

IDEA INTEGRAL DEL HOMBRE (1)

por

JULIO DE ZAN

Introducción

Estas páginas tienen por objeto servir de introducción a la problemática fundamental de la Antropología Filosófica, y no constituyen un tratado sistemático de todos los temas que comprende esta disciplina. Se ha pasado por alto la exposición analítica de los fenómenos de la vida vegetativa y sensitiva, que constituyen los estratos psicofísicos sobre los que se apoya la vida consciente en el hombre. Tampoco se realiza un análisis completo de las operaciones específicas de las facultades superiores, sino que solamente se esboza su intencionalidad esencial.

Se desarrollan en cambio los grandes lineamientos de una visión integral del hombre que constituyen el marco del tratamiento sistemático de una antropología Filosófica. Se parte en primer lugar de la idea del hombre fundada en los principios de la filosofía clásica, pero tratando de repensar y actualizar sus formulaciones. En segundo lugar, se ha realizado el esfuerzo de asumir e integrar los puntos de vista más fecundos de la Filosofía Contemporánea —sin sujeción a ningún autor

(1) El texto de base de este trabajo que ahora publicamos corresponde a un curso dictado por el autor en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata en noviembre de 1977; por eso presenta en parte la forma y el estilo de la exposición oral.

o corriente en particular—, en lugar de oponerlos y marcar las contradicciones, como es habitual.

El resultado es una síntesis que tiene consistencia propia, aunque los alcances de la exposición se mantienen en un nivel intermedio de desarrollo, es decir, sin llegar a explicitar exhaustivamente la riqueza de los distintos temas y sus derivaciones; y sin retrotraerse ni demorarse más allá de lo indispensable en la fundamentación última, pues esta regresión a los fundamentos llevaría necesariamente, más allá de la antropología misma, a la metafísica. Una metafísica realista, por otro lado, en la medida en que no es una construcción “a priori”, no puede funcionar como presupuesto, del cual se deriva la antropología, sino como un paso ulterior, que solamente se puede dar después, y a partir de la antropología.

En cuanto al enfoque general de la problemática, nuestra posición parte de un presupuesto que en cierto sentido contradice la opinión de la mayoría de los filósofos que se han ocupado en este siglo del tema antropológico. Esa difundida opinión arranca quizás de Max Scheler, y afirma que, si bien nuestra época ha acumulado más que ninguna otra, ideas y conocimientos parciales acerca del hombre, sin embargo, al mismo tiempo, sabemos cada vez menos qué es en definitiva el hombre.

“En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo... al cabo de unos diez mil años de ‘historia’, es nuestra época *la primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente ‘problemático’; ya *no* sabe lo que *es*, pero *sabe que no lo sabe*” (M. Scheler: *La Idea del hombre y la historia*).

La citada frase de Scheler posee un sentido válido en cierta dimensión, pero bajo otro aspecto nos parece en cambio que el problema contemporáneo no es fundamentalmente un problema de falta de ideas; la carencia más seria no es del orden del pensamiento, de la filosofía. Porque seguimos con-

tando con las verdades sustanciales y permanentes de la Filosofía clásica y del pensamiento cristiano sobre el hombre, y disponemos además de la enorme variedad de aportes del pensamiento contemporáneo que ha hecho del tema antropológico uno de los temas centrales de su reflexión. Y estos diferentes pensamientos no son todos opuestos, excluyentes, o contradictorios entre sí, sino que han sido descubriendo y poniendo de relieve diversas dimensiones de la esencia y realidad del hombre; la mayoría de ellos resultan por lo tanto compatibles en el núcleo de lo que afirman. Y si bien tomadas aisladamente muchas de esas posiciones pueden considerarse como visiones parciales, o verdades fragmentarias, sin embargo la tarea de intergarlas y conciliarlas no es quizás tan difícil desde el punto de vista rigurosamente teórico de su contenido objetivo.

El problema mayor con el que nos enfrentamos no es quizás una dificultad teórica, sino un problema práctico. Es que el pensamiento actual pareciera *no querer* ponerse de acuerdo consigo mismo. Nos resistimos a admitir las verdades de los otros; cada escuela parece dominada por la tendencia defensiva de encerrarse en sí misma y abroquelarse dentro de sus propias categorías. Quizás porque el pensamiento ha perdido su ingenuidad y transparencia, y responde a intereses consolidados y más poderosos que la desinteresada pasión por la verdad. Si es así, como pensamos, entonces el problema fundamental de nuestra época puede considerarse en parte como un problema epistemológico (de la remoción de los obstáculos que se oponen al conocimiento y al reconocimiento de la verdad objetiva), pero en su raíz es un problema *ético* y *axiológico*.

Porque en una situación en la cual lo que mueve al pensamiento no es ya el deseo del saber mismo, la búsqueda de la entera verdad, sino de los argumentos que convienen para la defensa de las propias posiciones y de los intereses de un determinado orden empírico de cosas, entonces lo que está en crisis no son las ideas, sino que se trata de una

crisis mucho más profunda y más seria, lo que está en crisis es el sentido y el valor mismo de *la verdad*, y también la actitud de la sinceridad y de la autenticidad.

Sin tener la presunción de estar indemnes de todos estos obstáculos, nos hemos propuesto metódicamente sin embargo situar nuestro trabajo más allá de ellos, y recoger todas las "verdades", dondequiera que ellas se hayan manifestado, sin prejuicios de escuela. Nuestro único objetivo es contribuir a la elaboración sistemática de una antropología integral, porque la necesidad de contar con una idea integral del hombre, es indiscutiblemente una de las urgencias mayores de nuestro tiempo.

Esquema de la evolución histórica del problema antropológico

El planteamiento sistemático del tema del hombre no podría prescindir de un estudio *histórico* de la evolución del pensamiento antropológico en las distintas épocas. Como ello no puede ser desarrollado dentro de los límites de este trabajo nos reduciremos a presentar aquí el esquema de los momentos fundamentales de ese proceso histórico.

A) *Los diferentes enfoques de la Antropología Filosófica:*

1. La Filosofía Antigua: el hombre como ente de la naturaleza.
2. La Filosofía medieval: el hombre como espíritu.
3. La Filosofía Moderna: el hombre como sujeto autónomo.
4. La Filosofía Contemporánea: El hombre concreto como ser en el Mundo y ser con otros.
5. La constitución de la Antropología Filosófica: a) El proyecto kantiano; b) "El puesto del hombre en el Cosmos" de Max Scheler.

B) *El problema de la esencia del hombre:*

1. El dualismo platónico y su concepción "idealista" del sentido de la existencia.
2. La unidad sustancial de la esencia humana según Aristóteles y su concepto realista de la vida humana.
3. La disputa del platonismo y el aristotelismo en la antropología medieval; la doctrina de la unidad del hombre y la revalorización del mundo y de la vida sensible como expresión del sentido encarnacionista del cristianismo.
4. El dualismo antropológico moderno: Descartes. Sus derivaciones.
5. Los monismos reduccionistas.
6. La crítica del esencialismo en la Filosofía Contemporánea.

PRIMERA PARTE

El hombre y la naturaleza

El hombre pertenece al mundo de la naturaleza, es un ser natural, corpóreo, y su cuerpo está sujeto a las mismas leyes fisicoquímicas de la materia, a las leyes biológicas, a los determinismos de la herencia, de la raza y del sexo, al ciclo biológico de nacimiento, crecimiento, envejecimiento y muerte.

Bajo este aspecto el hombre es objeto de un conjunto de ciencias como la antropología física, la etnología, la biología, la medicina, etc.

Todos estos enfoques, sumamente importantes, aportados por las distintas ciencias, no pueden pasarse por alto en una reflexión filosófica sobre el hombre porque ellos nos muestran los condicionamientos y los límites constitutivos de la vida del hombre, la precariedad de su existencia en el mundo.

Pero los progresos admirables alcanzados por esas ramas del conocimiento y por las ciencias naturales en su conjunto, sumados con las tendencias materialistas de la filosofía del S. XVIII y el positivismo del S. XIX, llevaron a la creencia de que la combinación de los enfoques de las distintas ciencias naturales podían explicar suficientemente todas las manifestaciones del fenómeno humano a partir de la vida instintiva y de la evolución de las facultades biológicas que han desarrollado en la especie humana un psiquismo más complejo, pero que no supone ningún principio esencialmente diferente de los que se encuentran ya embrionariamente en los otros animales superiores.

De tal manera que la llamada inteligencia pensante, la voluntad como facultad de elegir los fines de la acción, la capacidad de valorar, y los sentimientos espirituales del hombre, así como también las obras a través de las cuales se manifiestan esas facultades, es decir, el mundo de la cultura en su conjunto, podrían explicarse genéticamente como epifenómenos o reflejos de los mismos principios que actúan en los otros estratos del mundo biológico, estarían determinados por las leyes de los instintos, por los mecanismos de asociación, y tendrían su base orgánica en las funciones del sistema nervioso (Cfer. M. Scheler: "El puesto del hombre en el Cosmos", p. 86-88).

No vamos a detenernos ni en la explicación ni en la crítica de esa creencia que ha sido abrumadoramente refutada desde diferentes puntos de vista por casi todas las corrientes filosóficas contemporáneas, es decir, de este siglo.

Nosotros vamos a partir por lo tanto en estas reflexiones del presupuesto de que el hombre es ciertamente naturaleza biológica, pero es también espíritu, y en cuanto tal se diferencia esencialmente de todo otro viviente. Nos bastará mencionar muy brevemente algunos aspectos del comportamiento humano que manifiestan también claramente esta diferencia.

El mundo de la naturaleza forma una trama en la que todo está estrechamente y rígidamente articulado. Sus leyes

son como los hilos de una red de hierro que mantienen totalmente sujetos a cada uno de los seres y nunca los suelta, determinando todos sus movimientos. La materia inorgánica, y también la materia orgánica, es decir, la planta, el animal, no se mueven en rigor a sí mismos, sino que son movidos por la legalidad inminente de su propia naturaleza. Son las leyes físicas o biológicas, los instintos o las fuerzas mecánicas las que actúan ciega, necesaria y anónimamente a través de ellos. Sólo el hombre es personalmente responsable de sus propios actos y en tal sentido es él mismo el autor de su propia vida.

El animal es, pero no sabe que es, no tiene conciencia de su propio ser. Solamente el hombre es plenamente *autoconsciente*. El animal sigue ciegamente sus instintos que le marcan como los cauces por donde ha de transcurrir el curso de su vida, sin desviarse jamás de ellos. Es verdad que en ciertos monos antropoides, más allá de las leyes de asociación, de los reflejos condicionados y de los instintos hereditarios fijos, rígidamente determinados con relación a sus objetos particulares, se ha encontrado además, y se ha podido desarrollar la llamada "inteligencia técnica", que consiste en la capacidad de adaptación activa a nuevas situaciones atípicas. Dicha inteligencia técnica empero se ejerce solamente con referencia a la combinación de los medios, en la selección del camino a seguir, para la satisfacción de *los mismos* instintos fundamentales de la especie. Es decir que los fines están de igual modo rígidamente determinados para estos animales; carecen de toda iniciativa, y mucho menos libertad frente al reino de los fines, que les son dados como algo resuelto, fijo y determinado. Sólo el hombre es él quien *se propone a sí mismo los fines* y decide *libremente* con relación a ellos; al decidir sus propios fines el hombre *se decide y se elige* a sí mismo, es decir proyecta libremente la clase de hombre que quiere ser. El hombre puede desear muchas cosas, mediante su inteligencia técnica evolucionada desarrolla los más sofisticados instrumentos, pero hay una primera invención,

pretécnica, que es la que lo diferencia radicalmente del animal, la invención por excelencia, que es la invención de sí mismo. En definitiva, los deseos referentes a cosas, las “necesidades” humanas, que son en su mayoría “necesidades” históricas, inventadas por el hombre mismo, se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser, representan los diferentes medios o aspectos de la realización de ese proyecto fundamental, antropológico, o, por mejor decir, antropógeno, como veremos luego. Este es el deseo propiamente creador, original, el que postula lo inexistente. Por eso el hombre mediante su acción genera *la historia*. En el reino de la naturaleza no hay historia en sentido estricto, porque las leyes de la naturaleza son siempre las mismas, permanecen inalterables a través del tiempo. Sólo el hombre tiene historia. Y la continuidad de la historia humana se anuda a través de otra propiedad que es también exclusiva del hombre: *el lenguaje*, por cuya mediación el hombre logra objetivar, fijar, perpetuar y comunicar sus experiencias y sus pensamientos. Es cierto que se ha hablado también de un lenguaje animal, porque el animal expresa sus sensaciones a través de signos o señales y así establece una cierta comunicación con los otros individuos de su misma especie. Pero el llamado lenguaje animal no es más que manifestación fenoménica de los estados internos. al que podemos llamar si se quiere “lenguaje expresional”, y aún “lenguaje emotivo”, en cuanto exterioriza a través de las expresiones corporales situaciones como la rabia, el terror, el disgusto, el dolor, los celos, el deseo, las ganas de jugar o de aparear, etc. “Sin embargo, —como dice E. Cassirer— falta un elemento que es característico e indispensable en todo lenguaje humano: no encontramos signos que posean una referencia objetiva o sentido... La diferencia entre el lenguaje proposicional objetivo (que designa o describe objetos) y el lenguaje meramente expresional, que trasunta espontáneamente, o es el mero reflejo de un estado emotivo interno, representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal... Por eso, señales o

signos expresivos y símbolos cargados de significación objetiva corresponden a dos universos diferentes: una señal es una parte del mundo físico del ser (a saber, una manifestación fenoménica de su realidad interna), un símbolo, como la palabra, es en cambio, un fragmento del mundo humano del sentido y de la cultura" (E. Cassirer: Antropología, pág. 51, 53, 54 y 57).

El hombre como espíritu

Ahora bien, estas diferencias apuntadas entre el comportamiento humano y el comportamiento natural, que no son todas sino solamente algunas muestras significativas, se hacen posibles porque el hombre posee la capacidad de sustraerse, de salirse fuera de la inviolable trama de conexiones físicas de las cosas que son el ámbito y el dominio de las leyes naturales con su ciego determinismo, para entrar en su propia interioridad, para estar en sí, y vivir en sí mismo.

Ese lugar que se sitúa fuera de la naturaleza, esa *exterioridad* con respecto al mundo de las cosas es, justamente, la *interioridad* del espíritu. El espíritu se caracteriza por la capacidad de entrar en sí mismo, de interiorizarse. Desde la interioridad el espíritu hace crecer un ámbito, un espacio nuevo, no físico ni material, sino espiritual, sobre el cual no rigen ya los determinismos de la naturaleza externa ni gravitan las leyes del mundo físico; un espacio interior en el cual se despliega la propia vida del pensamiento, del sentimiento, del amor y la libertad. La vida interior del espíritu no se halla atrapada en la relación a las cosas, sino que crece y se desarrolla autónoma, en sí misma y desde sí misma, trascendiendo la exterioridad sensible de las cosas.

Esta capacidad de entrar en sí, capacidad de "ensimismamiento", por la cual el hombre se sabe y se piensa a sí mismo, existiendo en sí y para sí, es la conciencia de sí, o *autoconciencia*. Por la autoconciencia el hombre se hace a sí mismo objeto de su propia reflexión, se ve y se objetiva, presta aten-

ción a su propia constitución ontológica y psíquica, a sus vivencias y a sus deseos, y de esta manera se posee a sí mismo, se hace dueño de sí y adquiere la capacidad de elegirse, modelando libremente su propio ser.

Pero la conciencia de sí no es ni puede ser jamás una pura autoconciencia cerrada en sí misma, clausurada en la pura subjetividad interior, sino que, al mismo tiempo que es conciencia de sí, es también, indisolublemente, conciencia del mundo como *lo otro* de sí. El mundo, como lo otro de la conciencia, es esencial a la conciencia misma y forma su contenido. La conciencia entonces es conciencia de sí, pero no puede percibirse a sí mismo como conciencia pura, en su puro ser para sí, vacío y sin contenido; sino que se percibe en su relación con el mundo, porque toda conciencia es siempre originariamente conciencia de algo, que constituye su objeto. Es por lo tanto conciencia de sí como conciencia del mundo, y al mismo tiempo conciencia del mundo como lo otro de sí.

En consecuencia, la autoconciencia que es englobante de la conciencia y su propio mundo, no es sin embargo originaria y fundante sino derivada y fundada en *la conciencia*, es una vuelta o un retorno a sí mismo desde la objetividad del mundo que constituye el objeto y el contenido primero y directo de la conciencia. Porque la propiedad fundamental de la conciencia es la *intencionalidad*. Esto quiere decir que se dirige, que a-tiende siempre hacia algo objetivo. El percibir se dirige a lo percibido, el amar a lo amado, el conocer a lo conocido; los *actos son* esencialmente *referencias a objetos*, son correlativos a sus objetos y no existirían si no existiera su objeto. La conciencia está abierta al mundo, es esencialmente esa apertura *intencional*: tener conciencia es tener conciencia *de algo*, una conciencia de nada, no es conciencia, o es una nada de conciencia, según la frase de Sartre.

El hombre no sólo está físicamente en el mundo, sino que lo tiene presente en sí, lleva el mundo en su propia conciencia. El mundo existe en sí, pero existe también en nosotros, como el contenido de nuestra conciencia. Por el hombre el

mundo se da dos veces, como existencia y como representación. La conciencia y la autoconciencia constituyen el otro polo del mundo de la naturaleza, la esfera del espíritu. Pero el espíritu, así comprendido en la antropología, no es ninguna entidad sobrenatural o extramundana en sí. Es *espíritu en el mundo*, que se manifiesta y se desarrolla en el individuo viviente, de carne y huesos, que es cada uno de nosotros. Por medio de la conciencia y la autoconciencia el hombre se constituye como *sujeto* que se diferencia y se sitúa frente al mundo de los objetos de cualquier clase que ellos sean; en cuanto se sabe como unidad e identidad consigo mismo, y como distinto de lo otro que es el objeto y contenido de su conciencia, es el *yo*, el núcleo más íntimo, profundo y permanente de la individualidad.

Desde este centro del sujeto autoconciente que es el yo, emergen y se desarrollan las dos dimensiones fundamentales de la vida consciente, que son la dimensión cognoscitiva o teórica, y la dimensión apetitiva o práctica.

La dimensión teórica

El conocimiento humano tiene su base y punto de partida en la experiencia sensorial por medio de la cual percibimos los fenómenos sensibles individuales del mundo inmediatamente circundante, fenómenos que se nos presentan en un determinado momento y lugar, que son de una variabilidad y diversidad casi infinitas.

Pero el hombre no se pierde en medio de este caos de las sensaciones, como le llamaba Kant, porque aprende a descubrir a través de ellas ciertas estructuras y formas estables, cierto orden y legalidades permanentes; y lo que es más, llega a comprender lo que esos fenómenos presuponen o involucran como fundamento y razón de ser de su existencia y de sus características, es decir, lo que se requiere de manera necesaria, imprescindible, como condición "sine qua non" para que los fenómenos sensibles puedan aparecer y evolucionar tal

como se manifiestan. Esto es ya, en el lenguaje clásico de la filosofía, comprender la esencia, que es lo que hay de necesario en las cosas, porque es lo que hace que la cosa sea lo que ella es, lo que la hace ser tal cosa y no otra. Y lo que es necesario es también universal, porque no puede dejar de darse en ningún caso particular. Esto es lo que nos permite entender y explicar los fenómenos, es decir, es lo inteligible que hay en lo sensible. Esta comprensión o forma de conocimiento, que arrancando de lo sensible, individual y variable, descubre lo que hay de permanente, necesario y universal es el *concepto*.

Pero el concepto nos manifiesta ya la existencia de otro nivel de conocimiento en el hombre, que va más allá de la mera experiencia, y que es la obra de *la razón*.

Por medio de la razón el conocimiento humano trasciende el mundo de los fenómenos sensibles inmediatamente circundante; comprende la esencia de las cosas, las estructuras fundamentales del ente que están detrás de los fenómenos, y mediante el razonamiento descubre otros elementos y principios ya no inmediatamente presentes en la experiencia, pero que se infieren con necesidad lógica, como las causas de lo dado en la experiencia. Mediante los conceptos esenciales adquiere un saber universal, que trasciende los hechos particulares y permite afirmar, en cierto sentido "a priori", aún más allá de toda experiencia real o posible, cual es la estructura fundamental que ha de tener toda clase de ente bajo cualquier circunstancia, y en todo tiempo y lugar. Este es el poder maravilloso y el alcance universal de la razón humana que no está circunscripto y limitado al mundo de la experiencia inmediata y directa, puesto que su objeto no es lo meramente sensible sino *el ser en cuanto tal*, es decir, que todo lo que es, en cuanto existe, puede en principio ser comprendido y abarcado por la razón que descubre la estructura, los principios y las leyes fundamentales a las que, necesariamente, se ha de ajustar todo ente para poder ser. Esto es lo que se llama el *alcance metafísico o trascendental* de la razón que,

como vamos a ver más adelante, tiene unas consecuencias prácticas decisivas para el ser del hombre.

No hablamos de aplicaciones del saber a la práctica, que es otra cosa, sino de la significación y el valor que el saber teórico en cuanto tal y por sí mismo tiene *para la existencia* humana; valor y significación fundamental, no sólo para "hacer" cosas, sino para *ser* hombre; no para obtener determinados resultados, que es una cuestión derivada y subsidiaria, aunque no deje de ser importante, sino sobre todo para la constitución de la propia esencia humana, porque el hombre no llega a ser verdadera y plenamente humano, y no llega a ser *libre*, sino es por el desarrollo del saber racional.

Pero este desarrollo de la racionalidad en el hombre, el adentrarse en la verdad o el apoderarse de la verdad, no es algo que se produce espontáneamente y sin esfuerzo, por el solo hecho de estar en el mundo y abrir los ojos para ver. La verdad no es un obsequio que se nos entrega gratuitamente, ni una revelación súbita que nos viene de arriba. La verdad es el premio y el resultado de una búsqueda intencional y metódica, de una actitud crítica y reflexiva.

Hay ciertamente un "*saber*" espontáneo, que se forma en nuestra conciencia sin que nos propongamos alcanzarlo, es el saber común o vulgar, que es capaz de opinar superficial y desaprensivamente sobre todas las cosas; pero este presunto saber, no es nada más que la cobertura autodefensiva de la ignorancia; es frecuentemente ilusorio y está dominado por prejuicios irracionales, falacias y engaños. (Cfer.: *Problemas epistemológicos* Cuaderno N° 26 editado por la Biblioteca de la Fac. de Cias. Jurídicas U.N.L., Sta. Fe, 1979, pág. 21-25).

Por eso, el hablar del poder maravilloso de la razón humana, no debe envanecernos tan prontamente. La filosofía clásica define a la razón como *Potencia*, y la potencia en cuanto tal es algo que de hecho no es todavía, es decir, que no se haya realizado. Es cierto que todo hombre posee la razón como un don de la naturaleza, pero la posee solamente como pura potencia. En tal sentido el hombre no es plenamente

racional, en acto, por naturaleza, sino que el hombre tiene que hacerse racional, conquistar la racionalidad, lo cual no siempre se logra. Y el principal obstáculo es precisamente el creer que ya se la posee, porque, como decía Descartes "cada uno piensa estar tan bien provisto de la capacidad para juzgar bien y discernir lo verdadero de lo falso, que es lo que se llama el buen sentido o la razón, que aún aquellos que son los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa, no acostumbran exigir en esto más de lo que ya poseen". El pensamiento espontáneo y el saber vulgar son precisamente los principales obstáculos que tiene que comenzar por destruir el verdadero pensamiento racional para desarrollarse.

El estudio sistemático de las condiciones y formas del desarrollo de esta dimensión cognoscitiva o teórica, de sus alcances, de sus límites, así como de sus productos, corresponde al conjunto de disciplinas que, desde diferentes enfoques abordan el problema del conocimiento, como la psicología, la lógica, la epistemología, y la gnosceología (Cfer.: *Problemas epistemológicos*, ed. cit. pág. 1-2).

La dimensión práctica: el hombre como ser de deseos

Hemos hecho una incursión en la dimensión teórica de la actividad humana, sin la pretensión de haber agotado el tema ni mucho menos, porque la consideración del hombre como ser de razón es susceptible de múltiples enfoques diferentes.

Vamos a abordar ahora la dimensión práctica con el mismo objetivo, no de hacer una exposición sistemática completa, sino de destacar algunos aspectos más interesantes para los fines que nos hemos propuesto.

El saber, la racionalidad ciertamente no es todo en el hombre; inclusive en el conocimiento mismo: "difícil es que ante cosa alguna nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede

ser, hallamos en ella un sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable. El círculo de cosas que nos son *indiferentes* es mucho más reducido y anómalo que lo que a veces parece. Y lo que llamamos "indiferencia apreciativa" suele ser una menor intensidad de nuestro interés positivo o negativo que, en comparación con más vivos intereses consideramos prácticamente como nula" (Ortega, Introducción a una Estimativa).

El hombre, —como hemos dicho al desarrollar la Filosofía de los valores— no es un mero espectador pasivo del universo, sino que se siente movido, impulsado a la búsqueda y realización de los más variados objetivos. A veces pareciera como arrastrado por una fuerza incontenible hacia ciertos objetos que lo atraen, otras veces lo vemos retraerse con igual vehemencia y energía por la repulsión y el rechazo que las cosas le ocasionan. El hombre es también un *ser de deseos*. Los deseos y aspiraciones son los que sacan al hombre de la inercia y lo llevan a la acción.

Esta otra dimensión del hombre se manifiesta ya en los estratos inferiores de su ser, en lo que Scheler llamaba los grados psicofísicos de la escala biológica que nos son comunes con el animal y cuyas primeras manifestaciones se encuentran en *las sensaciones de agrado y desagrado*, o de *placer y displacer*, con las *tendencias* espontáneas de *atracción y rechazo* que dichas afecciones de la sensibilidad provocan automáticamente.

Max Scheler creía encontrar una forma de *impulso*, privado todavía de toda conciencia y sensación, en la misma vida vegetativa de la planta, al que llamó "impulso afectivo de crecimiento y reproducción", el cual se halla plenamente adaptado al medio, con arreglo a direcciones fijas; es el impulso por medio del cual la planta parece buscar "hacia arriba y hacia abajo, o sea, hacia la luz y hacia la tierra". Impulso vegetal de arraigo y elevación, preferiríamos llamarlo nosotros, cuya polaridad contiene un hondo valor simbólico.

También *los instintos* de la vida sensitiva son impulsos, pero no completamente ciegos, sino que suponen un cierto co-

nocimiento intuitivo y espontáneo, una apreciación que discrimina entre lo útil y lo nocivo para la preservación del individuo y para la conveniencia de la especie.

Pero la Facultad soberana y específicamente humana, dentro de esta dimensión, es *la voluntad racional*, cuyo acto es el querer y decidir, y cuyo objeto es el bien en general. Porque la voluntad siempre quiere el bien, a través de todas sus decisiones; aunque no siempre quiera bien, correctamente, los fines que se propone le resultan deseables en cuanto revisten algún bien. Solamente el bien puede ser deseado en cuanto tal y puede mover a la voluntad, puesto que incluso lo que llamamos moralmente malo, no es sino un cierto bien, que se busca y se realiza desordenadamente.

Nadie hace el mal por el mal. Y cuando hacemos mal a otro es porque sentimos que se lo merece, es por venganza o castigo, para restituir o restablecer la justicia, aunque el camino elegido sea un mal camino. Incluso el suicida que parece que ya no desea ningún bien, el acto mismo de matarse lo realiza por que la vida se le ha tornado tan insostenible y abrumadora, que frente a esa carga la muerte le aparece como una liberación de sus males. Lo que busca es huir de un mal o de un cúmulo de males. Esta fuga se puede interpretar como cobardía, y es ciertamente injustificable, pero ello nos muestra cómo aún en esta situación límite, la voluntad opta por lo que siente por lo menos como un mal menor. Se puede dar no obstante el caso de lo que se denomina "la acción perfectamente inmoral", que tiene por objeto el mal en sí, sin buscar a través de ella otros fines. La violación de lo prohibido tiene un secreto atractivo, una sombría fascinación, y el hombre puede experimentar el vértigo del mal, de transgredir los límites y penetrar más allá de las fronteras de lo permitido. Ya S. Agustín (*Confesiones*, Libro II, Cap. IV-IX) había meditado profundamente este problema que lo atormentó a él mismo y puso al descubierto la motivación oculta, casi religiosa, que se encubre detrás de la fascinación del mal. Es el profundo deseo de infinitud, de no reco-

nocer límites ni fronteras; al ansia de explorarlo todo y serlo todo, de quebrar toda barrera de la libertad, un deseo de omnipotencia: la voluntad de poder, el superhombre que quiere ser como Dios. No es más que una forma desviada de querer el Sumo Bien, que es Dios.

La voluntad es *racional* en cuanto está iluminada y guiada por la razón, que previamente conoce el objeto del querer y emite su juicio sobre él. Nada se puede querer si primero no ha sido conocido. Lo desconocido, aquello cuya existencia y realidad ignoramos absolutamente, no puede ser objeto del deseo. El deseo implica siempre un cierto conocimiento, y la decisión voluntaria supone haber juzgado que lo que vamos a hacer vale la pena, porque hay razones que justifican la acción.

Pero el querer de la voluntad humana, la desición frente a los diferentes objetos, no es nunca una opción fría, un mero cálculo racional, sino que va precedida y acompañada por esas íntimas resonancias afectivas que son *los sentimientos*. Los diversos objetos que se presentan como fines posibles para la voluntad no nos son nunca indiferentes, y esa *no indiferencia* está dada por el distinto rango o grado de *valor*. La decisión de la voluntad se funda siempre en una apreciación o valoración del fin.

Finalmente debemos agregar como punto culminante de la dimensión apetitiva a las pasiones. En cuanto a *las pasiones* es difícil encontrar un acuerdo sobre su concepto, pero podemos considerarlas como la concentración de toda la energía viviente del espíritu en un objeto determinado, que absorbe el interés, la atención, el deseo y la voluntad del individuo. La pasión implica la exaltación de una determinada esfera axiológica, hasta el punto que el sujeto se entrega por entero a ella. Es cierto que la pasión debe ser regulada por la razón y asumida por la voluntad, (una pasión que ofusca a la razón, obnubila la conciencia, y es indomable por la voluntad, constituye una fuerza ciega e incontrolada); pero podemos preguntarnos hasta qué punto toda actividad, como consagra-

ción vocacional y permanente a una obra o a un ideal, no es siempre una exaltación que ante la mediocridad o la indiferencia de los otros aparece como exagerada. Actuar, comprometerse en algo, es siempre exagerar, en cuanto implica múltiples sacrificios de otras posibilidades igualmente humanas y valiosas. Toda auténtica vocación es apasionada, se monta sobre el empuje de una íntima pasión; por eso decía un gran filósofo que "nada grande se ha realizado en la historia ni puede realizarse sin pasión. Es solamente una moralidad muerta y muchas veces hipócrita, aquella que censura la forma de la pasión en cuanto tal" (*Enzycl.* par 474).

El dinamismo esencial de la vida humana

Con esto hemos completado el esquema abstracto de las funciones fundamentales de la vida anímica que, desde el centro de su ser autoconsciente se despliega en las dos dimensiones, cognoscitiva y apetitiva o tendencial.

Ahora bien, la razón, capacidad de conocer la verdad; y la voluntad, capacidad de querer y realizar lo que es bueno y valioso, no son meras potencias pasivas y estáticas. El hombre desea saber, necesita la verdad, y este deseo no se detiene en la mera contemplación especular, en la comprensión pasiva de lo verdadero y lo racional, sino que implica también la exigencia práctica de que la verdad sea y triunfe sobre el error, la ilusión o el engaño; la exigencia de que lo racional efectivamente se realice y se imponga frente a la irracionalidad de la fuerza, de la injusticia, del mal. Es decir, el hombre desea al mismo tiempo el bien y la realización de los valores. Esta intencionalidad del espíritu, dirigida hacia el bien y la verdad, es lo que da sentido y validez a todos nuestros actos, y constituye la vida misma del espíritu.

El hombre desea y busca activamente la verdad porque necesita saber *a qué atenerse* con respecto a las cosas, al mundo en general y a su destino en él; porque en la ignorancia y el error, o en medio de la confusión y el engaño, no puede

vivir como hombre, ni encontrar el sentido de su propia existencia. Por eso el individuo que dice no tener inquietudes intelectuales, simplemente no sabe lo que dice: o ignora, o tiene un equivocado concepto de lo que significa "lo intelectual"; o se ignora a sí mismo y desconoce sus más íntimas inquietudes y necesidades.

Porque todo hombre, —como decía Ortega y Gasset— se enfrenta con la ineludible necesidad de tener que decidir y hacer su propia vida. Sólo el animal no tiene este problema porque al animal la vida le es dada hecha y resuelta en el sistema de sus instintos biológicos. Pero al hombre en cambio la vida se le presenta antes que nada como un problema que él mismo tiene que resolver. Y este problema que es práctico-vital, es también indisolublemente un problema intelectual. Porque para resolverlo necesita, quiera o no, formarse un plan que exprese sus propósitos o sus aspiraciones. No es que *deba* formárselo, sino que no hay vida humana posible, grande o pequeña, discreta o estúpida, que no consista esencialmente en conducirse según un plan, (incluso el abandonarse a la deriva en un momento de desánimo, la actitud del hombre entregado y derrotado que opta por dejarse llevar por los acontecimientos, es ya haber adoptado un plan y presupone una determinada filosofía).

"Toda vida por fuerza se planea a sí misma". O lo que es lo mismo, al decidir cada acto nuestro lo decidimos *porque*, dadas las circunstancias, es el que tiene mejor sentido, es el que más vale la pena, y todos estos "porques" están indicando la *razón* de lo que hacemos. Es decir que toda vida necesita, quiera o no, dar razón de sí misma, justificarse: —¿ante quién, podría preguntarse? Primeramente ante sí misma, en el tribunal de la propia conciencia racional. Nuestra propia razón nos impide aceptarnos a nosotros mismos y a los actos que realizamos como sin-razón, como sin-sentido, porque sería reconocernos en la locura (y los locos tampoco se reconocen como tales). Pero en segundo lugar necesitamos justificarnos también ante los otros. No es que debamos

a cada paso estar explicando a los demás porqué hacemos lo que hacemos, pero nos sentiríamos sobremanera inseguros si nos viéramos sorprendidos en una acción injustificada e injustificable. Necesitamos tener la razón de nuestros actos siempre pronta para demostrar, cuando sea preciso, la racionalidad de nuestro comportamiento.

“La justificación de sí misma —dice también Ortega—, es un ingrediente consustancial de nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan, como decir que la vida es incesante justificación de sí misma”. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado *una idea* de lo que es el mundo y las cosas en él, y nuestros actos posibles sobre él. En definitiva, el hombre no puede vivir sin haber considerado el mundo que lo rodea y en el cual se halla inmerso, habiéndose forjado una interpretación intelectual de las cosas y de su propio lugar en el mundo, así como de su conducta en él. Esta interpretación es, —conforme al lenguaje del autor citado— el sistema de ideas o las convicciones efectivas de acuerdo a las cuales se vive. Idea del mundo, del hombre, del sentido de la vida humana, que constituye la cosmovisión que nos permite orientarnos y dar sentido a todo lo que hacemos. Que esta idea, que este saber indispensable para poder vivir, puede ser de muy distinta calidad y nivel, eso es otra cosa. Lo que ahora hemos querido destacar, es que el saber es indispensable, esencial a la vida.

La conocida frase de Aristóteles: “todo hombre por naturaleza desea saber”, encierra más que una trivialidad, sitúa en la esencia misma del hombre la raíz de esta búsqueda incesante, de esa inquietud que lo mueve al conocimiento de la verdad como una necesidad sin la cual la vida humana es imposible.

En la otra dimensión, en la dimensión práctica, este carácter dinámico y tendencial de las facultades apetitivas es más fácil de mostrar porque constituye su propiedad específica. “Inquieto está mi corazón mientras no descanse en Tí”, decía San Agustín refiriéndose al Sumo Bien que es Dios.

Pero independientemente de esta dimensión religiosa de la inquietud esencial humana, toda la dimensión volitiva consiste en ese *estar proyectado* hacia el bien o los bienes que el hombre aspira a realizar o conseguir, en los cuales ve su autorrealización, y cuya posesión lo hará ser feliz. Porque la verdadera felicidad no es sino el sentimiento del bien realizado, la satisfacción y el goce en el cumplimiento del deseo. Esta búsqueda del bien y la felicidad es la secreta y poderosa energía que mueve todos los actos del hombre.

Pero sin embargo, esta intencionalidad también puede oscurecerse, debilitarse o desviarse. Si por una hipótesis lleváramos esto al límite del agotamiento total, se llegaría a la situación de la pérdida de todo motivo y sentido de la vida humana. Si nada tiene sentido, ni interesa ya el sentido, si todo carece de atractivo para el sujeto, su vida tendría que detenerse.

En la medida en que el hombre va perdiendo todo deseo de estar en la verdad, y de ser consecuente con ella; y al mismo tiempo su inclinación a lo que es objetivamente racional, bueno y valioso se torna frialdad e indiferencia, en tal caso, la vida propiamente humana, *lo humano del hombre*, el espíritu, se debilita, decae. La "*enfermedad del espíritu*" consiste en ese embotamiento de la verdadera racionalidad y en esa frialdad del corazón, que hacen bajar a grados infrahumanos la lucidez e intensidad de esa dirección intencional de la vida hacia la verdad y hacia el bien.

¿Cómo es posible este debilitamiento y enfermedad del espíritu? ¿Cuáles son los síntomas de semejante enfermedad? A la primera pregunta vamos a dejarla en suspenso todavía porque su respuesta presupone algunas consideraciones que vamos a desarrollar más adelante. En cuanto a los síntomas, no son fácilmente detectables, porque el individuo en tal situación puede gozar no sólo de todas sus energías físicas, sino también de una excelente salud psíquica; podemos verlo en plena actividad, desplegando un dinamismo que puede

ser intenso y coherente; el problema no está en la falta de la actividad, sino en el sentido último de la misma, y en la validez de los fines que se buscan. Por ejemplo, cuando lo que se ha convertido en único centro y polo dominante en torno al cual se organiza toda la actividad del individuo, se jerarquizan los fines; se calculan los medios, y se mide el rendimiento, no es más que el deseo de tener más o de aparentar más, un mezquino interés, o una desenfrenada ambición de poder por el poder mismo, o la pura y simple necesidad de cubrir un vacío y una frustración con un éxito cualquiera, ya sea en el bien o en el mal, y sin importar la licitud o ilicitud de los medios, entonces toda racionalidad verdadera queda sojuzgada y anulada, todo criterio de valor objetivo se oscurece y pasa a ser sustituido por criterios de utilidad y eficacia con relación a ese centro de irracionalidad dominante.

Esta falta de sentido racional de la totalidad de la vida y los esfuerzos del individuo, la carencia de verdaderos valores que puedan justificar objetivamente su quehacer y poner cauces o criterios de validez para los medios utilizados, terminarán finalmente por poner en grave riesgo el equilibrio psíquico y aún la salud física del individuo. Por eso tenemos la fundada sospecha de que en el alarmante crecimiento de la debilidad psíquica que ha llevado a la generalización de la necesidad de apoyo en el psicólogo o el analista, además del snobismo y la moda, (e independientemente de los casos realmente patológicos), hay detrás otro problema que difícilmente el psicólogo en cuanto tal pueda resolver, porque no es ya un problema funcional sino *axiológico*. Se ha debilitado y oscurecido la validez de los verdaderos valores, y por lo tanto el sentido de la existencia misma.

Pero sin embargo no es en el diván del analista donde podemos encontrar los síntomas seguros de lo que buscamos; los síntomas estarán mucho más inmediatamente a la vista si evaluamos los resultados objetivos que se van produciendo a lo largo de todo el proceso de las operaciones de un indivi-

duo o de toda una sociedad sin espíritu: el espíritu promueve el espíritu, humaniza, dignifica.

La recta intencionalidad del dinamismo esencial humano orientada a la verdad y al bien crean un mundo de orden y armonía, de justicia y de belleza, un mundo pleno de sentido y de valores. Las fuerzas inferiores desordenadas y guiadas por oscuros intereses, de irracionalidad del comportamiento, la voluntad de dominio, etc., y la astucia calculadora puesta a su servicio, generan el caos y el sin sentido, la estupidez o la monstruosidad, deshumanizan y degradan al hombre, lo enajenan y envilecen.

Trascendencia e infinitud

Dejemos de lado ahora estas situaciones a través de las cuales la realidad misma del espíritu se torna por lo menos problemática, para seguir lo que sería su desenvolvimiento natural. La intencionalidad del conocimiento y de la voluntad, cuando crecen y se desarrollan sin desfallecimiento, se extienden sobre un horizonte ilimitado, o mejor, trascienden todos los horizontes, hacia el infinito. Ya los medievales habían hablado de esta *infinitud intencional* del espíritu. El hombre es un ser abierto al infinito, es una pasión de infinitud, podemos decir, parodiando una conocida frase de Sartre.

Esto se comprende, de acuerdo con la metafísica escolástica, por la naturaleza de los objetos propios de la razón y de la voluntad. Si el objeto de la razón, como dijimos, es el ser en cuanto tal, y no una clase particular de ente, y el objeto de la voluntad es el bien, o la "ratio boni", en cuanto tal, y el ser y el bien son trascendentales, es decir no se hayan circunscriptos a una determinada categoría, sino que son inmenetes y a todas y al mismo tiempo las trascienden a todas, por lo tanto la razón y la voluntad tienen también un alcance trascendental, son intencionalmente infinitas.

Esto mismo, que dicho así, en el lenguaje abstracto de la metafísica, puede no decir nada, o muy poco, para quien

no está familiarizado con toda la significación de esos términos, puede comprenderse mejor, quizás, mediante una descripción fenomenológica muy simple, que vamos a tomar de una conferencia de B. Wolte.

“En la vida humana en general y en el pensamiento humano en especial, observamos *una singular inquietud*. El hombre jamás se contenta simplemente con el estado en que se encuentra a sí mismo y a su mundo. Por eso constantemente está tratando de transformar a sí mismo y a su mundo. Esa inquietud de transformar es más que milenaria, sin que alcancemos a ver su fin.

¿De dónde le viene esa inquietud? Hay en el hombre ostensiblemente una singular *desigualdad en las experiencias fundamentales de su vida*. Por una lado experimenta *la situación de hecho* de su existir en el mundo y de los objetos y relaciones de su mundo. Pero además de eso, y de un modo distinto, *experimenta también esto otro: cómo deberían ser las cosas y cómo no son. Su existir humano se escinde entre el ser fáctico del ente y el ser debido. La inquietud insaciable del ser humano se nutre de esa diferencia; es el esfuerzo incansable por suprimirla*, es decir por transformar el mundo fáctico para que sea como debe ser.

“En la experiencia fundamental del hombre aparece pues este doble elemento. *El hombre experimenta lo que fáctica y positivamente es* y lo *que como tal se documenta en sus sentidos o en sus instrumentos. Pero además de eso experimenta algo que positivamente no se da ni se demuestra fáctica* y empíricamente; *experimenta cómo debería ser*, es decir algo que está por encima de lo fáctico, pero que se le presenta como asequible.

“*Esta segunda experiencia* es de índole totalmente distinta de la primera. *No se apoya en el dato fáctico*, mas no por eso es menos real, ya que es el alma y fuerza motora de ese incansable y milenario afán del hombre de cambiar el mundo. Es un poder inquietante que constantemente nos compele a nuevas transformaciones. ¿Qué clase de poder es ese? “Este po-

der es, digamos desde ya, la intencionalidad y la apertura a la Trascendencia. Esta proyección trascendente del ser humano se manifiesta en las dos dimensiones: del conocer y del obrar.

“En el plano del saber humano, se manifiesta ese poder en la inquietud del preguntar y el pensar. El hombre jamás se contenta a la larga con lo que sabe y experimenta directamente. Sigue preguntando por el dónde y el adónde y el por qué, moviéndose en la inquietud de una constante interrogación. El hombre se halla en esa inquietud desde que comenzó a vivir humanamente y esa inquietud perdura y seguirá perdurando, según parece, indefinidamente”.

Nuevamente aparece la diferencia entre lo que el hombre sabe y lo que debiera saber. Y él está incesantemente intentando hacer desaparecer esa diferencia en un intento milenario y pertinaz. En su pensamiento está presente no sólo lo que de hecho y postivamente sabe, sino que además está presente siempre también en su conciencia lo que ignora, y es esta conciencia de la propia ignorancia, de la parcialidad e insuficiencia de su saber, la que lo impulsa a una búsqueda incesante. El poder de esa inquietud es tan primordial y tan pujante que jamás deja al hombre satisfecho.

“Volvemos a preguntar: ¿qué clase de poder es ese?”

“Para verlo más claro sigamos observando, en una etapa más, la marcha de la inquietud humana tal como se nos muestra, en cuanto marcha del preguntar pensante. Al hacerlo, vemos que el preguntar humano se mueve constantemente de una pregunta a una respuesta, y de una respuesta a otra nueva pregunta. Cuando el hombre pregunta, generalmente encuentra, de momento, lo que quería saber con su pregunta; averigua de dónde viene esto o aquello, para qué sirve esto o lo de más allá, etc. Pero, según parece, jamás se encuentra con el todo de lo que quiere saber con sus preguntas. Siempre queda algo por preguntar, y detrás de cada respuesta hallada vuelve a renacer la inquietud interrogante. Así, la marcha de la inquietud humana, en cuanto marcha del preguntar humano, cami-

na constantemente de una respuesta a otra, de un hallazgo a otro”.

Sabemos cómo para la conciencia religiosa esta capacidad de trascendencia y esta infinitud intencional de la inteligencia y de la voluntad del hombre es el signo de su relación originaria al ser trascendente e infinito que es Dios. La actitud religiosa nace justamente de este reconocimiento.

Pero esta nueva conciencia, este saber y esta fe que pertenecen al plano metafísico y religioso, mediante los cuales el hombre adquiere la convicción de estar llamado, o de estar encaminado a lo divino, a la eternidad, no pueden interrumpir sin embargo su camino en el mundo y en el tiempo, porque Dios no es lo inmediato, no se nos entrega en la inmediatez del presente, ni está al alcance de la mano; no se llega a él mediante un solo salto hacia el más allá, que sería un salto al vacío. Esta nueva conciencia por lo tanto, solamente puede reforzar y sobredeterminar la marcha del hombre en la vida y en la historia con una energía mucho más profunda y un esclarecimiento luminoso de la plenitud de su sentido.

La libertad

Ahora viene el momento de explicitar las consecuencias prácticas decisivas que, según habíamos anunciado, se derivaban del alcance metafísico, o trascendental de la razón. El hombre es capaz de trascender el dato en bruto de lo que es de hecho para pensar lo que debe ser, aunque de hecho no es, porque el alcance de la razón supera esencialmente los límites de la experiencia y le permite juzgar críticamente primero, y superar prácticamente después, la hegemonía y el determinismo de lo empíricamente dado, dominar racionalmente a la naturaleza, configurar o transformar el orden social, y conducir por sí mismo su propio destino histórico.

Es la universalidad del pensamiento racional, su aptitud metafísica de trascendencia, la que otorga al espíritu ese po-

der la indiferencia activa frente a todo objeto determinado y finito, en que consiste la libertad. Por eso, la negación o el olvido de la metafísica destruye la raíz misma de la libertad. La autonomía y la trascendentalidad metafísica del pensamiento racional es el fundamento de la superioridad del espíritu, que hace posible la superación de la inmediatez de lo dado y su elevación más allá de la particularidad del deseo sensible o del instinto.

El hombre no está determinado por el mundo circundante, no está encadenado a las cosas, limitado a la inmediatez de lo dado, ni es un prisionero de su propia situación fáctica en el mundo. El hombre es capaz de trascender la forma vigente de su propio mundo, para establecer lo que debe ser, y determinarse solamente por sí mismo conforme a sus propias exigencias racionales, a lo que juzga adecuado y mejor para su propio bien, aunque esto signifique situarse en abierta contradicción con las formas imperantes. Esto es la libertad, y esta libertad sólo es posible porque la razón supera esencialmente los límites del conocimiento empírico, atendido a lo fáctico, tal como es de hecho, permitiendo al hombre juzgar críticamente las cosas, pensar un nuevo orden más justo o más racional y transformar el mundo para hacerlo más humano.

Como contrapartida se puede decir que las dos formas modernas del ataque contra la razón, tanto la negación de su universalidad y de su capacidad de trascendencia por parte del empirismo (que se prolongará luego en las diversas formas del positivismo), como la exaltación de lo irracional, del sentimiento, (o de la praxis), por parte de las diversas formas del irracionalismo, (que es la inevitable compensación o escape frente a aquella amputación), conducen igualmente, por diversos caminos, a la anulación de la libertad.

Si el hombre no tiene la capacidad para pensar el orden, y descubrir lo universalmente válido y lo verdaderamente racional mediante el pensamiento teórico, más allá de la praxis y aun en contradicción con los hechos, entonces se ve obliga-

do no sólo a someter su pensamiento a la autoridad de los puros hechos, sino que también se verá obligado a someter su vida real, su existencia concreta, a los ciegos procesos y a las fuerzas irracionales que imperan en el orden de la vida empírica predominante.

Es decir que al negar la capacidad metafísica de la razón, al someterla y limitarla al campo de la experiencia o de la praxis, tanto el positivismo como el marxismo le están negando al hombre la raíz misma de la libertad, porque la libertad se funda en la razón pensante como saber de lo universal. A esta universalidad y sobreuniversalidad trascendental de la razón, intencionalmente infinita, le sigue como consecuencia la infinitud del deseo de la voluntad, que trasciende todo bien finito y determinado, conservando por lo tanto ese poder de indiferencia activa, esa independencia absoluta frente a todo, esa capacidad de no dejarse determinar por ningún objeto particular, en que consiste la libertad. Existe siempre una desproporción entre la infinitud intencional de la voluntad y la forma empírica de los objetos posibles que se le presentan, siempre finitos y deficientes. Ningún objeto finito posee un atractivo suficiente como para determinar a la voluntad y arrastrarla necesariamente hacia él, porque la voluntad del hombre aspira esencialmente a mucho más que lo que cualquier objeto particular puede ofrecerle. Por eso la voluntad permanece libre frente a todo objeto, y aunque lo valore positivamente o lo desee, mantiene al mismo tiempo una radical indiferencia que le permite autodeterminarse libremente frente a su objeto. En esto consiste la libertad, y la raíz de este poder de la voluntad está en la razón que es la que mediante el conocimiento abre al apetito humano ese horizonte de infinitud que le permite trascender todo objeto particular.

El apetito del animal tiene ciertos objetos fijos y determinados por el instinto. El hombre es el único ser que inventa sus deseos. El animal solamente desea lo que encuentra en su propio "medio", lo usa, lo consume y lo destruye. El apetito animal es destructivo, devastador del mundo. Sólo el deseo hu-

mano es creativo, porque el hombre mediante el pensamiento ha trascendido la forma de lo dado y de lo empíricamente vigente, y por eso puede proyectar su transformación, puede dominarlo y configurarlo conforme a la idea y a los principios que su propia razón descubre como válidos.

De ahí la inconsecuencia o la falta de coherencia de todas aquellas posiciones ideológicas que proclaman objetivos de liberación o emancipación del hombre en diversos planos: social, cultural, psicológico, y al mismo tiempo desconocen o niegan abiertamente la esencia espiritual del hombre y su dimensión de trascendencia que constituyen el único verdadero fundamento de una auténtica libertad, la condición de posibilidad de la soberanía del hombre sobre el mundo de las cosas, y la raíz ontológica de la capacidad y del derecho inalienable de la persona a decidir por sí misma su propia vida.

Si se niega o se prescinde de esta apertura a la trascendencia, es preciso renunciar al mismo tiempo a toda exigencia de libertad y a todo ideal de emancipación, porque el hombre queda reducido a un ente natural impotente para superar los determinismos del medio natural, social, cultural y político en el cual se haya envuelto.

La misma incoherencia, simétricamente opuesta, existe cuando se invocan valores trascendentes, y aun religiosos, para cercenar la libertad o justificar un régimen de opresión.

La naturaleza del espíritu

Al comienzo de esta conferencia habíamos distinguido y contrapuesto el ser y el comportamiento humano al de la naturaleza.

Sin embargo, si definimos esencialmente el concepto de naturaleza y lo ponemos ahora nuevamente en comparación con todo lo que hasta aquí hemos dicho acerca del hombre, descubriremos que en cierto sentido el hombre también es una naturaleza.

Según los escolásticos la naturaleza de una cosa o de un ente determinado, (como cuando hablamos de la naturaleza de una planta o de que un animal actúa de tal manera porque ésa es su naturaleza), es lo mismo que la esencia, pero es la esencia considerada en cuanto principio activo y teleológico del dinamismo de sus operaciones. En tal sentido, la naturaleza de un ente puede ser concebida como un plan de desarrollo y crecimiento, un plan autoconstructivo y dinámico, enraizado en la esencia misma de la especie, y que constituye por lo tanto, la ley que determina y rige todo el comportamiento de los individuos.

El hombre es una unidad esencial de doble naturaleza. Posee en primer lugar una naturaleza "natural", biopsíquica, como el animal. Pero posee además en segundo lugar, una naturaleza espiritual, que es la naturaleza más propiamente humana del hombre. La filosofía contemporánea a partir de Hegel ha contrapuesto el concepto de naturaleza al de Espíritu, hasta pensar que el concepto de "naturaleza espiritual" es un concepto contradictorio, y por eso se niega a hablar también de una naturaleza humana. Lo que pensamos nosotros es que el concepto de naturaleza no se puede aplicar por cierto unívocamente a las cosas y al hombre, que al hablar de naturaleza humana del hombre, o de la naturaleza del espíritu, estamos realizando una extensión analógica del concepto.

Pero en cierto sentido el hombre es también en su espíritu una naturaleza, porque lleva inscripto en su interioridad más profunda un plan constructivo, que es esa intencionalidad esencial de la inteligencia y de la voluntad de la que hablábamos. El hombre crece en espiritualidad y en humanidad, se humaniza, en la medida en que desarrolla ese plan que es su naturaleza. Cuando hablamos aquí del crecimiento "humano" del hombre, no nos referimos, claro está, a su desarrollo físico, ni a su maduración psíquica, según las diversas etapas que diferencia la llamada psicología evolutiva o del desarrollo. Ese crecimiento y maduración biopsíquica se cumple en el hombre de un modo espontáneo y predeterminado a la manera

del dinamismo natural de cualquier otra naturaleza; como la semilla, que brota, crece, y si el medio le es favorable se desarrolla espontáneamente hasta convertirse en un árbol robusto y perfecto, según la forma y estatura de su especie.

El desarrollo del espíritu humano, el proceso de la humanización del hombre, se asemeja al de la naturaleza en que tiene en cierto modo prefijado el sentido, la dirección; está movido por una teleología immanente que se deriva de su propia esencia.

Este sentido teleológico hace de la libertad humana una "libertad orientada", que no se mueve en el vacío, sin rumbos ni dirección alguna.

Pero esta determinación, ¿no anula la libertad? Si hay una *naturaleza humana*, entonces el actuar de los individuos responde siempre a la misma ley de la especie; ¿qué queda para la vocación personal de cada uno y para la pluralidad histórica de las culturas? Pues podemos decir sin temor que lo que queda es suficiente, porque es infinito; que esa determinación teleológica de la naturaleza propia del espíritu no limita ni puede limitar la libertad porque no es un límite sino precisamente la apertura a lo ilimitado, a la infinitud del ser, del bien, de los valores humanos y espirituales. La intencionalidad del espíritu se proyecta, como explicamos anteriormente, hacia un ámbito de amplitud y profundidad infinitos. Pero como el hombre concreto, tanto la persona singular, como esas individualidades universales que son los pueblos en la historia, son siempre finitos en su ser y en sus posibilidades reales o existenciales, el hombre concreto se ve siempre forzado a elegir, y caben en la dirección hacia una mayor humanización inagotables posibilidades y formas válidas de ser hombre.

Por otro lado, esas instancias que orientan teleológicamente el sentido de la intencionalidad del espíritu, si bien son determinaciones objetivas de validez universal y permanente, dada su trascendencia metafísica, no pueden ser concebidas de manera unívoca, ni pueden ser expresados en conceptos cerrados, rígidos. Según Santo Tomás de Aquino, que se ins-

pira para esto, tanto en el principio aristotélico de la multivocidad del ser, como en el principio platónico de la participación, el ser y sus trascendentales son metafísicamente analógicos, es decir, que admiten una múltiple y variada diversidad de participaciones posibles. Por lo tanto, dentro de esa vocación esencial y común hacia la verdad, el bien y los valores, que señala la dirección universal, objetiva e irrenunciable de la cual no se puede desertar sin desertar de lo humano y del espíritu, sin deshumanizarse, hay cabida sin embargo no sólo para una infinita gama de vocaciones individuales, sino también para esa diversidad más profunda y sustancial, que muestra más radicalmente la riqueza y plasticidad de la esencia humana, y que es la multiplicidad de tipos antropológicos realizados en la historia a través de la pluralidad de las culturas.

Finalmente, queda una última pregunta bajo este aspecto y con la cual podremos dar por terminada esta primera parte de nuestro tema. No obstante todo lo dicho, parece que igualmente el hombre se haya determinado y carece en definitiva de libertad para elegir y proponerse la intencionalidad más fundamental de su ser, puesto que el sentido, la dirección y la meta de la vida humana están fijadas por su naturaleza esencial, la libertad queda reducida a escogitar los medios, los caminos y las modalidades diversas de realización que la amplitud de ese fin deja abiertas. En cierto modo hemos de afirmar efectivamente que el hombre no es libre para determinar por sí el sentido fundamental de lo que significa ser hombre; frente a la pregunta, *¿qué es el hombre?* no es la voluntad quien tiene la palabra, quien puede decidir, sino la razón, y la razón no es libre frente a la verdad del ser, sino que es determinada por la verdad. El verdadero ser del hombre y la perfección de su esencia o está dada en un único arquetipo ideal que pueda definirse de manera rígida y unívoca, como acabamos de explicar; y los criterios de lo auténticamente humano, de lo valioso, y aun de lo verdaderamente racional han de ser, seguramente mucho más amplios, y admitirán una diversidad y riqueza mucho mayor de la que nos

permiten sospechar los hábitos y esquemas mentales de nuestra propia cultura histórica, y de nuestra particular forma de vida. Pero el sentido esencial y la dirección teleológica de la naturaleza humana del hombre, la vida esencial del espíritu, se determinan a partir de la verdad del ser, del bien y los valores, que son instancias objetivas de validez universal. Esto no contradice tampoco lo dicho anteriormente sobre el soberano poder del hombre para proponerse a sí mismo sus propios fines. La cuestión del sentido y la dirección teleológica fundamental de todo actuar verdaderamente humano, es una cuestión estrictamente teórica, que ha de ser planteada y resuelta universalmente por la razón.

La cuestión de los fines concretos de la acción es en cambio una cuestión eminentemente práctica, que no se resuelve universalmente, sino que versa sobre lo concreto e individual. Y si el sentido universal puede y debe ser determinado por la razón de manera necesaria, conforme a la verdad, frente a la cual la razón no es libre; los fines de la acción, que se realizan en el terreno de lo singular, no pueden ser determinados racionalmente de manera necesaria, y no sólo permiten, sino que exigen la libre decisión. Frente a las opciones concretas de la existencia jamás será posible derivar racionalmente de los principios esenciales el camino debido. El que espera tener una certeza racional absoluta en las cosas de la vida para decidirse a actuar nunca hará nada. Decisión y acción implican siempre algo de riesgo y aventura, y aquí la libertad no sólo es posible sino necesaria. Sin la libertad que asume el riesgo de la decisión se hace imposible toda verdadera acción, y queda solamente la pasividad de quien se deja llevar o conducir por las circunstancias o por los otros.

No obstante, si bien el hombre no es libre de determinar el sentido fundamental de su esencia, es preciso advertir sin embargo todavía, que ese sentido tampoco se realiza necesariamente; el desarrollo de ese plan esencial en que consiste la naturaleza humana del hombre no se cumple espontáneamente, sino que el hombre es de hecho libre todavía de ejecutarlo

o no. Así es como puede decirse que el hombre es el único ser que se hace a sí mismo, que es él quien mediante su propio esfuerzo libre y conciente ha de llevar a cumplimiento y plenitud su propia esencia. Y en tal sentido resulta verdadera aquella frase tan repetida por Sartre, que "en el hombre la existencia precede a la esencia", no porque carezca radicalmente de naturaleza, sino porque es a él mismo a quien le ha sido encomendada su realización. El hombre es entonces doblemente dueño de sí, se posee a sí mismo por la autoconciencia, pero además, se posesiona de su ser mediante la voluntad y lo asume libremente, *como tarea a realizar*.

La intencionalidad esencial del espíritu, de la que hemos hablado anteriormente, no ha de interpretarse por lo tanto como un impulso real, ontológico, que posea por sí alguna suerte de *potencia o energía* capaz de asegurar por sí misma su desarrollo y crecimiento. "El espíritu, dice Scheler, carece originariamente de *todo* poderío, fuerza, actividad" (*El Puesto...*, p. 78). Es solamente apertura y disponibilidad para la verdad y el bien; es pura intencionalidad lógica y axiológica que señala una dirección objetiva ascensional, pero carece de toda energía real para cumplirla. "Las categorías superiores del ser y del valor, ha dicho también Nicolai Hartmann, son por naturaleza las más débiles".

Pero si este plan esencial de lo que el hombre debe ser, no se impone con la *fuerza real* de las naturalezas físicas, se manifiesta sin embargo como exigencia moral en la esfera de la conciencia. Es el imperativo moral, que si no nos determina físicamente, sí nos obliga y nos coacciona como *deber*. Ahora bien, ¿cuál es el contenido esencial del orden moral? En esencia el orden moral solamente nos manda ser verdadera y auténticamente humanos, es decir, llevar a la realidad nuestro propio ser; cumplir ese plan de desarrollo y crecimiento que es nuestra naturaleza esencial humana, precisamente porque ese plan no se cumple en nosotros espontáneamente, como un proceso natural, sino que, para realizarse, requiere de nuestra libre decisión y compromiso. En el reino de las naturalezas naturales

no existe moralidad, no es necesaria ni posible, porque su actuar está físicamente determinado. Sólo el hombre es un ser moral porque tiene conciencia y libertad. La ley moral no anula tampoco, sin embargo la libertad, sino que la presupone, porque solamente un ser conciente y libre puede saberse en rigor obligado a algo.

La ley moral no es en tal sentido un imperativo extrínseco, una restricción impuesta desde fuera. La verdadera moral no es heterónoma con relación a la naturaleza esencial del hombre, sino que, justamente a la inversa, explícita y desarrolla las exigencias ontológicas de su propio ser; por eso la ética como disciplina filosófica se funda en la antropología. Esto, claro está, no excluye de ningún modo el fundamento último de la moral en la ley divina, sino que en cierta manera lo presupone, porque la ley divina es la misma palabra creadora de Dios, la cual está inscrita ontológicamente en la propia naturaleza de las creaturas.

SEGUNDA PARTE

Naturaleza e historia

Recapitemos lo que hemos andado hasta ahora. Hemos hilvanado toda una serie de definiciones, pasando de una a otra mediante el raciocinio; ahora las vamos a repetir solamente, yuxtaponiendo una después de otra. Antes que nada hemos dicho que “el hombre es un ente de la naturaleza”, es decir, “el hombre es materia” y “es una especie biológica” “es de diferentes razas” y “es varón o mujer”, porque “es sexuado”. Luego dijimos que “el hombre es espíritu”, lo cual implica que “es conciencia” y “es autoconciencia”. Pero el ser del espíritu se despliega en dos dimensiones: “es espíritu teórico y es espíritu práctico”. En cuanto a la dimensión cognoscitiva hemos dicho que “el hombre es sensible” y que “es racional”. En cuanto a la dimensión práctica dijimos que es un ser de deseos y pasiones, pero también es voluntad racional. Luego de

eso analizamos el carácter del dinamismo de esas dos dimensiones esenciales del ser humano, y vimos cómo, al igual que todo dinamismo vital, también el dinamismo de la vida del espíritu puede declinar, ello nos llevó a hablar de la enfermedad del espíritu.

Más allá de esa anomalía, hemos explicado después cómo la intencionalidad del espíritu se proyecta sobre un horizonte infinito, ilimitado. Y en esta infinitud intencional se funda, dijimos, la libertad .

Finalmente, sistematizamos y sintetizamos todas esas propiedades en un concepto nuclear: el concepto de naturaleza. Hemos explicado en qué sentido se debe hablar de naturaleza humana, de modo que todo lo dicho anteriormente no era más que un esquema del dinamismo esencial de esta naturaleza. Pero sin embargo, a pesar de la riqueza y complejidad de todos estos aspectos, si nos quedamos en ellos, todavía no hemos tocado tan siquiera al hombre real y concreto; nos quedaríamos aún en lo abstracto, en la especie, en el concepto general y vacío, privado de la riqueza del verdadero ser, carente de sustancia y realidad.

Porque todos estos conceptos acerca del ser del hombre no nos dan todavía su realidad sino su mera posibilidad. Es decir, un ente que sea todo eso, es un ente que puede llegar a ser un hombre real y concreto, o si Uds. quieren, es un ente que es hombre, pero en potencia, como mera capacidad que aun no se ha realizado, que tiene que pasar a ser en acto.

Todo eso que hemos desarrollado hasta ahora forma el ser natural del hombre, o la naturaleza humana como especie. Pero el hombre concreto que es cada uno de nosotros no es sólo naturaleza, sino que es naturaleza e historia, y la relación entre estas dos dimensiones de su ser podemos quizás expresarlas provisionalmente mediante las categorías aristotélicas de potencia y acto, diciendo que la historia es la actualización o la realización de su naturaleza. Tal vez para aclarar mejor la cosa deberíamos decir que el ente que es todo lo que hemos sintetizado en nuestras definiciones, no es ciertamente

pura potencia, es ya algo en acto; por el hecho de ser materia, viviente y sensitivo, es animal en acto, pero es todavía hombre en potencia, porque solamente la historia es la realización de la naturaleza humana del hombre. Sin embargo, esta conceptualización es bastante poco feliz, o mejor, es totalmente inadecuada, porque si bien da una idea aproximadamente correcta de la estructura ontológica del hombre en cuanto unidad de naturaleza e historia, las categorías de acto y potencia fallan sin embargo en más de un aspecto fundamental si se quiere interpretar con ellas la modalidad propia de la realización o del proceso histórico. Porque este proceso no es de ningún modo la actualización de unas formas que ya estuvieran precontenidas en potencia dentro de la naturaleza. Lo propio y original del movimiento histórico, lo que lo diferencia radicalmente de los procesos de la naturaleza, es precisamente la novedad absoluta que hace aparecer, y que exige en este caso la utilización de otro principio, totalmente ajeno a la ontología de Aristóteles, aportado por la metafísica y la teología cristiana, el principio de creación. El hombre en cuanto ser histórico participa analógicamente de la capacidad creadora de Dios. La historia es creación, creación de cultura, creación de sentido y de formas simbólicas, creación de nuevas formas sociales y políticas, promoción de valores, etc. La novedad de las formas y contenidos que se crean en la historia se destacan por su irreductibilidad a lo anteriormente dado.

De manera que, si el hombre es naturaleza —y yo oreo que debemos mantener y reafirmar, pero también repensar ese concepto nuclear de la filosofía clásica—, sin embargo, para una antropología integral es necesario al mismo tiempo superar esa categoría como determinación unilateral e integrarla dentro de una visión más amplia y comprensiva, que incorpore los aportes de la filosofía contemporánea. Dentro de este nuevo horizonte en el que nos vamos a situar ahora, el concepto de la naturaleza humana, de las intencionalidades esenciales y permanentes del espíritu, continuará jugando una fun-

ción reguladora y orientadora que, no solamente no le restarán validez, sino que mostrarán toda su riqueza y fecundidad, permitiendo desplegar sus virtualidades inmanentes, más allá de lo que hubiera sospechado la filosofía de los griegos que lo acuñó por primera vez.

La naturaleza humana del hombre, en cuanto poseída y administrada por la propia libertad, y en cuanto intencionalidad espiritual que carece por sí misma de la fuerza determinante que asegure su desarrollo y cumplimiento, se presenta por lo tanto como un conjunto de posibilidades, como un horizonte de humanización, que lleva una exigencia axiológica y ética de cumplimiento y realización. Pero esta realización cae ya fuera y más allá del ámbito de "lo natural" en sentido estricto: para pasar a ser historia.

El hombre tiene también una naturaleza, sólo que está en la naturaleza del hombre el que su desarrollo y crecimiento, el advenimiento de la plenitud de su ser, no sea determinado ni biológica ni físicamente, sino que sea su propia obra, la obra de su libertad.

Y el verdadero ser del hombre no está en sus meras potencialidades naturales, sino en la realización de las mismas. Así como no decimos que el durazno es un carozo; ni decimos, por ejemplo, que el faisán es un huevo; porque en el carozo no está realmente el árbol con la robustez de su tronco, la expansión del follaje, la frescura de las hojas y el perfume de los azahars, y tampoco en el huevo está realmente la belleza del faisán con la elegancia de su porte y el colorido de sus plumas; así tampoco podemos decir que el hombre es simplemente aquello que es por naturaleza.

Sin embargo, pertenecen también a la naturaleza del duraznero las hojas, las ramas y los azahares. Pero en cambio no pertenecen ya a la naturaleza del hombre ni la civilización griega, ni la religión cristiana, ni el arte del renacimiento, ni la técnica del siglo XX, ni el idioma en que hablamos, ni las ideas que forman nuestra manera de pensar, ni la santidad de los santos, ni la sabiduría de los filósofos... etc. Nada

de todo lo que nosotros consideramos y sentimos con razón como nuestro más íntimo y verdadero ser, como aquello sin lo cual no seríamos ya nosotros mismos, pertenece a la naturaleza, ni lo tenemos por naturaleza, sino que es "nuestra" propia obra, es decir, la obra del hombre mismo. No ciertamente la obra de cada uno, como individuo, pero tampoco la obra de la especie (ni de los persas, o de los esquimales), sino la obra de la civilización histórica a la que pertenecemos, en cuyas fuentes culturales nos hemos formado; obra que cada uno hace suya, se la apropia, en la medida de su esfuerzo y de sus capacidades, y que constituye como su segunda naturaleza, una naturaleza no "natural", sino cultural, histórica.

Y si la religión cristiana con sus contenidos de fe, su forma de vida, sus ritos, etc. no es, a los ojos del creyente, una mera creación cultural del hombre; si la santidad de los santos tampoco es puramente su propia obra; mucho más necio e irreligioso sería desde el punto de vista teológico decir que todo ello pertenece al orden de las cosas naturales. El cristianismo no pertenece al orden de la naturaleza, es esencialmente histórico. Una historia no puramente humana, por cierto, sino una historia de las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Historia en la cual lo sustancial, la iniciativa primera ha estado de parte de Dios, es su advenimiento en el tiempo. Pero como religión no existiría tampoco sin la respuesta histórica del hombre.

El individuo y la historia

La realización, el dinamismo y desarrollo de las naturalezas naturales, físicas y biológicas, se da solamente en los individuos singulares; la especie en cuanto tal carece de realidad, no existe en acto como un todo, como unidad, sino solamente en el concepto abstracto; lo único real son la multiplicidad de los individuos que se suceden en el tiempo, nacen y mueren, repitiendo siempre el mismo ciclo biológico a tra-

vés del cual se actualiza la naturaleza de la especie como una estructura fija, relativamente estable, que sólo muy lentamente, a través de larguísimos períodos, manifiesta algún grado de evolución. Por otro lado, la evolución de las especies es también un proceso espontáneo, regido por su relación con el medio, que obedece a determinismos naturales.

En el caso de la esencia humana en cambio, su desarrollo a través del tiempo, involucra y pone en movimiento al espíritu humano como un todo transindividual. La realidad de lo humano, la vida del espíritu como universal, también existe solamente en los individuos, actúa y perdura a través de ellos, pero sin embargo en cierto modo podemos decir que esa totalidad universal de lo humano tiene existencia, realidad y dinamismo histórico en cuanto tal, como totalidad. El individuo humano es *individuo universal* porque lleva en sí el todo de la vida histórica como su propia vida inmanente. La historia no es una mera sucesión, como la sucesión de los individuos en la duración de la especie, los cuales son exteriores los unos a los otros, en una serie discontinua; en la historia humana los momentos anteriores siguen siendo presentes y gravitantes en mayor o menor grado; aunque no se trata tampoco de un proceso de crecimiento orgánico, o de un desarrollo sistemático que se realiza mediante síntesis integradoras cada vez más ricas, complejas y elevadas, como pensaba Hegel: la historia como totalidad jamás podrá ser reducida a sistema, porque contiene dualismos y contradicciones antagónicas que son inconciliables, y porque permanece siempre en el terreno de la finitud donde, el florecimiento de un determinado plexo de valores, implica el oscurecimiento inevitable de otras múltiples posibilidades igualmente racionales y valiosas. Pero el nivel del crecimiento humano del hombre que se ha alcanzado en el pasado, las grandes experiencias y realizaciones humanas de la historia, no se pierden sin más con la muerte de los individuos y el fin de las épocas que los han llevado a cabo, quedan incorporadas a la constitución ontológica del ser mismo del hombre, como nue-

vas intencionalidades indelebles de su ser histórico. Por eso, la historia no es simplemente un pasado que ya no es, que ha quedado atrás; mirar la historia de la humanidad no es mirar hacia atrás, sino mirar hacia dentro de nosotros mismos y comprender nuestro propio ser humano, porque nosotros somos el producto o el resultado de esa historia, y en el producto se conservan los materiales que han servido para su constitución. Más aún en el producto histórico que es el espíritu del presente, el espíritu de la época actual, esos materiales que son los espíritus de las épocas pasadas, (sus valores, sus experiencias), se conservan vivos, continúan viviendo su propia vida y pujando por afirmarse, crecer y predominar en el presente; son como individualidades que dialogan, se complementan y se integran en nosotros, o luchan entre sí, se oponen y tienden a suprimirse, escindiendo y desgarrando nuestra propia interioridad. El mundo de la cultura que se crea en la historia y se incorpora al ser del hombre, constituye como una segunda naturaleza que da una forma concreta, determinada, a ese plan fundamental que es la naturaleza humana en general, y que, como decíamos, es apertura a lo infinito. Mediante la cultura esta infinitud intencional del espíritu se autodetermina y así, en cierto modo se limita, se particulariza.

Por eso, la historia no es un progreso indefinido, una evolución continua y unilineal, no es un proceso acumulativo en el cual se van sumando a los logros del pasado las realizaciones del presente. El optimismo ingenuo de las teorías progresistas de la historia, que tuvieron la fuerza de un dogma y de una mística en los siglos XVIII y XIX, ha sido irremediablemente destruido por la crítica en el siglo XX, y no sólo por la crítica teórica, filosófica, sino también por la experiencia histórica del presente que nos ha mostrado y nos muestra dolorosamente, dramáticamente a veces, que nuestro mundo histórico no es necesariamente mejor, no ha avanzado en todos los aspectos fundamentales para el crecimiento humano del hombre, con relación a las épocas del pasado. "Bre-

ves y raros son los períodos en que florece la cultura en la historia de la humanidad. Breve y raro es lo bello en su delicadeza y vulnerabilidad". (M. SCHELER, *El Puesto del Hombre en el Cosmo*, p. 88).

Esto nos muestra que la manera como se va totalizando esta realidad universal del espíritu en la historia no obedece a ninguna ley de la naturaleza, y que esta totalidad en cuanto tal no se esencia jamás, es decir, no adquiere la solidez y perdurabilidad de una sustancia. De manera que, si hablamos del espíritu humano universal, no podemos pensarlo sin embargo a la manera de Hegel, en primer lugar porque no es *nada más que humano e histórico*; y en segundo lugar porque *no es un sujeto* transindividual, o una entidad metafísica independiente, sino como una fluctuante y endeble idealidad que carece de consistencia y densidad ontológica para existir en sí, y por lo tanto carece también de capacidad para actuar por sí. "El ideal superior sólo es ineficaz mientras los individuos no se lo apropien de modo personal" (H. MANDRIONI: *La vocación del hombre*, p. 136).

Es decir, la realidad universal histórica del hombre, que se ha ido constituyendo en el tiempo, necesita ser reactualizada y revivida cada vez en el presente por los individuos. La historia deja abierta nuevas dimensiones de la existencia, enriquece y amplía la intencionalidad lógica y axiológica del espíritu, ensanchando sus horizontes; éstos son como caminos que han quedado abiertos y allanados, pero que necesitan ser recorridos nuevamente por cada época, por cada generación y por cada individuo.

El cuerpo y el pasado como lo ya constituido del hombre

El proceso de la autorrealización del hombre requiere un punto de partida, una base donde apoyarse en cada momento, desde la cual se origina la apertura de la mencionada intencionalidad del espíritu y la proyección de su dinamismo esencial. Esta base y punto de partida de la ex-sistencia puede re-

sumirse esquemáticamente —según el aporte de la fenomenología contemporánea— en dos factores fundamentales: el cuerpo y el pasado.

El cuerpo, en el que se concreta y materializa esa “naturaleza natural” del hombre de la que hemos hablado, no es algo exterior al hombre mismo, sino que es *su* propio ser; no es el mero “punto de inserción de la conciencia en el mundo sensible”, ni “un instrumento del espíritu”; sino que la corporalidad es intrínseca y esencial al hombre, es constitutiva de toda su realidad. A la tesis ontológica de Aristóteles sobre la *unidad sustancial* de cuerpo y alma le ha faltado por mucho tiempo una adecuada fenomenología. En tal sentido podemos reiterar nosotros ahora la frase de un filósofo contemporáneo que ha dicho con toda precisión: yo no “tengo” un cuerpo, sino que “soy” un cuerpo. Y aunque la corporeidad no agote la totalidad de mi ser, tampoco la puedo eludir o prescindir de ella en ninguna dimensión de mi existencia. Por eso las actividades humanas, aún las más elevadas y espirituales, están signadas por la corporalidad, posibilitadas por la vitalidad sensible del cuerpo, y también condicionadas o limitadas por ella.

El cuerpo y sus energías vitales son mis concretas posibilidades de obrar, de comunicarme, de entrar en relación con el mundo y con los otros. Pero el cuerpo es al mismo tiempo una fuente de las limitaciones de mi ser y de mis posibilidades de acción en el mundo; puede presentarse también como dificultad e impedimento cuando la vitalidad decae y predominan los automatismos, la rutina, la fatiga, la enfermedad; o cuando los impulsos instintivos, la sensualidad o las pasiones se alzan en mí con una violencia tal que no las puedo controlar. Todos estos fenómenos y estados son también mi realidad, aunque operen como obstáculos que impiden o debilitan el despliegue del dinamismo original y creativo de la vida espiritual.

Pero el hombre no es nunca un ser puramente natural, un cuerpo y un conjunto de energías físicas o biológicas; mu-

cho menos un mero espíritu intemporal y desencarnado. La realidad concreta de nuestro ser está formada también por esa otra "naturaleza" sobreañadida a la naturaleza física y espiritual, pero que opera exactamente del mismo modo que el cuerpo, y que es *el pasado*.

Cuando despierta la autoconciencia en el individuo, éste se encuentra a sí mismo ya constituido, y tiene que *comenzar* por reconocerse y aceptarse no solamente con este determinado cuerpo que la naturaleza le ha dado, sino también con el determinado ser histórico-cultural que ha recibido del medio donde nació, que lo ha formado y modelado tanto en los usos, maneras y conductas externas, como en su forma de sentir, de interpretar y valorar las cosas, en su intimidad más recóndita.

La vida del individuo emerge desde ese pasado que él lleva *incorporado* en sí mismo, como parte sustancial de su propio ser; en él encuentra los resortes de su acción y el punto de partida imprescindible sobre el cual ha de edificar toda su existencia.

El mundo de la cultura, objetivada en el lenguaje, en las costumbres, las instituciones, la ciencia y las creencias, la filosofía y el arte, etc. constituyen la circunstancia ineludible ("yo soy yo y mis circunstancias") en la cual comienza a desenvolverse toda vida humana, la atmósfera que respiramos, y los contenidos que nutren la interioridad de la conciencia.

Las formas culturales objetivas son "estructuras de muy definidos y sólidos contornos, que cada uno de nosotros encuentra como preexistentes, como un peculiar mundo de "cosas" con cuya existencia y condiciones debe contar en la vida... Todo un mundo de formas, instituciones, usos y normas acoge al hombre cuando nace y es como invisible escuela que lo adoctrina desde sus primeros años y no cesa de instruirlo y modelarlo hasta su muerte. La otra escuela, la de los pedagogos, en cierto modo no es más que el resumen y simplificación del orbe cultural, un pequeño mundo artificial dotado

de los recursos y procedimientos adecuados para facilitar y acelerar la incorporación del neófito al mundo grande de la cultura vigente. El experimento de lo que sería un hombre totalmente extraño a toda cultura objetiva está por hacer, y por desgracia hay inconvenientes morales para intentarlo; pero con seguridad los seres más parecidos a ese Robison absoluto deberían ser buscados en los jardines zoológicos" (F. ROMERO: *El hombre y la cultura*, p. 13-14).

Resultado de las creaciones anteriores del hombre, el mundo de la cultura objetiva se convierte a su vez en una situación condicionante para él mismo. Es lo ya efectuado y consumado de su humanidad, y por eso lo denominamos "pasado", porque ha quedado como coagulado en el flujo del tiempo, escapando a la fugacidad del mero acontecer, para adquirir esa solidez y perdurabilidad que permite asegurar la continuidad del desarrollo histórico de lo humano por encima de la discontinuidad biológica de las generaciones.

Esta llamada cultura "objetiva" puede diferenciarse de la cultura subjetiva o personal, que consiste en el desarrollo de las aptitudes particulares y de las potencialidades esenciales del individuo (su personalidad), como un perfeccionamiento inmanente del propio ser humano. Pero sin embargo esta distinción no puede interpretarse como separación; como si se tratara de cosas independientes; sino que la instancia subjetiva y la instancia objetiva de la cultura son como los dos polos correlativos de una misma totalidad concreta, y sólo pueden existir o desarrollarse simultáneamente, a través de la interacción y la causalidad recíproca.

Sería una falsa representación el pensar a la cultura objetiva como un contorno separable del hombre, en el cual podemos situarnos si queremos o marcharnos fuera de él. Nosotros podemos estar descontentos con muchas de las "cosas" que nos legaron nuestros antepasados, podemos trabajar o luchar por transformarlas, pero lo que no podemos es dejar de contar con ellas, no podemos eludir las. El hombre no

puede sin más desertar de su propio mundo porque lo lleva con él.

La intencionalidad esencial del espíritu y las diversas aptitudes particulares del individuo (teóricos, prácticas, éticas, estéticas, religiosas, etc.) son despertadas, "incitadas, aleccionadas y sostenidas" por las formas culturales objetivas que están vigentes en el contorno cultural de nuestro mundo; el crecimiento de la cultura subjetiva es promovido y orientado en el sentido y dirección de ese mundo de objetos preexistentes. Pero a su vez dichas formas culturales objetivas se mantienen vigentes y actualizan su sentido a través de esta misma relación. La dialéctica entre la vida y las formas culturales es ya un tema específico de la Filosofía de la Cultura; pero lo dicho basta para comprender que la vida interior del hombre está toda ella impregnada y configurada por el sentido y los valores de esas formas culturales objetivas, que forman parte de la realidad histórica, concreta de nuestro propio ser. Y así "el pasado" pervive a través de nosotros mismos, adquiere *actualidad* y eficacia histórica mediante nuestro propio actuar.

Pero a la vez que fuente de la formación de nuestro ser y de los valores positivos que orientan e impulsan el crecimiento humano, el pasado arrastra siempre también un lastre que opone resistencia a la acción original, creativa, y a las exigencias del presente. Así se origina la permanente tensión entre lo viejo y lo nuevo que llevamos dentro de nosotros mismos, y que es constitutiva del dinamismo de la propia existencia. "En la tradición, las costumbres, la memoria, los patrones establecidos de conducta, la imitación, el espíritu de tribu, casta o clase, la añoranza, las ideas recibidas, los prejuicios o los tabúes, manifiestan esta *ambivalencia*, este doble carácter, de punto de apoyo y obstáculo, que es propio del pasado del hombre" (Z. Bondy).

Pero el hombre no sólo tiene que cargar con ese pasado "histórico" (que, como el cuerpo, es constitutivamente ambivalente), sino que cada individuo lleva sobre sus espaldas

también su propio *pasado personal*. El es y seguirá siendo lo que ha sido. Aunque no le agrade su pasado, el individuo no puede hacer como si no hubiera existido, porque es parte de él. Querer huir del propio pasado es como querer salirse del cuerpo propio. El hombre siempre puede cambiar y comenzar de nuevo, pero todo nuevo comienzo "comienza" precisamente a partir de aquello que queremos cambiar. En realidad el hombre en todo momento está superando su pasado, porque la vida en su irreductible actualidad implica un dejar atrás el pasado en cuanto tal. Pero también, al mismo tiempo, la vida reactualiza lo pasado y mantiene en el presente lo ya sido de nuestro ser. Para poder superar el pasado es preciso no sólo comenzar por asumirlo, sino también recurrir a él para encontrar las fuerzas y aptitudes que nos permitan avanzar.

El hombre y la comunidad

El cuerpo y el pasado, que forman lo ya constituido del hombre, su *ser*, no son sin embargo originariamente *suyos*, sino que le son dados, y los recibe por mediación de *los otros*, en la comunidad.

El individuo humano nace y se forma en la sociedad. Su gestación es la obra del acto más íntimo y vital de comunicación entre el hombre y la mujer. Pero además, su constitución biológica muestra una significativa indigencia y debilidad mayor que la de los otros animales, por lo que su subsistencia queda situada en una total dependencia de sus padres. El niño necesita del cuidado y atención de la familia que provee en primer lugar a su subsistencia y a la maduración de su cuerpo.

Pero la familia, que es la célula natural de la más amplia comunidad humana, es también la que inicia la incorporación del individuo en el mundo de la cultura. En la familia recibe el niño su primera educación y aprende a hablar el lenguaje de su cultura por medio del cual asimila todo el

universo de sentido, de experiencias y conceptos heredados que forman el patrimonio simbólico encarnado en la lengua.

Todo el mundo de la cultura objetiva que forma la realidad concreta del ser histórico del hombre, se mantiene vivo y se trasmite a los individuos a través de la sociedad. La presencia y eficacia del pasado como elemento constituyente del presente se basa en la memoria histórica de la comunidad, se transfiere y se enriquece a través del diálogo de los individuos y de las generaciones, y es el marco de comprensiones comunes que hace posible la convivencia. La comunidad es el factor natural de la continuidad de la duración histórica en su dinamismo vital. Mas aún, "la historia no es sino la misma duración social en cuanto considerada en su encadenamiento temporal, y dicha duración consiste precisamente en la simple proyección de la realidad social tal como se ha constituido en el pasado y, llegando hasta el presente, se proyecta en el futuro".

La integración en la sociedad es una dimensión esencial de la formación del individuo y constituye la función socializadora de la educación. El individuo no podría iniciar la marcha de su propia autorrealización libre sin insertar su propio proyecto en el marco universal de ese proyecto histórico fundamental que la humanidad tiene de sí misma y que se realiza de diversas formas en los distintos pueblos, como su peculiar vocación y estilo de humanismo. Fuera de ese proyecto histórico-cultural comunitario, el individuo no rebasaría el nivel originario del hombre primitivo, es decir, "permanecería en el círculo cerrado de un movimiento realizado desde siempre: todo hombre repetiría, como la cosa o el animal, un mismo e idéntico proceso", desde su nacimiento hasta su muerte.

Sin la sociedad el proceso histórico de la humanización del hombre, la objetivación o realización del espíritu en el mundo, no hubiera podido desarrollarse, ni hubiera tenido comienzo siquiera. Sin su integración comunitaria el hombre no hubiera llegado jamás a ser verdaderamente humano; se hu-

quiera quedado en un nivel de existencia prácticamente igual al animal y, en definitiva, tampoco habría subsistido biológicamente como especie. Por eso decía ya Aristóteles que el individuo que vive aislado de la comunidad tiene que ser, o más, o menos que un hombre: o un ser divino, o una bestia. Por lo tanto la sociedad, el ser social, es tan esencial al hombre como el cuerpo y el espíritu.

La continuidad del proceso de la humanización del hombre se enhebra a través de la corriente ininterrumpida de la comunicación y la convivencia en la sociedad. Y por mediación de la vida comunitaria se supera la discontinuidad ontológica y la fragmentación de lo universal humano en particularidad inconexa y en la pura multiplicidad de los individuos. A través de la fusión comunitaria se constituyen las totalidades concretas de *los pueblos* que son los que tienen entidad y proyección histórica.

La historia es la historia de las comunidades, de los pueblos que constituyen la sustancia misma de lo histórico, en cuanto le aportan todo su contenido y realidad. Pero los pueblos son además los verdaderos sujetos agentes de la historia.

En la unión de los individuos, a través de la comunidad, se hace posible la universalidad del pensamiento y del lenguaje, se crea el ámbito de posibilidad para la universalización de la obra humana de la cultura, y para la autorrealización misma del espíritu mediante la relación intersubjetiva.

Pero la relación con los otros es más profunda y esencial aún. La conciencia y la autoconciencia que, según hemos visto, constituyen la manifestación concreta y la realidad misma del espíritu en el hombre, no se despiertan ni pueden crecer en el sujeto sino es en relación con los otros sujetos a través de los cuales la conciencia se reencuentra y se reconoce a sí misma. Lo espiritual en el hombre no se desarrolla ni tiene vida como pura subjetividad, sino como *intersubjetividad*, en su relación con los otros, por cuya mediación adquiere objetividad y verdadero ser.

El estar ante otro, la presencia del otro, y la forma de su relación con los otros, son constitutivas del propio ser del sujeto. El modo como me relaciono con los otros configura mi modo de ser. De manera que mi propio ser se constituye y se define a partir de mi relación con los otros.

Autorrealización y objetivación

“Pero la comprensión del hombre falla su objeto si se limita a considerar sólo lo constituido, la base real —pasado y cuerpo (o pasado y naturaleza humana)— y olvida un rasgo antropológico fundamental: el hacer que se despliega a partir de esa base, el futuro como posibilidad que es inherente a la existencia de los individuos y los grupos”. Esta posibilidad, el futuro, sin el cual no hay existencia propiamente humana y libertad, es lo que la filosofía contemporánea pone de relieve al definir el hombre como *proyecto*.

Lo propiamente humano del hombre se realiza y se desarrolla históricamente, no es algo ya dado y constituido a la manera de las cosas de la naturaleza, sino que adviene y se autoconstituye a través del tiempo. Si la acción del hombre es creadora de cultura y de formas nuevas, eso es posible porque el hombre en cierto sentido se autocrea a sí mismo, es el autor de su propio ser histórico, continuando y completando así la obra de Dios.

A esta acción fecunda, original del hombre la filosofía contemporánea la denomina con el término “praxis”. Vamos a utilizar nosotros también este término, a pesar del uso abusivo que de él han hecho ciertas corrientes del pensamiento marxista, al someter el pensamiento a la praxis, (esto ya lo hemos refutado en otra parte), y situar en la praxis —no ya en la búsqueda de la verdad— la finalidad y el sentido de toda la filosofía.

No obstante, este término tiene una larga tradición anterior y un nobilísimo abolengo en el lenguaje filosófico, y es preciso recuperar y redefinir su sentido, porque las controver-

sias filosóficas son también una lucha por el lenguaje. Por lo tanto es una estrategia torpe, ingenua y antifilosófica, la de abandonar las palabras y proscribirnos a nosotros mismos su uso porque los que consideramos como nuestros adversarios hayan expresado con ellas sus propias posiciones. Por el contrario, la actitud del filósofo consiste en hacer frente a los problemas, y reconquistar las palabras, posesionarse del ámbito de sentido que ellas entrañan, y no dejarle al adversario el privilegio y la exclusividad de ninguna zona del lenguaje.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, podemos redefinir nosotros a la praxis como: 1) *la actividad teleológica del hombre*, 2) *tendiente a la realización de su propio ser*, 3) *a través del dominio y la humanización del mundo*.

1) "*La actividad*" en sentido amplio está constituida por una serie de actos o movimientos concatenados en un proceso unitario por el cual se produce un determinado efecto. Actividad encontramos en todos los niveles de la realidad: actividad física del movimiento de las cosas y de los procesos de la materia, radicaactividad, etc. Actividad biológica del crecimiento y reproducción de los seres vivos. Actividad instintiva de los animales. La actividad específicamente humana se distingue por ser *teleológica*, es decir, de acuerdo a fines. El fin, que es aquello que se desea realizar u obtener mediante la acción es, como decían los escolásticos, lo primero en la intención del agente y lo último en el orden de la realización efectiva. El fin existe dos veces, primero en la mente, como algo deseado que mueve a la acción. Luego en la realidad, como el resultado o producto de la acción cumplida. Lo propio de la actividad humana es que se da a sí misma sus propios fines. Primero concibe y elige qué es lo que quiere realizar; luego selecciona y organiza los medios, decide el camino a seguir y los procedimientos a utilizar para la realización del fin. Todo este proceso implica la intervención de la razón que concibe el fin y delibera sobre los medios más correctos y eficaces; pero la decisión en ambos casos, tanto sobre el fin como sobre los medios, es el acto propio de la voluntad libre.

Cuando la actividad del hombre deja de ser conciente y responsable, es decir, cuando pierde de vista la idea del fin, y la organización de los medios escapa al control de su propia libertad, entonces la actividad se degrada, baja a niveles infrahumanos, se deshumaniza. Esto acontece tanto en la alienación como en el comportamiento masificado en general y siempre que el hombre se halla privado de la libertad en su acción.

2) Las diferentes actividades en las cuales el hombre se empeña se dirigen hacia los más diversos fines, pero lo que da sentido y unidad a todas ellas, es que a través de esos diversos fines, en el fondo el hombre se halla buscando siempre lo mismo, que no es sino *la autorrealización de su propio ser humano*.

El hombre es, precisamente, aquel ente que tiene que hacerse a sí mismo; su propio ser es el resultado de sus acciones y de sus obras. El animal ya tiene determinado biológicamente desde el principio, en el repertorio de sus instintos, el plan de su existencia, y no tiene más que "dejarlo acontecer", como un proceso natural que se cumple en él. El no es, en rigor, el agente responsable de sus actos, no tiene iniciativa propia en ese proceso, sino que, en cierta medida, es un instrumento de los determinismos naturales y biológicos de la especie; no se mueve a sí mismo, sino que es movido por la naturaleza; no es sujeto sino que es objeto de las fuerzas que lo determinan. Sólo el hombre es sujeto en sentido propio; su existencia es un continuo "*hacer acontecer*" su propia vida. "La vida —decía Ortega y Gasset—, no nos es dada hecha; el hombre tiene que hacer su propia vida, resolviendo en cada instante lo que ha de hacer y, por lo tanto, lo que va a ser en el tiempo futuro (porque su ser es el resultado de su hacer). Querámoslo o no, la vida tenemos que ir decidiéndola nosotros mismos", asumirla como nuestra propia obra y llevarla a la práctica.

Es claro que estas expresiones contienen todavía una gran ambigüedad en cuanto hablan del hombre en abstracto como sujeto plenamente libre y dueño de sus actos. En las situaciones históricas concretas esta libertad de elegirse a sí

mismo se encuentra siempre limitada por las condiciones objetivas de la naturaleza, la sociedad y la cultura. En las situaciones de alienación y dependencia esta condición humana es negada y puesta en contradicción consigo misma. La dominación de los individuos y de los pueblos es, precisamente, aquella situación en la que la existencia no puede elegirse porque nos es dada hecha y preformada en la voluntad de un otro, del dominador. Aunque esta imposición no se presenta siempre como la voluntad subjetiva de un otro, sino que puede hallarse objetivada en las condiciones materiales de un sistema de dominación económica o en las condiciones jurídicas y políticas de un sistema de vida regimentado bajo un estado totalitario. En tales casos el hombre pierde la dignidad de sujeto y desciende a la categoría de objeto de una voluntad ajena, su existencia se hunde en la enajenación, que puede ser de muy diversas formas, cultural, económica, política, etc. Por eso, el primer acto de la autorrealización del hombre es aquel por el cual se conquista la propia libertad; porque la libertad misma tampoco nos es dada hecha, jamás es un don gratuito, el hombre ha debido comenzar por liberarse de la naturaleza y de la opresión de su situación primitiva, y debe reconquistar y mantener su libertad siempre al precio de una lucha y de un trabajo constante. Esta ha sido y parece que será siempre la tarea fundamental de la historia.

El hombre es el único ser del que podemos decir que se hace a sí mismo; lo que llega a ser en la vida y en la historia no está predeterminado en la naturaleza ni es la consecuencia de las circunstancias, sino que es el resultado, el producto de lo que él ha hecho de sí mismo. De ahí que la vida humana sea una praxis total y constante, ya que necesitamos decidir en cada instante lo que vamos a hacer y ser en el tiempo siguiente. Como decía ya Ortega, antes que nada el hombre tiene que resolver el problema práctico de realizar el proyecto en que él mismo consiste. El hombre es un conjunto de posibilidades, pero su verdadero ser no está en sus meras posibilidades sino en sus realizaciones. Para llegar a

ser algo hay que actuar, el hombre no es sino el resultado de su propia acción.

El hombre es aquel ente que “*no es lo que es*”, (cuyo verdadero ser no se limita a lo que *ya es*, que es negación de sí mismo en la determinación inmediata y fija de su existencia), “*y que es lo que no es*” (porque niega sus condicionamientos y limitaciones actuales para superarse y sólo se siente plenamente identificado con lo que *está haciendo*, es decir, con el devenir de sí y de su situación objetiva en proceso hacia lo que *no es todavía*). Por eso el ser del hombre consiste en estar llegando a ser, es devenir, o mejor porvenir. El hombre es el único ser que tiene futuro, que tiene un porvenir; el animal es puro presente, su ser está todo dado en el presente, no es más ni contiene más que lo que *ya es* por naturaleza.

Pero todo esto que decimos del hombre como proyecto, como ente que se hace y se crea a sí mismo, como el único ente de futuro, ha de conectarse con lo dicho anteriormente, pues el hombre tiene futuro porque tiene pasado, y el futuro no está colgado en el aire, no es una creación de la nada, sino que se edifica sobre los cimientos del pasado. Toda creación y novedad histórica verdaderamente fundamental implica un retorno y una vuelta a los orígenes, sin que pueda interpretarse por eso como una repetición. La historia jamás se repite; pero tampoco es “*creatio ex nihilo*”. Lo más nuevo se anuda con lo más viejo y originario porque su novedad consiste en que interrumpe la evolución previsible de lo que venía madurando en el tiempo, no tiene su explicación en las formas vigentes, sino que arranca de las virtualidades inexploradas de los principios más remotos, que habían quedado encubiertos y olvidados. Toda verdadera revolución tiene un sentido restaurador, se nutre de lo más auténtico de la tradición de un pueblo, y es ruptura, no con la tradición, sino con las formas políticas y sociales agotadas, o que han traicionado las exigencias presentes de los valores más antiguos y más originarios. A su vez, pasado y futuro, esas dos proyecciones del tiempo, se cruzan y se anudan en el presente de la existencia, y constituyen así

los tres momentos de la historicidad humana; la cual tampoco puede comprenderse y realizarse como historicidad pura, que arranca desde sí misma, se funda en sí misma y crea por sí su propio sentido. La historia presupone a su vez, como también explicamos ya, un fundamento ontológico que no es creación de la historia misma, la naturaleza esencial del hombre, su ser espiritual, a partir del cual se origina toda historia y se hace posible toda comprensión de sentido y valoración.

Naturaleza y pasado son lo ya constituido del hombre, con que tiene que contar todo proyecto; y sin embargo, este presupuesto no existe tampoco como algo ya maduro y como realidad substancial, sino que es una condición condicionada, un pre-supuesto que ha de ser puesto nuevamente, reactualizado y revivido por cada individuo y cada generación. El sujeto ha de asumir su ser esencial y su pasado histórico; sin esa asunción no es viable ningún proyecto con sentido y validez, ni siquiera es fácticamente posible la realización efectiva. Pero esa es la grandeza y el tremendo riesgo de lo humano, que puede realizarse o no, puede verificar o falsear su propia esencia y perderse a sí mismo, diluyéndose en la masificación y en la alienación.

3) Venimos hablando de la autorrealización del hombre, de un desarrollo y crecimiento de su esencia, ahora bien, ¿dónde está esta realidad? ¿En qué consiste concretamente ese desarrollo? No se trata evidentemente de un sobredimensionamiento de su ser físico. Pero tampoco de un crecimiento puramente subjetivo, interior, sino que se realiza objetiva y externamente, constituyendo un mundo humano que es el despliegue objetivo de su ser: el mundo de la cultura.

El hombre no se realiza, no llega a ser verdaderamente, mediante la actividad puramente inmanente, subjetiva, sino que *su realización está en sus obras*, en sus acciones. El hombre llega a ser real en la medida en que sus obras hacen crecer objetivamente lo humano en la realidad, *humanizando el mundo*. Se puede pensar sin embargo, que la virtud, por ejemplo, es una cualidad interior del espíritu, y ello es verdad,

pero esa cualidad se adquiere interiormente sólo en la medida en que se practica y se realiza en obras. Las obras no son la simple "manifestación externa" de algo interior que existe previamente y que pudiera estar en lo interior sin manifestarse, sin practicarse.

En esta dialéctica de lo exterior y lo interior "las manifestaciones son tan esencial a la esencia como esta lo es para sí misma". El concepto de la independencia o anterioridad de la esencia (así como de la subjetividad interior), con respecto a sus manifestaciones externas, es un mito platónico que ha sido teórica y prácticamente refutado. "Lo interior es en la medida en que se despliega en la exteriorización; la esencia está en sus manifestaciones porque la esencia de la esencia es manifestarse, y la totalidad de las manifestaciones contienen toda la esencia" (Hegel); por eso la esencia puede ser adecuadamente comprendida a través de sus manifestaciones, cuando son correctamente interpretadas. (No obstante, esta correspondencia óptica no anula la diferencia fundamental entre el fenómeno y la esencia en el orden del conocimiento, a la que hemos hecho referencia anteriormente: *Problemas epistemológicos*, p. 21-22).

La virtud consiste en la práctica, ("por sus obras los conoceréis", decía ya el Evangelio), y no en las buenas intenciones, ("de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno"). Es la práctica que instaura lo ético en el mundo, haciendo justicia, la que hace crecer la moralidad interior del espíritu. Ya los escolásticos en su doctrina de las virtudes como hábitos del alma, que significan un cierto enriquecimiento ontológico puesto que son perfecciones entitativas, decían también algo semejante al explicar que los hábitos se forman, crecen y se nutren mediante los actos exteriores. Podemos dar otros ejemplos: no es un poeta quien dice tener en su interior profundas intuiciones poéticas, solamente que le faltan las palabras para expresarlas (y a fin de parecer más profundo quizás agregue que no encuentra las palabras adecuadas precisamente porque lo suyo es tan sublime que es inexpresable).

ble). Frente a esta vanidad sólo hay que decir que alguien se hace poeta únicamente en la medida en que escribe buenos poemas. Lo mismo pasa con cualquier otro oficio. El aprendiz de carpintero se va haciendo él mismo como sujeto un verdadero carpintero, sólo en cuanto hace o construye muebles, no antes, ni después. No es por lo tanto que primero ha de ser carpintero, para poder después construir muebles, porque si nunca ha construido un mueble, mal puede ser un carpintero. ¿Qué es primero entonces, el carpintero, o los muebles? Ni uno ni otro: ambos se hacen juntos, al mismo tiempo y en un mismo acto o en un mismo proceso que es el proceso de la praxis, del hacer. Es decir que el hombre *llega a ser* algo sólo en la medida en que *lo hace* objetivamente (todo lo demás es pose o charlatanería). El hombre se realiza a sí mismo objetivando su propio ser, su humanidad deviene objetivamente real a través de la transformación y humanización del mundo que es la creación de cultura.

“*Cultura es humanización*, es el proceso que nos hace hombres... pero *no* es querer hacer de sí mismos una obra de arte; no es un narcisismo que tenga por objeto el propio yo, su belleza, su virtud, su forma, su saber. Es justamente lo contrario de tal *complacencia* en sí mismo... En el proceso de su vida, dentro del mundo y con el mundo; en el diligente vencimiento de las pasiones y las resistencias, tanto propias como del mundo; en la acción y el amor, ya sea referido a las cosas, al prójimo o a la nación, en el duro trabajo que, al producir rendimiento acrece, eleva y amplía las fuerzas y el propio yo... es donde se verifica y se cumple la formación de la cultura. Sólo quien quiera perderse a sí mismo por una causa noble o por cualquier especie de comunidad auténtica —sin miedo a lo que pueda sucederle— sólo ese ganará su yo propio y genuino” (M. Scheler, *El Saber y la Cultura*, p. 54-55).

Es cierto que la dignidad y el valor moral consiste en un perfeccionamiento de la persona misma en lo que ella tiene de absolutamente inobjetable, pero sin embargo, como lo se-

ñala el propio Max Scheler, el valor moral de la persona se realiza y se acrecienta a través de la actividad dirigida a la realización de todos los otros valores. Porque el valor moral no es una clase o modalidad particular de valor, no tiene un contenido o materia propia independiente de los otros valores: "la materia del obrar moral o de 'la buena voluntad' es siempre un valor extramoral".

La dimensión moral está en juego en todo acto humano en cuanto todo acto lleva entrañada una referencia a valores, positivos o negativos. Pero no existen actos pura y exclusivamente morales, que no sean nada más que morales, es decir, cuya intención no tenga otro objeto y contenido más que el puro bien moral, o cuya finalidad sea pura y simplemente el autoperfeccionamiento del sujeto. El que nada "hace", ni trabaja en orden a crear bienes reales de cualquier orden que sea, tampoco realiza el bien moral ni se hace a sí mismo bueno. Y si al hacer algo que entraña un determinado contenido objetivo de valor, no se quiere en realidad lo que se hace, ni se aprecia la obra o el objeto de la acción en cuanto tal, sino que solamente se la utiliza como medio y ocasión para "ser bueno", o "hacer el bien", con esta doble intención no se cumple tampoco auténticamente, ni se realiza ningún verdadero bien moral sino un acto de hipocresía. Es el fariseísmo que no busca el bien en su verdad y en su realidad, sino que quiere solamente aparecer bien ante sí mismo o ante los demás (M. Scheler: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, p. 22).

Esta dimensión de la realización objetiva del hombre, o de la objetivación de su ser en sus obras, tiene muy complejas y aun contradictorias derivaciones, (como los fenómenos de la reificación y de la alienación que son también posibilidades humanas), y plantea problemas muy delicados que han sido abordados por diferentes autores de la filosofía contemporánea. No obstante, esta idea de la objetivación nos parece sustancialmente verdadera y de una gran fecundidad por cuanto permite ampliar los enfoques tradicionales de la antropo-

logía mediante una consideración más integral y concreta del hombre como espíritu encarnado, no solamente en un cuerpo, sino también, y sobre todo, en sus obras y en un mundo histórico y cultural determinado.

Pero sin embargo la persona humana y su libertad están siempre más allá de todas sus objetivaciones, y en esto consiste el misterio del ser personal. Las realizaciones de la libertad en el mundo son siempre finitas, y el espíritu es apertura a la trascendencia, intencionalmente infinito, por lo tanto no se agota absolutamente en ellas, sino que sigue siendo infinitamente más que todas sus objetivaciones. Este es el destino del espíritu humano como ser en el mundo, que en cuanto espíritu es intencionalmente infinito, y como humano sólo puede realizarse y vivir en el mundo a través de las objetivaciones que lo fijan, lo determinan, lo particularizan y lo limitan. Pero si el espíritu se objetiva y arraiga en una particularidad, no es porque la finitud pueda ser su absoluto, sino porque es su realidad.

Á través de sus realizaciones, y más allá del contenido limitado de las mismas, lo que la libertad quiere siempre es la infinitud de la propia libertad. No ya una infinitud abstracta y vacía; ni la libertad como mera capacidad de elegir, indeterminada y sin contenido; sino una infinitud plena de contenido y concreción, y una libertad realizada, que se ha dado a sí misma una autodeterminación particular, pero que sin embargo, no se cierra ni se clausura en la finitud de dicha determinación, absolutizándola, e identificándose totalmente y sin resto con sus objetivaciones hasta perder todo otro horizonte que la trascienda. La universalidad de la razón y de la libertad mantienen al hombre en una posición de exterioridad e independencia crítica, o autocrítica, frente a sus propias realizaciones, abierto siempre a la superación de las mismas y de su propio ser: abierto en general a la trascendencia, porque más allá de toda objetivación histórica en el ámbito de la finitud, el espíritu humano sólo se realiza acabadamente en la trascendencia divina.

“Praxis” y “Poesis”

El sentido de la praxis tal como la hemos esbozado se sitúa en una perspectiva más amplia que el concepto de la misma tal como fue acuñado por Aristóteles. Este último se vincula con la distinción también clásica entre el obrar y el hacer, a la que vamos a referirnos ahora en primer lugar. Los términos griegos que corresponden a esos dos conceptos en el lenguaje aristotélico eran precisamente: “praxis” y “poiesis”. Pero la praxis tal como la hemos redefinido nosotros en sentido moderno no se contrapone ya a la poiesis, sino que comprende y engloba la “praxis” en sentido aristotélico (el obrar) y la poiesis (hacer), mostrando la unidad indisociable de ambas, que no había sido pensada por los antiguos. (Una cuestión aparte es en cambio la diferencia y la relación entre la praxis y la teoría que no podremos abordar a fondo en este trabajo). La distinción del obrar y el hacer sigue siendo válida para nosotros y no debe perderse su sentido. Pero no tiene que interpretarse como separación, ni como dos líneas de actividad independientes y desconectadas, sino como las dos instancias de un mismo proceso, cuya unidad concreta y vivida no se puede disociar.

A partir de las dos dimensiones esenciales de la vida del espíritu cuyas características hemos esbozado anteriormente, se desarrollan los dos grandes órdenes de la actividad humana; la actividad teórica y la actividad práctica. La *teoría* (en sentido clásico), es la actividad de la inteligencia en cuanto ordenada al conocimiento de la verdad. La inteligencia en el orden teórico no tiene otro fin más que el conocer mismo. En el orden práctico de la actividad humana se deben distinguir todavía esas otras dos instancias del hacer y el obrar. El *obrar* es la actividad libre del hombre en cuanto orientada directamente al bien del hombre mismo en cuanto hombre y regulada por las normas morales. Es decir, la actividad práctica, pero considerada en relación al propio sujeto, como actividad inmanente que perfecciona su propio ser personal; actividad

inmanente que perfecciona no ya a la inteligencia, como el conocimiento, sino a la voluntad, y tiene como resultado no ya un saber, sino un nuevo modo de ser y de actuar que es la virtud moral. El *hacer* en cambio es la actividad productiva en cuanto ordenada a la transformación de las cosas exteriores, regulada por las reglas del arte y de la técnica que enseñan los medios más eficaces para obtener el resultado propuesto.

Ahora bien, el saber no se circunscribe al orden teórico sino que se inserta también en el orden práctico. La actividad práctica en cuanto tal no es conocimiento ni teoría sino el movimiento real y eficaz de la transformación del hombre y de las cosas. Pero la actividad práctica humana no es tampoco ciega sino que va acompañada al mismo tiempo de un conocimiento del fin y una organización racional de los medios en orden al mejor logro de dicho fin.

Este *saber práctico* en la medida en que es fundado y metódico se organiza como ciencia, pero no ya como ciencia teórica, sino como ciencia práctica. ¿Cuál es ahora la diferencia entre las *ciencias del orden teórico* y las *ciencias prácticas*? Explicada esquemáticamente la diferencia es doble: por el fin y por el objeto. El fin del saber teórico es el saber mismo. El saber práctico en cambio es un saber para actuar, está subordinado a la acción. En cuanto al objeto: el objeto de todo saber teórico es globalmente *el ser*. Las ciencias teóricas buscan conocer lo dado, *lo que es*, tal como es en sí; son ontológicas. El objeto del saber práctico en cambio es, en cierto sentido, justamente *lo que no es* todavía; no lo dado, sino lo *por hacer*, es decir, el proceso mismo de la acción y su resultado previsto. En el saber teórico la razón se atiene a lo dado, sus conceptos se adecuan a las cosas tal como son independientemente del hombre mismo; en el saber práctico por el contrario la razón busca adecuar y conformar las cosas a sus propios fi-

nes y proyectos humanos. El hombre no sólo puede conocer las cosas tal como son, objetivamente (teoría); sino que también puede planificar y dirigir racionalmente sus propias acciones humanas para transformarlas. En esto consiste el uso práctico de la razón (razón práctica), la cual no se aplica entonces al conocimiento de lo que es, sino algo por hacer, a un *proyecto*.

A su vez, el objeto del saber práctico se diferencia según las dos dimensiones del orden práctico: el hacer y el obrar. 1) Lo por hacer, el proyecto, puede referirse a la producción de una cosa externa al hombre, desde el punto de vista de la *factibilidad* técnica del objeto; 2) o puede referirse al proyecto vital de la propia existencia humana, desde el punto de vista de la *actuación* moral del sujeto. En este último caso tenemos las ciencias prácticas del orden del obrar que tienen por objeto el *deber ser*, (*lo actuable*, decían los escolásticos); son las ciencias *normativas*, según una especificación más moderna. Las otras son las ciencias prácticas del orden del hacer, su objeto es lo *factible* en cuanto tal, no son normativas, sino que consideran solamente la factibilidad del proyecto; no les interesa el *deber ser* humano, sino *como hacer* para obtener el resultado deseado en cada caso. Investigan las técnicas más eficaces o de mayor rendimiento para la producción: son ciencias *tecnológicas*, o simplemente tecnologías.

Los alcances del saber práctico están limitados lógicamente a lo que cae bajo el dominio y el poder del hombre, a lo que puede ser hecho dentro del campo de las posibilidades humanas. Por eso no trasciende el mundo de las cosas a la mano del hombre, queda encerrado dentro del horizonte de la praxis, y en cuanto saber práctico no va nunca más allá de ella. El saber teórico en cambio no reconoce por principio estos límites; engloba las cosas que son objeto del saber práctico, porque éstas han de ser conocidas primera teóricamente en su ser, para que el saber práctico pueda luego, sobre esa base, determinar qué es factible hacer con ellas,

o como debe actuar el hombre frente a las mismas. Pero además el saber teórico trasciende el ámbito dentro del cual se mueve la praxis humana, permitiendo su comprensión y orientación con referencia al horizonte más amplio de la totalidad del ser.

Dejando de lado ahora la cuestión del *saber* teórico y práctico y de sus relaciones, para considerar lo que hace a la actividad práctica en sí misma y en cuanto tal, se debe tener en cuenta que las dos dimensiones que en ella encontramos —el obrar y el hacer—, son correlativas e interdependientes. Por eso era necesario encontrar un término que pudiera sintetizar de manera comprensiva ambos aspectos. Si se ha recurrido al término “práxis”, ampliando y profundizando su significado, es porque ya en la acepción restringida de los antiguos contiene la mayor riqueza y profundidad de significación, por cuanto la *práxis* designa para Aristóteles la actividad del hombre en cuanto tal, la actividad en la cual consiste y se realiza la plenitud humana.

Esta *conexión esencial entre el devenir subjetivo del hombre y la transformación objetiva del mundo* es lo que no comprendió suficientemente la filosofía clásica, y desconocen totalmente el romanticismo, el voluntarismo, el subjetivismo. . . Por eso la filosofía clásica desvalorizó la actividad externa con la naturaleza, el trabajo, etc. y concibe la formación del hombre como un proceso puramente immanente a la propia individualidad, y al orden humano de la “Polis”.

En cuanto al subjetivismo y al voluntarismo son actitudes reveladoras casi siempre de una falta de madurez, de la impaciencia adolescente que quisiera ver realizados sus ideales inmediatamente y sin esfuerzo. No teniendo la paciencia y la disciplina para el trabajo constante y siempre largo que es el que modifica profundamente las cosas mismas, se refugia en el subjetivismo, ya sea mediante los ensueños románticos de la imaginación, ya sea mediante el activismo y la automovilización, que es igualmente irreal y, por lo tanto, subjetiva.

Es el voluntarismo que confunde sus deseos o sus pensamientos con la realidad.

Las reservas opuestas al concepto de "Objetivación", (y de la realización del hombre a través de la praxis así definida), por ciertos representantes del personalismo espiritualista que verían lesionada con esto la libertad subjetiva o la trascendencia de la persona, provienen de la misma falta de comprensión del concepto que motivan las objeciones del lado opuesto, de los partidarios de "la determinación por las estructuras" (estructuralismo, determinismo, mecanismo), que pretenden hallar siempre en el trasfondo de la idea de "objetivación" el supuesto de un sujeto absoluto ya dado previamente y que contiene *en sí* todo lo que se ha de manifestar en el tiempo (*para sí*). Ambas objeciones opuestas se disuelven simultáneamente cuando se pone como eje a la praxis, es decir, a la vida misma del hombre y al proceso concreto de la historia, por cuya mediación el hombre llega a ser lo que es, conquista su propia realidad esencial y determinada como sujeto, su perfeccionamiento humano, interior, al mismo tiempo y en la misma medida en que crea en torno suyo un contorno y un ámbito humanizado, un mundo de bienes portadores de valores objetivos, y un ordenamiento de las cosas y de sus relaciones con los otros pleno de justicia y de armonía. Por esta vía, que es la del verdadero humanismo concreto, se disuelve la ilusión de un sujeto trascendental absoluto, constituyente de la objetividad del mundo (idealismo, panteísmo), y se supera también la otra ilusión simétrica, de la historia como un proceso sin sujeto (materialismo, mecanismo). Pero al mismo tiempo se evita caer en las formas de ciertos "espiritualismos" desencarnados, que conciben el perfeccionamiento ético y cultural del hombre como una actitud puramente interior, una elevación y una pureza del alma que se desarrolla independientemente o por encima de toda inserción en el mundo y de toda objetivación. (No cuestionamos con esto la validez de ciertas vocaciones religiosas especiales de vida puramente contemplativa, que tienen una fundamen-

tación y un sentido teológico a través del cual se conectan sin embargo de un modo muy profundo con lo más sustancial del devenir del hombre y de la historia).

Lo que se cuestiona es el concepto de la cultura y del humanismo, fundado en una idea abstracta y unilateral del hombre, cuya característica fundamental —según expresiones de un autor contemporáneo—, es la afirmación de un mundo valioso que ha de ser sostenido incondicionalmente y que es eternamente superior, y por eso mismo esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia y ajeno a éste, pero que todo individuo “desde su interioridad”, sin modificar aquella situación fáctica en que vive, puede y debe realizar por sí mismo... (Bien sabido es que esta ideología no tiene tampoco ningún punto de contacto, sino que es más bien contradictoria con el sentido teológico cristiano del hombre y del mundo). La intencionalidad esencial de la cultura y del esfuerzo del hombre en la historia no estaría dirigida entonces a la construcción de un mundo mejor y de una vida más humana, sino que la cultura y el humanismo consistirían fundamentalmente en una sensibilidad del alma y en un estado interior, al que no se ha de llegar mediante la humanización objetiva del mundo, mucho menos mediante la transformación del orden material de la vida, sino justamente mediante el desprendimiento de todas estas condiciones, o a pesar de ellas, mediante una elevación hacia lo superior y una vivencia puramente espiritual de los valores más alto. La humanidad del hombre consistiría entonces en un “estado interno del sujeto”.

De una actitud como la que venimos describiendo ha de fluir naturalmente un actuar siempre comprensivo, adaptable a cualquier situación, jamás dirigido a cuestionar o transformar el curso del mundo y el orden vigente. La praxis en cuanto tal queda desvalorizada, pasa a ser algo marginal con respecto a la tarea esencial de la humanización del hombre, y puede cumplir en todo caso una función instrumental externa, pero solamente subsidiaria.

La cultura se limita a dignificar siempre lo ya dado, y la interpretación de las verdades de la humanidad como un llamado a la acción y a la transformación de lo existente, sería entonces más bien un signo de barbarie.

Este espiritualismo mal entendido que se opone al concepto de objetivación y rechaza la categoría misma de la praxis conduce a un falso humanismo abstracto, desencarnado e hipócrita, porque predica la dignidad del hombre pero sin preocuparse de lograr en la realidad una situación efectivamente más digna y más humana para los seres concretos que lo rodean.

La reunificación de la "praxis" (en el sentido restringido del obrar) y la poiesis —que ha sido llamada: "una nueva poética": M. Riedel, se puede considerar en cambio como una ampliación y profundización del realismo filosófico, en cuanto supera de manera radical todo idealismo subjetivo y reabre la senda de una metafísica apoyada sobre la experiencia concreta de la unidad del hombre y del mundo.

El desarrollo hacia atrás de esa línea de pensamiento no corresponde ya a la antropología sino a la metafísica. Pero desde este planteamiento antropológico se avizora ya esa metafísica que, más allá del platonismo y de todas las formas de dualismo entre lo real y lo ideal, puede conservar el verdadero sentido de la trascendencia sin actuar como factor de alienación, y contribuir al redescubrimiento del sentido inmanente del mundo y de la historia, comprendiendo el proceso de la realización del hombre y de la humanización de la realidad como un único proceso.

Formas de la Praxis

Las múltiples y diversas clases de la actividad práctica se pueden sintetizar en tres formas básicas definidas a partir de las diferencias esenciales de los objetos respectivos: 1) el mundo de la naturaleza; 2) el mundo de las formas simbólicas de la cultura; 3) las estructuras del orden social.

1) *El trabajo*

La actividad ordenada a la transformación de la naturaleza para hacerla servir mejor a las necesidades humanas, es *el trabajo*. El trabajo material es una de las formas básicas de la praxis. Ahora bien, las "necesidades" humanas que el trabajo satisface, no son meramente naturales, sino principalmente sociales y culturales. Por eso no son estáticas, siempre idénticas, sino dinámicas, variables, históricas. Por ello también el trabajo tiene que desarrollarse, se tecnifica, ampliando y diversificando su capacidad productiva, de acuerdo con la variación y el crecimiento de las necesidades o deseos humanos que tiene que satisfacer. Esta relación entre el desarrollo del trabajo, de las fuerzas productivas, y las necesidades, no es unilateral sino dialéctica. Y, a su vez, el término principal y determinante de esta dialéctica, el que impide el estancamiento y hace avanzar el proceso, no son las necesidades sino el trabajo mismo. Es decir, que el trabajo es creativo, genera en su desarrollo nuevas posibilidades antes insospechadas. Acrecienta el *poder* del hombre, poder *para* hacer, pero también poder *para ser más*. Las nuevas posibilidades abiertas por el trabajo se convierten, a su vez, en necesidades sociales en la medida en que el nivel de desarrollo las pone al alcance de los individuos.

El trabajo humano no es un proceso reiterativo en respuesta a necesidades naturales fijas, cuya satisfacción llevaría al estancamiento, sino que abre siempre nuevas posibilidades y necesidades en un proceso de autosuperación constante que es revelador de la esencia misma del hombre. El trabajar no es sólo una necesidad, (este es el único aspecto que vió la filosofía clásica, y por eso lo consideró como una actividad no libre, inferior); el sentido fundamental del trabajo se funda en la *desigualdad* esencial del hombre consigo mismo y con su propio mundo. El hombre no coincide, no se siente nunca plenamente identificado con lo que *ya es* en su forma inmediata, ni con las condiciones materiales dadas de

su existencia, porque él *es siempre más*. Excede o trasciende siempre la situación inmediata en la que se encuentra, y es esta desigualdad, no la mera escasez *económica* de bienes, sino el exceso o la trascendencia *ontológica* de su propia humanidad, la que lo lleva a trabajar más de lo necesario, es decir, más de lo requerido por las meras necesidades naturales de la subsistencia. Este trabajo no necesario, libre, creador, es el que le permite superar sus limitaciones actuales, abriendo nuevas posibilidades a su existencia. El animal alcanza apenas la subsistencia, (su actividad instintiva no da para más, se limita a eso y se repite siempre, igual sin progresar nunca); el hombre, en cambio, tiene la *sub-sistencia* sólo como punto de partida de su *ex-sistencia*. En tal sentido, la *ex-sistencia* sólo se realiza mediante la praxis. Pues bien, ya en el trabajo se manifiesta este sentido esencial de la praxis específicamente humana como autorrealización de su propio ser. El avance de la técnica en la historia y su ritmo vertiginoso actual no podría explicarse de otro modo.

La técnica es trabajo humano objetivado. Decíamos antes que a través de la praxis como actividad organizada en vistas a un fin, o actividad teleológica, el hombre realiza objetivamente su propio ser. Pero con la técnica encontramos una nueva objetivación de esa propia actividad teleológica del hombre. La máquina es la objetivación de todo un proceso de trabajo y de la teleología que le es immanente. Es decir, no se realizan solamente los fines, sino también los medios (lo cual ya estaba presente en la herramienta más primitiva), y también la actividad misma. Hay una objetivación de segundo grado por la cual se separa del hombre y adquiere una creciente autonomía también el proceso del trabajo mismo, que deja ya de ser una actividad estrictamente humana, para convertirse en la actividad objetiva, mecánica de la máquina. El avance de la automatización y la electrónica no hacen más que acentuar el distanciamiento y la autonomía de este ámbito del trabajo objetivado, de tal manera que ya no es el hombre mismo el que trabaja, sino que hace traba-

jar a la materia y a las energías de la naturaleza en orden a sus propios fines humanos.

2) *La creación de cultura* (o de formas simbólicas)

La segunda de las formas o dimensiones fundamentales de la praxis es la que se ordena a la transformación, no ya del mundo de la naturaleza, sino a la transformación del mundo de las formas culturales y de la vida misma del hombre. La denominamos "creación" de cultura para mantener una denominación amplia y más o menos usual, pero en realidad, se debería buscar otro nombre más específico porque el trabajo, como hemos visto, es también creativo, y toda otra praxis humana es histórico-cultural. Dentro de esta dimensión específica se debe ubicar al arte y a toda otra forma de expresión simbólica, como la literatura y el propio uso y recreación cotidiana del lenguaje. En este orden se sitúan específicamente por lo tanto la actividad del escritor o publicista, las comunicaciones sociales en sus diversas formas, etc. Conviene aclarar que, si bien el saber teórico no es praxis, como se ha explicado ya, no obstante, la actividad por la cual el científico o el filósofo crean un lenguaje especial en su disciplina y difunden sus ideas constituyen una forma de praxis, puesto que tienden a introducir en el mundo de la cultura vigente nuevos elementos, o a reformar los preexistentes, y contribuyen de este modo a la transformación de su estructura objetiva.

El arte, especialmente en sus formas plásticas, tiene en su ejecución un aspecto material que es trabajo, técnica; en cuanto transforma, modela una materia. Sin embargo, la actividad del artista es praxis en un sentido más específico, en cuanto crea y pone en circulación ciertos símbolos portadores de sentido y valores estéticos que enriquecen y profundizan la vida humana, que forma y educan la sensibilidad social, rescatando la significación valiosa de sus propias experiencias. De manera semejante actúan las otras formas de praxis cul-

tural, promoviendo nuevos valores o destruyendo los viejos, superando mediante la crítica las concepciones vigentes y difundiendo nuevas ideas e interpretaciones de la realidad que van alterando la conciencia social o formando una nueva conciencia. Entre las formas de la praxis cultural ocupa un lugar preeminente la praxis educativa, el trabajo formativo de la familia, del maestro, etc. La teoría de esta forma de la praxis se desarrolla en la filosofía y en las Ciencias de la Educación.

La transformación del mundo de la cultura es un proceso permanente y continuo, pero puede adquirir en ciertos momentos caracteres de ruptura y destrucción de las formas culturales vigentes: es lo que se ha llamado la revolución cultural. De estos diferentes procesos se ocupan, en distintos niveles y enfoques: la Filosofía de la Cultura y las diversas Ciencias Culturales.

3) *La praxis política*

Finalmente, tenemos las formas de la *praxis social* que actúan directamente sobre las estructuras y relaciones del orden social, generando los diversos procesos mediante los cuales la sociedad se estructura y se transforma permanentemente a sí misma. Todas las actividades de los hombres intervienen en la praxis social, tienen una dimensión social. A la sociedad la estamos haciendo, la construimos, la consolidamos; o la destruimos, la transformamos permanentemente entre todos y a través de cada uno de nuestros actos. También todas las otras formas de praxis antes enumeradas son sociales en su fuente tanto como en su resultado. *En su fuente*, por cuanto el trabajo y la actividad cultural no son realizados por el individuo aislado y mediante sus solas fuerzas; el trabajo se socializa cada vez más, se hace interdependiente hasta el punto que todos los trabajos y las ramas de la producción son eslabones de un único proceso productivo en que todos dependen de todos para poder trabajar. Y la ac-

tividad cultural supone que el individuo ha recibido primero de la sociedad, la cultura y los instrumentos de su actividad. Pero estas otras formas de la praxis son también sociales *en su resultado*: la actividad cultural en todas sus formas contribuye inuy eficaz y profundamente, ya sea a consolidar el orden social vigente; mediante las ideas y valores que lo justifican y refuerzan; o a transformarlo mediante la crítica que destruye sus fundamentos: promoviendo la toma de conciencia de la posibilidad y la necesidad del cambio social. El trabajador en la fábrica, por otro lado, no produce solamente un determinado artículo de consumo, sino que al mismo tiempo produce y reproduce todo el sistema social. Por eso cuando los obreros paran, el sólo hecho de cesar sus tareas productivas en una huelga conmueve los cimientos de toda la estructura social y política. La huelga, que es la simple paralización del trabajo, es un hecho político, y tiene una enorme fuerza política. Esto nos revela que el hecho de trabajar es también un hecho político, aunque no se lo advierta porque cae dentro de la normalidad del sistema establecido.

Pero hay otras formas de praxis que son específicamente sociales, como por ejemplo la que se ha dado en llamar precisamente "*trabajo social*" que es el que realiza un Asistente Social en un barrio, integrando a sus miembros, promoviendo actividades cooperativas, etc. La praxis más totalizadora en el campo social es *la praxis específicamente política* que se desarrolla plenamente en *el ejercicio del poder real* (no meramente nominal), en las tareas de conducción política que realizan la organización del pueblo y las distintas funciones necesarias para el desarrollo de su proyecto y el logro de sus objetivos nacionales. En realidad todos los individuos participan de la praxis política también en este sentido específico porque todos, mediante su acción u omisión contribuyen, ya sea a la formación y sostenimiento del poder constituido, o bien trabajan por su debilitamiento y sustitución. La democratización del poder consiste en la creación de los canales institucionales para que esa partici-

pación directa del pueblo en la conducción se realice deliberadamente y orgánicamente. La política puede adquirir también la forma de la *praxis revolucionaria* cuando transforma radicalmente el sistema de poder imperante y por ende toda la estructura de la sociedad. El estudio de esta forma especial de la praxis humana, de sus condiciones y de sus productos es el objeto formal de la Filosofía social y política.

Los ámbitos de la cultura

El resultado objetivo de cada una de las dimensiones fundamentales de la praxis configuran las tres esferas o ámbitos que se articulan en la constitución del mundo de la cultura.

El análisis sistemático de la estructura del mundo de la cultura objetiva revela que la multiplicidad y diversidad de formas culturales, obras, creaciones, etc., se pueden reducir precisamente a estas tres clases de elementos básicos: 1) El *sistema de los útiles* que mediatizan la actividad de los hombres sobre la naturaleza (y la objetividad del mundo en general). Los útiles son el producto y la objetivación del *trabajo* mismo. El resultado más fundamental del trabajo no son los bienes de consumo sino la forma de producción, los instrumentos y la técnica que permiten reproducir permanentemente esos bienes. 2) Los sistemas de *símbolos* que expresan y transmiten las experiencias, el saber acumulado, las creencias y valores de una comunidad históricamente determinada, los cuales constituyen la objetivación y resultado de la segunda de las formas de la praxis. 3) El sistema de *las estructuras sociales* que encuadran y normativizan las relaciones entre los individuos y los grupos, las cuales se engendran y se consolidan a partir de la propia praxis social de los mismos.

El conjunto de estas tres clases de elementos o subsistemas forman a su vez una estructura que tiene el carácter de totalidad concreta y dialéctica, en cuanto las relaciones de dependencia entre ellos no son unilaterales —como en la

relación de causalidad—, sino recíprocas, y estas interacciones se entrecruzan y corren en todos los sentidos posibles, generando de esta manera la dinamicidad del todo.

Finalmente, este mundo de la cultura objetiva no es una totalidad cerrada, sino abierta, en primer lugar hacia adentro, es decir, hacia el hombre mismo que por su mediación se objetiva y se realiza históricamente, en ella vive y se expresa, pero a su vez, la *trasciende* siempre y es fuente de constante *innovación, transformación y autosuperación*. En segundo lugar la cultura es una totalidad *abierta a la exterioridad de las otras culturas* a través de la *comprensión* y el *diálogo* que los hombres entablan con las otras culturas del pasado y del presente, pero también a través de las relaciones de *alienación y dominación cultural*.

Con esto dejamos esbozado el esquema sistemático de toda la Filosofía de la Cultura. Esta disciplina se funda en la Antropología no sólo en cuanto a su sentido esencial sino también como se ha demostrado, en la delimitación y el desarrollo de sus diferentes ámbitos.

La praxis total

La consideración de cada una de las formas de la praxis por separado se mantiene todavía en un plano abstracto. La praxis humana real y concreta es una sola que se despliega en diferentes dimensiones. Esta praxis una, como totalidad concreta, es la actividad por la cual el hombre hace su propia vida, se formula el proyecto de lo que quiere *ser* y lo asume como *tarea*, la tarea de la autorrealización de sí mismo. El fundamento común, el punto de fusión de todas las formas especiales de la praxis está en el hombre mismo que es la unidad de todas ellas, la praxis total. Esta expresión plantea, no obstante, otro problema que no podemos resolver ahora. Hablamos de “práxis total” como unidad totalizadora de todas las formas especiales de la praxis, pero, ¿se puede extender este concepto más allá, como abarcador de la to-

talidad del ser? Desde ya afirmamos que no, la praxis humana no es absoluta ni totalmente creadora, (esta afirmación no sólo implica el ateísmo sino también el idealismo) porque ignora la estructura y las dimensiones esenciales de la *naturaleza* humana. El hombre es naturaleza, según hemos visto, y tiene aún en su espíritu una naturaleza esencial que le es dada, que no es la obra de sí mismo, sino que tiene que asumir como tiene que asumir su pasado. El hombre tiene que contar con lo ya constituido de su ser, aún para reformarlo, y comenzar por aceptarse a sí mismo como hombre y como éste individuo que es y que ha sido. Su ser esencial e histórico-concreto constituye la base, el punto de partida desde donde se proyecta en cada momento la acción y se le abre el futuro; es en su naturaleza esencial y en su propio pasado donde debe buscar las fuentes de la energía espiritual que lo mueve a la acción (y al mismo tiempo sus ineludibles limitaciones). Pero sobre todo, la intencionalidad esencial del espíritu le otorga la dirección y el sentido universal de su autorrealización humana en cuanto tal.

Ahora bien, el hombre no construye su futuro con el pensamiento, no es a fuerza de teoría que se hace su porvenir (porque la teoría, el pensamiento, no tienen fuerza alguna, ni hacen nada), sino mediante la praxis, la lucha y el trabajo. La razón es la que fundamenta la posibilidad de la superación de la existencia inmediata, puramente natural, *la posibilidad* de esta autorrelación que es el devenir (o el advenimiento) del hombre en la historia; pero el pasaje de la posibilidad teórica a la *realidad efectiva* sólo se concreta en la acción, y la teoría adquiere seriedad en sí misma sólo en cuanto está intencionalmente vinculada a la vida y logra iluminar su sentido, abriendo nuevos horizontes a la praxis, contribuyendo mediante la crítica a la corrección de sus desviaciones y al señalamiento de su verdadero camino.

La base de todas las formas especiales de la praxis es esta praxis total, antropológica; el proceso de autorrealización del hombre en su propio ser, el proyecto humano fundamen-

tal que se despliega en el tiempo y es redefinido por cada época y por cada pueblo en la historia. Todas las otras formas especiales de la praxis son momentos parciales, diferentes mediaciones para la realización de ese proyecto. Por lo tanto el trabajo, la técnica, la actividad cultural o política, etc., no se pueden entender aisladamente, ni adquieren sentido y validez en sí mismos, como aspectos abstractos, sino solamente como partes o momentos de la totalidad concreta, de la praxis total que es la vida misma. "Para el hombre vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él; él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. Vivir es hallar los medios para realizar el programa que se es. Pero el programa vital es pre-técnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tienen a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las "necesidades" del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también una invención histórica; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay pues una primera invención pre-técnica" (que es la invención de sí mismo). Hablamos del hombre como ser de deseos, pero hay un deseo originario, que es el propiamente creador: el deseo de ser, que nunca es meramente abstracto y genérico, sino histórico, concreto y viviente. "En definitiva los deseos referentes a cosas (las "necesidades humanas") se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser" (Ortega), representan las diferentes dimensiones, o los medios para la realización de ese proyecto fundamental, antropológico, o mejor, antropógeno.

Por eso las diferencias de la técnica en las distintas épocas y civilizaciones no son sólo cuantitativas, del grado o nivel de desarrollo, sino también cualitativas. No sólo encontramos diferentes grados de desarrollo tecnológico, como si la historia fuera una evolución unilineal que avanza siempre en la misma dirección, dentro de la cual pudiéramos ordenar a las más diversas culturas como etapas de un único proceso, asignándoles un determinado nivel, de acuerdo con las pautas

de modernidad y de progreso de las actuales sociedades industriales avanzadas. Este es el enfoque de las teorías desarrollistas y neo-desarrollistas. Pero sin embargo, la evolución de las técnicas, como de los otros elementos de la civilización en la historia, no es unidimensional, sino que va adquiriendo diferentes configuraciones; las distintas culturas han creado y perfeccionado incluso técnicas por completo diversas que responden a sus propias condiciones y medios de vida, así como a las diversas preferencias, intenciones u objetivos humanos que inspiraron su vida cultural.

“Cada cultura tiene ciertos fines a los que está dirigida su conducta y a los que tienden sus instituciones. Difieren entre sí no solamente porque cierto rasgo está presente acá y ausente allá, y porque otro rasgo se encuentre en formas diferentes en dos regiones. Difieren aún más porque, como conjunto, están orientadas en direcciones diversas. Marchan a lo largo de caminos distintos, y los fines y los medios de una sociedad, no pueden ser juzgados en términos de los de otra sociedad, porque son esencialmente inconmensurables” (Ruth Benedict, *El hombre y la Cultura*).

Solamente la civilización europea moderna en su expansión colonialista mundial ha logrado imponer en cierta medida a todos los pueblos el mismo modelo de desarrollo económico social, los mismos valores, pautas de conductas, patrones culturales en general y, por lo tanto, ha universalizado también su particular modelo y estilo tecnológico. Pero esta uniformidad, que indudablemente es beneficiosa para los intereses imperiales de la expansión de mercados y exportación de tecnología, es bien discutible tanto desde el punto de vista de las reales prioridades económico-sociales de los pueblos colonizados, como desde el punto de vista de la jerarquía de valores y el estilo de vida que les son propios. No se trata de poner en dudas, ni menos de rechazar a la manera romántica los beneficios de la técnica en cuanto tal. De lo que se trata es de refutar la indebida universalización de un determinado modelo y estilo tecnológico, que son el producto ca-

racterístico y adaptado a una determinada estructura social y a una particular formación cultural, como si fueran el único modelo posible, o el mejor.

Los diversos modelos tecnológicos se desarrollan en cada caso a partir del proyecto humano fundamental de la praxis total, (que incluye y supone también un proyecto histórico-político determinado); como el sistema de instrumentos más adecuados para la realización del proyecto propio de cada pueblo. Por eso las técnicas varían sustancialmente de una civilización a otra, porque en cada civilización y en cada pueblo el sistema tecnológico está en correspondencia con su sistema de preferencias o valores, con su proyecto histórico, es decir, integrado y subordinado a la praxis total. Esto es así, al menos cuando se trata de un pueblo *libre*, que se desarrolla autónomamente, es decir, que tiene la capacidad de decidir por sí su propio destino; que construye y organiza por sí mismo, en libertad, su propia vida, y es el agente de su propia historia.

Las últimas expresiones nos vienen indicando ya claramente que el proyecto humano fundamental de lo que el hombre quiere ser, cuyo cumplimiento se da a través de la praxis total, no es fundamentalmente un proyecto individual, subjetivo; sino un proyecto comunitario que se objetiva históricamente. Hemos avanzado un paso hacia lo concreto al superar la consideración puramente abstracta de las formas de la praxis por separado, para considerarlas integradas, como diferentes aspectos de un único proceso, la praxis total que, en definitiva, es la vida misma del hombre. Pero todavía no hemos alcanzado la máxima concreción mientras continuemos pensando en "el hombre" en abstracto, o en el mero "individuo", abstracción del mundo histórico social del que forma parte.

El hombre, según hemos visto ya, no existe ni se realiza sólo, sino con los otros, en comunidades. *La praxis total no es solamente la unidad de todas las praxis sino también la unidad de la praxis de todos*, el proceso objetivo de la historia. Los proyectos individuales o parciales (de los grupos o de

las clases), los deseos y aspiraciones de los sujetos están siempre enmarcados dentro de la intencionalidad fundamental del proyecto histórico de su pueblo y de su época, dentro de las condiciones objetivas de la realidad social en la cual se desarrollan, que particulariza y otorga un contenido concreto a la intencionalidad esencial de la naturaleza misma del espíritu. El sistema de valores vigentes, las costumbres, instituciones, etc., condicionan y orientan la forma de los proyectos individuales haciéndolos partes del proyecto común. Y al mismo tiempo, el resultado objetivo de la actividad de cada uno, no es la realización de sus meras intenciones subjetivas, sino que al insertarse en el conjunto de las relaciones y de los procesos sociales, interrelacionada con la actividad de cada uno de los otros, contribuye a producir y a reproducir la estructura objetiva y el proceso general de la vida social. Por eso *el producto final de la praxis total es, en definitiva, el proceso mismo de la historia con todos sus contenidos y realizaciones.*

Pero los verdaderos agentes de la historia, los protagonistas que son los sujetos de esta praxis total, no son los individuos aislados, ni es "la humanidad", "la especie humana" en abstractos, sino esas unidades histórico-culturales y políticas que son *los pueblos*, cada uno de los cuales realiza y vive su propia historia.

El análisis más detenido y crítico de este último nivel de concreción de la praxis exige otros elementos conceptuales que se desarrollan en el marco de la Filosofía Política; porque un pueblo no es nunca una totalidad indiferenciada y homogénea, sino que incluye múltiples diferencias, y aún contradicciones internas y, además, los pueblos no viven aisladamente su propia historia, sino en relación con los otros, y estas relaciones pueden adquirir diversas formas, ya sea de antagonismo, de dominación y dependencia, o de cooperación solidaria. Pero a partir de estas consideraciones concluye ya la antropología propiamente dicha y se abre el campo de la Filosofía de la Historia.

CANTO A LA MUJER AMADA

(Poema)

por

PATRICIO COLLINS

I

Tal vez un angel la presenta
de alguna forma,
como una tórtola;
con sus tesoros de novia buena,
joven y bella
y en la senda del hombre allí la deja.
Es una flor, casi un pimpollo,
es una fruta casi verde,
es una gota de agua y cielo.
La novia que buscaron tantas horas...
Ya el corazón encuentra su reposo
de la ansiedad de amar a una mujer,
deseada por el alma y por la sangre,
que desde Adán se siente como un fuego,
como una herida,
como un tormento.
¡Ah! la dicha de verla...
Y se hace un mundo de colores,
pensamientos, palabras y senderos.
Claro camino.
Se hará una vida,
sólo una vida
en el Altar de Dios como en la fragua.

II

Era un día de bodas blanco y cierto.
Tu sonrisa tenía fulgor de amaneceres,
de albas y rocíos,
y tus labios decían amor
en el beso de novia,
fresas jugosas de tu boca joven.
Me podía mirar en tus ojos
como en un cielo abierto.
Sólo Dios y el amor,
buen amor hendecido,
como andar por los bosques extrañamente gratos.
El roce de tu piel y tus abrazos,
y el murmullo de planes para el día,
el del andar unido.
Así fue,
todo era nuevo,
hasta el mar de los campos
al mirarlo tus ojos y los míos.
Compañera,
mi amada novia,
el brindis compartido de la luna de miel
me emborrachó de gozo para siempre.
Han pasado los años pero siento
tu corazón posarse junto al mío
con la entrega total.
Hasta la muerte, el Dios de Amor ha unido
al hombre y a la mujer,
Que nadie los separe es su mandato.
A ese dulzor lo he saboreado a fondo.
Ven mi querida esposa,
veamos con las horas
madurar nuestras viñas...

III

Deshojada la fiesta de los años primeros
y el otoño de bronce llamando a nuestra puerta...
Ya no ríen los ojos las lágrimas azules
de otras horas más jóvenes y fuertes.
Claroscuros, tristezas, frío de anocheceres.

Ya sólo queda el tiempo del sol hacia el ocaso...
Pero mi compañera lleva los pasos juntos
al compás de los míos, dulcemente.
Las glicinas suaves de su delicadeza,
su cabeza en mi pecho mirando a la distancia
del campo cultivado y florecido.
Calle de sus sonrisas,
río de sus bondades.
En sus ojos amados contemplo el tiempo mío
y el hogar que formamos
en los años de Dios,
con los hijos que son la presencia del día.
Pero en nosotros niña,
lejana niña mía,
compañera, amiga, novia y esposa amada,
alegre, bella y fiel, generosa y sufrida
como el sol y la lluvia y el refugio,
gusto el ansiado viaje de los caminos juntos.
Siento en todas las cosas lo bueno de tus manos,
las flores perfumadas del corazón que espera
que eternamente vivan los amores de Dios.

