no con intención aporética. En su forma más madura, esta discusión es la perennidad de la metafísica.

El saber racional acerca del fundamento es aquel modo de saber que, al discutir su propia suficiencia (convirtiéndose en su alcance con esta discusión), se confiesa a sí mismo como saber no pleno o en trance de realización. La diferencia entre plenitud y suficiencia trasparece en el nombre mismo de la filosofía.

A su vez, un saber no pleno es solamente un modo de saber. Volvemos con esto a la considerada diferencia de la filosofía con el modo operativo de saber, pero ahora fuera del contexto histórico inicial. A mi juicio, lo verdaderamente importante de esta alusión a la plenitud del saber reside en que permite la distinción entre lo aporético y lo polémico. Esta distinción es asegurada por la fe.

3) ¿Qué es teorizar fuera de su relación histórica con el saber operativo? Esta pregunta apunta al método filosófico y no desemboca en una respuesta sino en una polémica discusión. Lo que la metafísica discute es su propio método. Manifiestamente, esta discusión sólo es posible en tanto que la teoría se considera al margen de su constitución diferencial. Pero en esas mismas condiciones es inexcusable. En cambio, el saber de salvación es indiscutible: queda al margen de la polémica. Creer es confesar, no discutir la suficiencia de la fe, lo cual estaría completamente fuera de lugar.

La discusión en torno a la teoría obedece como ya se ha dicho a que la teoría es el tema de la insuficiencia modal del saber. Discutir una formulación teórica no es en modo alguno negar la teoría (tal negación haría de la

pretendida teoría no un no saber, sino un modo de saber operativo; pero con ello la filosofía misma dejaría de serlo para retraerse al problema de su constitución diferencial), sino precisamente señala su insuficiencia. La discusión es ella misma teórica y por lo tanto señala a otra formulación (en rigor ya la contiene). Así pues, la discusión pertenece a la teoría misma y no es signo de defecto sino de energía. Pero es claro que si la teoría es de suyo discutible, el fundamento no puede serlo. Si el fundamento se anida en la discusión, la discusión pierde todo sentido.

Cabe negar la fe, o no tenerla; con ello abandonamos el tema de la fe. No cabe, en cambio, discutirla, pues esto es lo mismo que no creer. Por su parte, el método de la filosofía es polémico, pero el tema de la filosofía no entra en tal discusión. Sostener que lo discutible de la teoría afecta al fundamento, no es otra cosa que confundir lo aporético con lo polémico y juzgar a la filosofía desde otra modalidad del saber.

Al decir que la teoría es discutible y el fundamento no, se señala una diferencia entre ambos. Pero entonces lo discutible se convierte con esta diferencia. Históricamente, cabe señalar al respecto tres actitudes:

- en primer lugar, afirmar que la diferencia puede superarse, esto es, que la teoría puede llegar a identificarse indiscutiblemente con el fundamento: es la intuición intelectual;
- en segundo lugar, reconocer que la diferencia no desaparece nunca, pero es compatible con una cierta asimilación más o menos intensa: noción de intencionalidad;
- en tercer lugar, sostener que la diferencia es irreductible sin más: es el agnosticismo metafísico.

El estudio de estas tres actitudes no es pertinente aquí. Basta indicar que la primera es indefendible, puramente dogmática, puesto que se evade de la dimensión polémica de la filosofía. La segunda es la más matizada y la que mejor reconoce la peculiaridad de la suficiencia del conocimiento sapiencial teórico. Por su parte, la tercera actitud es la negación de la suficiencia de la forma teórica de saber y, por lo tanto, incurre en la confusión entre lo aporético y lo polémico.

La negación de la filosofía es la reducción de todo el saber humano, incluso la fe, al saber operativo. Negar la filosofía es, simplemente, negar su diferencia con otro tipo de saber. La no-suficiencia de la teoría no es el aniquilamiento del saber, la nada mental, sino lo cuestionable como tal. De acuerdo con lo ya expuesto, lo problemático es el saber cultural y, paralelamente, la

aparición fenoménica. Tanto la cultura como los fenómenos tienen por requisito la presencia mental. Cabe ahora definir la presencia mental como la diferencia pura con el fundamento. Dentro de la línea de este epígrafe, voy a ocuparme de señalar el influjo de esta diferencia en la razón humana.

Si el conocimiento de la verdad se funda en el ser, no puede reducirse a un mero presentar. Para asegurarse en su valor fundamental, la verdad tiene que corresponderse con una dimensión del conocimiento distinta de la presencia mental. Aquí está el motivo de que la metafísica haya de distinguirse del ámbito de la cultura. La distinción entre la presencia y el conocimiento del ser está al servicio de la necesidad de superar lo cuestionable. Si se dice que filosofar no consiste en abrir posibilidades factivas, la presencia mental ha de ser trascendida. Pero, a la vez, si la teoría se distingue del fundamento, ha de ser realizada. Para ello no basta con el intelecto. La teoría es una obra racional, aunque no sea una obra práctica. El modo de llevar a cabo la teoría se llama razón.

Observemos, por lo pronto, que al centrarse la metafísica en el tema del fundamento, la razón no coincide exactamente con la libertad. No se puede entender la libertad como lo que deja ser al ente (Heidegger), es decir, sostener que la libertad se reduce al fundamento (aunque fuera como *abgrund*, fundamento sin fundamento). Si la diferencia entre la razón y el fundamento es discutible, la distinción de libertad y fundamento no lo es, y no tiene sentido intentar reducirla. Siempre que se ha intentado esta reducción, se ha caído en inextricables confusiones.

La libertad no es la razón. Una cosa es la libertad y otra el carácter discutible del método de la metafísica. En caso contrario, la pregunta ¿qué es la filosofía? podría haberse contestado apelando al filosofar. De aquí también que caracterizar la teoría como un modo de conducta no resuelve nada. ¿Qué quiere decir dejar estar la verdad en la forma de dejar de hacer? Admitida la necesidad de la razón, muy poco, evidentemente; a no ser que se sostenga que la razón es una facultad adivinatoria: pero esto no pasa de ser una postulación, y postular no es dejar de hacer.

De momento, sólo es claro que la metafísica, al comunicar con el fundamento, trasciende el estado histórico, pero no llega a identificarse con la libertad. La capacidad de llegar racionalmente al fundamento no satisface el tema del destino humano. Aunque esta consideración de la metafísica pueda parecer un resultado muy modesto, debe tenerse en cuenta.

4) La noción de teoría implica la diferencia entre verdad y apariencia (y certeza práctica). A esta diferencia obedece la noción de razón. Con la razón el hombre comunica, más allá de su disponer en presencia, fenomenal, con lo íntimo y constante del ser, y en ello se funda. La verdad es esta misma constancia que, al poseer un carácter de eternidad, se distingue de lo fenoménico, e, indiscutiblemente, aparece desde el fondo y asegura el discurso humano. Es claro que, de ser perfecta la correspondencia humana con lo incommovible y constante de la realidad (en cuanto saber teórico), habría de ser intemporal, no discursiva.

Ahora bien, el sentido discursivo ligado a la visión de ser como verdad no tiene nada de pasivo. En su misma necesidad, la verdad es activa. A la primera toma de contacto intelectual sucede la conexión racional con la que la mente pretende seguir el despliegue de las verdades, que no es contingente: las verdades derivadas y el modo mismo de derivarlas son también verdad. Más aún, son verdad en un sentido más dinámico que el primitivo y de esta manera constituyen una nueva revelación del fundamento. La cadena de ideas con la que el conocimiento humano participa en la actividad del ser, representa una alta esperanza. Sin necesidad de repetición ritual, con un respeto lleno de deseo, el hombre puede perseguir la actividad de la verdad.

Sin embargo, el ir tras el carácter activo de la verdad plantea, formalmente, lo discutible de la comunidad entre la razón y la verdad. Siendo ahora esta comunidad dinámica, e implicando una caza de verdades, la metafísica muestra estar constituida por un deseo. De aquí su nombre mismo. Para que el deseo constitutivo de la metafísica asegurase la comunidad con el ser habría de arrancar de la actividad misma. Pero esto es imposible: el deseo, nos advierte Aristóteles, se toma de la materia. La teoría como deseo no puede por menos de quedarse atrás respecto de la actividad del fundamento. En tanto que la teoría ha de constituirse, omite lo que podría llamarse persistencia de la actividad. Por eso estimo que las sugerencias que pueden derivarse de la consideración humana de la filosofía son, en cierto modo, decepcionantes.

Filosofar es desear saber, pero ello implica que el saber supremo es inasequible. La teoría, como obra de la razón, no puede reducir su diferencia con el ser. Pero entonces, ¿qué es lo que se desea? Esta última pregunta plantea el tema del estupor. Tradicionalmente, el estupor se considera como una desviación de la admiración, la cual, íntimamente unida al deseo de saber, es colmada y desaparece en la gozosa posesión de la verdad, si la inquisición es llevada adelante sin desfallecimientos. Pero si el saber supremo es inasequi-

ble, la secuencia entre la admiración y el gozo posesivo es muy relativa. A mi modo de ver, la cuestión del estupor merece atención.

Si la teoría es precedida por la admiración y el deseo, es decir, si la posesión de la verdad es sólo terminal, no hay más remedio que admitir que la teoría se constituye en cuanto tal. En estas condiciones, para sostener que el retraso que la constitución de la obra de la razón supone no es un obstáculo para la coincidencia con la verdad, es forzoso admitir también que la verdad posee de suyo consistencia teórica. Pero manifiestamente, esto no es otra cosa que suponer la solución de la cuestión. La ambivalencia teórico-real de la verdad es lo que los griegos llamaron idea. En la idea, la verdad aparece, es decir, se posee; pero la verdad ya era ideal antes de poseerla.

Adquirir ideas es salirse de la mutación y de la contingencia típicas de la fenomenalidad. De aquí la huida del mundo que predica Platón y el referir el deseo de saber a la situación intramundana del hombre. Sin la previa noción de idealidad, el saber racional no podría constituirse. En cuanto que aspira a la idealidad, el hombre es un viajero que asciende (mito de la caverna). La reminiscencia platónica y la función antropológica del mito en el platonismo son una consecuencia de la noción de idea.

También en Aristóteles la idealidad conserva su carácter hegemónico. El ser supremo es, para Aristóteles, entera idealidad como reflexión pura. El armazón del universo es pensado desde este punto de vista. En el mundo, la idea está materializada; en la mente está desmaterializada: pero solamente presente, abstracta. En sí misma, en una antecendencia absoluta, la idealidad se refleja sobre sí: es pensamiento de pensamiento. Cualquiera que sea la solución al problema de las relaciones entre Aristóteles y Platón, está triplicidad de situaciones es suficiente para mantener el núcleo de la dependencia platónica del Estagirita.

El saber teórico, por una vía inédita, abrió la posibilidad de colmar las inquietudes y preocupaciones que impelían al hombre al saber operativo. El saber teórico se contrapone al práctico en el sentido de que no tiene carácter de medio, sino que se basta a sí mismo. Por eso la vida filosófica tiende a la autarquía.

5) Sin embargo, como hemos visto, hay algo de utópico en la noción de idea y en la autarquía consecutiva del filosofar. Incluso en Grecia puede señalarse la sospecha de que la interpretación del ser como idea tal vez no sea lo último, en el sentido de que el destino humano se abre más allá de ella. Si se atiende a este residuo de inquietud, la idea aparece, a lo más, como puro sig-

no de la verdad. La distinción entre lógica y metafísica está vinculada al descubrimiento del valor simbólico de nuestras ideas. Pero cabe también ir más allá de esta distinción y sostener que, en definitiva, el fundamento no es idea.

Al hacerse racionalmente inasequible el último fondo del ser de la realidad, el anhelo humano permite una proyección de la noción de fundamento más allá del cosmos ideal: es la obra de Plotino. Con ella se cierra el ciclo del paganismo; a la razón humana se le ha escapado la última raíz de la realidad. El contacto con el fundamento, ahora, se intentará por una vía extática. La sutilización que significa este estado de ánimo es, como alargamiento último de la tendencia práctica hacia el fundamento, una abdicación del destino humano. El ser se interpreta como una pura jerarquía que asciende y desciende. La ascensión del alma hasta el Uno representa la última posibilidad del mito platónico.

Pero antes de esta fuga definitiva a un trasmundo inefable, el concepto de naturaleza alcanza su madurez clásica fundiéndose con el de verdad. La naturaleza es la consistencia esencial poseída en propiedad por cada ente, de la que se desprenden sus manifestaciones dinámicas. Desde este punto de vista, la naturaleza es el asiento explicativo de la regularidad. Las leyes del acontecer derivan de la función fundamentante de la naturaleza. La idea de que el acontecer queda sujeto a las leyes que el hombre le impone al desarrollar sus posibilidades culturales, tenía que entrar en pugna con la noción de naturaleza, fondo desde el cual emana el modo de ser del acontecer mismo.

6) La intelectualización de la ética implica la noción de naturaleza humana. Cabe actuar de acuerdo con la consistencia intrínseca del hombre descubierta por la razón. Con ello se pone de relieve, frente al mito, la dignidad del dinamismo humano. En la naturaleza se fundan las leyes en sentido jurídico, y desde ella es posible la existencia ordenada de la ciudad: la política se puede asentar en la verdad. Este asentamiento proporciona su base a la argumentación socrática contra la sofística.

Pero es indudable que al fundar la vida humana en la consistencia ideal, deja de percibirse la referencia de la cultura al estado histórico. Historia y naturaleza, insisto, no son lo mismo. Desde luego, esta distinción no significa una mutua independencia. La naturaleza debe conservar su primacía normativa respecto del hacer humano. Sin embargo, la culminación de la historia no es un término asequible a las virtualidades de la normatividad ética.

El racionalismo ético no es una pretensión inane, pero no asegura infaliblemente el éxito histórico. Y es que, siendo la historia, en su misma genera-

lidad, solamente una situación de la libertad, no puede culminar, y entraña la imposibilidad de la realización intrahistórica del destino. Por eso, ninguna legalidad práctica que se funde en la pretensión de conseguir una culminación histórica tiene verdadero sentido moral. En rigor, no es esto lo que intenta la ética; la cual, por el contrario, es una corrección del proyecto de regular completamente la vida humana con vistas a un término histórico. En suma, la ética es posible porque el hombre no es su historia. El tema de la historicidad del derecho natural también se inserta en esta línea de consideraciones.

Sin embargo, a pesar de esta justa matización la dificultad persiste. ¿Es exhaustiva la interpretación tradicional de la naturaleza humana? Más aún, ¿es enteramente acertada la comprensión de la naturaleza humana en términos de fundamento? Precisamente porque su importancia no debe exagerarse, la distinción entre naturaleza e historia sugiere que no.

La historia es un estado de la libertad. Como se desprende del análisis de la cultura, este estado no es originario y, por lo tanto, hubo de ser abierto por la libertad. ¿Qué decisión inauguró la historia? Es el tema teológico del pecado original y de sus consecuencias para la naturaleza. Con él nos salimos de la ética racional.

No es éste el lugar oportuno para proponer una noción de naturaleza humana. Las observaciones sobre la ética van dirigidas tan sólo a poner de manifiesto que la diferencia entre el saber cultural y la razón no basta para asegurar ésta última. La ética racional representa, desde este punto de vista, el modo como la metafísica hace valer la noción de consistencia ideal sobre la cultura. Si en un principio la diferencia entre ambos tipos de saber apareció como problemática, como aporética, ahora, en el modo de la ética racional, la metafísica reacciona, señala su existencia y sus títulos para orientar la conducta. Tal aproximación lleva consigo la idea de naturaleza humana y, como es obvio, de cumplirse enteramente tal orientación, desaparecería el signo problemático de la cultura. Dado que esta desaparición no tiene lugar, hay que concluir que la ética deriva del conocimiento racional del fundamento, que es imperfecto.

7) Pero como hemos dicho, por encima de la razón, existe una dimensión cognoscitiva humana capaz de alcanzar la vigencia fundamental del ser. La conexión de la libertad con ella debe ser indiscutible. En la filosofía tradicional, esta dimensión recibe el nombre de *intellectus principiorum*. El carácter polémico, esencialmente discutible, de la teoría se reduce al tema de las

relaciones entre razón e intelecto. ¿Por qué la razón no es un desarrollo suficiente de la intelección de los primeros principios? Porque la razón no puede prescindir de la consistencia ideal. La consistencia es el requisito de la obra racional. Requisito y fundamento son irreductibles. En términos noéticos, la irreductibilidad quiere decir que el requisito suple o sustituye al fundamento. La noción de sustitución señala la diferencia en el orden trascendental. Esta diferencia es constante o insuperable, y se debe a lo que he llamado presencia mental. Por lo tanto, la consistencia no es un desarrollo adecuado de la intelección del fundamento.

En estrecha correspondencia, el principal motivo de la insuficiencia de una ética racional desde la noción de naturaleza es que pretende llevar la idea de consistencia al dinamismo humano; pero esta idea no explica la diferencia con la problematicidad de la cultura, es decir, de la estructura de necesidad y posibilidad que le es propia. Desde la idea de consistencia, lo diferente se determina como inconsistencia. Pero lo problemático no es, en modo alguno, lo inconsistente, puesto que también requiere la presencia mental. Así pues, la razón no puede establecer su diferencia con la cultura de una manera cabal. En cambio, los primeros principios pueden distinguirse de lo problemático sin necesidad de confundir a esto último con lo inconsistente.

¿Cómo desarrollar la intelección de los principios sin acudir a la consistencia ideal? Después de lo dicho parece que sólo hay una manera correcta: subordinar la discusión acerca de la suficiencia de la razón al examen de la presencia mental. Con esto volvemos a aludir al método de la metafísica.

5. LA FE Y LA FILOSOFÍA

La confusión entre la razón y los primeros principios es una constante del pensamiento griego. Ello obedece a que mientras la metafísica no se inserte en el ámbito de un saber superior, la discusión en torno a su suficiencia no puede resolverse positivamente si no se admite la consistencia ideal del ser y, por lo tanto, también la de los primeros principios. Si, en clima precristiano, se pone en tela de juicio el valor supremo de la consistencia ideal no puede resultar más que el agnosticismo escéptico, o una exaltación extática que pretende superar la consistencia en su misma línea. La relación entre la teoría y el interés religioso en el neoplatonismo representa la confusión entre el saber de salvación y la prosecución más allá de la teoría, es decir, el salto desde la discusión en torno a la suficiencia constante de la idealidad hasta una comunicación inefable con el fundamento que carece de precisión.

Para el cristianismo este salto es irrelevante en puridad de tesis: la fe no es simplemente lo que está más allá de la razón, sino, más bien (desde el punto de vista que ahora importa), el saber que descarga a la metafísica de la necesidad de recurrir a la consistencia ideal para asegurar su diferencia con lo problemático. Con otras palabras, la fe es el tercer tipo de sabiduría, uno que, como tal, supera el carácter único de la diferencia entre filosofía y saber operativo; y esto por su misma existencia y en la medida en que se distingue de la filosofía. De esta manera, la fe permite liberar el fundamento de la homogeneidad de la consistencia ideal. La diferencia interna del fundamento (el ser se divide en dos: creado e increado), así como la reserva de la intimidad de Dios a la revelación, hacen posible que la investigación metafísica acerca del fundamento se abra más allá de lo que la consistencia ideal permite y, paralelamente, permite distinguir los primeros principios de tal consistencia.

Durante un largo tramo de la historia occidental, se procuró insertar a la filosofía, descubierta por los griegos, dentro de la visión cristiana de la realidad. Este proyecto culminó felizmente en la segunda mitad del siglo XIII y constituye lo que podría llamarse la cristianización del helenismo. El acierto de este proceso de recepción es patente. Basta observar que gran parte de la formulación dogmática del saber revelado está vertida en términos griegos. Pero tal recepción no es una simple aceptación, sino que entraña revisión y un profundo remoldeamiento.

Ante todo, hay que tener en cuenta que el éxito de la recepción exigía la subordinación (teológicamente, subalternación) de la filosofía, cuya completa independencia es incompatible con la fe. El gnosticismo es el caso puro de lo que podríamos llamar herejías de tipo helénico, consistentes en el anegamiento de la fe por la interpretación teórica del fundamento que pretende imponerse absolutamente. Cosa parecida fue el averroísmo.

La noción de verdad fundamental debe ser recibida en el ámbito del saber cristiano. Pero al no ser la teoría el saber supremo, ha de negarse su valor absoluto. Filosóficamente, la relatividad de la teoría sugiere una ascensión ulterior hacia la inefabilidad del fundamento, como hemos visto que ocurre en el neoplatonismo. La fe no tiene nada en común con la actitud neoplatónica; no es una actitud, sino un don; no es una huida del mundo, sino una elevación. En el cristianismo, la huida del mundo es, simplemente, un elemento de algunas formas de ascética.

Pero si la fe no es una descalificación de la teoría, ¿en qué reside su superioridad? Desde el punto de vista antropológico, la fe se refiere directa-

mente al tema del destino. Esta consideración basta para asegurar la superioridad del saber de salvación frente a la filosofía. La filosofía mantiene su hegemonía frente a la historia en el sentido de eliminar (con la ética natural) la validez operativa de la ideología, pero no en el sentido de proporcionar al transcurso histórico una fundamentación suficiente. La noción teórica de fundamento no es apta para significar el modo como el hombre está en situación histórica, sino para referirle al cosmos. Paralelamente, desde las cosas visibles Dios se descubre como causa primera, pero este descubrimiento no es el último posible. La revelación lo trasciende al elevar el fin último del hombre al orden de la intimidad tripersonal de Dios. En este sentido, la revelación conecta directamente con el tema del destino al margen de toda mediación cósmica.

* * *

Pero aún hay algo más. Cabe señalar un núcleo cristiano de verdades capitales, no derivadas de la filosofía antigua, en el que hay que ver el elemento decisivo de la recepción del helenismo, pues desde ellas las ideas griegas han sido continuadas y completadas. Esta aportación original del cristianismo a la filosofía es, en esquema, la siguiente:

1) En primer lugar, la noción de persona. En el plano filosófico, la persona representa la interpretación del hombre en su relación con el todo en cuanto capaz de mantenerse en esta relación. La noción de persona está íntimamente unida a la de libertad y se desprende directamente de las perspectivas (más allá del horizonte de posibilidades) que abre la fe.

La persona humana es solidaria de la idea de creación. Persona creada es realidad extracósmica, no sometida a la idea de necesidad, pues su ser depende de un otorgamiento de Dios. La persona trasciende en su origen todo fundamento cósmico. De esta manera, la noción de persona supera de raíz el ascensionismo neoplatónico. La novedad que la persona comporta respecto del sentido cósmico del fundamento permite entenderla también como último elemento en la línea de la subsistencia de la naturaleza humana. La persona es el supuesto de la naturaleza racional.

2) En segundo lugar, la noción de creación. Referida al universo, la creación marca su diferencia con el todo. En este sentido la creación implica una “distensión” del fundamento. La distinción del ser creado y el increado am-

plía la referencia a la realidad, que, con ella, deja de ser un bloque monolítico y aprisionante. La persona como ser libre y subsistente no sería posible en un cosmos indiferente o marginal a la creación.

Vertida en términos griegos, la creación se expresa según la idea de participación. Por más que sea legítima la interpretación de la creación como participación y analogía, estas ideas no agotan en modo alguno su riqueza real y significativa. La creación continúa y complementa la noción de fundamento. La realidad del cosmos en su verdad fundamental está ligada insistentemente a la causa primera. La libertad creadora de Dios no puede asimilarse a la relación entre el uno plotiniano y sus emanaciones. El Uno plotiniano es la trasposición del fundamento más allá de la identidad. La creación tiene, más bien, un sentido inverso: conserva el sentido de la identidad más allá de la fundamentación.

El ser creado posee carácter de causa sin comprometer en ello a la identidad. De aquí que la interpretación fundamental de la realidad pueda ahora distinguirla exactamente de su comprensión como consistencia: es la distinción real de esencia y existencia que, indiscutiblemente, corona la visión del ser creado desde el punto de vista de su propio carácter fundamental en el pensamiento de santo Tomás de Aquino.

3) En tercer lugar, la noción de espíritu. El espíritu significa, como noción cristiana, lo que hay de superior en el hombre respecto de su origen terreno. El hombre viene del cosmos según su cuerpo, pero según su alma no viene del cosmos. A pesar de las vacilaciones que en la historia se han registrado acerca de las relaciones entre las nociones de alma y de espíritu, es claro que el alma directamente creada por Dios llena todas las exigencias de esta última noción.

El espíritu es inseparable de la persona, y representa la comprensión de su conjunción con el cosmos. No se sabe ni de dónde viene el espíritu, ni a dónde va (*pneuma*). Esto significa que el espíritu no es simplemente naturaleza. La libertad queda con ello asegurada. La distinción entre persona y naturaleza es la clave de la antropología.

4) En cuarto lugar, la noción de historia. La comprensión de la historia se abre para el hombre en el cristianismo. Baste tener en cuenta que la historia como situación presupone la caída original, esto es, la posibilidad de distinguir diversas situaciones de la libertad humana.

Pero la historia, como situación estructurada, no puede asimilarse a la naturaleza. Sin la apertura de un trans-horizonte, es decir, de una finalidad superior a toda finalidad natural, la peculiaridad de la historia no es visible. Como desde el punto de vista de la naturaleza la situación de la libertad no tiene sentido, para la visión naturalista del paganismo la historia no es más que un proceso de decadencia rebelde a la teoría. Por eso las ideologías no son posibles sino como herejías cristianas.

Es importante señalar que descartada la culminación intrahistórica también es imposible una organización social definitiva, con la que se quiera frenar, al modo platónico, el inevitable proceso de decadencia humana. La sociedad es el depósito extrapersonal de la cultura.

En cuanto ligados al tema del destino, los acontecimientos propiamente humanos son extraños al ritmo del devenir del cosmos. Cabría decir que la historia en sentido cristiano escapa tangencialmente a toda finalidad mimético-operativa. No hay mito capaz de explicar la historia. Tampoco cabe propiamente una filosofía de la historia. El fin de la historia es un tema teológico. En rigor, también lo es la culminación del cosmos. La idea de la recapitulación de todas las cosas en Cristo permite aunar desde el punto de vista de la finalidad la naturaleza y la historia.

5) En quinto lugar, la noción de libertad. La distinción entre Dios y el universo, mera obra suya, es decir, la estricta trascendencia de Dios, permite que la libertad se constituya como noción trascendental en íntima relación con lo que llamábamos espíritu y persona. La idea de libertad implica una independencia radical. La diferencia entre persona y cosmos abre esta independencia y en la misma medida reserva para el cosmos el valor de fundamento.

La idea de que el espíritu no viene del cosmos comporta ya la libertad. Pero ello no es obstáculo para que la persona pueda entrar en relación con el cosmos, ya que la noción de creación abarca a los dos. Aunque la espiritualidad humana no venga del cosmos, guarda estrecha relación con él porque ambos vienen de Dios, por más que el modo de procedencia sea distinto en cada uno de ellos.

6) También el desvelamiento de la realidad en su estructura fundamental recibe de la fe un impulso nuevo. En la obra tomista, como ya hemos dicho, este impulso se ilustra y alcanza su máximo resultado especulativo en la distinción real de esencia y existencia.

La verdad del universo tiene que hacerse compatible con el carácter libre de la creación. De aquí que la fundamentación verdadera derive de la relación del universo con Dios. Pero esta relación no es propiamente ni trascendental ni predicamental. A mi juicio, la distinción real permite entender esta doble negación. Si la criatura fuese la simple realización de una posibilidad de existir, la relación habría de ser trascendental. Si lo más importante de la criatura fuera su esencia, la relación no podría ser sino predicamental. Precisamente porque el universo se distingue de Dios en términos infinitivos, de ser, y depende por entero de él, no puede mantener con la causa primera una relación trascendental. Pero tampoco cabe decir que el universo se asiente fuera de Dios, manteniendo sólo una relación accidental con su creador, ya que en este caso sería completo en sí mismo. En suma, la interpretación de la esencia como potencia y de la existencia como acto (dentro del tecnicismo aristotélico) constituye la culminación de la interpretación filosófica cristiana de la realidad en su verdad misma.

Paralelamente, la diferencia entre lógica y metafísica (saber metalógico del principio) es susceptible de una mejor comprensión. Esta diferencia fue ya apuntada por Aristóteles, pero con ciertas limitaciones que dentro del pensamiento cristiano pueden ser puestas de manifiesto. Si la presencia humana es únicamente el requisito de la apariencia fenomenal, la objetividad no puede ligarse directamente al sentido último de la fundamentalidad. Es evidente entonces que la dimensión lógica de la teoría entraña una insuficiencia mayor que la que el aristotelismo puso de manifiesto.

En esta insuficiencia ha de verse también lo más importante del problema de la demostración de la existencia de Dios. Las vías que alcanzan a Dios a partir de un primer término sensible poseen un marcado carácter apologético. Para alcanzar el sentido metafísico de la demostración ha de tenerse en cuenta la distinción real de esencia y existencia, es decir, averiguar el sentido propio de la contingencia del ser creado. Esto quiere decir que el acento de las pruebas de la existencia de Dios no debe ponerse en la validez formal del argumento. Un argumento puede ser lógicamente válido sin que en su término Dios, en su irreductible carácter de causa primera, sea estrictamente alcanzado.

La fe mantiene también relaciones con la dimensión operativa del saber. La teología puede llamarse ciencia práctica por subalternación de la ética. Pero el problema de las relaciones entre teología y filosofía debe distinguirse netamente del problema de las relaciones entre teología y saber operativo. No deben confundirse ambas cuestiones, como hacen Escoto y el nominalismo

posterior. Por otra parte, la posibilidad de que la ética se subordine a la teología es solidaria del relativo valor hegemónico del saber filosófico. La ética racional no es sólo un saber operativo, pues necesita recibir sus principios de la metafísica. Esto significa que el hombre no puede descubrir el sentido último de su operar en la consideración del plano histórico: como no hay filosofía de la historia, tampoco hay un saber práctico simplemente válido para la situación histórica. En suma, la moral se subalterna a la teología en la medida en que históricamente no cabe otra comprensión correcta del destino que la teológica. Y queda subordinada a ella por la mediación del saber filosófico.

Por lo mismo que el descubrimiento de la historia es un hecho cristiano, el hombre debe renunciar a comprender el sentido del devenir histórico basándose en las posibilidades abiertas en la cultura. El descubrimiento de la historia está ligado a la ascética. Históricamente, el dominio de la cultura sólo se puede operar de una manera ascética. La moral es una regulación válida, pero no puede abrir estrictamente un futuro histórico.

6. FUNDAMENTO Y LIBERTAD

El destino se hace enigmático en la medida en que la historia se vierte en la cultura. En la historia no está dada una garantía de acierto. El hombre se juega su destino en la historia, pero ningún saber de índole operativa le permite alcanzarlo. Como hemos indicado, la situación histórica del hombre y la noción racional de naturaleza son diferentes; pero la historia y la naturaleza humana no son incompatibles. Mostrar la compatibilidad es ahora nuestra tarea, pero debemos cumplirla a nivel de sabiduría; para ello habremos de ampliar un tanto la comprensión de ambas nociones.

Por lo pronto, la tipología cultural sugiere que la marcha de la historia depende de la libertad. La presencia mental permite el plexo operativo en que está incluido el pasado con valor inesquivable. Precisamente por eso, la presencia no tiene valor decisorio para la libertad, y esta última no se ejerce en el modo de encauzarse hacia la presencia. La necesidad peculiar de la cultura —su inesquivabilidad— no determina a la libertad.

El lema “metafísica de la historia” presupone la dependencia de la historia respecto del fundamento. Esto es la historiología de Hegel. Pero la historia no depende del fundamento, sino de la libertad. Por eso la historiología sólo es posible si se interpreta la libertad como fundamento. Empero, la conjunción de la libertad y el fundamento es incompatible con su identificación. La metafísica se enfrenta con la insuficiencia del pensamiento objetivo. Tal insuficiencia mira tanto a la libertad humana como al ser fundamental; por eso el

interés por superarla es doble. Sin embargo, el conocimiento del ser no es incompatible con la omisión del estudio de la libertad: es así como la metafísica se ocupa del tema del fundamento exclusivamente. En cambio, el esclarecimiento de la libertad es incompatible con su confusión con el fundamento.

Ahora bien, aunque la historia no depende del fundamento, no es una pura sucesión contingente de hechos cuyo conocimiento carezca de estatuto científico. Esta opinión entiende la distinción entre libertad y fundamento de un modo negativo y reduce la libertad a ausencia de necesidad, o a irracionalidad. Frente a ella destacamos la formalidad cultural: los llamados hechos históricos son posibilidades factivas; téngase en cuenta también el influjo de la matemática en muchos sectores de la cultura; además, al entender la historia como situación general se incluyen en ella todas las formalizaciones, incluida la lógica (la historia no presupone la lógica, sino al revés).

Pero por otro lado, la ética se entiende como regulación de los actos humanos en virtud de principios. Desde luego, los actos humanos no reciben su cualificación ética de la historia. En definitiva, la hegemonía de los principios éticos respecto de la conducta exige aclarar el sentido de la conjunción de libertad y fundamento. La ética es constitutivamente ética de virtudes, es decir, de hábitos naturales, no de posibilidades factivas (que, por contraposición, a veces se llaman hábitos objetivos). El olvido de esta distinción es la base de la ética de situación.

La metafísica se inició en la historia a través de su constitución ideal, como hemos visto. Esta diferenciación abre paso a la discusión acerca de la suficiencia del saber metafísico. La polémica no se puede dirimir mientras la metafísica recabe la libertad como parte de su temática: esta asociación entraña una confusión. La confusión de libertad y fundamento es una consecuencia de la interpretación del fundamento como trascendental único.

La asociación de la libertad al fundamento es susceptible de varias versiones. Puede ocurrir que la libertad se reduzca a la índole de una propiedad psicológica, que incluso desaparecería si el conocimiento del ser llegase a culminar. Pero puede ocurrir también que la discusión acerca de la suficiencia de la metafísica se zanje de modo negativo. Así sucede en la confusión neoplatónica de libertad y fundamento más allá del logos; o, en otro sentido, en el voluntarismo de Ockham, o en la crítica de la teoría de la participación llevada a cabo por Nicolás de Cusa, o en la distinción kantiana entre razón práctica y razón pura.

Por lo común, o la metafísica sacrifica la libertad, o la libertad relativiza la teoría. Sin embargo, cualquiera que sea su matiz, en la incompatibilidad aludida late siempre la pretensión de entender la libertad en términos de fundamento. La razón de esta confusión ya ha quedado indicada: situada en la historia, la libertad está debilitada; vertida la historia en la cultura, la libertad no encuentra cauce suficiente. Esto lleva a una polarización del interés sapiencial en el fundamento que, por ello mismo, tiende a la unicidad. La estructura onto-teológica de la metafísica, que se debe a la unicidad del fundamento, ha sido denunciada por Heidegger, pero sin acertar a superarla. Incluso en una fase de su pensamiento Heidegger sostuvo la peregrina idea de que hombre y fundamento se relacionan estructuralmente según la técnica (noción de *Gestell*).

La unicidad del fundamento sólo puede ser superada por la libertad: *para la libertad el fundamento no es lo único trascendental*, pues también ella lo es. Y aquí es donde ha de emplazarse el tratamiento del tema de la naturaleza del hombre.

La conjunción de libertad y fundamento es la *dualidad trascendental*: dicha dualidad *se centra* en la libertad y, por ello, ha de alcanzarse en su ejercicio mismo. Ahora bien, como la libertad está históricamente debilitada, está también escasamente capacitada para distinguirse trascendentalmente del fundamento. De acuerdo con ello, la distinción no se alcanza al margen del saber de salvación. Si se confiesa la fe se destruye la confusión de fundamento y libertad, y se advierte la conjunción de ambos. No quiere esto decir que dicha conjunción sea una verdad de fe, pero sí que sapiencialmente ella la trae consigo.

Si la libertad se distingue del fundamento, la naturaleza del hombre depende de la libertad. Sin embargo, la naturaleza se define como principio de operaciones. Sólo si la libertad es el centro de la dualidad trascendental, es decir, sólo asentada en la persona, es posible mantener la noción de naturaleza en el caso del hombre.

CAPÍTULO II

HISTORIA Y LIBERTAD

La actividad intra-histórica no está condicionada por el nivel que en cada época alcanza la técnica, la cual, en su misma configuración como proceso, queda también englobada en el valor general de la historia como situación de la libertad. La técnica pertenece al orden de las posibilidades culturales y es, por ello, insuficiente, cualquiera que sea el nivel que alcance, para resolver el problema del destino humano. Ahora bien, si logramos mostrar el sentido intra-histórico del proceso técnico en sus cambios más importantes, lograremos no sólo una comprobación de este aserto, sino también un avance en la comprensión del significado de la historia para la libertad.

1. LA LIBERTAD Y LA TÉCNICA

Aunque siempre se ha dado en la historia algún *tipo* de técnica, los importantes cambios que la técnica ha experimentado sólo pueden entenderse acudiendo a la noción de decisión libre: se trata de tipos, no de especies de un género. Los tipos son intrahistóricos porque la historia no es una idea, sino una situación general. Cuando son profundas, las modificaciones de la técnica, aunque tengan lugar dentro de la historia, se deben a la libertad. Dicho de otro modo, ninguna época puede explicar a la siguiente salvo en cuanto que la posibilita; pero como en toda época hay un horizonte limitador, los cambios culturales exigen la decisión de hacer efectivas algunas posibilidades, no todas ellas. La insuficiencia de la técnica para el destino del hombre ha de referirse, atendiendo al carácter intrahistórico de la técnica misma, a la libertad. Las modificaciones de la técnica vienen a ser modificaciones, “remoldeamientos”, de su punto de partida. Ello no autoriza a ver relaciones dialécticas entre los tipos de técnica, pues tales tipos no se distinguen como objetividades fijas. Paralelamente, hay que sostener que la estructura de la técnica no consiste tan sólo en la producción de objetos y su goce subsiguiente. Lo técnico no se reduce a lo producido, no está constituido sólo como lo puesto en presente (como cultura objetiva), sino que remite a posibilidades inacabables.

La técnica no es un producto que esté objetivado fuera del psiquismo incluyendo alguna dimensión dinámica verdaderamente fundada, pues sólo se da en la medida en que la libertad reacciona frente a la condensación de la necesidad y suscita posibilidades nuevas. Aunque la técnica se incorpore algún fragmento de mundo y lo transforme, su sentido operativo (saber-hacer) depende exclusivamente de la libertad. Más aún, lo técnico no consiste en el simple encuentro de la utilidad de las cosas para el hombre, no es una mera formalidad incorporada a un sector de materia para satisfacer una necesidad humana, sino que expresa más bien lo contrario, a saber, la superación de la necesidad. El hombre puede pasar de largo ante cualquier sector de la fenomenalidad sin actuar técnicamente respecto de él, por apto o preparado que pueda parecer. La interpretación de una determinada técnica como natural u obvia es un puro error de perspectiva. La técnica nace y se remodela, es decir, se tipifica, orientada por distintas decisiones humanas. Por ello, determinadas actitudes del hombre se ven desplazadas o muy dificultadas por las modificaciones técnicas. El proceder técnico no es meramente natural, ni sólo incorporado a la objetividad del mundo.

1) Desde el punto de vista del ingeniero, la técnica es la plasmación práctica de conocimientos científicos. Se descubre la regularidad de los procesos físicos en virtud de la capacidad propia de ciertos métodos para expresarlos en forma de ley; a alguien se le ocurre considerar esas leyes como susceptibles de ser aprovechadas para obtener objetos nuevos, y ya tenemos lo que se llama técnica. Incluso puede decirse que cabe una técnica puramente experimental, que no vaya precedida de la investigación científica; cierto que esa técnica no progresará mucho, porque parece claro que el hilo de avance de la técnica es la ciencia pura, pero no por rudimentaria será menos una técnica. En este sentido, la técnica es un fenómeno constante en la historia.

Sin embargo, lo cierto es que la técnica peculiar de la edad moderna ofrece diferencias tan profundas con respecto a otros tipos que es imposible considerarla, simplemente, como un distinto grado de perfeccionamiento o de progreso. Ya hemos dicho que la técnica, por depender de la libertad, no es un dato homogéneo.

Ante todo, un objeto técnico no está dado en el mismo sentido que un árbol o un río. Por eso, la diferencia que media entre un paisaje “natural” y un paisaje urbano fuertemente tecnificado, no estriba en un mero cambio de cosas, o de formas de las cosas: en un sitio árboles, animales, montes; en el otro, calles, automóviles, luz eléctrica. La diferencia entre uno y otro paisaje

no estriba en un mero cambio de cosas, sino en un cambio del entorno mismo, que en un caso se componía de cosas y en el otro de instrumentos.

En un paisaje “natural” el hombre se inserta cuajándolo de posibilidades. Estas posibilidades son, propiamente, colocadas en las cosas por el hombre: las cosas, de suyo, no las tienen; un árbol permite varios usos, pero permite también que no se le adscriba a ninguno. Permitir el uso significa, en rigor, que el hombre decide *intervenir*. Históricamente, el hombre interviene en el mundo desde su presencia entendiendo las cosas como medios que prolongan y complementan su nula capacidad natural. Para ello es preciso que la instrumentalidad se destaque o se profile en la línea de las posibilidades. Los medios que el hombre instrumenta para conseguir los fines hacia los que decide poner en marcha sus posibilidades factivas, son los objetos técnicos de todas las culturas extraeuropeas.

2) Se ha dado una época en que los fines se colocaron como términos de acciones cuya configuración era expresada en forma de infinitivo verbal: arar, sembrar, guerrear, etc. El hombre *tiene* que hacer todos esos infinitivos, los cuales aparecen como tipos de operación perfectamente definidos. Vivir no es necesario; navegar sí, decían los griegos marineros. Porque navegar es necesario, hay naves. Porque hay que arar, hay aperos y animales de labranza. Porque hay que guerrear, hay espadas y escudos.

El carácter peculiar de los objetos técnicos durante este período viene dado por el hecho de que se integran en la acción, cuya configuración se expresa en infinitivo. Blandir la espada es *en* el guerrear, como uncir los animales es *en* el cultivar. Los objetos técnicos están en la línea de la acción humana; son elementos de una configuración que los dirige y anima. La espada es espada-blandida en y por el guerrear. Salvo en sentido simbólico, la espada no dice que se la esgrima: soy yo el que lo dice porque es menester, necesario-posible, guerrear. El hombre no se detiene en el objeto técnico, sino que lo inserta en el curso de su hacer.

Dentro de la época de la interpretación infinitiva de la acción cabe señalar dos fases:

a) En la primera, predomina una visión sustancialista: guerrear es *el* guerrear. La vida humana se centra en esas substantividades operativas que aparecen destacadas, tipificadas en su horizonte, con una vigencia propia casi fascinante. El técnico es el que sabe hacer posibles de exacta manera esa suma de infinitivos en que se condensan las posibilidades humanas.

- b) En una segunda época, se acentúa el carácter personal del hacer infinitivo: guerrear es guerrear *yo*; yo hago eso que se llama guerrear. Las acciones son funciones llevadas a cabo por personas; los hombres no se subordinan a ellas como entidades, sino que las realizan en base a un deber personal que engendra el mérito: es la versión medieval de la técnica.

Como aquí no se trata de desarrollar por extenso una historiografía de la técnica, bastan estas breves sugerencias. Dejando aparte el interesante tema de las relaciones entre ética y técnica en estas dos épocas, señalemos que en ambas el sentido del destino humano es muy diferente. Desde luego, tanto la técnica antigua como la medieval son precientíficas. También es cierto que en algunos aspectos la técnica antigua es más depurada o más bella que la medieval, y que en el medioevo hay importantes inventos técnicos. Pero tales homologaciones y comparaciones olvidan lo esencial. La comprensión medieval de la técnica comporta la dedicación a lo que ha “tocado hacer” y conviene hacer *bien*. El bien empapa la acción misma en cuanto alude intrínsecamente a la recompensa. Aquí lo intrínseco no significa infalibilidad teleológica natural, sino el valor que decide la acción, su resonancia posthistórica.

- 3) En la época moderna, en cambio, los objetos técnicos son progresivamente entendidos y llevados a cabo como objetividades portadoras de un fin. Esto quiere decir que la acción humana se subordina al uso de tales objetos, puesto que ese uso no se integra en una acción que se reserva un bien propio, sino que se continúa en posibilidades *que arrancan* del objeto mismo.

Al objeto técnico en su intensificado sentido moderno lo llamaremos *utensilio*. Con esta palabra se pretende aludir a la consecuencia más importante que para la actividad humana tiene el hecho de que el artefacto marque desde sí un fin, a saber: la “absorción” de la operación y su adscripción al artefacto en forma de uso. Y es que, mientras al árbol el uso se lo confiere el hombre, el utensilio nace con él. El utensilio técnico prefigura y conforma, más que a una cosa, a la porción de acción humana que a él se refiere: la condensa y la dirige desde sí. No hay una objetivación de la realidad humana en el término del proceso productivo (como pretende el enfoque dialéctico), sino algo muy distinto: una captación ulterior, justamente configurada en la forma del uso. El utensilio, a partir de sí, lanza al hombre “más allá”, lo proyecta según una capacidad directiva que le es propia, y en modo alguno termina la acción en condiciones de ser recuperada por el sujeto, aunque fuera después de una extremosa alienación.

Un examen más ponderado que el que lleva a cabo la filosofía dialéctica nos permite advertir en el despliegue de la técnica moderna una dirección y un sentido completamente opuestos a la idea de una culminación histórica: la técnica no tiene, propiamente, resultados dentro de la consideración antropológica del destino. Claro es que los utensilios hay que fabricarlos. La producción se lleva a cabo en el modo de la industria. En el taller medieval, la máquina no se desprende de su carácter de medio instrumental en la acción infinitiva de fabricar, y el trabajo humano se inserta en el instrumento medieval, muy rudimentario por otra parte, elevándolo a su propio despliegue. En cambio, en la producción moderna el fin tiende a desplazarse más allá, puesto que el utensilio producido lo porta. En consecuencia, la actividad productiva, en sí misma considerada, se ve desprovista de finalidad infinitiva. No se trivialice esta observación alegando que toda producción tiene por fin el producto. El utensilio no se articula con su producción como mero resultado, puesto que no es un simple término, sino el enclave que posibilita y exige, a la vez, una nueva acción humana. El utensilio no resulta determinadamente como objetividad, sino que de él arranca su propio uso. De esta manera lanza hacia adelante la acción que captura después de que su producción ha sido terminada. Ni el punto de vista del trabajador, ni el del empresario, entienden la función del utensilio en su exacto sentido. El empresario se refiere a la producción haciendo de la empresa un medio instrumental, es decir, una forma de utilización de las fuerzas productivas del hombre. Para él el trabajo del trabajador es un medio para la realización de la empresa. Por su parte, el trabajador trabaja, de ordinario, simplemente para ganarse la vida.

El utensilio sale de la industria, pero la industria no acaba en él, no lo tiene por término salvo en cuanto que producto. La industria no tiene un fin con el carácter de entidad valiosa en sí. El producto no es un término, sino que pasa a ser, en terminología económica, un *bien* de consumo. La palabra consumidor es muy significativa: está pensada desde el ángulo del empresario. La consumición del producto pone de manifiesto que la industria necesita una actividad humana complementaria, sin la cual no podría subsistir. Al producir el utensilio, lo destina al ámbito de una acción humana distinta y ulterior, que es indispensable para el mantenimiento de la producción. La producción ha de provocar, incluso, la actividad consumidora. Pero, en rigor, lo que desde el punto de vista de la actividad industrial se llama consumo, desde la persona que se hace cargo del utensilio debe llamarse justamente uso. Este escalonamiento: producto, bien de consumo, utensilio pone ya de manifiesto una original secuencia operativa, cada una de cuyas fases reclama una actividad humana distinta y destruye la pretendida estabilidad de la anterior. En el últi-

mo estadio, la actividad queda absorbida por el objeto técnico y se proyecta desde él. ¿Hacia dónde? Esta es la gran cuestión, frecuentemente aireada y tergiversada con el tópico de la manipulación del consumidor.

¿Cómo puede el hombre reconocerse (en sentido hegeliano) en las posibilidades a que le arroja el utensilio? ¿Qué sentido humano tiene este “alargamiento” de la operación que se sigue del sucesivo renacer de la actividad en cada uno de los eslabones del despliegue de la técnica moderna? La técnica moderna se opone directamente, no ya al marxismo, sino a toda intención de lograr una finalidad estable dentro del proceso técnico. La situación actual de la cultura, en cuanto que definida por la técnica, puede resumirse en una paradoja. Nuestra concreta situación arranca de un gigantesco esfuerzo suscitador de posibilidades. Nos movemos en un ámbito pensado, inventado, provocado, por la actividad humana. Y, sin embargo, la técnica se escapa a todo control previo porque posee una capacidad de desarrollo estrictamente ulterior y, por lo tanto, imprevisible. El esfuerzo humano que promueve la técnica no tiene resultado definitivo posible; toda previsión se queda corta, porque aquello que el esfuerzo suscita se “estira” y requiere un esfuerzo nuevo. Los resultados constituyen nuevos puntos de partida que se escapan de cualquier intento de control inicial. ¿Cómo puede ocurrírsele a nadie pensar en una culminación histórica en estas condiciones?

4) La técnica moderna, entendida tipológicamente, entraña riesgo. El riesgo no es aminorado por el estatuto científico de la técnica, sino que incluso es alimentado por él, pues consiste en una peculiar proyección hacia posibilidades que invalidan las previsiones de lo por venir. Tal proyección encuentra su aliento en la exactitud de la ciencia: la ciencia asegura que la proyección no se detendrá, pero es incapaz de conferirle un valor final, así como de adelantarse a ella o totalizarla. Por otra parte, la intención de paralizar la marcha de la técnica para lograr una cierta estabilidad, es irrealizable y daría lugar a una reglamentación asfixiante, también de orden técnico.

El riesgo sale al encuentro porque el hombre, al avanzar, no ha podido adelantarse a él. Correr un riesgo significa ser acompañado por él, no dejarlo atrás, no haber llegado todavía a puerto, de tal manera que todavía cabe no llegar *nunca*. El clasicismo pretende aminorar el riesgo escudándose en el pasado, lo cual implica la opinión de que alguna vez el riesgo se venció, y que ninguno es completamente nuevo. Pero esta postura es notoriamente insuficiente, pues el riesgo aparece históricamente en la medida en que el hombre ha de comprender el pasado. Por su parte, la interpretación dialéctica de

la historia obedece al propósito de asumir la novedad eliminando, a la vez, todo riesgo, lo cual no pasa de ser un clasicismo al revés. El clasicismo renuncia al futuro; la futurología dialéctica al pasado. Ambos, sin embargo, renuncian a la libertad. Y ello, justamente, porque la técnica moderna es el riesgo histórico en cuanto tal. En este sentido, la técnica es anticlásica, es decir, se proyecta problemáticamente hacia adelante a partir de su propio éxito; pero su estructura no es dialéctica: es inútil renunciar al pasado cuando la técnica se encarga, digámoslo así, de transformar en pasado todo porvenir histórico.

Asimismo, la técnica moderna expulsa a la metafísica de la historia. La intensificación de la historicidad dinámica en los términos de la técnica moderna es incompatible con la pervivencia de la metafísica. Si aceptamos que nuestra técnica, forma extremosa de la configuración operativa propia de la cultura, ha asumido la dirección del proceso histórico, nos quedamos sin ningún espacio para la tarea de filosofar. Con lo cual, si no queremos negar en redondo la metafísica habremos de considerarla una obra ya cumplida, terminada e impropio, y al metafísico de hoy como a un curioso guardián del pasado, mezcla de retórico y de filólogo. Desgraciadamente, esta versión de la metafísica se va extendiendo. Pero si la filosofía pertenece al pasado, si no podemos hacer con ella otra cosa que exhumarla, no cabe hablar de perennidad, ni de actualidad. La perennidad de la metafísica depende figuradamente de que hoy se pueda filosofar. En otro caso, la comunidad con el pasado filosófico es mera ficción.

Lo trascendente supera la apariencia y también la posibilidad cultural. Lo trascendente se llama fundamento de acuerdo con la insuficiencia de la posibilidad factiva, que tiene como requisito la presencia mental, pero no está propiamente fundada. Lo trascendente no es un más allá proyectado como transhorizonte de época. Tampoco el destino de la libertad se reduce a la idea de transhorizonte, pues la historia como situación general no es superada por dicha idea.

La sabiduría debe ocuparse también de la libertad. No quiere esto decir que la sabiduría tenga a la libertad como fundamento, pero sí que la sabiduría se ocupa del fundamento en tanto que la historia afecta a la libertad, o se distingue de ella como situación. La sabiduría no se agota en el plano cultural ni en la situación que es la historia, sino que apunta, por un lado, hacia el núcleo libre del existir humano y, por otro, al tema del fundamento; es el esfuerzo por averiguar el sentido del destino humano y por conocer la realidad fundamental. Pero el destino humano debe, en principio, poder ser alcanzado,

lo cual equivale a una forma de posesión, cuya índole está por aclarar. La libertad es también trascendental: en ella ciframos la primera ampliación de la trascendentalidad. Si esta ampliación puede conectarse con la trascendencia, lograremos una indicación sobre nuevos modos de disponer o de poseer. Esta indicación apunta claramente a la noción de hábito.

Sostenemos que el método de la metafísica se desprende de la presencia mental o de la consistencia ideal si se entiende como hábito de los primeros principios. Tal hábito es una modalidad dispositiva. A su vez, la distancia entre la libertad y su destino es un intervalo o situación: la historia. Este intervalo no es inerte ni vacío, puesto que está surcado, dinámica y estructuralmente, por la cultura, es decir, por un cierto saber hacer. La cultura es sectorial y tipológica. La tipología cultural es debida a cambios con los que se corresponde la noción de finitud epocal. Hemos examinado ciertos cambios importantes en ese sector de la cultura que se denomina técnica. Ampliando la consideración de los tipos en relación con los sectores hablamos también de magia, mito, poesía, ética racional e ideología. Ninguno de estos tipos es infalible, y todos lo muestran a la larga. Por eso, son insuficientes o no definitivos. La insuficiencia de uno de ellos puede sugerir la reposición, el recurso, aunque sea fragmentario, a algún otro. Cuando esto acontece, la coyuntura se hace abigarrada, sincrética, y ofrece rasgos de primitivismo. No es de extrañar que se hable entonces de crisis de la cultura.

* * *

La inserción del hombre en la historia remite al hacer factivo. Pero, ¿no ha habido siempre técnica? Respondo: la técnica no la *hay*. Por depender de actitudes no es un objeto. Por lo mismo, las modificaciones de la técnica obedecen a la discontinuidad de actitudes, y no se registran dentro de un género común definible en abstracto. Como jamás ha *habido* técnica, tampoco se puede hablar de modificaciones en la técnica.

Puesto que la técnica no es objeto, ponerla ante la vista no es pensarla. Lo técnico no está en el mundo como objeto, sino que —en un preciso sentido— es extraobjetivo. Tampoco, empero, es una realidad rigurosamente extramental. Lo cual significa: lo obtenido como objeto de un aparato con una técnica —en especial— olvidada, no es lo técnico. Lo técnico no es en el mundo justificando, fundando, una intencionalidad consciente, *sino de otro modo*. Técnica no es pensamiento ni conocimiento. Paralelamente, lo técnico no está presente ni existe, *sino que está puesto en una tensión activa*.

A la técnica le es inherente un valor dinámico del que es inseparable el modo de estar en el mundo lo técnico. Ahora bien, la técnica como dinamismo no consiste en fabricación y lo técnico no consiste en producto: lo técnico no está constituido como lo puesto, presente ahí, sino que remite al dinamismo, al hacer, justamente como a su propio modo de estar. El hacer a que está unida la técnica depende de una condición existencial libre.

Lo técnico no es producto que esté en el mundo incluyendo alguna dimensión opaca al cognoscente, ni está en el mundo sino en la medida de su condición existencial libre. Y ello a pesar de que lo técnico se incorpora de ordinario un “trozo” de realidad extramental; este “soporte” real no es lo técnico. Lo técnico no está ahí, en el soporte, sino que está en dependencia exclusiva del ejercicio de la libertad. Más aún: lo técnico no consiste en la invención de la utilidad del soporte, no es una formalidad de consideración incorporada a cierto sector de realidad en razón de una conveniencia humana. El hombre puede pasar de largo ante cualquier sector real sin hacer *lo* técnico. Ya hemos dicho que la consideración de una determinada técnica como natural y obvia es un puro error de perspectiva, dependiente también de una actitud.

2. LA DISCONTINUIDAD HISTÓRICA

Así pues, necesitamos una interpretación de la historia que mire preferentemente a la libertad, dejando en un segundo plano la articulación cultural del operar humano. Como guía para esta interpretación propongo la noción siguiente: la historia es la discontinuidad de los comienzos libres. Para explicar esta noción, es menester ante todo mostrar el valor trascendental de la libertad.

El valor general de la situación histórica señala la inequivalencia de decisión y opción. Ninguna opción es definitiva, pues la marcha de la historia la desvanece, la hace inmantenible. Ahora bien, considerada en orden a la integridad del futuro, la historia es la discontinuidad incoativa de la libertad trascendental. Desde este punto de vista, se comprende que la historia como situación alude también a lo que suele llamarse especie humana. Un hombre aislado no es histórico porque el estado de la libertad que comporta –lo que puede llamarse– el canje del futuro libre no tiene otro término para el individuo que la muerte. La historia es un entramado interhumano. No es que sostengamos una concepción hipostática de la sociedad, sino que la sociedad es el modo según el cual la historia no cesa, a pesar de representar el estado de la libertad en que la integridad del futuro se ha perdido. La sociedad no es

un sujeto hipostático porque desde el punto de vista de la libertad trascendental la historia es discontinua.

2.1. La libertad y el futuro

1) Al sostener que la libertad es trascendental, parece que quedamos sujetos al compromiso de aducir alguna prueba. Pero, ¿cuál podría ser esa prueba? Aquí sólo cabe hablar de prueba en el sentido de alcanzar la comprensión de la libertad, pues su valor trascendental no se añade a una noción previa de libertad. La vivencia de la libertad no es una prueba suficiente de la tesis propuesta. Por tanto, la única prueba posible se encuentra en alcanzarla.

Sostener que la libertad es un trascendental antropológico equivale a declarar incompleta, y aun incorrecta, toda interpretación del hombre que no incluya la libertad. Pero no se trata tanto de comprobar la existencia de la libertad en las manifestaciones múltiples de lo humano, como de señalar que ninguna de esas manifestaciones es posible sin la libertad personal o prescindiendo de ella. Una prueba indirecta la proporciona la capacidad de proyectar propia del hombre. En definitiva, probar la tesis propuesta sobre la libertad equivale a alcanzar la libertad, en tanto que de ella depende intrínsecamente la esencia del hombre considerada como *disponer*.

También con estas observaciones se trata de evitar que el carácter trascendental de la libertad se intente enfocar en la línea de la principialidad. La libertad trascendental no causa ni funda la esencia del hombre. Por ser libre, la co-existencia es radical sin definirse en orden a la causación de su propia esencia. La libertad no puede ser tampoco la mera atencencia a la esencia del hombre.

Si la libertad es la clave de la distinción real del ser humano y su esencia, la presencia mental es posible en tanto que no tiene valor definitivo, sino de punto de partida para alcanzarla. Dicho de otro modo, la posesión actual o según la presencia depende de la libertad atendiendo a que esta última se alcanza como *posesión del futuro que no lo desfuturiza*. Con esta fórmula se propone una primera descripción de la libertad como actividad trascendental.

La libertad exige la ausencia de valor determinante de cualquier presupuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Esto significa que la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del futuro. El futuro, entendido estrictamente como no desfuturizado, es poseído por la libertad trascendental al no ser determinable

desde lo previo, es decir, por no estar ligada la libertad a ninguna condición de posibilidad. El futuro humano no está prefigurado en el modo de lo inescapable. La capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana. De acuerdo con la libertad trascendental, futuro significa: aquello que no viene desde una región lejana o presupuesta en general, ni tampoco deriva de situaciones previas, sino que se equipara a la libertad.

Nótese bien: la libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, es decir, del futuro que no deja de serlo por ser poseído, y que es poseído en cuanto que futuro; se trata de una posesión que lo es precisamente del futuro.

La posesión del futuro no puede ser anterior a él. Sin el futuro la libertad no es trascendental; pero también, sólo un futuro libremente poseído es futuro en sentido estricto, ya que en otro caso dejaría de serlo. Dicho de otro modo, sin la libertad el futuro sólo sería una dimensión del tiempo. Ciertamente, lo descrito no es la libertad psicológica, pero sí el sentido trascendental de la libertad humana, sin el cual no sería posible la libertad psicológica. Asimismo, ningún otro sentido de la realidad creada puede dar razón de la libertad.

Alcanzarse en el nivel del futuro mantenido, que no se da como lote consistente, y que no se detenta nunca como algo poseído en presente, es un sentido muy alto de la actividad. De acuerdo con su altura, la libertad es irreductible a la presencia mental. En ello hay que ver también la razón de la insuficiencia de todo atenerse a la propia esencia. No es que la esencia del hombre sea irreal o que se diluya en la fugacidad, sino que depende de la libertad en tanto que ésta alude intrínsecamente al futuro, por ser un modo de alcanzarse, es decir, por ser superior a la posesión inmanente.

El futuro del hombre no forma parte del tiempo cósmico. No hay un ritmo universal que trencen un devenir personal, ni ningún término creado hacia el cual la persona se dirija. El futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente.

La libertad humana coincide con la apertura al futuro. Esta apertura es incomparable con todo ser investido o provisto de alguna instancia elaborada al margen. Ciertamente, el futuro no se alcanza con operaciones –tampoco se posee como contenido eidético–, ni con hábitos adquiridos. El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que sólo se alcanza según la libertad trascendental: es otorgado según la creación de la libertad. La persona no está sujeta al futuro como algo que le ha de acaecer, ni orientada hacia él según el transcurso del tiempo, sino que el futuro se abre

exclusivamente en la libertad: sin la libertad el futuro no sería en absoluto. Y esto significa que la libertad es trascendental. A la vez, el futuro trascendental es irreductible a la articulación del tiempo que con la presencia mental se logra.

La libertad sería ilusoria si no estuviera “ajustada” con el futuro, pues entonces el futuro advendría. El futuro que a la persona corresponde es el futuro como tal, el cual no es posible al margen de la libertad. El futuro no puede ser, sin incongruencia, anterior a la libertad; es futuro de acuerdo con ella. La libertad, por su parte, tampoco puede ser anterior a él sin mengua de su carácter trascendental; el futuro no está determinado anteriormente a la libertad, es decir, no le sobreviene. La libertad no acontece en un tiempo implicado, sino que se “ajusta” con el futuro y no se deja acometer por él. La libertad trascendental se mantiene por encima de todo transcurso, “desanticipa” el futuro, e impide que se desfuturice.

2) Entre otras consecuencias de la comprensión del futuro como ajustado con la libertad, son de señalar las siguientes: en primer lugar, la exclusión de la reducción de la persona humana a la idea de conciencia subjetiva medida objetivamente.

En segundo lugar, la eliminación de la idea de futuro como término del cambio. La sucesión de cambios es equiparable a la seriación de varios futuros como determinaciones sucesivas. La apertura de la libertad al futuro no tiene nada que ver con la idea de un sobrevenir según el tiempo; la libertad mantiene el futuro alejado de toda precipitación, es decir, impide que deje de serlo. La libertad personal humana descarta toda prefiguración del futuro, ya que se abre a él en la medida en que es creada, y el futuro es inseparable de la creación de la libertad.

De acuerdo con esto, se sostiene que el hombre es creado en libertad, o que en su condición de criatura se abre al futuro de modo activo –es activamente el futuro como tal–, y no según una duración inerte o potencial. Pero el futuro no es causado ni proyectado o producido por la libertad, sino que indica la intrínseca superioridad de la libertad creada respecto de la Persistencia, pues la libertad se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creador. El otorgamiento de la libertad trascendental no presupone un sujeto, pues en ese caso no podría entenderse creaturalmente. Con otras palabras, la libertad humana es creada en tanto que, al poseer el futuro sin desfuturizarlo, no acaba. La libertad trascendental estriba en que el futuro no le es extrínseco, pero tampoco le es propio de otro modo que como futuro.

En tercer lugar, por poseerse trascendentalmente ajustándose a la futuridad, la libertad humana no puede ser esclarecida por medio de una argumentación lógica, ni tampoco intuitivamente: la posesión del futuro no marca un término objetivo al método con que se alcanza.

Sin embargo, la incognoscibilidad objetiva del futuro no impide alcanzarlo. Al ser poseído por la libertad, el futuro no “precipita” como conocido en presente. El futuro no es objetivamente incognoscible por irreal; sino más bien por todo lo contrario, a saber: porque es abierto por la libertad personal, que es superior a la anterioridad mental.

Por eso, el futuro no comporta un momento en que *ya* sea lo que todavía no es. La congruencia de la pura noción de futuro no es compatible con una constante transmutación en presente. Se ha de denunciar la invalidez de la idea de serie temporal, según la cual el futuro sería lo que constantemente se cambia en presente, quedando, a la vez, delante de éste indefinidamente. Esto sería una frustración. Con tal idea, en efecto, se mira tan sólo a asegurar una permanencia para la presencia. Pero de suyo la presencia no postula futuro: en rigor, ni siquiera “permaneciendo” la presencia aumenta, pues con la idea de permanencia no se alcanza algo más que la objetividad presente.

Con otras palabras, la idea de permanencia no enriquece la presencia mental. Y de nada sirve el recurso a la idea de un sucesivo aparecer de presentes distintos, pues en orden a la conexión de sucesión y presencia la cuestión sería de qué modo es reforzada ésta por aquélla, acerca de lo cual nada se gana con la idea de sucesión. El advenimiento sucesivo de presentes no refuerza la presencia mental, no añade nada a lo que ésta significa, pues su advenimiento sucesivo es marginal a ella. Por tanto, un futuro como *aún-no-ya* es una operación todavía no ejercida.

La libertad se desaferra de la presencia. No debe reducirse el futuro a mera garantía de la presencia, pues no cabe que la libertad culmine encauzándose hacia el presente. Consecuentemente, el futuro no puede interpretarse como una entidad posible relegada a su inmutabilidad hasta que acontezca su transmutación temporal en presente. No “acontecerá” jamás que el futuro se transforme en objeto. Pensar y existir como libertad son, por completo, distintos.

2.2. Futuro y presencia

1) Lo que hemos llamado el canje del futuro por el nunca no es propiamente una opción entre dos posibilidades enfrentadas en abstracto, sino, más bien, una caída. La caída alude a una diferencia de nivel. Esta diferencia es

propia de la criatura racional, y se asienta en la distinción entre su ser y su esencia. No se trata de un dilema entre ser libre y realizarse esencialmente, sino de la pérdida de la integridad del futuro al intentar “encauzarse” hacia él como una posibilidad operativa. Con este intento se corresponde inevitablemente la caída, el menoscabo de la integridad, pues la esencia humana es incapaz de cumplir semejante pretensión por lo mismo que se distingue de la libertad.

La distinción de ser y esencia es real en toda criatura. En el hombre podría llamarse distinción de realización. Esta distinción no es un obstáculo para la libertad humana, aunque señala la dirección en que su valor trascendental se pierde. Paralelamente, la pérdida de la integridad no llega a ser su aniquilamiento, pero sí, en cambio, una situación vertida en posibilidades inagotables.

2) Como ya hemos dicho, la idea de sucesión de actos libres es inadmisiblesi es que a la libertad compete la posesión del futuro como tal y no un situarse dentro del mero transcurso de un tiempo, según el cual “los” futuros sobrevienen uno detrás de otro. Precisamente porque la libertad se sostiene alcanzando el futuro, el acto libre no la determina. Los actos libres no se suceden propiamente, y no es en su plano donde puede hablarse de cambio de decisión; que no es el cambio de algo que ya sea, sino, justamente, el canje del futuro. En este sentido, el futuro es susceptible de pérdida.

Hay que afirmar que el hombre fue creado en libertad, o que en su condición de criatura se abre al futuro de modo activo y no según una inerte duración. No hay un primer acto libre dentro de una serie. Lo acontecido, más allá de la mera sucesión temporal, fue un canje completo de una libertad que abarca su propio futuro por una decisión que lo perdió. Como la libertad es superior a la idea de duración, el “cambio” decisivo afecta a la posesión del futuro: no es un cambio de estructura, sino la pérdida de futuro que incluye a la decisión misma. Ahora bien, acontecida esta pérdida, la libertad implica la discontinuidad incoativa.

El futuro no es proyectado o producido por la libertad: el futuro es la interna superioridad de la libertad creada, en la cual ella misma se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creativo, y no algo que la persona deba producir en sentido propio o que le sea incorporado desde fuera. No se olvide que se trata de libertad creada, absolutamente incapaz de la autodeterminación de sí misma, la cual es un proyecto irrealizable que sólo en el plano cultural, en forma ideológica, puede formularse. El tipo de posesión

activa que se llama libertad incluye el futuro de tal modo que no se lo da a sí misma (antes de él no existe), ni es ajena a él (la libertad no es una cosa en sí). El don de la libertad trascendental no presupone receptor, pues en otro caso no podría entenderse como creación.

3) La originalidad de la libertad humana, interpretada en el orden trascendental, estriba en que el futuro no le es extrínseco (no hay ninguna mediación entre el futuro y la persona, ningún espacio vacío que tenga que colmarse), pero tampoco le es propio de otro modo que como futuro. La capacidad de alcanzamiento y sostenimiento en orden al futuro dista infinitamente de la intensidad de la autoposesión del ser originario, es decir, de la libertad divina. Dios no se posee en orden a ningún futuro, sino en orden a lo que hay que llamar estrictamente Origen. De aquí que, como en otro lugar he sostenido, el ser divino sea idéntico en el modo mismo de la originariedad.

La libertad humana se ejerce en orden a alcanzarse en el futuro, sin que pueda anticiparse a él y sin que tampoco tenga la capacidad de realizarlo ella sola o de anticipar su posesión. El futuro no es susceptible de determinación: no es lo que yo escojo para mí en cuanto yo lo antecedo (esta actitud implica pérdida). No se dice sí o no al futuro, sino según el futuro. Y sin embargo, precisamente por ello, el futuro es susceptible de pérdida, sin que en ningún caso se ponga precisamente, o se realice.

4) Por poseerse trascendentalmente en forma de futuridad, la existencia humana no puede ser esclarecida por medio de una deducción analítica, ni tampoco intuitivamente: el futuro humano no se da al término de ningún proceso teórico. Hay que ver aquí la razón decisiva de la diferencia entre la metafísica como estudio del fundamento y la antropología, estudio de la trascendentalidad de la libertad. Pero al mismo tiempo, esta diferencia es necesaria para que libertad y fundamento puedan considerarse conjuntamente.

No existe saber teórico acerca del futuro. El presupuesto metódico del existencialismo (arbitrar un modo de saber plenamente unificado con el ser del hombre) es una equivocación. Pero la incognoscibilidad teórica del futuro no impide la decisión de alcanzarlo. Es la libertad lo que explica que el futuro no “precipite” como conocido en presencia. El futuro no es incognoscible por irreal, sino más bien por todo lo contrario, a saber: porque enderezarse hacia él es la actividad libre del hombre, superior a la anticipación mental. Esta dirección no comporta un momento, que hubiera de llegar, en el

que ya sea lo que todavía no es. Tal ya es una determinación mental inferior a la libertad humana.

La congruencia de la pura noción de futuro no es compatible con una constante trasmutación en presente. Ya he denunciado la invalidez de la idea de serie temporal. Con tal idea se pretende asegurar una permanencia del presente. Pero esto es utópico. El presente de suyo no conlleva futuro: no nos dice que haya de permanecer. Además, con la permanencia no se alcanza algo más que el presente; pues no cabe una pervivencia en la cual el presente, por así decirlo, se dilate, y no es esto lo que la permanencia podría asegurar. El advenimiento sucesivo de presentes no añade nada a lo que el “ya presente” significa, y es inferior a la misma estructura de la posibilidad humana, que es a su modo creciente. Por lo demás, un futuro como aún-no es sólo un presente no advenido, o sea, a lo sumo un presente puro, y en este caso ¿de qué sirve la sucesión de advenimientos de presentes?

5) Una vez concretada la pérdida, y precisamente entonces, cabe hablar de comienzos libres discontinuos. Esta discontinuidad no tiene nada que ver con la idea de discontinuo dinámico. No se trata de que entre decisión y decisión exista un intervalo o un corte causal. Esta idea es sugestiva, pero no es suficiente. Los comienzos se refieren al futuro mismo susceptible de alcanzamiento como tal, y no son incompatibles con la situación histórica, sino que la superan. La discontinuidad es una discontinuidad completa, que alude al comienzo, y no se reduce al orden de un transcurso temporal, como hemos repetidamente señalado. Pero tal discontinuidad es lo que permite superar la articulación del estado histórico interpretado como cultura. La capacidad de presenciar en orden a posibilidades, esto es, de conservar el pasado de un modo no inerte, sólo puede establecerse en dependencia de la trascendencia libre tal como ha sido sumariamente descrita.

La libertad es el núcleo de que depende el hacer cultural humano. Hemos dicho también que la estructura de los objetos culturales requiere la articulación proporcionada por la presencia mental. Ahora vemos que la libertad, en cuanto alusión intrínseca a un futuro trascendental poseído en su condición de tal, no asegura al presente de un modo sintético. La libertad no dota de ser a la presencia mental: no es éste el sentido de la dependencia en este caso. Para la antropología la presencia no plantea ninguna cuestión de fundamentación. En orden al ser principal, la presencia es lo independiente.

La libertad, en principio, rebasa la presencia. No cabe reducir el futuro a mera garantía de la presencialidad, y por lo tanto tampoco es posible que la

libertad culmine o se encauce hacia el presente. Consecuentemente, el futuro no puede interpretarse como una entidad posible relegada a su inmutabilidad esencial hasta que acontezca su transmutación temporal en presencia, puesto que las posibilidades ligadas a la presencia mental son factivas. No ocurrirá jamás que el futuro se transforme en objetividad. Acontecer en presencia y existir en libertad son dos nociones diferentes. Sólo en estas condiciones puede sostenerse que la cultura depende de la libertad.

Hay que abandonar la pretensión de conocer operativamente el futuro, pues el único fruto de semejante pretensión (que no es la libertad humana) es la formulación de leyes de desarrollo cultural realizado según reglas que rijan en su mismo plano. El historicismo es mera superficialidad. La posibilidad de formular leyes culturales con valor de previsión, viene dada por la atencencia al panorama cultural de la época. Esta atencencia es una actitud sumamente parcial, ya que no hay ninguna razón para tomar como punto de partida de una comprensión de la historia ninguna coyuntura particular.

2.3. La libertad y el pasado

1) Si tenemos en cuenta las distinciones que entraña la incognoscibilidad tanto teórica como operativa del futuro habremos de afirmar:

a) La consideración teórica de la historia no podría alcanzar a dilucidar más que el pasado. Así pues, sería, todo lo más, filosofía de la cultura. Pero vista desde la perspectiva antropológica, la comprensión teórica del pasado es insuficiente, puesto que las posibilidades culturales no son agotables.

b) Por otra parte, y por la misma razón, la comprensión del pasado no puede reducirse a la consideración, desde hoy, de lo acontecido hasta hoy. Entiendo por hoy la presencia en cuanto que depende de la libertad, irreductible a la idea de punto terminal en que desemboca un proceso. Con esto va dicho que el pasado histórico no constituye ninguna determinación que pueda proyectarse o influir hacia adelante. Pero como el pasado se articula culturalmente, es preciso admitir que su comprensión es ejercida por la libertad. Históricamente, la libertad salva el pasado comprendiéndolo. Esta comprensión del pasado es relativa al futuro.

El recurso al pasado no se justifica sólo por el hecho obvio de que es el único material histórico sobre el que puede recaer una investigación. De otro lado, el hecho de que una comprensión haya de medirse con la libertad obedece a la índole misma de lo que se llama pasado histórico. Pasado significa lo que ya no es. Pero lo que ya no es no será nunca: el pasado no se mantiene

en el ser. Por eso su comprensión comporta la alusión a la libertad humana; el pasado se mantiene en la comprensión en la medida en que la libertad posee futuro. Así se explica que la cultura dependa de la libertad.

c) Más aún: la libertad humana posee históricamente el futuro en correlación estricta con el éxito de su comprensión del pasado. El carácter situacional de la historia estriba esencialmente en esto. La comprensión del pasado da lugar a la obtención de un cuadro de posibilidades, pero depende de una honda inspiración que es la misma capacidad de futuro del hombre. Esto significa, por un lado, que el hombre está en situación histórica de una señalada manera, a saber: en orden al ejercicio de su libertad; y paralelamente según una altura histórica. Lo que fija esa altura es la discontinuidad incoactiva de la libertad: por eso la historia es irrepetible; a la vez, lo que tiene de discontinua la libertad es inseparable de la comprensión del pasado. Pero, por otro lado, la irrepetibilidad de las alturas históricas no constituye ningún obstáculo para la noción de situación, según la cual hemos interpretado a la historia en general. Lo irrepetible de las alturas históricas habla de la discontinuidad decisoria. Pero esta discontinuidad se liga a la comprensión del pasado. El pasado puede ser retenido dentro de la articulación presencial que lanza hacia posibilidades ulteriores. En cuanto sometida a esta articulación, la irrepetibilidad de las alturas históricas no es un obstáculo para la generalidad de la situación.

2) Debemos ahora preguntar qué valor tiene la generalidad para la discontinuidad de la historia; o sea, qué significa la cultura para el destino del hombre. Desde luego, la solución de esta pregunta no debe buscarse en la elaboración de la noción de tiempo histórico, pues el tiempo histórico es tiempo ya transcurrido y, por lo tanto, nos aleja de la dirección atencional que nos permite hablar de la libertad en sentido trascendental, porque no tiene nada que ver con el futuro como tal. La consideración del tiempo no nos proporcionaría la respuesta que estamos buscando sino, a lo sumo, la equivocada opinión de que dicha respuesta ha de buscarse mediante una interpretación de los datos históricos, de las noticias utilizadas por la llamada ciencia histórica. Pero ninguna solución obtenida por esta vía es válida. La admisión y utilización consiguiente de los datos históricos nos coloca, ya desde principio, el margen de aquello a lo que hay que dirigir la atención.

El historiador cuenta con el dato. En principio, debe poder saber cómo han sucedido las cosas en el pasado y qué cosas efectivamente sucedieron. Dato no es suceso, sino aquello en que se nos dice el suceso; por eso la ciencia

histórica es ante todo narrativa: el dato dice, si se le interroga, lo que pasó. Nótese que con esto se supone, justamente, que “han pasado cosas”. Pero esto no significa apenas nada, puesto que el pasado se articula culturalmente. Si desarrollamos esta observación llegaremos a la conclusión de que ni lo histórico es una sucesión de acontecimientos, ni se trata de sucesos que pasan. Esta conclusión es solidaria de la crítica del valor cognoscitivo de la ciencia histórica: el dato de suyo no nos dice nada del sentido del pretendido suceso ni de su efectiva conexión real. Sin embargo, esta crítica no puede completarse con la advertencia de una diferencia entre el dato y la realidad histórica efectiva, a partir de la cual lleguemos a aislar un pasado histórico teóricamente cognoscible. La suposición del pasado, que se introduce porque el dato es un requisito metódico ineludible de la ciencia histórica, no es susceptible de profundización. La razón está claramente indicada en la necesidad de utilizar datos. La ciencia histórica consiste en una elaboración de datos, no es una teoría acerca de la inteligibilidad de la historia. Por tener que acudir a la mediación del dato, la ciencia histórica cierra la posibilidad de entender teóricamente el pasado; ella misma no es un saber teorético, sino algo menos: una hermenéutica de datos. La dualidad de dato y pasado es irreductible; con ella se cierra la posibilidad de una filosofía de la historia.

Ahora bien, insisto en que el pasado histórico, tal como es considerado a partir del dato, se distingue de la articulación propia de la objetividad cultural. Solamente la cultura integra el pasado en el pensamiento sin los inconvenientes del dato de la llamada ciencia histórica. Y como la diferencia entre cultura y realidad es constitutiva del saber teorético, de nuevo hay que afirmar que el pasado histórico no pertenece a lo que he venido llamando realidad cósmica, y no cabe tratarlo filosóficamente.

Pero no acaban aquí las perspectivas del tema. La interpretación de la historia como situación vertida en la cultura no es única. En otro sentido, la historia es el discontinuo de comienzos libres. Si esta inequivalencia se entiende a fondo, hay que afirmar que la historia no se reduce a mi pensamiento, ni al pensamiento de los hombres que se dice que fueron. La historia no es sólo presencia. Precisamente por eso, aunque el pasado pueda aparecer ahora en los datos, conocer a partir de datos el pensamiento objetivado o la conducta de otros que fueron no es entrar en una relación histórica con esos otros, y el estudio del dato no equivale a la comprensión de la historia. A la vez, tampoco, propiamente hablando, hay filosofía de la historia.

Si el pasado no es presente, ello no se debe a que se trate de un presente pasado, sino, escuetamente a que, desde el punto de vista de la libertad, lo

que se llama presente no es lo que se llama pasado. De lo contrario, la situación histórica en cuanto que es mía y no de cualquiera, no se podría explicar. La idea de que la presencia mental humana es universal, o indiscernible, de manera que en los diferentes seres humanos se distinguiera por razones extrínsecas, es insostenible ya que:

a) Aunque la presencia mental, de suyo, no es distinta en los diferentes individuos humanos, el tema de la historia, incluye evidentemente, la pregunta acerca de la explicación de que mi presencia sea mía.

b) La presencia mental, de suyo, no puede pasar a ser pasado; ya que, como hemos dicho, es la articulación que sirve de requisito precisamente a la conservación del pasado en orden a nuevas posibilidades.

c) Ciertamente, si la historia consistiera en una serie de presencias, habría que admitir una distinción entre éstas que obedeciera a una razón distinta de ellas mismas y de la libertad; por ejemplo, una determinación individual. Pero en este caso no cabría cultura ni tampoco comunidad humana en sentido estricto —que no pasaría de ser un universal lógico—. La hipótesis misma de una seriación de presencias carece de sentido, dado el valor articulante de la presencia.

El pasado no puede ser otra presencia. Y por lo demás, ya se ha dicho que si nos atenemos a ella no notaremos nada en la presencia mental que distinga la de los hombres de diferentes épocas. Claro es que la indiscernibilidad de las presencias mentales es lo que permite pensar que en el pasado hubo también presencia. Pero, insisto, la misma razón impide afirmar que aquella presencia fue otra, es decir, que se determinó en cuanto tal y que pasó.

La historia no es una generalidad objetiva. El hombre no tiene una participación en una presencia única, sino que tiene situación histórica y dentro de ella su presente se distingue del pasado. El modo de ser de la historia es, estrictamente, el de situación humana. Como la presencia mental posee valor articulante, no cabe hablar de una articulación de presencias. La historia como situación está vertida en la cultura, cuyo requisito es la presencia. Lo general de la situación estriba justamente en el hecho de que la presencia mental no es susceptible de crecimiento ni de seriación, por ser ella misma solamente articulación. “Las” presencias no se acumulan, sino que se retrotraen a su valor articulante de manera que sólo se generalizan en términos de situación histórica. Paralelamente, el pasado como tal no es una determinada presencia anterior. La intimidad antropológica de la situación histórica explica el hecho de que la historia posea un valor discontinuo solamente en el plano de la libertad, no en el de la individuación. Con otras palabras, la historia

no tiene causa formal; por eso, tampoco es susceptible de culminación. Solamente la libertad supera la indeterminación de la situación histórica. En otro sentido, la superación de la idea de determinación pasada de la presencia indica la inmortalidad personal.

Estas breves consideraciones insinúan una intimidad humana de lo histórico, en virtud de la cual la historia no es un objeto; el hombre no tiene presencia histórica, sino *inserción* histórica. El modo de estar en el mundo la historia es situación humana. La intimidad de la inserción estriba en el hecho de que la historia no es una realidad extramental, es decir, en que lo histórico no es suposición intencional.

La presencia consciente, como abstracción de extramental, tiene un valor de necesidad. La posibilidad factiva es una articulación en la que está incluido el pasado con un valor inesquivable. Precisamente por eso, la presencia no tiene valor de futuro para la libertad, y esta última no se ejerce respecto de ella en el modo de encauzarse hacia ella. Pero la necesidad del objeto está fuera de la disyuntiva necesidad-fatalidad. La necesidad peculiar de la cultura no determina a la presencia mental, ni a la libertad. Con todo, no es lo mismo una libertad sin pasado que comprender, que haber de comprender un pasado. La diferencia es la historia como situación.

La idea de fatalidad se debe a esta diferencia. La fatalidad consiste en el constreñimiento de la libertad a las virtualidades de la presencia mental y se debe a un mal uso de aquélla. No es, pues, una verdadera determinación de la libertad, sino, más bien, su descarrío, el vano intento de realizar el futuro, de llegar hasta él, a través de los procesos culturales. La fatalidad no sobreviene desde fuera (desde el cosmos), sino que nace en la decisión y se consume en la marcha de la historia, como confianza excesiva en lo que, a lo sumo, tiene valor instrumental. Ya que la cultura depende de la libertad, la fatalidad no viene de ella, sino de ésta. Dicho de otro modo, el constreñimiento a la presencia no obedece a una inevitable captación del destino del hombre por el pensamiento objetivo. Los procesos culturales no son una trampa, a no ser en la medida en que imponen la brillante indigencia de su carácter conectivo al ejercicio descarriado de la libertad. La esencia del hombre, distinta realmente de la libertad trascendental, depende de ella y sólo puede imponerse como cauce de su ejercicio cuando el hombre se desvía hacia una pretendida autorrealización.

La generalidad de la historia no es un universal lógico. Tampoco es la libertad, sino la situación de la libertad que se vierte en la cultura según la presencia mental. Ahora se comprenderá mejor que la libertad se ejerza en la

historia en el modo de discontinuidad incoativa. En cuanto vertida en la cultura, la historia señala la pervivencia del riesgo de perder el futuro; en esta misma medida es imposible la culminación de la historia. En cuanto distinta de la libertad, la historia marca la situación en que la libertad ha de ejercerse en el modo de un enérgico, global, comenzar. Tal comenzar no se dirige hacia una meta intrahistórica, es decir, no puede mantenerse íntegramente en la situación que la historia es, sino que ha de renovarse en forma discontinua (recomenzar). Paralelamente, la historia señala que la libertad humana, aunque perdura, no se ha destruido.

La discontinuidad incoativa de la libertad se corresponde con el pasado como necesitado de comprensión. Cualquier posibilidad cultural es, previsiblemente, pasado, y si se lleva a cabo ha de necesitar comprensión. Y es así como se establece el valor situacional de la historia, señalando una modalidad en el ejercicio de la libertad.

El entramado de lo histórico, su constitución situacional, depende de la renovación del ejercicio libre en la comprensión del pasado. No se trata del mito de Sísifo: se cuenta con el pasado según la libertad, y sin el ejercicio decisivo no se hace posible lo histórico. El carácter peculiar del pasado histórico radica, en ausencia de toda fatalidad, en su valor inesquivable. El pasado lo es (y así cabe la peculiaridad del ejercicio libre que lo comprende) por una cierta debilidad del ejercicio de que depende. Es el pasado, intrínsecamente, el necesitado de comprensión libre. La comprensión requerida lleva consigo la inserción situacional pero también la discontinuidad decisoria.

Si el pasado no necesitara comprensión no sería tal pasado. Sin embargo, la ausencia de datos de la ciencia histórica (el no estar enterado del pasado) no lo desvanece. La dimensión de pasado del hombre, insisto, no está originariamente en el dato que utiliza el historiador, y no depende en su esencia de que se tenga noticia de ella o de la noticia que se tenga. Puede hablarse de pasado porque el hombre está en situación histórica. El modo de la comprensión es el ejercicio de la libertad.

El pasado no elimina la libertad, sino que depende ella en condiciones tales que la exige renovadamente. La renovación permite hablar de pasado y de comprensión del pasado. Y la exigencia no significa una determinación, sino un debilitamiento de la libertad que es, a la vez, una modalidad de su ejercicio. Lo que tiene el pasado de insuficiencia inesquivable es, simplemente, ocasión para una superación. Tal superación no sería posible sin la discontinuidad incoativa; es esta última la que marca que la libertad no ha sido eliminada. Con otras palabras, el pasado lo es para y por la libertad. En

la medida en que el pasado permanece invariable, la libertad no se ejerce ni siquiera incoativamente, pero tampoco cabe hablar propiamente de pasado.

De aquí también la noción de altura histórica, que es la historia como superación de la constancia del pasado. Desde el punto de vista de la altura histórica, la plenitud, el “climax”, es el ámbito que abre la Encarnación del Hijo de Dios.

El primer hombre no tenía pasado (por eso se llama primero) y su integridad entraña una apertura hacia el futuro para nosotros incomprensible. Pero hay más: la integridad del primer hombre, que no es, meramente, el primer individuo de una serie, no es nuestro pasado histórico. La historia empieza con la caída. La libertad de Adán se ejercía, incluso, en la caída, sin referencia a pasado alguno. En cambio, nosotros tenemos un pasado del que no podemos aislarnos, y según ello nuestra libertad carece de integridad. Nuestra libertad se ejerce en orden a esta carencia y, por eso, la situación que es la historia se vierte en la articulación de la cultura. La integridad originaria es ante-histórica y su ausencia se marca, en lo que ahora interesa, como pasado y como discontinuidad.

No comenzamos sin el pasado, porque el pasado es defecto en cuanto que necesitado de comprensión. En este sentido, sin embargo, el pasado no es determinante, sino inesquivable y exigente, no nos coloca, a partir de él mismo y según una línea continua, en un lugar concreto, sino que nos emplaza a colmar su deficiencia constitutiva; y esta tarea es el verdadero sentido de la situación histórica del ejercicio de la libertad. No se trata, solamente, de un menoscabo, es decir, de la recepción de un lote esencial pervertido, sino de un compromiso, de la inserción situacional que obliga a la discontinuidad y de la obturación de un cierto modo de alcanzar el futuro.

De acuerdo con estas observaciones, la noción teológica de pecado original puede ser definida en antropología (sin perjuicio de las consideraciones más acabadas y profundas que nos permite la Revelación) como deficiencia del pasado que entraña una situación de compromiso. El pecado original no es, por así decirlo, un determinante recibido desde el margen, no alcanza al hombre fuera del ejercicio de su libertad, es decir, previamente, como factor negativo definido ya y albergado dentro de una estructura humana a la que corrompa. Una tal influencia, concebida desde una perspectiva naturalista, no es suficientemente radical para el hombre; y a la vez, afectaría a la libertad de un modo incorrecto, es decir, en contradicción con su ser mismo. La libertad humana “recibe” el pecado según el modo de la libertad. Una libertad en pecado no es libertad a medias y a medias fatalidad, sino una libertad carac-

terizada por la situación que emplaza su ejercicio. La libertad no deja de ejercerse por el pecado, sino que pierde un cierto modo de alcanzar el futuro, es decir, se debilita: pero téngase en cuenta que esta pérdida no puede ser la pérdida de algo, ya que el futuro no es algo.

Por eso decimos que el pasado no es un obstáculo para la libertad, sino, más bien, una ocasión que es, a la vez, un compromiso: este compromiso concentra el ejercicio de la libertad. De aquí la noción de altura histórica, que es el trance mismo del éxito de la comprensión del pasado en términos de libertad.

En suma: la historia es un discontinuo de comienzos libres de intensidad variable; o también un discontinuo de comienzos libres con pasado, no íntegros. La discontinuidad viene dada por el hecho de que el interés humano, propiamente, tiene que ver sólo con el futuro. Si el hombre se ocupa del pasado lo hace en virtud de su libertad; pero, al mismo tiempo, lo hace porque el pasado necesita comprensión. El pasado es lo que preocupa. Tal preocupación no debe ser exagerada porque enlaza con el futuro a través de la libertad.

La historia humana no es historia natural (en el sentido, por ejemplo, del Fedón platónico); pero tampoco es mera sucesión contingente de hechos individuales, en los que no cabe la ciencia. La historia tiene su propia estructura, la cual se explica, en su índole misma, desde la libertad trascendental.

3) Comprender el pasado es ejercer su comprensión yo, en vez de aquél de quien depende. Pues el pasado es mío en tanto que he de sufrir su deficiencia, sin la cual no podría llamarse pasado. El pasado es, propiamente, un desasistido de realidad, pues nadie puede dejar, al marcharse, un pasado si no lo deja, efectivamente, sin ser. Todo pasado es, intrínsecamente, incabamiento, insuficiencia; y, por consiguiente, un necesitado de comprensión a ejercer libremente, y no de una manera simplemente teórica.

No es ninguna casualidad que la preocupación temática por el pasado haya aparecido, en la época moderna, ligada al propósito de desecharlo, cara a la construcción de un futuro. Los sistemas en que se plasma esta preocupación se convierten, sin embargo, en pasado ellos mismos.

La forma presuntuosa de resolver esta preocupación es considerar el pasado como algo susceptible de definitiva clausura, o definitivamente transcurrido. La superación del pasado, en este sentido, es dialéctica. El uso del método dialéctico en orden a la comprensión de la historia es un intento de desen-

tenderse del pasado en la forma de considerarlo caducado, o sucedido como etapa antitética. Esta discontinuidad, no ya de los comienzos libres, sino de la misma textura de la historia en cuanto que vertida en la cultura, es el error de perspectiva en que incurre la ideología marxista. Desde esta perspectiva, el marxismo es soteriología.

CAPÍTULO III

ÉTICA E HISTORIA

1. PLANTEAMIENTO

La ética es necesaria para enderezar el tiempo humano hacia el fin; lo que no mira al destino del hombre no es integralmente moral (con todo, su omisión o conculcación no es constitutivo necesariamente de culpa o de falta). La tesis es: la ética es la organización estricta del tiempo humano respecto de una culminación.

Ahora bien, esta tesis parece alejar demasiado a la ética de la historia. Quizás sirva para resolver esta dificultad el observar que el deber moral se refiere al elenco variable de las posibilidades efectivas (junto a realidades no históricamente variables) surgidas en el ámbito insaturable de la cultura. Desde tales posibilidades aparecen en cada caso responsabilidades nuevas en el marco de los principios directivos morales, pero no los principios como tales. Con todo, la acción productiva de posibilidades en el estado histórico de la humanidad es distinta del ordenamiento moral: los hombres somos actores –hacedores– en el primer ámbito, pero no propiamente sujetos constituyentes de la moral. Por lo mismo, la noción de “hecho moral” recoge parcialmente su sentido: la moral no es hecha-posible como la cultura. En correspondencia con ello, las motivaciones de las acciones efectivas en la historia, entendida como situación, no son equivalentes, desde el punto de vista moral, con las efectuaciones mismas; esto es, la pretensión de efectuar las posibilidades no es el criterio de su relevancia moral. Los hombres somos dueños, hasta cierto punto, del curso intrahistórico de la historia, pero no de su organización moral. La moral organiza el tiempo humano, no la historia. Asimismo, la calificación moral que los actores dan a sus actos y a sus resultados efectivos puede ser equivocada, y no tiene que ser incorporada con un valor de modificación al conocimiento moral. Refuerza esta consideración el comprobar que ni siquiera las efectuaciones seriadas de posibilidades son congruentes con las previsiones o los proyectos. Por ello: el hombre no es capaz de conocer todas las consecuencias de los actos en cuanto posibilidades efecti-

vas. Para la moral, en cambio, sólo son relevantes las consecuencias previsibles.

Dicho en forma general: la historia efectual no es ni enteramente determinable por intenciones, ni *a fortiori* constituyente de la ética de modo intrínseco. El hombre no es el autor de la organización ética como lo es de la cultura, pues el ámbito de las posibilidades factibles de que el hombre es capaz (no determinables por entero a partir de una intención previa) se escapa con frecuencia de la ordenación de su dimensión temporal, la cual se ve forzada a imponerse *in casu* y no siempre lo consigue. Las aclaraciones sobre la cuestión de la facticidad confirman esta aserción. Los hechos históricos están destacados. El destacarse fáctico se coordina con la corporeidad configurándola. La corporeidad configurada no marca la pauta para la organización del tiempo respecto del fin. La acción histórica no es teleológicamente infalible. Hay, en suma, en la marcha de la cultura una resistencia, una rémora, a la ordenación moral y en esa misma medida un descontrol por remediar.

Así pues, lo que históricamente llega a ser efectuado queda moralmente a resultas de una declaración exterior al plano histórico. Un caso de particular importancia lo forman las efectividades tecnológicas: piénsese en los anti-conceptivos, en las estructuras económicas de la era industrial, en el modo de llevar a cabo la circulación rodada en nuestros días, etc. La “autonomía de lo temporal” debe ser enfocada de acuerdo con la diferencia entre lo histórico efectual y la ordenación ética y es, por lo tanto, una autonomía relativa. Sin duda, puede sostenerse que la acción humana configurada y configuradora desde objetos proporciona ocasiones, una nueva extensión, al ejercicio de la normatividad moral. Pero el sentido de la extensión moral habrá de aclararse.

Como el carácter trascendental de la libertad no es un “producto histórico”, el sentido moral de las libertades individuales promovidas, valga el ejemplo, por el liberalismo, es incierto: libertades en cuanto ligadas al proyecto de funcionalidad social efectiva de las minorías activas de la burguesía en los siglos XVIII y XIX (libertad de trabajo como función de trasvase de la mano de obra a la industria; libertad de comercio como función del mercado, etc.); libertades como formulaciones generales, objetivas, derivadas de la funcionalidad efectiva (declaraciones de derechos), cuyo valor ético está por averiguar; en definitiva, libertades como posibilidades abiertas por asumir responsablemente y sujetas a la moral.

Por su parte, la justicia social no es una categoría socialista congruente. Desde luego, no lo es en el marxismo, pero tampoco en las formas de socialismo no marxistas, pues el socialismo es en esencia una reflexión acerca

de la modificación de las estructuras sociales y, por lo mismo, un proyecto intrahistórico de cariz cultural y efectual, de escasa eficacia por lo demás. Si la justicia como virtud moral hubiera sido la inclinación primaria del socialismo histórico, habría que aceptar la posibilidad de una vigencia práctica de la justicia sin el concurso de la prudencia, y también que la postulación de la “justicia social” como objetivo moral único fuese un planteamiento correcto y viable. Ahora bien, la definición del hombre como realizador exclusivamente de la llamada justicia social es inmoral, pues encierra una pretensión de estabilidad de la vida al margen del destino. La organización moral no es una obra externa y, por lo tanto, es ilegítimo que el hombre se entienda a sí mismo como actor de un sector de la moral únicamente. Es válida la sentencia *bonum ex integritate (ex integra causa); malum ex quacumque defectu*.

Con independencia de si los sujetos humanos –liberales, socialistas, o cualesquiera otros– tienen o no oscurecido el sentido moral, las ideologías aludidas no son moralmente aceptables, porque no son de índole moral, ni generadoras de moral en sentido propio, ni desencadenadas desde consideraciones morales predominantes: son proyectos histórico-efectuales, sostenidos con un ánimo unilateral y obsesivo, hasta el punto de desplazar la genuina organización moral y no percibir su importancia. Eso es aplicable en especial al socialismo, montado por entero desde el liberalismo, del que pretende ser un correctivo en la línea de sus mismas inspiraciones básicas. El socialismo es, desde este punto de vista, el proyecto de emancipación humana vertido en el ideal de dominio de la naturaleza –el mundo– y elevado al nivel de la planificación sociológica total. Pero conceder un valor absoluto a la estructura cultural efectual es una utopía reduccionista, es decir, un olvido violento de la organización moral del tiempo, sustituida por la primacía sin resquicios de la autoconstitución humana entendida en términos escasamente ambiciosos, pues su objetivo es un equilibrio final como situación histórica definitiva. Tal equilibrio no es el destino del hombre. Al concebir al hombre en términos de autoconstitución, el significado de la moral no trasciende ese ámbito (pasa a ser entonces inmoral o malo lo que se oponga o distraiga de la tarea de autorrealización, o discuta el ideal de autoposesión objetiva).

El error estriba, en suma, en un desconocimiento del ser creatural del hombre y de su destino. El hombre no es el fundamento realizador de sí mismo porque, *ante todo*, no pertenece por entero a la obra divina creadora del fundamento. Precisamente por eso, el sentido moral de su operación es un incremento no fundante sino perfeccionante, tanto del mundo como de la ope-

ración misma. De aquí la referencia de la moral a la bondad del obrar humano, que para ella es lo bueno en sentido primario, por más que en metafísica sea secundario (*operari sequitur esse*). De aquí también la distinción entre ética y metafísica, a la que conviene añadir la distinción entre ética y saber-hacer positivo-científico.

En terminología aristotélica, la operación humana considerada éticamente está más en el orden de la *entelequeia* que en el del *ergon*. Al entender al hombre como realizador respecto de sí mismo y del mundo, se siega de raíz la organización moral del tiempo, pues un ente enredado, por hipótesis, en una tarea autorrealizadora en sentido fundamental, tiene cerrado todo acceso al destino y se determina al margen del orden moral. Tanto el liberalismo como el socialismo representan un enrarecimiento y disminución de lo moralmente relevante, una pérdida de la franquía moral del hombre.

La moral muestra su organización en la consideración de lo más perfecto, bienes y virtudes, y en la estructuración de la operación humana como estar dentro de la norma. Tomás de Aquino designa el estar fuera de la norma como *stultitia* del estar como tal, esto es, como relativa impotencia y degradación de la situación. La negación de la posibilidad de estar fuera de la norma es el determinismo metafísico, cuya aplicación a la historia consolida el intento de declarar la inexistencia de la norma en cuanto normativa (norma moral). El determinismo metafísico cancela la moralidad por inclusión de todo obrar en el fundar (imposibilidad absoluta del deber-ser). El apriorismo moderno compromete la moralidad al entender el sujeto humano como *fundamentum inconcussum*. De este modo se cierra lo que Tomás de Aquino denomina estar dentro de la norma. En resumen: la organización moral marca la importancia de la diferencia de la persona con el fundamento. Si el fundamento fuera idéntico con el sujeto humano, imposibilitaría la moral en todas sus instancias integrantes: bienes, virtudes y normas.

El hombre es sujeto moral en cuanto vinculado al refrendo de su ser creatural. Tal refrendo señala el alto sentido de su operar. Dios es autor de la moral como ordenador del ser otorgado al hombre a una con su tarea en el ámbito de la creación y de su destino eterno. Por otra parte, el hombre es sujeto moral activo o ejecutor, pero también como conculcador de dicha organización y en cuanto aquejado consiguientemente de una quiebra en la integridad de su actividad que afecta a su puesto en la creación y, de suyo, le incapacita para alcanzar su destino eterno. Asimismo, Dios es el restaurador del orden conculcado (como parte de su designio redentor). Estas observacio-

nes miran a una interpretación de la historia humana que complete los caracteres ya dichos.

Lo que he llamado efectividad cultural histórica humana es el marco de los planteamientos ideológicos antes aludidos. La historia es efectiva en cuanto situación vertida en la conexión de necesidad y posibilidad en la acción cultural: los hombres hacemos situados en la historia. Pero tal actuación está aquejada por la conculcación de la organización moral del hombre desde su inicio: es el tema del pecado original. Por ello mismo, la historia efectual ofrece un *déficit* de moralidad. Tal déficit es intrínseco a la conexión del operar humano histórico, y no es subsanable por entero en ningún momento o fase de la historia; incluso se agrava con frecuencia. Precisamente por ello, la diferencia entre la moral y la efectividad histórica define a ésta última. La historia es distinta del fundamento y del destino. Este es el tema que trataré de desarrollar a continuación.

2. EL DEFECTO MORAL DE LA HISTORIA

La organización moral del tiempo humano y el progreso histórico no son coincidentes. No hay un hilo moral elaborador de la urdimbre crónica de la historia desde su inicio. Lo mismo que no hay un saber absoluto especulativo como historia (como procesos, razón e historia no se convierten), sería una equivocación entender la ética como historia. La moralidad no es el motor intrínseco de la historia, y, más bien, el impulso histórico se define por lo que he llamado déficit de moralidad. No es cierto que en la intrahistoria prevalezcan los buenos, pues la oposición maniquea de buenos y malos no vale en la historia. La noción de intrahistoria tiene un doble significado: por una parte, apunta a la conexión efectiva o cultural de la historia; por otra, indica que los hombres estamos situados dentro de la historia precedidos y seguidos por ella, esto es, que no existe una salida de la historia misma en su propia línea.

Todos venimos de la historia, y desde la historia no hay acceso a la posthistoria. Al morir abandonamos la historia, pero no la hacemos terminar, sino que, exactamente, la dejamos: este dejar es la des-posesión de lo que se llama pasado. En la historia el pasado ha de ser asumido por agentes distintos de los que lo dejaron en ella. La noción de Posthistoria caracteriza más de cerca el déficit moral de la historia; somos definitivamente después de estar situados en ella. Y todo esto quiere decir: nunca la perfección moral humana se consume o permanece en la historia, como tampoco su desdicha. Desde la libertad, la historia es un discontinuo: comienza y vuelve a comenzar. Para-

lamente, ninguna época es juez, ni desentraña ni abarca ninguna otra. No hay *Aufhebung* histórica, sino precisamente intrahistoria como cultura, con la conexión ya indicada. No hay tampoco causalidad histórica unívoca: la virtualidad de una época no se emplea por entero en lo posterior, ni es su determinante; la línea de la historia se quiebra en cualquier momento, pero no se detiene de suyo (desde la historia misma).

Pasemos ya a dar una primera definición del déficit moral como historia: omisión operativa solidaria de una injerencia seguida de una penuria cuya solución es el hacer cultural.

1. La omisión se refiere a la perfectibilidad humana.
2. La injerencia consiste en la asunción errónea de una tarea correctiva de la obra divina.
3. La omisión se produce al trocar la perfectibilidad por la tarea erróneamente asumida: se hace lo que no se debe hacer y, a cambio, es imposible hacer lo que se debe.
4. Por ello se desencadena una situación de indigencia que condiciona el actuar subsiguiente, que no puede ser simplemente perfecto, pues ha de atender a necesidades de mero mantenimiento (hecho posible).

El déficit moral como historia es, pues, triple: déficit directo, u omisión de operatividad perfecta; déficit por error o desviación y desconcierto: operación prohibida asumida, u operación sin sentido, ociosa; déficit suscitado, o estado necesitante cuyo remedio es el interés: operación conservadora y posibilitadora. El triple aspecto del déficit moral tiene lugar en *vinculación*. Acontece, por ejemplo, que la omisión quiera subsanarse a través de nuevas operaciones prohibidas, o que el mantenimiento propio subordine al resto de los seres humanos sacrificando su perfectividad, o que se entienda el mundo como sede de fuerzas genético-transformantes, formuladas como leyes ónticas, que fascinan al hombre y le hacen abdicar de su destino (idolatría). La inversión de esta interpretación del fundamento da lugar a la tecnología de explotación, al servicio de la satisfacción de necesidades hipertrofiadas. Por otra parte, desde las operaciones prohibidas se proyecta la distinción entre principios operativos cósmicos buenos y malos –lo que es un desplazamiento óntico-genético de estas nociones–; de ahí derivan las interpretaciones maniqueas y gnósticas cuya presencia en la historia es muy acusada y se repone una y otra vez. La omisión de la perfectividad produce un error sobre el carácter del acontecer operativo, que es interpretado de modo *positivista*, esto es, como cifrado en exclusiva en su tener lugar. Este error es configurante, es decir, contribuye a la efectividad histórica, cuyo déficit consiste en la omi-

sión de la perfectividad de la operación, que es justamente lo no positivo, o más que positivo, en ella.

3. LA ANTEHISTORIA Y EL ORIGEN DE LA HISTORIA

La interpretación de la efectividad histórica que se acaba de formular como consistente en actividad con déficit de moralidad (es la distinción clásica entre lo factible y lo agible), es expresable también como tema de la transmisión o permanencia del primer pecado. La oportunidad de este planteamiento cara al gnosticismo hegeliano es manifiesta.

Conviene hacer explícito el modo de entender el pecado de Adán, que inspira esta interpretación. Su fuente es tomista: una glosa de pasajes del comentario de Tomás de Aquino al *Libro II de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Paso inmediatamente a exponerlo. Conviene llamar la atención, sin embargo, acerca de algún posible malentendido a que se presta esta interpretación. De ello nos ocuparemos más tarde.

3.1. El pecado original

El pecado de Adán es, para Tomás de Aquino, constitutivamente un pecado de ciencia¹⁸. El planteamiento se justifica si se entiende por ciencia la índole misma de la relación del hombre con el universo. En este sentido la ciencia no es sólo teoría, sino conducta dominante. A su vez, este conducirse, en su entraña, es un saber. La ciencia empecatada, que Adán intentó, es denominada, de acuerdo con el texto revelado, ciencia del bien y del mal. Y aquí comienza nuestra glosa.

a) La ciencia sin pecado, adecuada, verdadera, es la ciencia del bien, y *sólo* del bien. Esto es obvio si se tiene en cuenta que en el solo bien no hay mal alguno, y que el universo es bueno. La ciencia pecaminosa es la ciencia de la disyuntiva bien-mal. Y en la disyuntiva es donde originariamente está el pecado (de ciencia). Por lo pronto, dar cabida o “tener que ver con” el mal, es ya malo, si de entrada “no se tiene que ver” con él, esto es, si el mal es provocado.

Además, la ciencia humana es dominante y se ejerce respecto del universo: por lo tanto, la ciencia del bien y del mal implica una apreciación de la obra divina según la disyuntiva. Y esto es ofensa a Dios, pues la obra divina no es mala de ningún modo.

18 II, d. 32, q. 9.

Añádase que si la ciencia del bien y del mal conserva el carácter de operatividad dominante eficaz de la ciencia, da lugar a la aparición del proyecto de corregir en su constitutividad fundamental misma el universo. El dominio es entonces transformación, injerencia, intento de ponerse operativamente en el lugar de Dios (“seréis como dioses”): en una palabra, enmendarle la plana. En el proyecto correctivo el hombre se separa de Dios, actúa sólo por su cuenta y ya no espera en El. Aquí está la razón formal primordial del pecado en cuanto tal: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad espiritual.

Por otra parte, la ciencia del bien y del mal es constitutivamente errónea (lo que también ofende a Dios), pues el proyecto de corrección se aprecia como bueno, y lo corregido como malo. Esto hace de la disyuntiva una distorsión aberrante. La distorsión se explica por una vacilación en el afán de infinito, que, al confrontarse con las cosas, se frustra en ellas y, si se empequina, ha de corregirlas en una dirección imposible (*conversio ad creaturas*).

La actividad científica dirigida como corrección de la obra divina es simplemente ociosa (equivalencia de soberbia y pereza). Pero, en cuanto ociosa, sustituye a la actividad científica adecuada: la ciencia del bien y del mal es la omisión de la ciencia del bien y sólo del bien (pecado de omisión). Y como el hombre no es una criatura ineficaz, la ciencia errónea instala el error en el mundo, y con el error la enemistad. Esta contaminación es como un escándalo cósmico, una vanificación de las cosas maltratadas.

b) Veamos el sentido que tiene la omisión de la ciencia del bien y sólo del bien. Si esta ciencia es temporal en su ejercicio, puede llamarse también ciencia del bien incrementado, de la perfectividad, del mejoramiento. Esto significa que el universo creado, aunque no corregible, es mejorable. La idea del mejor mundo posible *es incompatible* con la creación del hombre –el hombre es mejor que cualquier mundo; en un mundo inmejorable el hombre no tiene nada que hacer–. Pues bien, dicho mejoramiento es lo que se omite o es sustituido por la ciencia del bien y del mal. Es obvio que la ciencia del bien y sólo del bien es superior a la ciencia del bien y del mal: la primera es incrementable desde su inicio: temporalmente, *sólo* del bien significa *más*; la segunda es correctiva, y esto quiere decir que está enmarañada en una pedantería y altanería huecas, en una vacilación que la degrada, en una contorsión estéril.

La creación del universo es buena. La creación del hombre es llamada muy buena. La relación de las dos creaciones es el ascenso de lo bueno a lo muy bueno. Lo muy bueno –el hombre– no debía enzarzarse en la disyuntiva

entre lo bueno y lo malo, que sólo puede significar tardanza, deterioro, ineficacia, descenso de nivel. Aunque el mundo se aprecie como bueno en sentido estático, ello no es bastante para el hombre, para el cual la *conversio ad creaturas* es una insubsanable pérdida: un mero ponerse a su altura, un engaño acerca de su propia dignidad.

c) Nótese que la ideología gnóstica, cuya aparición es recurrente en la historia, como ya se dijo, se basa en la tesis de que Dios creador es un dios torpe, malo, o las dos cosas. Se atribuye el mal a Dios, se habla de la creación como ira divina. Esta tesis va unida a una interpretación de la sexualidad como mala, vergonzosa. La actividad sexual significa la colaboración humana con Dios creador, intrínsecamente normada por El. La gnosis es la ideologización herética tipo, por serlo del pecado original mismo. Consiste en una falsa atribución en base a una constatación *post peccatum*. Pero en tal falsa atribución se repite el motivo central del pecado de Adán. Según esto, la ciencia del bien y del mal produce consecutivamente una cierta confusión entre la ciencia y la sexualidad, un entrecruzamiento de sus planos respectivos. La sexualidad está en el orden de la génesis y no en el de la perfectibilidad. El desorden sexual no es lo primordial del pecado de ciencia, pero sí una consecuencia inevitable. En este sentido, la pérdida del control espiritual de la energía sexual es más grave de lo que se suele decir; no es un simple debilitamiento de la jerarquía y armonía de las facultades, sino la afinidad entre la ciencia ociosa y la sexualidad misma. De aquí deriva toda una serie de errores acerca de la sexualidad –por ejemplo, los gnósticos– así como lo que podríamos llamar el transformismo sexual, es decir, la utilización cultural combinatoria del sexo en orden al anhelo de reconstruir el universo –patológicamente: erostratismo–. La transformabilidad de la sexualidad estriba en su aproximación o asociación a la ciencia transformante no perfectiva. Por eso, el sentido de la sexualidad es transgredido en el modo de una ampliación interpretativo-cósmica. No se trata de un desorden de la sexualidad en sentido preciso, sino de su confusión con el espíritu, debida a un desorden del espíritu mismo. En suma, la pérdida del control espiritual de la energía sexual es el acompañante de una inhabilidad y de una orientación falsa del espíritu. Este aspecto consecutivo y, por tanto, eminentemente histórico del pecado original, es una de las fuentes del mito y, a la vez, una quiebra de la perfectibilidad humana y una manifestación de la omisión de la misma. Es propia del cristianismo la visión moral de la sexualidad, orientada según las nociones de bienes (parte esencial de la doctrina del matrimonio), virtudes (pureza como virtud, no como abstención) y normas. Es evidente que el desman-

telamiento de la moralidad ordenadora de la operatividad sexual forma parte de las intenciones de muchas ideologías históricas.

d) La omisión de la actividad perfectiva (sólo del bien en incremento operativo) es solidaria de la actividad prohibida y ociosa; por ello es el déficit moral nuclear: afecta a la organización de la moral en tanto que consta de bienes, virtudes y normas. A su vez, la puesta en práctica de la ciencia correctiva produce la agresión ontológica, esto es, estropea el universo creado. Pero no se olvide que, sobre todo, la omisión de la ciencia perfectiva niega al universo el complemento de perfección que debe recibir del hombre. El hombre es la criatura perfectiva de otra criatura. Pero no es creador. De aquí la distinción entre metafísica y ética. La operación correctiva interpreta al hombre como creador.

El deber recibir perfección pone a la vista ya el deber-ser. Este deber-ser no se alcanza. Estropeado y privado de su esperanza de perfección, el universo es la criatura sometida a vanidad. Así deja de ser la situación de Paraíso, y el hombre ingresa en la situación de penuria, descolocado práctica y teóricamente en la realidad. Esta consecuencia del “éxito” del pecado es el tercer déficit de moralidad: la aparición de actividades de mantenimiento en torno a posibilidades cuya eficacia perfectiva es mínima. También el hombre es afectado en su propio carácter perfeccionable, que es de orden operativo y se vincula a la perfección del universo. El hombre es aquél que perfeccionando se perfecciona. El rendimiento perfectivo de su operar no es sólo transitivo, sino que redundante en perfección para el operar y su propio principio: es la noción de virtud. También la virtud es del orden del deber-ser: es la perfección debida a las facultades humanas.

Nótese que el sentido de la perfectibilidad, perdido o debilitado, es desplazado de la consideración del hombre. Esto acontece en la visión pagana: el horizonte teleológico del hombre es ocupado por la noción de perfección total o acabada. La Redención establece el sentido de la perfectibilidad. El amor activo a lo perfectible, y no sólo el amor abrupto, extático, a lo perfecto, acabado o terminal, es una característica propia del amor cristiano. Ya en la revelación veterotestamentaria la corrección de la esperanza es un motivo central. La eficacia restauradora del auténtico sentido creatural del hombre se encuentra en el amor cristiano como amor de esperanza. El hilo conductor del Magisterio eclesiástico en el orden moral es este sentido del amor, que en la humanidad está sumamente atenuado. En la misma medida, el conocimiento moral de la humanidad es esquemático, o cualitativo-estático.

e) El primer pecado se llama original porque es transmitido, se alberga en la naturaleza humana y constituye su herida o debilitamiento. Este debilitamiento ha sido apreciado aquí como déficit de la organización moral del tiempo y, correlativamente, como característico del *error* histórico. El pecado original no es una corrupción completa de la naturaleza: en tal caso la historia sería imposible. Paralelamente, la propuesta interpretación de la historia no arroja un balance pesimista. Desde luego, una cierta integridad operativa no se ha ejercido ni puede ya ejercerse (salvo el caso de Nuestra Señora). Se ha perdido para siempre y no aparece en la historia. Toda escatología histórica proyectada desde la noción de naturaleza humana íntegra es utópica y presupone una débil concepción de la integridad natural humana: es un espejismo operativo. La pérdida del Paraíso como situación del hombre en el universo es significada por el ángel con espada de fuego que prohíbe volver a él.

Sin embargo, esta pérdida no da lugar a una diferencia equívoca entre situaciones. Al ser imposible la reconquista del paraíso terreno, toda información acerca de él y consiguiente comparación entre situaciones (la paradisíaca o integral, y la histórica o moralmente deficitaria) exige una cierta permanencia de rasgos de la primera situación en la historia (en otro caso, ni siquiera una información revelada sería inteligible). Es asequible al hombre la formulación correcta de lo que vengo llamando organización moral, y es así como he procedido. Con todo, dicha formulación no puede obtenerse de una filosofía de la historia, y menos aún de una interpretación de la historia inspirada en la idea de progreso intrínseco, pues esta idea desplaza la comprensión de la organización moral, *la cual es la organización del tiempo humano*. El correlato aludido está en la historia, pero no según su índole temporal propia. Por eso, en la historia, además de su estructura factual, aparecen otras cosas (entre ellas, la metafísica). Desde luego, en la historia aparece la iniciativa divina, que no ha dejado al hombre abandonado, y de manera especial la iniciativa redentora, que se inserta en la historia según la Encarnación del Hijo de Dios: es lo que suele llamarse historia de la salvación, cuyo marco es la Iglesia. A la Iglesia le es inherente la misión, es decir, su envío a los hombres en situación histórica; los cristianos son sal de la tierra y luz del mundo, fermento de la masa. Todo ello indica influjo histórico, pues la sal no debe desvanecerse ni la luz se pone debajo de un celemín. Sin embargo, es claro que la misión de la Iglesia no es tarea llana ni aceptada sin resistencias. También es cierto que en ocasiones la sal se desvirtúa y se produce la traición a la llamada cristiana por amor de este mundo. Por otra parte, la actividad salvífica va más allá de la integridad moral creatural: es el tema de la sobre-

naturaleza, cuyas dimensiones son la gracia, hábito elevante de la naturaleza misma, las virtudes infusas, bienes superiores a los naturales, y una normatividad más alta: la normatividad de la santidad, el consuelo que arranca de la obediencia al envío del Espíritu Santo.

f) La fuente de información de la organización moral no es sólo la historia sagrada. También es una fuente la versión clásica de la teoría, que no encierra una pretensión transformante ociosa en el sentido descrito, esto es, una antropología de signo historicista, relativista y transformista del hombre mismo. Esta antropología es ciega para el tema de la organización moral, porque no entiende el tiempo humano. Asimismo, han de excluirse las especulaciones que sucumben a la vinculación de los déficits de moralidad: por ejemplo, los panteísmos causalistas de signo naturalista (estoicismo, Espinosa, el último de Max Scheler, etc.). Tales planteamientos incluyen un componente ético desconcertado, que adopta la forma de un anhelo psicológico cualitativo, no práctico –ataraxia, axiología–, en franca discordancia con el determinismo positivista de las fuerzas cósmicas, o desesperadamente fundido con ellas.

3.2. La extensión de la ética en la historia

A estas exclusiones conviene añadir una observación relativa al modo como suele enfocarse el tema de los llamados derechos naturales o humanos. Este tema no agota la consideración de la organización moral y concederle demasiada importancia comporta un claro reduccionismo. Por otra parte, el tema de los derechos naturales es subsidiario de la noción de naturaleza de que se parta.

a) La noción de naturaleza no es unívoca en las diferentes formulaciones y requiere un último esclarecimiento. Así, por ejemplo, en los panteísmos causalistas la naturaleza se entiende de un modo moralmente neutro, e incluso contiene un acre rechazo racionalista de la temporalidad moral. En términos más generales, la oposición razón-libertad (la libertad es mera ilusión si la razón es omniabarcante) se compensa con la identidad primaria de razón y voluntad (la voluntad entendida como “espontaneidad” *a priori*). De aquí resulta la confusión de fuerza y voluntad. Con ello se incurre en una especulación violenta e incorrecta, porque ni el ser es voluntad ni la voluntad es una fuerza desprovista de libertad, o abocada a la necesidad. Para paliar estos inconvenientes se acude a la noción de proceso dialéctico, en el cual la necesidad es vertida en la posibilidad como negación. La posibilidad se entiende dialécticamente como extrema transformabilidad, distinta de la deducción

matemática, tipo mecánico de formalismo al que se descalifica. Desvinculada del cálculo, la negación se desvirtúa como método y se convierte en una especulación en que la voluntad impera. Este imperio es absoluto en el modo de mutación absoluta en el orden de la génesis. En la dialéctica se vuelve a la gnosis, y la metafísica se entiende desde una voluntad genético-transformante, pero no perfectible en sí misma. Esta voluntad no es la voluntad humana, ni la divina, pues Dios quiere la perfección del hombre. Dicho de otro modo, la dialéctica reedita la interpretación del universo subyacente en la ciencia del bien y del mal, que es atribuida por Hegel a Dios mismo, no sólo como creador sino también en su esencia. La dialéctica es una reedición de herejías. La especulación voluntarista ha de ser rectificada por la noción de dominio de la libertad en las operaciones a través de los hábitos; los hábitos significan la vinculación de la libertad a la perfección del hombre, y paralelamente la superación del determinismo naturalista.

b) Para abordar la cuestión del sentido moral de los derechos humanos, sobre todo en sus formulaciones contemporáneas, hay que examinar:

1. La modificación de la moral *post peccatum*.
2. La noción de progreso moral histórico.

Ambas cuestiones son solidarias, pues el progreso moral histórico presupone la modificación de la moral. La modificación de la moral *post peccatum* debe ser admitida si se acepta que, después del pecado:

1. El hombre tiene que ver con el mal de una manera práctica;
2. La naturaleza humana no está completamente corrompida, pero sí debilitada; y
3. Dios no ha abandonado al hombre, sino que sigue amándolo y ejerciendo su protección sobre él en su precaria situación.

En atención a todo ello, diremos que la modificación de la moral se cifra en la adquisición de relevancia moral de factores no moralmente primarios. Como organización del tiempo humano, la moral es muy nítida; su modificación ha de consistir, por lo tanto, en una extensión de la consideración moral a los aspectos mediales de la organización, no primarios para la moral y, a la vez, en una cierta debilitación o postergación de los factores perfectivos.

Post peccatum, es moralmente relevante, por lo pronto, salir del pecado (conversión), evitarlo y aborrecerlo; también es relevante defender al hombre de las iniciativas perversas de los demás. Por lo general, en la historia la inmoralidad se detecta en las acciones ajenas. Si el déficit moral se debe a

operaciones transformantes ociosas y a la aparición de necesidades de mantenimiento, se concluye fácilmente que las relaciones humanas conllevan frecuentemente sometimientos injustos: tratar al prójimo como instrumento de pretensiones arbitrarias, esclavitud, etc. Aparecen también fenómenos de expropiación, es decir, los hombres son colocados en situaciones de miseria agravada. Todo esto es percibido como intolerable y abusivo; por lo mismo, en términos de moralidad. Pero también acontece que tales modos de proceder se insertan en la situación histórica, de suyo difícil y poco apta para la implantación de medidas correctivas legítimas. Confundir la organización moral con una rectificación del tiempo histórico es una actitud parcial. En determinadas coyunturas, la necesidad de luchar contra las injusticias se siente perentoriamente a nivel social. Es entonces fácil que se postule la eliminación de todos los males; con ello se fija la intención moral en reclamaciones absorbentes. Aparecen así soteriologías unilaterales que cifran la felicidad completa en un equilibrio final exento de inconvenientes. Pero de este modo sólo se alcanza a percibir la solución del aspecto negativo de los temas morales; el cual es, en todo caso, una precondition del desarrollo de la temporalidad moral, que permanece más allá del horizonte de los citados proyectos, los cuales no pasan frecuentemente de ser postulaciones irrealizables.

Es así como se destaca hoy la temática de los derechos humanos. En la medida en que tales derechos representan la extensión de la consideración moral a aspectos no primarios, su formulación se refiere, implícitamente al menos, a la historia efectiva. En estas condiciones, es imposible alcanzar su implantación plena, pues si el acontecer histórico no incluye la temporalidad moral, los déficits de moralidad son inevitables y se hacen sentir siempre de una u otra manera. Este es el caso comprobado de la inspiración liberal y de la socialista. Es de subrayar que la postulación de la planificación central como medio de implantar una vida mejor constituye un obstáculo para la comprensión de la organización moral, a la que sustituye por cuanto el plan lleva consigo una coagulación de la temporalidad humana. La planificación es un equivocado *Ersatz* de la Providencia divina, rígido o galvanizante, pero incapaz de promover la acción humana en el orden ético. Las operaciones encaminadas a la implantación de una sociedad planificada son frecuentemente de tipo extático. El éxtasis pragmático socialista es una desviada modalidad de entusiasmo, vivido con una seriedad peculiar. Por lo demás, hasta ahora al menos, la planificación no ha sido nunca suficientemente minuciosa para evitar que las dimensiones de la vida humana que olvida o se le escapan no degeneren hacia formas de cesantía desesperanzada (problemas de empleo

del tiempo libre, encauzamiento de la “iniciativa” privada hacia la producción de superfluidades, al margen de los servicios públicos, etc.). El no saber qué hacer, inevitable dado el fraccionamiento de las operaciones no alcanzadas por la planificación, favorece lo ocioso de la conducta, que es “permitida” al margen de la moral. Es evidente, asimismo, que la planificación es hostil al desarrollo propio de lo que se le escapa (por ejemplo, de la religión); en resumen, la planificación incurre en el segundo déficit moral señalado y lo agrava con el pretexto de resolver el tercero.

La cuestión viene a ser, en definitiva, la de saber si los intentos históricos progresivos tienen capacidad para resolver conjuntamente los tres déficits señalados. Parece que ha de contestarse negativamente, pues al intentar resolver alguno de ellos sin una inspiración suficiente se descuidan o agravan los otros. En cualquier caso, la solución encarada desde la noción de derechos humanos no pasa de ser un requisito mínimo y previo, formulado de distinto modo según las épocas. Más que derechos de un sujeto activo, se trata de derechos del hombre vulnerable, empobrecido, es decir, de derechos como condiciones previas para el ejercicio de la moral. Si esta diferencia se desconoce, se incita al hombre a entenderse como aspirante a un ideal ético incompleto (por otra parte, los llamados derechos naturales no son todos de la misma importancia). La ética se refiere a los fines tanto como a los medios. El *ergon* histórico es medial y debe integrarse en la ética sin pretender una justificación incondicionada.

4. PLANTEAMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA

La interpretación del pecado original que se acaba de exponer puede dar lugar, como ya se ha anunciado, a algún malentendido, de índole tanto teológica como antropológica. Nos ocuparemos a continuación de subsanarlo. Con ello lograremos también completar la exposición de algunos rasgos del hombre anteriormente mencionados.

4.1. El rasgo de la dualidad

La clave de la antropología reside, a mi modo de ver, en una nota característica del ser humano que llamaré *dualidad*. El hombre no es una realidad simple, y por ello, desde muchos puntos de vista, ofrece una dualidad de aspectos. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, intervalo interno y medio externo, sujeto y objeto, hecho y límite, etc., son modos de apreciar esta dualidad. En ella se basa también la *doblez* (la hipocresía, el disimulo, el fin-

gimiento, el solapamiento). La doblez presupone la dualidad y sólo así es posible. Con frecuencia la antropología incurre en planteamientos dualistas y, para superar la disociación que de ello resulta, acude a un tercer elemento (problema del puente, de la mediación, etc.).

Aquí no se trata de defender un dualismo teórico, sino de señalar que lo humano no se agota en una consideración única: esto vale para cualquier dimensión humana. La dualidad es omnipresente en el hombre, por lo cual para él la unicidad (no la unidad) es, de entrada, el límite. Pero incluso el límite se dobla con el hecho. No es que se requiera un pensar dicotómico –como se usa en el árbol de Porfirio–, sino de algo más decisivo que, especialmente en el plano de la operación, se designa como coactualidad práctica, o como resurgimiento o redundancia (en la doblez es disparidad, encrucijada, oscilación o ambigüedad). “Cuando una puerta se cierra, otra se abre”, ensayo y error, hipótesis y verificación, son otras expresiones que arrojan alguna luz sobre esta característica, a la que llamaré también *inagotabilidad*. No es fácil entender con justeza la dualidad humana; al contrario, en ella estriba una de las mayores dificultades de la antropología.

Un modo bastante adecuado de tratar esta característica es apreciar que lo estático, nominal y sustantivo, se dobla en el hombre con lo dinámico o verbal: el martillo es, en dualidad, el martillar; la lengua, el hablar; la vista, el ver. Asimismo, el hombre se expresa, su interior se manifiesta. Con todo esto se apunta a la actividad como no siendo únicamente un dinamismo, y a lo óntico-estructural como no siendo únicamente óntico –*vita in motu* es la formulación aristotélica correspondiente–. También cabe notar que la operación humana prosigue en el término (se tiene lo visto y se sigue viendo). Este enfoque nos ha servido para formular una interpretación de la historia en cuanto vertida en la cultura. La *inagotabilidad* se percibe ya en la dualidad de lo nominal y de lo verbal, así como en el proseguir desde el término. No es sólo la relación potencia-acto, sino un acto añadido a otro. Así se enfoca la noción de signo y de imagen. Incluso el yo no es sólo yo real, sino también pensado. Estas apreciaciones son correctas, pero no agotan el significado intrínseco de la dualidad.

El hombre es dual, asimismo, respecto del universo creado. Es creado, pero no una parte de lo creado, sino la *segunda* criatura. Según esto, en cierto modo, en el hombre el universo se repite (es la noción de microcosmos). Pero lo decisivo es que tal repetición es relativa a sí mismo: el hombre no es sólo el otro del universo, sino que tal otro es dual a su vez. No coexisten el universo y su réplica, sino, valga la expresión, el universo y la dualidad de su

réplica. *Universo y hombre no son simétricos*, sino que la dualidad, en el hombre, tiene el sentido, ya señalado, de resurgir y redundar. Con otras palabras, el hombre coexiste con el universo, pero, de acuerdo con su dualidad, “se sale de él” y, a la vez, lo incluye: es dual desde sí. Así pues, no se trata ahora de la obvia distinción de *uno y otro*, sino de que tal otro retiene la “y”, la detenta: es desde sí en dualidad (este es el punto de partida para el planteamiento de la persona humana). En expresión aristotélica, el alma es en cierto modo todas las cosas. Por ello, se ha de excluir que el hombre sea tan sólo un resultado del universo (no sería criatura en tal caso). La propuesta ampliación del trascendental implica la superación de la simetría. No por no ser la réplica del universo, el hombre es una réplica de sí mismo.

Precisamente por esto, el hombre descubre u objetiva, es naturaleza intelectual (e hipostática) que dualiza su repetición del universo operativamente: no con una copia recibida, sino con una repetición *dual*. Ante todo se excluye la extrañeza o la simple yuxtaposición, pues *cognoscens et cognitum se habent sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium*. Pero si en la unidad sigue vigente la dualidad, tiene para el principio el valor de un refuerzo, o insistencia inagotable. Lo inagotable no es sólo el infinito proseguir de la dualidad de lo nominal y lo verbal, de lo poseído y la operación, sino el principio mismo en cuanto autorreforzado. Más allá de la inagotabilidad fontal, o de la noción de un principio incesante, la operación, en cuanto se dobla con el hábito, aumenta el principio. La objetivación como terminalidad posesiva permite proseguir, porque también redundando en su principiación. La noción de hábito es la clave de la comprensión de las facultades humanas en la antropología clásica. Si los hábitos no se tienen en cuenta, se debilita decisivamente el concepto de naturaleza humana. Esta debilitación es histórica. Nótese que el hábito trasciende la diferencia con el fundamento de una señalada manera.

a) El hábito debe utilizarse, por lo pronto, para descalificar la noción moderna de conciencia. La reflexión entendida como conciencia es insuficiente para establecer la dualidad respecto del universo, pues no cancela la simetría respecto de él, sino que más bien induce a aceptarla. Se trata de un punto crucial, porque lastra la antropología moderna. Examinémoslo, aunque sea sumariamente.

En principio, hay *dos* modos de entender la conciencia intelectual: conciencia coactual y conciencia concomitante. La segunda es la más propiamente dual, y es designada con la expresión: “pienso que pienso algo”. La conciencia acompaña al pensamiento, pero de modo lateral y no originario. Este acompañar es dual por cuanto presupone cierto estar *ya* la conciencia en

el pensar en cuanto pensar objetivo. La conciencia presupuesta por la concomitancia es la posesión del objeto en virtud de la cual el objeto es susceptible de consideración precisiva. Conciencia en este sentido significa *haber objeto*; es aquello que en la operación permite hablar de precisividad objetiva sin mengua de la dualidad, pues el objeto no se confunde con la operación que lo posee y, sin embargo, lo *hay* (es poseído). El objeto como contenido o noema no es constituido por haber-lo. Haber es la suposición del objeto, su posesión suficiente en cuanto dado en presencia o pensado, el conferir la anterioridad no constituyente o causal (un peculiar sentido de la anterioridad, del que ya hemos tratado). La conciencia concomitante no constituye ni el pensar ni lo pensado, pues “pienso que pienso” es imposible sin pensar algo-pensado. En este sentido, la conciencia concomitante no es, en rigor, el versar de lo general sobre la determinación, y ha de distinguirse también de la discursividad o razón; no es una nueva objetivación de lo pensado, sino una reflexividad limitada por lo que hay ya.

Conciencia coactual significa, en cambio, conciencia como operación, es decir, inmanente o no concomitante. La conciencia coactual ha sido interpretada de dos maneras. La filosofía moderna la refiere al objeto en términos explicativos. Así interpretada, la conciencia coactual es designada con la expresión: “pienso lo que pienso como lo pienso (como tal pensado) *porque* lo pienso”. Es la acepción kantiana de la conciencia, de acuerdo con el aserto: las condiciones de posibilidad del objeto son sus condiciones de pensabilidad. Según esto la conciencia no se interpreta correctamente como una operación, pues más que poseer abarca de un modo general –lo que no es propio de la operación–. Al perder de vista el carácter activo del pensar, la conciencia sustituye o cumple, por simetría, las veces del universo: es constitutiva de lo pensado en términos de principiación o fundamentación. Y al ser una principiación cognoscitiva está en lo pensado, se confunde con él: es una conciencia pensada. Para Kant esta acepción de la conciencia es completamente general –*ich denke überhaupt*–. Según la sugerencia de autoconstitución, Hegel procede a la disolución de la cosa en sí kantiana mediante la progresividad de la razón dialéctica hacia la autoconciencia. La conciencia coactual es conciencia como principio, es decir, el principio de conciencia, al que algunos llaman imprecisamente el principio de inmanencia. Según el principio de conciencia, el hombre es simétrico respecto del universo o, lo que es igual, ejerce la función de fundar y la conduce hacia la identidad. La conciencia es la física (Kant) e incluso la metafísica (Hegel).

En la línea de la filosofía clásica también puede hablarse de conciencia coactual, aunque no en términos de generalidad. Ajustada temáticamente, la conciencia se refiere a un objeto. El principio de conciencia representa una interpretación simétrica de la principialidad asignada al universo por la filosofía griega. Esta interpretación se logra en la forma de un desplazamiento (a veces se habla de opción; prefiero no utilizar esta palabra porque los términos de una opción son imperfectos, o inferiores al término medio que alcanzan los hábitos). Esto quiere decir que los rasgos principales del universo son identificados con el sujeto humano. En cuanto precedida por la filosofía griega, la simetrización moderna entraña obviamente dualidad; sin embargo, con ella se compromete lo característico de la dualidad humana; pues, como es patente, con el cambio de asignación de la principialidad no se gana nada en términos antropológicos, y se pierde la ganancia que la noción de dualidad entraña si se atiende a toda su riqueza (de la confusión entre fundamento e identidad ya hemos hablado). La aspiración a ser como el universo —o el universo— despoja al hombre de su dignidad, de su superioridad respecto de él, y reduce la condición humana a una pugna sin solución con la realidad. Esta actitud expresa netamente un déficit de organización moral. Averiguaciones esenciales acerca del hombre logradas en la filosofía clásica se desvanecen (por ejemplo, la noción de alma, de intelecto agente, etc.). Aquí interesa subrayar que la noción de conciencia coactual general o reflexiva es incompatible con la noción de hábito, y que con ella se compromete la dualidad característica del operar humano.

b) El operar humano es referido por la filosofía clásica a principios, según la dualidad de facultad como principio próximo y de alma como principio remoto. La operación es el acto de la facultad —que por eso se llama también potencia activa—. Pero en el hombre la operación es sólo perfecta de su principio en cuanto acto de la potencia, no en el modo de una perfección del principio en cuanto que principio. Ahora bien, esta segunda perfección también se da. Es la noción de hábito. En este sentido se dice que el hábito es una *segunda* naturaleza. En los hábitos, la redundancia operativa alcanza su estatuto más alto, por encima de la coactualidad de la conciencia, la cual, en definitiva, no trasciende el plano del objeto, sino que marca la pretensión de expresar la identidad en relación a dicho plano. El hábito se define también como disposición estable. Entre las resonancias semánticas de esta definición, destacaré dos: como disposición, el hábito es un modo de posesión independiente de la actualización operativa de la facultad, la cual puede ser intermitente sin mengua de la estabilidad del hábito. Por otra parte, la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad. Por ello

mismo, el hábito no aporta tan sólo un mayor rendimiento operativo objetivo (más bien se ha de decir que el hábito no se actualiza por entero según la operación objetivante), sino un destino libre para la facultad. La disposición habitual es susceptible de libertad. La posesión libre, o según la disposición, de la facultad es la libre disposición, esto es, la modalidad dispositiva de la libertad, su decisiva entrada en escena en el ámbito del operar humano. En tanto que depende de la libertad, la perfección habitual refuerza el principio entendido como facultad, y a la vez destaca el dominio de la libertad sobre el principio.

c) La libertad humana no es un principio, sino el *dominio* sobre principios: una dualidad en este orden. Más allá de la simetría con el universo, la libertad humana es trascendental.

El hombre no es libre en cuanto posee libertad, sino en cuanto dispone libremente o desde la libertad. La libertad no es una dote, sino una dotación, es decir, la condición trascendental de la esencia humana. Tal condición asegura el disponer, o sea, la esencia humana misma. Por eso la libertad humana es trascendental y se asimila al ser de acuerdo con la distinción de ser y esencia. La libertad trascendental no debe confundirse con la libertad de arbitrio, que incluye oscilación y es menos eminente que el hábito. La libertad de arbitrio reside en la voluntad; la libertad trascendental se extiende más allá de la voluntad.

La libertad humana es lo más hondo de la dualidad creada respecto del universo. Sin ella, una réplica del fundamento no tendría significado posible. La libertad humana no es una réplica simétrica, pues se distingue trascendentalmente del ser fundamental, que es principio sin libertad, y no en el modo de ser un nuevo principio, sino en el modo de ser una dualidad respecto de la réplica del principio. En dualidad, la libertad domina al principio. El ser como principio es adscrito y depende del ser como libertad; con otras palabras: lo que en el universo significa *esse*, en el hombre es de orden esencial. No es inmediatamente una dependencia creada, sino que ingresa en un nuevo orden de dependencia creada de acuerdo con la dualidad no simétrica del hombre. La ampliación del trascendental rectifica la filosofía moderna. La simetría con el fundamento es una ampliación frustrada. Frente a ella proponemos la dualidad: libertad dominante del fundamento.

Con estas observaciones abordamos el aspecto antropológico del malentendido al que antes aludía. El malentendido afecta a la conexión de la antropología y la metafísica. En el hombre, el universo, en cuanto *esse*, tiene carácter esencial. El ser como sentido es, sobre todo, habitual. No es, nótese

bien, el ser como inmanencia. La réplica no es simétrica porque es imposible que la verdad del ser se consume como fundamento. Es importante evitar la inmanencia del ser (la suficiencia de la verdad separada del ser), pero también es importante evitar el inmanentismo inverso, o cósmico (el ser como fundamento no es su sentido). Que el ser del universo tenga sentido en el hombre no quiere decir que dicho ser sea el ser del hombre, ni que exista en cuanto conocido, sino que en el hombre adquiere el carácter de un disponer. Este carácter es la esencia del hombre.

Es preciso siempre tener en cuenta que el universo no es capaz de crear al hombre, ni de contenerlo: el hombre no es una esencia mundana, cuyo ser sea el del universo. Esta incapacidad es propia del ser como fundamento. El hombre no proviene del universo, sino que es directamente creado. Por otra parte, aquello del universo que es dual en el hombre es el ser del universo, pero sólo en tanto que es imposible que el universo haga ser al hombre, o equivalga al ser del hombre. Desde el universo, hacer ser al hombre y ser el hombre designan la misma imposibilidad. Aquí está la clave de lo que llamo dualidad: ser hombre es la superación correspondiente a tal imposibilidad, o sea, aquel ser que dispone en calidad de esencia del ser como fundamento, el cual no es esencia fuera del hombre. No se trata de que el universo se transforme en hombre en cuanto el hombre no es el universo; esto sería dialéctica. El hombre no es otro que el universo en términos dialécticos, porque de entrada es dual. Es la segunda criatura que “esencializa” lo que no es esencia como “primera” criatura. La esencia es esencia desde el ser. La libertad es un *desde* distinto del fundamento, el cual no es un desde para sí. Lo que no es posible desde la primera criatura –el fundamento como esencia– es como esencia desde la segunda. La dualidad de la segunda criatura es “esencializante” del fundamento, es decir, precisamente no dejando al margen una cosa en sí noumenal. Como, con todo, el hombre no crea el universo, conviene decir que lo perfecciona según la dualidad del ser del hombre. Y como el hombre no se crea –no se da el ser– a sí mismo, tal perfección es de orden esencial. Segunda criatura, el hombre no entraña derivación desde una criatura; paralelamente, el universo no es capaz de segundo. El fundamento no es desde sí. Tampoco es desde el hombre. Sin embargo, el ser del hombre es el “desde” respecto del fundamento que el fundamento es incapaz de ser.

Segunda criatura significa libertad creada. La libertad creada no es asimilable al fundamento (ni siquiera a la manera de Heidegger: fundamento sin fundamento, *Abgrund*; Heidegger rechazó después esta interpretación, que aparece en *Von Wesen des Grundes*, por estimarla incurso en voluntarismo).

La libertad creada se distingue realmente del fundamento en cuanto dispone según él, es decir, en cuanto lo esencializa. Disponer es la esencia propia de la libertad humana y significa: depender de aquello que desde el ser como fundamento es imposible (lo cual equivale a esencializar el fundamento). La esencia de la que se distingue realmente la libertad humana es justamente ésta. No se dice que la esencia del hombre sea la esencia del universo, ni tampoco que el hombre haga-ser, o cree, el universo, sino que “dualiza” o esencializa, aquello de que el universo es incapaz. Pero el universo es incapaz precisamente de esencializar su ser, el cual es distinto realmente de la esencia del universo. El ser humano como libertad es distinto realmente de su esencia, es decir, del ser del universo en el hombre. De acuerdo con la dualidad característica del hombre, el fundamento es esencia.

Al esencializar el principio, la libertad no se confunde con el principio, pero es dual respecto de lo que el fundamento es incapaz: he aquí la exclusión de simetría. La dualidad del hombre respecto del universo es, pues, radical: se retrotrae al ser como principio en tanto que lo esencializa. Hombre y universo significa: hombre (distinción real de libertad y esencia como disponer) y ser como fundamento (distinto realmente de su esencia como analítica de principios).

De acuerdo con esto, el hombre puede definirse como aquél que perfecciona. La actividad perfectiva se ejerce respecto del universo por cuanto lo avista según la perfección de la que el universo de suyo es incapaz. Y así se justifica la ciencia del bien y sólo del bien, sin menoscabo de Dios creador. Asimismo, la ciencia del bien y del mal afecta a la esencia del hombre en el modo de confundir el disponer con lo disponible.

d) Conviene ahora notar la dificultad teológica de esta interpretación. La dificultad se centra en Cristología: si la libertad humana es trascendental, ¿es posible en Cristo tal libertad? ¿Hay libertad humana en Cristo? La solución puede estar en las consideraciones siguientes:

1. En Cristo la libertad humana, que en el hombre es su ser creatural, pasa a ser esencial.
2. En Cristo no hay persona humana, ni *esse* creatural humano: en vez de creación hay asunción. En esta asunción –la Encarnación misma del Verbo– el *esse* humano pasa a ser esencia asumida por la persona divina: “Todas las cosas son vuestras, como vosotros de Cristo y Cristo de Dios”. En Cristo la libertad humana es descifrada y establecida en su verdad misma.

3. La Encarnación es redentora. En Cristo cabeza, nuestro ser es esencial, le pertenece (noción de Cuerpo de Cristo). Con su libertad esencial perfectamente obediente, nuestra libertad existencial ha sido rescatada y, a la vez, elevada.

La consideración de la gracia santificante como hábito entitativo que nos viene de Cristo, encaja bien, a mi juicio, en este planteamiento; así como la compatibilidad entre gracia y libertad humana. Es patente, por otra parte, que unida a Cristo, la actividad humana alcanza un sentido inaudito.

En Dios ser y esencia son idénticos. Podría describirse esta identidad, a título indicativo, como *Esencialización absoluta y sin resquicios del Ser*. En el caso del universo, ser y esencia son distintos realmente, pero de manera que la esencia no es en modo alguno un sentido del ser: es la distinción real respecto del ser como fundamento (imposibilidad de la *causa sui*). El hombre esencializa el ser como fundamento, pero no su propio ser (distinción real de esencia y ser en el caso del ser como libertad). En Cristo, Dios hecho hombre, la libertad humana es una esencia (distinción de naturalezas con unidad hipostática). En Cristo la realidad humana alcanza una perfección superior a la angélica, pues Cristo posee el sentido inteligible de la libertad creada, mientras que los ángeles están sometidos a su propia decisión, por más que ésta se consume de una sola vez. La naturaleza humana de Cristo es impecable; mientras que cualquier naturaleza intelectual creada es pecable.

4.2. La naturaleza humana y la voluntad

Estas consideraciones van dirigidas en el presente contexto, en el que aparecen muy resumidas, a justificar el sentido no unívoco de la noción de naturaleza. Es más propiamente naturaleza la del hombre que la esencia del universo (que lo es en un sentido mínimo). No puede hablarse de un alma del universo por cuanto de su ser depende una analítica causal. La analítica causal es la esencia del universo como realmente distinta del ser fundamental. El ser como fundamento no es naturaleza, sino el ser cuya esencia es distinta realmente en cuanto se cifra en su análisis. Este análisis es la distinción de las causas, que por eso se llaman predicamentales, no trascendentales. A nivel predicamental, la unidad es la concausalidad.

El principio operativo humano, en cambio, es lo que llamo disponer. Disponer es el sentido esencial realmente distinto de la libertad creada. Disponer indica, por cierto, pluralidad, pero no analítica, sino más bien jerárquica. Por ello tampoco cabe hablar en este caso de concausalidad, sino más bien de un sube y baja, de una dualidad que significa ensamblaje, acuerdo y resonancia.

Pero lo más importante en ética es explicar el significado del disponer en cuanto tal. Recordemos que el hábito se define como disposición estable y, por ende, como dualidad en el orden de la naturaleza, o segunda naturaleza. Ahora bien, antes del hábito ya el disponer es esencial, aunque a un nivel imperfecto.

Lo primero a destacar es que el disponer dispone. Aquí tenemos la dualidad nominal-verbal a que ya se ha aludido. Es éste también el sentido más elemental del acuerdo: la operación es de acuerdo con su principio. El acuerdo exige que el principio tenga valor formal: el disponer es, siempre, la forma de disponer. Esta forma está también en el operar, de manera que el operar es asimismo formal: es la verbalidad de la forma, en acuerdo con su valor o momento nominal; está, de nuevo, en aquello de que dispone, o posee, la operación, pues el término es de acuerdo con el operar. Estando acordados formalmente el principio y el término, el disponer formal no es la información de una materia: disponer no es informar. Se ha de sostener también que el principio es una potencia activa, o que no “está” en potencia, salvo en el sentido de que no siempre está verbalizado su valor formal, y que el término no es un efecto, sino una autoespecificación coactual formal. Dicho de otro modo, el disponer es de orden formal, o una formalidad vigente en todo un trayecto. A tal vigencia cabe llamar acontecimiento. El significado de esta palabra se percibe en las expresiones: al pensar se piensa, al cantar se canta, al hablar se habla: el principio está en el acontecer y en él se manifiesta. Estas expresiones sugieren que el acuerdo es especialmente intenso entre la operación y su término. No lo es tanto entre el principio y la operación, porque el valor formal de la operación no es todo el valor formal del principio (así, el valor formal de la vista es el color, pero no se ve el color, sino algún color). El operar sigue al principio; en cambio, el término no sigue al operar, sino que es poseído por él. Al acuerdo estricto del operar y el término lo llamo carácter de *según*. Se dispone significa según, y en ello estriba el sentido del acontecimiento, o la inseparabilidad de acontecimiento y sentido. A nivel de la facultad intelectual, el carácter de según lo llamo congruencia. El significado de la congruencia ya fue formulado claramente por Juan de Santo Tomás en los siguientes términos: *intellectus noster, et formando intelligit, et intelligendo format*.

El carácter de según viene a ser el movimiento en el orden de la forma (tal movimiento ha de distinguirse netamente de lo que Aristóteles llama *kinesis*), el rendimiento activo de la forma es especificativo, no transitivo, y es superior a la forma como causa predicamental. Por su significado activo, o formal

dispositivo, el carácter de *según* no debe tomarse en términos de pasividad. Ello equivale a decir que el disponer no es *disponible*. La esencia del hombre no está a su disposición, sino que significa estrictamente disponer. El hombre no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella, y ello le veda someterla a una nueva disposición: es patente que de otra manera se insinúa un proceso *in infinitum*. Ese proceso es la *stultitia* que Tomás de Aquino llama al estar fuera de la norma. El hombre dispone *según* su esencia, y no *de* ella pues no posee instancia dispositiva ulterior, o bien porque la libertad trascendental se distingue de la esencia del hombre. He aquí la noción de ley moral natural. El proyecto de disponer de la propia esencia compromete la libertad en una tarea imposible que significa una abdicación y una trasgresión. El hombre no puede ser como Dios en el modo de esencializar su ser, porque para ello ha de entender su esencia como pasiva o disponible, malbaratar el sentido del universo, y rebajar su libertad a una pugna con el ser fundamental. La identificación de ser y esencia en el hombre no pasa de ser una vana pretensión, por plantearse en términos programáticos y no originariamente. Con esta observación se pone de relieve un nuevo aspecto del pecado de origen, y se emplaza a gran altura la naturaleza humana.

El hombre es un ser que tiende. Tender significa actividad que media entre un presente no por completo satisfactorio o suficiente y un término mejor. Por tanto el tender es una actividad primariamente temporal. Su segundo rasgo es jugar con la diferencia entre medios y fines, pues los medios son lo que promete salvar la diferencia entre la situación puesta y el término, el cual es obviamente un fin.

Si el hombre puede advertir la diferencia de un punto con el término de un modo total, es decir, no a trechos, sino como el vivir completo por delante, puede decirse que el hombre tiene una tendencia de índole espiritual, no solo una tendencia cíclica como la del animal que juega con el ritmo entre la satisfacción y el necesitar. Ese tender espiritual es la voluntad.

La voluntad actúa con los medios; pero en tanto que el fin no es cíclico e intermitente, tampoco los medios lo son. La voluntad es la tendencia que afronta la cuestión de los medios procurando incrementarlos e innovarlos. Esta característica se comprueba descriptivamente como la posibilidad de nuevos medios en que se continúa el medio previo. Los medios no terminan en sí mismos, sino que se proyectan en nuevos medios posibles. La renovación del punto de partida situacional, de los recursos con que se cuenta, es peculiar. Por eso también cabe decir que son medios provocados. Esto es lo que se llama producción: en griego *poiesis*.

Pero no sólo *poiesis*: es también voluntad; tender no siempre igual, sino incrementable y reforzable. En tanto que la *poiesis* es progresiva, en tanto que han de hacerse y manejarse medios cada vez mejores, la tendencia también debe ser más fuerte. Además para no cejar la tendencia debe advertir que por excelentes que sean los medios, no dejan nunca de serlo, pues la diferencia con el fin siempre permanece. El perfeccionamiento de la tendencia en cuanto tal es lo que los griegos llamaron *práxis*. Aquí aparece la clásica noción de virtud que mira a los medios como medios y pone el acento en la perfección de la tendencia.

En tanto que la tendencia es temporal y se aplica activamente a la producción de medios y al refuerzo de ella misma, aparece lo que cabe llamar organización del tiempo, es decir, una estructuración que en su más profundo sentido es alcanzada por la virtud. Sin virtudes la tendencia se debilita.

En tanto que la tendencia se aplica a medios, y se encamina al fin a través de ellos, puede ejercerse en la forma de libertad, pues la corrección de los medios en orden al fin tiene que ser decidida, tanto más si los medios son múltiples. No sólo se trata de que los fines que permiten los medios disponibles no sean todos, sino de que hay que ponerse a ellos. La *poiesis* es, en definitiva, trabajo y el trabajo es suscitación medial. Los medios han de ponerse en práctica para alcanzar el fin, y es patente que la tendencia se niega a sí misma si no quiere los medios en concreto.

En tanto que los medios no son infalibles, la decisión señala que el logro del fin no es automático o mecánico. El tiempo de la mecánica no se organiza como el de la tendencia. Por eso la decisión es susceptible de mejora: hay decisiones ineptas o incorrectas, que no logran encauzar hacia el fin. La incorrección es tanto mayor cuanto más alto es el fin, pues los medios se ordenan al fin, pero no son de su mismo rango; por lo que la idea de medio infalible es contradictoria, o sea, está basada en la confusión de medio y fin, lo que atenúa el carácter espiritual del tender voluntario. Por consiguiente la distinción entre *praxis* y *poiesis* es problemática: sólo la influencia de la *praxis* en la *poiesis* garantiza la actividad productiva en cuanto que regida por la voluntad. En otro caso la voluntad cede de nuevo al carácter cíclico de las tendencias animales.

CAPÍTULO IV

UNIDAD Y ALTURA DEL TIEMPO HISTÓRICO

Conviene señalar, en primer lugar, que la preocupación por la historia es una característica de la edad moderna. Para el pensamiento antiguo la historia no constituyó un asunto suficientemente destacado; entre otras cosas, porque de acuerdo con la interpretación cíclica del tiempo, lo que acontece no guarda novedad ninguna. Además, el proceso histórico mismo, constituido por actividades humanas, es muy poco racional ya que las actividades prácticas carecen de racionalidad intrínseca; es el problema de la razón práctica, que el hombre antiguo no acierta a enfocar de un modo general. Alcmeón de Crotona decía que el vivir del hombre no es capaz de unir el principio con el fin, a diferencia de los dioses. Este es el punto de vista antiguo, que en lo que respecta a la historia no supera el planteamiento mítico.

El cristianismo dirige su atención a la historia. La historia es algo más que lo que pensaba el hombre mítico, es decir, algo más que el corolario de un acontecimiento primordial. Con el cristianismo aparece la noción de tiempo eje, marcado por el ingreso de la divinidad en el tiempo, lo cual invita a considerar que la historia tiene que ver intrínsecamente con la razón y además con la razón divina, con el Logos. Hegel dice que la historia es historiología, entre otras cosas, porque la Providencia juega fundamentalmente en la historia. La historia tiene que ver intrínsecamente con el logos. La inserción del logos en la historia ha acontecido en forma humana, y ha liberado una serie de energías que tienen un destino final.

Con esto se abre la idea de la historia universal y se supera la concepción de las historias parciales. Dicho de otro modo, la unidad de la historia se forma desde supuestos cristianos. Es claro que en la interpretación judaica la historia no es unitaria. Las advertencias de los profetas de que el reino mesiánico no sería un reino puramente nacional no son asimiladas y ésta es una de las razones del rechazo del mesianismo cristiano. De un modo semejante los griegos entienden la historia por referencia a un dualismo irremontable entre griegos y bárbaros, etc.

1. LA UNIDAD Y ALTURA DEL TIEMPO HISTÓRICO

La unidad de la historia aparece cuando el acontecimiento por el cual la historia tiene sentido afecta a todos los hombres. Puesto que la salvación es para todos los hombres, se abre paso la noción de una igualdad humana radical y de un destino común.

En segundo lugar hay que señalar que la unidad de la historia tiene dos sentidos. Por lo pronto, si la historia es una en cuanto que es historia universal, todos los hombres están relacionados en un instante histórico; todos los hombres tienen algún tipo de vínculo entre ellos ejercido en forma de organización empírica más o menos compleja. El viejo lema de Anaxágoras –todo tiene que ver con todo– se aplica a la historia de modo creciente. Hoy sabemos que nada de lo que acontece en el planeta es algo aislado; estamos interrelacionados de una manera sumamente densa.

El problema que plantea este primer sentido de la unidad histórica, que llamo la unidad de cada presente histórico, es el tipo de conectivo que asegura la unidad relacional humana. Se pueden proponer varios.

El primero que se me ocurre es la moda, que es algo más que el tipo de vestido. Moda tiene que ver con modo, con estilo, con formalización, con límite. Hoy asistimos a una homogenización de la moda en los distintos ámbitos sociales, pueblos, etc. La moda puede ser un conectivo que permita la unidad de un transcurso en cada uno de sus momentos. Además, la moda es variable y ese valor temporal suyo contribuye a precisar, por ejemplo, la noción de época. Ahora bien, en las formas modernas de la moda se nota la influencia de los factores económicos. W. Sombart, uno de los grandes teóricos del capitalismo, puso de manifiesto a principios de siglo la conexión de la moda con la economía. A mi modo de ver, la moda es un conectivo muy importante, aunque difícil de percibir en todos sus aspectos.

Hay otro conectivo, el dinero, que da lugar a interdependencias económicas más netas. La organización del presente planetario de acuerdo con fórmulas monetarias es un asunto en el que estamos claramente inmersos. En cualquier caso, un sistema de intercambios generalizado es imposible sin el dinero. Pero el dinero no es un conectivo demasiado profundo y sus oscilaciones son menos racionales que la variación de las modas.

Otro conectivo más importante que el dinero es el lenguaje, o en términos generales, la comunicación. Hoy es frecuente subrayar que el conectivo social básico es la comunicación. Ya Aristóteles señala que los hombres son capaces de organización social precisamente porque saben hablar; sin comunicación el hombre no podría actuar en común ni encontraría un punto de

referencia para dirimir sus conflictos. El valor práctico del lenguaje es muy claro. Además, la obra del lenguaje, la literatura, está en íntima relación con ese estilo consagrado, modélico, que se llama lo clásico.

Con esto aparece la segunda dimensión de la unidad del tiempo histórico. Por lo pronto, la contemporaneidad equivale a estar en el mismo presente; pero es preciso garantizar la segunda dimensión de la contemporaneidad histórica que llamaré transversal; no la unidad de *un* presente, sino de *toda* la historia. Con otras palabras, la contemporaneidad del presente con el pasado. Evidentemente, la plena unidad del tiempo histórico requiere que cada momento no esté aislado de los anteriores. Es el problema de la tradición. Si el pasado se considera definitivamente transcurrido, confinado en sí mismo, se deshace la unidad de la historia. A la articulación del presente más inmediato hay que añadir la articulación interna de la historia.

2. LA PARADOJA DE LA HISTORIOLOGÍA HEGELIANA

Aquí conviene tratar de la historiología hegeliana. En ella aparece una paradoja que suelo llamar la paradoja del tiempo histórico. Para Hegel el proceso de vuelta desde la alienación de la idea es la historia del espíritu; el tiempo es, sobre todo, tiempo del espíritu. Ahora bien, la historia progresa de Oriente a Occidente de acuerdo con una emigración del espíritu a través de los distintos pueblos. Así pues, en cada fase histórica el espíritu está en un pueblo. Con ello quiere decir que cuando las posibilidades de realización del espíritu que constituyen una comunidad cultural se agotan, el espíritu la abandona, emigra y se encarna en otro pueblo siguiendo así su proceso hacia el espíritu absoluto. Hegel aplica al caso la parábola evangélica de la sal: mientras el espíritu está en un pueblo, ese pueblo es la sal del mundo; cuando lo abandona, ese pueblo es sal desvirtuada, inútil, queda reducido en su porvenir a una realidad empírica, irracional.

En los últimos años de su vida, en la mente de Hegel se acentúa la sospecha de que el espíritu está a punto también de abandonar Occidente, es decir, aquella parte de la humanidad que estaba llamada a la realización del espíritu absoluto. Hegel advierte en Europa la aparición de rasgos de superficialización y de prosaísmo, en virtud de los cuales aleja de sí el espíritu. En algún momento se plantea el problema de América, el futuro, pero Hegel desprecia a América. La historia universal es también el juicio universal. Esto significa en el pensamiento hegeliano que sólo una parte de la humanidad albergaría la racionalidad absoluta. Pero, como he dicho, Hegel sospecha que también la Europa protestante se ha hecho refractaria al espíritu. De ahí que

Hegel señale que la filosofía se desprende cansada de las agitaciones inmediatas, de las pasiones humanas, que ya no son aprovechables por la astucia de la razón.

La última solución que da Hegel es confinar el espíritu absoluto en la contemplación. He aquí el pesimismo del último Hegel, su diagnóstico de un futuro desracionalizado, de un porvenir dejado del espíritu. Según esto el fin de la historia para Hegel es semejante a la isla de los bienaventurados platónicos, habitada exclusivamente por filósofos. Parece que en estas notas de profetismo histórico Hegel se inspira en su interpretación de la restauración del protagonismo inglés; Inglaterra es la oveja negra de la concepción de Europa como la última encarnación y realización del espíritu. He aquí la paradoja que plantea la historiología de Hegel acentuada en su última fase pesimista cuando Hegel nota que Europa se está convirtiendo en un continente estúpido: el arte se acaba, la racionalidad que se emplea es positivista, económica y mecanicista, formalizada por una lógica que Hegel estima falsa, etc. Hegel admite, en suma, que hay contemporáneos en los que se da el espíritu y otros en los que no hay ni rastro de él. En la contemporaneidad hegeliana coexisten la racionalidad y la cáscara, el residuo empírico que deja el espíritu cuando abandona a un pueblo o a todos. Este juicio universal es bastante serio porque su condena es la alienación. Un pueblo sin espíritu, sin filosofía, para Hegel, es un monstruo: pura empiricidad, residual e inerte. Esto da lugar a una heterogeneidad total porque hay pueblos a los que la historia los tiene como protagonistas y otros que se han quedado al margen, sin ella.

Digo que esto es una paradoja porque la historia universal constituida por una heterogeneidad entre grupos protagonistas y marginales es algo así como la historia de la muerte de los pueblos, muerte que consiste en la desacralización total. La noción de contemporaneidad que sale de aquí, es una especie de infierno en el que hay gente cuya supervivencia es insignificante: daría lo mismo extinguirlos; en realidad, de verdad, están extintos, no son verdaderos. Tomás de Aquino dice que los condenados en cierto sentido lo son. Y Hegel ha construido una simultaneidad sin comunidad espiritual.

El planteamiento hegeliano de la historia universal necesita una superación (si se quiere seguir manteniendo la noción de historia universal). A mi modo de ver, es éste un problema que no puede quedar así: hay que sostener que Hegel se ha equivocado, porque, como decíamos, hoy todo tiene que ver con todo. Ahora bien Hegel podría objetar: sin duda su presente está surcado de relaciones, pero son insignificantes, construyen una contemporaneidad fal-

ta de espíritu; son ustedes un conjunto de insignificancias puras dedicados a meras estupideces. Han inventado la informática, pero ¿de qué hablan ustedes? En suma Hegel podría decirnos: sigo teniendo *la* razón yo porque ustedes no tienen ninguna. Naturalmente un aserto de esta índole –que dista mucho de ser imaginario– es lo que hemos de discutir.

Para Hegel, el pasado es asumido por la marcha del espíritu. El espíritu absoluto es la presencia absoluta, el concepto cuyo contenido es el pasado entero. Aunque como hemos dicho la historicación del espíritu implica que no es la humanidad entera su sujeto, pues el tiempo del espíritu distancia casi toda la humanidad (lo que no es una extinción física, sino lógica: puro mantenimiento de lo irracional fuera del espíritu), en el presente hegeliano se conservan todos los contenidos del pasado. El espíritu hegeliano es la presencia, la verdad como todo, la asunción de la inteligibilidad del pasado en la eternidad. Así terminan las *Lecciones de filosofía de la historia*: nada se ha perdido, todas las formas válidas se conservan en el sistema; con otras palabras, la estructura del tiempo histórico hegeliano es conceptual, reúne y concreta el pasado en la universalidad de la presencia. Por eso dice Hegel que la presencia es lo más alto (*das Hochste*).

Después de Hegel esa dimensión de la unidad de la historia que llamo transversal y que para Hegel es la presencia, entra en crisis. Esto significa que el pasado no se considera co-presencial con la época actual. El enfoque de la articulación del pasado con el presente como estrictamente problemática es lo que se llama hermenéutica. La hermenéutica romántica mantiene unas pretensiones parecidas a las de Hegel (Schleiermacher, Schlegel). Para Schleiermacher interpretar el pasado significa entenderlo mejor que sus protagonistas. Ahora bien esa mejor comprensión del pasado es justamente la tarea del espíritu hegeliano. Pero los hermeneutas posteriores significan una debilitación de la copresencialidad, de la contemporaneidad, entre el presente y el pasado. En muchas interpretaciones el pasado es aquello que está dejado atrás y no interesa: no significa nada comparado con nuestro tiempo. Es decir, por ejemplo, el pasado de Europa no puede ser asumido, ni siquiera merece la pena hacerlo porque el presente lo es en la medida en que descalifica el pasado. En este sentido la hermenéutica no es dialéctica porque le falta el momento asuntivo. Si el presente es valioso, el pasado no lo es. Es lo que dice, por ejemplo, Comte. En el caso de Dilthey, para entender el pasado tendríamos que emigrar a él, lo cual es una descomposición, pues presente y pasado constituyen totalidades inconexas. Si, por el contrario, se concede que

el presente depende del pasado, la hermenéutica repone el planteamiento mítico. Es el caso de psicoanálisis.

A veces se dice que la Ilustración no tiene sentido de la historia o que es ahistórica, cosa que no es del todo cierta. Sin duda la Ilustración no habla de presencia absoluta y por eso carece de ese momento asuntivo, de esa recuperación de las formas valiosas que es peculiar de Hegel. Pero no por ello la Ilustración carece de una visión de la historia. Para un ilustrado la historia aparece como una luz, como una presencia incrementable, es decir, en proyección, en proceso, y eso, justamente, es el progreso. La idea de progreso se apoya en la convicción de que nosotros tenemos una luz mental que en los tiempos modernos ha empezado a ser consciente de sí. El recurso a la luz requiere que la luz sea verdadera, y esto es la luz de la razón. Esto es claro ya en Descartes, y quizá todavía más en Locke: “la luz, la verdadera luz está en la mente y no puede ser otra cosa que la evidencia”. Y Fontanelle lo acepta como algo ya adquirido: “desde hace poco se ha extendido un espíritu filosófico *présque tout non beau, mais lumière qui n'avait que éclairé nos ancêtres*”. Pero el progreso es indefinido, no hay culminación histórica porque la razón es limitada; pero es una limitación, una finitud, no fija puesto que se puede intensificar sin que por ello se llegue a un saber absoluto, es decir, a un término último. Naturalmente, de esta interpretación surge el relativismo histórico, la descalificación y la incomunicación con el pasado.

3. LA ALTURA HISTÓRICA

El hombre moderno está instalado en un nivel superior. Instalarse en un nivel superior: altura. Evidentemente para Hegel también el tiempo histórico tiene una altura. Esa altura está medida en términos absolutos: el progreso del espíritu es de índole asuntiva-dialéctica y termina en una cima absoluta que es la presencia. Los ilustrados hacen de la historia un incremento de la luz: la historia en términos ilustrados es el progreso de la razón. Pero el progreso de la razón es progreso respecto a estadios anteriores que se hacen insignificantes respecto del momento presente; y además, ese progreso no tiene término, porque el hombre no cuenta más que con su propia luz.

¿Qué decir de todo esto? Tal como lo ve Hegel, la presencia asegura tanto la unidad como la altura del tiempo histórico, pero no para todos los pueblos. Tal como lo ven los ilustrados se puede establecer la noción de la altura histórica pero no la unidad del presente con el pasado. Frente a Hegel sostengo que la presencia no es lo más alto y contra los ilustrados que la interpretación de la razón como luz que aumenta no es correcta y hay que oponerle una

objeción de principio, a saber, que el conocimiento intelectual humano se caracteriza por la constancia de la presencia mental: la presencia mental no es incrementable sino que es constante. La presencia mental refuta tanto la interpretación ilustrada de la razón como la interpretación hegeliana; pretender un saber absoluto en términos de presencia es no darse cuenta de que la presencia es, por su constancia límite. Pero si la presencia es límite, la presencia no marca la altura de la historia. En cambio, precisamente porque la presencia es constante permite establecer la conexión con el pensamiento del pasado. La presencia asegura la unidad del tiempo histórico porque lo que se pensó en el pasado se pensó según presencia; el ejercicio de la razón puede ser estrictamente reiterado: el mismo acto mental con el que Tales (o Parménides) pensó la *physis* puede ejercerse hoy. Por tanto, frente a la hermenéutica sostengo que la contemporaneidad con el pasado está garantizada por la presencia.

Pero además, la presencia mental es la condición de posibilidad de todo progreso técnico, es decir, de la historia en cuanto que historia de la cultura; la cultura es la aplicación del conocimiento objetivo como causa ejemplar de las operaciones prácticas. Y como la conducta práctica es un modo de tener conviene decir que la presencia es el modo formal de tener, es decir, la posesión de lo pensado. Ahora bien, el hombre se caracteriza por ser una *physis* eminentemente posesiva. Por eso Aristóteles define al hombre no como animal racional, sino como animal que tiene razón: la *physis* humana es la *physis* que tiene y por lo tanto la única *physis* definible; porque definir es adscribir un tener y quien tiene en sentido formal es el hombre.

El hombre se define como animal racional en tanto que racional significa reduplicativamente tener: la razón es lo que el hombre tiene y el modo eminentemente según el cual el hombre tiene. La presencia mental es la obtención de objetos pensados. Se entiende ahora porqué para Hegel la presencia es lo más alto. En el enfoque hegeliano el todo es la culminación de la posesión. En la presencia culmina el absoluto. Pero si lo característico de la naturaleza humana es el tener y la forma pura de tener es tener en presencia, entonces lo que dice Hegel no es válido porque no es lo mismo tener que ser. No cabe un tener absoluto; hay una intelección superior a la razón que tiene. Además si la naturaleza posesiva es propia del hombre, todos los hombres poseen según presencia; no hay pueblos residuales.

Si la presencia es constante, según la presencia se asegura la unidad de la historia, pero no su altura. La presencia es la condición de posibilidad de la historia, pero no de su culminación puesto que la presencia no es lo más alto

pero sí el modo de tener constante. Así pues, hemos de preguntar ahora por lo que permite afirmar la noción de altura histórica, o bien por qué una época histórica es más alta que otra. No podemos apelar a la presencia si la entendemos como el modo de tener constante. Pero aunque el hombre se defina por su capacidad de tener, ¿no existe en el hombre algo superior al tener?

El colofón del tema de la altura histórica es el problema del futuro, o bien, la cuestión de cómo afrontar el gran reto de las novedades históricas. ¿Qué es lo que el hombre puede hacer en esta situación histórica para llegar a una situación mejor? Como es sabido, se ha intentado responder a estas preguntas desde un planteamiento colectivista, el cual, por las líneas ideológicas en que se inspira y por la exégesis acomodaticia que hace de la eclesiología, es propuesta todavía por los llamados teólogos de la liberación.

¿Se pueden esperar verdaderas novedades del planteamiento ilustrado o tardo ilustrado que propone a la humanidad como el sujeto de la historia o el único factor por el que la historia tiene un futuro o va hacia adelante? ¿Está justificado este punto de vista: verdaderamente la historia marcha así, las novedades históricas consisten en cambios de estructuras y en revoluciones promovidas por un sujeto que, en último término, es la humanidad?

Ya desde Kant aparece la idea de que el sujeto de la historia es la humanidad. Kant no tiene recursos para distinguir el sujeto trascendental de la humanidad. En algún texto kantiano se dice que el yo individual no es más que un accidente de la especie, un añadido molesto por su tendencia al hedonismo y la cortedad de sus intereses. La idea (también kantiana) de que el hombre es pecador si no se atiene al imperativo categórico, se resuelve al final en que si la voluntad del hombre puede coincidir con la voluntad de la humanidad, ya no hay ninguna razón para considerar que la voluntad está empecatada. La liberación del pecado en ese luteranismo tardío que es la postura kantiana se obtiene mediante la apelación a un imperativo moral cuya realización no puede ser llevada a cabo más que por la humanidad misma, pues la voluntad general no puede ser pecadora, no puede caer en falta, ya que no lleva consigo la ofensa mutua; se santifica en el sentido rousseauiano.

La idea de la humanidad como el sujeto histórico surge en el intento de encontrar una ética autónoma válida, de sortear el problema del formalismo normativo y de traer a la tierra el reino de Dios. Si el mal es social, el remedio también es social. Es un intento eminentemente moderno, que ya está en Rousseau; de él pasa a Kant y luego es proclamado por Marx: la humanidad como único sujeto de ejercer su propia redención. Y por lo mismo el único

sujeto de la historia entendida como proceso de liberación. Si con el individuo aparece la voluntad empecatada, la manera de eliminar el mal de la historia es la apelación a la humanidad.

Hay que plantear la cuestión de la altura de la historia de una manera muy distinta. Hay que poner el acento en otro punto. Y ello, por una razón fundamental ya apuntada: si consideramos a la historia como impulsada por un sujeto colectivo, reducimos la historia a un proceso de apropiación (*Wiedereinigung*). La interpretación de Kant que propone Krauss es una comprobación de ello. A mi modo de ver, si tomamos del hombre lo que es genérico, el *Gattungswesen*, para decirlo con una expresión marxista, el hombre como esencia genérica, realmente tomamos en consideración, en sentido amplio, la naturaleza del hombre. Para los clásicos la naturaleza humana es constante, no varía. Para tomarla como fin de la historia hay que vaciarla y relacionarla como término de su propia actividad en el modo de pura producción (*Herstellung*). Pero esto es un *quid pro quo*: no se puede sostener que la humanidad sea una novedad respecto de sí misma sin volver a la actitud de la sofística. Si hay un *novum* en la historia, si se pueden conquistar nuevas alturas históricas, si la variación histórica implica la aparición de novedades estrictas, no podemos apelar a la humanidad porque, aparte de que no es un sujeto, no es persona (ésta es la clave de la cuestión); aparte de eso, la humanidad admite variaciones sólo dentro de las virtualidades que una naturaleza contiene.

La elevación de la naturaleza humana del *Naturwesen* a *Gattungswesen*; eso es la historia, dice Marx. Pero hay que decir que eso no es la historia. El hombre es como es y nada más. Pensar que lo humano natural o genérico puede ser el sujeto de la historia es trivializar, equivocarse en el examen de las dimensiones humanas a las que corresponde la novedad histórica.

Las novedades históricas son efectivamente los sujetos. El asunto es más sencillo que en las formulaciones modernas citadas, que fingen una subjetividad inexistente. Lo único radicalmente nuevo que hay en la historia son las personas. No la naturaleza humana sino las personas humanas. Eso es lo que hay de nuevo porque cada persona es irrepetible. Paralelamente lo personal en el hombre es irreductible a la especie, lo que la trasciende. Los animales carecen de subjetividad, están como individuos sometidos al género, no tienen historia.

4. PERSONA E HISTORIA

El hombre es histórico porque es persona; la persona que cada uno de nosotros es, no existía hace cien años. Y eso es una novedad radical: muy modesta desde el punto de vista práctico, importantísima ontológicamente. Hay historia porque el hombre es más que naturaleza. La historia no es naturaleza ni puede haber una historia de la naturaleza. La historia es consecuencia de los actos libres del hombre. Pero los actos libres son actos personales. Y sólo por eso, porque hay renovación de personas, porque la gente nace y muere en la historia, en la historia aparecen realidades que son novedades estrictas. Esto se propone como tesis y se opone a cualquier colectivismo.

La persona es lo que en el hombre es más que natural: es el soporte —el supuesto— de la naturaleza pero no es naturaleza. Y como la continuidad de la historia está constituida, digámoslo así, por generaciones (aunque la idea orteguiana de que lo distinto en la historia son las generaciones no es exactamente adecuada), con intervención creadora de Dios, en la historia se dan novedades puras; el hombre en cuanto que persona, es creado por Dios.

De manera que si no existiera “persona humana” o si la generación humana no diera lugar más que a individuos de una especie, si en el hombre no hubiera nada que sobresaliera de la especie, el hombre no sería un ser histórico, y la historia como tal no podría existir ni habría tiempo histórico.

Por eso, describo el tiempo histórico, desde el punto de vista de la persona, como un discontinuo de comienzos personales. Las realidades radicalmente nuevas que aparecen incoativamente en la historia intervienen en ella de acuerdo con un trascendental personal, que se comunica a sus actos pero que es una dimensión de la persona, y que es la libertad. Sin libertad no hay historia.

Según Kant, el imperativo categórico es la *ratio cognoscendi* de una *ratio essendi* que es la libertad. La interpretación del sujeto trascendental como humanidad es ambigua porque hipostasiar el género humano es perder la libertad. Claro está que la noción kantiana de libertad no es admisible.

Cualquier equivocación acerca del ser personal del hombre se refleja en filosofía de la historia. En especial esto ocurre en la Ilustración, que convida al sujeto humano solamente en orden a sus productos, esto es, como fundamento constructor, o como principio constituyente. Así se confunde la libertad con el fundamento (es una idea que todavía aparece en Heidegger y que es constante en la filosofía moderna). Pero la libertad no es el fundamento ni el hombre un mero productor. Tampoco es en el orden de las construcciones

donde está el devenir histórico tomado en este sentido último que es la aparición de novedades radicales.

La equivocación sobre el ser personal como trascendentalmente libre que lo reduce a fundamento constructor o a fundamento que busca la identidad con lo fundado, limita el ejercicio de la libertad, puesto que en esa perspectiva el sentido de la libertad es sólo pragmático, con lo cual no habríamos trascendido realmente nada; habríamos sacado a relucir la persona para sumirnos otra vez en un orden impersonal. Estas equivocaciones afectan también a la razón humana.

El problema en último término es el siguiente: el entendimiento humano ¿es un entendimiento cuya raíz también es personal o el entendimiento humano se puede tomar como razón universal? Este problema se planteó con agudeza en la Edad Media y las soluciones que entonces se dieron se han repetido en la Edad Moderna. Cuando aparece en el Occidente cristiano la filosofía aristotélica interpretada por Averroes, un grupo de teólogos y de lógicos lanzan la teoría del intelecto agente –el intelecto agente es la luz mental– único y separado. Un único intelecto para toda la humanidad. Evidentemente esta tesis es una manera de hipostasiar la razón al margen de la persona: el intelecto agente es sustancial pero no es personal. Esta tesis es de origen árabe. Otra cosa es la solución de Siger de Brabante y de los llamados averroístas latinos que son los que la introducen en Occidente. ¿Por qué un filósofo del Islam puede aceptar esta tesis? Porque el Islam implica una antropología que suelo definir así: el Islam es la aceptación de una revelación sin elevación. Es la religión del libro. Esto supone que el hombre no conoce más que aquello que le es dado por una instancia cognoscitiva exterior a él. Hay una cierta manera de entender el iluminismo de San Agustín en sentido impersonalista (evidentemente sacado de contexto) que coincide con esto. La teoría del intelecto agente único es la destrucción de la persona.

Si la persona no es el cognoscente, si la luz del conocer no está en la persona, desde el punto de vista cognoscitivo el hombre es un ser enteramente dependiente y en definitiva pasivo.

Pues bien, si volvemos a la Edad Moderna encontramos otra vez esta idea de una razón universal iluminante que conlleva la quiebra de la persona. Y ello en varios sentidos. Desde luego, admitir que el hombre puede entender todo aquello que le dan para entender pero sin que él tenga capacidad cognoscitiva activa, es jugar al totalitarismo. Por lo pronto, es evidente que en Lutero vuelve a aparecer la idea de la religión del libro. La inteligencia humana es absolutamente incapaz: sólo conoce por revelación, la cual sólo

tiene sentido práctico. Es el fideísmo cuya consecuencia es el Absolutismo político: *cuius regio eius religio*. Pero la versión ilustrada de la razón, como recabamiento de la autonomía de la razón, se reduce a una razón automática cuya desencadenamiento es espontáneo, es decir, animado por una voluntad ciega; como dice Hans Blumenberg: “la autoafirmación determina la radicalidad de la razón; no la determina en lógica; pero de ese forzamiento extremo a la autoafirmación surgió la idea de la época moderna como una autoafirmación puesta desde la nada”¹⁹.

Si en el hombre no existe la *scintilla Dei*, la chispa de la inteligencia divina, habría que limitarse a escuchar lo que se le dice. K. Rahner define al hombre como el que escucha la Palabra. Eso es que entiende, y si no, no puede escuchar, ni recibir palabra alguna. La fe es razonable o no hay fe. El hombre no puede ser sujeto de fe en sentido mahometano. El Corán es posterior al cristianismo, pero es un retroceso respecto de la antropología cristiana. No dignifica al hombre porque ignora la persona humana.

Por ello conviene decir que el intelecto agente es un trascendental personal. Cada hombre aporta su comprensión. Sin esa aportación, la continuidad histórica es imposible. Uno no es iluminado por la historia, ni por ninguna ideología sobre la historia. Cada uno ilumina con su propio intelecto agente. Por eso, si yo no entiendo, nadie entiende por mí. Y a mí nadie me puede hacer entender, si el hacerme entender es extrínseco respecto de mí. Incluso en el caso del *lumen propheticum* y del *lumen gloriae*²⁰, el protagonismo personal debe quedar a salvo.

Pues bien, la situación actual, nuestra contemporaneidad, es tal que todo se juega en el hombre como persona. No estamos a la altura de nuestro tiempo sino en la medida en que aceptamos un ejercicio intenso de nuestra libertad y de nuestra capacidad de verdad. Sin esto, estamos simplemente fuera de nuestro tiempo, más alejados de él que los pueblos residuales de Hegel.

Hay propuestas de futuro que son utopías. Esto significa: ese futuro no acontecerá jamás porque no se dan las condiciones según las cuales puede advenir. El futuro como novedad histórica se abre desde las personas y en la medida en que cada hombre se haga cargo de su ser persona y se ponga de acuerdo con él. Cabe objetar: lo mismo que cada hombre tiene una dotación natural semejante a la de sus antepasados, también cada hombre es persona por entero y sin distingos históricos. Pero la paridad que aduce la objeción no es válida. El ser personal no pertenece a la especie humana, a lo que el hom-

19 *Säkularisierung und Selbsbehauptung* s. 112-113.

20 Cfr. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* II-II, q. 127 a.2.

bre tiene de naturaleza. Como ya he dicho, la naturaleza humana se caracteriza por la posesión, por el tener. Pero la persona no es del orden del tener, sino del orden del ser. Ahora bien, desde una consideración histórica la igualdad de cada persona humana no es pertinente. Y ello porque no siempre en la historia la consideración *entera* del ser personal es igualmente precisa.

Me atrevo a añadir lo siguiente: hoy estamos en una situación en que se ve claro que el hombre no ejerce su libertad con la intensidad que la misma situación exige, simplemente para que el futuro sea posible; no ya para conseguir una mejora, sino para no caer en un tiempo histórico horizontal. Para no encapotar el futuro el hombre ha de hacer pie en su carácter personal libre. Y eso es hoy más necesario que nunca. Dicho de otra manera, la exigencia de actuar como personas libres es hoy más importante que nunca. Según las distintas épocas históricas el hombre puede ser *instado* a ser libre de un modo diferente. Como es libre puede aceptar esa instancia o no aceptarla. Pero en otras épocas ha sido instado a ser libre menos que hoy. O para decirlo de otra manera, Dios no le ha pedido al hombre ejercer su libertad con la intensidad con que hoy se lo exige. Me atrevería a decir aún más: si existe una marcha de la historia, si la historia es un proceso lineal, es justamente porque se insta a una mayor libertad de modo creciente. Nosotros tenemos que actuar como seres libres con una intensidad con que nuestros antepasados no eran requeridos por la historia.

Ha habido épocas en que la libertad no tenía que ser ejercida a tope. Hoy se habla mucho de libertad pero no se sabe lo que es. Además la gente no quiere ser libre. Pero si se acepta que el hombre es instado a ser libre de modo creciente a lo largo de la historia, y que hoy estamos en una situación en que el ejercicio de la libertad es verdaderamente imprescindible, limitarse a ejercer la libertad en pequeñas cosas o en pequeña medida es dejar que nos arrastre la corriente, o sea convertir la historia en una prolongación trivial del tiempo.

La tesis de que el hombre es instado a ser libre cada vez de una manera más intensa se corresponde, a mi modo de ver, con el carácter escatológico de la historia. Entiendo aquí por *escaton* el final de la historia. El final de la historia viene de fuera de ella pues la historia no termina de suyo. El final es la irrupción definitiva de la divinidad, no una sociedad perfecta o cosas así. El fin de la historia no es inmanente a la historia, pero siempre es inminente de acuerdo con la libertad. Por eso estamos “más cerca” del *escaton* en tanto que tenemos que ser más libres. El sentido de la libertad que propongo, como un trascendental personal, que cada vez se ha de ejercer más y por un número

de personas también cada vez mayor, indica que la historia tiene que terminar. Si termina con una humanidad cuyas personas son muy libres, entonces la conexión con el *escaton* es coherente. Siendo el final de la historia siempre lo inminente, el hombre lo retrasa o se aleja de él precisamente en la medida en que renuncia a ser libre. Así se prolonga la historia indefinidamente, y la altura del tiempo histórico oscila.

¿Qué quiere decir una libertad “más” intensa? ¿Cuál es la forma pura de la libertad humana? La forma pura de libertad no está en la producción. Como ya he dicho, entenderlo así es confundir la libertad con el fundamento. La forma pura de libertad es la donación. La justificación ética del hombre, buscada y no encontrada por la moral moderna, es imposible si no se acepta esa distinción. Todos sus inventos para construir una ética han fracasado, por ese problema, porque el hombre es egoísta, porque el hombre malo está empecetado, porque la libertad es esclava, porque la libertad está sometida, por lo tanto no es auténtica libertad. Cuando la libertad supera de verdad su situación de esclava, es cuando es donante, cuando es inspiradora de actos donantes. La libertad está en el orden del don. Y el don es mucho más alto que la construcción. La construcción es asunto de causas y efectos. El donar es algo más. Esto se ve desde la vida trinitaria. La vida trinitaria es una vida donal. Dios no es *causa sui* pero sí es don de sí. Y la creación es una producción en tanto que es la *donatio essendi*. Dios da y dar es más que fabricar.

La naturaleza del hombre es sumamente productiva. Su libertad es superior a ello. Lo que el hombre tiene que alcanzar con el ejercicio de su libertad es convertir el producir en disponer. Disponer de lo que construye para los otros es comunicar el carácter donal de su libertad (trascendental personal) a las cosas que hace; más aún, a su propia dotación natural.

El hombre, dice Millán Puelles, es una síntesis de naturaleza y libertad. Hay que ver cuál es el punto de enlace, de comunicación, pues naturaleza y libertad no son lo mismo. Una naturaleza libre de suyo, es una contradicción. La naturaleza es necesaria pero no libre. El hombre, y por eso es una criatura peculiar, es capaz de darse y de comunicar a su propio hacer natural una intención donante; es decir, el hombre es un ser que puede poner a disposición. El hombre es un ser aportante. Las aportaciones son novedades históricas derivadas de la novedad histórica radical que es la persona. Por lo mismo, si el hombre se niega a ser libre en este alto sentido, detiene la historia.

CAPÍTULO V

DIOS Y LA HISTORIA: LA PROVIDENCIA

1. PRIMERA TESIS (NO CULMINACIÓN DE LA HISTORIA)

La historia humana no es susceptible de culminación en virtud de sí misma. Puede proseguir indefinidamente, o terminar por influencia de un factor o agente exterior. Ese final sería, obviamente, catastrófico, pues se limitaría a extinguir la historia.

Demostración. La culminación de la historia no puede entenderse más que como el logro perfecto de la relación dialógica entre las personas humanas. Pero esto es imposible según el proceso histórico, el cual desde sí no es unificable del modo descrito; por las siguientes razones.

En primer lugar, porque la multitud humana no posee un principio unificador capaz de lograr la plenitud de la dialogicidad personal. Ese principio unificador habría de ser entendido como autoridad, porque una multiplicidad no se conjunta sin un principio unificante, que en la sociedad humana es precisamente una autoridad. Ninguna autoridad humana puede promover el diálogo de todos los hombres: habría de ejercer una influencia intrínseca en la capacidad intelectual y en la amorosa de cada persona, por las que se establecen las relaciones dialógicas. El espíritu humano está cerrado a toda moción intrínseca que no sea la de su Creador. Por tanto, ninguna autoridad política humana, providente y ejecutora de lo que planifica, puede garantizar esa plenitud dialógica. La autoridad humana puede establecer cierta organización – más o menos precaria, por otra parte–, pero siempre en un plano inferior al orden de la dialogicidad humana.

Una segunda razón es que el hombre es mortal. Por eso es imposible la organización global de la dialogicidad de todos los hombres. La autoridad humana sólo puede organizar a los hombres que conviven, no a los muertos ni a los que están por nacer.

Una tercera razón se puede obtener al considerar las propuestas de culminación intrínseca de la historia, entre las que sobresale la de las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel.

La propuesta hegeliana está construida a partir de dos supuestos.

En primer lugar, la interpretación de la historia como proceso dialéctico. En segundo lugar, siendo este proceso la racionalidad más alta, es divino: la historia es el despliegue de la razón divina, y constituye, como se dice en el prólogo de dicha obra, una Teodicea: una justificación de Dios (idea que ya está en los comentarios de Lutero a la *Epístola a los filipenses*). Pero como no se puede eliminar el mal de la historia, el mal es determinado por Hegel como lo negativo. Por eso, como dice Nietzsche, la gran audacia especulativa del idealismo alemán es poner el mal en Dios: como el mal está en la historia, y la razón de la historia es divina, el mal está en Dios.

El segundo supuesto es la noción de astucia de la razón. La astucia de la razón significa que como los seres humanos no son enteramente racionales, la razón histórica tiene que sacar partido de esa insuficiencia de los individuos racionalizando lo que por parte de ellos es irracional. Esto comporta que dicha racionalidad de ninguna manera es la dialogicidad, sino que en ella se prescinde del hombre en tanto que persona. El espíritu avanza hacia la eternidad dejando atrás a los hombres que han muerto, y que son abandonados por ese movimiento del Espíritu (cuidar de los muertos es tarea de la familia no del Estado, dice Hegel en la *Filosofía del derecho*). Por otra parte, la culminación no es dialógica, puesto que es expresada por Hegel en términos de identidad sujeto-objeto, la cual evidentemente no es interpersonal: lo dialéctico no es lo dialógico, está por debajo de ello. La culminación de la historia que Hegel propone es inferior a lo que ha de ser la plenitud tal como la he formulado al comienzo de la demostración. Este es un inconveniente inevitable si se sostiene que la racionalidad del proceso histórico es intrínseca al proceso mismo. Se trata, en último término, de una razón necesaria, en la que la libertad es entendida como conocimiento de la necesidad. La razón dialéctica es necesaria; pero la razón histórica no puede serlo si la culminación es dialógica, puesto que sin libertad no tiene sentido la plenitud del orden dialógico (el modelo marxista tampoco es dialógico: tiene todos los inconvenientes del modelo de Hegel agravados, porque una sociedad sin clases en el fondo es una sociedad de individuos aislados por su propia autosuficiencia).

2. SEGUNDA TESIS (LA POSTHISTORIA)

De darse, la culminación de la historia ha de ser estrictamente post-histórica. Si no se admiten libertades personales *post mortem*, no cabe hablar de orden dialógico pleno entre ellas. Si la vida personal no se mantiene después de la muerte, no sería posible el encuentro de todos los seres humanos. El dilema es claro. La historia se muestra incapaz de la culminación que le corresponde según su propia índole, porque se caracteriza por la sucesión de

generaciones de personas. No se pueden reunir todos los hombres en el tiempo, sino sólo si coexisten más allá de él (por eso fracasa la dialéctica, la idea de una racionalidad absoluta de la historia no garantiza la coexistencia de todos los seres humanos).

3. TERCERA TESIS (LA PROVIDENCIA)

Si, como se desprende de las tesis anteriores, la historia es de suyo incapaz de culminar en aquello que la justifica –la plenitud dialógica de todos los hombres–, la prosecución de la historia es absurda, carece de sentido, porque lo incapaz de culminar no tiene por qué existir: su comenzar y su proseguir no tienen razón de ser si pueden extinguirse sin que nada de ello permanezca. Esa prosecución sería incluso inferior a la sucesión del huevo y la gallina, puesto que esta serie existe en función de la especie, que es lo perfecto para los individuos.

En cambio, como se ha dicho, la plenitud de la historia constituye un orden completo, que sólo puede ser abarcado por la unidad que está por encima de todo orden. Esta es la noción de autoridad o gobierno divinos. Respecto de la historia esa unidad funciona como autoridad suprema de un doble modo: por una parte, es una asistencia intrínseca o conservación del ser creado; y por otra, es también extrínseca, por lo mismo que es eterna, porque lo eterno se encuentra fuera de la historia. O lo eterno es la culminación de la historia misma, como dice Hegel (pero así no se salva la historia), o está por encima de ella (y sólo así la historia culmina como dialogicidad). Para que se conserve, la historia ha de culminar. Hace falta por tanto el *providere* de esa culminación y una intervención de Dios en la historia, que es el carácter ejecutivo de lo provisto: el gobierno divino. Y eso es lo que se llama providencia. En la historia la providencia es su conservación por Dios. Dios ve eternamente la dialogicidad como culminación de la historia. Sin ello la historia no existiría. Y precisamente con vistas a esa culminación, Dios conserva la historia. La conservación de la historia es una dimensión suya, que se distingue de la creación sólo con distinción de razón, pues sin la conservación, lo creado *redigeret ad nihilum*. En el caso de la historia, la exigencia de dicha conservación es sumamente acuciante por la indicada contradicción intrínseca a su prosecución, a saber, la imposibilidad de culminar de suyo. Por eso, en la providencia sobre la historia resplandece máximamente el amor misericordioso de Dios.

Por otra parte, la culminación de la historia no es comprensible al margen de la culminación de la totalidad de lo creado. No sólo culmina la historia humana, sino que ella entra en relación con la criatura superior al hombre y

conduce junto a sí la culminación del cosmos material más allá de lo que a éste le corresponde en virtud de su esencia. Con todo, la relación de la culminación de la historia humana con la de la criatura angélica es más estrecha, porque ésta también es dialógica.

La culminación del cosmos no es dialógica, sino la unidad de orden. Al culminar junto al hombre se trasciende la unidad de orden: son los nuevos cielos y la nueva tierra de que se habla en el *Apocalipsis*. En cualquier caso, el hombre no puede culminar sin arrastrar consigo al cosmos. Porque Dios conserva el universo, llamo a su ser creado persistir. La persistencia es la ratificación de la creación: comienzo que ni cesa ni es seguido. Su orden esencial es la causa final, que es la unidad de orden. Pero, repito, si se considera el universo como asociado al hombre de acuerdo con la dimensión corporal de éste, la resurrección de la carne comporta una culminación del universo material superior a la que tendría si el hombre no hubiera sido creado.

Pero, además, la dialogicidad del hombre se incluye en la dialogicidad angélica. Por eso, Tomás de Aquino dice que, en su culminación, los hombres serán ángeles²¹. La posibilidad de esa elevación estriba en que a los ángeles se les dieron los dones gratuitos en proporción con sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres²².

Tomás de Aquino propone un modelo de la culminación dialógica de las criaturas espirituales superiores al hombre, que son las angélicas. En la primera parte de la *Suma Teológica*²³ habla de la iluminación de un ángel por otro. Iluminar no es sino dar al otro la manifestación de una verdad conocida. Un ángel ilumina a otro de dos maneras.

En primer lugar, fortaleciendo su virtud intelectual.

En segundo lugar, también manifiesta a otro una verdad más unitaria, que excede la capacidad intelectual del ángel inferior, y para ello divide esta verdad, acomodándose a la capacidad del ángel inferior; como los maestros, que hacen muchas distinciones para enseñar a sus discípulos lo que ellos entienden más sinópticamente.

Además, el ángel también puede inclinar la voluntad de otro inferior, en cuanto que le manifiesta algunos bienes que se ordenan a la bondad de Dios, mediante lo cual puede despertar en él amor a lo creado o a Dios, *per modum suadentis*.

21 Cfr. *Summa theologiae* I, q. 108, a. 8, sobre si los hombres serán elevados a los órdenes de los ángeles.

22 Cfr. *Summa theologiae* I, q. 108, a. 4 c.

23 Cuestión 106, artículo 1.

A mi modo de ver, este modelo es válido, pero ha de ampliarse a la consideración de la persona angélica, ya que se habla de inteligencia y de voluntad, pero no de su radicalidad, que es la persona. Y donde está la renovación de los dones gratuitos es en esa radicalidad (el ser de la persona es coexistencial; lo cual hace que el hablar de intimidades no haya que entenderlo en un sentido no perfectivo o incluso peyorativo, como hace S. Tomás al explicar la noticia que recibe el ángel superior del inferior, o cuando habla del lenguaje de los demonios. La persona como coexistencia es una intimidad abierta y a la vez una novedad radical aportada, lo cual no es tenido en cuenta en el modelo que acabo de exponer).

4. CUARTA TESIS (LA ENCARNACIÓN)

La intervención de Dios en la historia por la cual la orienta hacia su culminación es plena en la Encarnación del Verbo, desde la cual se inaugura la plenitud de los tiempos.

La acción redentora de Cristo es aquella novedad según la cual el mal y el sufrimiento humano son redimidos: el pecado es vencido, borrado, y el sufrimiento dotado de sentido.

Como decía en la primera tesis, la historia humana no es susceptible de culminación en sí misma. Ese sin sentido de la historia se concreta en el sufrimiento, que es justamente aquella ausencia de sentido abierta ante el ser humano: lo oscuro que aparece ante y en la apertura que la persona es; un vacío ante el que la capacidad dialógica humana no encuentra ninguna palabra. Es intransitable para la persona dotándolo de sentido: es el enigma por antonomasia.

El camino recorrido por Cristo ha dotado de sentido al dolor humano. Este es el misterio de la Cruz, que culmina en la gloria gozosa de la Resurrección. La Cruz es la única palabra que dota de sentido al dolor. El mal no está en Dios, como dice Hegel; pero al recorrer el camino de la Cruz, Cristo dota de sentido al dolor, que es la manera como el pecado es experimentado por el hombre: la ausencia de bien, vivida, es el dolor.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)