

DIRECTORA
LYDIA JIMÉNEZ

SECRETARIO
RAMIRO FLOREZ

CONSEJO EDITORIAL

VICTOR GARCIA-HOZ
RAUL VAZQUEZ
MARIANO YELA
AMANCIO LABANDEIRA
JOSE LUIS CAÑAS

COLABORADORES DE ESTE NUMERO (orden alfabético):

ABRISQUETA, José Antonio
ALVAREZ, Jesús
AYUSO, Miguel
CAÑAS, José Luis
CASTILLA, Blanca
DIAZ, Carlos
DIAZ, Gonzalo
DOMINGO, Micaela
FLOREZ, Ramiro
GARCIA LOPEZ, Jesús
GARCIA NARRO, Juan José
GINZO, Arsenio
JIMENEZ, Luis
JIMENEZ, Lydia
LOPEZ, Juan
LOPEZ CASTELLON, Enrique
LOPEZ QUINTAS, Alfonso
LOPEZ ZUMEL, José M^a
OCAÑA, Marcelino
PÉREZ, Manuel
PRIDA, José F.
RABADE, Sergio
RAMON, Rafael
SANCHEZ, Julio
SANCHEZ-GEY, Juana
SORO, Alfonso
TORREVEJANO, Mercedes
VILLARAN, Carmen Rosa
WINKOW, Juan Luis

SECRETARÍA:
Alcalá, 93. 28009 Madrid. Teléfono 431 1193

ISSN:0214-0284
Depósito Legal: M-37.362-198

Cuadernos de Pensamiento 10

PUBLICACIÓN DEL SEMINARIO "ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ" DE LA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

NÚMERO EXTRAORDINARIO DEDICADO A D. ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

SUMARIO

<i>Presentación</i> por Lydia Jiménez.....	5
I. METAFÍSICA	
<i>La substancia: Tres episodios clave en la Historia de la Metafísica</i> , por Mercedes Torrevejano	13
<i>Razón y Metafísica en Kant</i> , por Sergio Rábade Romeo	31
<i>Cosas divinas, cosas humanas</i> , por Jesús García López	45
<i>Sobre el objeto de la Metafísica en Avicena</i> , por Rafael Ramón Guerrero	59
<i>El significado del "Apriori" en J. Wahl</i> , por Alfonso Soro Oroz	77
<i>¿Existen proposiciones sintéticas "a priori"? (En torno a la proposición 6.3751 del Tractatus de Wittgenstein)</i> , por Juan José García Norro	91
II. ÉTICA	
<i>El entendimiento como percepción en la Ética de Aristóteles</i> , por Enrique López Castellón.....	107
<i>Luis de Molina y Emmanuel Kant, a propósito de la libertad</i> , por Marcelino Ocaña García	127
<i>Un aporte para la reorientación del Derecho público</i> , por Miguel Ayuso	149
<i>Lectura política y alcance último de La Ciudad de Dios</i> , por Ramiro Flórez.....	159
<i>Desde el "Estado" de Platón al "ser con otros" de Heidegger</i> , por Micaela Domingo.....	187
<i>El hombre adicto: Una hermenéutica del sentido existencial</i> , por José Luis Cañas	193
III. RELIGIÓN	
<i>El sentido del silencio de Dios</i> , por Alfonso López Quintás	213
<i>Elogio racional de la fe</i> , por Carlos Díaz	229

<i>El hombre, experiencia de Dios. Teología natural de Zubiri</i> , por Blanca Castilla Cortázar	237
<i>Maritain y el problema del Ateísmo</i> , por Juan Jesús Álvarez Álvarez	249
<i>Problemática contemporánea del término "cristiano" para el discurso filosófico</i> , por Carmen Rosa Villarán Rodrigo	271

IV. PEDAGOGÍA

<i>La Filosofía de la Educación en D. Ángel: Recuerdos de un discípulo</i> , por José Luis Cañas	283
<i>Evocación de un maestro: D. Ángel González Álvarez</i> , por Manuel Pérez Barreiro	293
<i>Las profesiones de fe de J.J. Rousseau</i> , por Arsenio Ginzo	297
<i>Prometeo y Edipo: Dimensiones antropológicas en la filosofía trágica nietzscheana</i> , por Luis Jiménez Moreno	307
<i>El influjo del ideario ilustrado en las reformas educativas de José II de Austria y Carlos III de España</i> , por Juan Luis Winkow Hauser	321

V. VARIOS

<i>Genoma humano: La aventura genética ante el enigma de la vida humana</i> , por José Antonio Abrisqueta	337
<i>El pensamiento fantasmal</i> , por Julio Sánchez	347
<i>San Juan de la Cruz: otro frustrado pasajero de Indias (1ª parte)</i> , por Juan López	355
<i>La evolución del pensamiento de María Zambrano: su filosofía antes del exilio (1931-1939)</i> , por Juana Sánchez-Gey Venegas	371

VI. BIBLIOGRAFÍA

<i>Don Ángel González Álvarez en sus escritos y en mi recuerdo</i> , por Gonzalo Díaz	393
---	-----

PRESENTACIÓN

por *Lydia Jiménez*

En el Seminario de Pensamiento hemos mantenido siempre una ferviente memoria de D. Angel González Alvarez, como fundador del mismo y bajo cuya dirección dio sus primeros pasos. Así consta en otros Cuadernos anteriores y en el hecho de haber puesto su nombre como titular.

En este número hemos querido reunir varias colaboraciones de amigos, discípulos y simpatizantes de su persona y de su trabajo, lo que no les impide mantener orientaciones diversas en su propia labor individual. Como en tantos otros casos, ni están todos los que son, aunque sean todos los que están. Queremos decir que algunos de los que se habían comprometido a colaborar en este sencillo Homenaje no lo han podido hacer por motivos variados, a los que siempre acompaña la razón de falta de tiempo, a pesar de los aplazamientos de fechas y del retraso a que hemos tenido que recurrir en detrimento de los que enviaron sus colaboraciones desde la primera hora. Nuestras disculpas por estos inconvenientes, ajenos y marginales a nuestra esperanzada voluntad de complacer a todos. Y, en cualquier caso, nuestro sincero agradecimiento a todos los que, de una u otra forma, figuran en el sumario de este número de Homenaje.

Como reducida suplencia de otros estudios programados, doy, en esta presentación, una sencilla panorámica del sentido y labor intelectual de nuestro homenajeado, en la que se pueden enmarcar trabajos ya realizados y otros que se podían realizar. Aprovecho para ello, en parte, la redacción de otra nota de síntesis que hube de escribir a raíz de su muerte.

Fue una unidad coherente y densificada de vida y pensamiento. Don Ángel González Alvarez se nos fue de esta vida fugaz el día 29 de junio del año de 1991. Como en tantos casos, y como en uno de los mejores, nos agradaría poner, en lugar de muerte, la palabra tránsito. Pasó de esta morada terrena a otra de más colmada plenitud. Había nacido en 1916. Y en todos sus años de existencia supo mantener, como meta o estrella de su vida, ser siempre él mismo. Creo que el mejor homenaje que podemos tributar a su memoria es el de resaltar esa unidad, dentro del amplio campo de su actividad cultural, y que se diversificó fundamentalmente en tres facetas: la de Profesor de Filosofía, la de Pedagogo y la de pensador religioso.

I. ITINERARIO CULTURAL Y DOCENCIA FILOSOFICA.

Después de haber cursado la carrera de Magisterio y de Filosofía y Letras, ejerció rápidamente la docencia en los Institutos de La Coruña y de Ramiro de Maeztu de Madrid.

En 1946 ganó por oposición la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Murcia. A partir de 1949 sus viajes y estancias de años en la Argentina le hizo desarrollar una intensa labor docente, de trasmisión de conocimientos filosóficos y de incitación cultural, como Profesor y como Director del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares y director también de la revista *Philosophia*, en la Universidad de Cuyo (Mendoza), desde donde ampliaba su acción en Conferencias, organización de Cursos de Doctorado y publicaciones. Como reconocimiento a esa labor fue nombrado miembro honorario de las Universidades Argentinas, aparte de recibir otras distinciones que venían a ratificar el agradecimiento a su trabajo intelectual. También por parte del Gobierno español se le concedieron las encomiendas de Isabel la Católica y de Alfonso X el Sabio.

Pero cuando de modo más cercano e inmediato se manifestó más fructífera y eficaz su actividad entre nosotros fue a partir del año 1954 en que ganó la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid y que regentó hasta 1985, fecha de su jubilación. ¡Mucho habría que recordar de todos esos años, de su dedicación a los alumnos, de su consagración a vigorizar la vida cultural y a formar mentes capaces de orientarse especialmente en el campo filosófico!

Eran tiempos de indignancia y penuria, y de luchas muy variadas, por poner a España en otro nivel del que venía saliendo en el orden cultural, y su acción hubo de extenderse además a otros puestos de la vida Académica española. Primero, Director General de Enseñanzas Medias (1962-1967), puesto sin duda en el que su tacto y visión de la docencia en España y sus necesidades, tuvo su mayor extensión y eficacia, como consta por su vigorización de los Institutos, ampliación de puestos y ámbitos de docencia y el entusiasmo que provocó en los Profesores y estudiantes de esa etapa decisiva en la formación humana e intelectual. Posteriormente fue Secretario General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1967-1973), Rector de la Universidad Complutense (1973-1977), Director del Instituto de Filosofía "Luis Vives", del C.S.I.C. y director de la Biblioteca Hispana de Filosofía de la Editorial Gredos, y desde 1959 Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Su amplia *obra escrita* iba respondiendo a las necesidades de su docencia y de ser punto de referencia para muchos de sus alumnos y discípulos. Así nacieron, entre otros, sus libros de *Introducción a la Filosofía* (1953), *Manual de Historia de la Filosofía* (1957), sus dos volúmenes del *Tratado de Metafísica* (I. Ontología y II. Teología natural) en 1961, por sólo citar los más representativos y con mayor número de sucesivas ediciones. No es aquí el lugar de hacer un elenco de todas sus publicaciones filosóficas que podía alargarse con facilidad. Sin embargo, acaso sea conveniente consignar el hecho de que, antes de ceñirse a una línea bien definida de su pensamiento, había debutado, en el ámbito del campo filosófico, ya en 1945, con la publicación del trabajo de su Tesis doctoral sobre *El tema de Dios en la filosofía existencial* (CSIC), estudio que le había obligado a plantearse desde un primer momento la problemática de actualidad que traía esa corriente, la más incitadora y desafiante de aquella hora. Ello podría explicar para muchos, el hecho de que el Prof. González Álvarez se atuviera a la decisión de fidelidad, ahondamiento, renovación y síntesis de un pensamiento tradicional como era el aristotélico-tomista. En él se situaban sus

convicciones doctrinales más arraigadas y que él nunca dejó de hacer constar y formular. «La exigencia de objetividad que proclamábamos al principio es compatible con el reflejo en este *Tratado* de las personales concepciones del autor. En las disciplinas filosóficas no nos está permitida la renuncia a las propias ideas. La metafísica desaparece donde falta la tensa reflexión personal sobre el triple misterio del ser. Por eso tampoco nos es dada la posibilidad de prescindir de nuestras convicciones en el tratamiento de los problemas metafísicos en su contenido y despliegue objetivos. Para que los hechos hablen hay que aprender a consultarlos. Nada obsta a la objetividad y universalidad de la metafísica su necesidad de ser elaborada sobre el diálogo con el ser —el mismo para todos— de un espíritu irrenunciablemente personal» (*Tratado de Metafísica*, cit., I, 8).

Quienes tuvimos la suerte y oportunidad de escuchar sus lecciones o conferencias, en muy distintos lugares y momentos, sabemos muy bien de la exquisita forma de intentar siempre conjugar la claridad de la exposición *objetiva* de la materia presentada con la firmeza de la valoración y enjuiciamiento desde esas sus convicciones personales e irrenunciables. Y simultáneamente, un exquisito respeto por las posiciones doctrinales de los demás, de todos aquellos que disientían y que, con todo, mantenían con él un diálogo de amistad, de trato académico y de agradecimiento, y al que él mismo contribuía con su discernimiento sereno y, si el caso se terciaba, hasta con sus consejos, al modo suavizado de opinión personal.

II. EL PEDAGOGO

Puede ser discutible el que los estudios de las Escuelas de Magisterio impriman o no carácter especial a la docencia. Pero ofrecen al menos la posibilidad de enfocar con mayor conciencia los ángulos de acercamiento al alumno y a los modos más apropiados de aprendizaje. En cualquier caso, el prof. D. Ángel González Álvarez actuaba en su docencia como pedagogo por vocación y por disciplina. La forma hablada de presentar y desarrollar los temas, al igual que toda su obra escrita, lo testifican y corroboran. Pero además de eso, explicó y desarrolló con determinado empeño las doctrinas pedagógicas. Bástenos recordar aquí su *Filosofía de la Educación* (1952) unida a escritos posteriores como *Hacia una educación integral* (1966), *Política educativa y escolaridad obligatoria* (1975), *La Universidad de nuestro tiempo* (1976), además de la lista bien alargada de artículos y ensayos menores dedicados a aspectos concretos sobre la esencia de la educación, a la incidencia de lo político y de lo social en ella, lo mismo que a las formas de mejorar los sistemas educativos desde el nivel de las enseñanzas primaria y Media hasta el más alto de la formación universitaria. Acaso no resultaría inexacto decir que sabía promocionar, a la vez, iniciativas en el ámbito de los contenidos y buscar una “escrupulosa didáctica” (*Tratado*, l.c.) para llevarlos a la mente de los educandos.

III. PENSADOR CRISTIANO

La dimensión que más cumplidamente podría definir la vida y obra de D. Ángel González Álvarez es sin duda la de pensador cristiano. Ello no le llevaba a ser excluyente de saber alguno, pero sí a modular y concretar los fines de sus actos educativos, docentes y de otra variada suerte de iniciativas, desde la perspectiva cristiana. De ahí

el no prescindir nunca de sus convicciones personales, expresarlas con libertad y sin velos de ningún género, y el mantenerse siempre atento a las directrices que podían alimentar y vigorizar con nuevos elementos sus propias actitudes y comportamientos. En este sentido, también cabría hacer una larga enumeración de escritos especiales, que podrían ir desde el Discurso leído en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre *Teización y ateización del Universo* (1968) hasta uno de sus últimos artículos sobre *La llamada teología de la liberación* (*Verbo*, 25,1986), sin dejar de pasar obligadamente por el libro *Juan Pablo II y el Humanismo cristiano* (1982), publicado en esta Fundación Universitaria Española, de la que fue Patrono varios años. Repetimos que ninguna de las listas que aquí damos de sus publicaciones es exhaustiva, y quizá en este punto sea en el que más acortemos su número.

Aunque haya de ser sólo como una muestra del talante decidido y permanente que presidía esta dimensión cristiana, nos permitimos transcribir, para terminar, tres textos literales de otros tres libros, de los que ya anteriormente hemos hecho mención, y que iban dirigidos tanto a sus alumnos como a cualquiera de otros entre sus posibles lectores.

En su *Filosofía de la Educación* resume el fin de la actividad educativa con estas palabras: «La actividad educativa se ordena a realizar la imagen de Dios. Expliquemos. También ahora deben ser distinguidos tres momentos que hacen relación, como anteriormente, al principio, la operación y el fin. De los cuales resultan: la imagen *entitativa*, la imagen *operativa* y la imagen *consumativa* o final. Dijimos más atrás que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios. Es la imagen entitativa o esencial en que el hombre —cuya naturaleza intelectual representa la esencia divina— consistente como hechura de Dios. Pero también indicamos que el hombre *debe hacerse* a imagen de Dios. Es la imagen operativa o existencial que el hombre... realiza obrando a semejanza de Dios. Y agregamos ahora la referencia a la imagen de Dios conseguida en la consumación de la vida humana. Es la imagen final o consumativa a la cual se ordenan las otras dos» (pp.167-168).

Y en el *Tratado de Metafísica* concluye el último párrafo con este doble signo de afirmación y oración: «Dios es la vida, el poder, el amor, y el entender. Por Dios entendemos, amamos, obramos y vivimos. Quiera El que con este nuestro vivir, obrar, amar y entender demos testimonio de su Bondad y manifestemos su Gloria» (II,p.527).

No podemos dejar de ver y evidenciar en estas decisivas palabras el símbolo de la plegaria bien cumplida y realizada en todo el trenzado de su vida de trabajo temporal. Y para aquellos que, dedicados al estudio de la historia del pensamiento y de la investigación filosófica, les pudieran sobrevenir los riesgos del desencanto, de la desilusión, o del escepticismo ante los descarríos o errores en que ha caído la razón humana, les pone en el Prólogo a su *Historia de la Filosofía* (Edic.,1960):

«Quisiéramos prevenir al lector contra los posibles escándalos motivados por la disparidad y la contraposición de los sistemas que de la filosofía nos muestra en su historia. A este efecto, advertimos que a la historia de los sistemas filosóficos, como al desarrollo de cualquier ciencia, pertenecen no sólo los aciertos logrados y las verdades alcanzadas, sino también los fracasos sufridos y los errores cosechados. Y hasta debemos anticipar que las coincidencias son mayores que las discrepancias. Contra lo que suele creerse, la historia de la filosofía muestra una continuidad y una interna ligazón sistemática muy superior a la historia de cualquier ciencia positiva donde se procede, con reiterada frecuencia, por sustitución de teorías. En todo caso, en el dominio de lo histórico es normativa la *veritas facti*. Y es claro que tan verdadero es que existió el error en el curso de la historia como la verdad. Por tanto, no debe

buscarse la unidad de la historia de los sistemas filosóficos en un cuerpo de doctrina, sino en la tendencia a la indagación filosófica, es decir, a la investigación de las últimas causas del mundo y de la vida».

Lo decisivo, pues, es la sinceridad en esa búsqueda de las últimas razones de la existencia, dentro de la cual hay que encararse lo mismo con los errores, para procurar obviarlos, que con los aciertos para reflexionarlos y seguirlos. Es en esa *tendencia* a la verdad donde hay que contextualizar los descarríos como los aciertos para su comprensión y discernimiento. Y es en la visión unificada y contrastada de esa misma tendencia donde ha de valorarse el espíritu inquisitivo de todo hombre que quiere siempre situarse en el verdadero y fructífero encaminamiento del pensar filosófico y en los modos más adecuados para ejercerlo.

El hombre cabal y sincero, el intelectual, el pedagogo y el pensador religioso se dan cita de integración en los diferentes ámbitos a que aquí hemos aludido.

I. METAFÍSICA

LA SUSTANCIA. TRES EPISODIOS CLAVE DE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA*

por Mercedes Torreveiano
Universidad de Valencia

* En el homenaje que la Universidad Complutense dedicó al Prof. González Alvarez con motivo de su jubilación, expresé públicamente mi admiración y reconocimiento hacia lo que considero la más grande virtud de un profesor universitario de filosofía, virtud que yo entiendo había sido practicada por el Prof. Gonzalez Alvarez: su sentido del ilustrado “atrévete a pensar”, expresado por él en una frase mil veces repetida: «el argumento de autoridad es radicalmente insuficiente en filosofía». Lo cual no impedía que, en la mejor tradición aristotélica, el Profesor González Alvarez afrontara los temas y los problemas filosóficos al hilo de la atención venerante de los sabios... (Vid. *Top*, I, 1, 100 b 18). Rindo aquí homenaje de nuevo a esa enseñanza y a ese espíritu, con el resumen de un trabajo, el último que tuve ocasión y deber de someter a su consideración y comentario, pocos años antes de su muerte. *In memoriam*

INTRODUCCION. SUSTANCIA COMO CONCEPTO FUNDAMENTAL DE LA METAFISICA.

Hegel, que ha presentado por primera vez la historia completa de la Filosofía occidental en su compleja organicidad, ha llamado a la Metafísica: «Die Tendenz zur Substa'nz», «la tendencia hacia la sustancia»¹.

Desde que Aristóteles, en *Met Z*, 1 1028 b 3 escribió aquella famosa frase: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπωρούμενον τί τὸ ὄν τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία, la cuestión de la sustancia —acompañada indefectiblemente por la cuestión de la esencia— no ha dejado de ser uno de los temas centrales de toda la metafísica. Y ello de tal modo que las diversas y variadas inflexiones y formas de la metafísica pueden ser perseguidas al hilo de los avatares e inflexiones sufridas por el concepto de sustancia. Pues como bien ha hecho notar Zubiri, «al hilo de las transformaciones del concepto de realidad como sustancia ha ido transformándose el concepto de lo que esta realidad es, es decir, de la esencia»².

¹ *Hegels Werke. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (VGPh.)* Ed. Suhrkamp. Band 18, p. 122

² Cfr. Introducción a *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza ed., p. 5

La cuestión de la sustancia ocupa un lugar privilegiado dentro de la Metafísica. Encabeza el tratamiento del orden categorial, de los *modi essendi*, o géneros supremos de ser y da su primera concreción a la pregunta por lo que es, en tanto que es.

La sustancia, en efecto, en cuanto integra, abriéndolo, el orden categorial, compendia por así decir, la problemática que el mismo orden categorial, como tal, ofrece a la consideración.

En efecto, la pregunta por lo que es, en tanto que es, recibe su ocasión y sentido del hecho de que —como ya señaló Aristóteles— el *esti*, el **es** de la predicación hace a lo uno múltiple, lo cual significa que lo que es se muestra según diferentes aspectos o, mejor dicho, determinaciones. Y ése es el problema: explicar cómo acontece la relación entre esa multiplicidad de determinaciones y el ente uno.

«De todas las cuestiones —dice Aristóteles en B, 4 1001 a 4—, la más difícil y cuya solución es la más necesaria para el conocimiento de la verdad, es saber si el **ser** y el **uno** son sustancia de las cosas —*πότε τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί*— o dicho de otra manera, si cada uno de ellos no es más que **ser** y **uno** o si hay que buscar qué es **ser** y **uno**, en cuanto dichos de otra naturaleza, que les sirve de sustrato —*ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως*—.

Bien sabemos que en el modo de formular Aristóteles las aporías o las preguntas que atañen a «la ciencia que se busca» resume aquél toda la historia de la reflexión griega en pos de la sabiduría. De una parte, la alternativa que acuña el platonismo; de otra, la tradición naturalista, que reconduce el ser y la unidad a elementos constitutivos originarios.

Pero no debemos de momento, escrutar esa historia, sino sólo decir que, por obra de Aristóteles, que ha asimilado hasta su fondo más radical la propia autocrítica promovida por Platón en el seno del platonismo, queda reconocida la multiplicidad de los sentidos del ser y con ella, la sustancia (*ousía*) como el *topos* originario, al mismo tiempo que el horizonte último de la múltiple expresión del ser.

La sustancia según Aristóteles aparece como la expresión, aspecto, determinación del ser que polariza y articula su manifestación múltiple y heterogénea, siendo por así decir, el principio a partir del cual puede reconocerse y hablarse de una naturaleza y orden del ser —*φύσις καὶ τάξις τοῦ ὄντος*—.

Substancia es, pues, el significado técnico que Aristóteles concede a la voz *ousía*, una palabra griega singularmente rica en matices, que es el abstracto del participio presente femenino del verbo ser, εἶναι.

Y siendo así que el término latino correspondiente a *ousía* es *essentia*, la más justa y total significación de *ousía*, en el sentido filosófico técnico ajustado por Aristóteles es **substancia**, insistimos; aunque la palabra latina *substantia*, lo que traduce e interpreta es otro término griego, a saber, ὑποκείμενον, aquello que está por debajo de, o que es soporte de accidentes.

Este cruce de traducciones no es fortuito, sino que para Aristóteles la *ousía*, la sustancia, es sobre todo y en primer lugar, *μάλιστα*, el ὑποκείμενον, el sujeto, lo **sub-stante**; mientras que *essentia* traduce más directamente, lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι, y los latinos *quidditas*, es decir el “qué” de la sustancia, el “qué es” de la *ousía*.

Con lo que tenemos como punto de partida de nuestra reflexión, que la realidad es primordial y radicalmente **substancia** y que la *essentia* es su momento de quiddidad. Como si la sustancia requiriera o entrañara necesariamente un momento de

auto-mostración, aunque tal momento parecería que hay que pensarlo como “a la espera” de la pregunta por el “qué” de ella, es decir, de la sustancia precisamente³.

El uso, en efecto, que nuestra lengua y el mismo griego, hacen de la palabra “sustancia” nos orienta en este sentido. “Sustancia” designa, en un respecto meramente físico, aquella materia o materias de las que está hecho un artefacto, o que integran un cuerpo natural. “Sustancia” expresa, de otra parte, lo que hay de más alimenticio, o de más excelente, en algo; y, en sentido figurado, aquello que es más necesario en algún respecto, o más expresivo de su significado. La sustancia de un libro o de un asunto designa lo que tiene de esencial, su estructura profunda: «He aquí en sustancia —solemos decir— lo que dice el autor, o lo que esto significa, o lo que ha sucedido...»

Pero si bien se piensa, el decir, el significar, el acontecer, son en sí mismos, mediaciones transitivas de la sustancia. Esto o aquello se dice como expresión de la sustancia, esto o aquello se autoexpone como significación o sentido de la sustancia, esto o aquello sucede como acontecimiento que “acontece” —valga la redundancia— a la sustancia, ocurriendo en el último de los casos que a través del acontecer, —que implica una serie de estados— algo permanente se traspasa en la serie de los estados, haciendo posible su interrelación. De este modo la serie de los estados se hace comprensible como movimiento, movimiento que recibe por así decir, consistencia ontológica, en cuanto remite a la sustancia. El movimiento es, en último término, movimiento de una sustancia.

La sustancia pues, se nos ofrece, según lo que podríamos llamar un esquema lógico y un esquema físico, íntimamente conexiones: la movilidad (entre comillas) del discurso traduce la diversidad y heterogeneidad, o más bien, la división y movimiento de lo real, pero una y otro quedan recogidos y reconducidos a unidad en la *ousía*, en la sustancia, que es al mismo tiempo que sujeto-referente de los predicados el sustrato permanente de los cambios.

Pero según el primer esquema que hemos llamado lógico, la *ousía*, mediada siempre y necesariamente en los diversos atributos que se refieren a cualquier sujeto, es susceptible de ser interpretada —y ello acontece básicamente en Platón— como la forma universal que traducen los predicados. Con lo cual, el pensamiento platónico —donde el ser no es nunca “movimiento” ni es “lo otro” de sí mismo—, puede ser caracterizado como un pensamiento de la identidad abstracta, donde precisamente tienen que ser superpuestas varias formas supremas, siempre universales, para que en su mutua relación puedan justificar la relación predicativa. Y estoy pensando no en el más tópico Platón “amigo de las formas” sino en el más crítico Platón tal como aparece en el *Sofista*.

Platón pone gran empeño en subrayar repetidamente que las diversas formas o los diversos géneros se relacionan entre sí, a condición de que cada uno sea siempre “el mismo” (αὐτὸ δ’ ἑαυτῷ ταυτόν, *Soph.* 254 d), mientras que “lo mismo” es a la vez “diferente” de los demás. La κοινονία τῶν γένων es, pues, según exige y promueve el discurso (al ser asumido como hilo conductor exclusivo de explicación de lo real), un juego igualmente lógico de referencias, donde se menciona “lo otro” pero sin que se llegue a dar lugar a la aparición de lo diverso en el seno de lo mismo.

³ El castellano ha acabado suprimiendo la **b** del prefijo **sub**. Hemos querido en nuestro trabajo que aparezca de vez en cuando la palabra más rancia **substancia**, la obligada hasta hace bien poco, como una rememoración explícita y exacta de las raíces latinas.

La comunidad de los géneros en Platón es, en verdad, un intento de explicar la diferencia, pero nunca se presupone, como un principio de la comunicación, el diferenciarse mismo del ser en la implantación de sus categorías.

Pero Aristóteles no se adscribirá en absoluto a la “solución” de la participación, entendida como comunidad de géneros, porque tal solución le parece puramente verbal; es como pronunciar palabras vacías (κενολόγειν ἔστι) y hacer metáforas poéticas (μετάφορας λέγειν ποιητικὰς. *Met.* A, 9, 991a 21).

Ello, además, compromete la individualidad de la esencia, que se pierde en una mezcla de esencias más generales, (σμήνος οὐσιῶν como dice el Pseudo Alejandro en su comentario).

Pero sobre todo, la explicación platónica, a juicio de Aristóteles, no aclara en nada el sentido de la palabra **ser** en la proposición, ni la relación de lo que es (τό ὄν) y su esencia (τὸ τί ἔστι).

Por otra parte, además, si la teoría se interpreta en sentido del paradigmatismo, resultará que las ideas serán paradigmas de las ideas, viniendo a ser la misma cosa paradigma e imagen. En esta perspectiva no se llega a discernir qué es la esencia de nada, pues nos sentiremos reenviados de esencia en esencia, sin encontrar la esencia propiamente, quedando comprometida la identidad de la cosa y su esencia, que es justo lo que indica el verbo ser en la primera categoría. Es imposible que la esencia esté separada de aquello de lo que ella es esencia: ésta es la machacona exigencia de Aristóteles. «¿Cómo las ideas, que son las esencias de las cosas, podrían estar separadas de las cosas?» (*Met.* A, 9, 991 b).

Podemos atisbar, pues, que lo que hemos llamado “esquema lógico” de la sustancia se va a reajustar en Aristóteles, impleccionándose —permítasenos la expresión— en un sentido físico-ontológico. No basta decir que “hombre” —pongamos por caso— participa de la “animalidad” y de la “blancura” y que en ello se funda la posibilidad de decir que “el hombre es animal” o que “el hombre es blanco”. Es preciso reflexionar sobre la diversidad de sentidos de la cópula en la proposición, es decir sobre el diverso modo en que ambas predicaciones nos entregan o traducen “hombre”.

Reduciéndonos a esa diversidad “según el esquema de las categorías” (*Met.* E, 2, 1026 a 30) la cópula significa según que exprese el “qué es” de la cosa, o según que exprese la respuesta al resto de posibles preguntas sobre la cosa: qué cualidades tiene, dónde se encuentra, cómo, qué relaciones guarda ... Todas las preguntas se refieren a la cosa, sujeto último, referente último de todas las afirmaciones-respuesta, bien que la primera, al expresar el “qué es” abre por así decir, el horizonte del sentido de la cosa, horizonte en el cual se inscribe el resto de las afirmaciones, como otras tantas determinaciones del mismo sujeto, radicadas como sentidos, en el sentido originario.

Es ahora cuando puede percibirse en toda su fuerza lo que hemos llamado esquema físico-ontológico de la sustancia: Tal diversificación es perfectamente posible a Aristóteles sólo en la medida en que a la base de esta distinción de sentidos (que hemos llamado “según el esquema de las categorías”), Aristóteles ha establecido otra distinción de sentidos del ser más radical, que funciona, en el fondo, como condición de posibilidad del discurso en general (más allá de la consideración de la efectividad de la atribución en particular). Se trata de la distinción de los sentidos del ser en el respecto de la **potencia** y el **acto**. En virtud de esta distinción —como ya más arriba hemos vislumbrado— la multiplicidad y heterogeneidad del ser que traduce el discurso, se torna inteligible, unificada, pues desde el ser queda posibilitado el movimiento. El movimiento es **del** ser, en cuanto éste se encuentra en ese acto imperfecto que lo mantiene en su potencialidad y que lo conduce a su perfección.

«Sobre este punto —escribe Aristóteles en *Phys.*, I, 2, 186 a— los antiguos andaban en perplejidad, al confesar que lo uno es múltiple, como si no fuera posible a la misma cosa sin contradicción, ser una y múltiple. Pues, en efecto, hay lo uno en potencia y lo uno en acto». Por eso en E, 2, al enumerar las distinciones del ser, añade ésta, tan importante para la plena comprensión de la distinción categorial y de la teoría de la sustancia, como más adelante evidenciará el tercer libro de la famosa Trilogía, el libro Θ : *παρὰ ταῦτα πάντα το δυνάμει καὶ ἐνέργειᾳ*. («y todavía, además de todo esto, el ente en potencia y el ente en acto»).

Resulta, pues, que la sustancia es, en definitiva, el concepto aristotélico que compendiará la “solución” de las aporías sobre el ser, por cuanto aparece como el nudo de la unidad del discurso (esquema lógico), al ser su referente último, al mismo tiempo que como el principio real (esquema físico-ontológico) que articula los movimientos, pues es su sustrato permanente y su principio.

Concluyendo esta larga introducción, digamos ahora que hemos visto en el tema de la sustancia, las claves del destino histórico y de la posibilidad de la metafísica, puesto que vemos la cuestión de la sustancia como exponente de la crisis que se desarrolla en la modernidad, y alcanza su máxima expresión en el idealismo-logicismo hegeliano.

Nuestra tesis es que el racionalismo inicia esta crisis, en la medida en que hace desempeñar a la sustancia el papel que lo **ente** (*to on*) desempeñaba en la filosofía tradicional: una función transcendental. Y ello acontece porque se inicia en el racionalismo la explícita y exclusiva prevalencia del esquema lógico en la interpretación de la misma.

Cierto que subsiste en él el reconocimiento de la instancia físico-ontológica, pero se ha transferido a la razón, **sujeto** en sentido estricto y por autonomasia, el principio del ser.

La especulación hegeliana, sobre estas huellas, consumará el triunfo pleno del esquema lógico en la interpretación de la sustancia y consumará la reducción recíproca o mutua reabsorción de los órdenes transcendental y categorial. “Lo que hay” es sustancia —nos dirá Hegel— pero pensarlo como sustancia es insuficiente. Deberá pensarse «no sólo como sustancia, sino también —*ebenso sehr*— como sujeto ⁴».

Frente a tal alternativa, la interpretación tomista de Aristóteles habría supuesto el triunfo del esquema ontológico y un reajuste y distinción de los dos órdenes: el orden transcendental, y el orden predicamental o categorial. Ello sólo fue posible sometiendo el doble esquema aristotélico a una profunda transformación o aportándole una nueva fundamentación: Lo **ente**, que es primera y principalmente sustancia, queda remitido últimamente al *esse*, al acto de ser, actualidad que trascenderá el orden de la esencia y el orden de la forma. La sustancia, con ello, quedará transcendentalmente fundada, puntualizada su perseidad, y radicada su subsistencia. Ello será posible bajo el impulso del concepto teológico-revelado de “creación”, el cual introduce una fuerte inflexión semántica en el *duetto* “esencia-existencia”.

I. LA DISTINCION SUSTANCIA PRIMERA-SUSTANCIA SEGUNDA.

En lo que precede ha podido quedar claro el sentido en el que la sustancia juega un papel primordial en la metafísica, ya desde Aristóteles. Sin embargo, es el propio Aristóteles el que ha desarrollado una teoría acerca de la sustancia que no logra un

⁴ *Phänomenologie des Geistes*, (PhG) Vorrede, ed. cit. Band 3, p. 22-23.

pleno equilibrio estable, porque en ella no acaba de resolverse la tensión entre lo concreto y lo abstracto, entre lo singular y lo universal, entre el individuo y su esencia.

Tal tensión surgió en el libro de las *Categorías* con la distinción entre “sustancia primera” y “sustancia segunda”, y se prolonga en la *Metafísica* con la distinción entre el individuo y su *eidos*.

En el libro de las *Categorías*, en su capítulo 5, Aristóteles nos dice que la sustancia primera (πρώτη οὐσία), lo que es sustancia de manera más excelente (κυρίως), es «aquello que no se dice de un sujeto ni está en un sujeto».

Una tal sustancia no es otra que el individuo concreto, como en el caso de “este hombre”, “este caballo” (*Cat.* 5, 2 a 11). La consecuencia para la sustancia, así entendida, es que **de ella** “se dice” todo, o en ella “está” todo lo demás.

El contexto de las *Categorías*, que en este momento caracteriza el **afirmarse de** (gen. objetivo) un sujeto, de una parte, y el **tener de** (gen. subjetivo) o **estar en** un sujeto, de otra, da por obvio que “sustancia primera” es “lo que es sujeto y nada más que sujeto”. Pero no se levanta sospecha alguna sobre esta caracterización de la sustancia, en sentido κυρίως como ὑποκείμενον, porque el contexto deja claro que se trata **del individuo concreto**, del cual se dicen la **especie**, y el **género** de esta especie, pues en las especies, las sustancias primeras están contenidas.

Justo por esta relación los **géneros** de las especies y estas **especies** se dicen “sustancias segundas”, entendiéndose aquí con “género” y “especie”, lo que significan la definición y el nombre del sujeto individual respectivamente: «Es claro — nos dice Aristóteles— que el predicado debe ser afirmado del sujeto, tanto en el caso del nombre como de la definición» (*Cat.* 5, 2 a 19-21).

Sin embargo, en *Met. Z*, 3, aunque para explicar la sustancia se parte en principio de su carácter de “sujeto”, se viene a caer en la cuenta de que tal caracterización es in-suficiente y vaga u oscura (ἄδηλον), pues lo que tiene en grado más propio el carácter de “sujeto” es la materia (ύλη), con lo que la materia deviene pues, sustancia, es decir, ser en el sentido primario.

¿No es, en efecto la materia el sustrato in-determinado de las determinaciones que son, tanto determinaciones-sustancias como determinaciones-accidentes: cantidad, cualidad, acciones, etc...? Aristóteles, jugando con la dialéctica determinación/supresión de determinaciones, avista el peligro de materialismo en la interpretación de la realidad. Materialismo que nos llevaría a aporías en el orden de la predicación. Y añade dos notas más como caracterización de la sustancia: la sustancia tiene sobre todo (ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα), los caracteres de χωριστόν, es decir, de separable, autárquico, autosuficiente, podríamos traducir para evitar de momento complicaciones, y de τόδε τι, es decir, de “algo determinado”.

En realidad Aristóteles no añade nada que ya no supiéramos. Sino que corrige la desviación dialéctica del problema re-tornándolo a su genuino y primitivo lugar de planteamiento; que no es otro que éste: la sustancia, como el punto de confluencia del discurso es, en el *transcendere* respecto de sus predicados (sujeto lógico) **no y de ningún modo** el lugar de la indeterminación, sino aquello determinado por autonomasia que el discurso —esa es su tarea— se esfuerza en manifestar.

Pero si toda determinación es **de** la materia en el sentido físico natural, y las predicaciones traducen esas físicas determinaciones, todas se referirán a un *unum* de suyo indeterminado, con lo que paradójicamente, estamos en el *unicum* parmenideo. Pero entonces resultará precisamente que podrán intercambiarse todas las predicacio-

nes en la noche de todos los gatos pardos, o de todas las vacas negras, por aludir a la metáfora germánica divulgada por Hegel.

El materialismo de la indeterminación destruye el sentido del discurso y hace inane el orden que lo atraviesa, orden que la resolución de las aporías pretende sacar a la luz.

Esto no significa que la materia no sea con toda justeza sujeto (ὕποκείμενον). Lo es con todo derecho, como materia “segunda”, como **esta** materia que es sujeto de **esta** forma.

Precisamente este importante inciso de Z, 3 sirve para que advirtamos cómo Aristóteles ha tenido que sistematizar también la doctrina de la subjetualidad, por así decir.

«Los sujetos —queda establecido, y ello se nos recuerda más adelante en *Met. H*, 7, 1049 a 28 ss—, pueden ser de dos clases», a saber: el sujeto que es determinado y entonces es sustancia; y el sujeto como sustrato material o como la materia que es el sujeto del que se dice una forma, como en el caso de “esto” (esta carne y estos huesos así estructurados) es “hombre”, o “esta madera” es “cofre”⁵.

Dicho de otra manera: la materia es indeterminada y se determina por la forma (“per id ad quod est in potentia”, comentará Tomás de Aquino) mientras que los accidentes (el resto de las categorías que no son la sustancia) son indeterminados también, pero se determinan no por la materia como sujeto, pues ella es indeterminada, sino por el **sujeto determinado** en el que inhiere, es decir por la sustancia.

Dicho nuevamente: la materia es sujeto **inmediato** de la determinación que a ella la determina: la forma. Y sólo a través de la forma, es decir, del sujeto determinado del que ella es **elemento** potencial, cuando éste es un σύνολον, soporta o subyace a los accidentes que inhiere en **ese** sujeto.

El pasaje de Z, 17, 1041 b, 8 lo aclara larga y suficientemente: la pregunta sobre “el qué” de algo, esa difícil pregunta que sólo cuenta de antemano con el nombre de la cosa por la que se pregunta; que no investiga “el porqué” de la relación en la que se atribuye un predicado a un sujeto, como sería el caso de “por qué el hombre es un animal de tal naturaleza”, sino que más originariamente busca determinar qué es el hombre; tal pregunta es evidentemente una pregunta que dirige su mirada a la materia, pues la tal pregunta equivale a esta otra: ¿por qué esta materia es tal cosa?; lo que se busca es lo que determina a la materia indeterminada a ser tal cosa. Lo que se busca es la causa de lo que hace a la cosa **tal**. Esta causa no es sino la forma (εἶδος). Por eso, por la forma, esta materia es **tal cosa**. Porque la quiddidad, la esencia, el τὸ τί ἦν εἶναι de la cosa le pertenece como atributo. Es en virtud de la forma como la materia es **esto determinado** (hombre). Y ello es lo que se traduce en la definición como la *quidditas* de la cosa.

Más adelante, en Z, 13, 1038 b 5, y recordando el pasaje citado de Z, 3, Aristóteles recordará sucinta y tajantemente: «Hemos dicho que el sujeto se entiende de dos maneras: ya en el sentido de ser determinado (1), como “animal”, sustrato de sus afecciones (ὅσπερ το ζῷον τοῖς πάθεσιν), ya en el sentido de la materia(2) sustrato de la **entelequia** (ὡς ἡ ὕλη τῆ εντελέχεια).

Ahora se ve el papel que en la teoría aristotélica de la sustancia juega el *eidos* o

⁵ A la postre el sujeto *stricte* o sujeto sustancial en los ejemplos vendría a mostrarse justamente en afirmaciones exponentes de su causalidad material: esto es hombre, que es *de carne y huesos así estructurados*.

forma específica: primero, dando estatuto a la distinción predicación esencial y predicación accidental; y segundo, articulando, en cuanto denuncia el acto de la materia, (pues lo que era “sustancia segunda” es ahora el *eidos* o forma específica), articulando, repito la síntesis de lo que es y sus determinaciones (συμβεβηκότα).

Tales determinaciones deberán entenderse como **modos de ser** relativos a la sustancia, a su estructura como un todo, el cual es **sujeto determinado** de ellos; determinaciones que se componen, por modo de síntesis con la sustancia o el sujeto determinado, pero que no traducen el ser mismo de la sustancia.

La sustancia, en cuanto que aparece afectada por esas determinaciones, será implacablemente para Aristóteles, ser κατὰ συμβεβηκός esto o lo otro. Dicho según tradujeron los latinos: es *per accidens*, como “Sócrates es músico, o mide equis pies, o pasea...”

Si bien se reflexiona sobre todo lo indicado, y sobre esa doble perspectiva del planteamiento aristotélico, la *ousía* nos aparece avistada en una pluralidad de instancias que, más que desvelarnos directamente su naturaleza, nos conducen por un difícil camino que nos pone en guardia sobre lo que no es, en la medida en que ninguna de tales instancias agota lo que la sustancia es.

La *ousía* no es **elemento** —pues el elemento se sitúa propiamente en el orden de la causa material— sino que es primera o radical causa de la unidad del compuesto, causa de su determinación, de su ser propio; es decir, la *ousía* no es elemento sino **forma**. Y como tal, sujeto último, *choristón*.

De otra parte, la prioridad de la *ousía*, que es una prioridad en el orden del ser, recoge en sí toda otra prioridad, aunque no debe ser confundida-reducida a ninguna de ellas:

En efecto, integra la prioridad de **lo permanente** (prioridad del “sujeto” en el orden del devenir); la prioridad del τὸ τί ἦν εἶναι (prioridad en el orden de la **inteligibilidad**), la prioridad de la forma (prioridad en el orden de la **determinación**).

En definitiva, la tensión permanente de la investigación de la *ousía*, que se expresa por una parte en el τὸδε τι y por otra en el τί ἔστι, busca superarla Aristóteles en la consideración de que la *ousía* es causa inmanente del ser. Pues el ser es a la vez lo que existe en una última instancia, sin más (ἀπλώς) (y estamos ante el individuo); y lo que es la determinación más radical (y estamos ante la *quidditas*).

En este preciso desdoblamiento se *sitúa* la *ousía* aristotélica. En esto radica la gran originalidad de Aristóteles, en que nos ha conducido a una caracterización del ser, no tanto desde los modos de su presencia —ya sea como puro *eidos* platónico, o como elemento sensible singular— sino desde el acto de su venir a presencia... Y en esta perspectiva, más que el ser en su estado de manifestación, interesa el modo de la manifestación. En H, 2, 1043 a 27, Aristóteles dice claramente que la investigación busca saber τίς ἡ αἰσθητὴ τῆ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς, qué es la sustancia sensible y cómo.

De ahí que Aristóteles no se pregunte “qué es ser” en abstracto, sino cuál es el sentido de esto o aquello, que ya está ahí. «Se debe pensar que el verbo ser se toma en tantos sentidos como el ὑπάρχειν, es decir, en tantos sentidos como es verdadero decir que una cosa es», leemos en *An. Pr.* I, 36, 48 b 2-4.

Tugendhat en su interesante obra TI KATA TINOS. *Una investigación sobre la estructura y origen de los conceptos fundamentales de Aristóteles* ⁶ hace notar el sen-

⁶ Cfr. ed. Freiburg-München, Karl Alber, 1958.

tido de “estar a disposición” (*zur Verfügung stehen*) que tiene el *ὑπάρχειν*, acentuándose en ello la connotación aristotélica de que la realidad está dada, dándose al pensamiento como condición ontológica de toda posible pregunta por su sentido.

Pero ante la realidad dada, “esto es algo” es para Aristóteles el primer juicio que intenta delimitar o definir el sentido de lo que hay; y ahí se delinea la interna estructura del objeto metafísico.

De ahí que el ser que la cópula expresa en la respuesta al *tí esti* de cada cosa no es ni el mero sujeto (sustancia primera), ni el predicado (*εἶδος*), sino el acto de su recíproca implicación en la unidad de un supuesto. El ser en cada cosa no es —digámoslo en su sentido más formal— *ἀνευ συμπλοκῆς*, es decir sin, o fuera de, la síntesis.

Digámoslo de otra manera: en lo dicho del sujeto, éste se hace patente y reconocible. El originario **haber** (*το ὑπάρχειν*) se desliza inmediatamente para Aristóteles hacia “hay algo”, esa presencia que patentiza los rasgos del haber. Pero la mera determinación no merece el nombre de sustancia, si no está plenamente en sí, individuada, siendo subsistente e independiente ontológicamente.

En definitiva, el *eidōs* es en Aristóteles como la liberación de la palabra (logos) en que se expresa el acto ontológico: *πρότη οὐσία, εντελέχεια, χωριστόν*. A través de esta palabra, el ser se reconoce en lo que es, “distanciándose” de la indeterminación a que lo somete su potencialidad material. El *eidōs* es acto, causa inmanente y fin del sujeto y como sujeto. Y por eso se denomina *ousía*.

Pero no va más allá, de esta recíproca implicación, la explicación aristotélica de la sustancia.

II. LO ABSOLUTO COMO SUSTANCIA Y SUJETO.

Aristóteles, con su teoría de la sustancia deja en una encrucijada a la metafísica. Su concesión de la equivalencia entre la cuestión acerca del ente y la cuestión acerca de la sustancia (*τί τὸ ὄν, τοῦτο ἔστι τίς ἢ οὐσία*) compromete la posibilidad de que quede limpiamente delimitado un ámbito transcendental pues el problema de la metafísica en Aristóteles no acaba de liberarse de un claro condicionamiento platonizante al quedar bajo el yugo de lo *choristón*.

Aristóteles, es cierto, hace de la idea (*eidōs*) forma sustancial de la cosa misma, pero el difícil asunto platónico de la relación de ideas y cosas, queda traspasado al de la difícil relación sustancia primera-sustancia segunda, “cuya articulación” —ha escrito Zubiri— Aristóteles “nunca vio con claridad”⁷. En todo caso, como bien sabemos, la sustancialidad pura y simple (el carácter de *ousía*) se realizará para Aristóteles, eminentemente, en la forma separada, acto (formal) puro, el *Theós*.

Pero ¿qué sucede si se afirma con toda decisión y consecuencia que sustancialidad es el fondo de lo real, que sustancia traduce “lo que es en tanto que es”?

Lo que sucede, con toda consecuencia, nos lo va a decir Hegel y vamos a verlo. Sólo que el reino de la plenitud de consecuencia es un reino difícil de conquistar, aunque dejarse llevar de la lógica parezca ser lo más lógico.

Pues bien, en la filosofía moderna asistimos con el racionalismo a la consagración del equívoco hacia el que apuntaba el problema de la sustancia. Y la sustancia aparecerá como aquel concepto que “acapara” por así decir, el orden del fundamento, en su

⁷ Vid. *Inteligencia Sentiente*. Madrid, Alianza ed. p. 128.

plenitud, concepto que resultará a la postre equivalente al concepto del absoluto. Ello aparece en Descartes con toda claridad: en cuanto el *fundamentum inconcussum veritatis*, el **yo pienso** es reconocido como *res*, como sustancia.

Y aparece, en segundo lugar, en la propia definición que Descartes nos da de la sustancia: «*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*». “Cuando concebimos la sustancia concebimos una cosa que existe de tal suerte que sólo necesita de sí misma para existir”⁸. Podríamos aducir una infinidad de definiciones cartesianas de la sustancia que repiten de una u otra forma lo mismo. Ante todas habría que hacer la misma reflexión: En pureza, así entendida la sustancia, sustancia se identifica con Dios; pues sólo a Dios conviene tal definición.

Por eso, dando un paso más, Spinoza salvará la incoherencia cartesiana identificando plenamente la sustancia y el orden del fundamento, al definirla como lo que es en sí y se concibe por sí, haciéndola necesariamente infinita, única, en una palabra, Dios. «*Per substantiam intelligo, id quod in se est et per se concipitur: hoc est, id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat*»⁹

Al añadir a la definición clásica «aquello que se concibe por sí», Spinoza hace imposible una pluralidad de sustancias que posean el mismo atributo, dado que entonces tendrían algo en común y podrían comprenderse unas por otras. El que no haya más que una sustancia por atributo basta para conferir a cada sustancia cualificada la unicidad, la causalidad por sí, la infinitud, la existencia necesaria. Pero esta multiplicidad de sustancias de atributos diferentes debe entenderse como multiplicidad cualitativa o distinción real-formal; desde el punto de vista del ser es claro que no puede haber más que una sustancia para todos los atributos.

Insistamos. Desde el punto de vista del ser, los atributos, real-formalmente distintos, se dirán de una substancia absolutamente **una**, que los posee todos y que, *a fortiori*, es *causa sui*, es infinita y existe necesariamente. Y de la cual las cosas no son sino sus **modos** o sus **afecciones**.

Nos encontramos pues, a la altura de Spinoza con que el esquema sustancial aristotélico, en el que se articulaba la síntesis de sujeto y determinaciones sobre la base ontológica del acontecer del ser, según la síntesis de la potencia y el acto, se ha transformado en la identificación de la relación ontológica sustancia-modos (1), con la relación epistemológica esencia-propiedades (2), y con la relación física causa-efecto (3).

La sustancia infinita de Spinoza es infinita actualidad; se explicita o expresa en sus modos creados, pero sin ser en modo alguno enriquecida o perfeccionada por ellos; y es una esencia perfecta, una “infinidad de atributos infinitos”, razón inteligible última de las esencias finitas y como tal, causa necesaria de su existencia.

No importa ahora tanto exponer toda la teoría racionalista de la sustancia como advertir el giro esencialista y *lógico* en su interpretación. Heidegger ha registrado con especial lucidez cómo, porque el comprender se entiende en la forma del representar conceptual, el ser toma el sentido de lo que **está presente**, el sentido de *res*, de cosa, de modo que su determinación fundamental viene a ser sustancialidad¹⁰.

Pero hemos anunciado que la plena consecuencia de este planteamiento es Hegel. Y Hegel constituía, según anunciamos, el segundo momento de nuestra consideración.

⁸ *Principia Philosophiae*, I, 51. Ed. *Oeuvres et Lettres*. Paris, Gallimard, 1953, p. 594

⁹ *Ethica more geometrico...*, I, def.3.

¹⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 18, 19, y 43.

¿Cómo entiende Hegel el problema de la sustancia? Con toda explicitud, **sustancia** es para Hegel el concepto que traduce el ser de lo que es en verdad, el concepto que traduce el **absoluto**, el concepto que responde a la pregunta por el ser en tanto que ser, si queremos expresarlo con la vieja expresión aristotélica. Sólo que pensar el absoluto como sustancia es insuficiente y es preciso desvelar por así decir la verdad que atraviesa la verdadera sustancialidad. Esta verdad es su carácter de concepto o de autoconciencia (*Selbst-bewusst-sein*), de **sujeto** en una palabra. La entraña lógica de la sustancialidad, pensada ya por el racionalismo, es desvelada y presentada por Hegel en la explicación de su acontecer, pues su acontecer y desarrollo —*Geschehen und Entwicklung*—, que se identifica con la forma del saber, le es esencial. Como en el caso de Aristóteles y (como veremos en seguida en Tomás de Aquino) importa tanto a la metafísica expresar el qué es y el cómo: *καὶ τί ἐστὶ καὶ πῶς*.

Pues bien, en el planteamiento hegeliano, este acontecer que mostrará el carácter internamente conceptual de la sustancia significa acabar viéndola a ella mediada por el conjunto de sus manifestaciones. Estas constituyen el orden entero estratificado de las categorías en las que se expresa el Absoluto. **Ser** (y nada más que **Ser**), o el puro Ser (*das reine Sein*) (*Enzykl.*, § 86) y **Sustancia como sujeto**, son como los dos extremos entre los que se cierra el círculo del Absoluto, que solo lo es al final, como resultado, cuando la universalidad del Ser, (esto es, *die reine Abstraktion*, o el Absoluto negativo. Vid. § 87 de *Enzykl.*) ha devenido totalmente concreta y vuelve por así decir, a sí. Por eso hay que decir que el ser se autoidentifica como sustancia en el elemento de su vida, que es **el concepto**.

Pero Hegel, que tiene los ojos en el racionalismo, no lo va a repetir simplemente, sino que va a reinterpretarlo atravesando la crítica kantiana, una crítica que paradójicamente ha explicitado, o aclarado de un modo refinadamente agudo el carácter fundante de la subjetividad, de la espontaneidad originaria, que es conciencia trascendental.

En efecto, el planteamiento hegeliano es una prolongación del problema ontológico, tal como había quedado estatuido en Kant: como el problema de la síntesis, como el problema de la unidad sintético- originaria, que funda la posibilidad del objeto en general. El concepto kantiano de la unidad sintético-originaria (*ursprüngliche synthetische Einheit*), se convierte en el hilo conductor y en el trampolín hacia la concepción estrictamente conceptual del sentido del ser, en Hegel.

Aunque sólo de paso, me parece importante ilustrar esta conexión en dos obras singularmente importantes de Hegel: *Glauben und Wissen* y *Wissenschaft der Logik*. En la primera, indica Hegel que la pregunta kantiana «*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*» expresada —*ausdrückt*— la verdadera idea de Razón «*die wahrhafte Vernunftidee*»¹¹.

En cuanto a *La Ciencia de la lógica* escribe lo siguiente: «*Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, dass die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des "Ich denke" oder des Selbst-bewusst-sein erkannt wird*»¹².

Al reducirse la supuesta transcendencia del *logos*, al realizarse éste en la subjetividad, se produce una transformación esencial en lo que se entienda por subjetividad.

¹¹ Cfr. *Glauben und Wissen, oder...*(GW) Ed. Hamburg, Felix Meiner, p. 15

¹² Cfr. *Wissenschaft der Logik, (WL) II. 2. Teil.* ed. Suhrkamp, Band 6, p. 254. Negrita de Hegel.

Esta, como lugar desde donde acceder y ofrecer el *logos* del ser, viene a confluír con el ser, que en cuanto *logos* y fundamento (*Grund*), es subjetividad. Sin embargo la identidad de *logos* y *ser* tiene que mostrarse (*erscheinen*), fundarse (*begründen*) y justificarse (*rechtfertigen*).

Hegel apresa el problema justo en el punto álgido kantiano: la posibilidad de toda objetividad radica en el ser sintético-originario de la autoconciencia, con lo cual Hegel radicaliza, por así decir, el alcance metafísico-lógico del asunto: la diferencia de subjetividad y objetividad sólo es posible sobre la base de su unidad originaria, unidad que es, además, la condición de posibilidad de la diferencia.

Hegel, insistamos, concibe esa unidad como unificación de pensamiento y ser, de subjetivo y objetivo, de universal y particular, y le reconoce su carácter absoluto de principio, de sentido originario del ser. En cuanto saber, al principio se le reconoce el carácter ontológico de subjetividad o de ser unidad **conceptiva**, en el sentido activo del concebir; pero al mismo tiempo el principio tiene el carácter de objetividad, sin que este carácter sea menos originario que el otro. Y es esa duplicidad de su carácter, ese ser identidad absoluta de heterogéneos, lo que hace que el principio sea identidad **racional**, es decir, razón.

Hegelianamente, pues, **saber, concepto, razón, significan unitariamente el orden del principio**: el orden de la igualdad consigo misma, moviéndose o semoviente, que dice Hegel. (Hegel lleva a su límite la naturaleza verbal, activa, lógica, del fundamento, que vemos estatuirse formalmente en Kant, cuando reflexionamos sobre el lugar que ocupa en la moderna metafísica de la subjetividad) ¹³.

La síntesis, o el principio, que es en su acontecer la única verdad, se despliega (*entfaltet*) como totalidad; es la forma general bajo la que se encuentra *a priori* todo ente. Pero ¿cómo entender el ser de cada cosa, en cuanto **modo** (recuérdese a Spinoza) del acontecer de la síntesis absoluta, o de la identidad racional?

La respuesta, al menos en su formalidad, puede colegirse: en la medida en que se muestren los múltiples modos de ser como modos **de la subjetividad**, es decir, y remedando la propia frase hegeliana, mostrándose su sustancia en el carácter de su “como sujetos”.

En esta tarea se contiene por tanto la necesidad de explicitar estos modos de ser como modos del devenir de «la igualdad consigo misma moviéndose», es decir, como expresiones o exteriorizaciones —*Ausserungen*, nos dirá Hegel— del absoluto, que no por serlo deja de tener necesidad de manifestarse.

Esta es la tarea que desarrolla *La Ciencia de la lógica*, la cual puede entenderse como la elevación del Ser, del puro Ser, a la totalidad concreta de lo real. Esto implica entender que la multiplicidad haya de hallarse a partir de la unidad originaria de lo absoluto; es decir, a partir de “la esencialidad pura” del ser, la cual tiene que ser conceptuada como el **origen generador** de la multiplicidad. Pero ello no es posible de cualquier forma. Pues hay el peligro de quedarse en el “*einseitige schlechte Idealismus*”, en el idealismo malo parcial, como bien nos advierte Hegel en el contexto de la *Fenomenología del espíritu*, donde aborda este problema también, cuando la conciencia alcanza la figura de razón ¹⁴.

Hay que insistir, por tanto, en que eso **sólo es posible** si se entiende que la esen-

¹³ Me he ocupado de esta cuestión en mi tesis doctoral. Vid. un aspecto del tema en mi trabajo: *En torno a la KrV* (2a. Ed.). *La doble redacción de los Parallogismos*. En AGORA, 7, (1988), 101-118.

¹⁴ Cfr. *PhG.*, p. 181.

cialidad pura del ser, “*diese Kategorie*”, tiene en sí **la diferencia**, puesto que su esencia es ser inmediatamente igual en el ser otro o en la diferencia absoluta: «*denn ihr Wesen ist eben dieses, in Anderssein, der in absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu sein*»¹⁵

Pero para que esto no sea una afirmación al lado de otras, es preciso además que esta verdad se muestre, es decir, que se analice a la razón en su devenir, manifestándose como siendo toda la realidad. Con lo dicho hemos ganado toda la precisión que buscábamos, en orden a nuestro problema.

Hegel muestra la dimensión real del ser de lo que es, por cuanto este ser real se constituye sólo y siempre —y a medida que avanzamos en el regreso-progreso a sus estructuras más verdaderas, por así decir— como resultado de que él se relaciona consigo mismo, se pone o se comporta respecto de sí mismo, en cuanto es esencialmente **devenir**.

En esta explicación ocupa lugar central la categoría de **esencia** (*Wesen*) como clave del aparecer del ser, de su presencia. La esencia es en Hegel el lugar donde resuena o a donde vuelve, constante y reiteradamente, la negatividad de la inmediatez. En la categoría de esencia, en la mera esencialidad del ser, la *einfache Kategorie*, que dice Hegel, se levanta por así decir, o se muestra como aquello a partir de lo cual es en cada caso lo inmediato. Esencia es pues fundamento, *Grund*. Esta dimensión del ser recoge, como totalidad negativa, todas las determinaciones de lo que es, las determinaciones en las que él aparece.

Hegel la ha llamado también *Gewesenheit*, convirtiendo en abstracto el participio pasivo de ser, **gewesen**¹⁶. Un uso del pasado que nos sugiere la directa relación al τὸ τί ἦν εἶναι aristotélico.

Gewesenheit, en la fuerza de la forma abstracta sugiere la operación de paso al límite por la que la dimensión de la inmediatez que aparece en cada caso, penetra en la dimensión de lo atemporal (siempre-sido) del ser. Como tal, la esencia es el fundamento del ser efectivo (*wirklich*), es decir, la esencia es fundamentación de la existencia por cuanto en ella acaece la cosa misma¹⁷.

No vamos a entrar en los matices hegelianos de la doctrina de la esencia, que buscan calibrar al máximo la manera justa de entenderse la relación de fundamento, de modo que no se caiga en un vacío formalismo tautológico o en un formalismo extrínsecista, que conciba por modo de exterioridad la relación.

Y no vamos a entrar porque nos desviaríamos de nuestro problema y con lo que venimos diciendo creo que estamos debidamente orientados.

Pues bien, con la explicación de su efectividad (*Wirklichkeit*), el ser puede ser plenamente determinado, desde el punto de vista de la lógica objetiva. Adelantemos que esta plena determinación es para Hegel **sustancia**. Sustancia es la dimensión culminante de las categorías, que es lo que ha perseguido la lógica: el punto omega del regreso-progreso en la estructura del ser, ser que sólo se constituye —decíamos más atrás— como resultado del comportarse o ponerse respecto de sí mismo. En esta culminación el ser es sustancia.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*. Negrita de Hegel.

¹⁶ Tal conversión le es imposible al castellano. “Sido”, sustantivado en abstracto, sólo puede ser expresado en la perífrasis *El carácter de “sido”*.

¹⁷ La distinción de la esencia y la existencia, potenciada semánticamente por la tradición judeo cristiana y a la que ya hemos aludido, continuará condicionando las explicaciones metafísicas de la modernidad. Pero no es esa dualidad conceptual nuestro hilo conductor, sino, recordemos, el doble esquema lógico y físico-ontológico que perfiló, de manera cruzada y ambigua Aristóteles.

Sustancia es la determinación propia del absoluto. Por ello sustancia es la unidad de lo absoluto y su reflexión, «o más bien, como dice literalmente Hegel, lo absoluto como relación-*Verhältnis*- respecto de sí mismo»¹⁸. Como última unidad de esencia y ser, la sustancia es el ser *en todo* ser; no la inmediatez no reflexionada; tampoco una inmediatez abstracta que estuviera detrás de la existencia y del fenómeno, sino la efectividad inmediata misma, y ello como absoluto ser-reflexionado, en sí, esto es, como *subsistir* en sí y por sí»¹⁹.

Al ser la sustancia la identidad del aparecer, es con ello la totalidad del todo y, comprende en sí la accidentalidad. Pero hay que insistir en que la accidentalidad es toda la sustancia misma. ¿Qué significa, pues, “sustancia”, sobre o más allá de “esencia”?

La determinación “sustancia” explicita la capacidad activa de lo real respectó de sí: o lo que es lo mismo, el poder absoluto de lo real, el poder que se traduce justamente en la pluralidad y sucesión de los accidentes como movimiento de la sustancia misma.

¿Difieren sustancia y accidentes, según Hegel? Tal vez la pregunta formulada así no tenga mucho sentido. En todo caso, sólo cabe responder que difieren en la mediación de ella misma, como potencia de los accidentes. Esta potencia es el persistir (*Beharren*) positivo de los accidentes en su negatividad y su mero ser-puestos en su subsistir. Dicho de otra manera, lo que decimos accidental, la accidentalidad, o la apariencia, es ciertamente en sí sustancia **por medio de** la potencia, pero no está puesta esta accidentalidad como apariencia idéntica consigo misma. Se trata de un término medio, que es, así, unidad de la sustancialidad y la accidentalidad mismas. Sus términos extremos no tienen ninguna subsistencia propia.

Parece claro entonces, según la explicación hegeliana, que la sustancialidad es la relación que desaparece de inmediato: y resulta además la paradoja de que la sustancia tiene como su forma (o su ser-puesto) sólo la accidentalidad y de ningún modo a sí misma.

La relación de sustancialidad es pues “sustancia” sólo en cuanto se revela como **potencia formal**, cuyas diferencias no son sustanciales. La sustancialidad del ser acaba siendo, pues, su universalidad más concreta, últimamente concreta, su absoluto ponerse respecto de sí, su más concreta expresión como unidad sintética originaria o unidad conceptuante. De ahí que en este punto, la ciencia del ser pueda transitar con la evidencia más transparente para Hegel, a su propia interpretación, y caer en la cuenta —caer en la cuenta, es un decir, porque toda la lógica objetiva lo arrastraba desde su comienzo— de que el absoluto, que es sustancia, es, *eo ipso* **sujeto**. Y a desarrollar esto se dedicará la “lógica del concepto”, a continuación en la WL. Pero esto no es baladí para Hegel, sino el asunto primero y principal.

En efecto, **ser** y **esencia** se muestran como exponiendo el devenir del concepto, y son sólo sus momentos: momento de la **inmediatez**, el primero, momento de la **reflexión**, el segundo.

Por eso la **sustancia** expresa sencillamente, la esencia real, o sea **la esencia que está en unidad con el ser** y ha penetrado por tanto en la realidad.

Ese devenir es el concepto. Por eso el concepto tiene a la sustancia como su presuposición inmediata. De ahí que el “paso” de la sustancia al concepto no es ninguna transición o tras-paso, o *Uebergang*. El ser, **en cuanto sustancia** es en sí, ya, ser **en**

¹⁸ Cfr. WL, II, ed. cit. p. 187.

¹⁹ *Ibidem*, 219.

cuanto concepto. El “sujeto” manifiesta **conceptualmente** lo mismo que representa en sí la “sustancia“. El concepto no es más que la verdad de la sustancia.

Dicho de otra manera: el reconocimiento de que el ser en sí y por sí existe sólo porque es un ser-puesto, es el completarse de la sustancia. **Sólo que ya entonces, no estamos simplemente en la sustancia, sino en el reconocimiento de ella como sujeto.** Y estamos además en la situación de que la sustancia, más allá de su dimensión categorial, se ha “convertido” en expresión del mismo orden transcendental.

Pensar el absoluto sólo como sustancia es pues, in-suficiente. Por supuesto que no falso. Simplemente ello no encierra el punto de vista más elevado en la interpretación del absoluto. Spinoza y Leibniz están a la vista en todo el proceso de la lógica hegeliana y según esa dinámica interna que recorre el espíritu de la modernidad, a la caza de la razón suficiente.

III. SUSTANCIA Y SER: PERSEIDAD Y SUBSISTENCIA.

El tratamiento tomista de la sustancia se ofrece en un contexto, o en una serie de contextos que no ayudan a valorar en todo su alcance la fuerza novedosa de su pensamiento.

Podríamos reducir a dos las razones que contribuyen a esta suerte de empañamiento de la comprensión. Por una parte, el tono de “repetición” de fórmulas clásicas, básicamente aristotélicas y de comentario a Aristóteles que tienen los textos tomistas; de otro, el fondo y la intención predominantemente teológica de su discurso, que hace de las cuestiones filosóficas cuestiones de paso, cuestiones meramente instrumentales.

Sin embargo la lectura tomista de Aristóteles en la cuestión fundamental de la metafísica proporciona a la doctrina aristotélica de la sustancia una nueva fundamentación ontológica, a partir de la cual esta doctrina queda transformada y liberada *de facto* de la indecisión que encierra su carácter formalista.

Si ser es en definitiva el acto de la forma o el acto que es la forma (*eidos*), y ello constituye la sustancialidad como sentido primario del ser, el ser queda remitido a su **presencia**. Esta presencia, andando el tiempo, intentará ser fundada por el *logos* como subjetividad y ello en un esfuerzo (a todas luces fallido, si se examina la historia filosófica de la modernidad): ya sea registrando el carácter actual y dinámico del ser, ya testificando e identificándolo en su legalidad, ya estatuyéndolo como **posición** de objetividad, ya poniéndolo como un ponerse por obra de sí como espíritu...

Antes de toda esa “gigantomaquia” moderna en torno al ser, la lectura tomista de Aristóteles, a propósito de la sustancia es, si se quiere, una “repetición” con tal de que entendamos “repetición” al modo heideggeriano, repetición por mor de traer a luz algo de lo impensado en las tesis aristotélicas, algo de aquello mismo de donde tal vez reciban últimamente su sentido.

Pero conviene que aludamos concisamente a las coordenadas que delinean el espacio en que se mueve la concepción tomista de la sustancia:

En primer lugar, la cuestión de la sustancia aparecerá en Tomas de Aquino como cuestión estrictamente categorial y, como tal, en estrecha dependencia de la cuestión del ente o del *ens commune*, interpretado éste como síntesis apriórico-transcendental de *essentia* y *esse*. A nuestro juicio, esta tesitura provoca respecto del esquema aristotélico (lógico y ontológico) una doble transformación.

Por lo que hace al esquema lógico, sustancia no será el horizonte último del dis-

curso sin más, sino que lo será sólo en cuanto en ese discurso se reconoce un límite que se vincula a **la disposición material del humano intelecto**. *Ens concretum quidditate sensibile*, que dirá Tomás de Aquino en este preciso respecto, aparecerá explícitamente como el término objetivo, como el conocimiento de una forma que se refiere a un sujeto como ser, que es con ello afirmado como tal.

Dicho de otra manera, Tomás de Aquino nos dirá que el término del conocer no es simplemente *quidditas* sino radical y fundamentalmente *ens*. La mera relación de los predicados a un sujeto, como su supuesto material, no es más que el momento concreto de una síntesis que sólo se cumple, que sólo lo es plenamente en cuanto que la forma, a través del sujeto, es referida al horizonte incondicionado del ser «*Esse rei est causa verae existimationis, quam mens habet de re*»²⁰.

Por lo que se refiere al esquema ontológico, obviamente la transformación es correspondiente. Tomás de Aquino vendrá a decir, tajantemente y a contracorriente de los comentaristas autorizados de su época que *ens per se* no es la definición de la sustancia, como Avicena defiende en su Comentario a la Metafísica aristotélica; sino que sustancia es aquello que es **capaz de ejercer un acto propio de existir**, o más exactamente, aquello **cuya quidditas** es tal, que tiene razón de no existir en otro²¹. El modo de la *quidditas* será pues lo que hay que tener en cuenta en el problema de la sustancia.

Esta tesis implica, volvemos a ver, la supeditación de la explicación de la sustancia a la del ente, pues sustancia es sólo un “*modo particular del mismo*” —como dice la q. 1 *De veritate*—; aquel modo del cual se dice el ente “*absolute et per prius*” como leemos en el cap. 1 del *De ente et essentia*.

De ahí que la forma explícita que adopta la teoría tomista de la sustancia sea, en primer lugar, el análisis de «*cómo ens et essentia* (ya que *essentia* es principio explicativo del *ens*) *inveniantur in diversis*». Pero en segundo lugar, el análisis asimismo de «*quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam*»²².

Ambos análisis, que aparecen desarrollados con rigor en el opúsculo citado (*De ente et essentia*) son una suerte de repetición y profundo comentario del libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles. Aunque con profundas novedades.

Los dos asuntos aparecen estrechamente unidos. El primero es el objetivo final. Por eso, a pesar de que se le formula en primer lugar en el tratado citado, no acaba de verse claramente expuesto hasta su capítulo V, una vez que se ha recorrido la escala de las sustancias y se ha examinado cómo se relacionan esencia y ente a las intenciones lógicas.

En definitiva se nos dirá que el constituirse de la sustancia debe entenderse como la actualidad de una forma que es capaz de ser subsistentemente. De ahí que toda sustancia sea **sujeto** cuya esencia consiste, como **capaz de un acto propio de existir**. Es pues, insistamos, según el modo como la esencia se encuentra en un sujeto, como puede establecerse el grado y modo de la sustancialidad.

Cuando la esencia es el mismo ser, como es el caso de Dios, no cabe hablar de un sujeto que tiene algo, pues la perfecta posesión de su ser, que hay en Dios, no está recibida en potencia alguna de ser. *Stricte*, Dios no tiene esencia, ni es pues sustancia,

²⁰ *Summa Theologica* (*S.Th.*), Ia. q. 14, a. 14, ad 2.

²¹ *De Potentia* (*De Pot.*), q. 7 a. 3, ad 4. Y *S.Th.* III, 77, q., 1 a. 2.

²² *De ente et essentia*. Proemium.

pese a que se le denomina *Ipsum esse subsistens*. Sólo como el horizonte que marca el límite y regula la comprensión del problema, se perfila Dios en este contexto. Asegurando, de una parte, la justa comprensión de orden del ente común (con el que Dios no se puede identificar, a no ser que se le hiciera el ser universal que cada cosa es formalmente); pero asegurando al mismo tiempo también, la justa relación del orden del ente con el orden de la esencia, que es el orden donde se asienta la distinción categorial. «*Si substantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio quod substantia est res cuius quidditatis debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. unde Deus non est in genere substantiae sed est supra omnem substantiam*»²³.

Es evidente que la transformación de la noción de sustancia, va de la mano de una modificación de la noción de Dios. ¡Qué lejos está el Dios de Tomás de Aquino del Dios aristotélico, que es sí, acto puro de ser, pero en la reducción del ser a la forma! El Dios tomista es *Ipsum esse* y su operación propia es la de **causar el ser, crear**. Sobre este simple concepto pivota todo el giro que la revelación judeo cristiana impone a la tradición griega, o más en concreto, aristotélica²⁴. En vano se buscará en Aristóteles un mundo en el que el ser propio de toda sustancia deba el existir al acto puro del ser que es Dios. Pero ¿no es esto el triunfo y la depuración del llamado por nosotros esquema ontológico en la explicación de la sustancia?

Pero prosigamos la enseñanza sobre *quomodo ens et essentia inveniantur in diversis*.

Pues bien, la esencia se encuentra en las sustancias simples como actualidad perfecta, absoluta (dice Tomás de Aquino) de una forma capaz de ser²⁵. En este caso la esencia no está recibida en sujeto material alguno pues su actualidad es ilimitada; pero ella, la forma como tal, debe ser dicha **sujeto** del acto de ser, acto que es por tanto *receptum et "ideo finitum et limitatum ad capacitatem naturae recipientis"*

Por último, la esencia se encuentra en las sustancias sensibles como el acto de una materia que es su sujeto potencial. No sólo a través de su recepción en la materia es la forma capaz de recibir el acto de ser: «*in quibus et esse est receptum et finitum... et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata*» (*ibidem*). De ahí que estas sustancias son finitas *et superius et inferius*; y justo en cuanto son finitas *inferius* son multiplicables.

Como estamos viendo, a partir de conceptos que nos suenan enteramente a Aristóteles, Tomás de Aquino nos ha reelaborado totalmente la doctrina aristotélica. Y esta reelaboración, a mi juicio, la podríamos cifrar en algunos rasgos:

En primer lugar, observamos que se ha acentuado al máximo que la esencia en las sustancias compuestas significa lo que está compuesto de materia y forma. Esto se produce en la medida en que Tomás de Aquino, a través de la noción de *esse*, abre nuevo espacio a la teoría de la causalidad recíproca de las causas, **habilitando un**

²³ *De Pot*, q. 7 a.3, ad 4

²⁴ En nuestros días, y en perspectiva antropológica, Hilary Putnam nos habla de que el concepto de la igualdad entre los hombres es tal vez "la única contribución que la cultura judía ha aportado a la cultura universal" Vid. *The many faces of Realism*. Lecture II, La Salle Illinois Open Court, 1987. Sin negar la pertinencia de esa afirmación, nuestra perspectiva al mostrar la relevancia del concepto de creación es otra: se refiere más radicalmente a la organización del marco conceptual que soporta nuestras preguntas y por tanto nuestro acercamiento a las cosas.

²⁵ "*Natura vel quidditas earum est absoluta et non recepta in aliqua materia*". *De ente et essentia*, cap. V.

concepto impensado en Aristóteles: el de acto (*entelecheia*) que está en potencia. (No hablamos del acto imperfecto que es el movimiento, aunque ello pudiera interpretarse como una extrapolación del concepto aristotélico de movimiento). Nos referimos a la concepción de **la forma** como **potencia de ser**, con lo cual, su relación a la materia, en el caso de las realidades sensibles no es sino la simple expresión de su limitación natural, como grado determinado —el inferior— de *potentia essendi* dada su distancia del primer principio. «*Si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio...*»²⁶.

Pero entonces, en este caso, se entiende que la materia, por la forma que es su acto, se constituye como ente en acto y como un algo determinado. «*Per formam... materia efficitur ens actu et hoc: aliquid*»²⁷. Dicho de otra manera, la inmaterialidad de las sustancias inmatrimales no supone un *chorismós*, como en el caso de Aristóteles, donde inmaterialidad significaba actualidad pura del ser en cuanto ser. Como potencia de ser, la esencia inmaterial es tan finita o limitada como la sensible y ninguna de ambas tiene el acto de ser por la forma, sino que «*habent causam influentem eis esse*».

Para Tomás de Aquino, pues, la forma es **causa** formal del ser, pero en cuanto constituye a la sustancia en **capaz de existir**. De ella, de la forma, no se sigue el ser **como de causa eficiente**. Por eso, en el caso de la sustancia compuesta, la esencia, que no causa el ser *simpliciter* (sino **el ser algo determinado**, a lo que acontece ser) significa plenamente el compuesto. Esto parece un complicación superflua con relación a Aristóteles. Pero es que, como diría Zubiri, el horizonte filosófico, es decir el horizonte dentro del cual el hombre se pregunta por las cosas y por sí mismo, es otro que el horizonte griego. Se trata del horizonte cristiano, en el que el hombre se ve a sí mismo y ve a las cosas como emergiendo de la voluntad creadora de un Dios.

Tomás de Aquino en consonancia con ello, en una época que vive algo así como la plenitud de ese horizonte, lleva la pregunta aristotélica por el ser a una nueva dimensión. Más allá del “qué es esto” y de su desarrollo en “por qué esto es tal cosa”, posibilitándolas ambas, se descubre la pregunta ahora metafísica por antonomasia, que dirige la investigación. A la pregunta radical aristotélica τί το ὄν se le antepone y se le hace subyacer otra más radical: δία τί το ὄν.

²⁶ *Ibidem*, cap. IV.

²⁷ *Ibidem*, cap. II.

RAZÓN Y METAFÍSICA EN KANT

por Sergio Rábade Romeo
Universidad Complutense. Madrid

A Ángel González Álvarez, profesor, maestro y amigo

1. LA METAFÍSICA, CAMPO PECULIAR DE LA RAZÓN

Desde que, con la cultura griega, surgió la filosofía como saber del *lógos* frente al *mythos*, toda la filosofía, y muy especialmente la metafísica como tronco medular de la misma, se constituye en el campo privilegiado de ejercicio de ese *lógos* o razón. La metafísica no ha renunciado nunca a esta partida de nacimiento cultural. Con mayor o menor fortuna, ella va a asumir la tarea de llevar a cabo una función racionalizadora no sólo de la realidad mundana, sino de la realidad total. Buscó racionalizar desde una dimensión de ultimidad, aunque, paradójicamente, la ultimidad haya sido siempre relativa, ya que, en cada momento y circunstancia, fue la ultimidad que tal momento y circunstancia posibilitaban. Buscaba principios inmutables de racionalización, pero los principios “inmutables” fueron cambiando y, por supuesto, con el ritmo de los tiempos, fue cambiando también el saber sobre tales principios inmutables o, al menos, cambió la manera de entender unos “principios” en los que acaso lo único permanente era el nombre.

Sin embargo, por responder la metafísica, como parte fundamental de la filosofía, a ese afán insoslayable de racionalizar que el hombre lleva dentro, el prestigio de tal saber se conservó casi intacto, ya que por largos siglos se le permitió ostentar la corona de reina de las ciencias. No obstante, la profunda revolución que, con sus inicios en el Renacimiento, se presentará en la modernidad va a traer un cambio de signo para la metafísica. La modernidad va a descubrir, con cierto estupor, que, con frecuencia, las ultimidades racionales a que apelaba la metafísica *ocultaban* la realidad más que la *explicaban*. Surgieron unos nuevos saberes —las nacientes ciencias positivas— que, con aspiraciones más modestas, decían de y sobre la realidad mucho más que las teorías sobre las sustancias, las formas sustanciales, las cualidades o la visión ejemplarista de una realidad creada por Dios.

Evidentemente, nada de esto significó la muerte de la metafísica: las ciencias particulares enseñaban más cosas sobre diversas realidades, mas poco o nada nos decían sobre la realidad sin más. Pero la metafísica hubo de experimentar un notable giro. Cabría explicarlo sucintamente de este modo: la metafísica va a dejar de ser, básicamente, un intento de explicar los constitutivos últimos de *la realidad*, para pasar a ser una visión global de esa realidad. No va a preguntar primariamente *qué* es la realidad, sino *por qué* y *para qué* hay realidad, buscando en estas preguntas un horizonte de totalidad que hiciera comprensible cualquier realidad.

Pero hay más aún: si las nascentes ciencias dan o pretenden dar cuenta de parcelas de *la realidad*, ninguna se ocupa del mundo como conjunto de todas esas parcelas, y entonces el *mundo* se hace objeto de la reflexión metafísica. Asimismo, si las ciencias proyectan el estudio del hombre hacia lo que le rodea, a la metafísica le debe incumbir la tarea de volverse hacia el interior del hombre, hacia el núcleo del hombre, que para la modernidad suele denominarse con el término *conciencia*. Con ello el *yo* se convierte en otro reducto del saber metafísico. Y como *mundo* y *yo* carecen de autonomía explicativa, la metafísica deberá seguir contando, para sus intentos racionalizadores, con Dios como objeto supremo —“ideal de la razón” lo llamará Kant— del saber metafísico. *Mundo*, *yo* y *Dios* no son los objetos de la metafísica racionalista como un resultado de la misma, sino como una necesidad que la arrolladora modernidad le impone. Tan es así, que el racionalismo acepta estos objetos por la vía dogmática y cómoda de las ideas innatas. Es decir, no llega a esos objetos, sino que, en el fondo, los toma como punto de partida. Elaborará una justificación de ellos que acaso, según algunas interpretaciones, no pasa de ser metodológica, porque, de verdad, más que justificar tales objetos, se vale de ellos para todo proceso de justificación o racionalización.

No estamos con esto negando al racionalismo la elaboración y estructuración de un gran sistema metafísico; lo que sí queremos decir es que tal sistema descansaba sobre arenas movedizas: acepta a Dios, porque encuentra en la conciencia la idea de infinito que el mismo Dios le imprimió; justifica el mundo partiendo de la idea de mundo (extensión) en la misma conciencia. Sólo del yo-conciencia parece que se puede decir que tiene un sentido originario y autofundante. Pero esa apodicticidad originaria y autofundante del yo-conciencia tropieza con la finitud el propio yo. Por eso, en una segunda y última instancia, ha de dar el rodeo de justificarse desde Dios, tomando como fundamento la idea de infinito que Dios puso en él. Es decir, el yo no es la última instancia de racionalización, pero, por ejemplo en Descartes, sin el yo no cabe iniciar ningún proceso de racionalización. Con ello, la metafísica, como toda la filosofía moderna, se torna un saber de y desde la subjetividad, un saber del yo y desde el yo.

Naturalmente, para que esta metafísica cumpla su cometido racionalizador hay que apresurarse, como lo hace el propio Descartes, a convertir al yo en sustancia, y hay que poner en la conciencia de ese yo las ideas que van funcionar como recurso de racionalización. Si se desustancializa al yo y, al mismo tiempo, se eliminan las ideas innatas, se está a un paso de firmar el acta de defunción de la metafísica. De esto se encargará el empirismo, concretamente Locke y Hume. Es el desfondamiento de lo que hasta entonces se entendió por metafísica.

Con este desfondamiento se va encontrar Kant, aunque hay otro factor histórico especial, que no conviene minusvalorar: nos referimos a la pervivencia que en Alemania tuvo la metafísica racionalista en la versión que de la misma llevó a cabo Leibniz y, más concretamente, en la sistematización “escolástica” realizada por Wolff y por Baumgarten ¹.

¹ Como españoles no debemos olvidar la influencia que sobre la metafísica alemana del XVII tuvo el pensamiento español, sobre todo la metafísica jesuítica, que tiene en Suárez su representante más destacado. Para esto cfr. E. LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Reedición de la edición de 1935, hecha por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

2. LA METAFISICA COMO SABER “SUBJETIVO”

La metafísica que gravita sobre Kant y con la que él se va enfrentar es la metafísica racionalista. Y esta metafísica la va entender sobre las fórmulas estereotipadas de Baumgarten, autor al que hay que reconocerle haber sabido condensar bastante acertadamente la consumación del proceso, iniciado por Descartes, de reducción de la metafísica a un análisis de la subjetividad, aunque se trate de una subjetividad pregnante de ideas y principios. En trasfondo está Leibniz, quien, según confesión propia, esperaba que con su metafísica habría hecho «avanzar un poco el conocimiento general del alma y de los espíritus»². Eso es la metafísica: saber de y sobre el alma y los espíritus. No es que la metafísica renuncie a otros temas, pero han de ser temas alumbrados desde el alma, desde la conciencia, desde el yo.

Es muy importante tener esto en cuenta porque Kant, en la *Dialéctica*, insistirá en este carácter subjetivo de la metafísica, teniendo en cuenta que, en él, “subjetivo” se opone a “objetivo” en el sentido que “objetivo” adquiere en la *Estética* y en la *Analítica*.

Kant comenzó entendiendo la metafísica —y nos atreveríamos a decir que nunca dejó de entenderla así— en conformidad con la conocida definición de Baumgarten:

*“Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum”*³.

Al leer esta definición, pudiera uno sentirse tentado a pensar que estamos ante una metafísica que, en cuanto a los contenidos de que se va a ocupar, poco o nada tiene que ver con lo que, desde Aristóteles, se ha venido llamando “metafísica”. Es decir, parece que hemos pasado de una metafísica que estudia la realidad o el ser a una metafísica que sólo se ocupa de los primeros principios del conocer. Ahora bien, basta leer el parágrafo siguiente para darse cuenta de que no es así:

*“Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis”*⁴.

Ello quiere decir que la metafísica sigue apuntando a los mismos objetos que una venerable tradición le había asignado, e incluso cabe comprobar, leyendo el índice de la obra, que invade terrenos muy poco “metafísicos”, por ejemplo, con cuestiones de una incipiente psicología empírica. Lo que ha cambiado es el rumbo y la concepción del saber metafísico mismo. Con la meta puesta, según acabamos de decir, en los mismos ámbitos de objetos, la metafísica ya no es tanto un estudio de esos objetos que conocemos o podemos conocer, cuanto un estudio de *nuestro conocer de esos objetos*. Asimismo, la metafísica no arranca de un análisis inmediato de las realidades existentes o posibles, para llegar, por medio de procesos de abstracción o “generalización”, a los conceptos o principios universales; sino que, por el contrario, la metafísica debe volverse hacia el yo, hacia su conciencia o “facultades” cognoscitivas y ahí encontrar esos principios que van a ser el objeto primario de su quehacer. Es posible que se llegue hasta las cosas, pero el nuevo estatuto del saber metafísico no permite arrancar de ellas.

² *Nouv. Essais*, lib. IV, c. 8.

³ BAUMGARTEN, A.G., *Metaphysica*, § 1.

⁴ *O.c.*, § 2.

Insistimos en que estamos ante una metafísica hecha desde la subjetividad, ante una metafísica subjetiva, aunque ciertamente no subjetivista, puesto que para esa metafísica se reclaman los más altos quilates de un saber riguroso.

Con esta metafísica contó Kant, porque de ella partió y —nos atreveríamos a decir— nunca se liberó totalmente de ella, según se puede ver al analizar las posibilidades de juego que a la metafísica se conceden en la *Dialéctica Trascendental*, ya que también allí la metafísica, sea cual sea su valor, es análisis y despliegue de un dinamismo subjetivo y de unos “contenidos” que a este dinamismo subjetivo (la razón) le son propios.

Que en esta metafísica está el punto de partida de Kant se echa de ver por la fidelidad casi literal que guarda a la definición baumgartiana. Así, al concurrir al reclamo del concurso de la Real Academia de Ciencias de Berlín, en 1763, con un escrito que delata abundantes presencias de futuros problemas de la etapa crítica, definirá así la metafísica:

*“Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses”*⁵.

Esta definición es casi paralela a la que, pocos años después, encontramos en el § 8 de la *Dissertatio* del 70:

*“Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA”*⁶.

En una y otra, la metafísica no nos enfrenta con el ser de las cosas, sino que se proyecta hacia la subjetividad; pero no hacia la subjetividad sin más, sino hacia la subjetividad cognoscitiva, centrándose en el núcleo de ésta: los primeros principios o fundamentos.

Parece, pues, claro que Kant cuenta con esta metafísica de la subjetividad, que parte de ella y que la acepta. Ahora bien, esta aceptación plena no nos consta que vaya más allá de 1770, e incluso habría que decir que algunas obras del período precrítico, como los *Sueños de un visionario*, obligarían a matizar el grado de aceptación, lo cual significa —cosa, por otra parte, natural— que hay que admitir una actitud crítica de Kant frente a la metafísica incluso en el período paradójicamente llamado precrítico. De no haber sido así, resultaría casi incomprensible el cambio de giro que se produce en la *KrV*. Apuntemos, sin embargo, que el cambio de giro no va a significar un modo radicalmente distinto de entender la concepción de la metafísica, que seguirá siendo un saber de la subjetividad, sino que va a significar, básicamente, una descalificación de su valor “científico-objetivo”.

Kant, por ser un filósofo de la razón y por entender que la metafísica es un saber de y desde la razón, tiene una vocación metafísica no desmentida desde sus primeros escritos hasta el *Opus posthumum*. Pero es una vocación vivida casi siempre al borde del fracaso, porque se siente a sí mismo testigo excepcional del gigantesco fracaso histórico de la metafísica. Kant, si se puede expresar así, “vivencia” en su quehacer filo-

⁵ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. A.A., II, p. 283.

⁶ A. A., vol. citado, p. 395. Cfr. *KrV*, B 871.

sófico esa paradójica situación de la razón que él nos propone en las primeras líneas de la *Vorrede* de la primera edición de la *KrV*: la razón humana se encuentra con un peculiar destino: se encuentra con que le sobrevienen preguntas que, por imponérselas ella misma, no puede rechazar, pero que, por otra parte, tampoco puede responder, porque superan su capacidad. Por ello se verá irremediamente arrastrada a convertirse en el campo de batalla de interminables discusiones. Ese campo de batalla (*Kampfplatz*) es precisamente la metafísica ⁷. Este mismo destino infortunado de la metafísica lo subrayará con más fuerza la *Vorrede* de la segunda edición, destacando que, si no ha dejado de ser un campo de batalla, esto se debe, en contraste con otros saberes, como la lógica o la matemática, a que no ha encontrado su camino (método) y toda su historia ha sido un continuo avanzar a ciegas y tanteando (*Herumtappen*) ⁸.

Como consecuencia de esto, el balance del saber metafísico no puede ser muy favorable: incertidumbre, contradicciones, dogmatismo, etc. ⁹. Sin embargo, nada de ello lleva a Kant a un rechazo o a un desprecio de la metafísica. Más bien pensó que lo que se hacía preciso era darle a este viejo saber un nuevo piloto y trazarle una nueva carta de navegación ¹⁰. No debe ser de otra manera, porque, por muchos que sean los problemas que traiga consigo la metafísica, no se trata de problemas arbitrariamente inventados, sino de problemas a los que nos lleva la naturaleza de la razón ¹¹.

Frente a estos problemas —piensa Kant— no cabe una actitud de indiferencia ¹², porque son problemas en los que estamos implicados. No podemos mirarlos con la simple actitud de distancia especulativa con que podemos mirar un problema de matemáticas, sino que estamos comprometidos en ellos. Podremos sentirnos defraudados de la metafísica como ciencia o como saber, pero no por ello pierde exigencia la metafísica como disposición natural (*Naturanlage*), ni desaparece por ello la necesidad de plantearnos las preguntas metafísicas, a las que la razón no va a poder dar respuesta mediante ningún tipo de principios obtenidos del uso de la experiencia ¹³. Por eso —sentenciará— la metafísica va a permanecer siempre: *wird auch immer darin bleiben* ¹⁴, pudiéndose incluso afirmar que sería la única que permanecería en el caso de desaparición de los demás saberes, víctimas de la barbarie ¹⁵. Ya hacia el final de *KrV* expresará esta posición con una comparación enormemente expresiva: por mucho que sea el desprecio y la poca valoración que se haga de la metafísica, debido a medir una ciencia más por sus efectos que por su naturaleza, sin embargo a la metafísica se volverá siempre como se vuelve a buscar la amante de la que no podemos desenredarnos ¹⁶.

Esta situación le lleva coherentemente a plantearse la fundamental pregunta:

“¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana en general las preguntas que

⁷ *KrV*, A VII-VIII.

⁸ *KrV*, B XIV-XV.

⁹ *KrV*, B 19-24.

¹⁰ *Proleg.*, *Vorrede*. A.A., IV, pgs. 261-262.

¹¹ *O. c.*, § 57, p. 353

¹² *KrV*, A X.

¹³ *KrV*, B 21.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ B XIV.

¹⁶ B 878, A 850.

la razón se formula a sí misma, y que ella, en la medida de sus posibilidades, se ve impulsada a responder por su propia necesidad? ¹⁷.

3. METAFISICA Y CRITICA DE LA RAZON

El planteamiento que, en su literalidad, acabamos de recoger de Kant establece la indisoluble conexión que, para él, tienen razón y metafísica. La metafísica es disposición de la razón, necesidad de la razón y tarea de la razón. Por consiguiente, si se quiere “arreglar” la situación de la metafísica y, por supuesto, si se la quiere poner en camino hacia la cientificidad, hay que contar con y centrarse en la razón. Dicho de otra manera: la discusión de los problemas metafísicos está inevitablemente mediatizada por la previa discusión de los problemas de la razón. Más aún, si, como sucede en la KrV, la metafísica no encuentra pasaporte definitivo para el reino de la ciencia, sin embargo, mediante el análisis de la razón se proyectará un foco de luz sobre ella, y con el estudio del dinamismo de la razón se explicarán y justificarán “racionalmente” algunas de las preguntas fundamentales que tradicionalmente se ha venido planteando la metafísica. Se impone, pues, como primera tarea una “crítica de la razón pura”.

“Pero bajo esto yo entiendo no una crítica de los libros y sistemas, sino la crítica de la propia facultad de la razón en general, en cuanto a todos los conocimientos que ella puede alcanzar con independencia de toda experiencia, consiguiendo la resolución sobre la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, así como la determinación tanto de las fuentes como del ámbito y de los límites de la misma, realizado todo ello a partir de principios” ¹⁸.

Es tan claro el planteamiento, que en estas escasas líneas está en embrión toda la *Dialéctica Trascendental*. Hay que acometer la crítica de la razón como facultad que pretende alcanzar conocimientos con independencia de la experiencia. Sólo esta crítica permitirá decidir si la metafísica es posible o no. Sólo esta crítica permitirá determinar las fuentes, extensión y límites tanto de la razón como de la metafísica. Y todo esto debe hacerse partiendo de unos principios. Con ello, como se sabé, se está apuntando a la función de cierre sistemático que la razón en su ejercicio metafísico aporta del conocimiento que se ha ido levantando en la *Estética* y en la *Analítica*.

Ahora bien, por muy importantes que sean los “conocimientos” de que se ocupa la razón —y Kant los considera más excelentes y más nobles *por su fin* que los del entendimiento (*Verstand*)— dado que estos “conocimientos” pretenden llevarnos más allá de la experiencia, resulta obvio y necesario, para poder medir el valor de esa pretensión de rebasar la experiencia, estudiar primero los conocimientos *stricto sensu* que operan con y sobre la experiencia, es decir, estudiar y someter a crítica el entendimiento ¹⁹. Cabe decir que esto no sólo es necesario en orden a saber y poner fundamentos firmes al edificio del conocer, sino también en orden a que la razón, en su ejercicio fundamentalmente metafísico, pueda cumplir sus funciones, ya que,

¹⁷ B 21-22.

¹⁸ A XII.

¹⁹ B 7.

mientras el entendimiento opera con los datos que le aporta el ámbito de la experiencia, por el contrario la razón tiene los conocimientos del entendimiento como los “datos” sobre los que opera.

No estará de más dejar bien sentado algo que Kant nos dice desde la *Introducción* de la KrV: la importancia de la razón e incluso, al menos atendiendo a los fines que la razón cumple, la preminencia de la razón sobre el entendimiento. Fascinados por la teoría del conocimiento objetivo que Kant estudia y vertebró críticamente en torno al entendimiento, incurrimos fácilmente en un defecto de perspectiva a la hora de valorar comparativamente ambas facultades: pensamos que la facultad más importante para Kant es el entendimiento. Y, sin embargo, no es así. No es superfluo traer aquí como botón de muestra aquel texto de la *Dialéctica*:

“Todo nuestro conocimiento arranca de los sentidos, pasa de ahí al entendimiento y acaba en la razón, sobre la cual nada se encuentra en nosotros más elevado para elaborar la materia de la intuición y llevarla a la suprema unidad del pensamiento”²⁰.

Y es lógico que así sea, ya que, mientras el entendimiento sólo atiende a nuestros intereses como conocedores, casi diríamos como jueces del conocimiento científico, por el contrario, la razón se tiene que hacer cargo de nuestros supremos intereses como hombres, como seres racionales y, lo que todavía es mucho más importante para Kant, la razón práctica va a explicar y justificar nuestra vida moral de hombres libres.

4. CAMPO TEMÁTICO DE LA RAZON Y DE LA METAFISICA

Sin que la exigüidad del espacio nos permita afrontar en extensión el tema de la razón, parece, sin embargo, necesario, a fin de dejar clara desde ahora la valoración paralela que Kant hace de la razón y de la metafísica, referimos al ámbito de problemas que, constituyendo el campo de la metafísica, han de ser objeto de esclarecimiento por parte de la razón. Repárese que decimos «esclarecimiento», porque puede suceder —y así sucederá de hecho— que la razón sea tanto o más una facultad de explicaciones que de auténticas soluciones. Los calificativos de “dialéctica” y de “problemática” que Kant aplica a la razón (y también a sus ideas) están claramente en la línea de una interpretación de la filosofía como saber de problemas.

Esta situación paralela de la razón y de la metafísica, por lo que respecta a su campo temático, se echa de ver por la atribución que hace a ambas, indiferentemente, de los problemas fundamentales de que deben ocuparse. He aquí un ejemplo claro. En la *Introducción* se nos dice literalmente: «Las tareas insoslayables de la razón pura misma son Dios, la libertad e inmortalidad»²¹. Frente a esto, leemos en la *Dialéctica*: «La metafísica tiene como metas propias de su investigación sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad»²². Con ello no sólo se muestra la indisoluble conexión de ambas, sino que se pone de manifiesto que la razón, en su función propia de racionalización, está llevando a cabo una tarea metafísica.

Las tres ideas u objetos que hemos visto asignar a la razón y a la metafísica son,

²⁰ A 298-299, B 355.

²¹ B 7.

²² B 395, nota.

sin duda, los más importantes, pero no son los únicos. En primer lugar, porque no cabe tratar estos objetos sin tener en cuenta otros que se instalan en el mismo nivel de racionalidad; y, en segundo lugar, porque, de hecho, en el tratamiento que Kant va a hacer en la *Dialéctica* están presentes otros temas que, si no son en sí ni para Kant tan importantes, acaso lo son más en orden a poner en claro la función racionalizadora de la razón. Apuntemos algunos, aunque no entremos en un análisis pormenorizado.

Nos parece que hay que empezar por el problema de Dios. Y no basta con considerar que Dios es tema de la razón y de la metafísica en concepto de una de las tres ideas de que se ocupa la *Dialéctica Trascendental*. Dios es eso, pero es mucho más que eso: es el “ideal de la razón”. Dios viene a ser el motor, fin y centro de toda la dialéctica y, por lo tanto, de todo el dinamismo y de todas las funciones de la razón. Posiblemente haya que confesar sin ambages que, en el fondo, Kant es profundamente fiel a la tradición: no hay otra instancia última de racionalización que no sea Dios. Cambia radicalmente el modo de recurrir a Dios, pero no cambia la exigencia de tener que recurrir a él como instancia última de apelación en el proceso de racionalización. Y se trata del Dios que se encuentra en la razón y es pensado por ella. Nos lo dice con claridad:

“El concepto de Dios e incluso la persuasión de su existencia sólo se puede encontrar en la razón y únicamente de ella puede proceder”²³.

En conexión con el tema de Dios, aparecen en la *Dialéctica* tres grandes temas: el sistema, la totalidad, lo absoluto. En efecto, no hay racionalización sin integración y ordenación en sistema, tanto del conocer como del pensar. Y este sistema debe abrirse a y contar con la totalidad²⁴. Y esta totalidad remite a y debe entenderse desde lo absoluto:

“...el concepto trascendental de la razón se orienta siempre a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones, sin terminar nunca más que en lo incondicionado absolutamente, es decir, respecto de todas las relaciones. En efecto, la razón pura abandona al entendimiento todo lo que se refiere inmediatamente a los objetos de la intuición, o, más bien, a su síntesis en la imaginación. Ella se reserva solamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento, buscando conducir la unidad sintética, que es pensada en la categorías, hasta lo absolutamente incondicionado”²⁵.

Pues bien, sistema, totalidad y absoluto son, por tanto, temas vedados al conocer, ya que surgen y se deben totalmente al pensar racionalizador. Pero se proyectan sobre el conocer, porque todos y cada uno de los conocimientos objetivos deben contar con un lugar en el sistema que les dé sentido, deben integrarse en una totalidad y tienen una dependencia “racional” —no “objetiva”— de lo absoluto.

Sólo ocupándose de estos temas y haciéndose cargo explicativo de ellos, se atiende a los “intereses de la razón”, que es otro de los vectores problemáticos de la metafísica y de la racionalidad. Si la metafísica es una “disposición natural” es porque la razón tiene unos intereses “especulativos” irrenunciables. Pueden ser —para Kant son

²³ *Was heisst: sich in Denken orientiren?* A. A., VIII, p. 142.

²⁴ A 481, B 509.

²⁵ B 382-383, A 326.

de hecho— intereses sin directa rentabilidad “objetiva”. Pero es que los intereses supremos del hombre no están en el conocer objetivo, sino en el pensar, que es lo más noble y elevado que hay en el hombre, igual que la razón es la facultad suprema.

5. METAFISICA Y PENSAMIENTO

Kantianamente hablando, el acceso a la metafísica es tardío en el proceso y estructuración del dinamismo humano: hay que rebasar el conocimiento de la naturaleza desde las coordenadas espacio-temporales, hay que ir más allá del análisis psicológico de nuestra interioridad. Sólo cuando sintamos la necesidad de elevar a unidad la pluralidad de conocimientos sobre el mundo y sobre el yo, nos estamos asomando al nivel metafísico ²⁶. Rotas las amarras del espacio y del tiempo, dejamos atrás todo conocer de objetividades y estamos dispuestos a entrar en los dominios del pensar, y de un pensar teórico que ha de ser fundamento del hacer práctico o, mejor, fundamento de una explicación racional del orden moral. Si la razón práctica o nuestra conducta moral nos van a hacer contar con la cosa-en-sí, es preciso, previamente, hacerle un lugar teórico a esa cosa-en-sí. Si la cosa-en-sí, por absolutamente irracional, no fuese pensable, el orden moral sería inexplicable. La postulación o la fe de la razón práctica en Dios o en la libertad del yo es posible, porque es posible que la razón teórica piense a Dios o piense un yo nouménico con una causalidad libre que escapa a la categoría objetivante de la causalidad fenoménica. Podemos contar con Dios y con el yo libre, porque es posible pensar, con sentido racional, a Dios y al yo libre.

Con ello, los objetos metafísicos “pensados” no constituyen un saber de objetividades, pero sí constituyen un genuino saber, que no es ciencia, pero que es para el hombre mucho más importante que ninguna ciencia de objetividades sobre el mundo o sobre el yo fenoménico que, en calidad de tal, no escapa a ninguna de las leyes y categorías del mundo natural. Estamos frente a cosas-en-sí, que no conocemos, pero sí pensamos. Y, además, las pensamos necesariamente, porque nuestra razón nos obliga a pensarlas. Con pensarlas, llegamos a un “saber” de ellas, que no es conocimiento. Además, si no fuera posible pensarlas, nuestro conocimiento, según Kant, no constituiría un todo sistemático, sino agregaciones acumulativas; y, sobre todo, el hombre se vería privado de la plenificación de las necesidades que se derivan de los intereses congénitos de la razón ²⁷.

En otras palabras, la plenitud del “saber” humano no se alcanza conociendo fenómenos, sino *pensando racionalmente* realidades en-sí, desde las cuales, y sólo desde las cuales, el hombre en su complejidad resulta comprensible ²⁸.

²⁶ NAWRATIL, K., «Wie ist Metaphysik nach Kant möglich?», en *Kant-Studien*, 50, 2 (1958-1959), pgs. 164-165.

²⁷ ALQUIÉ, F., *La critique kantienne de la métaphysique*. PUF, París, 1968, pgs. 136-137.

²⁸ «Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen und keinesweges darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze *a priori*, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirisch *Erkenntniss*, d.i. Erfahrung, werden kann». *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. A. A., IV, p. 472.

6. METAFISICA, RAZON Y MÉTODO

«... en la filosofía pura, cual es el caso de la metafísica, en la que el *uso del intelecto* respecto de los principios es *real*, es decir, los conceptos primitivos de las cosas y de las relaciones, y los axiomas mismos son dados originariamente por el propio intelecto puro, y, al no ser intuiciones, no son inmunes al error, el *método antecede toda ciencia*, y todo lo que se intente antes de examinar honestamente y establecer firmemente los preceptos de tal método, parece que hay que tenerlo por concebido temerariamente y debe ser rechazado como parte de los juegos vanos de la mente... Por eso, dado que el método de esta ciencia no cuenta con difusión en nuestro tiempo, como no sea el que la lógica prescribe de modo general a todas las ciencias, ignorándose totalmente el que se acomoda al espíritu de la metafísica, no es de admirar que los que se preocupan por esta investigación, dando vueltas eternamente a su piedra de Sisifo, parezca que no han progresado nada hasta ahora»²⁹.

Este texto de la obra que divide períodos en la biografía filosófica de Kant no parece dejar lugar a dudas: la situación insatisfactoria de la metafísica nos remite a una cuestión de método. Mientras los metafísicos no encuentren el método idóneo, están condenados por toda la eternidad a ser unos sísifos que pierden su tiempo en el esfuerzo gigantesco de dar vueltas a los “pesados” problemas metafísicos para, al final, descubrir la inutilidad de su esfuerzo.

¿Por qué —nos podemos preguntar con Kant— han encontrado otras ciencias su método adecuado y no lo ha encontrado la metafísica? La respuesta está en la naturaleza radicalmente distinta y en el diferente estatuto científico que tiene la metafísica frente a los otros saberes. Efectivamente, en las otras ciencias (ciencia natural y matemáticas), por contar con unos principios que se dan intuitivamente, y por constituirse mediante la experiencia y los descubrimientos (*tentando atque inveniéndolo*), sólo cuando han llegado a una amplitud y coherencia, surge la necesidad y se ofrece la ocasión de decidir el modo de proceder (*qua via atque ratione incedendum sit*), a fin de lograr la consumación perfecta de cada saber, purificándolo de los defectos en que pudiera haber incurrido. En estas ciencias *usus dat methodum*, el uso proporciona el método³⁰. Un ejemplo claro puede ser la gramática, que sólo se constituye tras un uso rico del lenguaje, o pueden serlo las reglas de estilo, nacidas del estudio de la elegancia de que hacen gala los escritores. Por consiguiente, el *uso del intelecto* en estas ciencias es un uso lógico, es decir, codificador, ordenador, sometido a la regla suprema del principio de no contradicción.

Pero no es éste el caso de la metafísica. En ella el método debe anteceder al uso, el método es anterior a la ciencia, porque el intelecto tiene que darse a sí mismo los conceptos y los axiomas primigenios. Sin el establecimiento de este método previo, todo lo que el entendimiento haga en el terreno de la metafísica o es una temeridad o es un juego vano.

Pero —cabe preguntarse— ¿no se había acometido ya, al menos desde Descartes, la tarea de establecer el método antes de hacer ciencia y, por tanto, también de hacer metafísica? A esta pregunta, por poco que valoremos los intentos de teorización metodológica del XVII y del XVIII, hay que dar una respuesta básicamente afirmati-

²⁹ *Dissertatio*, § 23. A. A., II, p. 411.

³⁰ *L. c.*, 410.

va. Sin embargo, parece claro que tales intentos no le valen a Kant. ¿Por qué? Sencillamente porque no basta que el método sea previo, sino que tiene que ser adecuado. Y el defecto e insuficiencia radica en esta falta de adecuación. Veámoslo.

Los grandes teorizadores del método habían partido dogmáticamente de aceptar y de afirmar el valor de la razón. De esto no se libró ni siquiera Descartes, puesto que su duda es metodológica, no real o escéptica. Este dogmático punto de partida invalida la fiabilidad del método. Se trataba de proponer, justificar y explicar los caminos de la razón, de aquella razón que Descartes llamaba con plena conciencia *lumen naturale*, una luz natural a la que sólo había que procurar dejarla lucir, orientar sus rayos, pero sin poner realmente en duda su capacidad iluminadora. De alguna manera en el racionalismo se transfiere a la razón humana la función iluminante de la tradición agustiniana.

Y todavía hay más: en la filosofía continental cabría decir, sin duda con las necesarias matizaciones, que se había hecho más el método de conocer objetos que el método de la razón cognoscente misma. Insistimos en que esta afirmación tan general necesita matizaciones: basta, como ejemplo, pensar que Espinosa en *De Intellectus Emendatione* plantea, aunque no lo lleva a plenitud de desarrollo, un método que consiste fundamentalmente en una reflexión del intelecto sobre sí mismo. Pero, en general, las coordenadas del método racionalista, centradas en el análisis, el orden y la primacia epistemológica de lo simple, unidas todas en el matematicismo, atendían más a los objetos o contenidos de la razón (innatismo) que a la razón que los contenía.

Por eso no nos parecería muy aventurado conceder al empirismo más influencia que al racionalismo sobre la orientación metodológica de Kant. Por paradójico que esto pueda parecer a primera vista, es un hecho que el empirismo estudia, al menos en cierta medida, con más profundidad las facultades con que conocemos que los objetos conocidos, sin que la sea viable el escape racionalista de poder decir que estudia las facultades en sus objetos-contenidos innatos. Ahora bien, tampoco los empiristas satisfacen las exigencias de Kant. Cabe recordar aquí el reproche que le hizo a Hume: no basta someter a crítica los hechos de la razón, sino que hay que llevar a tribunal la razón misma³¹. Recogiendo la afirmación de Hume en la Sec. I de la *Enquiry on human Understanding*, el escocés —y cabría decir otro tanto de Locke— se queda en «geógrafo de la mente humana»³². El método observacional de la mente que profesa el empirismo, por ejemplo el de Hume, por muy riguroso que sea —y no hay duda de que lo es— podrá, a lo más, servir de lupa que nos permita asomarnos a los escondrijos de la mente³³. Se conseguirá describir las funciones de la mente, clasificarlas, reducir a leyes su modo habitual de obrar. Pero no se puede pasar de ahí, o, al menos, no pasó de ahí el empirismo inglés, concretamente Hume, autor de tan fecunda inspiración sobre Kant. Por eso el alemán, que dio repetidas muestras de ser buen escarmentador en cabeza ajena, cree que, incluso dirigida la mirada metódica hacia la razón, no basta ayudar esa mirada con la lupa

³¹ A 760-761, B 788-789.

³² A 760, B 788.

³³ Este método observacional de la mente tiene un claro antecedente en Bacon: «Qui primum et ante alia omnia animi motus humani penitus non explorarit, ibique scientiae meatus et errorum sedes, accuratissime descriptas non habuerit, is omnia larvata et veluti incantata reperiet, fascinum ni solverit interpretari non poterit». *De interpret. nat. sent. XII*. En *The Works of Francis Bacon*. Edic. de Spedding, Ellis and Heath, Londres, 1857-1864. Vol. III, pgs. 785-786.

de un análisis observacional de los hechos de la razón, ni basta siquiera describir con toda exactitud “geográfica” la razón y sus funciones. Hay que hacer mucho más: hay que someter la razón a una cirugía crítica que, abriéndola, nos permita entrar dentro. Este planteamiento es claro ya desde la *Vorrede* de la primera edición. En efecto, tras decirnos que la razón debe someterse a su propio tribunal, que es el fin que anima la *Crítica de la Razón pura*, continúa:

“Sin embargo, no entiendo con esto una crítica de los libros y sistemas, sino de la facultad de la razón en general, considerándola en relación con todos los conocimientos que, con independencia de toda experiencia, puede alcanzar”³⁴.

La segunda edición corrobora y perfila este planteamiento:

“En este intento de cambiar el modo de proceder que la metafísica ha tenido hasta ahora y emprender, mediante ello, en conformidad con los ejemplos de los geómetras y de los físicos, una revolución completa respecto de ella, (en tal intento) consiste ahora el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero ella puede, sin embargo, bosquejar el contorno total de la misma, tanto en cuanto a sus límites como a su estructura interna completa. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar: que puede y debe medir su propia capacidad según la diversidad de modos como ella se elige los objetos para el pensar, y también puede y debe enumerar de forma completa los diversos modos de plantearse problemas, y así bosquejar el plan completo para un sistema de metafísica”³⁵.

La razón, pues, ha de habérselas consigo misma, someterse a sí misma a crítica, medir su propia capacidad, señalarse los límites, determinarse los objetos. Puede esperar que le lleguen desde fuera auxilios más o menos eficaces, pero toda solución auténtica la ha de encontrar dentro de sí misma. Con esto estaremos abriendo la vía a una nueva metafísica, pero la apertura de esa vía sólo es posible porque hemos encontrado un nuevo método: el método trascendental.

El método trascendental, auténtica disección de las facultades cognoscitivas, es el único que, dándonos acceso a la entraña y a la dinámica de la razón, nos ofrecerá una posibilidad —la única según Kant— de hacernos cargo de las preguntas de la razón, para poder conseguir así una respuesta a esas preguntas y hasta una “solución”. Porque valor de solución cabe atribuir a las respuestas que a las cuestiones metafísicas se ofrecen en la *Dialéctica Trascendental*, por más que tales “soluciones” no sean explicaciones de conocimiento objetivo. Repetimos: no es el conocimiento objetivo el nivel supremo y último en la explicación kantiana del dinamismo humano. Hay un nivel superior de problemas y de explicaciones-soluciones, que son los problemas y las soluciones al alcance de la razón.

Pero no cabe entender los problemas ni apuntar las soluciones más que desde el planteamiento trascendental. Más aún, atendiendo a las expresiones del propio Kant, las instancias definitivas del método trascendental son instancias más interesadas en la razón (*Vernunft*) que en el entendimiento (*Verstand*). Sensibilidad, imaginación y entendimiento son, indudablemente, el núcleo básico de la *Teoría trascendental de los elementos* en la KrV. Son efectivamente quienes aportan los “elementos” para

³⁴ A XII.

³⁵ B XXII-XXIII.

construir el edificio del conocimiento. Pero si, contando sólo con eso, intentamos construir en su totalidad el edificio, estamos en peligro —nos avisa Kant— de repetir la trágica aventura del confusionismo de la torre de Babel. Por eso el método trascendental tiene que apuntar más arriba, si quiere posibilitar y llevar a cabo una auténtica construcción del edificio del conocimiento, por muy modesto que sea. Así hay que entender la afirmación de que el método trascendental es «la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura»³⁶.

El método trascendental se aplica y cumple igual en el entendimiento que en la razón, pero con una notable diferencia: mientras en el entendimiento el método trascendental determina formas que, en su uso empírico y correcto, han de aplicarse a una “materia” llegada desde las impresiones sensibles, por el contrario, en la razón el método trascendental se centra en el pensamiento inmanente de la razón misma. Y de nuevo nos vemos obligados a insistir en que esta inmanencia no tiene por qué ser peyorativa: ¿o es que tiene mayor consistencia e importancia una impresión que se debe a un ignoto en-sí que un pensamiento nacido en y desde la razón misma, pensamiento al que, por lo tanto, puede la razón misma desde sí y por sí determinar?

Esta inmanencia de la razón lo único que elimina es la objetividad empírica. Pero no debemos dar a lo empírico más importancia de la que tiene, y ésta se reduce al mundo de los aparecidos o fenómenos. Ciertamente que sólo en ese mundo de aparecidos y fenómenos cabe hacer y justificar “ciencia” en el sentido de “conocimiento objetivo”. Esto es evidente en Kant. Sin embargo el *saber* no se agota en la *ciencia*, e incluso la ciencia necesita de niveles y ámbitos superiores de saber que le ofrezcan un horizonte sistemático de comprensión y una fundamentación *racional*, en el más estricto sentido de la palabra. Y ésta es la función de la razón en su quehacer pensante y metafísico.

³⁶ A 707-708, B 735-736.

COSAS DIVINAS, COSAS HUMANAS

Por Jesús García López
Universidad de Murcia

1. EL SENTIDO DE ESTA DIVISION

Una de las más conocidas y repetidas definiciones de la Filosofía, sobre todo en la antigüedad, es la siguiente: «Ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas». Tal vez donde primeramente la hallamos es en CICERON, que escribe así en *De officiis*: «divinarum et humanarum rerum causarumque, quibus hae res continentur, scientia»¹. Y PLUTARCO, que escribe en griego, utiliza, atribuyéndola a los estoicos, la fórmula: «θειων και ανθρωπικων επιστημη»².

Bajo esa terminología se intentaba explicitar, en la definición de la Filosofía, sus dos partes principales, a saber, la filosofía especulativa, que versa sobre Dios y sobre las cosas hechas por Dios, y la filosofía práctica, que versa sobre las cosas hechas por los hombres.

Veamos más despacio el fundamento y el contenido de esa sumaria división.

Por de pronto, las “cosas divinas” comprenden todo aquello que, por parte del hombre, sólo puede ser objeto de especulación, y no de acción o de operación. Y dentro de ese vasto campo tenemos, en primer lugar, al propio Dios.

Puede parecer extraño que incluyamos a Dios entre las “cosas divinas”, puesto que Dios —se piensa— no es ninguna “cosa”. Pero a esto hay que responder que la palabra “cosa”, si bien se usa frecuentemente en sentido restringido, contraponiéndola a “persona”, también puede usarse en sentido amplio, como sinónimo de “ente” o de “ser”. Y así, por ejemplo, en el *Catecismo* del Padre ASTETE se lee: «P. ¿Quién es Dios nuestro Señor?. R. Es una cosa la más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente Bueno, Poderoso, Sabio, Justo, Principio y Fin de todas las cosas, premiador de buenos y castigador de malos»³.

Pero aparte de la “Cosa divina” por antonomasia, están las otras “cosas” que Dios ha creado y que son, por ello, también “divinas”, como imitaciones o participaciones de la Divinidad.

En primer lugar, las sustancias espirituales, las más cercanas a Dios, las que más se le asemejan, y que hasta se pueden denominar “imágenes” suyas; ya se trate de los puros espíritus, de los ángeles, si es que se admite su existencia, ya se trate, al menos, de las almas humanas, que son también espíritus, aunque asimismo “almas”, o principios animadores o vivificadores de nuestros cuerpos.

¹ CICERON, *De officiis*, lib. 2, proem. Cf. *Tusculanae disputationes*, lib. 5, cap. 3.

² PLUTARCO, *De Placitis Philosophorum*, Lib. 1, prol.

³ *Catecismos de Astete y Ripalda*, B.A.C., Madrid 1987.

Y después toda la variedad de las cosas corpóreas, tanto animadas o vivientes, como inanimadas o inertes. Los astros, las inmensas galaxias de estrellas, con sus planetas y satélites, de cometas, y demás cuerpos siderales, y por supuesto la tierra toda, con su maravillosa multitud de plantas y de animales, admirable habitáculo de los hombres, que compendían en sí mismos todas las otras perfecciones repartidas en el universo, razón por la cual a cada hombre se le puede calificar de “microcosmos”.

Por tanto, aunque el hombre sea el autor de las llamadas “cosas humanas”, que después examinaremos, él mismo es, en verdad, una “cosa divina”, y de las más excelsas que puedan hallarse en el universo.

Todas esas cosas que, apoyados en la tradición, denominamos aquí “divinas”, podrían ser también llamadas “reales”, puesto que se dan en la realidad, independientemente de nosotros; como “real” es el mismo Dios y todo lo que Dios ha puesto en la existencia por su poder creador. Pero esa denominación no es suficientemente precisa, porque “reales” son también los “artefectos” producidos por el hombre, al transformar determinados cuerpos de su entorno; y “reales” son asimismo los propios “actos humanos”, tanto de conocer, como de querer. Y entonces no aparecería clara la distinción entre cosas “divinas” y cosas “humanas”.

Por eso, con mejor acierto, se han llamado “naturales” a las cosas “divinas”, porque todas tienen una “naturaleza” sustancial y un “dinamismo” propio, con arreglo al cual se desarrollan y despliegan autónomamente, sin intervención de las iniciativas humanas.

Y esa es la razón por la cual TOMAS DE AQUINO ha identificado el conjunto de las cosas “divinas” con el por él llamado “orden natural”, en un sentido amplio, pues abarca no sólo el orden “físico”, sino también el “metafísico”. Dice, en efecto: «Hay un orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar, y este es el orden de las cosas naturales. (...). Y a la filosofía natural pertenece considerar el orden de las cosas, que la razón humana considera, pero no construye, y aquí se toma la filosofía natural en sentido amplio, abarcando también la metafísica»⁴.

Por el contrario, las “cosas humanas” son precisamente las cosas hechas por el hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que racional y libre. Y por eso, el hombre mismo no pertenece a las “cosas humanas”, sino a las “divinas”, y también pertenece a estas últimas todo lo que resulte de la actividad puramente “natural” del ser humano.

Por lo demás, la actividad específicamente humana, o del hombre en tanto que hombre, se reduce a estos tres dinamismos, suficientemente caracterizados ya por ARISTÓTELES: la “theoria”, la “praxis” y la “poiesis”.

La “theoría” es la “especulación”, que abarca toda la actividad de la razón en orden a elaborar las conclusiones de la ciencia, a partir, por un lado, de los primeros principios gnoseológicos, y, por otro, de los datos aportados por la experiencia. Y dicha actividad de la razón se endereza a la adquisición de la verdad, en sentido propio, que no es, ciertamente, un simple calco de la realidad extramental, sino un enunciado, o conjunto de ellos, que simplemente se “adecuan” con aquella realidad: se corresponde con ella sin identificarse con la misma.

Por su parte, la “praxis” es la “acción moral”, que entraña, de manera presupositiva, un uso “práctico” (no puramente teórico) de la razón, pero que consiste esencialmente en una serie de actos de “elección” y, sobre todo, de “uso activo” (la verdadera

⁴ *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.

“praxis”). Claro que a los actos de “uso activo” siguen, la mayor parte de las veces, los actos de “uso pasivo” de otras potencias humanas, desde el propio intelecto hasta las varias potencias motoras, y de esa “secuencia” resultan los llamados “actos imperados” por la voluntad, que participan también de la condición de actos morales. Así, toda la actividad externa del hombre, cuando es ejercida de modo racional y libre, es también “praxis”, o “acción moral” por participación.

Finalmente, la “poiesis” es la “producción” que lleva a cabo el hombre, también en cuanto hombre, ya dentro de sí mismo, ya fuera de sí, en el mundo material que le rodea. Porque, en efecto, dos son los tipos de “artefactos” que el hombre es capaz de producir. Los más claramente detectables son los artefactos exteriores, que el hombre produce valiéndose de una materia exterior, a la que transforma introduciendo en ella un nuevo orden que, ideado por su razón, es luego plasmado en dichos artefactos mediante el uso voluntario y libre de sus potencias motoras. Son en general los productos de la técnica, por una parte, y de las bellas artes, por otra. En todo caso, “artes mecánicas”, o “serviles”, puesto que están sometidas a la servidumbre de la materia corporal.

Pero asimismo el hombre es capaz de producir otros artefactos interiores, sin materia ninguna precedente, valiéndose sólo de su intelecto y de sus sentidos internos, como una oda, o un silogismo, o una figura geométrica, o una raíz cuadrada, etc... Son los productos de las llamadas “artes liberales”, como liberadas que están de la servidumbre de la materia.

Pues bien, coincidiendo exactamente con esos tres dinamismos, con la “theoria”, la “praxis” y la “poiesis”, las “cosas humanas” se agrupan en estos otros tres órdenes de que habla SANTO TOMAS en el mismo lugar antes citado, son a saber: el “orden racional” o lógico, el “orden moral” o ético, y el “orden artificial”. Y los describe así:

«Hay un segundo orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí, y los signos de los conceptos que son las voces significativas.

»Hay un tercer orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad.

»Por último, hay un cuarto orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, de las que ella es causa, como el arca o la casa.

»Y como la consideración de la razón llega a su perfección en las virtudes intelectuales, según estos diversos órdenes, que la razón propiamente considera, se constituyen las diversas ciencias (...). (Y así)

»El orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, pertenece a la filosofía racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración en tre sí, y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones.

»El orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral.

»Finalmente, el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, pertenece a las artes mecánicas»⁵.

Pero tal vez sea necesario detenernos un poco más en la descripción de estos tres últimos órdenes, a fin de disipar algunas dudas que pueden aquí introducirse.

En primer lugar, el orden “lógico”, que, por un lado, puede verse atraído por el orden “natural”, del que parece ser un mero trasunto, y, por otro, puede llegar a iden-

⁵ Ibidem.

tificarse con una parte del orden “artificial”, concretamente con el orden de los “artefactos interiores”.

Por de pronto, hay que decir que el orden lógico, del que aquí se habla, es simplemente el orden de la “verdad teórica” y de su expresión. En consecuencia, no se puede identificar con el orden “natural”, sino que se trata de aquel orden que consiste esencialmente en una “adecuación” de “lo entendido” por nosotros con las “cosas naturales” mismas, o sea, con el orden “natural”. Pero si es una “adecuación” no puede ser una “identidad”, ni tampoco un mero “trasunto” de ese orden natural.

Oigamos lo que dice, en este punto, el propio SANTO TOMÁS: «La razón de verdadero consiste en la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas distintas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse propiamente en el intelecto cuando éste comienza a tener algo propio, que no se da en la cosa extramental, pero que se corresponde con ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre estos dos términos»⁶.

Por tanto, para que haya verdad en sentido propio es necesario que el intelecto “construya” o “forme”, al mismo tiempo que lo conoce, algo propio de él, que no se encuentre en la cosa misma, pero que se corresponda con ella. Y ese “algo propio” ha de ser algo más que la “mera semejanza”, o el puro “trasunto”, tal como puede hallarse en el acto de la simple aprehensión. Se requiere el juicio. Por eso continúa TOMÁS DE AQUINO: «Ahora bien, en el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene (o sólo conoce) la semejanza de la cosa extramental (...). Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecúa a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero»⁷.

El “orden racional o lógico” es, pues, el orden de la verdad teórica, en el sentido de un “acuerdo” o “adecuación” de los enunciados del intelecto con el orden “natural”. Si hay ese acuerdo hay orden lógico, y si no lo hay, o es que todavía no ha aparecido el orden, porque estamos en un estadio previo, o es que lo que hay es un positivo “desorden”, el desorden en que consiste el “error”. Y de modo congruente con lo que acaba de decirse, la tarea de la razón —el raciocinio— en búsqueda de algún enunciado verdadero, pertenece también, reductivamente, al orden lógico, puesto que se endereza a la verdad como a su fin. Y asimismo pertenece al orden lógico, por supuesto de modo reductivo, la recta ordenación del lenguaje humano respecto a la manifestación de la verdad teórica.

Y ese debe ser también el criterio para distinguir el “orden lógico” de otros cometidos, no ordenados a la verdad teórica, que puede llevar a cabo la razón, dentro de sus posibilidades de “producir” cualesquiera “artefactos internos”.

En segundo lugar, tratemos de aclarar algo más el orden “moral”. En sentido estricto es, como dice Santo Tomás, «el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad». De modo que en él se pueden señalar dos elementos: uno «presupositivo», a saber, la actividad de la razón, a quien corresponde “introducir” el susodicho orden en los actos libres de la voluntad, y otro “constitutivo”, formado por los mencionados actos libres en tanto que “ordenados” por la razón.

Por lo demás, esa actividad de la razón aquí requerida no es la actividad especulativa, enderezada a la verdad teórica, o a la constitución del orden “lógico”, sino otra

⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 3.

⁷ *Ibidem*.

actividad distinta, de índole práctica, o sea, orientada a “descubrir” primero, y a “impear” o “imponer” después, en los actos de la voluntad, ese otro orden que denominamos “moral”. ¿Pero en qué consiste propiamente este orden?

No es, desde luego, un orden que fluya espontáneo, por impulso de la propia naturaleza del ser humano. En ese caso, no habría libertad, y el orden moral no se distinguiría del orden natural. Se trata de un orden nacido de la libertad, pero no de cualquier uso de ella, sino del uso “recto” de la misma. ¿Y cuál es ese uso “recto”? El que se atiene a los dictados de la “razón práctica” siempre y cuando se hallen en conformidad con los fines de la naturaleza humana, expresados por sus “inclinaciones naturales”. *Tomas de Aquino* lo ha expuesto acertadamente en este texto: «Comoquiera que el bien tiene índole de fin, y el mal la índole de lo contrario de éste, resulta que todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como buenas y, consiguientemente, como habiendo de ser procuradas mediante alguna operación, y sus contrarias como malas y que se han de evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural siga al orden de las inclinaciones naturales»⁸. Pues bien, este “seguir” a las inclinaciones naturales no es proceder de ellas como “resultancia natural”, pues en ese caso los preceptos morales brotarían espontáneos de la misma naturaleza, serían efectos naturales o realizados *a natura*; ese “seguir”, por el contrario, exige la mediación de la razón práctica, y la libre aceptación de sus dictados; es una “congruencia” más que una “resultancia”; los preceptos morales no son realizados necesariamente *a natura*, sino realizados libremente *secundum naturam*. Pero sobre esto volveremos después.

Y vengamos, por último, al orden “artificial”. Es un “orden” que se establece entre los “artefactos humanos”, sobre todo entre los “externos”; y si es un “orden”, tiene que acomodarse también a un “principio” de ese orden, principio que no puede ser otro que el orden “natural”, en general, y más en concreto, el orden entrañado en la misma “naturaleza” humana. *TOMAS DE AQUINO* ha escrito a este respecto: «Usamos de todos los artefactos como de cosas ordenadas a nosotros; pues nosotros somos, en cierto modo, el fin de todas las obras artificiales»⁹.

Partiendo, pues, de esta tesis: «el orden artificial, para ser verdaderamente un orden, debe acomodarse al orden natural, y de modo inmediato, a la naturaleza humana», se puede comenzar diciendo que, antes de nada, ese acuerdo debe ser referido a la “ciencia humana” o a la “verdad teórica” o al “orden lógico”. El hombre, mediante su actividad productiva, puede transformar de mil maneras la naturaleza corporal que le rodea, y aun, en bastante medida, su propio cuerpo. Mas para ello es necesario que respete esa misma naturaleza. *Natura non vincitur nisi parendo*. Pues si se actúa en contra de las leyes y de las exigencias del orden natural, la iniciativa humana, o desembocará en el fracaso, o conducirá al desastre; al desastre, sobre todo, del hombre mismo. Pero esas leyes y esas exigencias se nos hacen presentes en la “ciencia humana”. Luego una producción humana no regida por la “ciencia”, o es imposible, o perjudicial.

Pero no es esto suficiente. El orden artificial, para ser un verdadero orden, necesita también acomodarse al “orden moral”, es decir, al orden de los preceptos de la ley natural, referidos tanto a los individuos como a la sociedad. Y ello, además de necesario, resulta posible por el mero hecho de que toda producción humana, que es siem-

⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

⁹ *In II Physic.*, lect. 4, n. 349.

pre un acto voluntario y libre, puede ser ella misma calificada de buena o mala moralmente. Desde el punto de vista de los “contenidos concretos” de la producción, la calificación de la misma puede hacerse, sin más, en términos de “eficacia” o de “utilidad”, pero desde el punto de vista de su “ejercicio”, la producción humana debe ser inevitablemente calificada de “moral” o “inmoral”. Y mientras lo moral respeta y construye el verdadero orden artificial, lo inmoral lo convierte en un verdadero desorden, si se atiende a una perspectiva global.

2. EL ORDEN NATURAL. LAS COSAS DIVINAS

Que «el hombre, en la práctica, o sea, en su actividad racional y libre ha de tener en cuenta a Dios y ajustarse o acomodarse a El, y que sólo así tiene salvación», es una tesis de la filosofía clásica que viene a coincidir, en lo sustancial, con esta otra: «las cosas humanas, para estar convenientemente ordenadas, tienen que acomodarse a las cosas divinas», o también: «los órdenes propios de estos tres dinamismos humanos: la teoría, la praxis y la poiesis, para ser verdaderos órdenes, deben acomodarse al orden natural». Trataremos, en lo que sigue, de hacerlo ver con toda claridad.

Y comenzaremos por examinar más a fondo el “orden natural”, que es el “orden de las cosas divinas”.

En su magnífico estudio sobre *El Orden*¹⁰, insiste SANTIAGO RAMIREZ en señalar que todo orden reclama un principio. Véase, si no, la misma definición del orden propuesta por él: «El orden consiste esencialmente en una relación entre varias cosas, distintas y desiguales, pero con alguna conveniencia entre ellas, que se relacionan, ante todo, con algo único y primero, o sea, con un principio, según un antes y un después, o según un más o un menos; de suerte que la correlación o coordinación entre sí de los distintos miembros de cada orden es algo secundario, y depende de la relación primordial de todos ellos respecto del principio primero o máximo, dentro de ese orden»¹¹.

Pues bien, el orden natural tiene un principio indiscutible, que es el Principio por antonomasia: Dios. Porque Dios, en efecto, es la Causa Eficiente Primera, y el Fin Ultimo, y el Ejemplar Supremo, de todo lo creado, y ello *per modum unius*. Nada puede darse en la realidad que no tenga a Dios por Causa creadora y conservadora y gobernadora o providente. Nada existe en el universo, ni se mueve, ni obra, que no tenga a Dios como Fin absolutamente último. Ni nada posee algún modo de ser, alguna esencia o estructura propia que no sea copia o participación imitativa de Dios como el Ejemplar más excelso. Fuera de Dios, y en virtud de la Potencia divina, hay desde luego más seres, pero no más ser. Ni una brizna más de ser puede encontrarse en el mundo que no se encuentre en Dios y que no sea una donación divina. Por ello, en el orden natural todo depende entera y absolutamente de Dios, y así Dios es la “Cosa divina” en el sentido más propio y fuerte de la palabra.

Pero también, en sentido derivado y menos propio, pueden llamarse “cosas divinas” a las cosas todas por Dios creadas, pues todas ellas, desde la más alta y perfecta a la más baja e imperfecta, proceden de El, ya en cuanto al ser que tienen, que es el efecto “propio” de Dios, ya en cuanto a la esencia que las determina o conforma, que

¹⁰ *De Ordine. Placita quaedam thomistica*, Salamanca 1963.

¹¹ O, cit., p.16.

es siempre imitación de la Esencia divina, ya en cuanto a su dinamismo, a su movimiento o a su operación, que incondicionalmente se ordenan a Dios, a la difusión de la Bondad divina. Son “cosas divinas” porque derivan de Dios, porque son participaciones suyas por semejanza, y todo cuanto tienen de Dios proviene y a Dios se ordena.

Verdad es que entre dichas “cosas divinas” hay mucha variedad: unas están más cerca de Dios y otras más lejos; unas lo imitan más y mejor y otras menos y peor. Y así hay algunas, las sustancias espirituales, o las personas, que pueden ser llamadas “imágenes” de Dios, puesto que le representan en lo más excelente que Dios tiene, según nuestro modo de concebir, y que es su Inteligencia y su Voluntad. Y hay otras cosas, las sustancias corpóreas, que sólo pueden ser llamadas “vestigios” o “huellas” de Dios y que lo representan en otros aspectos, como el ser, o la esencia, o el dinamismo puramente natural.

Pero hay algo en que todas las cosas creadas imitan a Dios, y se hacen así acreedoras a ser llamadas “divinas”, y es su carácter “inmutable” y, en el sentido que ahora explicaremos, “imperecedero”. En efecto, si se trata de las sustancias espirituales, su inmutabilidad sustancial, y por tanto su inmortalidad, es claro que están aseguradas, pues sólo podrían dejar de existir por “aniquilación” y no es congruente con la sabiduría y la bondad divinas el que sea aniquilado por Dios lo que El mismo ha hecho imperecedero o inmortal. Y si se trata de las sustancias materiales, aunque ciertamente pueden cambiar sustancialmente y de hecho cambian muchas veces así, dicho cambio no conduce al puro no ser sino a otro ser, a ser sustancialmente de otra manera, ya que la materia de que están hechas sólo podría dejar de ser por “aniquilación”. SANTO TOMAS escribe a este respecto: «Lo que hará Dios, siguiendo el orden natural que El mismo ha inserto en las cosas creadas, puede deducirse de la naturaleza misma de tales cosas (...). Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales, y así en ellas no hay potencia alguna para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a su materia, que es incorruptible, por ser el sujeto que hay que suponer en toda generación y corrupción»¹². Y poco después añade: «El hecho de que las cosas hayan sido puestas en la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería más bien un obstáculo para dicha manifestación»¹³.

Y junto a ese carácter imperecedero de las cosas creadas, hay otro aspecto en el que resplandece también, y sobre todo, la índole “divina” de las mismas, y es precisamente el “orden” que realizan, tanto en el plano estático, con la variedad y distribución de ellas, como en el plano dinámico, con el fin que persiguen y logran. Ciertamente, el “orden” del universo constituye la perfección mayor que en él se encierra, como afirma reiteradamente SANTO TOMAS. Por citar un sólo texto véase el siguiente: «Lo mejor que puede hallarse en el universo es precisamente el bien correspondiente al orden total del mismo; y por eso el orden de todo el universo es lo que Dios busca o quiere directamente»¹⁴.

En efecto, todo lo que Dios crea, o pone en la existencia fuera de El, es una participación de la bondad divina, pero «a modo de semejanza». No se trata, no puede tra-

¹² *SummaTheologiae*, I, q. 104, a. 4.

¹³ *Ibidem*, ad 1.

¹⁴ *O. cit.*, I, q.15, a. 2.

tarse, de una participación de la misma naturaleza divina, o de alguno de sus atributos, ya entitativos, ya operativos, de suerte que la perfección participada se mantuviera en la criatura con el mismo rango que tiene en Dios. Ni con el mismo rango específico, ni tampoco genérico, por muy amplio que dicho género fuese. Tanto las especies como los géneros tienen unidad de univocidad, y nada hay, ni puede haber, que sea unívoco entre Dios y las criaturas. Se tratará siempre de una semejanza remota, de una analogía, y precisamente con distancia infinita.

Pero de aquí se sigue también que una criatura sola, por perfecta que sea, no puede manifestar de modo conveniente la inmensa riqueza de la Bondad de Dios, y por eso se requieren muchas criaturas y muy diferentes entre sí, que es precisamente lo que Dios ha creado. Y no, claro está, porque este mundo manifieste, de modo exhaustivo, aquella riqueza, sino, sencillamente, porque la manifiesta mejor. Por lo demás, las cosas creadas por Dios forman ciertamente un “cosmos” o universo ordenado. Son un conjunto de cosas muy numerosas y muy variadas, pero no simplemente yuxtapuestas o amontonadas, sino convenientemente distribuidas y ordenadas. Y ordenadas no solamente de modo estático (el orden dispositivo o situacional), sino también y sobre todo de modo dinámico (el orden operativo o final). Pues bien, ese orden dinámico del universo, más perfecto aún que el orden dispositivo, puesto que éste se ordena a aquél, es, sin duda, lo principalmente querido por Dios en su creación, y lo que manifiesta mejor en ella el carácter “divino” que se le puede atribuir.

Y ahora es el momento de señalar en qué se concreta ese orden dinámico impreso por Dios en el universo para que éste manifieste, del mejor modo posible dentro de su limitación, la Bondad de Dios, y el carácter “divino” que lo marca. Ese orden se concreta en las “inclinaciones naturales”, hacia sus respectivos fines, de todas y cada una de las cosas creadas. Pero ¿cómo entender dichas inclinaciones naturales?

Son otras tantas propensiones a obrar. No son todavía acciones u operaciones, sino simplemente propensiones innatas a obrar, y radicadas, desde luego, en lo más profundo de cada naturaleza. Como es sabido, las inclinaciones son de dos clases: las naturales y las elícitas. Estas últimas son las que proceden de un conocimiento, sea sensitivo, sea intelectual, y radican, por tanto, de manera inmediata, en una potencia operativa: en los apetitos sensitivos o en la voluntad. Pero las inclinaciones naturales radican inmediatamente en la misma naturaleza de cada cosa; son propensiones de la misma naturaleza, anteriores a cualquier conocimiento, y anteriores incluso a las mismas potencias operativas de cualquier condición que sean.

Porque todo ente, según el plan divino de su creación, está naturalmente ordenado, o preordenado, a su propia operación, ya que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser. Y ese “seguir” no significa sólo posterioridad respecto del ser y del modo de ser, sino sobre todo “impulso natural” respecto de las operaciones propias de cada cosa.

Y ahora sólo queda por decir, en este punto, una cosa de la mayor importancia, y es que dichas inclinaciones naturales son siempre “rectas”, como queridas por el mismo Dios, y que, por consiguiente, nunca puede ser un fallo o un error el seguirlas. Antes al contrario, el fallo o el error estarán en no seguirlas, o en contrariarlas, o en desviarse de ellas. Ellas son “lo divino” puesto al alcance, o en la cercanía, de cada cosa en trance de obrar. Por eso no puede extrañar que TOMAS DE AQUINO haya dejado escrito: «Del mismo modo que el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es otra cosa que la inclina-

ción de la naturaleza infundida por su Autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Autor de la naturaleza»¹⁵.

3. LOS OTROS TRES ORDENES. LAS COSAS HUMANAS

Volvemos nuevamente sobre las “cosas humanas” con el propósito de hacer todavía más patente que su conveniente ordenación está en conformarse o adecuarse de la mejor manera posible con las “cosas divinas”, a saber, de modo inmediato, con las “inclinaciones naturales”, y de modo mediato, o a través de ellas, con Dios mismo.

Pues bien, arranquemos ahora de esta otra reflexión: de los tres dinamismos, la teoría, la praxis y la poiesis, que hemos considerado en el hombre, es evidente que la primacía absoluta está en la praxis. En efecto, tanto la teoría como la poiesis, se hallan, en su ejercicio, sometidas a la praxis. La teoría, en cuanto artificio urdido por la razón para alcanzar en cada caso la verdad teórica, depende claramente, si no en su especificación, sí en su ejercicio, del querer de la voluntad: razonamos, porque queremos razonar, y nos ponemos a ello por impulso de la voluntad libre. Y lo mismo la poiesis. Si producimos algo, si llevamos a cabo alguna actividad productiva de artefactos externos, es porque libremente lo decidimos y lo ejecutamos. La especificación de dicha actividad productiva debe hacerse, por supuesto, atendiendo a la utilidad o a la eficacia, pero el ejercicio de la misma sólo depende de nuestro libre querer. Este es el sentido que hemos de dar a la tesis de la primacía absoluta de la praxis sobre la teoría y la poiesis.

Sabemos, por otra parte, que el dominio de la praxis se identifica propiamente con el ámbito de la actividad moral. Cuando se trata de la moralidad elícita, o por esencia, estamos frente a actos elícitos de la voluntad libre, actos de elección o de uso activo; y cuando se trata de la moralidad imperada, o por participación, nos encontramos ante actos ejecutados por otras potencias, pero que actúan movidas por la voluntad. Porque hasta donde se extiende la praxis, hasta allí se extiende la moralidad; la moralidad genéricamente considerada que abarca, tanto las actos morales específicamente buenos, como los específicamente malos.

Pues bien, en ese orden moral, como en todo orden, tiene que haber un principio, y ese principio no es otro que el primer principio práctico, que dice así: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal»; el bien, por supuesto moral, y el mal asimismo moral. Pero este primer principio no podría ser descubierto y ser imperado por la razón si no actuara en íntima conexión con la voluntad. Es verdad que la razón puede conocer lo bueno en general, y lo bueno humano (o moral) en particular, pero sólo cuando es consciente de la inclinación de la voluntad. Sin esa experiencia, sin esa vivencia, de la inclinación al bien, ni la razón podría verdaderamente hacerse cargo de la noción de bien, ni, menos aún, dirigir o preceptuar eficazmente respecto del bien los actos de la voluntad. Y, por otra parte, la misma voluntad no se inclinaría al bien si previamente no estuviera inclinada al bien la misma naturaleza humana. En suma, son las inclinaciones naturales del hombre las que determinan, de un modo radical, tanto la forma como el contenido de ese primer precepto del orden moral: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal».

Se podría preguntar por qué siendo una o unitaria la naturaleza humana se dan, sin

¹⁵ O. cit., I, q. 60, a. 1, ad 3.

embargo, en nosotros, múltiples “inclinaciones naturales”, y asimismo cómo de esas múltiples inclinaciones resulta a la postre un único primer principio práctico, que es el señalado. La explicación de una y otra cosa es, desde luego, la misma: la complejidad de la naturaleza humana, por un lado, y el carácter unitario, propio de esa naturaleza y de cualquier otra, por otro lado. Millan-Puelles- ha escrito a este respecto: «Las “tendencias naturales” son la expresión plural de la unidad radical de nuestra misma naturaleza. Como toda “natura”, el ser humano es tendencia radicalmente unitaria, una fundamental y sustancial inclinación a la acción. *Omne ens est propter suam operationem*. El hombre no está sustraído a este principio, y su ser es, por tanto, tendencial por naturaleza, innatamente, de la manera más íntima y primordial. De todo lo cual resulta que la existencia de una pluralidad de inclinaciones naturales humanas es posible como un despliegue de la naturaleza única del hombre en una serie de aspectos o sub-tendencias específicamente diferentes, pero subordinadas todas ellas a la fundamental unidad de nuestro ser»¹⁶.

Y a esto se puede añadir que esa unidad fundamental se despliega, antes de nada, en estos dos polos, uno objetivo y otro subjetivo. El objetivo es la “felicidad”, que abarca y comprende, como integrantes esenciales, o como medios necesarios, todos los otros bienes a los que el hombre está naturalmente inclinado. Y el subjetivo es el bien propio del mismo sujeto volente, pues la felicidad se quiere ante todo para sí.

De donde también resultan otros dos principios prácticos que rigen, en concreto, los otros dos dinamismos del ser humano, antes señalados, a saber, la teoría y la poiesis. Para la “teoría”, en efecto, rige el principio de que «todos los hombres desean por naturaleza saber», es decir, conocer la verdad¹⁷. Y para la “poiesis” rige el principio de que: «el hombre no tiende sólo a vivir, sino a vivir bien», es decir, al bienestar¹⁸. O sea, que esas dos tendencias humanas naturales, a la verdad y al bienestar, son las que determinan, de manera radical, los preceptos de la razón práctica en su aplicación, ya al orden teórico, que nos lleva a buscar la verdad, ya al orden artificial, que nos lleva a dominar la naturaleza corpórea y a trasformarla de acuerdo con las exigencias racionales de una vida corporal más digna del hombre, más humana.

Todo esto supuesto, podemos volver nuevamente a examinar esos tres órdenes que constituyen las “cosas humanas”, y comprobar una vez más que sólo pueden constituirse como tales órdenes cuando se ajustan o acomodan al orden natural, o sea, a las “cosas divinas”, y en último término a Dios mismo.

El orden “lógico” es el primero en el plano de la especificación, aun cuando en el plano del ejercicio deba ceder la primacía al orden “moral”. El primer impulso para la constitución de este orden lo tenemos en la “inclinación natural” del hombre al saber, o a la verdad. Dicha inclinación se hace consciente en la firme convicción, que poseemos, de que nuestra facultad de entender (y aun de todas las demás facultades cognitivas, cada una dentro de su ámbito) está ordenada a la verdad, es decir, a acomodarse a las cosas reales. Y aunque indudablemente nos consta que lo entendido por nosotros no es una simple copia, o un simple calco, de la realidad, estamos, sin embargo, seguros de que, cuando nuestra razón procede correctamente, dejándose guiar por la evidencia inmediata o mediata, eso que nosotros llegamos a entender se “adecúa” con la realidad, y que, por tanto, alcanzamos la verdad. Esa “adecuación” es

¹⁶ A. MILLAN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid 1994, pp. 478-479.

¹⁷ Vid. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 1.

¹⁸ Vid. TOMAS DE AQUINO, *In I Ethic.*, lect. 1, n.4

un «acercamiento a la igualdad» (“ad-aequatio”) entre lo entendido por nosotros y la realidad; pero no es una identidad, o una confusión, entre esos dos órdenes, realmente distintos: el lógico y el natural. De modo que la manera propia de constituirse el orden lógico, como tal orden, es precisamente su “adecuación” con el orden natural. Esa “cosa humana”, que es la actividad lógica de la razón, podría, desde luego, desviarse, o desvincularse, de la realidad (o de las “cosas divinas”), cayendo así en el error. Pero entonces no daría lugar al orden al que está llamada, que es el de la “adecuación” entre esa “cosa humana” y las “cosas divinas” correspondientes.

Viene después el orden “moral”, que tampoco se identifica con el orden natural, pero que se corresponde asimismo con él; y se corresponde con él a través precisamente del orden lógico y con la mediación de la libertad. Porque indudablemente la actividad moral del hombre podría desviarse de los dictados de la recta razón, y apartarse libremente de los bienes a los que tienden nuestras inclinaciones naturales, enderezándose entonces a los males morales y al desorden moral. Pero así no alcanzaría el orden al que está llamada, que es un orden distinto al orden natural, pero que debe corresponderse a él. Es la tesis central del libro de ANTONIO MILLAN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, del que citamos aquí este magnífico texto: «Que los bienes humanos naturales no sean *bona moralia* es cosa, sin embargo, compatible con que intervengan en la determinación del contenido o materia de estos bienes. Así, por ejemplo, la salud y su conservación (o, en su caso, restablecimiento) son bienes humanos naturales, no moral es, pero el procurar libremente la conservación de la salud o su restablecimiento es, en principio, un bien moral, del cual resulta un deber y, consiguientemente, un imperativo moral (...). Por ello, al asegurar que todo aquello a lo que estamos naturalmente inclinados es algo que la razón aprehende de una manera natural como un bien, Santo Tomás no está hablando de la forma de la moralidad positiva, sino del contenido o materia de las acciones humanas que poseen esa forma. Y se entiende perfectamente que los bienes humanos naturales y los bienes morales se relacionen entre sí de tal manera que, sin confundirse, tampoco están separados como por un abismo, sino enlazados en su contenido o materia. Si los bienes morales y los bienes humanos naturales no coincidiesen en nada (por lo que atañe a la determinación de aquello en lo que consisten), resultaría enteramente imposible que los bienes morales mantuviesen alguna concordancia con nuestro ser natural y, por lo mismo, no habría tampoco posibilidad alguna de vivir *secundum naturam* justamente en el plano de la libertad. Ni la conducta moralmente recta podría ser racional —*secundum rationem*— si la determinación de su materia no incluyese ante todo lo captado por la razón como algo que operativamente ha de ser procurado»¹⁹.

La distinción que hace MILLAN-PUELLES, siguiendo a SANTO TOMAS, entre lo que es *a natura* y lo que es *secundum naturam* puede servir como fórmula adecuada para marcar, a la vez, tanto la distinción como la continuidad entre el orden natural y el orden moral. Esa “cosa humana” que es la actividad moral se constituye en un verdadero orden cuando se ejerce en congruencia, o con arreglo a (*secundum*) esa “cosa divina” que es la naturaleza humana con sus inclinaciones naturales.

Viene finalmente el orden “artificial”, que es también distinto del orden natural, pero que se corresponde con él, como nacido de una inclinación natural del hombre al bienestar. Pero veamos esto más despacio.

En primer lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse al orden natu-

¹⁹ o. cit., pp. 486-487.

ral en general, en el sentido de que tiene que respetar las leyes de la naturaleza. Y como esas leyes de la naturaleza son descubiertas y formuladas por la ciencia, tenemos que el orden artificial debe acomodarse al orden natural a través del orden lógico. Sin tener en cuenta los hallazgos de la ciencia, la técnica, o la actividad productiva humana en su conjunto, estaría abocada al fracaso. Desde este punto de vista, esa “cosa humana” que es la producción de artefactos debe ajustarse a esa “cosa divina”, que es la naturaleza corpórea en su conjunto, aunque a través de esa otra “cosa humana” que es la actividad científica del hombre.

Pero, en segundo lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse también a las exigencias o inclinaciones naturales del hombre, y más concretamente, a su tendencia al bienestar.

El bienestar, por supuesto, es algo que se relaciona directamente con la vida humana corporal, pero que, dada la unidad del ser humano, esencialmente compuesto de espíritu y materia, no puede referirse solamente al cuerpo, sino también al alma. SANTO TOMAS razona así: «El ser del hombre consiste en el alma y en el cuerpo, y aunque el ser del cuerpo dependa del alma, sin embargo, el ser del alma no depende del cuerpo; pues el mismo cuerpo es por el alma, como la materia por la forma, y los instrumentos por el motor. De donde todos los bienes del cuerpo se ordenan a los bienes del alma, como a su fin»²⁰. Por consiguiente, el bienestar corporal debe tener como finalidad última el perfeccionamiento del alma.

Pero ese perfeccionamiento del alma no es otra cosa que la felicidad, y si se trata del alma en cuanto permanece unida al cuerpo en esta vida mortal, la susodicha felicidad no puede ser otra que la precaria que puede alcanzarse en esta vida, y que requiere una cierta suficiencia en la misma vida corporal, es decir, un cierto grado de bienestar. En la tendencia humana a la felicidad está incluida, pues, la tendencia al bienestar corporal. Precisamente porque el hombre aspira desde lo más profundo de su ser a la felicidad, aspira también a todo aquello que puede contribuir a la felicidad. Y así, por lo que hace a la vida corporal, no sólo está inclinado naturalmente a conservarla, sino también a desarrollarla y a perfeccionarla de suerte que obtenga aquella holgura y suficiencia que le permita vacar a la vida más propiamente humana, que es la vida del espíritu. Y ese desarrollo y perfeccionamiento de la vida corporal es lo que constituye el bienestar.

Por consiguiente, toda la producción de artefactos que tienen como finalidad procurar un mayor bienestar al hombre, no puede perder nunca de vista las otras exigencias de la naturaleza humana, cifradas y compendiadas en la tendencia innata a la felicidad. Pero es parte inseparable de esa felicidad, al menos como medio necesario para lograrla, el perfeccionamiento moral. Luego sólo subordinándose a las exigencias del orden moral es como el bienestar puede ser integrado en el bien humano.

Luego, en conclusión, el orden artificial debe acomodarse al orden moral, así como ha de estar ajustado también al orden lógico. Y por eso, esa “cosa humana”, que es la actividad productiva del hombre, para que pueda dar lugar a un orden, el orden artificial, debe ajustarse o acomodarse a esa “cosa divina” que es la naturaleza corpórea en general, y además a esa otra “cosa divina” que es la naturaleza humana, compuesta de cuerpo y espíritu. Y todo ello, a través de la mediación de estas dos “cosas humanas”, que son la actividad científica por una parte, y la actividad moralmente buena por otra.

²⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 5.

El resumen de todo lo dicho es este: que las “cosas humanas”, si han de estar convenientemente ordenadas, han de ajustarse o acomodarse a las “cosas divinas” que les son correspondientes, y en último término, a Dios mismo.

SOBRE EL OBJETO DE LA METAFÍSICA SEGUN AVICENA

por *Rafael Ramón Guerrero*
Universidad de Complutense de Madrid

I. INTRODUCCION

«Logré dominar la Lógica, la Física y las Matemáticas, y llegué hasta la Metafísica. Leí el libro de la *Metafísica*, pero no comprendí su contenido, pues para mí era muy oscuro el objetivo de su autor, hasta el punto de que volví a leerlo cuarenta veces hasta saberlo de memoria; a pesar de ello, no podía comprenderlo ni discernir su propósito. Desesperé de mí mismo y me dije: «No hay manera de entender este libro». Al atardecer de un día acudí al lugar de los librerías y allí un vendedor tenía en su mano un ejemplar sobre el que llamaba la atención. Me lo ofreció, pero yo lo rechacé disgustado, creyendo que no tenía utilidad para esta ciencia. Pero entonces me dijo: «Cómpralo, pues su dueño necesita el dinero y es muy barato. Te lo vendo por tres dirhems». Lo adquirí y hete aquí que se trataba del libro de Abu Naṣr al-Fārābī *Fī agrād kitāb mā baʿd al-tabīʿa*. Regresé a mi casa y me apresuré a leerlo. Al punto se me revelaron los objetivos de aquel libro, porque yo me lo sabía completamente de memoria. Me puse muy contento por eso y al día siguiente dí muchas limosnas a los pobres en agradecimiento a Dios Altísimo»¹.

Este pasaje autobiográfico de Avicena, sobre el que volveré más adelante, es fiel reflejo del interés que la obra aristotélica ha despertado a lo largo de los tiempos, fascinando a los espíritus más cultos de todas las épocas². Una fascinación que ha dado lugar a un inmenso debate acerca del objeto del que se ocupa la ciencia contenida en los catorce libros de la obra del filósofo griego. Un debate, por otra parte, suscitado por el propio Aristóteles cuando, al utilizar diversos nombres para designar la “ciencia que buscamos”³: Filosofía primera, Ciencia primera, Ciencia divina, Teología, Sabiduría y Filosofía, sugiere hasta cuatro objetos distintos para esta ciencia de múltiples nombres: los principios y las causas; la ciencia del ser en cuanto ser; la teoría de la sustancia; y, en fin, la sustancia inmóvil, eterna y separada:

¹ Texto autobiográfico de Avicena. Ed. en *The life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation* by William E. Gohlman, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1974, pp. 30-34.

² G. VERBEKE: «La Métaphysique d'Aristote selon des études récentes». *Revue de Philosophie Ancienne*, 1 (1983) p. 5.

³ ARISTOTELES: *Metafísica*, I, 2, 982 a 4. Cf. P. AUBENQUE: *Le probleme de l' être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 4ª ed., 1977, p. 69.

Dios. La metafísica sería, pues, una arqueología o etiología, una ontología, una usiología y una teología ⁴.

Estas cuatro determinaciones pueden reducirse a dos: la ontológica y la teológica, según un esencial y radical texto aristotélico: «Si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta (la Teología) será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente» ⁵. Porque —lo ha puesto de manifiesto J. L. Fernández ⁶— la determinación etiológica y arqueológica, cuando es enteramente radical, se recubre con la determinación teológica, al ser Dios la causa suprema. Y la determinación usiológica no es más que la delimitación concreta de la ontológica, porque el estudio del ser en tanto que ser es, ante todo y para Aristóteles, el estudio de la sustancia. La metafísica tendría, por consiguiente, una constitución onto-teológica, según la expresión empleada por Heidegger: investigación de lo que hay de común en todo ser e investigación de su fundamento, el ser supremo ⁷.

Pero no me interesa aquí considerar el estado de la cuestión ni mucho menos terciar en la discusión sobre la concepción aristotélica del objeto de la metafísica ⁸. Sabemos que desde Teofrasto ⁹ las dificultades contenidas en la metafísica aristotélica han sido puestas de relieve y que parece haber sido él el primero en dar un sentido teológico a la metafísica, con vistas a fundamentar una ontología ¹⁰. Sabemos igualmente que de la metafísica se ocuparon Alejandro de Afrodisia, en un comentario que no se conserva completo ¹¹; Temistio, autor de una paráfrasis ¹²; Siriano, del que se han

⁴ Cf. G. REALE: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milán, Vita e Pensiero, 2ª ed., 1965, pp. 1-17. Cf. también: J.L. FERNÁNDEZ RODRIGUEZ: «El objeto de la Metafísica en la tradición aristotélica», *Anuario Filosófico*, 12 (1979) pp. 66-67; T. OÑATE ZUBIA: «El problema del ser en Aristóteles (Comentario expositivo del libro de P. Aubenque)», *Revista de Filosofía*, 2ª serie, 5 (1982) pp. 252-253; E. FORMENT: *Lecciones de Metafísica*, Madrid, Ed. Rialp, 1992, pp. 107-111; y, en fin, J. CARVAJAL CORDON: «El problema de la sustancia en la 'metafísica' de Aristóteles», *Anales del Seminario de Metafísica*, número extra en Homenaje al profesor Sergio Rábade Romeo, Madrid, U.C.M., 1992, pp. 892-893.

⁵ ARISTÓTELES: *Metafísica*, VI, 1, 1026a 27-32. La traducción es de V. GARCIA YEBRA, en su edición trilingüe, Madrid, Ed. Gredos, 1970, vol. I, p. 308.

⁶ Art. cit., p. 68.

⁷ M. HEIDEGGER: *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1954, p. 15. «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y Diferencia*, ed. A. LEYTE, trad. de H. CORTEZ y A. LEYTE, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988, pp. 98-157. El término *ontoteología* aparece empleado por KANT para designar la teología trascendental que puede reconocer su existencia mediante meros conceptos, sin el auxilio de la experiencia: *Crítica de la razón pura*, A 631-632, B 659-660. Cf. P. CEREZO GALAN: «La onto-teología y el argumento ontológico», *Revista de Filosofía*, 25 (1966) pp. 415-416.

⁸ Un análisis de algunos de los estudios realizados puede verse en: G. VERBEKE: art. cit.; S. GOMEZ NOGALES: *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid, 1955, pp. 173-219; y en la inédita Tesis Doctoral de T. OÑATE ZUBIA: *El modelo de la metafísica Aristotélica: causalidad, teleología y modalidad*, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en 1989, pp. 83 y siguientes.

⁹ THEOPHRASTUS: *Metaphysics*, ed. with translation, commentary and introduction by W. D. ROSS and F. H. FOBES, Oxford, Clarendon Press, 1929; reimp. Hildesheim, Olms, 1967.

¹⁰ Cf. S. GOMEZ NOGALES: O. c., pp. 20-21.

¹¹ *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG). I. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, editit M. HAYDUCK, Berolini, apud G. Reimerum, 1891; reimp. Berlín, W. de Gruyter, 1956.

¹² CAG. V. 5. *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine*, editit S. Landauer, Berolini, 1903.

conservado los comentarios a cuatro libros de la *Metafísica* (libros III, IV, XIII y XIV)¹³; y, finalmente, Asclepio de Tralles, el discípulo de Ammonio de Hermias y contemporáneo de Juan Filopono y Olimpiodoro, para quien la metafísica es fundamentalmente teología y trata sobre las cosas divinas¹⁴. Fue la Edad Media, sin embargo, tanto en el mundo árabe como en el latino, la que vio proliferar comentarios y discusiones sobre el objeto y contenido de la ciencia aristotélica. Y fueron precisamente los filósofos del Islam los que ofrecen una gran originalidad a propósito de la cuestión que nos ocupa.

Quiero aquí hacer algunas consideraciones sobre la concepción que del objeto de la metafísica tuvo uno de los más grandes intérpretes históricos del pensamiento aristotélico: el filósofo Ibn Sînâ (+ 1037), el Avicena de los latinos, cuyos análisis, junto con la hermenéutica que después ofreció el cordobés Averroes, sirvieron de pauta y modelo para el quehacer interpretativo posterior. La importancia de las interpretaciones de ambos lo prueba el título de la primera de las cuestiones de Duns Scoto sobre la *Metafísica*: «¿El objeto (*subiectum*) de la metafísica es el ser en tanto que ser, como lo ha sostenido Avicena, o es Dios y las Inteligencias, como afirmó el comentarista, Averroes?»¹⁵. Problema aparentemente académico que, sin embargo, significa, según el decir de E. Gilson, una doble concepción de la metafísica y, por consiguiente, una doble concepción del universo, cada una de ellas irreconciliable con la otra¹⁶. Limitémonos ahora al primero de ellos, Avicena.

2. EL LUGAR DE LA METAFISICA ENTRE LAS CIENCIAS.

Siguiendo a Aristóteles, Avicena propone una distinción fundamental en el saber científico —entendido éste como el saber establecido con método y rigor para formular una verdad necesaria y al que denomina *filosofía*—, según la cual ésta se divide en teórica y en práctica. La expone al comienzo del libro *al-Madjal*, con el que inicia su gran enciclopedia *Al-Šifâ*, en un texto que leyeron los latinos medievales y que ejerció gran influencia sobre el traductor de la *Metafísica* aviceniana, Domingo Gundisalvo¹⁷, quien en su *De divisione philosophiae* hace amplio uso de la clasificación de las ciencias que encuentra en este pasaje de Avicena¹⁸. He aquí, en toda su longitud, el texto donde establece qué es la filosofía, cuáles son sus partes y cuáles son sus fines (*agrâd*):

¹³ CAG. VI. 1. *Syriani in Metaphysica commentaria*, edidit G. KROLL, Berolini, 1902; reimp. Berlín, W. de Gruyter, 1960.

¹⁴ CAG. VI. 2. *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. HAY-DUCK, Berolini, 1888, reimp. Berlín, 1960.

¹⁵ DUNS SCOTO: *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis*, I, 1; ed. Vivès, Paris, 1891-1895, vol. VII, p. 11. Cf. A. ZIMMERMANN: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden-Colonia, 1965, pp. 243-258.

¹⁶ E. GILSON: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952, p. 77.

¹⁷ Cf. M. ALONSO ALONSO: *Temas filosóficos medievales (Ibn Dâwûd y Gundisalvo)*, Comillas, Universidad Pontificia, 1959. Cf. también N. KINOSHITA: *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, prólogo de Miguel CRUZ HERNANDEZ, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.

¹⁸ Cf. H. HUGONNARD-ROCHE: «La classifications des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne», en *Études sur Avicenne*, dirigées par J. JOLIVET et R. RASHED, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 43-75.

«Decimos que el fin en la filosofía es informar acerca de las verdades de todas las cosas en la medida de lo posible al hombre. Pues bien, las cosas existentes o bien existen sin depender de nuestra voluntad ni de nuestra actividad, o bien existen por nuestra voluntad y actividad. Al conocimiento de las cosas que pertenecen a la primera división se le llama filosofía teórica; al conocimiento de las cosas que pertenecen a la segunda división se le llama filosofía práctica. El fin de la filosofía teórica es perfeccionar al alma por el mero conocer; el fin de la filosofía práctica es perfeccionar al alma, no por el mero conocer, sino por conocer lo que hay que hacer y hacerlo. Por tanto, el fin de la teórica es la adquisición de una opinión que no es práctica, mientras que el fin de la práctica es conocer una opinión que es práctica. Considerando la <noción de> opinión, la teórica es más digna por ello. Las cosas que existen en sí mismas con independencia de nuestra voluntad y acción, según la primera división, son de dos clases: unas son las cosas que están mezcladas con el movimiento, y otras son las cosas que no están mezcladas con el movimiento, como el intelecto y el creador (*al-'aql wa-l-bâri'*). Las cosas que están mezcladas con el movimiento son, a su vez, de dos clases: aquellas cuya existencia no se da sino en tanto que se concibe mezclada con el movimiento, como la humanidad, la cuadratura y otras semejantes, y aquellas cuya existencia se da sin esta condición. Y los existentes cuya existencia no se da sino en tanto que se concibe mezclada con el movimiento, se dividen en dos: en cosas que para subsistir y ser concebidas no pueden ser independientes de una cierta materia, como la forma de la humanidad o de la equinidad, y en cosas que pueden serlo para ser concebidas, pero no para subsistir, como la cuadratura, que para ser concebida no es necesario atribuirle alguna especie de materia ni considerarla en algún estado de movimiento... Las clases de las ciencias teóricas serán o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que se conciben y subsisten con el movimiento y dependen de las materias propias; o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que se conciben separados del movimiento y de la materia, pero no existen separados de ellos; o bien las que se aplican a considerar los existentes en tanto que existen y son concebidos como separados de ellos. La primera parte de esta división de las ciencias es la Física; la segunda es la Matemática pura y la ciencia del número es la más conocida, pues el conocimiento de la naturaleza del número, en tanto que es número, no pertenece a esta ciencia; la tercera es la Ciencia divina. Como los seres son en la naturaleza según esta triple división, las ciencias filosóficas teóricas son igualmente tres»¹⁹.

Según este texto, el criterio que opera en la determinación del objeto de las ciencias es doble. Por una parte, la relación de los seres hacia sí mismos y hacia nosotros, es decir, la consideración de la existencia de los seres en sí mismos, y la consideración que nosotros hacemos de las seres, esto es, el existir de las cosas y el concebirlas. Por otra parte, la relación de las cosas con el movimiento y con la materia. Así, hay seres que existen sin movimiento y sin materia y se entienden sin movimiento y sin materia, como Dios y los intelectos, siendo el objeto de la Metafísica; otros que

¹⁹ AVICENA: *Al-Šifâ. Al-Mantiq. I. Al-Madjal*, ed. I. MADKOUR, M. EL-KHODEIRI, G. ANAWATI, F. EL-AHWANI, El Cairo, *Imprimerie Nationale*, 1952, pp. 12-14. Trad. latina en *Avicenne e perhypratetici philosophi ac medicorum facile primi Opera*, Venecia, 1508, fols. 1-2.

no pueden existir sin movimiento ni materia, pero se conciben sin movimiento y sin materia, como la cuadratura, y son objeto de las Matemáticas; y, finalmente, otros no pueden existir sin movimiento ni materia y no pueden ser entendidos sin movimiento, constituyendo éstos el objeto de la Física. Aunque conserva el orden aristotélico del libro sexto, capítulo primero, de la *Metafísica*, Avicena se aparta de la línea aristotélica y se sitúa en la tradición de la escuela neoplatónica de Ammonio, en la que la separación de la materia es entendida como “inmaterialidad” y no como “subsistencia por sí”²⁰.

La misma división se encuentra en otra obrita titulada *Epístola sobre las divisiones de las ciencias intelectuales*²¹, en la que leemos el siguiente pasaje:

«*Sección sobre la esencia de la filosofía.* La filosofía es un arte teórico por el que el hombre adquiere la percepción de lo que es la totalidad del ser en sí mismo y de lo que su acción debe necesariamente obtener para que su alma se ennoblezca, se perfeccione, se haga mundo inteligible correspondiente al mundo existente y se prepare así para la felicidad suprema y última, según la capacidad humana. *Sección sobre la primera división de la filosofía.* La filosofía se divide en puramente teórica y práctica. La parte teórica es la que tiene como fin la adquisición del conocimiento cierto del estado de los seres cuya existencia no depende de la acción del hombre; a veces, el objetivo que busca es alcanzar solamente una opinión, como sucede en la Ciencia de la Unicidad divina y en la astronomía. La parte práctica es aquella cuyo fin no es la adquisición del conocimiento cierto de los seres, sino que más bien buscaría a veces adquirir una opinión verdadera acerca de algo que el hombre ha adquirido con el fin de obtener de ello un bien; lo que se busca no es sólo obtener una opinión, sino obtener una opinión con vistas a una acción. El fin de la filosofía teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es el bien. *Sección sobre la división de la filosofía teórica.* La filosofía teórica se divide en tres partes. La ciencia inferior, que es la llamada Física. La ciencia intermedia, llamada Matemáticas. Y la ciencia superior, la llamada Ciencia Divina»²².

Según Avicena, lo que diferencia a cada una de estas tres ciencias teóricas en que se divide la Filosofía es su objeto. Así lo afirma al comienzo del capítulo séptimo del libro II de su *Kitâb al-burhân*, la parte correspondiente a los *Analíticos Posteriores* de *al-Šifâ*, donde nos dice: «La verdadera diversidad de las ciencias se produce por causa de sus objetos»²³. Y, desde el punto de vista del objeto de las ciencias especulativas, hay que distinguir: Primero, la Física, que es la que se ocupa de aquellas cosas

²⁰ Cf. H. HUGONNARD-ROCHE: Art. cit., p. 46.

²¹ *Risâla fî aqsâm al-ulûm al-‘aqliyya*, ed. en IBN SINA: *Tis‘ rasâ‘il fî l-hikma wa-l-tabî‘iyyât*, Constantinopla, Matba‘a al-Yawâ‘ib, 1298/1880, pp. 71-80. Fue traducida al latín en el siglo XVI por Andrea ALPAGO, con el título *Tractatus Avicennae de Divisionibus Scientiarum*, y editada en *Avicennae Philosophi praeclarissimi ac medicorum principis... ab Andrea Alpago Bellunensi philosopho ac medico, idiomatisque arabici peritissimo, ex arabico in latinum versa*, Venecia, apud Iuntas, 1546, folios 137v-146v. Existen traducciones francesas: G. ANAWATI: «Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne», MIDEO, 13 (1977) 322-335. R. MIMOUNE: «Épître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abû 'Alî al-Husayn ibn Sina», en *Études sur Avicenne*, ed. cit., pp. 143-151. Y una versión parcial por Jean MICHOT: «Les sciences physiques et métaphysiques selon la Risâla fî aqsâm al-ulûm d'Avicenne. Essai de traduction critique», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22 (1980) 62-73.

²² Ed. cit., pp. 71-72. Traduzco por «Ciencia Divina» el término árabe *al-‘ilm al-ilâhî*, una de las denominaciones de la Metafísica: la Teología en su sentido aristotélico.

²³ AVICENA: *Al-Sifâ. al-Mantiq. 5. Al-Burhân*, revised I. MADKOUR, edited by A. E. AFIFI, El Cairo, Government Press, 1956, p. 162.

cuyas definiciones y cuya existencia dependen de la materia corpórea y del movimiento, siendo, por tanto, substancias sometidas a la generación y a la corrupción. En segundo lugar, las Matemáticas, que tienen como objeto de intelección aquellas cosas cuya existencia depende de la materia y del movimiento, pero cuyas definiciones no dependen de ellos, porque son concebidas independientemente. Finalmente, la Metafísica o Ciencia Divina versa sobre las cosas cuya existencia y cuyas definiciones no tienen necesidad ni de la materia ni del movimiento; su objeto es, por tanto, lo inmaterial.

Igualmente, la misma división de la filosofía especulativa y los mismos objetos son afirmados por Avicena en la más clásica, característica y emblemática de sus obras, la «Metafísica» (*al-Ilâhiyyât*), otra de las partes de *al-Šifâ'*, conocida en el mundo latino desde la segunda mitad del siglo XII por el título *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, donde leemos:

«La ciencia teórica comprende tres partes: física, matemáticas y divina (*al-ilâhiyya*). El objeto de la física son los cuerpos en tanto que están en movimiento y en reposo, investigando también los accidentes que les afectan de por sí en este aspecto. El objeto de las matemáticas o bien es la cantidad que está desprovista de materia por sí misma, o bien es lo que está dotado de cantidad; lo que se busca en ella son los estados que afectan a la cantidad en tanto que es cantidad; en sus definiciones no se toma una especie de materia ni una potencia de movimiento. La divina estudia las cosas que están separadas de la materia según la subsistencia (*al-qiwân*) y la definición. Has aprendido también que la divina es aquella en la que se estudian las causas primeras de los seres físicos y matemáticos y lo que de ellos depende; también estudia la causa de las causas y el principio de los principios, que es Dios Altísimo»²⁴.

Todos estos textos nos indican que para Avicena la metafísica es la ciencia superior entre todas las ciencias. Trataremos de precisar ahora cuál es el objeto propio de ella, puesto que de la división que Avicena establece parece deducirse que su objeto abarca múltiples contenidos, todos ellos incluidos dentro de la determinación de “separados de la materia”, tanto en su relación a sí mismos, su propia existencia o “subsistencia”²⁵, según el término que emplea en este último texto, como en su relación a nuestro propio conocer.

²⁴ *Al-Šifâ. Ilâhiyyât (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. MOUSSA, S. DUNYA et S. ZAYED, revu et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, p. 4, líneas 7-17. AVICENNA LATINUS: *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, 3 vols., Louvain - Leiden, E. Peeters, E. J. Brill, 1977 - 1983, vol. I, pp. 2-3: «Et diximus quod speculativae comprehenduntur in tres partes, in naturales scilicet et doctrinales et divinas; et quod suum subiectum naturalium est corpora, secundum quod moventur et quiescunt, et quod de eis inquiritur est accidentalia quae accidunt eis proprie secundum hunc modum; et quod suum subiectum doctrinalium est vel quod est quantitas pure, vel quod est habens quantitatem, et dispositiones eius quae inquiruntur in eis sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quod est quantitas, in definitione quarum non invenitur species materiae nec virtus motus; et quod divinae scientiae non inquirunt nisi res separatas a materia secundum existentiam et definitionem. Iam etiam audisti quod scientia divina est in qua quaerunt de primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus».

²⁵ Cf. M. ALONSO: «Tecnicismos arábigos y su traducción», *Al-Andalus*, 19 (1954) 103-127; reimp. en *Temas filosóficos medievales*, p. 363. Cf. también M. ALONSO: «Al-Qiwân y al-Anniyya en las traducciones de Gundisalvo», *Al-Andalus*, 22 (1957) 377-405.

3. EL OBJETO DE LA METAFISICA.

En *Ilâhiyyât* Avicena dice, respecto a la Ciencia Divina o metafísica, lo siguiente:

«Éste es el saber buscado en esta disciplina. Ella es Filosofía Primera, porque es la ciencia de la primera de las cosas en la existencia; es la causa primera (*al-'illa al-ûlâ*) y la primera de las cosas en la universalidad (*fî l-'umûm*), pues es el ser y la unidad. Es también sabiduría, que es la ciencia más excelente por el más excelente objeto de conocimiento: en verdad es la ciencia más excelente, es decir, la certeza, por el objeto cognoscible más excelente, es decir, Dios Altísimo y por las causas que están después de Él. Es también el conocimiento (*ma'rifa*) de las causas últimas del todo (*al-kull*). Y es también el conocimiento de Dios y por ello se define la Ciencia Divina (*al-'ilm al-ilâhî*) en tanto que es la ciencia de las cosas separadas de la materia tanto en la definición como en la existencia»²⁶.

Según este texto y los que ya hemos visto, lo inmaterial sería el objeto de la Metafísica. Y, aún más que lo inmaterial, el objeto sería Dios mismo, causa de las causas y principio de los principios, como nos dice en otra de sus obras:

«Puesto que Dios Altísimo —todas las opiniones están de acuerdo en esto— no es principio de un ser causado y no de otro ser causado, sino que es principio del ser causado de manera absoluta, es indudable que la Ciencia Divina es esta misma ciencia [la metafísica]. Y esta ciencia se ocupa del ser absoluto (*al-mawÿûd al-mutlaq*)»²⁷.

¿Es lo inmaterial el objeto primero de la Metafísica? ¿Puede ser Dios el objeto de esta ciencia? ¿Acaso es Dios ese “ser absoluto” del que habla al final del texto?

Al comienzo he aludido a las distintas lecturas que ofrece la obra de Aristóteles respecto al objeto de la “ciencia buscada”. La consideración de la Metafísica como un saber acerca de la divinidad ha tenido una larga historia en la tradición aristotélica griega²⁸. También el mundo árabe parece haber entendido, al menos en un primer momento, sólo como teología el objeto supremo de la metafísica. Es lo que parece indicarnos Avicena en el pasaje de su autobiografía con que iniciaba este trabajo. Nos dice ahí que, después de haber leído cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles y de sabérsela de memoria, no comprendía su objetivo (*garad*). Sólo cuando leyó una obra de al-Fârâbî cayó en la cuenta de cuál era ese objetivo.

En efecto, al-Fârâbî (+ 950) se había ocupado ya del problema del objetivo de la

²⁶ *Ilâhiyyât*, p. 15:9-14. Trad. latina, pp. 15-16: «Et scientia horum quaeritur in hoc magisterio. Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa, sed prima causa universitatis est esse et unitas; et est etiam sapientia quae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilior scitum, quia est Deus, et causae quae sunt post eum; et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse, et cognitio Dei, et propterea definitur scientia divina sic quod est scientia de rebus separatis a materia definitione et definitionibus».

²⁷ Avicena: *Kitâb al-Nayât*, ed. M. FAJRI, Beirut, Dâr al-Afaq al-Yadîda, 1305/1985, p. 235. Traducción moderna: AVICENNAE *Metaphysices Compendium*, ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah CARAME, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, p. 2.

²⁸ Cf. K. KREMER: *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster, Aschendorff, 1961, pp. 209-216.

obra aristotélica y nos ilustra claramente sobre la concepción que se tenía en su tiempo acerca de ella. En su escrito *Sobre los objetivos del Filósofo en cada uno de los tratados del libro que es conocido por <Libro de> las Letras*²⁹, nos habla del error en que han caído muchos hombres al prejuizar que la *Metafísica* de Aristóteles trata de Dios, del intelecto y del alma, esto es, de los objetos inmateriales, siendo así que éstos sólo constituyen el objetivo del libro *Lambda*, identificando, por consiguiente, metafísica y teología. Para mostrar que esta identificación no es correcta y para especificar cuál es el verdadero objetivo de la obra aristotélica, al-Fârâbî escribió esta *maqâla*:

«Nuestra intención en esta obra es indicar el objetivo (*garad*) que encierra el libro de Aristóteles conocido por *Metafísica*, y las partes principales que contiene, puesto que muchos hombres han prejuizado que el contenido y el tenor de este libro es tratar del Creador Altísimo, del intelecto, del alma y de las restantes cosas referentes a ellos, y que la metafísica y la ciencia del Tawhîd³⁰ son una y la misma. Por eso encontramos que la mayoría de los que la estudian se confunden y se equivocan, puesto que vemos que la mayor parte del discurso que hay en ese libro carece de ese objetivo; al contrario, sólo encontramos en él un discurso concerniente a este objetivo en el tratado undécimo, aquel sobre el que está el signo “L”... Queremos señalar a continuación el objetivo que hay en este libro y el que contiene cada uno de sus tratados»³¹.

Tras hablar de que es necesario que exista una sola ciencia universal, que ha de estudiar lo que es común a todo los seres³², al-Fârâbî reconoce que sólo una de las partes de esta ciencia, a la que se le da el nombre de “teología”, es la que versa sobre lo inmaterial, sobre aquellos seres que tienen una existencia separada, no sometida al cambio:

«La teología (*al-‘ilm al-ilâhî*) debe estar incluida en esta ciencia, porque Dios es principio del ser absoluto (*al-mawÿûd al-mutlaq*), no de un ser con exclusión de otro. La parte [de esa ciencia] que incluya la donación del principio del ser debe ser la teología»³³.

²⁹ *Maqâla fî agrâd al-hakîm fî kull maqâla min al-kitâb al-mawsûm bi-l-hurûf*, ed. en F. DIETERICI: *Alfarabi's philosophischen Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890, pp. 34-38. Traducción alemana F. DIETERICI: *Alfarabi's philosophischen Abhandlungen aus den arabischen Übersetz.*, Leiden, J. Brill, 1892, pp. 54-60. Traducción española R. RAMON GUERRERO: «Al-Fârâbî y la ‘Metafísica’ de Aristóteles», *La Ciudad de Dios* 196 (1983) 211-240, la traducción en las pp. 236-240. Trad. francesa Th.-A. DRUART.: «Le traité d'al-Farabi sur les buts de la ‘Metaphysique’ d'Aristote», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 24 (1982) 38-43. Cf. D. GUTAS: *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical Works*, Leiden, J. Brill, 1988, pp. 239-251.

³⁰ La ciencia que estudia la “unicidad” de Dios.

³¹ Edición citada, p. 34:6-20; trad. esp. cit., p. 237.

³² Al-Fârâbî sigue muy de cerca aquí a Aristóteles, quien comenzaba el libro Γ manifestando lo siguiente: «Hay una ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente», *Met.*, IV, 1, 1003a 21-24. Traducción de V. GARCIA YEBRA ya citada, p. 150.

³³ Ed. cit., p. 35:16-19; trad. esp., p. 238.

En otra obra, la titulada *Ihşâ' al-'ulûm*, al-Fârâbî expone ³⁴ las tres partes de que consta la Metafísica: la que se ocupa de los seres en tanto que tales y de sus accidentales constitutivos; la que trata de los principios de la demostración en las ciencias teóricas particulares; y la que tiene como objeto los seres separados, los que no son cuerpos ni están en cuerpos. En consecuencia, para al-Fârâbî la teología, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmateriales, es sólo una parte de la Metafísica, pero no su objeto único.

La visión "teológica" de la metafísica la había iniciado en el mundo árabe el filósofo al-Kindî (+ ca. 870), quien en su escrito *Sobre la Filosofía Primera* nos da la siguiente definición:

«La parte de la filosofía que es más excelsa y noble en rango es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la Verdad primera, que es causa de toda verdad... Al conocimiento de la Causa Primera se le llama justamente Filosofía Primera, pues todo el resto de la filosofía está recogido en su conocimiento» ³⁵.

Posiblemente contra él y contra sus seguidores y discípulos fuera dirigida la crítica farabiana. Y Avicena parece volver, en cierta manera, a las raíces teológicas de al-Kindî. Al menos, ofrece en su pensamiento una vertiente más estrictamente religiosa que la que se puede encontrar en al-Fârâbî ³⁶. Por estar más inclinado, ya desde su juventud, hacia los aspectos religiosos que se ofrecen en la filosofía o, si queremos expresarlo con otras palabras, por estar vuelto hacia una más compleja filosofía de la religión que la de al-Fârâbî, Avicena pudo sorprenderse del descubrimiento que hacía en la *Maqâla* farabiana: que la Metafísica no es sólo Teología, no es sólo un saber acerca de la divinidad, sino que incluye otros objetos en su ámbito de estudio.

Entonces, el problema ha de plantearse, inicialmente, en términos epistemológicos, con vistas a determinar el objeto de una ciencia, tomando como base el texto aristotélico en que se habla de las tres cosas sobre las que versa toda ciencia demostrativa ³⁷. ¿Cuál es, según Avicena, la exigencia fundamental de algo para que pueda convertirse en objeto de una ciencia? Cree, siguiendo a Aristóteles, que el objeto de una ciencia puede determinarse objetivamente, puesto que no es algo arbitrario. Leamos lo que nos dice en su *Metafísica*:

«Se sabe que cada ciencia tiene su objeto (*mawdû'*) propio. Nosotros investigaremos ahora cuál es el objeto de esta ciencia. Estudiaremos si el objeto de esta ciencia es el ser (*anniyya*) de Dios Altísimo o si no es esto, sino que, al contrario, esto es algo de lo que es buscado (*matlûb*) en esta ciencia. Decimos: No es posible que esto sea el objeto, y ello porque el objeto de toda ciencia es aquello cuya existencia es reconocida en esa ciencia; sólo se examinarán sus modos. Esto se ha sabido en otros lugares ³⁸. La existencia (*al-wuÿûd*) de Dios Altísimo no puede ser reconocida como objeto en esta ciencia, sino que es bus-

³⁵ *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. castellana por A. Gonzalez palencia, Madrid-Granada, C.S.I.C., 2ªed., 1953, pp. 87-89 del texto árabe y 63-64 de la trad.

³⁵ *Fî l-falsafa al-ûlâ*, ed. en *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyya*, ed. M. Abu Rida El Cairo, 1950, pp. 97-162; trad. cast. R. RAMON GUERRERO - E. TORNERO POVEDA: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, pp. 4687. El texto citado se halla en pp. 98-101 y en pp. 46-47 respectivamente.

³⁶ Cf. J. JOLIVET: «La evolución del pensamiento filosófico en sus relaciones con el Islam hasta Avicena», en *El Islam. La filosofía y las ciencias*. Cuatro conferencias públicas organizadas por la Unesco, Madrid, Editorial de la Unesco, 1981, pp. 3965.

³⁷ ARISTÓTELES: *Anal. Post.*, I, 10, 76 b 11-15.

cada en ella, porque si no fuera así, tendría que ser reconocido en esta ciencia y buscado en otra ciencia, o reconocido en esta ciencia y no buscado en otra ciencia. Pero ambos supuestos son falsos. Porque no es posible que sea buscado en otra ciencia, puesto que las otras ciencias son o éticas y políticas, o físicas, o matemáticas, o lógicas; y no hay en las ciencias filosóficas ciencia alguna fuera de esta división, y en ninguna de ellas se busca establecer [la existencia] de Dios Altísimo, porque esto no puede ser así; y tú sabes esto a poco que reflexiones sobre los principios que se te han reiterado. Tampoco es posible que no sea buscada en otra ciencia porque entonces no sería buscada en ninguna ciencia nunca; pues o es evidente por sí misma, o se desiste de mostrarla por la especulación; no es evidente por sí misma y no hay que desistir de mostrarla, pues de ella hay indicios (*dalīlan*). Por lo demás, ¿cómo se puede afirmar la existencia de aquello que se desiste en mostrar? No queda sino que su investigación tiene lugar en esta ciencia. Desde dos puntos de vista se realiza la investigación de esto: una es la investigación desde el punto de vista de su existencia; la otra, desde el punto de vista de sus atributos. Y, puesto que la investigación acerca de su existencia se realiza en esta ciencia, no es posible que sea objeto de esta ciencia, ya que no pertenece a cada ciencia establecer su objeto»³⁹.

Para entender la complejidad que encierra el estudio aviceniano del objeto de la Metafísica, conviene prestar atención a los dos términos que Avicena pone en juego aquí. Ambos encuentran su justificación en una distinción establecida en su exposición de los *Analíticos Posteriores*, es decir, en el *Kitāb al-burhān*. Se trata de la distinta consideración que tienen los términos “objeto” (*mawḍuʿ*)⁴⁰, “principio” (*mabdaʿ*) y “cuestión” (*masʿala*). El capítulo sexto del libro II de esta obra comienza de la siguiente manera:

³⁸ Probable alusión a los *Analíticos Posteriores*, I, 9 y 10, donde Aristóteles explica cómo una ciencia no puede demostrar la existencia de su propio objeto, ni sus principios.

³⁹ *Ilāhiyyāt*, pp. 5:15-6:16. Trad. latina, pp. 4-5: «Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae, et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea, scilicet quoniam, si ita non est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia. Sed utrumque falsum est, quoniam impossibile est ut sit quaesitum in alia, eo quod aliae scientiae vel sunt morales vel civiles vel naturales vel doctrinales vel logicae, et nulla scientia sapientiae est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest esse ut in eis quaeratur, et tu scies hoc parva inspectione ex his quae multoties inculcamus. Nec etiam potest esse ut non sit quaesitum in alia ab eis scientia: tunc enim esset non quaesitum in scientia ullo modo. Igitur aut est manifestum per se, aut desperatum per se quod non possit manifestari ulla speculatione. Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo. Amplius: omne id cuius manifestatio desperatur, quomodo potest concedi esse eius? Restat ergo ut ipsum inquirere non sit nisi huius scientiae. De eo autem inquisitio fit duobus modis. Unus est quo inquiritur an sit, alius est quo inquiruntur eius proprietates; postquam autem inquiruntur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae».

⁴⁰ El término *mawḍuʿ* es un participio pasivo que significa literalmente “lo que es puesto”, lo *positum*, lo puesto o supuesto previamente. En árabe, el participio pasivo es utilizado para indicar el objeto de una actividad. El término *mawḍuʿ* también fue usado para designar el sujeto de la predicación. Cf. J. OWENS: *The doctrine of being in the Aristotelian “Metaphysics”. A study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3ª ed., 1977, p. 2, n. 10, donde resume la evolución de los términos “sujeto” y “objeto” para mostrar aquello de que se ocupa una ciencia.

«Decimos que cada una de las disciplinas (*sinâ'ât*), especialmente las teóricas, tienen principios, objetos y cuestiones. Los principios son las premisas a partir de las cuales esa disciplina ofrece demostraciones, no siendo demostrados ellos en esa disciplina... Los objetos son las cosas sobre las cuales la disciplina estudia las disposiciones (*ahwâl*) que se les atribuyen y los accidentes esenciales que tienen. Las cuestiones son las proposiciones cuyos atributos son accidentes esenciales de ese objeto, o de sus especies o de sus accidentes; son asuntos dudosos acerca de él y su situación es resuelta en esa ciencia»⁴¹.

A partir de estas distinciones, se puede comprender que para Avicena una cosa es el objeto de una ciencia —al que ésta debe su unidad— y otra distinta aquellas cuestiones —que pueden ser múltiples y diversas— que tienen que ver con ese objeto; esto es “lo buscado” (*matlûb*), sobre lo cual también versa la investigación de esa ciencia. Y para poder determinar las cuestiones con rigurosidad, es necesario establecer previamente y de manera exacta el objeto de la ciencia de que se trata. Según el texto de la *Metafísica* antes citado, y siempre de acuerdo con la epistemología aristotélica, es requisito indispensable para que una cosa pueda ser objeto (*mawdu'*) de una ciencia el que la existencia de ese algo debe ser presupuesta ya en dicha ciencia⁴². El objeto de una ciencia no es sino lo “puesto”, lo supuesto o presupuesto como posibilidad para el desarrollo de esa ciencia; tiene que ser algo ya “dado”.

Como la existencia de Dios no se presupone —porque Dios no es evidente de suyo, aunque no sea indemostrable—, sino que su existencia ha de ser probada en esta ciencia, Dios no puede ser el objeto de la metafísica. Y, sin embargo, sólo puede ser estudiado en ella como objetivo, como “lo buscado” (*matlûb*), como “cuestión”, porque ninguna otra ciencia, aparte de la metafísica, podría probar la existencia de Dios. Por tanto, sólo la metafísica puede plantearse la cuestión de Dios. ¿A qué se debe esta aparente paradoja? Y si la existencia de Dios no se presupone, ¿qué es lo que se presupone para poder constituirse en objeto de la metafísica?

Avicena sabe, porque la conoce, que Aristóteles en la *Física* prueba la existencia del Primer Motor. Entonces, ¿no debería ser esta ciencia la que diera razón de la existencia de Dios? Pues no. Para Avicena no, porque, como reconoce en los fragmentos que nos han quedado de su comentario al libro Lambda de la *Metafísica*, la Física ha llevado a Aristóteles a establecer un Primer Motor, pero no a la afirmación de Dios como principio del ser:

«<Avicena> critica a Aristóteles y a los comentaristas cuando dice: Es absurdo llegar a la Verdad Primera por vía del movimiento y por vía de que sea el principio del movimiento; ellos, a partir de esto, pretenden establecerlo como principio de las esencias (*dawât*); <estas> gentes no hicieron más que presentarlo como un motor, no como principio del ser existente (*mawÿûd*). Es imposible, pues, que el movimiento sea el camino para afirmar la Verdad, el Uno, el cual es principio de toda existencia (*mawÿûd*). Y añade (Avicena): Del hecho de que ellos establezcan al principio primero como principio del movi-

⁴¹ *Kîtab al-burhân*, ed. cit., p. 155: 4-10.

⁴² Cf. A. HASNAOUI: «Aspects de la synthèse avicénienne», en *Penser avec Aristote*, Études réunies sous la direction de M. A. SINACEUR, Toulouse, Ed. Érès, 1991, pp. 226-244.

miento de las esferas no se sigue necesariamente que lo establezcan como principio de la sustancia de la esfera. Y aún agrega: Respecto a la opinión de ellos de que del movimiento de la esfera pueda decirse que es necesario y que no tiene comienzo ni fin —opinión sobre cuya exigencia no se requiere reflexionar—, decimos que ellos no muestran que la existencia del cuerpo de la esfera sea necesaria en sí misma, que si existe debe tener movimiento, y que si no tiene movimiento su esencia (*dât*) desaparece. Antes al contrario, afirman que si la esfera existe y si está en movimiento, es necesario que para su movimiento no haya comienzo... De todo esto resulta claro que quien afirma el movimiento de la esfera según este argumento no puede afirmar al creador (*muñid*) de su esencia (*dât*) ni cómo de él procede su materia ni tampoco cómo procede su forma de él»⁴³.

La Física no puede establecer, pues, la existencia de Dios, porque, como ya nos ha dicho, ella se ocupa de los seres corpóreos y Dios, como causa primera, es incorpóreo. Para Averroes, en cambio, como buen aristotélico, la demostración de la existencia de Dios, por ser primer motor inmóvil, se efectúa en la Física:

«La Física muestra la existencia de la substancia eterna, y esto al final del <libro> octavo de la *Física*, de la misma manera que se han mostrado los principios de la substancia generable y corruptible en el <libro> primero de este tratado»⁴⁴.

De ella debe ocuparse, entonces, la Metafísica, pero a título de “objetivo” (*garad*), no de “objeto” (*mawdû'*), porque Dios es principio y el principio, según la lógica aristotélica de la que Avicena se sirve para fundar su teoría de la ciencia⁴⁵, no puede ser estudiado en una ciencia como objeto de ella. «Se ha afirmado en la lógica que a todo el que se ocupa de una cierta disciplina no le compete demostrar los primeros principios del objeto de esa disciplina», sostiene también Averroes⁴⁶.

Del texto aviceniano de la *Metafísica* citado antes («Se sabe que cada ciencia tiene su objeto propio...») se deduce que el objeto de una ciencia debe ser algo cuya existencia se nos impoiga de suyo; esto es, debe ser aquello que sea primeramente conocido, pero cuya esencia no tenga necesidad de ser conocida. En segundo lugar, el objeto de una ciencia debe ser común a todo aquello que esa ciencia abarca; esto es, debe ser universal. Y, en tercer lugar, debe comprender a todos los existentes que tengan una esencia realizada y actualizada. Lo que reúne estas condiciones, según Avicena, es el ser en tanto que ser:

«De todo esto resulta claro para ti que el ser (*al-mawÿûd*) en tanto que es ser es algo común (*muštarak*) a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se

⁴³ *Šarh kitâb harf al-Lâm* (Comentario al libro Lambda), ed. A. BADAWI: Aristû 'ind al-^carab, El Cairo, al-Nahda, 1947, p. 23:21-24:9.

⁴⁴ AVERROES: *Tafsîr mâ ba'd al-tabÿ'a*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 2ª ed., 1973, vol. III, p. 1422.

⁴⁵ Cf. J.-I. SARANYANA: «De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena», *Anuario Filosófico*, 21 (1988) 85-95.

⁴⁶ *Tafsîr Met.*, ed. cit., p. 1422.

conozca su esencia (*mâhiyya*) ni que se establezca, de manera que necesitara que una ciencia distinta garantizara la explicación del modo que tiene. Es imposible establecer un objeto y verificar su esencia en aquella ciencia de la que es objeto, sino que sólo hay que admitir su ser (*anniyya*) y su esencia. El objeto primero de esta ciencia es, por tanto, el ser en tanto que ser; lo buscado en ella (*wa-matâlibu-hu*) son las cosas que le siguen necesariamente en tanto que es ser sin condición»⁴⁷.

Por estas razones, es decir, porque el sujeto de una ciencia tiene que ser común a todos los objetos de esa ciencia; porque se ha de presuponer su existencia, es decir, porque debe ser previamente conocido, aunque desconozcamos su esencia; y porque en Dios no se dan estas condiciones o exigencias, ya que, si se dice que Dios es el ser que es, se está individualizando el objeto y no sería entonces un ser común, Dios no puede ser sujeto de la metafísica, aunque sí lo sea de una parte de ella, la que propiamente se puede llamar “ciencia divina”. El ser en tanto que ser, el existente en tanto que existente, es el objeto de la Metafísica. En consecuencia, ésta sería ontología. Avicena rompería así, siguiendo a al-Fârâbî, la tradición que consideraba que la metafísica era fundamentalmente teología.

Y el ser en tanto que ser es el objeto de la metafísica, porque cumple los requisitos antes señalados: es común, comprende bajo su concepto todos los existentes realizados y es previamente conocido. Repetidamente vio Santo Tomás esto en su lectura de Avicena: que el ser es lo primero conocido.

El mejor compendio de la filosofía del ser elaborado por Santo Tomás, según nos dice E. Forment⁴⁸, fue su obra de juventud titulada *De ente et essentia*, donde comienza reconociendo, con Avicena, que lo primero que concibe el entendimiento es el ser: «*Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suae Metaphysicae*»⁴⁹. A lo largo de su vida, Santo Tomás repitió esta afirmación, tanto en el *Comentario a la Metafísica*⁵⁰, como en la *Suma de Teología*⁵¹ y en la cuestión *Sobre la Verdad*⁵². La metafísica tomista se inicia con la afirmación de la primacía intelectual del ente. La fundamentación de la metafísica, ha señalado F. Canals, no puede hacerse desde una anterioridad de la teoría del conocimiento, sino desde una afirmación del ente: «La interpretación ontológica de la realidad radical, o si se quiere, la preeminencia de la pregunta ontológica, no podría encontrar un fundamento anterior a la manifestatividad con que el ente se dice, en universalidad trascendental y analógica. El ente mismo constituye así, en el requerirse de su afirmación objetiva absoluta, el punto de partida y fundamento ontológico único de la metafísica»⁵³.

⁴⁷ *Ilâhiyyât*, p. 13:8-13; Trad. lat., pp. 12-13: «*Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, in quantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconueniens est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione*».

⁴⁸ E. FORMENT: *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del «*De ente et essentia*» de Santo Tomás, Barcelona, PPU, 1988, p. 75.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁰ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, I, lectio II, 46. IV, lectio VI.

⁵¹ *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2.

⁵² *Quaestio disputata de Veritate*, q. I, a. 1.

El primer inteligible es el ser, el ente (*ens*), porque todo lo que conoce el intelecto lo conoce como ente, como ser ⁵⁴. La necesidad de afirmar el ente es la necesidad misma del pensamiento. Por eso, el ser es lo primero que captamos de la realidad. Todo lo que aprehendemos se resuelve en el concepto del ser. De ahí que sea lo más común, lo más universal ⁵⁵. Pero esta comunidad, esta universalidad, por cuya virtud el ser es lo primero conocido, ha de ser entendida no como una idea eterna preexistente, sino como lo conocido de manera confusa en las esencias de las cosas sensibles, como lo abstraído de las determinaciones que individualizan y particularizan a los singulares sensibles, determinaciones que son accidentales y extrínsecas a su esencia. En otras palabras, el ser es lo que primeramente percibimos en el conocimiento sensible, es un objeto que se nos da en la experiencia sensible, como señala Tomás de Aquino en diversos textos ⁵⁶. Santo Tomás determina con precisión y exactitud cómo el ser sólo puede ser conocido, al menos durante esta vida presente, a partir de la imagen sensible y del fantasma que elabora nuestra imaginación.

Comenta González Álvarez que, cuando la inteligencia se abre a la vida, se dirige a las cosas exteriores. No podemos conocernos *antes* de conocer otra cosa. No es el yo lo primero que se conoce, sino las cualidades sensibles de las cosas exteriores en el ámbito de la sensibilidad, y el *ser* de las cosas materiales en el ámbito del intelecto. El objeto propio de nuestro entendimiento, puesto en la quiddidad existente en la materia corporal es el supuesto necesario de la misma realidad de la metafísica. La esencia de la cosa sensible, abstraída de toda materia, nos patentiza el *ens commune*, objeto propio de la metafísica ⁵⁷.

Para Avicena, en cambio, no es la experiencia sensible la que nos proporciona el conocimiento inmediato del ser. Taxativamente lo afirma al comienzo del capítulo quinto de la *Metafísica*:

«Los conceptos (*ma'ânî*) de ser, de cosa y de necesario se imprimen en el alma con una impresión primaria, que no necesita ser adquirida por medio de cosas más conocidas que ellas» ⁵⁸.

Hay, por consiguiente una importante diferencia inicial con respecto a Tomás de Aquino ⁵⁹. Y creo que es aquí donde hay que explicarse el por qué para Avicena la

⁵³ F. CANALS VIDAL. *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, pp. 84-85. Mas adelante, p. 97, el Profesor Canals escribe lo siguiente: «La afirmación de Avicena, reiteradamente citada por Santo Tomás como punto de partida de la Metafísica, fundamento 'ontológico' de la interpretación ontológica de la realidad radical, reitera a distancia de muchos siglos la afirmación objetiva absoluta acerca del ente heredada de Grecia por el pensamiento árabe y occidental».

⁵⁴ Cf. E. FORMENT: *Lecciones de Metafísica*, pp. 224-230. Cf. también C. FABRO: «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 66 (1974) 475-510, especialmente pp. 482-489.

⁵⁵ Cf. F. TORRALBA ROSELLO: «La relación metafísica entre la esencia y la existencia. Avicena y Santo Tomás», *Bulletin of the Faculty of Arts*, Cairo University Press, 54 (1992), pp. 121-142.

⁵⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 5 ad 3 y a. 8.

⁵⁷ A. GONZÁLEZ ALVAREZ: *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Ed. Gredos, 2ª ed., 1967, pp. 35-40.

⁵⁸ *Ilâhiyyât*, ed. cit., p. 29:5-6; trad. lat. pp. 31-32: «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se».

noción de ser incluye también a Dios. Siendo percibido como contenido puramente inteligible, sin referencia a la realidad sensible, el ser abarca a todos los seres, creados e increados, finitos e infinitos. Es una concepción idealista la aviceniana, más platónica que la de Tomás de Aquino. Y hay otra diferencia entre ellos, no menos importante: mientras que Tomás tenía que admitir la afirmación del ser como objeto de la metafísica excluyendo a Dios, para mostrar así la necesidad de la doctrina revelada, Avicena no precisaba mostrar esta necesidad en razón del carácter estrictamente natural que para él tienen el hecho profético y la revelación, justificables totalmente desde el punto de vista racional.

Los dos parecen, entonces, coincidir en su punto de partida en lo que se refiere al objeto de la metafísica: es el ser en tanto que ser. Pero también Aristóteles había afirmado que la “ciencia buscada” se ocupa del ser en tanto que ser. ¿Sostienen, entonces, los tres pensadores lo mismo? No. Porque tengo para mí que la afirmación aviceniana del ser en tanto que ser como objeto de la metafísica encierra también la idea de Dios, como acabo de decir y como he expresado en otro lugar ⁶⁰. El “ser en tanto que ser” (*al-mawÿûd bimâ huwa mawÿûd*) aviceniano ofrece una radical diferencia con el “ser en tanto que ser” aristotélico. Esta diferencia tiene que ver con lo que se ha llamado la “metafísica de la creación”, que implica que la existencia es algo distinto de la esencia ⁶¹.

En el mundo griego el tema de la existencia no figuraba en la reflexión filosófica. Según nos dice E. Gilson ⁶², los filósofos musulmanes tienen el mérito histórico de haber comprendido que el relato de la creación no podía recibir ninguna interpretación filosófica a menos que el hecho de la existencia fuese puesto de relieve y concebido aparte, planteándose el problema de saber qué es la existencia y qué lugar ocupa en la estructura metafísica del ser existente. De hecho, el término árabe utilizado por Avicena para aludir al ser en cuanto ser es *mawÿûd*, el “ser existente”, en donde la “existencia”, aunque distinta de la esencia, no ha de ser entendida, ontológicamente, como un accidente de la substancia, sino simplemente como lo que no pertenece necesariamente a su esencia, como lo que le es “dado”; denota, por tanto, la contingencia de las cosas o de los propios seres causados ⁶³. Es lo que ha expuesto claramente Ch. Kahn: la existencia es un concepto central en la filosofía sólo desde el momento en que la ontología griega fue radicalmente revisada a la luz de una metafísica de la creación; esta metafísica adoptó, en el mundo musulmán, la forma de una distinción *radical* entre existencia necesaria y contingente: entre la existencia de Dios, por una parte, y la del mundo creado, por otra. La antigua distinción platónica entre ser y devenir, entre lo eterno y lo perezado, aparece formulada ahora de una

⁵⁹ Cf. M. CRUZ HERNANDEZ: *La metafísica de Avicena*, Granada, Publicaciones de la Universidad, 1949. M. CRUZ HERNANDEZ: «La noción de ‘ser’ en Avicena», *Pensamiento*, 15 (1959) 83-98.

⁶⁰ Cf. R. RAMON GUERRERO: «Metafísica y profecía en Avicena», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8 (1990-1991) 87-112.

⁶¹ Cf. M. CRUZ HERNANDEZ: «La distinción aviceniana de esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona, C.S.I.C., 1954, vol. I, pp. 351-374.

⁶² «La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 15 (1946) pp. 55-56.

⁶³ Cf. F. RAHMAN: «Essence and existence in Avicenna», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. by R. HUNT, R. KLIBANSKY and L. LABOWSAY, Londres, The Warburg Institute, 1958, vol. IV, pp. 1-16.

manera totalmente nueva: para el ser contingente del mundo creado, la propiedad de una existencia real aparece como un don otorgado por Dios a los seres posibles en el acto de la creación. Lo que está presente aquí, señala Kahn, es la noción de radical contingencia, la idea de que el mundo entero podría no haber sido creado, podría no haber existido en absoluto, no la idea aristotélica de que las cosas podrían ser de modo distinto a como son⁶⁴.

La existencia es “algo que sucede, que afecta” a la esencia en los seres del mundo creado. Esta esencia no puede explicar el existir de las cosas, porque toda esencia es esencia de los seres posibles y, precisamente por ser tales, requieren de algo que les dé la existencia:

«En cuanto a lo que es de existencia posible (*al-mumkin al-wuġūd*, resulta clara su propiedad de esto: que forzosamente tiene necesidad de otra cosa que le convierta en existente en acto»⁶⁵.

Y esta cosa (*šay'*) sólo puede ser el Ser que no ha sido creado, el Ser Necesario, Dios, aquel cuya existencia se confunde —porque se identifica— con su esencia, siendo, por tanto, el Ser por excelencia:

«El de existencia necesaria (*wāġib al-wuġūd*) no tiene esencia (*māhiyya*) sino el hecho mismo de que es de existencia necesaria; esto es su existencia (*anniyya*)»⁶⁶.

Y es este Ser el último referente al que apunta el “ser existente en tanto que ser existente”, entendido como objeto de la Metafísica. Es el primer contenido en el concepto de “ser”. Precisamente porque es el último fundamento de la realidad de los demás seres, porque es la causa del ser en tanto que causado. La metafísica no se ocupa primaria y propiamente ni de la existencia de Dios ni de su esencia; éstas son “cuestiones”, son “problemas”, son “cosas buscadas”. Tampoco se ocupa de investigar directamente la causa última de toda existencia, esto es, a Dios como Causa Primera del ser; esto también es “cuestión buscada después”. Lo repito: Avicena se ocupa del ser existente en cuanto que existe y de sus propiedades concomitantes; del “ser absoluto” como lo llama en el *Libro de la Ciencia*, donde nos dice:

«En cuanto a la ciencia superior, su objeto no es una cosa particular, sino el ser absoluto en tanto que absoluto»⁶⁷.

Pero se trata de un ser existente cuyo último fundamento y causa es Dios, el Ser

⁶⁴ Ch. KAHN: «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», en *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, edited by P. MOREWEDGE, Nueva York, Fordham University Press, 1982, pp. 7-17; referencia citada en pp. 7-8.

⁶⁵ *Ilāhiyyât*, ed. cit., p. 47:10-11; trad. latina, p. 54: «Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum».

⁶⁶ *Ibidem*, p. 346:11-12; trad. lat., p. 401: «Igitur necesse esse non habet quidditatem nisi quod est necesse esse, et haec est 'anitas'». Sobre el sentido del término *anniyya*, cf. M. -Th. D'ALVERNY «Anniyya-anitas», en *Mélanges Étienne Gilson*, Paris, J. Vrin, 1959, pp. 59-91.

⁶⁷ AVICENNE: *Le Livre de Science. I (Logique, Métaphysique)*, traduit par M. ACHENA et H. MASSE, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 92. Parviz Morewedge traduce el texto al inglés de la siguiente manera: «The subject-matter of philosophy, however, is not a particular thing; rather, it is

Necesario, cuyas propiedades, estudiadas como parte de la ontología al comienzo de la *Metafísica*, tienen que ser consideradas también como parte de la teología. La disociación aviceniana entre ser en tanto que ser y Dios como principio, cuya existencia debe ser establecida en esta ciencia, se desvanece por esa identificación de Dios, Primer Principio, con el Ser Necesario, ya que

«es el principio de la necesidad de la existencia de toda cosa»⁶⁸.

También en el *Kitâb al-burhân* lo dice claramente:

«La Filosofía Primera se distingue de la Dialéctica y de la Sofística por su objeto (*mawdû'*) y por el comienzo y el fin de la especulación. <Se distingue> por el objeto porque la Filosofía Primera estudia los accidentes esenciales del ser y del uno y sus principios»⁶⁹.

Dios, como principio del ser, no puede ser excluido del ámbito abarcado por el objeto de la metafísica. Por ello, la metafísica aviceniana se articula y se desdobra, entonces, onto-teo-lógicamente; ontología y teología son dos aspectos de un mismo ámbito de estudio: el ser y sus propiedades. Además, el mismo uso que Avicena hace del término *Ilâhiyyât* como título empleado para designar la obra, frente a otros ya consagrados en el mundo árabe —como *Fî l-falsafa al-ûlâ*, empleado por al-Kindî, como *Kitâb al-hurûf* o como *Mâ ba'd al-tabî'a*—, avala esta interpretación de la inclusión de Dios como objeto de la Metafísica. La metafísica no es sólo ontología; es también teología⁷⁰.

El origen de esta doble consideración del objeto de la metafísica no podía sino ser, probablemente, una respuesta al Kalâm musulmán, a la teología elaborada por algunos pensadores islámicos⁷¹. Pero esto es algo que merece ser investigado más detenidamente.

absolute being, and thus first philosophy is absolute», *The «Metaphysica» of Avicenna (ibn Sînâ)*. A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's *Metaphysica* in the *Dânish nâma-i alâ î (The Book of Scientific Knowledge)*, Parviz Morewedge, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 13. El traductor inglés, p. 112, n. 2, comenta que en este contexto es confuso el término *hasî-i mutlaq* (ser absoluto), porque puede tener los tres sentidos siguientes: o el Ser Necesario; o el del aspecto más general de cualquier cosa que existe; o el de entidades abstractas que no cambian, tales como el orden universal, de las que se puede tener conocimiento necesario y no mera opinión. Se inclina por este último sentido.

⁶⁸ Ibidem, p. 343:12; trad. lat. vol. II, p. 398: «ipsum est principium debendi esse omne quod est».

⁶⁹ *Kitâb al-burhân*, ed. cit., pp. 165:18-166:2.

⁷⁰ Cf. I. MADKOUR: «La Metaphysique en terre d'Islam», *MIDEO*, 7 (1962-63) 21-34.

⁷¹ Cf. J. JOLIVET: «Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ», en *Études sur Avicenne*, ed. cit., pp. 11-28. M. E. MARMURA: «Avicenna and the Kalâm», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 7 (1991/92) 172-206.

EL SIGNIFICADO DEL «A PRIORI» EN J. WAHL

por Alfonso Soro

Antes de comenzar a desarrollar el pensamiento que tiene J. Wahl sobre el *a priori* quizás debamos responder a una cuestión previa: ¿se puede hablar en estos momentos, finales del s. XX, del *a priori*? ¿Por qué centrarnos en esta noción cuando el contexto en el que Wahl lo desarrolló, era diferente al actual y por lo tanto hoy día ya no tendría sentido?

Si entendemos el *a priori* wahlcano como una comunión fundamental y previa del hombre con el mundo y viceversa no estaríamos muy lejos del J. Wahl de los años 50-60. En aquellos tiempos, Wahl reconocía que en el hombre había un mundo de conocimiento distinto al de la razón y una facultad de conocer distinta a la facultad intelectual y esto porque, según palabras de Levinas, en la época en que vivía J. Wahl, la sensibilidad ejercía un gran papel en la reflexión contemporánea. Así es, su lealtad para con los hechos, para lo concreto, le llevó a reconocerlos como una realidad más, lo que le impidió acceder a las pretensiones de la racionalidad pura y absoluta del intelecto, o admitir el *a priori* de conocimiento al estilo Kant. No va a ser, pues, una facultad lógica ni una subjetividad “trascendental” lo que le va a permitir acceder a los conocimientos absolutos, sino una capacidad de *intuición primitiva*, que para Wahl será más honda, más espontánea, más vital que los conceptos.

Si después de la segunda guerra mundial todavía se hablaba y se reflexionaba sobre el *a priori*, hoy día parece extraño pararnos un poco a repensar en ello, bien sea del *a priori* objetivo y sus connotaciones o del *a priori* subjetivo. La sociedad está más interesada y motivada por otras cosas: los avances técnicos, cuidar la “imagen”, las nuevas enfermedades sida y cáncer, la droga, la explosión demográfica, la diversión como una cierta huida de la reflexión o de la contemplación intelectual, ética, estética o religiosa, la información, pero no como tema de reflexión, sino en cierto modo de seducción al público, de distracción, o de presentar la actualidad candente¹. Y así podríamos continuar enumerando y analizando un sin fin de motivaciones de toda clase que son significativas para la sociedad de hoy día.

Repitémoslo una vez más, si en la época de Wahl la sensibilidad ejercía un gran papel ¿por qué no hoy? ¿o acaso el hombre de la primera mitad de este siglo es distinto al hombre de nuestra década? ¿se puede decir después de todo lo que hemos expresado anteriormente sobre la sociedad de estos últimos años que existe un gran vacío intelectual? ¿Es cierto que consagramos poco tiempo y esfuerzo al pensamiento y al sentimiento, pero hablamos en sus nombres? ¿que existen pocas meditaciones delibe-

¹ Tengamos en cuenta por ejemplo el caso del crimen de las jóvenes de Alcácer, ocurrido el viernes 13 de noviembre de 1992 y que fue descubierto más tarde el día 27 de enero de 1993. El despliegue informativo convertía el drama en espectáculo.

radas y sin embargo, cada vez hay más madurez y mayoría de edad en los seres? E incluso ¿se puede decir que ya no se le da importancia a todos aquellos valores que la tradición de toda la vida ha mantenido presentes?

Pero, ¿si existiera un “retorno de los valores” no conllevan al mismo tiempo sus “paradojas”? Por poner un ejemplo: se invoca el valor reencontrado de la familia, pero los divorcios no dejan de aumentar y la natalidad de descender.

¿Cómo presentar pues, la noción del *a priori* wahleano en este artículo, cuando aparentemente el tema del *a priori* hoy, en general suena a pasado, a algo ya muerto y caduco?

Hemos de expresar, que vamos a considerar el problema del *a priori* wahleano de acuerdo a la mentalidad de nuestro tiempo sin olvidar su fondo histórico, porque el hombre es siempre el mismo, lo que cambia y sigue cambiando son las perspectivas y las visiones particulares del problema.

1. COMO HABLAR DEL “A PRIORI”

Rápidamente hemos hecho referencia en la introducción a la mentalidad del presente y parece, en efecto, que hablar y reflexionar sobre cuestiones *a priorísticas* en estos momentos no tendría sentido, son temas del pasado ya que parece ser que se resalta menos lo que, a un tiempo hemos ganado: más preguntas sin *a priori* y más facilidad para cuestionarse. Error sería si admitiéramos dicha tesis.

1.1. Wahl y el *a priori* en la tradición clásica de la filosofía

La pregunta que se pone Wahl casi al comienzo de su *Tratado de Metafísica* es la siguiente: ¿se puede hacer de la idea de sustancia, un absoluto? La idea del ser ¿es consistente? o por el contrario ¿es más bien vana y vacía? ¿Cuáles eran la preocupaciones que al hombre pensador y filósofo le han movido siempre a cuestionarse? ¿Qué orden de preferencia tenían para considerar las cosas?

Sin duda alguna, en el inicio del saber, hubo un convencimiento en el que se reconocía que había una unidad viviente efectiva y afectiva capaz de manifestar propiedades o cualidades diversas.

«La idea de que el universo es un animal vivo, se había encontrado tanto en los filósofos presocráticos, como a veces en Platón, y en los neoplatónicos cuando hablan del alma del universo, e igualmente en los estoicos»².

Ahora bien, ¿tenemos derecho a considerar el mundo en una unidad viviente donde se encuentre por doquier la misma estructura, los mismos principios, simplemente más desarrollados aquí y menos allá? o más bien, ¿habrá que admitir, como lo hace el pensador francés, que el mundo está formado por capas superpuestas que se escalonan desde las moléculas hasta los valores, hasta el alma y hasta Dios, pasando por lo vital?³

² J. WAHL, *Tratado de Metafísica*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1960, p.305.

³ Cfr., *ibid.*, p. 301.

Pero, ¿por qué por “lo vital” y no por “el conocimiento”? Según Wahl, el conocimiento está fundado en algo más profundo que él, es decir en un sentimiento primitivo vivido antes de ser pensado.

Esta nueva aportación wahlleana nos lleva por su mismo peso a admitir: que aunque en los filósofos griegos existía una interconexión entre la teoría del conocimiento y la teoría de la realidad, sin embargo si se trata de elegir el orden de precedencia para obtener cualquier reflexión o consideración sobre alguna cosa, (principios, causas, ser, esencias, etc). Wahl se atreve a decir que los griegos lo harían en primer lugar a partir de la teoría de la realidad y luego la teoría del conocimiento, por una razón muy sencilla, porque la filosofía desde sus comienzos ha sido, esencialmente, búsqueda de la realidad.

De esta manera el cuestionamiento sobre la realidad lo va a considerar Wahl en los filósofos griegos, desde un *a priori* en un estado totalmente salvaje: por supuesto no en el estado en el que aparece cuando ha sido elaborado por una reflexión que lo explicita y lo explota, sino más bien tal como aparece inmediatamente al ser percibido. Por consiguiente dirá Wahl, a los primeros pensadores griegos no les será necesario efectuar en un comienzo ni una operación de análisis ni de síntesis.

Digamos que sus procedimientos de intuición primitiva, al estado salvaje, lo realizarán en un primer momento, bajo un saber pre-reflexivo que la misma percepción se encargará, en caso de que existiera después un pensamiento sobre la realidad, de re-organizar, de re-unir, y de re-sintetizar. Si hablamos de re-síntesis, de re-unión, es porque previamente, como acabamos de indicar, ha habido una unión entre lo vivido en la conciencia y la cosa misma, hasta tal punto que

«no hay por qué representarse una multiplicidad de cosas desorganizadas y por otra parte, un acto organizador del espíritu»⁴.

Ahora bien, puesto que esta experiencia primitiva la concibe Wahl en los filósofos presocráticos como una experiencia intuitiva, vivida, unida directamente con la cosa misma, —en este caso podría ser en Tales el agua, en Anaxímenes el aire, e incluso el número en Pitágoras por ser a la vez fuente de conocimiento y de cultura a dioses y a hombres—, al mismo tiempo habrá que concebirla también no sólo unida a la cosa sino vinculada a la idea del devenir, todo él dotado de cualidades heterogéneas y de movimientos unos más rápidos y otros mas lentos.

Por supuesto, no hay que olvidar que también hubo filósofos contrarios a la teoría del devenir, como Parménides que creó su filosofía del eterno reposo, que como bien sabemos, se opone a la doctrina del movimiento universal, al declararlo incompatible con la inteligencia y el principio de no contradicción. Pero el oponerse a la teoría del todo fluye no significa que Parménides y otros como él no admitiesen un mundo oculto o una realidad en sí misma oculta. Se trata de admitir más bien dos planos de realidad: uno oculto, el ambiguo, el oscuro, y manifiesto otro, el inteligible, el verdadero.

Pero volvamos de nuevo a la teoría del devenir porque como bien hemos dicho anteriormente, es la idea del devenir la que se nos presenta en la intuición como una idea primera, y no en el pensamiento puramente intelectual. Ahora bien ¿qué función tienen las cualidades dentro del mundo del devenir para que éste se nos presente como dato primitivo y origen de ideas sucesivas?

⁴ Ibid., p.41.

1.2. La Cualidad fundamento del ser sentido

La cualidad, es para Wahl lo que hay de válido tanto en las ideas de las “permanencias” como en las ideas de “residuos”; de hecho si no hubiera una cualidad heterogénea en el mundo, no tendríamos indudablemente idea del devenir, ya que son los cambios cualitativos los que nos dan esta idea ⁵. Sin embargo no tendríamos la idea de la cualidad sin la ayuda de la idea del devenir; ambas ideas se implican la una a la otra. Esto es porque la cualidad vista en sí misma o más bien sentida en sí misma es interioridad, luego el hombre por su intuición es capaz de captar la naturaleza del devenir y la cualidad tal como se manifiestan en su propia vida interior.

Estas ideas nos llevan a admitir que todo investigador científico debe tener presente como punto de partida e incluso como uno de sus fundamentos de investigación la cualidad vinculada al devenir,

«no podríamos constituir la física, ni tener siquiera la idea de la física si no hubiera, primero ante nuestros ojos, y ante nuestros sentidos en general, presencias del devenir y de la cualidad» ⁶.

Pero no sólo el científico las debe tener presente, ya hemos visto cómo los primeros filósofos griegos estaban inquietos y eran atraídos no sólo por el substrato común a todo el acaecer natural, también e insensiblemente se iban preocupando por el plano puramente ontológico. Lo mismo podemos expresar del poeta o del artista o de cualquier otro estilo de pensamiento. He ahí pues la riqueza, la función entrañable que J. Wahl da a la cualidad como substrato de todas las categorías de la realidad. Pero además, el pensador francés concibe la cualidad como una realidad ontológica del sentimiento, una realidad que vista en sí misma o más bien sentida en sí misma, es interioridad,

«vibración interna, palpitación en sí y para sí misma» ⁷.

Una realidad ontológica en la que hay una identidad entre la cosa y el hombre, vivida, experimentada afectivamente, y que no se lleva a cabo sino es a través de un movimiento que va de lo inmediato, interioridad exterior ⁸, hacia una palpitación subjetiva, interioridad interior que es el pensamiento ⁹, y que luego se interioriza, desciende hacia una interioridad más íntima ¹⁰, que es su origen, hacia una interioridad absoluta.

Si estas ideas que acabamos de exponer las relacionamos con el problema del *a priori* de conocimiento tal como lo entendía Kant, las diferencias entre unas ideas y otras serían aparentemente grandes, e incluso manifiesta Wahl, que todas las teorías del conocimiento que se basan sobre la idea de un sujeto frente al objeto deberían ser profundamente retocadas. Lo cual se deduce que el *a priori* wahlcano no se le puede entender bajo un criterio de un pensamiento científico preciso y puramente intelectual.

⁵ Cfr., 256.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid., p.263.

⁸ Cfr., ibid., p.265.

⁹ Cfr., ibidem.

¹⁰ Cfr., ibidem.

El pensamiento *a priorístico* wahlcano es más amplio: nada puede haber en el intelecto sin haberlo vivido y sentido previamente y nada puede haber en el sentimiento sin haberlo percibido anteriormente en las cosas físicas. Si es así, su teoría *a priorística* se basa en un sentimiento primitivo —al estado salvaje—, unido estrechamente con el mundo, donde uno puede deshacerse de la distinción entre forma y materia ¹¹ y adherirse más profundamente a lo real. No cabe duda que esta teoría de Wahl tiene ciertos puntos en común con el empirismo radical de W. James y la teoría de las imágenes de Bergson; las tres insisten en la unidad de lo que está en el espíritu y de lo que está en las cosas. Sin embargo Wahl rebasa ambas teorías de los autores citados y por influencia de Russell, y otros pensadores neorrealistas liga el problema del conocimiento al de las relaciones.

1.3. El centro finito fuente y origen de las relaciones y términos

Wahl continúa reflexionando sobre la teoría del conocimiento en Kant y añade que la experiencia en dicha teoría no es fuente de ninguna relación, ¿por qué?, porque tanto Kant como el empirismo de Hume, para mantener esta tesis lo hacen a partir del siguiente problema: Cómo pensamos relaciones universales y necesarias, siendo que la experiencia no nos las da? La solución propuesta por Hume es en apariencia similar a la de Kant: Hume mantiene que en el espíritu hay algo que llama costumbre o hábito, y que por influencia de la asociación de ideas, establece en el espíritu una inclinación a ligar lo que, en la experiencia, no hace sino seguirse empíricamente. Kant sostendrá algo parecido a las ideas de Hume al decir que se necesita una especie de actividad del espíritu que ponga en relación los hechos; sin embargo no queda contento con la teoría de Hume, ya que el hábito es aún algo empírico, y por lo tanto incapaz de dar cuenta y razón de la universalidad y de la necesidad de las relaciones. Sólo lo hará la razón y la razón pura. Contrarios a estos pensamientos los encontramos en los autores ya citados anteriormente, W. James, Bergson, Russell; así especificarán que el origen y fuente de las relaciones y los términos se manifiestan en la experiencia. En esta misma línea otro pensador inglés, Bladley, mantendrá que el “centro finito”, es decir, la experiencia inmediata es el origen de todas las relaciones y los términos, además concibe el espíritu humano como si estuviera dividido siempre entre la afirmación de los términos y la afirmación de las relaciones, lo que le lleva a Wahl a tomar conciencia de dos cosas: La primera, que los términos no pueden existir sin relaciones ni las relaciones sin términos, de tal manera que estos dos modos de considerar las cosas se implican y se destruyen el uno a otro al mismo tiempo. La segunda toma de conciencia es una especie de dialéctica inmanente al pensamiento y a la experiencia, por la cual de la afirmación de los términos el hombre pasaría a su negación, de la afirmación de las negaciones iría a su negación, a fin de recuperar lo más posible la experiencia original, es decir, la experiencia inmediata, el centro finito, o como diría W. James la corriente de la conciencia.

En las dos tomas de conciencia encontramos una serie de elementos que nos van a permitir ver el lugar que deben ocupar en el criterio del pensamiento de Wahl, los términos y las relaciones: de una parte ambos elementos se pueden concebir juntos, y de

¹¹ Cfr., *Ibid.*, 455.

la otra, puede haber simultáneamente destrucciones de términos y de relaciones. Por lo tanto hay que insistir en lo siguiente:

«En nuestra experiencia las relaciones son tan reales como los términos; hay relaciones de *con*, de *en* que tienen una realidad tan fuerte como la de los términos que ligan. Pero, después de haber afirmado la existencia de los términos, y luego la existencia de las relaciones, ¿no nos vemos llevados a negar términos y relaciones en beneficio de una experiencia más profunda de unos y otras?»¹²

¿Cuál es esta experiencia? Ya la hemos dicho reiteradas veces, y creemos que está expresada a lo largo de nuestro artículo: una experiencia que se encuentra en estado salvaje y se halla en el centro finito de uno mismo, similar a la experiencia que nos presenta el niño en su vida mental y de sentimiento, y que además no es enunciable.

La tarea que nos queda pues por hacer a cada espíritu humano, es transformar la realidad no-relacional en términos, en seguida estos transformarlos en relaciones intelectuales, que luego se destruirán para pasar después a los términos afectivos y también hacia relaciones sentidas afectivamente. Un camino que se recorre sin cesar y que va de la percepción sentida a la ciencia y a lo que rebasa la ciencia, volviendo de nuevo a su centro finito.

Si los términos y las relaciones son esenciales para obtener un juicio, significa que todo juicio se sobrepone a un conocimiento anterior al juicio y a la reflexión. El centro finito no es sino lo pre-predicativo en un estado "*a priorístico*", una oscuridad primitiva, pre-consciente, implícito, no-reflexionado y pasivo, que es origen de lo reflexionado y de lo consciente. El juicio no hace sino formular las cosas que son anteriores a él. Wahl quiere, como Husserl y los filósofos anglosajones, buscar, dada una idea, su antecedente en una experiencia originaria por la cual nos pone en presencia con lo real.

De esta manera un juicio es verdadero si nos da un sentimiento de plenitud, de *Erfüllung*, de rellamamiento por el contenido real. Wahl sigue de lleno a Husserl, parte de una visión de lo real pre-predicativo y avanza hacia una satisfacción por lo real, hacia una unión de la cosa consigo mismo:

«Asistimos así a la unión del hombre abierto a las cosas con las cosas, en persona, en carne y hueso, como dice Husserl, a lo que Merleau-Ponty llama un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas. La cosa ya no es, pues, concebida de ninguna manera, como el objeto trascendental que concebía Kant. Y podremos tratar de ver cómo es un interior que se revela fuera, un "en sí" para nosotros, algo a la vez hostil y familiar, una estructura opaca y que, sin embargo se ofrece a nosotros»¹³.

Pero el que todo se presente a la conciencia, a la interioridad en estado salvaje, no quiere decir que todo se deje ver de una manera clara. El mismo Descartes sabe muy bien que hay pensamientos oscuros, y que hay pensamientos que sin ser distintos son claros. Como ya hemos manifestado anteriormente, lo oscuro y lo inconsciente, lo

¹² Ibid., p. 170.

¹³ Ibid., p.435.

pre-reflexivo son el objeto y al mismo tiempo la base y el fundamento de la conciencia, de lo reflexivo.

Si bien hemos explicado hace unos momentos que J. Wahl negaba la idea de que por un método “*a priori*”, tal como lo concebía Kant, se puede deducir la posibilidad del conocimiento, y admitía por el contrario que el ciclo de operaciones comienza en la intuición sensible, para terminar en esa misma intuición sensible. Podemos concluir tal como lo ha expresado Gilson que,

«Conocer, es un acto profundamente arraigado en la existencia. Así como el acto primero de un ser cognoscente es existir, su primera operación es conocer... el ser inteligente conoce desde el mismo fondo en que existe»¹⁴.

Esencia y existencia, términos y relaciones están íntimamente unidos y al mismo tiempo distanciados, pasan de la afirmación de la identidad entre la experiencia inmediata y las cosas a la afirmación de sus diferencias y de sus separaciones.

Un ejemplo claro y concreto de lo que es la unión y al mismo tiempo la separación entre esencia y existencia, términos y relaciones lo encuentra Wahl al estudiar la obra de Marcel Proust. En ella descubre que Proust ha vivido en su interior una especie de platonismo afectivo, una afirmación de esencias percibidas por el sentimiento, esencia de un paisaje, esencia de un momento del pasado. Luego en él han existido términos afectivos gracias a los cuales ha podido recobrar la experiencia primitiva.

Más claro a nuestro entender ya no puede estar, el juicio en sus primeras formas, formas “*a priori*”, es constitución de términos. El espíritu hace surgir del centro finito infrarrelacional a los términos y a partir de las relaciones; la percepción será uno de estos modos por los que constituimos términos; y lo mismo el juicio.

1.4. Las relaciones del ser cognoscente y el tiempo

J. Wahl, al leer a Platón el tema de la reminiscencia, le hizo tomar conciencia de que hay conocimiento porque hay un pasado, lo acabamos de ver en Proust; todo conocimiento, exclama Wahl, es un recuerdo; y al recuerdo precisamente está ligado el término *a priori*, ya que esta idea encierra, como ha observado Heidegger y otros muchos, una referencia al tiempo. Luis Cencillo en su libro *El conocimiento* lo llamará el *Pasado en retención*¹⁵. Un pasado que se engrandece paulatinamente a partir de unas experiencias básicas —por ejemplo, las que anteriormente decíamos en la vida del niño—. Ahora bien, aunque el *a priori* esté ligado al pasado no por ello permanece in-activo y se puede poner en duda la existencia de cosas que se descubren como presentes, la *retención* o recuerdo primario será para Husserl una intuición inmediata que hace que las cosas se vivan en el momento presente, de tal forma que cada uno de nuestros presentes se convierte en un pasado y así, por el hecho del curso del tiempo, en el pasado de un pasado, de manera que no sólo hay retención, sino retención de retención, y así sucesivamente¹⁶. Además de las retenciones, es necesario por otra parte las *protensiones* que son las que completan el presente hacia el porvenir, las que

¹⁴ Ibid., p. 438.

¹⁵ Cfr., L. CENCILLO, “El conocimiento”. “Historia y planteamiento del problema del APRIORI de la conciencia”. Syntagma, Madrid, 1968, p.248.

¹⁶ Cfr., ibid., p. 277.

hacen el presente vivo. Con lo cual el presente no es sino el producto de estas dos fuerzas de protensión y de retención.

«Movimiento perpetuo en que cada momento presente pasa inmediatamente a la retención, se hunde cada vez más en el pasado, pero un pasado que es todavía, en tanto que el porvenir ya poseído en la protensión se actualiza en un presente vivo, el Sí mismo permanece idéntico a sí mismo renovándose constantemente»¹⁷.

El significado “*protensión*” equivale en Kant a “*duradero*”, lo que existe temporalmente, pero no de una cosa física, sino de una persistencia en la conciencia. En esta misma línea Husserl afirma que las proposiciones «recuerdo A», «he perdido A», «anticipo A», «veré A» son proposiciones equivalentes «a priori» e inmediatamente, que están ligadas a la temporalidad de la conciencia mediante un movimiento que es el que constituye el tiempo en sus diferentes modos: el pasado como lo rebasado, el presente como el rebasamiento mismo, el porvenir como lo que llega a la conciencia en cuanto ésta se rebasa hacia él. En síntesis “el apriori” es una fusión entre el pasado en retención que se mantiene en sí, la protensión en el que el porvenir se anuncia para sí, y el rebasamiento del pasado en el porvenir que es el que constituye la actualidad del presente como paso del en sí al para sí.

¿Hacia dónde nos pueden llevar estas reflexiones *priorísticas*, cuando en efecto vemos, que este presentarse la conciencia a sí misma no se encuentra con el vacío sino con lo que ella ha llegado a ser a través de su experiencias y discusiones? La respuesta es sencilla: a admitir la vida como “realidad radical”, es decir, una vida cuyo núcleo indisoluble es la existencia y el conocimiento unida íntimamente al tiempo.

Al captar esta estructura del tiempo captamos también la radicalidad del ser que piensa y que existe y detrás de todo ello por supuesto, los sentimientos. Sentimientos que se reflejan a través de los acontecimientos que nos han sido dados desde el principio de nuestra vida y a los que volvemos al final de esta historia de la idea del tiempo. El “a priori” se construye según estos sentimientos que están implicados en el tiempo antes de toda determinación conceptual. Sentimientos por otra parte, que son reales, que son vitales, y que además poseen más consistencia existencial que todos los conceptos y palabras.

Wahl naturalmente, quiere que el lector dirija toda su atención hacia los sentimientos, puesto que para él son ellos los que poseen los niveles más profundos, más envolventes y que a su vez intervienen en la asimilación de conocimientos¹⁸. Se trata como hemos visto de una serie de constelaciones afectivas, que se oponen normalmente a todo aspecto lógico, e incluso se trata también de algo afectivo pero que es subyacente a ellas y que no puede ni concebirse ni nombrarse, es decir el silencio.

Por otra parte, si se quiere verdaderamente tener una visión del tiempo-cualidad unida al “a priori” en J. Wahl, hay que ir hacia lo que está debajo de ambos, hacia los acontecimientos que se realizan en la misma conciencia del sujeto, experiencias como el pesar, los remordimientos, la esperanza, la espera y que son a su vez acontecimientos próximos y distantes, sucesiones e instantes; o incluso habría que ir hacia los acontecimientos no conscientes de la conciencia, que para Wahl, estos

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Cfr., ibid., p.293.

serían como una especie de residuos de experiencias existenciales afectivas llamadas formas “a priori”¹⁹.

Pero, según lo expuesto, ¿podríamos entonces hablar del tiempo cualidad que interviene como *forma a priori de los sentimientos* y que organiza de este modo sucesivo la materia bruta del conocimiento? Wahl piensa que no, por la razón siguiente: El influjo de los sentimientos parte a través de los *acontecimientos* que forman un *todo relacional* junto con los *términos*, por lo que deja de ser una forma vacía de contenido para convertirse en dinámica vital, de tal forma que, lo que tenemos ya no es el tiempo-cualidad, sino *acontecimientos* que se suceden unos a otros, que se preceden y que son contemporáneos unos respecto de los otros. Los *acontecimientos* se han convertido por lo tanto, en una determinada formalización enraizada en el fondo de la conciencia y a su vez forman una estructura concreta de la mente²⁰.

Contrario a esta teoría la tenemos en Kant. Su gran fallo, opina Cencillo, radica en cómo concibe el autor alemán la estructura del *a priori* del *Sujeto Trascendental*, una estructura que radica en su estaticismo seudológico cuyas partes del contenido de esta estructura son más un producto natural que personal. Los contenidos de la estructura son más bien modelos con principios lógicos, esquemas científicos-matemáticos y hábitos técnicos²¹.

Habría que desmitificar el trascendentalismo y producir en él un desplazamiento total de su centro de gravedad, del tiempo abstracto pasar al tiempo concreto, dejar de hablar de Entendimiento, de Razón o de Conciencia y dar paso a los *acontecimientos*, a todo aquello que nos es dado primitivamente aunque no esté relacionado, entonces quizá el tiempo ya no se nos manifestaría como una especie de mito. La realidad que encontraríamos detrás de este mito es la de que los hechos van precedidos, seguidos o acompañados de otros hechos. Nada puede ser dado a la conciencia derrepente, sin o que toda dación, toda actividad implica *temporalidad de acontecimientos*; en toda ecuación cognoscitiva ha de hallarse presente la variable del tiempo.

1.5. El Espacio intuitivo de Kant y el Espacio denso y voluminoso en Wahl

Lo que acabamos de expresar referente al significado del tiempo en Wahl lo podríamos manifestar analógicamente con el espacio. Wahl critica a Kant, pone incluso en duda la legitimidad de la distinción que hace el pensador alemán entre juicio analítico y juicio sintético. Para Wahl, en cierto sentido todo juicio es analítico y también sintético.

Si vamos más lejos, Wahl al estudiar a Russell se entera que este pensador le ha dirigido una serie de objeciones a Kant en las que pone en entredicho toda su teoría sobre el espacio y que por supuesto Wahl comparte.

Entre las innumerables objeciones que Russell pone a Kant, señala el pensador inglés que hay que distinguir en la geometría dos elementos totalmente diferentes: uno *a priori*, y otro *a posteriori*; el *a priori* para Russell no es sintético; y, según él, en la base de las matemáticas hay un puro juego de conceptos lógicos; lo que supone que hay algo más que el elemento a priori y analítico. Hay afirmaciones sintéticas

¹⁹ Cfr., *Ibid.*, p.663.

²⁰ Cfr., L. CENCILLO, “Conocimiento”, *op.cit.*, p.278.

²¹ Cfr., *Ibidem*.

pero éstas son *a posteriori*. Con lo cual Wahl se encuentra pues, por medio de esta teoría russelliana, no en presencia de juicios sintéticos *a priori*, sino de juicios analíticos *a priori* y de juicios sintéticos *a posteriori* ²².

Para confirmar esta teoría del espacio, que por supuesto Wahl la concibe como nueva, el pensador francés recurre a toda una serie de filósofos y escritores sobre todo anglojajones como Carnap, W. James, Whitehead, por supuesto Russell, Mach y sus seguidores, porque son ellos los que más van a insistir en la diferencia que hay entre el espacio táctil, gustativo y olfativo. Carnap por ejemplo distingue entre lo que es un espacio formal, un espacio intuitivo y el espacio físico. En Kant por el contrario, sólo había una forma del espacio, el espacio euclidiano, homogéneo, infinito, de tres dimensiones.

Whitehead será el que más cambie el significado del espacio. Pone en entredicho dos de los principales supuestos de la teoría cartesiana del espacio. Según él, no existe en la naturaleza esa separación de unas partes respecto de otras. Para Whitehead una cosa no está solamente donde se encuentra; está también donde actúa; de hecho está por doquier. Este mismo pensador, pone en tela de juicio la separación que Descartes hace entre el espíritu y la extensión.

¿Qué es entonces lo que queda? Wahl concluye de una forma análoga a la reflexión que hizo sobre el tiempo. El espacio es una forma abstracta, tal como lo dijo Berkeley. Detrás del espacio como lo mencionábamos referente al tiempo, existen las subestructuras del espacio: las cosas, los acontecimientos, los hechos y nuestros sentimientos ante ellos. Sentimientos del espacio primitivo denso y voluminoso.

«Si consideramos el espacio desde un punto de vista intelectual, podemos decir en efecto que el espacio es una manera de hacer que lo real respete el principio de no contradicción, puesto que permite alojar en diferentes puntos juicios contradictorios, como el tiempo permite situarlos en diferentes instantes. Pero esto se aplica sólo a un espacio concebido de manera intelectual. Y lo que encontraremos detrás y debajo de él es una espacialidad más profunda, en la que los puntos ya no están separados de los puntos, donde las partes de espacio se entremezclan. Así, rebasamos el primer espacio que era un instrumento, y encontramos otro que es un triunfo sobre este principio» ²³.

2. LA RADICALIDAD DEL “A PRIORI”

Constantemente en páginas anteriores hemos citado el *Tratado de Metafísica* de Wahl por una razón muy sencilla: la intención del pensador francés es construir su filosofía cara al hombre, hacer una metafísica de y para el hombre. Una metafísica que va más allá de la mera investigación científica y conceptual, para penetrar en la estructura radical de la misma vida, por ello su filosofía resulta profunda y a la vez erudita.

2.1. La existencia

Si la intención de Wahl era enfrentarse inmediatamente con la “res” de las cues-

²² Cfr., *ibid.*, p.190.

²³ *Ibid.*, p.195.

tiones, que en su época los pensadores y él mismo se planteaban para llegar al problema tal como es en sí, nosotros por medio de estas reflexiones también lo queremos hacer. Ya lo hemos planteado en la introducción: ¿Existe realmente en esta época contemporánea un abandono de todo concepto *a priori* tal como se interpretaba no hace muchos años para atenerse exclusivamente, según lo expresa Lipovetsky, a la lógica individualista del bienestar, de la autonomía, del consumo y de la felicidad? ²⁴. ¿Estas preocupaciones y otras análogas tanto en la forma de vivir, como de pensar y actuar, no pueden ser hoy día los posibles *a priori* que predeterminen y modulen tanto al individuo como a la sociedad?

Una de las cosas por las que Wahl posee un gran mérito es el no haber olvidado que experiencia significa en su filosofía algo fundamentalmente diverso de lo que es en el campo de las ciencias. La experiencia la plantea Wahl unida a la vida, de ahí que el *a priori wahliano*, a diferencia del científico se refiera a lo vital, puesto que la condición primaria de todo conocimiento de realidades parte de lo más radical que existe en el ser humano: el sentimiento.

Wahl sustituye el *a priori objetivo* kantiano-hegeliano por otro que es más vital y que a su vez es igualmente universal y fundante: *la misma existencia*. Es el sentir de la misma existencia, dirá Wahl, quien pone al ser que siente y que piensa en presencia con la totalidad de lo real ²⁵ y además es el sentir el hecho fundamental que caracteriza al hombre como desarrollo de un proceso de intelección ²⁶. Powis no duda en afirmar en estrecha relación con lo que acaba de expresar Wahl, que el objetivo del ser que siente es de

«dejarnos perder en la sensación (...) en una pura sensación que se transforma en la cosa en sí» ²⁷,

De la misma manera el pensador inglés exhorta al ser humano a que se aproveche de cualquier sensación para aislar su espíritu, participe del Sol, del Océano, la Tierra, o la Luna... y encuentre el placer, el gusto en las cosas sencillas como el agua, el aire, el cielo, la arena, o las hojas. No duda tampoco en afirmar que,

«Lo que necesita nuestra civilización, es un San Juan Bautista de la sensación, un profeta de la sensación sencilla, primitiva e inocente» ²⁸.

2.2. *El sentimiento y la sociedad pos-moderna*

No cabe duda que estas ideas encajan muy bien con las de J. Wahl. Una vez más la realidad ontológica del sentimiento se halla en estrecha unión primitiva entre el hombre y las cosas. Todavía más, será en el sentimiento y no en la razón, ni en el

²⁴ Cfr., G. Lipovetsky, *El Crepúsculo del deber*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1994.

²⁵ Cfr., J. LACROIX, *Un dialectique de la tensión: J. Wahl est mort en Le Monde* 22 de Junio 1974.

²⁶ Cfr., J. ZUBIRI, *La inteligencia sentiente*, Ed. Alianza, Madrid, 1980. H. BERGSON, «*Essai sur les données immédiates de la conscience*» et «*Les Sources de la morale et de la religion*» in *Oeuvre*, Ed., du Centenaire, 2ª ed. París, 1967.

²⁷ J. WAHL, *Poésie, Pensée et Perception*, Calmann-Lévy, París, 1948, p. 192.

²⁸ *Ibid.*, p. 193.

saber, donde Wahl piensa que la inteligencia sentiente, para hablar en términos zubirianos, se aproxima más al absoluto²⁹ e incluso se fusiona y se identifica con su objeto.³⁰

Quizás todas estas ideas suenen a romanticismo o a idealismo, no es así. Nuestra Sociedad necesita de muchos profetas como San Juan Bautista. Necesita de un P. Valery el cual encuentra una relación entre sufrir y el saber así como entre el gozar y el saber, pero le queda la pregunta: ¿dónde podemos encajar este dolor, esta alegría, la muerte dentro de nuestro sistema del mundo? Por supuesto no encuentra la respuesta. La inteligencia como lo ha dicho Bergson, no puede comprender la vida. Otros en cambio sí lo logran, no hay más que ver la función que ahora cumplen para resolver “los problemas” los medios de comunicación, la informática, por ejemplo, el programa emitido por Antena 3 titulado *Lo que necesitas es amor* o el programa de TVE *¿Quién sabe dónde?* etc, etc.

La civilización actual es una civilización de “imagen”. Esta primacía de la imagen crea en los individuos la costumbre de “ver las cosas”, que por otra parte pueden convertirse en una actividad de desconfianza hacia las realidades que no pueden verse ni descubrirse tal como a nosotros nos gustaría, por lo que se corre el riesgo de minusvalorar y de apreciar lo más íntimo de la persona.

Lo que equivale a decir que si la dependencia de la imagen aumenta, la preocupación por el bienestar es lo único que cuenta, el individuo y la sociedad corren el riesgo de quedarse en la superficie de las cosas, en lo que entra por los sentidos, sin profundizar en su verdadero significado y en su auténtico valor. Los medios de comunicación, las imágenes, oportunamente bien empleadas pueden eliminar el sentido crítico y de hecho lo hacen: no hay ilusión por la lectura, por la palabra escrita, por la reflexión, falta originalidad a la hora de crear ideas.

Ahora bien, como hemos manifestado anteriormente, si estos acontecimientos son los que marcan los *a priori* hoy día ¿qué le queda entonces al hombre de esta última década? ¿Se puede decir que la movilidad social y la aceleración de los cambios le están privando al hombre post-moderno de sus raíces: la identidad, la reflexión, la admiración, el éxtasis e incluso hasta el silencio?

2.4. *¿Hacia un nuevo replanteamiento del Apriori?*

Planteado así el problema: por una parte el hombre postmoderno pierde sus raíces pero por otra es él mismo: el ser que sufre, siente, piensa, se religa a las cosas y a los otros. ¿Cuál sería nuestra posible solución? La respuesta o respuestas quizás las podríamos hallar si logramos unir la vida íntima del hombre a los condicionamientos y a los momentos en los que él vive y en los que, por otra parte, hay que tener en cuenta el pasado individual y social por los que ellos están constituidos, así como la situación actual.

En efecto, la situación tal como lo expresa Cencillo, no sólo manifiesta el modo superficial de encuentro entre la conciencia y los acontecimientos y los hechos, sino otra serie de condicionamientos más profundos, que, *a priori* del mismo, predeterminan y modulan el encuentro y la intimación. La situación también está constituida

²⁹ Cfr., *Tratado de Metafísica*, op. cit., p. 499.

³⁰ Cfr. J. WAHL, *Existence humaine et transcendance*, La Baconnière, Neuchatel, 1944, p.23.

principalmente por su horizonte en forma de transituación; lo que quiere decir que el hombre al ser un “ser en proyecto” la situación humana y social todavía no está acabada. Los hombres y la sociedad se construyen a través de los valores e ideales que le proponen y que a su vez sirven como proyecto vital. Todo lo cual influye actualmente y la situación dada, de modo que el futuro, viene a influir *a priori* en cada sentimiento vital del hombre actual ³¹.

En síntesis, a decir verdad, nos faltan pensadores como Wahl y otros que desarrollen filosóficamente y den tanta importancia a lo que es el hombre en toda su complejidad, a fin de motivar y suscitar en los sentimientos humanos esas cualidades y valores que tanto hemos admirado en los grandes pensadores a través de los tiempos.

El mundo interior y el mundo exterior ambos van unidos y desunidos a la vez. Los *a priori* bien pueden estar marcados por nuestra conciencia primitiva, bien por el pasado individual y social, pero también por la situación actual dentro de la cual los hechos reales son apprehendidos.

3. CONCLUSION

Nuestro pensamiento está muy afin al de los griegos y por supuesto al de J. Wahl. Decíamos en la introducción que para entender a Wahl hay que aceptar la teoría de *comuni6n* del hombre con la mediaci6n expresiva de la Naturaleza y lo Absoluto y viceversa; lo mismo podríamos observar respecto a la actitud que tenían los griegos para con la Naturaleza, el Universo y Dios. Conocimiento y existencia *coexistían* ya en ellos desde un sentimiento primitivo, pre-reflexivo, y que se manifestaba progresivamente al exterior en forma de reflexi6n y de planteamientos, mediante el sentimiento de uni6n y el sentimiento de oposici6n.

Pero no todo pensador comparte esta filosofía tal y como la presenta Wahl. La teoría de los sentimientos es criticada por Ricoeur porque en ellos ve un peligro, el que J. Wahl siempre les conceda la última palabra. Bajo el punto de vista de P. Ricoeur, J. Wahl sacrifica la razón filos6fica al sentimiento, a lo profundo y a lo indecible ³², por lo que ésta teoría muestra una ambivalencia en toda su filosofía, sobre todo en el *Tratado de Metafísica*.

Es cierto que la experiencia primitiva, el hecho primitivo, el centro finito, el *a priori* tal como lo hemos llamado nosotros, son ideas ambivalentes, oscuras, pero también son las que han llevado a nuestro autor a hondar las profundidades de la persona y a hacer de estas reflexiones una metafísica, rica y compleja, donde como diría el propio Ricoeur, lo “opaco” (sentimiento) se combina con lo “sutil” (discurso).

Así mismo Jankélévitch al opinar sobre la metafísica de Wahl indicará que es una metafísica “afectiva” cargada de sentimiento y de vida, envuelta en una dialéctica en la que “le pour et le contre” y el “oui et non” están constantemente en movimiento, lo que permite que su metafísica sea viva, abierta, dinámica y quizás ¿revolucionaria? ³³.

En cuanto a nosotros se refiere queremos manifestar que, aunque J. Wahl dé una gran importancia al sentimiento, no implica por ello que olvide la inteligencia, el

³¹ Cfr. L. CENCILLO, *El Conocimiento*, op. cit., p. 293.

³² Cfr., P. RICOEUR, *Le Traité de Métaphysique de J. Wahl* en “Esprit”, París, 1957 p. 531-32.

³³ Cfr., V. JANKELEVITCH, “Mystique et Dialectique chez Wahl” en Rev. “Les études philosophiques”, París, 1975, p.95.

espíritu, el juicio. En efecto, si existe el juicio de algo o sobre algo en el individuo, es debido, sobre todo tal como lo presenta nuestro autor, a una serie de provocaciones, de tensiones que existen en el ser humano entre el mundo del sentimiento y el mundo del espíritu: ambos mundos se unen y se rechazan a la vez, se construyen y se destruyen.

¿Qué más sutil entonces que estar al lado del discurso y dar a la verdad un lugar en el juicio; y al mismo tiempo, qué más opaco que defender el mundo del sentimiento, del hecho primitivo, el mundo de lo pre-predicativo?

Ambos mundos, por lo tanto están unidos en J. Wahl. Alteridad y negatividad cumplen una función intermediaria en el pensador francés para explicar no sólo en qué consiste su pensamiento, sino también para explicar todos los puntos a los que nos hemos referido: el devenir, las permanencias y los residuos, las relaciones y los términos etc.; así como también le servirán para preguntarse cuáles son los lazos que vinculan el problema de la nada con el problema de la existencia, con el idealismo y con el realismo crítico.

¿EXISTEN PROPOSICIONES SINTÉTICAS A *PRIORI*? EN TORNO A LA PROPOSICION 6.3751 DEL *TRACTATUS DE WITTGENSTEIN*

por Juan José García Norro
Universidad Complutense. Madrid

1. DOS SENTIDOS DEL TÉRMINO *EMPIRISMO* QUE CONVIENE DISTINGUIR

Por *empirismo* y por su antónimo *racionalismo* cabe entender dos géneros de teorías de índole muy diferente. Por una parte, es sabido que el empirismo constituye una respuesta, rica en matices naturalmente, a la cuestión que inquiere por el origen del conocimiento; precisamente es aquella que afirma que todo conocimiento procede de la experiencia sensorial y que, por consiguiente, de acuerdo con el símil clásico, el alma es como una de esas tablillas de cera en la que aún no se ha escrito nada hasta que la experiencia sensible comienza a imprimir sus trazos. Frente a esto, el racionalismo, asimismo con sus diversas e interesantísimas variedades, sostiene que el alma, antes de recibir la experiencia sensorial guarda en germen los principios de varias nociones y conocimientos que, con ocasión de lo que los sentidos captan, se despertarán y aflorarán a la conciencia. De acuerdo con esta manera de entender ambas doctrinas, cabe decir, por ejemplo, que Platón es racionalista y que Aristóteles es empirista¹.

En un segundo sentido, con el vocablo *empirismo* se suele designar la doctrina que sostiene que todo conocimiento descansa en la experiencia sensorial, dando con ello a entender que encuentra su justificación última en lo que los sentidos permiten conocer. Esta concepción constituye una respuesta a la pregunta por el fundamento del conocimiento, en vez de por su origen: ¿Dónde hemos de encontrar el criterio para separar el auténtico conocimiento del que sólo lo aparenta ser? Únicamente en la experiencia sensorial, responde el filósofo empírico. Claro está que el empirista, en este sentido del término, junto a la experiencia sensible, admite otros modos de conocimiento, que resultan ser métodos indirectos o argumentativos de conocer la verdad: deducciones e inducciones. Pero estos otros procedimientos de conocer reposan, en última instancia, en la experiencia sensible, de donde extraen su justificación en cuan-

¹ Entre otros muchos lugares, véase *Menon* 81 a - 86 c y *De Anima*, III, 4, 429 a 15 - 429 b 30.

to que utilizan, como punto de arranque, premisas que se conocen por la percepción sensorial y en la medida asimismo en que las leyes lógicas que garantizan la bondad o corrección de los procesos argumentativos también hallan su justificación definitiva en la experiencia empírica. Por su parte, el racionalismo, entendido de este modo, admite, junto a la experiencia sensorial o con exclusión de ella, un método de conocimiento directo, inmediato, intuitivo, pero de naturaleza no sensorial, que se denomina de muy diversas maneras: intuición intelectual, razón, etc. A diferencia de la percepción sensorial, que es siempre de lo singular, con la intuición intelectual se capta la verdad o falsedad de proposiciones universales. Es patente que, en este otro sentido de los términos *empirismo* y *racionalismo*, tanto Platón como Aristóteles son racionalistas ².

La razón para hablar de un órgano de conocimiento intuitivo no sensorial procede, sin duda alguna, de la necesidad de explicar cómo conocemos ciertas proposiciones inaccesibles para los sentidos. Como acabamos de decir, estos sólo nos muestran lo individual y, por tanto, de forma sensorial únicamente cabe conocer proposiciones singulares y particulares. Mediante la inducción, el conocimiento del hombre puede ampliarse hasta proposiciones universales inductivas, esto es, proposiciones que se logran generalizando casos singulares y acerca de las que nunca puede uno sentirse totalmente seguro, pues cabe esperar que, un buen día, se encuentre un contra-ejemplo, aun cuando quizá jamás se produzca. Por otra parte, gracias a los argumentos deductivos, conozco nuevas proposiciones singulares, particulares o universales, de acuerdo con el tipo de premisas de las que parta. Pero lo peculiar de toda deducción es que en ningún caso me amplía el conocimiento —precisamente en esta limitación suya de aspiraciones radica su certeza—, de suerte que si parto de una serie de proposiciones entre las que figura una singular, la conclusión que puede obtenerse es necesariamente singular, si cuento con proposiciones inductivas, tendré que conformarme con obtener proposiciones con universalidad inductiva. No obstante, como el caso es que parece que conocemos proposiciones con una universalidad y necesidad superiores a la inductiva, pues no las conocemos mediante una generalización, ni nos sentimos inseguros por una posible refutación mediante la experiencia, hemos de poseer —arguye el racionalista— una facultad de conocimiento no sensorial, ciertamente, pero intuitiva. Es la que hemos denominado intuición intelectual un poco antes. Gracias a esta intuición conocemos las proposiciones que, desde Kant, se han venido a llamar *a priori*: esto es, proposiciones que son totalmente universales y necesarias ³.

De esta manera, una segunda caracterización del *empirismo*, en la segunda acepción considerada, totalmente equivalente a la anterior reza así: es aquella doctrina que niega, frente al racionalismo, la existencia en nosotros de un conocimiento de proposiciones *a priori*. Mas como quiera que parece que las hay y en muy diversos terrenos —en el ámbito lógico (los primeros principios, como el de contradicción), en el saber matemático (« $2 + 2 = 4$ », «ángulos opuestos por el vértice son iguales»), en el terreno moral (la regla de oro, que nos manda no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros), en el saber metafísico («todo lo que es tiene una causa») —, el empirismo aunque es una teoría negativa, esto es una doctrina que niega la existencia

² Cf. *Analíticos Posteriores*, II, 19, 100 b 5 ss., entre otros muchos lugares en los que Aristóteles se decanta por el racionalismo, entendido en esta segunda acepción.

³ De manera rigurosa no se puede decir que el argumento esbozado —ni tampoco cualquier otro posible— pruebe la existencia de la intuición intelectual, pues todo argumento que busque esta conclusión es falaz por cometer un círculo vicioso ya que cualquier argumento da por supuesta la validez de ciertas leyes lógicas —universales y necesarias— que se han de conocer ineluctablemente por la intuición intelectual.

de cierta facultad cognoscitiva (o, correlativamente, nuestro conocimiento de determinadas proposiciones) debe proponer argumentos para ser creíble y estos no sólo han de ir encaminados a mostrar la imposibilidad de una facultad de conocimiento intuitivo no sensorial, sino a mostrar asimismo cómo las proposiciones que los racionalistas proponen como proposiciones *a priori* no son tales.

2. LA ELIMINACION DE LAS PROPOSICIONES A PRIORI

Tres son las vías que se abren ante el empirista que pretenda deshacerse de las proposiciones *a priori*. En primer lugar, cabe que se decida por negar abiertamente que lo sean y tenerlas por proposiciones *a posteriori*, esto es, proposiciones logradas mediante la inducción, que resultan, como mucho, probables y que expresan situaciones objetivas contingentes en vez de necesarias. Como es sabido, este camino se encuentra esbozado en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume y lo emprende de forma decidida y sistemática John Stuart Mill cuando sostiene el carácter *a posteriori* de los enunciados de la aritmética⁴. Muy pocos empiristas se han sentido inclinados a seguirlos en su intento. Y, en verdad, parece muy difícil no admitir una diferencia esencial entre proposiciones como «el calor dilata los cuerpos» y « $2 + 2 = 4$ ». Una discusión pormenorizada de la posición de Mill puede encontrarse en los escritos de Frege sobre la fundamentación de la aritmética⁵.

En segundo lugar, el filósofo empirista puede rechazar las sedicentes proposiciones *a priori* por considerarlas proposiciones carentes de sentido. De acuerdo con esta perspectiva, las proposiciones supuestamente *a priori* infringen reglas ya sean sintácticas ya sean semánticas, lo que impide su comprensión y, en definitiva, impide que sean auténticas proposiciones. Naturalmente, que no signifiquen nada no implica que no despierten connotaciones o sentimientos que, con facilidad, cabe confundir con su significado nocional. El consejo de Hume de echar al fuego los textos que contuviesen expresiones que no se refiriesen a objetos perceptibles sensorialmente o los célebres intentos de Carnap de ridiculizar expresiones heideggerianas ejemplifican este segundo procedimiento⁶.

Por último, ciertos empiristas deciden emprender un tercer método de dar cuenta de las proposiciones *a priori* propuestas por el racionalismo. Consiste este en mostrar que se trata de proposiciones que poseen un carácter analítico, una naturaleza tautológica. En ese caso, no sería del todo inexacto decir que esas proposiciones son *a priori*, pues son universales y necesarias, pero carecen de interés al no informar de nada en la medida en que su verdad descansa exclusivamente en el principio de identidad y pueden ser conocidas sin recurrir a una facultad de intuición intelectual. En este planteamiento, la disyuntiva entre el empirismo y el racionalismo se convierte en el célebre problema de si existen proposiciones sintéticas *a priori*. Dicho de otra forma: si

⁴ *A System of Logic*, III, XXIV, 5.

⁵ La reducción de las proposiciones *a priori* a proposiciones inductivas se lleva a cabo también en el psicologismo, que interpreta las leyes lógicas como leyes naturales psicológicas y, en general, en toda forma de relativismo antropológico.

⁶ Esta es la posición de Wittgenstein respecto de la mayoría de las proposiciones que se han discutido y se discuten en filosofía. Véase la proposición 4.003 de su *Tractatus Logico-philosophicus* «La mayoría de las proposiciones y cuestiones que se han escrito acerca de materias filosóficas no son falsas, sino sinsentidos».

existen proposiciones que hablen de la realidad —y no meramente de nuestro lenguaje— que sean universales y necesarias.

Por no haberse alcanzado hasta Kant en la historia de la filosofía una clara distinción entre las proposiciones analíticas y las sintéticas, la lectura apresurada de algunos textos de filósofos de tendencia empirista puede inducir a confusión. Piénsese en la célebre distinción que Hume propone, en la cuarta sección de su *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, entre las proposiciones que son asuntos de hecho y las que son relaciones de ideas y en textos similares y anteriores de Locke. No cabe duda de que las relaciones de ideas expresan un conocimiento universal y necesario. Sin embargo, una lectura más atenta pronto pone de manifiesto que, en opinión de estos pensadores, estas proposiciones carecen de auténtico valor informativo, reposan en la mera identidad del sujeto con el predicado y pueden ser calificadas, como el mismo Locke hace, de proposiciones triviales o frívolas [*trifling, nugatoriae*] por resultar inútiles para el avance de las ciencias. En una palabra por tratarse de proposiciones analíticas⁷.

No cabe duda de que, a la hora de desembarazarse de las supuestas proposiciones *a priori*, en la práctica se suelen conjugar los tres caminos mencionados y así lo más frecuente es que se consideren que las proposiciones que proceden de la matemática y de la lógica poseen una naturaleza analítica, las que versan sobre asuntos metafísicos, éticos y estéticos carecen de sentido y algunas otras, propuestas por algunos filósofos racionalistas, son tenidas por proposiciones meramente inductivas.

Una vez que se ha logrado plantear de esta forma el problema del racionalismo frente al empirismo, la discusión se puede centrar en discutir si las proposiciones éticas y metafísicas carecen realmente de sentido y si la proposición que afirma esto último no carecería asimismo de sentido, con lo que el empirismo resultaría ser una teoría que conculca la posibilidad de toda teoría. También la reflexión podría dirigirse a examinar si cabe sostener el carácter analítico de las proposiciones de la matemática y de la lógica, a las que no se les suele escatimar que posean significado. Dicho de otra forma se podría emprender un examen de los resultados obtenidos por el logicismo. Ambos procedimientos de discusión se muestran descorazonadoramente difíciles de seguir hasta el final con provecho. Pero por fortuna, se nos abre otra posibilidad, dejando a un lado las proposiciones de la lógica y de la matemática, olvidándonos de las que tradicionalmente han constituido el saber metafísico y ético, podemos centrarnos en el estudio de unas pocas proposiciones, insulsas si se quiere, pero que nos prometen, si las analizamos atentamente, la posibilidad de lograr quizá, sin mayores reflexiones, zanjar la cuestión que divide a los empiristas y a los racionalistas. Es preciso observar en este punto que existe una palpable asimetría en lo que ambas tesis sostienen y en el esfuerzo que han de desplegar sus partidarios para probarlas. Bastaría demostrar el carácter sintético *a priori* de una sola proposición para tener que admitir la existencia de una intuición de tipo intelectual y decantarnos por el racionalismo. Demostrar el carácter analítico o la índole inductiva o la falta de sentido de una sedicente proposición sintética *a priori* no prueba definitivamente nada, dado que cabe que otra proposición sea realmente sintética *a priori*.

⁷ Cf. los capítulos VII y VIII del cuarto libro del *Ensayo sobre el Entendimiento humano* de Locke. Cuando confrontamos dichas páginas con las correspondientes de Leibniz en sus *Nuevas Ensayos sobre el Entendimiento humano*, nos damos cuenta inmediatamente de que el punto esencial de discusión entre empiristas y racionalistas estriba en decidir el carácter analítico o sintético, informativo o no informativo, de ciertas proposiciones que se conocen por intuición no sensorial.

3. ¿PUEDE HABER ALGO QUE SEA BLANCO Y NEGRO SIMULTANEAMENTE?

Por su simplicidad las proposiciones a las que aludimos han sido utilizadas con frecuencia por los racionalistas como prueba de su doctrina. Pertenecen a dos clases. Unas afirman que la posesión de una propiedad lleva consigo la posesión de otra. «Todo lo coloreado es extenso», «todo cuadrado posee una figura». Otras sostienen que la posesión de una propiedad lleva consigo la exclusión de otra. «Todo lo rojo es no verde», «todo lo cuadrado es no circular».

Wittgenstein elige para discutirla una proposición que expresa exclusión. En la proposición 6.3751 de su *Tractatus Logico-Philosophicus* puede leerse lo siguiente:

«Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible, esto es, lógicamente imposible, puesto que ello está excluido por la estructura lógica del color»

La proposición anterior es un modo relativamente críptico de decir que una misma superficie no puede ser vista a la vez de dos colores, que puede concretarse de un modo más visual en la proposición que cita Locke «lo blanco no es negro» o «lo azul no es amarillo»⁸. Ni que decir tiene que un objeto puede poseer trozos blancos y trozos negros, puede ser visto blanco por una persona y negro por otra simultáneamente, o cabe que una misma persona lo vea ahora blanco y a continuación negro. Lo que prohíbe la proposición es que la persona vea el mismo trozo de un objeto blanco y negro a la vez. Esto es, si ve un objeto blanco, este objeto en ese momento tiene al menos un trozo no negro, justamente el que se ve blanco.

Que una proposición de este género es verdad parece fuera de discusión. Ahora bien, cabe discutir el tipo de proposición de que se trata. Enseguida que reflexionamos, rechazamos que consista en una proposición inductiva. Ni requiere la generalización de casos singulares (¿cuántos necesitaríamos?), ni parece referirse a algo puramente contingente (tenemos la impresión de que esta imposibilidad se da en todo mundo posible), ni es una proposición que afirmamos con temor a errar, la certeza con que la afirmamos es apodíctica, la mayor posible, como dice Locke:

«Así la mente percibe que lo blanco no es negro, que un círculo no es un cuadrado [...]. Estas clases de verdades son percibidas por la mente la primera vez que vemos las ideas juntas, por mera intuición, sin la intervención de ninguna otra idea; y este tipo de conocimiento es el más claro y el más cierto del que es capaz la humana fragilidad. Este género de conocimiento es irresistible, y, como la luminosa luz del sol, obliga inmediatamente a ser percibido tan pronto como la mente dirige la mirada a él, y no deja lugar a vacilación, duda o examen, sino que la mente se llena con su clara luz. *Sobre esta intuición depende toda la certeza y evidencia de nuestro conocimiento*»⁹.

Es pues, sin lugar a dudas, una proposición *a priori*. Sin embargo, no estamos ante una proposición *sintética a priori* a juicio de Wittgenstein. Su forma de enunciar su

⁸ *Essay on Human Understanding*. IV, 2, 1; IV, 1, 7.

⁹ *Essay*, IV, 2, 1.

convicción es tajante, aunque requiere una breve explicación. Cabe pensar que una proposición verdadera expresa una situación objetiva que existe y, por tanto, una situación objetiva posible. Si la proposición es universal, se afirma una situación objetiva que existe siempre, excluyendo, por ello mismo, otras situaciones objetivas, de las que se declara implícitamente que no se dan ni ahora ni nunca. La proposición que sostiene que todos los metales conducen la electricidad implica la afirmación de la imposibilidad de la existencia de un metal que no conduzca la electricidad. Expresado de otro modo, puesto que una proposición equivale a la negación de su negación, afirmar una proposición universal equivale a negar la negación de dicha proposición. Al negar la negación de una proposición universal, afirmamos que no se da una cierta situación objetiva y, por ello, que en cierta manera, la proposición que consiste en la negación de una proposición universal describe una situación objetiva imposible. Si la proposición negada es analítica, la situación objetiva descrita posee una imposibilidad que puede ser denominada *lógica*, ya que la proposición negada es falsa únicamente por consideraciones lógicas. Si negamos una proposición con universalidad inductiva, obtenemos una situación objetiva *físicamente imposible*, dado que la proposición que hemos negado es sólo inductivamente verdadera. Esta imposibilidad física no merece el nombre de imposibilidad, propiamente dicha, puesto que cabe que se dé la situación objetiva tildada de imposible, en la medida en que cambiasen las leyes naturales, o en que este mundo se sustituyese por otro mundo posible o en que nos hubiéramos equivocado en el establecimiento de las leyes naturales que pretenden reflejar las leyes científicas ¹⁰. Si la proposición que negamos es una proposición sintética *a priori*, obtenemos una proposición que expresa una situación objetiva imposible, no físicamente imposible, ni tampoco lógicamente imposible. Su imposibilidad es intermedia entre ambas, o mejor dicho, se empareja en fuerza con la imposibilidad lógica, pero su naturaleza es muy diferente; podemos llamarla *imposibilidad metafísica*. A cada una de estas imposibilidades corresponde la correlativa necesidad.

La posición de Wittgenstein a este respecto en la época en que escribió el *Tractatus* no deja lugar a dudas:

«No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque haya ocurrido otra cosa. Sólo hay una necesidad lógica. (6.37)»

«Al igual que sólo hay una necesidad *lógica*, sólo hay una imposibilidad *lógica*. (6.375)»

Dejada a un lado la opción de que fuese inductivo y, por tanto, casual, el que el hecho de que algo sea negro excluya el que sea blanco, ya que si sabemos que algo es negro podemos deducir con total certeza que es no blanco. Y no existiendo, por otra parte, para los empiristas, más imposibilidad que la lógica, queda claro que la proposición que asegura que lo negro no es blanco ha de ser una proposición tautológica, analítica. Por consiguiente, una proposición similar a la que afirma que si algo es blanco, entonces no es no blanco.

Una declaración más detallada de esta tesis la enuncia Wittgenstein en estos términos:

¹⁰ Véase la proposición 6.341 del *Tractatus*. A partir de aquí cuando queramos referirnos a una proposición de esta obra de Wittgenstein nos limitaremos a señalar su número entre paréntesis en vez de remitir a una nota a pie de página.

«Tomemos ahora la afirmación: ‘ningún objeto es rojo y verde al mismo tiempo’. ¿Quiero decir con esto simplemente que hasta ahora no he visto un objeto semejante? Es claro que no. Más bien quiero decir: “*No es posible* que vea semejante objeto”. “El rojo y el verde no *pueden* estar en el mismo lugar”. Y ahora preguntaría yo: ¿qué significa aquí la palabra “posible”? La palabra “posible” es, sin lugar a dudas, un concepto gramatical (lógico), no un concepto fáctico. Supongamos ahora que la afirmación “un objeto no puede ser rojo y verde” es un juicio sintético, y que las palabras; “no es posible” significan imposibilidad lógica. Entonces, como una proposición es la negación de su negación, existirá también la proposición “un objeto puede ser rojo y verde”. Esta proposición será también sintética. Como proposición sintética tiene sentido y esto significa que el estado de cosas que describe puede existir. De modo que si “no es posible” significa imposibilidad lógica llegamos a la conclusión de que lo imposible es posible después de todo. La única salida que le queda a Husserl es explicar que hay un tercer tipo de imposibilidad. A esto yo respondería: es posible encontrar palabras; pero no puedo imaginar ningún pensamiento que las acompañe»¹¹.

El texto que nos hemos permitido citar es suficientemente largo y complejo como para que merezca y exija una aclaración por nuestra parte. Una vez descartado, en las primeras frases, el carácter inductivo de la proposición que impide que una cosa sea simultáneamente de dos colores, argumenta Wittgenstein en favor de la imposibilidad de que la proposición sea sintética. A diferencia de las proposiciones analíticas que no expresan ningún pensamiento (6.21), una proposición sintética posee significado, dice algo y su negación es también una proposición sintética con significado, por tanto una proposición sintética que describe (pinta) una situación objetiva que puede existir (puesto que no existe, la proposición es falsa). Por tanto, una proposición sintética y su negación —que es también una proposición sintética— expresan, ambas, sendas situaciones objetivas posibles, una de ellas real y la otra inexistente; con lo que resulta contradictorio denominar a una de esas situaciones objetivas imposible, que es lo que habría que hacer, de acuerdo con Wittgenstein, de aceptar el carácter sintético de la proposición que afirma la imposibilidad (total, no sólo física o inductiva) de que algo sea visto a la vez de dos colores.

Obsérvese que si la proposición que mantiene la imposibilidad de que se den simultáneamente dos colores en una misma superficie fuese analítica; el problema anterior desaparecería. Una proposición analítica, una tautología, no expresa ningún hecho. No es un sin sentido, si se entiende con ello que es un absurdo, pero se puede decir que carece de sentido. Muestra simplemente que no dice nada y que es una proposición incondicionadamente verdadera por los meros signos que la constituyen, pues permite todos los posibles estados de cosas (4.461-4.464). Su negación es también una proposición analítica, una contradicción, que tampoco posee sentido, ni describe ningún hecho, es falsa por los meros signos que la constituyen ya que excluye cualquier estado de cosas. Podríamos decir, en cierta manera, que la negación de una tautología expresa un “hecho” imposible (lógicamente imposible), pero ese “hecho imposible” sería indescriptible e impensable (no podríamos, por ello, llamarlo con propiedad hecho). «Todo lo pensable es posible» (3.02) y nos sentiríamos incapaces de describir el estado de cosas ilógico descrito por él (3.031).

¹¹ Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche aufgezeichnet F. Waismann, hrsg. B.F. McGuinness, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, p. 68.

Claro es que la argumentación anterior resultaría impecable si no pecase de una grave falta lógica de entrada: presuponer lo que se quiere probar. Si aceptamos que toda proposición sintética expresa sólo una situación objetiva meramente posible [y jamás una situación necesaria o imposible], y puesto que es verdad que la negación de una proposición sintética es también una proposición sintética, concluimos que ninguna proposición sintética expresa una situación objetiva necesaria ni imposible (esto es, que toda proposición sintética expresa una situación objetiva posible). Pero esto es lo que decíamos en la primera premisa. Con una definición de proposición sintética que excluya que esta pueda expresar lo imposible y lo necesario, que no admita que quepa pensar y describir un estado de cosas imposible, resulta clarísimo que no hay, por definición, proposiciones sintéticas *a priori*. Pero precisamente, el punto que está en discusión entre empiristas y racionalistas es si es aceptable una definición de lo sintético tan restrictiva. Para no imitar a Procusto, que recortaba a los durmientes al tamaño de la cama que les ofrecía en vez de confeccionar camas del tamaño de sus usuarios, hemos de meditar algo más. Y, para ello, lo mejor, creemos, no es examinar la naturaleza de la proposición sintética, en la que de partida parece que hay tan divergentes pareceres, sino reflexionar sobre si, a partir de una descripción de proposición analítica aceptable tanto por empiristas como por racionalistas, cabe explicar la proposición sobre la exclusión de los colores como una mera tautología. De no lograr esta reducción, habrá que admitir el carácter no analítico de dicha proposición y la necesidad de modificar la noción de lo sintético para darle cabida en ella.

4. INTENTOS DE MOSTRAR EL CARÁCTER ANALÍTICO DE LA PROPOSICIÓN «UN OBJETO VERDE NO ES SIMULTANEAMENTE ROJO»

Comencemos nuestro examen por una proposición ligeramente diferente: «un objeto verde no es simultáneamente no verde». Qué duda cabe de que nos encontramos ante una proposición analítica, pues ha de ser aceptada por su mera forma lógica. Mediante la obversión [esto es, el procedimiento lógico que permite obtener una proposición lógicamente equivalente a otra negando su predicado y cambiando su cualidad], la proposición puede convertirse en esta otra: «un objeto verde es [simultáneamente] verde». Aunque no conociéramos el significado de “verde”, asentiríamos a la proposición con sólo conocer que en el sujeto y en el predicado el término mantiene su mismo significado. Es la mera forma de la proposición la que nos da a conocer su verdad y por esta razón no nos enseña nada acerca de las cosas ni de los colores, de la misma forma que la proposición mañana lloverá o no lloverá no me proporciona información sobre el tiempo atmosférico (4.461).

En cambio, con independencia de lo que un análisis posterior pueda mostrar, salta a la vista que no resulta manifiesta la naturaleza analítica de la proposición «un objeto verde es simultáneamente no rojo», que es la obversa de «un objeto verde no es simultáneamente rojo». Si desconociéramos el significado de los términos “verde” y “rojo” no podríamos ni asentir ni disentir de esta proposición.

Estas triviales consideraciones no deben engañarnos y creer que la cuestión ha quedado zanjada, pues en ocasiones estamos ante tautologías escondidas, proposiciones que por su complicación no muestran su carácter analítico a simple vista. La proposición que nos asegura que todo efecto posee una causa no contradice las agudas críticas de Hume contra el principio de causalidad, pues, pese a las apariencias,

no habla acerca del mundo, ni excluye ningún estado de cosas pensable. En castellano, “efecto” significa aquello que posee una causa y negaríamos, con contundencia, el nombre de efecto a algo carente de causa, de suerte que la proposición anterior se limita a informarnos de que todo lo que tiene una causa (esto es lo que entendemos por efecto) tiene una causa. Palmaria tautología no informativa.

Por tanto, cabe decir que la proposición «un objeto verde no es simultáneamente rojo» no es manifiestamente analítica. ¿Podrá serlo de forma encubierta? Esto es lo que el empirista, en su negación de la existencia de la intuición intelectual está comprometido a probar. Es importante en este punto percatarse de que no resulta en absoluto una tarea fácil. Ciertos intentos se muestran inmediatamente insuficientes. Así si se dijera: un «objeto verde no es simultáneamente rojo» es una proposición analítica porque se deduce de una clarísima proposición analítica que afirma que una superficie no puede estar coloreada simultáneamente con dos colores, no habríamos avanzado un ápice, pues habría que mostrar que la proposición que sostiene la imposibilidad de que una superficie se halle coloreada con dos colores a la vez es analítica y no sintética y que también es analítica la proposición que afirma que todo lo verde es coloreado.

Wittgenstein intenta mostrar el carácter tautológico de la proposición que discutimos de dos formas diferentes, que corresponden a las ideas que desarrolló en su *Tractatus* y a las reflexiones que sobre el mismo tema llevó a cabo en años posteriores. Veamos la primera de estas maneras en sus propias palabras:

«Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible, esto es, lógicamente imposible, puesto que ello está excluido por la estructura lógica del color.

Pensemos cómo se representa esta contradicción en la física; aproximadamente así: una partícula no puede tener al mismo tiempo dos velocidades; esto quiere decir que no puede estar al mismo tiempo en dos lugares diferentes; esto quiere decir que partículas en lugares diferentes, al mismo tiempo, no pueden ser idénticas.

(Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una tautología ni una contradicción. El enunciado de que un punto del campo visual tiene al mismo tiempo dos colores diferentes es una contradicción.)» (6.3751)

El primer párrafo de la proposición 6.3751 del *Tractatus* es la declaración ya comentada de empirismo, pues niega el carácter sintético de una típica proposición *a priori* según los pensadores racionalistas. En el segundo párrafo se expone la razón que justifica tal negación. Un objeto se ve de un determinado color porque desprende partículas (fotones) que llegan a nuestro ojo con una determinada velocidad (podríamos decir igualmente, porque emite ondas electromagnéticas de una determinada frecuencia). Superficies de diferentes colores emiten fotones con distinta velocidad (u ondas con diferente frecuencia). Que un objeto sea de dos colores a la vez implica que emite fotones que llegan a nuestra retina con dos velocidades (o que una y la misma onda alcanza nuestro ojo con dos frecuencias diferentes), lo cual es imposible —se entiende lógicamente imposible—, porque entrañaría la imposibilidad lógica de que un objeto estuviese, al tener simultáneamente dos velocidades, en dos lugares distintos a la vez.

Aun aceptando semejante explicación, el problema sigue sin resolverse. Wittgenstein pasa al lado de la dificultad, rozándola, pero sin entrar en ella. Ya hemos

señalado que una proposición es analítica, aunque no lo parezca a simple vista, si es deducible, por largo que sea el procedimiento, de otra u otras proposiciones analíticas¹². Por ello Wittgenstein intenta deducir la proposición «un objeto verde no es simultáneamente rojo» de la proposición «un cuerpo no puede estar simultáneamente en dos lugares», dando por probado el carácter analítico de esta última. Pero esta deducción descansa evidentemente en un supuesto no mencionado que cabe expresar mediante esta otra proposición «una superficie se ve verde si emite fotones que llegan a la retina con una determinada velocidad». Y quién podría dudar de que esta última proposición dista mucho de ser analítica, a menos que alguien sea capaz de demostrar por procedimientos lógicos que lo que vemos de color rojo emite ondas electromagnéticas de 610 nanómetros mientras que las superficies que se nos aparecen verdes las emiten sólo de 500 nm. Naturalmente al introducir en la cadena deductiva una proposición no analítica la conclusión no mantiene el carácter analítico aunque se haya partido de alguna proposición analítica.

El tercer párrafo de la proposición 6.3751 es enormemente importante para comprender rectamente la filosofía del *Tractatus*. Wittgenstein acepta, como todos, que el hecho de que algo sea verde implica el hecho de que ese algo no es rojo. Si p es la proposición que afirma que un determinado objeto es verde y q la proposición que dice que ese determinado objeto es rojo, entonces p excluye q . Ahora bien, ninguna proposición atómica implica o excluye otra proposición atómica porque los hechos atómicos son independientes unos de otros y de la existencia o no existencia de un hecho atómico no se puede concluir la existencia o no existencia de otro (2.061-2.062). Por tanto, p y q , que afirman respectivamente que algo es verde y que ese algo es rojo no pueden ser proposiciones atómicas o elementales, sino proposiciones moleculares formadas por proposiciones atómicas de las que nunca se nos darán ejemplos. Por consiguiente, el hecho descrito por una proposición elemental nunca es perceptible, no es un sense-data. Los objetos no tienen color, dice Wittgenstein, pues los objetos son simples; el color, al igual que el espacio y el tiempo, son formas de los objetos (2.0232, 2.02 y 2.0251). Hay, como se ve, una enorme diferencia entre el atomismo lógico de Russell y la filosofía del *Tractatus*.

Qué duda cabe que todas estas afirmaciones suenan extrañas y difíciles de conciliar entre sí y con la realidad e inevitablemente surge la pregunta de si Wittgenstein no se ha sentido obligado a considerarlas válidas debido a la concepción básicamente empirista de la que parte.

Las contradicciones y dificultades aludidas llevaron a Wittgenstein, poco tiempo después de escribir el *Tractatus*, a abandonar, en primer lugar, la tesis de que una proposición como «esto es rojo» es una proposición molecular analizable. Pero de este reconocimiento y dado que de la proposición que afirma que esto es rojo se sigue necesariamente que esto mismo no es a la vez verde, hay que aceptar, en segundo lugar, que la tesis de la independencia de las proposiciones atómicas, tal como se entendía en el *Tractatus*, es radicalmente falsa. La verdad de ciertas proposiciones

¹² Esta es precisamente la estrategia seguida por el logicismo al intentar reducir toda la matemática a la lógica, deduciendo el conjunto del saber matemático a partir de unos pocos axiomas lógicos. Como ya dijimos, no este el momento oportuno para juzgar la viabilidad de tal proyecto. Pero hay que tener en cuenta que de ser posible esa reducción de todo teorema matemático a unos cuantos axiomas lógicos, ello sólo probaría el carácter analítico de los teoremas matemáticos si se aceptasen dos supuestos adicionales: que esos primeros axiomas lógicos son analíticos y que las reglas o leyes deductivas utilizadas también lo son.

atómicas implica la verdad y la falsedad de otras proposiciones atómicas. ¿Qué grado de necesidad está entrañado en esa implicación? El rechazo de la posibilidad de la existencia en el hombre de la intuición intelectual —en otras palabras, el empirismo fundamental de Wittgenstein— le fuerza a seguir creyendo que se trata de una imposibilidad lógica o gramatical. La proposición que afirma que esto que es verde no es a la vez rojo mantiene, en opinión del autor cantabrigiense, su carácter analítico. Pero ahora su naturaleza tautológica no estriba en que, de alguna manera, la noción de rojo incluya la de no verde, sino en las reglas sintácticas del lenguaje que empleamos. Rojo es indefinible, ni siquiera ostensivamente cabe ofrecer una definición de un color, pues si decimos esto es rojo, señalando hacia algún lugar, no podemos saber, si no tenemos ni idea de qué significa rojo, a que se está señalando exactamente. Diferente es la situación en la que se nos dice: «esto es de color índigo», pues si hemos aprendido la sintaxis de los colores, podremos saber en qué otras circunstancias cabe decir de algo que es de color índigo. Mas ¿cómo aprendemos la sintaxis de los colores? Es una cuestión que preocupa a Wittgenstein y de la que cabe encontrar el bosquejo de una posible respuesta en sus *Investigaciones Filosóficas*. En esencia, es posible decir que aprendemos las reglas sintácticas que regulan el uso de las palabras observando cómo otros las usan. En este momento no es nuestra labor inquirir hasta qué punto semejante respuesta es aceptable. Para nuestro tema nos basta con retener que, según Wittgenstein, existen reglas que regulan cómo deben usarse ciertos términos. Si digo: «afuera hay 18°C» y alguien me pregunta: «¿Hay también 19°C?» Le responderé que ya le he dicho que hay 18°C y su pregunta, por tanto, carece de sentido. A diferencia de si me preguntara: «¿hace sol o está nublado?» Que se da una temperatura de 18°C implica (mediante las reglas sintácticas del lenguaje) que no hay 19°C, pero no implica que esté nublado o que luzca el sol. De la misma forma, que una superficie sea verde excluye el que sea simultáneamente roja, pero no excluye que sea circular o rectangular. Los usos del lenguaje determinan estas exclusiones. Entre los papeles que recogen las conversaciones de Wittgenstein en sus clases en Cambridge podemos encontrar retazos del pensamiento que poco a poco va configurando esta doctrina.

«Si $f(g)$ y $f(r)$ se contradicen entre sí es porque r y g ocupan completamente la f y ambos no pueden estar en ella. Pero esto no se muestra en nuestros signos. Mas debe mostrarse a sí mismo si miramos, no al signo, sino al símbolo. Puesto que este incluye la forma de los objetos, la imposibilidad de « $f(r), f(g)$ » se muestra a sí misma ahí, en esta forma.

Debe ser posible para la contradicción el mostrarse a sí misma enteramente en el simbolismo, pues si digo de una superficie que es roja y verde, es cierto, a lo sumo, sólo uno de estas dos, y la contradicción debe estar contenida en el *sentido* de las dos proposiciones»¹³.

Extraño texto wittgensteiniano en el que parece intentarse una solución de compromiso. La imposibilidad de que algo sea rojo y verde no se encuentra en los signos (luego —nos preguntamos— quizá no es una imposibilidad lógica), sino que se halla en los símbolos, en el sentido de las proposiciones. ¿Será pues que admite Wittgenstein la existencia de un tercer tipo de proposición que se sitúe entre la proposición

¹³ *Philosophische Bemerkungen*, (Aus dem Nachlass), hrsg. R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1964, § 78.

empírica (la que hemos llamado inductiva) y la gramatical que corresponde a la proposición analítica? ¿Habrá, por consiguiente, un nuevo tipo de necesidad diferente de la necesidad lógica? La lectura de lo que sigue nos desengaña de la posibilidad, que se nos ha sugerido, del carácter no analítico de la proposición que prohíbe que algo verde sea rojo:

«Pero los símbolos contienen la forma del color y del espacio, y si, digamos, una letra designa ahora un color, ahora un sonido, es, un símbolo *diferente* en las dos ocasiones; y esto se muestra en el hecho de que reglas sintácticas diferentes valen para ella.

Desde luego, esto no significa que las inferencias pudieran ahora no ser exclusivamente formales, sino también materiales: el sentido se sigue del sentido y la forma de la forma.

“Rojo y verde no pueden ocupar el mismo lugar” no quiere decir que, como un asunto de hecho, no están nunca juntos, sino que no se puede ni siquiera decir que están juntos o, por consiguiente, que nunca están juntos»¹⁴.

No hay inferencias materiales, esto es, sintéticas, fundadas en el sentido de las proposiciones y no en su mera forma; no hay inferencias que describan las leyes que regulan el comportamiento de los objetos, en vez de expresar sólo las leyes que regulan la combinación de signos para hablar de ellos. Manteniéndose firme en su empirismo, en su rechazo de las proposiciones *sintéticas a priori*, Wittgenstein se ve obligado, sin embargo, a desdecirse parcialmente de la posición que adoptó en el *Tractatus*. «Un objeto rojo no es verde» sigue siendo considerada una proposición analítica, pero la noción de lo analítico se desdibuja, ya no reside en los meros signos, esto es, en los trazos de tinta sobre un papel, no hay tablas ni reglas mecánicas que nos permitan descubrir las proposiciones analíticas. Ahora debemos observar los símbolos. Un símbolo es algo más que el mero signo, pero un símbolo no es el sentido o significado de un signo, al modo fregeano. Un símbolo es el signo más las reglas que permiten utilizarlo. ¿Por qué una cosa no puede ser roja y verde cuando puede ser roja y cuadrada? La única respuesta que cabe dar es la que proporciona el propio Wittgenstein: «La sintaxis prohíbe una construcción tal como «A es verde y A es rojo»¹⁵ o para expresarlo con las palabras de otro conocido empirista contemporáneo:

«Así, si digo “nada puede ser coloreado de diferentes modos al mismo tiempo, respecto a la misma parte de ello mismo”, no estoy diciendo nada acerca de las propiedades de ninguna cosa real; pero no estoy diciendo un sinsentido. Estoy expresando una proposición analítica, que recoge nuestra determinación de llamar a un espacio de color que difiere en cualidad de un espacio de color vecino, una parte diferente de una cosa dada. En otras palabras, estoy, sencillamente, llamando la atención acerca de las implicaciones de un determinado uso lingüístico»¹⁶.

Sin embargo, esta segunda respuesta de Wittgenstein, que hemos expresado asimismo con palabras de Ayer, se limita, de nuevo, a aplazar el problema, en vez de resolverlo, pues ahora cabe preguntarse por el carácter de dichos usos lingüísticos,

¹⁴ Ibid.

¹⁵ *Op. cit.* § 86.

¹⁶ J.A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, cap. IV.

por la índole de estas reglas sintácticas. ¿Se conocen empíricamente o son *a priori*? O, para preguntarlo de un modo más preciso: ¿se trata de reglas y usos contingentes, que muy bien podrían ser otros, o son reglas necesarias? Si fueran contingentes, podrían cambiar. Claro que si cambiasen ya no hablaríamos el mismo lenguaje, pero esta no es la cuestión importante que cabría exponer así: ¿Podemos construir un lenguaje en que ese uso lingüístico o regla sintáctica no exista? ¿Tendría sentido dicho lenguaje? Naturalmente que, desde nuestro lenguaje actual donde rige dicho uso, sería inconsistente en ese respecto. Mas no nos preguntamos si tendría sentido desde nuestro lenguaje actual, sino sentido en sí mismo. Nuestros lenguajes naturales no están hechos para hablar de cosas que se extiendan en un espacio de cuatro dimensiones, sino sólo de tres (altura, anchura y profundidad), pero podemos construir lenguajes (de índole matemática) en los que describamos objetos desplegados en cuatro dimensiones y estas descripciones las entendemos ciertamente, aunque no podamos representarnos esos objetos en la imaginación. ¿Podemos, de forma análoga, construir un lenguaje en que los colores no se excluyan como en nuestros lenguajes naturales? ¿Entenderíamos la afirmación de que una superficie se encuentra coloreada simultáneamente con dos colores?

En el propio texto de Ayer que acabamos de citar se desliza un error que muestra a las claras hasta qué punto esto nos parece inconcebible. Al decir que la proposición «un objeto verde no puede ser a la vez rojo» recoge nuestra determinación, está señalando con claridad el carácter contingente de dicha regla, pues se dice que es *nuestra*, con lo que se da a entender que podría haber otras diferentes y al señalar que es una *determinación* sugiere que ha brotado de un acto volitivo más o menos consciente del que está en nuestra mano arrepentirnos para adoptar otra decisión. La determinación tomada consiste, según Ayer, en denominar partes diferentes de una misma cosa a un espacio que tiene un color y a otro espacio vecino que muestra un color diferente. Ahora bien, ¿por qué decir vecino? Un trozo de objeto vecino o yuxtapuesto a otro trozo es diferente de él, pues está en lugares distintos del espacio. Con razón llamaremos siempre diferentes a dos superficies de un objeto que están coloreadas de forma diferente y ocupan lugares distintos. Mas el asunto que se discute está en sí llamaríamos *diferentes* a una *misma* superficie que estuviera coloreada simultáneamente con dos colores; dicho de otro modo, quizá menos paradójico en apariencia, dos superficies que difieren *sólo* en el color —y en nada más, ni siquiera en el lugar que ocupan—, ¿son diferentes? ¿son dos o es una?

La única respuesta sensata es que no es posible que haya jamás dos superficies que difieran sólo en el color. Si difieren en el color, son dos; y si son dos difieren también en el lugar en que se extienden. Luego parece que la regla sintáctica que prohíbe predicar de A a la vez el ser rojo y el ser verde es una regla necesaria y no contingente, puesto que no podemos pensar cómo sería la negación de esa regla. Mas si se trata de una regla sintáctica no contingente, hemos de pensar que recoge rasgos necesarios de la realidad, hemos de reconocer que expresa, de alguna forma, un estado de cosas universal o, al menos, el modo en que necesariamente pensamos; en definitiva, que se trata de una proposición sintética *a priori*, que no cabe considerar analítica, desde ningún criterio manejable de lo analítico.

Frente a este argumento, conocemos la respuesta de Wittgenstein: «No sólo son arbitrarios los axiomas de la matemática, sino toda sintaxis [...] La sintaxis no se puede justificar por el lenguaje. Si pinto *su retrato* y lo represento con bigote negro, podría responderle a su pregunta de por qué lo he pintado con bigote negro diciendo: mírese usted, verá que lleva bigote negro. Si, por el contrario, me pregunta *por qué*

empleo una sintaxis determinada, no le podré responder nada como justificación. La sintaxis no tiene fundamentos; por esto es arbitraria. Con independencia de su empleo y considerada en sí misma, es un juego, exactamente igual que el juego del ajedrez»¹⁷.

Un retrato se puede comparar con la realidad y son, precisamente, los rasgos de esta realidad los que justifican los rasgos del retrato. No cabe, en cambio, comparar una regla sintáctica con algo así como una ley de esencias, por eso es analítica. Pero nuestra objeción vuelve a insistir: De acuerdo, desde un lenguaje con una determinada sintaxis no cabe ni decir algo con sentido que contravenga dichas reglas (por ejemplo, que un objeto sea a la vez rojo y verde) ni cabe tampoco justificar dicha sintaxis. Pero será posible construir otro lenguaje que no contenga esa regla, al igual que podemos cambiar las reglas de cualquier juego para obtener otro nuevo. ¿Resulta posible la construcción de ese lenguaje en el que sintácticamente los colores no se excluyan de cubrir a la vez una misma superficie? Quizá se diga que sí es posible, aunque no sepamos si alguien lo usará alguna vez, de la misma forma que se ha construido un lenguaje para los números hipercomplejos. Pero podemos preguntarnos si ese lenguaje artificial podría ser aplicado a la realidad como lo son los lenguajes naturales. Claro que no y la repugnancia que sentiríamos para usarlo en cuestiones prácticas procedería, a buen seguro, de su inadecuación con las cosas. La preferencia que otorgamos a un lenguaje que posee entre sus reglas sintácticas aquella que excluye la aplicación simultánea a la misma superficie de dos colores sobre otro que carece de esta regla sólo puede ser explicada porque aquel se adecua mejor a la experiencia que éste, mas esta adecuación no es puramente inductiva o probable, por tanto el lenguaje que escogemos se adecua a lo que las cosas necesariamente son. Sus reglas sintácticas son proposiciones *sintéticas a priori*

Naturalmente todavía cabe negar la posibilidad de lo sintético a priori y la existencia de una intuición intelectual que nos lo dé a conocer por razones muy fundadas — aunque no sé si totalmente convincentes—, esto es, negarlo desde un empirismo bien razonado, en la medida en que esto sea posible, pero dicho empirismo no podrá dejar de afrontar la cuestión, humilde, si se quiere, de exponer cómo, a partir de una concepción de lo analítico clara y aceptable, quepa explicar como tautológicas expresiones tan sencillas como lo rojo no es verde. Es esta explicación la que hemos tratado de rastrear en diversos textos de Wittgenstein, de uno y otro período, sin encontrarla, por lo menos con la precisión con que anhelábamos hallarla.

¹⁷ Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche aufgezeichnet F. Waismann, hrsg. B.F. McGuinness, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, p. 98.

II. ÉTICA

EL ENTENDIMIENTO COMO PERCEPCIÓN EN LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Por *Enrique López Castellón*
Universidad Autónoma de Madrid

I

El objetivo de este trabajo es examinar el papel del entendimiento en la *Ética Nicomáquea* con vistas a contrarrestar la imagen que actualmente están ofreciendo de las ideas contenidas en esta obra muchos críticos del pensamiento ilustrado que recurren a Aristóteles como la antítesis más autorizada del universalismo kantiano. No es mi propósito exponer las líneas maestras y divergentes de este movimiento neoaristotélico ¹ ni criticar algunas de sus recientes aportaciones a la teoría ética ², sino ceñirme al texto clásico y a ciertas interpretaciones tradicionales que podrían hallarse a la base de la imagen sesgada a la que antes me refería.

El neoaristotelismo reciente ha tendido efectivamente a minimizar el papel del entendimiento en la vida moral de tres maneras complementarias: despojando de racionalidad la elección (*proairesis*) exigida para el logro de la virtud, limitando el papel de la sabiduría práctica (*phronesis*) al desempeñado por algunas de sus virtudes complementarias como la habilidad (*gnóme*), la sagacidad (*syñesis*) o la discreción (*euboulía*), y considerando que la habituación es un proceso inconsciente que basta

¹ Puede encontrarse información al respecto en C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

² Me he ocupado de ello en «De la ética de las sanciones a la ética de las virtudes», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988) 1-27; y «Fragilidades de las éticas de la virtud». *Revista de Filosofía*, 3ª época, VI (1993) 9 152-172.

³ Véanse B. Williams, *Moral Luck*, Londres, Cambridge Univ. Press 1981, y M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

⁴ 1179b 21-23. Aristóteles entiende esta variabilidad de disposiciones naturales para el logro de la virtud como uno de los muchos azares que facilitan o dificultan el logro de la *eudaimonía*. Pero en el neoaristotelismo actual suele destacarse este hecho como un argumento más contra las ideas ilustradas de igualdad y de universalidad morales.

⁵ Véase H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlman (ed.), *Moralität und Sitlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

para hacer bueno a un hombre. Paralelamente se ha resaltado la fragilidad del bien ante los vaivenes de la suerte ³, la desigual distribución de aptitudes naturales para la virtud según los individuos ⁴, y la particularidad de los contextos donde actúa el razonamiento práctico que haría inoperante toda pretensión universalista ⁵.

Hay que reconocer, sin embargo, que algunas de estas interpretaciones pueden ser favorecidas por la propia estructura de las *Éticas* aristotélicas, donde el autor tiende a presentar aisladamente o por separado las distintas partes de su filosofía moral y a concentrarse en cada una hasta el extremo de inducirnos a error respecto al conjunto. Valga el ejemplo siguiente para ilustrar cómo se llega a extraer de la *Ética Nicomáquea* la tesis más extrema de que puede adquirir la virtud moral alguien que carece totalmente de sabiduría práctica ⁶. Tal interpretación se beneficiaría de la preocupación de Aristóteles por caracterizar su postura frente al intelectualismo socrático subrayando la diferencia entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas y situando la *phrónesis* entre éstas últimas. A esto se añadiría la idea de que las virtudes éticas pertenecen a la parte apetitiva del alma que sólo puede escuchar a la razón y la *phrónesis* a la parte del alma que puede razonar por sí misma. Si la virtud ética no es intelectual, podría atribuírsele cierta autonomía frente a los mandatos de la razón y concebirla como una disposición o estado permanente (*héxis*) que no requiere intervención alguna del entendimiento. La propia estructura de la obra induciría además a este error al haber dedicado Aristóteles los libros dos, tres, cuatro y cinco al estudio de las virtudes éticas, mientras que la *phrónesis* no es objeto de análisis hasta el sexto. Sin embargo, un estudio imparcial de los textos no podrá ignorar que Aristóteles empieza a adelantarnos su tesis fundamental en el capítulo trece del libro primero al señalar que las virtudes éticas corresponden a la parte del alma que es guiada por el entendimiento. En los tres libros siguientes aclara repetidas veces que el punto medio en que consiste la virtud ética está en concordancia con el *orthos lógos*. En II, 2 promete un tratamiento posterior de lo que ha de entenderse por *orthos lógos* y en VI, 1 repite la promesa. Ambos capítulos apuntan, así, a la respuesta final que se expone en VI, 13, donde el *orthos lógos* concuerda con la *phrónesis* o se identifica con ella (1144b 21-28). Una comprensión global de la teoría aristotélica nos obligaría a ir espigando a lo largo de toda la obra hasta configurar una doctrina que podríamos resumir así: las virtudes éticas requieren *phrónesis* (1144b 17-1145a 6), la cual implica la capacidad de deliberar (1140a 25-1140b 6). Esta deliberación que realiza el *phrónimos* no se refiere sólo a fines particulares, sino a la vida buena en general (1140a 25-31), con vistas a lo mejor (1141b 13) y en orden a la *eudaimonía* (*Retórica*, 1366b 20), interesándose tanto por conceptos universales como el de vida buena cuanto por actos determinados y particulares (1141b 15, 1142a 14 y 20-22, 1143a 29 y 32-34). Por eso, aunque el citado principio del *orthos lógos* tiene su origen en la Academia, este concepto de *phrónesis* no es ya un puro conocimiento contemplativo de resultados prácticos como en Platón, sino un conocimiento práctico en sí que permite el uso de todos los bienes de la vida moral. Esta última consideración nos obliga a resaltar la necesidad de situar la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomáquea* en el conjunto de las obras de Aristóteles.

Y es que numerosas veces se olvida que las *Éticas* corresponden a un período intermedio en la evolución filosófica de Aristóteles, el que F. J. Nuyens etiquetó

⁶ William W. Fortenbaugh, «Aristotle: Emotion and Moral Virtue», *Arethusa* 2 (1969) 163-185. Una postura cercana a ésta puede verse en J. Driver, «The virtues of ignorance», *The Journal of Philosophy*, 86, 7 (1989) 373-384. Este artículo ha sido criticado por O. Flanagan en «Virtue and ignorance», *The Journal of Philosophy*, 87, 8 (1990) 420-428.

como “instrumentalismo mecanicista”, y que pese a que el hilemorfismo aparece ya en el libro primero de la *Física*, la mayor parte de la vida del filósofo transcurrió sin que pensara aplicar esta teoría a los seres vivos, cosa que hizo en su tratado tardío *Sobre el alma*. El error está, pues, en considerar que la filosofía moral de Aristóteles debe ser interpretada a la luz de la psicología contenida en este tratado por significar el desarrollo de ciertas ideas cuyo embrión se encontraría ya en las *Éticas*. Por el contrario hay que decir que el pensamiento Aristotélico experimentó una evolución que fue del trascendentalismo platónico a lo que David Ross llamó la “fase biológica”, donde el hombre ya no puede ser concebido sino como unión sustancial de alma y cuerpo. Ciertamente en las *Éticas* no aparece el dualismo trágico del alma desterrada en la cárcel del cuerpo del platonismo pitagórico, pero en el período en que Aristóteles redacta sus obras de filosofía moral no había unido el alma al cuerpo ni diferenciado del alma mortal el entendimiento agente universal. Por eso su moral no es ni la moral hilemorfista que exigiría esa unión ni la moral trascendente e incluso mística que reclamaría esa separación y que desarrollará la filosofía árabe medieval cuando conciba ese entendimiento activo como único, común a todos los hombres e inmortal, haciendo consistir la felicidad humana en la vinculación de cada individuo con esa potencia trascendente. Interesa, por tanto, destacar que la relación alma-cuerpo que hemos de tener presente al analizar las *Éticas* es una relación instrumental, como se señala expresamente: «Donde no existe un interés común entre gobernante y gobernado, no existe amistad por no haber tampoco justicia, sino una relación como la que se da entre el artesano y su herramienta, entre el alma y el cuerpo, entre el amo y el esclavo.» (1161a 32-35) Si alma y cuerpo son dos seres distintos, uno de ellos (el cuerpo) está hecho para la otra (el alma), y lejos de ser un obstáculo para su actividad, representa el instrumento que la hace posible. No hay entre ellos ni unión sustancial ni la verdadera comunidad que genera un interés compartido. Su asociación no responde más que al interés del alma, si bien esta subordinación no supone que las actividades del alma se fundan en una sola. El término con el que Aristóteles designa el compuesto resultante del vínculo alma-cuerpo, *synthétos* (1178a 20), es precisamente el utilizado por Platón en el más dualista de sus diálogos (*Fedón*, 78 b-c) y difiere del que empleará posteriormente para hacer referencia a la unión sustancial del hilemorfismo: *synolon*. Precisamente esta doble naturaleza va a dotar de contenido al planteamiento ético de Aristóteles, pues el principio de identidad del hombre se cifra en lo que hay en él de espiritual, mientras el cuerpo será siempre algo en cierta medida ajeno al sujeto moral. De ahí que todo el programa ético propuesto se reduzca a no regatear esfuerzo alguno para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros, el entendimiento, que por superar a todo lo demás en poder y dignidad, tiene la tarea de dominar y regir a nuestra parte irracional. Vivir de acuerdo con las exigencias e inclinaciones de esa parte irracional —llega a decir Aristóteles— implicaría algo tan absurdo como que un hombre no eligiera su propia vida sino la de otro (1178a 4). Si tenemos en cuenta este punto de partida, comprenderemos que resulta difícil ofrecer una interpretación de la ética de Aristóteles que pueda considerarse excesivamente intelectualista.

Detengámonos en este importante punto. E. R. Dodds nos hizo ver que una característica fundamental de la cultura homérica era «el hábito de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento»⁷. Esta interpretación intelectualista de la

⁷ *Los griegos y lo irracional*, trad. de M. Araújo, Madrid, Alianza, 1980, p. 27.

conducta imprimió un sello duradero a la mente griega, de forma que las paradojas socráticas que identifican la virtud con el conocimiento y defienden que nadie hace el mal a sabiendas no fueron innovaciones filosóficas sino la expresión de una creencia muy arraigada en una cultura que no podía concebir cómo el hombre, conocido su bien, podía dejar de realizarlo. Esta capacidad cognitiva indiscriminada se prolonga en Platón para quien captamos las ideas morales como formas últimas sin que exista una diferencia esencial entre el modo como conocemos la bondad y el modo como estudiamos las verdades abstractas de la lógica o la matemática, pues en último término verdad y bondad se hallan enlazadas como aspectos de la Idea suprema que es fuente de todo lo real. Frente a esta concepción platónica, una de las críticas que tradicionalmente ha formulado el empirismo a la teoría racionalista de la verdad última es la siguiente: la razón sólo puede indicarnos qué conclusiones se siguen de qué premisas, pero no qué es la verdad en un sentido absoluto. En el campo de la práctica esta crítica empirista afirmará que la razón sólo nos puede hablar de medios pero no de fines; puede decirnos qué hemos de hacer si deseamos este o aquel fin pero por sí misma no nos puede indicar qué fines *debemos* desear. Como dirá Hume en un conocido texto: «La sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición (*Treatise*, 413), pues la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones.» Lo que equivale a decir, aunque de forma no muy expresa, que cuando la pasión y la razón se dirigen juntas a un objeto, la segunda debe plegarse a las demandas de la pasión. El fundamento de ello se resume en el viejo adagio latino *intellectus nihil movet*. La razón puede indicarnos cómo llegar a nuestro destino —defiende el empirista—, pero no adónde debemos ir. Este aforismo latino es de hecho la traducción directa de un texto aristotélico. Pero quienes citan esta frase como prueba de su empirismo moral no tienen en cuenta que forma parte de un pasaje más complejo que dice así: «El pensamiento (*diánoia*) por sí mismo no pone nada en movimiento, salvo cuando se refiere a un fin y al terreno de la política, pues ésta gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace algo lo hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es un fin absolutamente hablando (ya que es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos.» (1139b 1-5) ⁸. Aristóteles sostiene a continuación que al tiempo que establece cuáles son los medios necesarios para llegar hasta los fines deseados, el entendimiento interviene en la determinación de los fines en sí mismos. El elemento decisivo —del que prescinden quienes equiparan a Aristóteles con Hume— es que el hombre virtuoso en el discurso aristotélico no da sus fines por sentados: por el contrario, tiene que comprobar su propia conducta para ver si está de acuerdo con la medida o el criterio de corrección (*orthos lógos*). Al parecer la determinación de lo correcto hay que efectuarla a la luz de una concepción global y racionalmente estructurada de lo que es la vida buena, y el *phrónimos* debe usar sus potencias racionales para elaborar esta concepción global de la vida buena, identificada con la vida según lo que hay de más noble y elevado en nosotros, el entendimiento, y en consecuencia lo que ostenta más títulos para llevar a cabo la dirección del compuesto (1178a 7). El entendimiento (amo, artesano) dirige, ordena y utiliza la parte irracional del alma (esclavo, herramienta) con vistas a un fin. Por eso, examinando a fondo el libro sexto de la *Ética Nicomáquea*, observaremos que, en contra de lo enseñado por Platón y Xenócrates,

⁸ Véase R. Bambrough, *Moral Scepticism and Moral Knowledge*, Londres, Routledge, 1979, capítulo IX.

no hay más que *dos* virtudes dianoéticas: la *phrónesis*, virtud del entendimiento práctico, y la *sophía*, virtud del entendimiento especulativo, y de estas dos virtudes la primera es inseparable de las virtudes del carácter puesto que enuncia la regla que éstas obedecen. La distinción que debe presidir el estudio de la virtud humana no es, pues, la distinción platónica de virtudes intelectuales y virtudes morales, sino la distinción aristotélica de *phrónesis* y de *sophía*, y la distinción de las dos actividades que el *noûs* lleva a cabo: la actividad de mandar por la que el *noûs* rige al deseo, al cuerpo a quien se halla unido y a cuanto le es inferior, y la actividad contemplativa por la que el *noûs* vive, aparte del cuerpo, su vida de espectador de sí mismo y de cuanto le es superior. La actividad de dirigir pone en juego una doble virtud: la que perfecciona al señor para permitirle mandar bien (la *phrónesis*) y la que perfecciona al siervo para permitirle obedecer bien (la virtud ética como unidad de todas las virtudes del carácter). O —vista la cuestión desde otro ángulo— la facultad apetitiva es una facultad pasiva cuyo apetito no podría llegar a ser lo que hoy llamamos un acto libre más de lo que lo haría la codicia o la ira: deseamos necesariamente lo que juzgamos un bien y hacemos necesariamente lo que hemos decidido necesariamente, esto es, lo que hemos juzgado necesariamente que es el medio de realizar ese bien. La virtud viene a representar, así, la armonía plena entre razón y deseo, y no la razón esforzándose en dominar a un deseo recalcitrante que se pliega con dolor a sus mandatos (1102b 13-26 y 1119b 15-16).

Cuando Aristóteles señala que la virtud moral «hace recto el fin» o «la intención» (1144a 8), que «nos hace hacer el fin» (1145a 5-6), no quiere decir que correspondan a la virtud moral “conocer” el fin o establecerlo sin haberlo conocido previamente, como si la disposición o inclinación de la virtud fuese una suerte de sucedáneo que reemplazara aquí al conocimiento haciéndolo inútil. Muy al contrario, Aristóteles da por descontado que el principio es el pensamiento (*Metafísica*, 1072a 29-30) y presupone de continuo y afirma expresamente una vez (1142b 32-33) que corresponde a la *phrónesis* conocer el fin. No hay que olvidar, además, que lo que después se llamará “Ética” o “Filosofía Moral” no es para Aristóteles ni *epistème* ni *sophía*, sino *phrónesis* y que encomienda precisamente a esa *phrónesis* arquitectónica que es la política en su más noble sentido, como la ciencia que fija las normas generales de la acción que aseguran el bien de los ciudadanos y de la ciudad, la tarea de conocer el fin (1094a 22-b10). La necesidad de la virtud moral no viene determinada por el conocimiento del bien sino por su realización (1095a 4-11), y para ello efectivamente no basta saber, hay que desear, y éste es el deseo que rectifica la virtud. De ahí que el efecto de la virtud sea rectificar la intención. Si queremos establecer una diferencia entre esta rectitud de la intención aristotélica y la pureza de la intención kantiana, diremos que para Kant la intención es “pura” cuando la voluntad sólo está determinada por la máxima enunciada por la razón al margen de toda inclinación. Aristóteles no podía plantear así el problema porque ignoraba el concepto de voluntad que la filosofía acuñará después de él. Por eso su tesis es que la intención es recta cuando «la razón ha impregnado de tal forma al deseo que éste se dirige al objeto que prescribe la razón. Esta penetración de la razón en el deseo es la virtud misma, y por ello la virtud hace recta la intención»⁹.

⁹ R. A. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1958, p. 75.

II

La particularidad de Aristóteles en la que, resumiendo, quiero hacer hincapié es su división de dos aspectos de la parte racional del alma humana: estrictamente hablando la racionalidad hace referencia al pensamiento puro y autosuficiente, pero en un sentido secundario cumple la función de regular la parte irracional. El problema es que ninguno de los términos usados por Aristóteles (*noûs*, *diánoia*, *logismós*, *epistéme* o *bouleusis*) designa a esa parte racional en su totalidad funcional, aunque *noûs*, *diánoia* y *epistéme* tienen un campo semántico más comprehensivo que *logismós* o *bouleusis*, por ejemplo, reducidos habitualmente al pensamiento práctico. De ahí que para el tema que nos ocupa sea más interesante examinar los significados de *sophía*, *phrónesis* y *noûs*.

Sophía, que se suele traducir por sabiduría (o por “filosofía”, como propone Gauthier), significó originalmente la capacidad para realizar una operación determinada, como la aptitud de un carpintero para construir un barco (*Iliada*, XV, 412), y posteriormente el dominio de cualquier arte. Sin embargo, ya en Teognis y sobre todo desde Heródoto (III, 4) *sophía* pasa a designar la inteligencia en el campo de la práctica, manteniéndose una oscilación —principalmente en el lenguaje filosófico— entre quienes destacan el carácter predominantemente teórico de la *sophía* y quienes apuntan a su versión práctica, ambigüedad que encontramos en Platón, pues mientras en la *República* la *sophía* se refiere a la parte más elevada del alma y a la virtud superior propia de la clase social más noble (428b y 443e), en otras ocasiones se limita a señalar la habilidad para practicar una operación. La *sophía* platónica es, así, la ciencia que preside la acción virtuosa, lo que no quiere decir que lo designado por el término *phrónesis* quede relegado a un lugar inferior sobre todo si tenemos en cuenta que «el conocimiento más alto y con mucho el más bello es el que se ocupa de regular el estado y la familia, a lo que se da el nombre de medida y de justicia». (*Banquete*, 209a). Diríamos, más bien, que la primacía concedida a la *sophía* es propia del concepto de filosofía como contemplación y la acordada a la *phrónesis* expresa el concepto de filosofía como guía del hombre en el mundo. Y si hemos de creer el testimonio de Diógenes Laercio (IV, 2, 12), ya en el seno de la Academia y en vida de Platón, se había debatido el problema de una existencia puramente contemplativa, correspondiendo a Xenócrates el haber introducido un nuevo concepto de conocimiento filosófico, identificado como *sophía*, esto es, como especulación, que no corresponde al alma toda, que es ciencia de las causas primeras y de los inteligibles (*noetá*). Un concepto de tanta trascendencia no pudo pasar inadvertido a Aristóteles y prueba de ello es la nueva versión que ofrece del ejemplo comparativo de la salud y la medicina, tan recurrente en la escuela platónica (1249a 12). El conocimiento de la verdad objetiva, de la realidad pura, de la salud, pertenece ahora al *noûs*, y la *phrónesis* es sólo su instrumento (*órganon*). Ya no estamos ante la *phrónesis* platónica, conocimiento puro y ciencia soberana que domina a la *sophía* y a las demás ciencias, sino ante una especie de conocimiento cuya función es adaptar el conocimiento objetivo a la intención moral, prescribiendo, igual que la medicina, las reglas de vida para el obrar práctico.

Aristóteles distinguirá, en suma, conocimiento teórico y conocimiento práctico y reservará el término *sophía* para designar la ciencia de los primeros principios identificada con la “filosofía primera” cuyo objeto es lo necesario y eterno (1141b 11) y empleará el de *phrónesis* para referirse al conocimiento de los hechos humanos que son contingentes y mudables. El saber de la *sophía* es un saber cierto, perfecto, divino; el de la *phrónesis*, humano, lo que quiere decir que, considerados en sí mismos, el primero prevalece sobre el segundo, si bien desde la condición humana la *phrónesis*

adquiere para nosotros una importancia que no tiene la *sophía*. Un fragmento de la *Etica Nicomáquea* expresa lo que pretendo apuntar: es cuando tras explicar Aristóteles que la *sophía* es la ciencia de las cosas más altas y sublimes y la *phrónesis* el hábito práctico, racional y verdadero que concierne a lo que es bueno para el hombre (1140b 4), hace una importante puntualización: «Hay cosas mucho más dignas por su naturaleza que el hombre, como es evidente si *pensamos* en los astros que forman el cosmos (...). Por eso a Anaxágoras, a Tales y a otros como ellos, que desconocen palpablemente su propia conveniencia, se les llama *sophoí*, pero no *phrónimoi*, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no investigan lo que es bueno para el hombre» (1141b 1-8)¹⁰. Parece, pues, que el precio de la excelencia sobrehumana de la *sophía* es su inutilidad para las cuestiones que realmente importan al hombre en su vivir cotidiano y sin cuya resolución y adecuado enfoque no podría dedicarse a la actividad suprema de la contemplación¹¹.

En cuanto al tercero de los términos, el de *noûs*, que traduciré como es habitual por “entendimiento”, se considera no sólo la parte más elevada del alma humana, sino también la esencia del ser divino, esto es, el entendimiento divino o el llamado *noûs poietikós*. Se trata de un concepto tradicional que se retrotrae a Tales, a Anaxágoras e incluso a épocas más remotas. Lo interesante es que, al designar desde antiguo la función ordenadora del universo, no entendida como una actividad o una técnica específica, sino en el significado más genérico de actividad pensante, es decir, de capacidad de elegir, coordinar y subordinar, Aristóteles use el término *noûs* para referirse a una facultad del entendimiento teórico y presumiblemente también, como vamos a ver, a una facultad del entendimiento práctico. Efectivamente, en el límite particular del entendimiento práctico hallamos el término *noûs* para hacer referencia al conocimiento intuitivo de los hechos particulares. Esta cuestión del *noûs praktikós* representa uno de los problemas más intrincados de la filosofía aristotélica, equiparable al que suscitó históricamente la naturaleza del *noûs poietikós* o *intellectus agens*, entre otras cosas por la falta de precisión del propio Aristóteles. Y es que lo mismo que del *intellectus agens* sólo nos habla una vez en *Sobre el alma* (430a 10), la idea de un uso práctico del *noûs* sólo aparece sugerida en un momento de la *Etica Nicomáquea*, sin que utilice además, la correspondiente expresión de *noûs praktikós*. Esto quiere decir que al igual que sucede respecto al *noûs poietikós* la primera cuestión a la que nos enfrentamos es si Aristóteles tuvo intención de introducir en su discurso ético una noción específica de *noûs* que permitiera una doble aplicación teórica y práctica. El texto básico sería:

«El entendimiento (*noûs*) se ocupa de lo último (*escháton*) en ambas direcciones; pues tanto los límites primeros como los últimos son objeto de una intuición racional y no de un razonamiento (*lógos*). El entendimiento con respecto a las demostraciones capta los límites inmutables y primeros, y el entendimiento con respecto al campo de la práctica capta lo último y posible (*endechoménon*), esto es, la premisa menor. Pues estos hechos posibles (y variables) son el punto de partida para aprehender el fin, dado que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. De ahí que debamos tener una percepción (*aísthesis*) de estos particulares, y esta percepción es el entendimiento (*noûs*).» (1143a 36-38).

¹⁰ Cabe recordar que para Aristóteles el sol, la luna y las estrellas en cuanto «indestructibles y eternos» (Metafísica, 1074a 30-31) son superiores al hombre.

¹¹ Epicuro sostendrá que la *phrónesis*, «de la que nacen todas las demás virtudes, es más preciosa que la filosofía», *Carta a Meneceo*, 132, y los estoicos la identificarán con la virtud suprema de la que dependen todas las demás (Diógenes Laercio, VII, 125-126).

¿Qué quiere decir Aristóteles en este denso fragmento? Una interpretación avalada por Ritter y Trendelenburg que inspira la traducción ofrecida aquí sería ésta: Aristóteles presenta un punto de contacto entre el *noûs* en su sentido teórico y el *noûs* en su sentido práctico. En el primer caso el *noûs* equivale a la intuición de los primeros principios, axiomas y conceptos universales del conocimiento teórico que son demasiado primigenios o fundamentales para admitir un análisis o una justificación extrínseca. De ellos parte todo razonamiento por configurar su premisa mayor. En el segundo caso hay también una intuición de unos hechos específicos, cuyo contenido constituye la premisa menor de un silogismo práctico. Los primeros principios (por arriba) y los hechos singulares (por abajo) serían los límites entre los que se mueven el razonamiento teórico y el silogismo práctico. La doble intervención del *noûs* delimita y fundamenta a un tiempo la actividad del pensamiento humano tanto en el orden teórico como en el práctico.

El texto ha dado, sin embargo, pie a las dos interpretaciones reduccionistas posibles, esto es, a defender que Aristóteles se está refiriendo aquí sólo al uso práctico del *noûs* que cumpliría dos funciones (la intuición de los primeros principios en el orden práctico y la intuición de los hechos prácticos singulares) (Teichmüller); o a proclamar, por el contrario, que se está refiriendo exclusivamente a un entendimiento que sólo puede ser teórico si es que ha de funcionar tanto en el plano práctico como en la demostración lógica. Según esta última posibilidad, Aristóteles no admitiría un *noûs praktikós*. Esta fue la tesis de Julius Walter en el siglo pasado que E. Zeller¹² adoptó y divulgó entre quienes se empeñaron en ver una suerte de escepticismo en la filosofía moral de Aristóteles. El neoaristotelismo de las últimas décadas puede haber bebido en estas fuentes.

Ahora bien, antes de pasar revista a esta interpretación de Walter conviene aclarar en este apartado algunas ideas relativas al silogismo práctico. Por silogismo entiende Aristóteles un discurso en el que aceptadas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo establecido antes (*Primeros Analíticos*, 24b 18-20). En el silogismo práctico lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración sino una acción (1147a 28); estamos ante una clase de razonamiento en el que el deseo del fin hace el papel de premisa mayor y la determinación del medio el de premisa menor (1144 a 31-33). La decisión o elección (*proairesis*) no es entonces un acto nuevo distinto del apetito que es el deseo ni del pensamiento que es el juicio que cierra la deliberación. Como la conclusión del silogismo teórico tampoco es una nueva premisa, sino el nudo que vincula a ambas premisas. Igualmente la decisión del silogismo práctico no representa más que el punto donde se unen o fusionan el apetito que es el deseo y el pensamiento que es el juicio. Es la fuerza del apetito iluminada, fijada y hecha eficaz por la deliberación y el juicio que la remata. O, mejor aún, es el juicio del entendimiento sobre el valor y la posibilidad de los medios de alcanzar el fin convertido en motor por el deseo de ese fin que es el apetito, pues está fuera de dudas que para Aristóteles quien decide es el entendimiento (1113a 6-7; 1169a 17). Por eso —dice textualmente Aristóteles—, «la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente» (1139b 4-5). Y esta elección no se distingue en realidad del juicio donde culmina la deliberación. Es ese juicio mismo, no en la medida en que

¹² J. Walter, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1874. E. Zeller recogió esta tesis de Walter en la tercera edición de su *Philosophie der Griechen* Tubinga, 1879; más accesible es la edición de Leipzig, 1920, fotografiada en 6 volúmenes en Hildesheim, G. Ohms, 1960. D. J. Allan, de quien hablaremos a continuación, reaccionó contra esta interpretación.

enuncia una afirmación, sino en la medida en que, a impulsos del deseo que le ha inspirado y fortalecido, se ha convertido en imperativo. D. J. Allan completó este análisis de la acción que encontramos en el libro tercero, basado en el esquema medios-fin, con otro más satisfactorio pues superaría el paralelismo implícito en éste entre la acción moral y la producción técnica¹³. Este segundo modelo de silogismo práctico — pergeñado según ideas contenidas en los libros sexto y séptimo así como en otros textos ajenos a la *Ética*— se basaría en el esquema abstracto-concreto, universal-singular o regla-caso, y en él la premisa mayor afirmarían un valor universal o una regla general; la menor establecería que una determinada realidad singular realiza ese valor o es un caso que cae dentro de dicha regla; y la conclusión sería igualmente una decisión¹⁴.

Pero también podemos complicar el modelo primitivo de silogismo ampliando la función ejercida por el entendimiento práctico. Cuando vemos a la luz de nuestra concepción de la vida buena, por ejemplo, que la valentía nos exige atacar al enemigo, puede seguirse de inmediato la acción. Aunque puede darse el caso de que el enemigo no haya llegado aún, por lo que no atacaremos sino que sólo decidiremos atacar. La acción no se seguirá sino cuando veamos que ha llegado el enemigo. En ocasiones habrá que decidir también qué medios son los mejores para proceder a ese ataque, si recurrir quizá a una emboscada. Y una vez determinado esto, tampoco se seguirá la acción hasta ver acercarse al enemigo. Para Aristóteles todo este razonamiento ulterior es objeto de la *phronesis*, al menos en su aspecto de *deinotes* (habilidad o destreza) (1143b 3). La conclusión es o una acción (atacar) o una decisión (la de atacar) que forma la premisa mayor de otro razonamiento posterior. Si la premisa menor siguiente se refiere a los medios o al modo de atacar («la emboscada es el medio mejor», por ejemplo), esta premisa se basará en gran parte en el conocimiento militar. Pero presumiblemente todavía tendrá que ser revisada por una percepción de lo que exige la vida buena, ya que no todos los medios son compatibles con la virtud de la valentía y la vida buena. De ahí que Aristóteles se refiera a los medios más nobles y correctos que son los que habrán de ser escogidos (1142b 23-24). Y esta es la razón de que Aristóteles diga que necesitamos una percepción (*noûs*) (1143b 5) de la última premisa menor (b3) de la serie, sin que ello se reduzca a los casos en que la última premisa menor sea «se requiere atacar». La idea puede valer también cuando «se requiere una emboscada». Estas premisas serán las últimas en la serie de premisas sobre lo que se debe hacer, aunque no tienen por qué ser las últimas realmente, pues puede necesitarse una premisa menor final que sea aportada por una percepción sen-

¹³ Hans von Arnim (*Eudemische Ethik und Metaphysik*, Viena, 1928) fue el primero en observar que el análisis de la acción moral que aparece en la *Ética Eudemia* (1227a 6-18) guarda un estrecho paralelismo con el análisis de la producción técnica que encontramos en el libro Z de la *Metafísica* (1032a 25-b 30). Este paralelismo hace que Aristóteles incurra en una contradicción: la *praxis* moral a diferencia de la *poiesis* no busca un fin fuera de ella, por eso es en sí un valor que ha de buscarse y realizarse por sí mismo y no como medio para una cosa ulterior (1140b 6-7). En el campo de la técnica, por el contrario, lo valioso no es la actividad productora sino el objeto producido (1105a 27-28). Sin embargo, como consecuencia del paralelismo citado, Aristóteles se ve forzado a decir que «las acciones morales se hacen a causa de otras cosas» (1112b 33), lo que contradice sus afirmaciones anteriores.

D. J. Allan, «The Practical Syllogism», en *Autour d'Aristote*, Publications Universitaires, Lovaina, 1955, 325-340. Véase también *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1970. Una visión más general del tema en relación con cuestiones conexas puede encontrarse en el excelente libro de A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, Duckworth, 1979.

¹⁴ Un resumen crítico de la exposición de Allan puede verse en David Wiggins, «Deliberation and Practical Reason», recogido en Amélie O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley y Los Angeles (California) y Londres, University of California Press, 1980, 221-240.

sible (1147a 26) que nos permita decir: «Aquí está el enemigo». La conclusión última será una acción, aunque las conclusiones intermedias en estos casos serán decisiones.

De estas últimas observaciones deseo subrayar dos cosas: Primera, cuando Aristóteles se refiere a los medios que conducen a un fin, usa el término *medios* en un sentido más amplio que el puramente instrumental y técnico (no se trata, por ejemplo, de escoger una herramienta, sino también de escoger el modo de usarla)¹⁵. Pues también podría decirse que un hombre escoge hacer un acto de valentía como un medio de seguir siendo valiente, como pudiera deducirse de la afirmación de que el fin de toda actividad es la conformidad con la correspondiente disposición (1115b 20-21). Esta riqueza semántica de la palabra *medios* amplía el ámbito de la deliberación moral pero en todos esos contextos la elección de los medios sigue vinculada a la racionalidad sin que ésta pueda reducirse a mera racionalidad instrumental o técnica.

Segunda, en el libro sexto se compara la *phrónesis* en cinco ocasiones con la percepción sensible¹⁶. En la última la equipara Aristóteles con el hombre que tropieza por no ver (1144b 1-17). Esta percepción puede deberse a la experiencia (1143b 11-14), pero la *phrónesis* es contrapuesta a la experiencia (1141b 16-21) porque implica percibir lo que se ha de hacer en casos determinados a la luz del conocimiento de algo más universal. Por eso precisábamos antes en el ejemplo examinado que la constatación de la conveniencia de la emboscada —que puede ser fruto de los conocimientos militares o de las experiencias anteriores de quien delibera— ha de ser revisada a la luz de una percepción que determine si este medio es compatible con la valentía y la vida buena. Esta percepción es la que se equipara con el *noûs* en dos capítulos de la *Ética Nicomáquea* donde éste aparece muy estrechamente ligado a la *phrónesis*, virtud que comprende también una operación semejante a la percepción y que podríamos entender como una especie de apreciación situacional. Aunque podemos establecer —como hace Sorabji en un interesante estudio¹⁷— la especificación de que sólo la percepción iluminada por nuestro conocimiento de la vida buena es un juicio de la *phrónesis*, lo importante es destacar que la interpretación del texto que ofrecemos es confirmada por otros fragmentos de la obra donde se insiste en el papel de la percepción en cuestiones éticas, y que el papel de la *phrónesis* es mucho más amplio de lo que pudiera creerse ya que se enriquece y complica con la intervención de otras virtudes que la complementan.

III

Retomemos el texto que proponíamos analizar (1143a 36-38). Si Aristóteles está hablando de dos niveles —el de la demostración y el de la práctica— para señalar que en cada uno de ellos el *noûs* ejerce una función intuitiva, la interpretación que aquí defendíamos parece más convincente que las otras dos interpretaciones reduccionis-

¹⁵ En Aristóteles quien posee la virtud de la liberalidad puede ser descrito diciendo que escoge el modo de gastar su fortuna, y la *Ética Eudemia* admite que elegir ganar dinero puede formar parte de la vida buena (1126a 8). Véase al respecto Richard Sorabji, «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», recogido en lugar citado en nota anterior, 201-219. Véase también A. Ferrara, «On Phronesis», *Praxis International*, 7 (1987) 246-267.

¹⁶ En 1142a 27-30; 1143b 5; 1143b 14; 1144a 29; y 1144b 1-17. Véase al respecto T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

¹⁷ Citado en nota 15, p. 206. Véase también J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

tas. Por “demostración” se entendería entonces la forma del silogismo teórico que parte de los principios universales y necesarios captados por el *noûs*, que viene a ser la *sophía*, a la que se debe la premisa mayor de ese silogismo. Por consiguiente, el *noûs* que, por el contrario, se ocupa de la otra premisa es sin duda una especie de *entendimiento práctico* que sin ser un conocimiento exclusivamente teórico ni un conocimiento exclusivamente práctico desempeña una función especial del entendimiento práctico. ¿Por qué entonces se aplica el mismo término de *noûs* a ambas facultades siendo así que se interesan por los límites opuestos en el caso del conocimiento práctico y en el caso del conocimiento puro? ¿Qué tienen en común ambos extremos para justificar su designación con un solo término?

Cabe aventurar una respuesta: en ambos extremos del conocimiento hallamos sendos objetos inalcanzables para la deducción y la inducción, que sólo pueden captarse mediante una intuición. El objeto de lo captado por el entendimiento en su límite supremo será lo universal y necesario, y en el límite inferior lo singular y posible. Pero en ambos casos se dará una especie de visión, de percepción (*aísthesis*). Hay que recordar aquí dos cosas importantes. Primera, Aristóteles tiende a concebir la percepción sensible (*aísthesis*) en un sentido más amplio de lo que es usual entre la mayoría de los pensadores modernos. Hay en la percepción sensible para Aristóteles algo de conocimiento —una *notitia*—, de modo que puede decirse que la aprehensión sensible tiene algo de intelectual. Sin embargo, la *notitia* que da la facultad sensible no es todavía conocimiento propiamente dicho. Este surge únicamente cuando, como sucede en el alma humana, no sólo interviene la facultad sensible que incluye la sensación propiamente dicha, el deseo y el movimiento local, ni tampoco solamente la imaginación y la memoria, sino también y sobre todo el entendimiento. Por eso no pueden extrañarnos las últimas palabras del texto que comentamos donde Aristóteles hace equivalentes el *noûs* y la *aísthesis*. Aún más, respecto a la función propia del *noûs* —esto es, si se trata principalmente de la intuición o del discurso, si es *nóesis* o es sobre todo *diánoia*—, Aristóteles parece referirse a ambos aspectos como propios del entendimiento, aunque a la vez acostumbra a destacar el primero. Y, en todo caso, la idea del entendimiento intuitivo fue la que más influyó en quienes posteriormente subrayaron que el entendimiento es capaz de comprender los principios de la demostración y los fines últimos del comportamiento, que es precisamente la interpretación del fragmento que pretendemos hacer valer aquí¹⁸. Segunda, nota característica del aristotelismo es su armonía entre todos los grados del conocimiento. Aristóteles distingue ciertamente entre conocimiento sensible e intelectual, pero ambos guardan entre sí una estrecha conexión, como sucede entre los distintos grados de la vida. Los inferiores no suponen los superiores, pero éstos implican virtualmente todos los inferiores y en última instancia todo conocimiento proviene de los sentidos como de su fuente primaria.

¹⁸ Este significado genérico del entendimiento se conservó en la tradición filosófica hasta el romanticismo, cuando Fichte destaca «la inmovilidad» de éste y le resta el valor de facultad cognitiva en general, haciéndole consistir en una facultad espiritual en reposo, inactiva, puro receptáculo de lo producido por la imaginación y que ha sido o está todavía en trance de ser determinado por la razón. Sin embargo, en Tomás de Aquino, por ejemplo, el entendimiento es opuesto a los sentidos: «El nombre de *intellectus* implica cierto conocimiento íntimo; *intelligere* es casi un leer dentro (*intus legere*). Esto es evidente para el que considera la diferencia entre el *intellectus* y los sentidos; el conocimiento sensible concierne a las cualidades sensibles externas, el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de la cosa.» (*S. Theol.*, II, 2, q.8, a.1).

Teniendo en cuenta estas observaciones podemos examinar ahora las interpretaciones reduccionistas del fragmento que citábamos antes. La que considera que Aristóteles sólo se está refiriendo al entendimiento práctico se ve forzada a explicar la palabra “demostración” que aparece en el texto como silogismo práctico¹⁹. Con ello se sitúa en franca oposición a otros textos de la obra, pues aunque parezca que la palabra “demostración” se aplica a veces al silogismo práctico (1143b 11-13), Aristóteles reduce con claridad el uso estricto de este término al silogismo que contiene premisas necesarias y rechaza tajantemente toda demostración sobre hechos variables (1139b 31; 1140a 33-35). Por ello, antes de pretender que el entendimiento *sui generis* tiene un conocimiento sensible de individuos, resultaría menos arriesgado atribuir al entendimiento práctico un conocimiento universal de principios y preguntar por qué el principio universal de la práctica no puede ser captado por la razón intuitiva.

Sin embargo, la interpretación contraria defendida por Julius Walter, esto es, la que sostiene que sólo se está hablando aquí del entendimiento teórico, se enfrenta a mayores dificultades aún. Es de advertir que esta negativa a asignar una función intuitiva al entendimiento práctico es una consecuencia del supuesto de que la única función de éste es el conocimiento de los medios. De ahí que haya de introducir de modo brusco y sorprendente el entendimiento teórico y puro en un contexto donde se está hablando del entendimiento práctico, sosteniendo además que no hay base alguna para entender «la demostración» que encontramos en el texto como teórica y «la práctica», que también aparece, como entendimiento práctico. Para esta interpretación, la *phrónesis* se distingue de la *synesis* (sagacidad, comprensión) en que la primera es imperativa y práctica y la segunda es sólo discriminativa, toda vez que el *noûs* que se ocupa de lo individual no está específicamente determinado como práctico. Pero lo que Aristóteles realmente afirma no es que el *noûs* que se ocupa de lo individual sea práctico, sino que en cuestiones prácticas el *noûs* se ocupa de lo individual. Con otras palabras, Aristóteles no defiende que el *noûs* sea práctico cuando se ocupa de lo individual, sino que considera que el objeto del *noûs* que actúa en la práctica es individual. Por consiguiente no podemos rechazar el *noûs praktikós*, aunque reconozcamos que no todas las clases de conocimiento que se ocupan de lo individual son prácticas.

Otra incoherencia de la interpretación de Walter consiste en dividir, por un lado, el silogismo en teórico y práctico, para negar, por otro, todo carácter práctico al *noûs*. Como considera que todo conocimiento universal es teórico, ha de admitir que la premisa mayor de un silogismo práctico es tan teórica como la premisa mayor del silogismo teórico. Pero, aún más, según Walter, incluso la premisa menor del silogismo práctico no es práctica y sólo se diferencia de la premisa menor de un silogismo teórico por el hecho de estar basada en un juicio perceptivo sobre lo individual. De este modo, el silogismo práctico se distingue únicamente del teórico en que el primero descende a lo individual, mientras el segundo se mantiene en la esfera de lo universal. Aunque Walter reduce la premisa menor del silogismo práctico al *noûs*, se niega a atribuirle carácter práctico sobre la base de que el *noûs* no calcula sino que intuye. Ahora bien, ¿por qué para ser práctico el *noûs* ha de calcular? Teniendo en cuenta que en el ámbito de la práctica el *noûs* se ocupa de lo individual y que la conclusión del

¹⁹ Para un resumen de estas posiciones véase Takatura Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 194-208. He seguido el contenido de estas páginas para mi exposición aquí.

silogismo es un principio de conducta, parece más probable que la premisa menor de este silogismo haya de ser práctica. Si Walter no lo admite es porque está muy preocupado por respetar la distinción que hace Aristóteles entre el entendimiento científico y el entendimiento que delibera o calcula. Pero si la función del entendimiento práctico ha de reducirse a calcular porque se le llama calculador, por la misma razón el conocimiento teórico o científico no podría ocuparse nada más que del razonamiento científico dado que la *epistème* o el conocimiento científico por excelencia es el pensamiento silogístico y no la intuición de principios, que es más bien una función del *noûs*. Sin embargo, es evidente que sin esa intuición el conocimiento científico no sería posible. Por consiguiente, no podemos rechazar que en el pensamiento práctico se dé una intuición de lo individual porque se le designe como “calculador”, del mismo modo que no deduciríamos que el conocimiento teórico no puede incluir la intuición de principios porque le hayamos llamado “científico”.

Tanto en el plano teórico como en el práctico todo conocimiento silogístico presupone la intuición de un principio, que ni se limita al conocimiento teórico ni ha de buscarse fuera del entendimiento, como pretende Walter. Según él, el *noûs* es exclusivamente teórico y capta lo extremo universal y lo extremo particular, por lo que el *noûs* intuye tanto lo universal como lo particular, no constituyendo en este último caso sino la percepción en el sentido ordinario. Pero ¿cómo es posible que la razón teórica se ocupe del objeto de la percepción que es contingente y que puede ser de otra manera? Si entendemos que Aristóteles utiliza en este fragmento el término *noûs* con un mismo significado, como supone Walter, habremos de admitir que el entendimiento se ocupa de lo contingente, lo que contradice la afirmación aristotélica de que la *phrónesis* se ocupa de lo que puede ser de otra manera y la *epistème* de lo universal y necesario (1141a 4). La respuesta de Walter a esta objeción resulta sorprendente pues señala que el cálculo es el único acto intelectual que se ocupa de «lo posible» (*endechoménon*) y en la medida en que el entendimiento no calcula, el acto del entendimiento relativo a «lo posible» no es un acto intelectual sino una percepción en sentido literal. Y si bien es cierto que en el discurso aristotélico la percepción se opone a la razón, también es cierto que ambas se combinan como estados de un mismo desarrollo. En esta interpretación de Walter la percepción vendría a ser razón en potencia, lo que justifica que se la designe como *noûs* sobre todo si recordamos que la percepción de las cosas individuales es la condición necesaria de todo conocimiento.

No están fuera del espíritu de Aristóteles estas últimas consideraciones que vienen a coincidir con otras que recogíamos antes aquí. Pero Walter no se limita a ellas cuando da un paso más para señalar que la primera función de la razón en un sentido amplio es el conocimiento universal y la segunda la percepción de lo posible. Sobre esta base no tiene sentido para Walter establecer oposiciones rígidas entre lo sensible y lo inteligible, ni entre el conocimiento especulativo y el práctico. Naturalmente estas últimas afirmaciones son más de Walter que de Aristóteles y dejan abiertos numerosos interrogantes. Por ejemplo, ¿cómo es posible que la *phrónesis* cumpla una función en la práctica si está exclusivamente constituida por conocimiento teórico puro? ¿En que se distinguiría entonces la *phrónesis* aristotélica de la platónica? ¿Cómo se llega a una conclusión imperativa partiendo de premisas compuestas por conocimiento puro? Al no haber, según Walter, un entendimiento práctico real, el entendimiento teórico se hace práctico al combinarse con una volición²⁰. Desde esta perspectiva, la virtud, lejos de ser algo racional, representa un estado de la facultad de desear que se limita a aprobar determinados fines. Esta interpretación ter-

mina en suma presentándonos un Aristóteles cercano a las posiciones de Hume y de los emotivistas.

Demorémonos, sin embargo, en esta forma de *noûs* que conoce intuitivamente lo individual. De ella nos dice Aristóteles que es la *arché* del fin, lo que parece indicar —en contra de Walter— que el acto esencial de la misma es determinar el fin. Y en prueba de ello podemos recordar de la mano de Trendelenburg un texto de Aristóteles: «Me refiero al entendimiento que calcula con vistas a un fin, esto es, al entendimiento práctico, que difiere por su fin del entendimiento teórico. También todo deseo se dirige a un fin. Pues aquello a lo que tiende el deseo es el punto de partida (*arché*) del entendimiento práctico, y el entendimiento práctico es el punto de partida (o el principio) (*arché*) de la conducta». (*Sobre el alma* 433a 13-15) En la ya clásica interpretación de Trendelenburg, el objeto al que se tiende es el principio que mueve a la razón práctica, mientras que como todo fin conduce a un acto y todo acto es individual, el fin individual que debe realizarse mueve al entendimiento sin ser movido: de este modo actúa lo individual como principio de la razón práctica. En suma, esta interpretación considera, por un lado, que la esencia del entendimiento práctico es determinar el fin, y, por otro, establece que es el fin quien mueve al entendimiento práctico. ¿Cabe concluir que estamos ante la contradicción que supone el vernos obligados a aceptar a un tiempo que la determinación del fin depende de la razón y que el acto de la razón depende del fin que ya está determinado? No, necesariamente. Si entendemos que la interpretación de Trendelenburg significa realmente que, por un lado, la razón determina la imagen de un fin, y, por otro, que el objeto al que se tiende actúa sobre la razón. En efecto, la razón determina la imagen de un fin en la medida en que el fin objetivo mueve a la razón: la razón es causa eficiente y el objeto es causa final. El fallo de Trendelenburg radicará en identificar el entendimiento práctico como facultad intuitiva del fragmento de la *Ética Nicomáquea* que estamos comentando (1143a 36-1143b 2) con el entendimiento práctico que calcula con vistas al fin en *Sobre el alma* (433a 13), pues de hecho el entendimiento práctico al que se refiere Aristóteles en este último fragmento es el concepto general, no una parte especial de la *phrónesis*.

Ahora bien, desde una postura contraria, como Walter toma la razón práctica en un sentido general y le atribuye la deliberación sobre los medios, deduce que es el deseo quien genera el pensamiento y que al deliberar el fin del pensamiento es el principio o el punto de partida, la *arché*, de la conducta. En suma, la oposición entre Trendelenburg y Walter se debe a una diferencia fundamental de opinión respecto a si se debe reducir la función del entendimiento práctico a la búsqueda de los medios o por el contrario hemos de admitir un entendimiento práctico que se ocupa de un fin. Es de señalar aquí que Walter no está en lo cierto al interpretar el hecho de que el deseo sea la *arché* del entendimiento práctico en términos de que el deseo determina a la razón. Y es que ese deseo (*órexis*) es el *contenido* de un deseo, esto es, un fin objetivo, y no la *idea* de deseo o de fin en sí. Que el fin como objeto se convierta en la *arché* de la razón práctica sólo puede significar que el objeto actúa sobre la facultad apetitiva en términos de razón y ello se traduce en un deseo. Aristóteles distingue claramente entre un deseo racional y un deseo irracional, e identifica el objeto del

²⁰ Frente al confusionismo de esta interpretación véase la claridad con que se aborda esta cuestión en N. J. H. Dent, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, capítulo 7.

deseo con el objeto de la razón. Luego observó que un propósito racional presupone la estima de un objeto y no a la inversa. Por supuesto que Walter está en lo cierto al defender que es función del entendimiento práctico buscar los medios, pero hay también un entendimiento práctico que determina el deseo de un fin. Establecido el fin por el deseo, el entendimiento práctico sólo contribuirá a su realización. En combinación con el deseo producirá un acto racional hacia lo que originalmente se desea. Ello no quiere decir que Walter niegue racionalidad al deseo. Su postura es literalmente ésta: «Sin embargo, sólo puedo hacer esto mediante una representación racional que al estar mediada lógicamente tiene un poder de convicción que determina al deseo. Pero a esta representación pertenece en primer lugar el fin como concepto racional de un fin universal (...) el fin universal, por ejemplo, de que el hombre debe conservar la moderación, no puede crearlo el entendimiento práctico. En términos generales, el fin universal no es algo determinable, sino algo establecido definitivamente de una vez por todas que sólo puede reconocerse. Ahora bien, este conocimiento, como todos los universales, es objeto de una intuición científica, cuyo principio era para Aristóteles el *noûs* o entendimiento».

La cita es demasiado confusa para que podamos entender con precisión cada uno de sus extremos. Pero ello no impide que nos hagamos ciertas preguntas. Por ejemplo: si el papel del entendimiento práctico es sólo buscar los medios, ¿cómo puede depender su determinación del fin de la imagen racional que determina el deseo? ¿Cómo podemos decir primero que una determinación racional, lógicamente mediada, tiene poder de convicción para determinar al deseo y añadir a continuación que el fin es establecido por el deseo sin que el entendimiento práctico pueda cambiar nada? Por otra parte, ¿cómo desde la afirmación de que el fin no es otra cosa que el objeto del deseo, se puede afirmar que el fin como concepto racional, esto es, el fin universal, pertenece a las representaciones intelectuales, y que el juicio de que hemos de ser moderados no es el producto del entendimiento práctico sino un conocimiento teórico que, como tal, se recoge de fuera? Walter, en suma, ha de admitir que el juicio fundamental de la *phrónesis* no pertenece al entendimiento práctico, lo que no deja de ser una sorprendente consecuencia a la que se llega precisamente cuando se intenta reducir el papel del entendimiento práctico a la busca de los medios sin contribuir lo más mínimo al fin.

Volvamos nuevamente al texto que venimos comentando y recordemos que asignábamos al entendimiento práctico la intuición de lo individual. La afirmación aristotélica de que de lo individual llegamos a lo universal podría significar aquí tal vez que el fin universal procede del individual, esto es, que el fin universal o la llamada intención moral que caracteriza a la personalidad resulta de fines individuales y de su realización. Se había dicho asimismo que este conocimiento de los individuos es una percepción (*aísthesis*) y que esta percepción se identifica con el *noûs*. Por el contexto no debiera haber dudas de que se ha de entender *noûs* aquí en un sentido práctico. ¿Qué significa entonces la afirmación de que el entendimiento práctico que capta intuitivamente la premisa menor última del silogismo práctico es una percepción?

Examinemos la respuesta que dan a esta cuestión las dos interpretaciones contrapuestas que nos están sirviendo de marco de referencia. Como Walter no admite otro entendimiento que no sea el teórico, piensa que la percepción de lo individual que aquí se menciona es una percepción en sentido literal y que se le llama *noûs*, como antes decíamos, sólo porque a partir de la percepción de cosas particulares se llega inductivamente al conocimiento universal y especulativo. Trendelenburg,

a su vez, explica que se está hablando de una percepción en sentido metafórico para hacer resaltar el carácter intuitivo del *noûs* y de la *áísthesis*, aunque la percepción se refiere a cosas presentes y el objeto del propósito o de la intención a seres futuros. Ahora bien, no hay base suficiente para suponer que Aristóteles está hablando metafóricamente y —lo que es peor— esta interpretación de Trendelenburg no hace justicia a lo esencial del entendimiento práctico. Más aceptable parece, en cambio, acercarse con Ritter el entendimiento práctico a la *koine áísthesis*, sentido común, una suerte de intuición intelectual que determina tanto lo que es bueno en sí como lo que es bueno para uno mismo. La base de este paralelismo podría quizás hallarse en la *Ética Nicomáquea* donde se dice: «La *phrónesis* se opone entonces al *noûs*, pues éste último se ocupa de las primeras definiciones respecto a las cuales no pueden darse razones, mientras que la *phrónesis* se refiere al otro extremo, a lo más particular, en donde no cabe ciencia sino percepción —y no una percepción de cualidades sensibles, sino una percepción semejante a aquella por la que percibimos que la figura concreta que tenemos delante es un triángulo, pues tanto en esta dirección como en la de la premisa mayor habrá un límite». (1142a 25).

Si comparamos este fragmento con el que nos está sirviendo de marco de referencia (1143a 36-38), descubriremos notables correspondencias que nos permiten identificar «el entendimiento en el campo de la práctica» del primer texto con la *phrónesis* mencionada en el segundo, aclarando de este modo que no hay lugar para interpretar el *noûs* aquí en términos teóricos. Las objeciones de Walter a este acercamiento no parecen muy sólidas. Defiende, por ejemplo, que la *koine áísthesis* no equivale a la percepción que se identifica aquí con el *noûs* y que esta percepción puede descubrirnos lo bueno en sí pero no lo bueno para nosotros. Aunque el sentido común no sea siempre práctico, el entendimiento práctico no puede ser en modo alguno una función o una forma del sentido común. Y si decimos que el sentido común de *Sobre el alma* no equivale a la percepción citada aquí, debemos establecer la diferencia existente entre ambos. Por otra parte, aunque en casos como el de las figuras geométricas el sentido común no vaya seguido de placer o dolor, ello no quiere decir que sea siempre teórico y que no nos enseñe lo que es bueno para nosotros. La percepción se ocupa naturalmente de individuos, nos descubre modos particulares de ser, nos muestra bienes subjetivos y relativos, y por regla general va seguida de placer o dolor. Pero dicho esto habremos de mirar con reservas esta comparación ya que efectivamente el entendimiento práctico y el sentido común no se identifican totalmente; y aunque se parezcan por su carácter intuitivo, el propio Aristóteles reconoce que tratándose de la *phrónesis* tendríamos que usar otro término para hacer justicia a la especificidad de esta percepción que antes caracterizábamos aquí aproximativamente como «apreciación situacional».

Examinando, así, las distintas interpretaciones hemos llegado a la conclusión de que la intuición de la premisa menor que se menciona en el texto que estamos comentando es el entendimiento práctico en un sentido especial. Se trata de una clase de entendimiento práctico que reconoce hechos particulares de forma práctica e intuitiva, lo que le asemeja a la *koine áísthesis*. Este conocimiento del entendimiento práctico constituye la premisa menor del silogismo práctico o la *arché* del fin, mientras que un hábito moral o un carácter se formarían mediante el establecimiento de fines individuales y constituirían la premisa mayor de dicho silogismo.

IV

Y con esto volvemos a la cuestión del principio: ¿por qué se aplica el término *noûs* al conocimiento teórico y al conocimiento práctico, indicando por un lado la intuición de lo universal y por otro la de lo particular? Puede que la proposición universal del conocimiento teórico (que es *a priori*) sea esencialmente diferente de la del conocimiento práctico (que es *a posteriori*). El principio de identidad o el de no contradicción son *a priori* y universalmente aplicables, frente a las leyes generales de la moral y la política que son probables y *a posteriori*. Aunque es cierto que en el plano teórico también obtenemos algún conocimiento general por inducción y que en él lo universal tiene igualmente más importancia que lo particular, siendo anterior en sí, aunque sea posterior para nosotros, no sucede lo mismo con el entendimiento práctico. El principio moral es *a posteriori* y empírico no sólo para nosotros sino también en sí mismo. Además, el principio universal del conocimiento práctico no es tan estricto como el del conocimiento teórico (1107a 28-31 y 1179a 35-b 10). Aristóteles nos advierte que en esto consiste el rasgo característico de la filosofía práctica y que exigir la misma exactitud (*akríbeia*) en todos los campos del conocimiento es prueba de ignorancia metodológica o de instrucción deficiente. Para él existe una moral *a posteriori* y probable, pero en la medida en que se admite un silogismo práctico, lo particular puede —y debe— asociarse a lo universal. Sus principios universales se desarrollan a partir de la sensibilidad y de la experiencia, pero una vez obtenidos, mediante inducción pueden aplicarse por deducción a cada caso individual.

Tal vez nos extrañemos de que Aristóteles caracterice el principio práctico oponiéndolo al teórico, pues puede parecer que en cada uno de los ámbitos percibimos el principio de forma evidente. Pero este no es el caso. Desde un punto de vista lógico o esencial, el principio teórico es evidente; la regla práctica no. Por eso las reglas prácticas universales no pueden ser objeto de intuición intelectual. Junto a ello, la sensibilidad, en cuanto límite inferior del conocimiento teórico, difícilmente es racional, porque contiene en sí la potencialidad *mínima* de la forma conceptual. Pero esa potencialidad mínima acabará actualizándose en un conocimiento universal. Por consiguiente, el fin del conocimiento teórico no es lo individual sino lo universal, mientras que en el campo de la práctica lo individual es el fin, que es donde se realiza el principio práctico. El conocimiento universal de lo práctico no es sino la suma de la experiencia práctica (1095a 30-b 7). Si en el conocimiento teórico lo más importante es lo universal, en la práctica en cambio prima lo individual (1141b 14-22). Tal vez sea esta la razón de que Aristóteles nos haga ver que en el terreno teórico el entendimiento se ocupa del límite universal y en el práctico del límite individual.

Precisamente esta primacía de lo individual en el entendimiento práctico, unida a la insuficiencia de las normas generales como guías de conducta, acentúa el carácter personal del conocimiento moral. Dicho de otro modo, no existe una sabiduría práctica despersonalizada y abstracta (lo que sería contradictorio), sino encarnada en el *phrónimos*²¹. Aristóteles señala abiertamente que cuando abordamos asuntos prácticos y hablamos de habilidad, sagacidad, sabiduría o entendimiento, atribuimos a las mismas personas todas esas capacidades, habida cuenta de que todas ellas se refieren a lo último, esto es, a lo particular. Quien es capaz de discernir en el campo de la

²¹ La irreductibilidad de la *phrónesis* a otras formas de conocimiento es una de las tesis centrales de Pierre Aubenque en *La Prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963.

phrónesis, puede también emitir juicios inteligentes, perspicaces o comprensivos, pues todos los hombres de bien dan muestras de equidad en sus relaciones con los demás. Como todo lo que pertenece al orden de la acción se refiere a lo particular y último, el *phrónimos* no sólo ha de conocer hechos, sino también entender y juzgar lo que se ha de hacer, que es igualmente último. En esta capacidad de captar la especificación correcta y formular un silogismo práctico radica la comprensión de la razón para realizar una acción o alcanzar su fin, puesto que se llega a lo universal (la premisa mayor) a partir de esta percepción de algo particular (1143a 25-35). Y en la percepción —como dice Aristóteles— quedan excluidas las explicaciones, no tanto porque sean imposibles cuanto porque son innecesarias. Lo que nos proporciona, en suma, Aristóteles en ese magno ejercicio de la *phrónesis* que representa a fin de cuentas la *Ética Nicomáquea* es un marco de referencia conceptual (que podemos aplicar a casos particulares y en el que se articulan las relaciones recíprocas de los intereses de un agente y su percepción de cómo son realmente las cosas en el mundo) y un esquema de la descripción que relaciona el complejo ideal que el agente trata de alcanzar a lo largo del proceso de vivir su vida, con el modo que el mundo impone a ese ideal mediante el ofrecimiento de oportunidades y mediante la oposición también de obstáculos y de limitaciones²². Quienes se esfuerzan en negar esta singularidad del conocimiento práctico y aspiran a acercarlo a un saber especulativo ideal que se traduzca en una *epistème* de la moral, incluso donde no puede haber ciencia, lo que realmente están manifestando es su añoranza de una disciplina normativa que regule todos los aspectos de la vida y suministre recetas y soluciones para los dilemas y los casos difíciles, y que les ahorre el sufrimiento de pensar y de comprender todo lo que implica en realidad una deliberación razonada²³.

Aristóteles, por el contrario, vincula la importancia del *phrónimos* a la insuficiencia de las normas morales como guías completas o fundamentales de conducta. Explicando el concepto aristotélico de virtud, observa MacIntyre que «el agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional», pero que «el ejercicio de tal juicio no es una aplicación rutinaria de normas». Bien es cierto que la ética aristotélica de la virtud exige también leyes para prohibir acciones que son destructivas para la comunidad y absolutamente incompatibles con la virtud, o para promover ciertas virtudes que son necesarias para el bien de todos los ciudadanos como la justicia. Pero el conocimiento de cómo aplicar la ley sólo está al alcance de quien posee a virtud de la justicia, pues «como las leyes son generales, siempre surgirán casos particulares en que no esté claro cómo aplicar la ley ni tampoco lo que la justicia exige. Es seguro que hay ocasiones en las que ninguna fórmula es válida por adelantado; en tales ocasiones tenemos que actuar según el *orthos lógos*»²⁴.

²² Pocas veces se ha ampliado el ámbito del saber práctico a partir de un análisis del concepto de *phrónesis* de forma tan original y brillante como en el caso de Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*, ed. castellana en Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 383-396. Un resumen comentado de esta posición puede verse en C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, capítulo 3.

²³ Edmund L. Pincoffs ha criticado duramente señalando además su relatividad histórica esta forma de entender la ética como una teoría elaborada expresamente para sacar a los individuos de las situaciones de perplejidad en que les sumen los dilemas morales. *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*, Lawrence, 1986. Realmente estaríamos ante dos concepciones de la teoría ética difícilmente conciliables. Véase al respecto E. López Castellón, «Justicia y solicitud, dos paradigmas éticos», *Agora*, 2ª época, 12/1 (1993) 7-24.

²⁴ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, trad. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 189, 190 y 193.

Hay textos muy claros al respecto. «Sobre cuestiones relativas a la conducta y a lo que es bueno (conveniente) para nosotros —nos dice en 1104a 4-7—, no hay nada establecido, como tampoco en lo relativo a la salud. Y si ésta es la naturaleza de las cuestiones generales, las cuestiones relativas a casos particulares serán aún menos precisas, pues no entran en ningún arte ni precepto, sino que los propios agentes habrán de juzgar en cada momento lo que es apropiado para el caso, como sucede también en el arte de la medicina y el de la navegación». La materia de lo práctico es por naturaleza indefinida e imprevisible, por lo que todo principio que presupongamos tendrá un número indefinido de excepciones. Entender cuáles serían esas excepciones y qué las convierte en tales sería entender algo que no se puede reducir a reglas o principios. La única medida que podemos imponer a estas cuestiones es una regla lo bastante flexible para amoldarse a la singularidad del caso. Por eso dice Aristóteles: «Esta es realmente la causa de que no todo se rija por una ley y de que se requiera a menudo decretos determinados y específicos, pues cuando algo es indefinido, su norma debe serlo también, como la regla de plomo que se usa en la arquitectura lesbia, que no es rígida sino que se adapta a la forma de la piedra; lo mismo sucede con los decretos específicos dado que se adaptan a los hechos (1157b 27-32).

En un sentido cercano a este espíritu aristotélico precisa Dinan que el conocimiento de pautas morales universales sería conocimiento moral en un sentido incompleto, pues habría que aplicar luego esas pautas a situaciones particulares, mientras que un conocimiento moral completo sería el que dijese lo que se ha de hacer en una situación determinada²⁵. Ahora bien, esta limitación del saber práctico no supone incurrir en un escepticismo moral de corte pesimista que haga ver la falta de orientación del hombre en el mundo y apele a presuntos saberes irracionales o a guías de carácter sentimental. Por eso concluye Charles E. Larmore que la incapacidad de Aristóteles para decir algo más sobre el juicio práctico no es lamentable sino ejemplar. «La actividad de semejante juicio va más allá de cuanto viene dado en el contenido de las reglas morales, de sentimientos característicos, de tradiciones y de aprendizaje, aunque dependa de todo ello»²⁶.

No es posible decir más, lo que significa ciertamente que se ha de reconocer un límite a la teoría ética, incapaz de ofrecer instrucciones totalmente detalladas a la manera de la técnica sobre lo que se ha de hacer. Aristóteles añade incluso una gota de realismo en el contexto de la *Etica Eudemia*: «por más que investigan los hombres, no aciertan a ver en qué consisten la felicidad y el bien de la vida» (1216a 10-11). Pero esta limitación no viene determinada tanto por la incapacidad cognoscitiva del sujeto cuanto porque el asunto en cuestión no es sólo un problema de conocimiento sino sobre todo un problema de acción, como Aristóteles señala abiertamente: «Es claro que el hombre no puede tener sabiduría práctica si no es bueno» (1144a 37). Esta posibilidad y esta ambigüedad definen un espacio en el que el hombre adquiere su predominio y su autarquía no como sujeto que conoce sino como sujeto que delibera, decide y actúa. Por eso, en última instancia, la teoría ética no puede convertirse en sabiduría práctica, pero puede mostrar las condiciones que hacen ésta posible.

²⁵ Stephen A. Dinan, «The particularity of moral knowledge», *The Thomist* 50 (1986), 69.

²⁶ C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-20.

LUIS DE MOLINA Y ENMANUEL KANT, A PROPOSITO DE LA LIBERTAD

por *Marcelino Ocaña García*

INTRODUCCION:

EL POR QUÉ Y EL PARA QUÉ; O «MOTIVOS, MOVILES Y FINES».

*«Ya hicimos alusión a la antinomia “naturaleza-libertad”. Como tantas otras, esta faena procede de Kant. Encontró Kant, sobre todo en Espinosa, un riguroso determinismo físico que no dejaba resquicio alguno para la acción libre. Y buscaba Kant asegurar los fundamentos de la moralidad, para lo cual necesitaba, como exigencia ineludible, la libertad. Fue entonces cuando ideó la distinción entre **fenómeno y noumeno** y la separación entre naturaleza y libertad»¹.*

Así se expresaba en 1967 Don Ángel González Álvarez, —en cuyo honor y memoria sale a la luz, el presente número de *Cuadernos de Pensamiento*.

El relacionar a Molina con Kant, responde más que a un «por qué», a un «para qué»; más que a un motivo, móvil o razón, a una finalidad, a un objetivo. Pero, en cualquier caso, no se trata de un estudio comparativo; Kant trazará las directrices a seguir; será el cañamazo sobre el que elaboremos el trabajo.

Es evidente la importancia que da Kant a la libertad, considerada como la bisagra que une y articula sus Críticas, dando perspectiva de unidad a toda su obra filosófica. Más evidente aún, lo que significa en la filosofía universal y en la historia de la filosofía de todos los tiempos, esta figura gigantesca llamada Enmanuel Kant. Su presencia en esta exposición, servirá para reafirmar y valorizar la trascendencia del tema, así como para ver, —a veces por sintonía, a veces, las más, por contraste—, los matices precisos de un concepto tan difícilmente abarcable en un pensador español semianónimo del siglo XVI.

Se da, además, la coincidencia de que también Kant se vio asediado por la censura político-eclesiástica, precisamente cuando trató de publicar su libro *La religión dentro de los límites de la pura razón*, como bien se sabe y no es menor coincidencia el que la *Crítica de la razón práctica* se publicara en 1788, dos siglos exactos después de la *Concordia* de Molina, cuya primera edición apareció en 1588. García Morente,

¹ González Álvarez, A.: *Tratado de metafísica. Ontología*. Ed. Gredos, 2ª edición. Madrid, 1967; pág. 370.

por su parte, asegura que la filosofía del Renacimiento tuvo su culminación en Kant, por lo que no cae fuera de lugar el considerar sus planteamientos en relación con los de un filósofo de esa época, a propósito, precisamente, de un tema común a ambos, la libertad. He aquí las palabras del Profesor García Morente:

*«El desarrollo de la filosofía Moderna, desde el Renacimiento hasta la época actual, puede dividirse en dos períodos. Kant se halla, por decirlo así, en la linde y separación de esos dos períodos. Por una parte representa el máximo resultado que alcanza la corriente iniciada en el Renacimiento; por otra parte, encierra los gérmenes del movimiento filosófico del siglo XIX»*².

A Kant le era preciso fundamentar de algún modo la libertad, pues que sin ella, no ya sólo la moralidad, sino toda su filosofía se le derrumbaba, ya que la libertad —como he dicho— es la bisagra que une ambas críticas, que es tanto como decir que es el punto de contacto entre la filosofía escindida y la filosofía unificada, en un último esfuerzo por, —como dice Unamuno—, «reconstruir con el corazón lo que con la cabeza había abatido»³.

Molina por su parte, tenía que, como jesuita y contrarreformista, atacar los puntos atacados por Lutero, y dejar clara la idea de su Fundador, —Ignacio de Loyola—, en toda la doctrina de los Ejercicios espirituales, donde queda bien clara la tesis de que la elección y el cambio de vida son de incumbencia y responsabilidad de cada uno, en un encuentro entre la gracia y la libertad, donde la gracia nunca falla, y la libertad es quien decide.

No hay que ruborizarse porque el español Molina no sea un «filósofo de primera fila»; pues, como dice Jaspers, *«todo filósofo, estudiado a fondo, conduce paso a paso a la filosofía entera y a la historia entera de la filosofía»*⁴.

Por lo que al presente trabajo respecta, me limitaré a presentar, —una vez ponderado el interés y actualidad del **tema**—, el **concepto** y las características que deben acompañar a la libertad humana, según la terminología al uso en uno y otro, y, por último, la aceptación de su existencia como auténtica **realidad** en el hombre.

1. EL TEMA: IMPORTANCIA Y ACTUALIDAD:

Según Ortega *«la filosofía es un fruto, entre otros, que nace en Grecia cuando sus pueblos entraron en la época de la libertad»*⁵. Según esta tesis, parece no poderse aceptar que exista filosofía allí donde no existe libertad. O, lo que es lo mismo, que la libertad precede inevitablemente a la filosofía: la libertad, —como realidad, por supuesto—, es anterior a la propia filosofía, aunque, en un segundo momento, se convierta ella misma en uno de los muchos temas u objetos de estudio y polémica, dentro de la filosofía.

El que, inevitablemente, se haya encontrado presente, dando vida incluso, al

² *La filosofía de Kant*. Colección Austral. Madrid, 1975, pág. 198.

³ *Del sentimiento trágico de la vida*. Colección Austral. Madrid, 1976, pág. 28.

⁴ *La filosofía, desde el punto de vista de la existencia*. FCE, Breviarios, -77-. Buenos Aires, 1873, pág. 128.

⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y Epílogo de la Filosofía*. Rev. de Occidente. Col. «El Arque-ro», 1972, pág. 161.

propio desarrollo filosófico y a sus correspondientes y constantes disgresiones, no quita, sino que patentiza el que la propia libertad, —primero como realidad vital insoslayable, y luego como tema de reflexión e investigación filosófica—, pueda ser considerada de interés y vigencia ineludible en el transcurrir lento del tiempo de la Historia de la Filosofía y de la Humanidad, presente y actual en cada período histórico concreto.

Claro que la dosis de influencia, como todo lo que tiene vida, ha ido creciendo con los años. Por eso dice Ortega:

«en la etapa arcaica o primeriza, el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades apenas trasciende el de sus necesidades. Lo que el hombre puede hacer en su vida coincide casi estrictamente, a su sentir, con lo que tiene que hacer. Es muy escaso el margen de opción que le queda» ⁶.

Esta es, sin duda, la razón por la que entre los primeros filósofos acertemos más a ver su pensamiento más unido a la idea de destino y fatalismo que a la de libertad. Tenemos así, como lo más representativo de su momento, el “Logos” de Heráclito:

«una fuerza inmanente que actúa de manera mecánica, que penetra y rige el universo (...), que gobierna el orden cósmico según una ley necesaria (...); necesidad fatal rigiendo el cosmos, que ejerció una profunda influencia sobre el pensamiento filosófico heleno, hasta el fin de la antigüedad» ⁷.

Fatalismo, en todo caso, que no rechaza, sino que se armoniza sin estridencias con una libertad, presente en la actuación y en el pensamiento, y por eso,

«ningún pensador hasta Sócrates despierta una simpatía personal tan profunda como Heráclito, quien se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad del pensamiento entre los jonios» ⁸

Y es que, si bien es cierto que el hombre griego se siente dominado por la idea del destino, —destino inevitable y fatal—, no obstante, la libertad es una situación vital y humana con la que cuenta y de la que parte, bien que sin hacer problema de ella. El Hado, en todo caso, no desplaza ni pone en entredicho la existencia de la libertad, que, más bien, —y aunque a nosotros nos pueda resultar paradójico—, se constituye en la condición inexcusable de la intervención del Hado: el destino necesita de la libertad; fatalismo y libertad se exigen y complementan; en absoluto se rechazan o niegan. Para que el destino se cumpla, ha necesitado de la acción libre del hombre, de las constantes decisiones «no determinadas desde fuera con entera necesidad», como dice Jaeger ⁹. Edipo cumplió a la perfección los designios inevitables del destino, gracias a las constantes decisiones libres de los diferentes personajes que intervinieron en el desarrollo de su tragedia, sin excluir sus personales iniciativas.

El conflicto surge, no bien entra el Cristianismo en la escena de la Historia, al pretender hacer de Dios, —Dios providente y omnisciente—, el único Creador, pero inocente de la maldad del pecado que, innegablemente, existe en el mundo.

La solución agustiniana, —libre albedrío humano junto con realidad “negativa”

⁶ Ibid.

⁷ AMAND, D.: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Amsterdam, 1973, págs. 2-3.

⁸ JAEGER: *Paideia*. FCE, 1957, —trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces—, págs. 175-176.

⁹ Id., pág. 259.

del mal y del pecado—, fue la prácticamente seguida a través de toda la Edad Media;

«San Agustín, —dice Schopenhauer— fue el primero que demostró conocimiento perfectamente adecuado de nuestro problema y de cuanto con él se relaciona (...). Gracias a San Agustín, logró por fin la filosofía formarse idea clara y exacta del problema»¹⁰.

Pero, si bien el tema de la libertad y sus correspondientes conflictos con la gracia, la predestinación o la ciencia de Dios, no estuvieron ausentes de la pluma de los pensadores medievales, tales como Escoto Erígena, San Anselmo o Guillermo de Ockham, —por nombrar algunos más destacados—, sin embargo, cuando en realidad ocupó el primer puesto en el interés e importancia de su momento, fue en el siglo XVI. El propio Lutero considera que ha sido definitivo a la hora de romper con Roma:

«Tú solo, entre todos, —dice a Erasmo—, has atacado la verdadera cuestión, el fondo del asunto; tú no me molestas con otras cuestiones sobre el papado, el purgatorio, las indulgencias y cosas semejantes, que son bagatelas más que este asunto mío...»¹¹.

Fue el año 1525 cuando, —en contestación directa y acerada al escrito de Erasmo publicado un año antes—, redactó Lutero su *De servo arbitrio*. A partir de ese momento las publicaciones, a favor o en contra, se sucedieron, sin que eludieran la entrada en lidia, ni Calvino en 1550, con su *De praedestinatione et providentia Dei*, ni Jansenio, casi cien años más tarde, con su famoso *Augustinus*¹².

Entre uno y otro, en pleno fragor del combate, la polémica *Concordia* de Luis de Molina, en 1588, acaparó la atención de ambos contendientes, siendo objeto de ataques, incluso desde el propio bando de la más estricta ortodoxia católica y escolástica. Imposible un tema de mayor actualidad o interés en aquellos momentos.

Y, desde luego, la importancia del tema no se reduce al ámbito escolástico o filosófico-teológico. La libertad se constituye en el punto de mira de la filosofía posterior:

«En los orígenes del pensamiento moderno, —dice Capelleti—, Descartes y Spinoza plantean el problema del ser como un problema de la libertad. En los orígenes de la filosofía contemporánea, Kant y Fichte, Schelling y Hegel encuentran en la libertad la clave del ser»¹³.

Schopenhauer, si cabe, es aún más contundente, al asegurar que, no es que sea insoslayable, sino que es el tema clave para poder enjuiciar a cualquier filósofo:

«El problema del libre albedrío es realmente una piedra de toque que sirve para distinguir a los pensadores profundos de los ingenios superficiales»¹⁴.

Kant, por su parte, se expresa con palabras similares, situando la libertad, no ya

¹⁰ SCHOPENHAUER, A.: *La libertad*. Edic. Prometeo, págs. 107 y 119.

¹¹ Cita tomada de L. MATEO: *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*. EMESA, pág. 38.

¹² El título completo es: *Augustinus sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilenses*. Lovanii, 1640.

¹³ *La idea de libertad en el Renacimiento*. Ed. Laia, pág. 9.

¹⁴ O.c., pág. 98.

como piedra de toque para descubrir a los auténticos filósofos, sino como real punto de apoyo de una filosofía íntegra, sólida, armónica entre lo especulativo y lo práctico de sus planteamientos:

«El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodéctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa»¹⁵.

Dicha importancia no decrece, sino, si cabe, aumenta en otras corrientes filosóficas, posteriores a los grandes sistemas del Idealismo Alemán, como podemos constatar en el movimiento espiritualista francés de Maine de Biran a Bergson, en el Vitalismo, Personalismo o Existencialismo, para quienes, la libertad es «la esencia de la existencia».

Y si del terreno filosófico pasamos al vivencial, al cotidiano, —individual o social, político o religioso—, observamos que es la libertad el término más empleado, en las exigencias y reivindicaciones de los individuos y los pueblos, desde la Declaración de los Derechos de Virginia, hasta la redacción de la última Constitución del último pueblo reconocido independiente:

«La palabra “libertad” tiene un mágico poder para despertar el sentimiento total del hombre moderno. Ha sido la palabra más flagrantemente demandada en el habla popular. Ha sido invocada para apelar al problema de los tribunales. Es el punto focal de la filosofía moderna»¹⁶.

2. EL TÉRMINO: LIBERTAD Y LIBRE ALBEDRIO.

Ambos términos son empleados, tanto por Kant como por Molina; sin embargo, los mismos términos no apuntan exactamente a la misma realidad en uno y otro. Se impone el tener que matizar, delimitar los conceptos. Para ello acudiremos, en primer lugar a la *etimología* para, a renglón seguido, dar una *definición*; definición que quedará perfilada al esbozar algunas notas específicas que la caracterizarán con más precisión.

a) Etimología.

La libertad, según Molina, puede venir, bien de “**liberare**”, bien de “**libet**”. En el primer caso, tiene el sentido de “liberarse”, ser rescatado, ser declarado libre. Se opone a esclavitud, a servidumbre: “**libertos**” eran los esclavos a quienes se concedía la libertad. Es el sentido genuinamente cristiano: libertad conseguida por la redención frente al pecado; pecado del que se consideraba esclavo el hombre hasta que Cristo lo rescató, le dio la libertad. No es, evidentemente, de esta libertad de la que aquí se trata:

«La libertad se puede tomar de dos modos. Según el primer modo, libre se opone a esclavitud. En este sentido se dice: donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad (...). No es de la libertad en tal sentido de la que vamos a tratar aquí»¹⁷.

¹⁵ *Crítica de la Razón Práctica*. Prólogo. Ed. Porrúa, —trad. de F. Larroyo—, pág., 91.

¹⁶ CLARCK, M.: *La libertad en la filosofía contemporánea*. “Augustinus”, 6 (1961), pág. 156.

¹⁷ *Ludovici Molina liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* **CONCORDIA**. Edic. crítica a cargo de Juan Rabeneck, S.L.-Ed. “Sapientia”. Madrid, 1953, pág. 13 ²³.

En el segundo caso, de “**libet**”, —agradar; “ad libitum”: a gusto, a capricho, a placer—, tiene el sentido de poder hacer lo que bien le plazca a cada cual, sin que se le pongan trabas. Ahora bien, todavía puede la libertad entenderse de dos maneras, según que se oponga a la “**coacción**”, o a la “**necesidad**”.

Se entiende por **coacción**, —o **coerción**—, una fuerza externa al propio agente, que le impone por la fuerza lo que hay que hacer. Carecer de tal coacción, equivale a tener libertad. Así, el pájaro vuela libremente, mientras no encuentre una red que lo aprisione o una mano que lo enjaule; hasta las aguas del arroyo que bajan de las montañas decimos que lo hacen en libertad, hasta tanto no encuentren un muro que las repriman, embalsándolas en un pantano, o las paredes de un canal que las fuercen a seguir un curso determinado. Dicha libertad es sinónimo de “espontaneidad”, y no es suficiente, según Molina, para el libre albedrío:

*«Puede, pues, tomarse como opuesta a la coacción. En cuyo caso, todo aquello que se hace espontáneamente, se haga o no por una necesidad natural, decimos que se hace libremente (...). Una libertad entendida de este modo no es suficiente para que digamos de alguien que tiene libre albedrío»*¹⁸.

Necesidad o **necesitación**, por el contrario, es una fuerza, tendencia o exigencia que, lejos de venir del exterior, radica en la propia naturaleza sustancial o esencial del propio agente, y que se impone de tal modo, que marca, inevitablemente, un comportamiento ya dado, prefijado, y, por consiguiente, previsible y predecible. Sentir las exigencias o tendencias de tal fuerza, —explicitadas de un modo u otro en los diferentes seres—, es connatural e inevitable en toda creatura; ahora bien, el poder evitar el comportamiento correspondiente, impuesto por dicha fuerza o exigencia, es la diferencia que hay entre un agente que goce de libre albedrío y otro que no lo tenga:

*«En este sentido, el agente libre se contrapone al natural, que es el que no tiene poder para hacer o no hacer, sino que puestos todos los requisitos para hacer algo, tiene necesariamente que hacerlo; y de tal modo hace eso, que de ningún modo puede hacer lo contrario»*¹⁹.

También Kant entiende la libertad como una causalidad que se opone a la causalidad por naturaleza. Son, en todo caso, según él, las dos únicas especies de causas capaces de explicar cuanto ocurre:

*«No se puede concebir sino dos especies de causalidad en relación a lo que ocurre: la causalidad siguiendo la naturaleza, o la causalidad por la libertad»*²⁰.

Lo único es que para Kant, estas dos clases de causas no se contraponen, ya que nunca se encuentran en el mismo plano. La causalidad según la naturaleza se constituye en ley, —“ley de la naturaleza”, “ley del entendimiento”—, de tal manera que «no está permitido, bajo ningún pretexto, apartarse o distraer algún fenómeno (...) para hacer un simple ente de razón o una quimera». No hay pues colisión: la libertad

¹⁸ Id., pág. 13, 30.

¹⁹ Id. pág. 14, 15.

²⁰ KrV, A 532ss, B 560 ss.

se desenvuelve en otro terreno, —el noumenal—, donde es posible pensar que «la ley de la naturaleza (...) no puede serle aplicada», o, al menos, no tiene por qué serle aplicada. En cualquier caso, también Kant considera que la libertad se opone a toda coacción o necesidad que se imponga en su mismo plano, impidiéndole que pueda «empezar por sí una serie de cosas o estados sucesivos (...), una nueva serie...». La libertad implica “absoluta espontaneidad”, capacidad de comenzar como causa una nueva serie de acontecimientos, sin una causa previa que determine.

Y si libertad alude a independencia, desconexión de causas precedentes, —bien según un “tiempo fenoménico”, bien según un “estado nouménico”—, el libre albedrío, tiene también que ver, evidentemente, con el entendimiento, con la razón: es, sin lugar a dudas, albedrío, —“arbitrium”—.

Arbitrio que, según Molina, bien puede derivarse de «arbitrar o discernir por medio de una reflexión racional qué elegir o qué rechazar»²¹. “Arbitrio”, es decir, conocimiento, discernimiento. Pero libre, es decir, sobre algo que no se imponga necesariamente, inevitablemente. Quien lo ejercita es o, mejor, debe ser “árbitro”, o sea, juez que, conociendo las reglas del juego, las leyes, pueda con precisión tomar una decisión determinada. No puede ser juez o árbitro quien desconozca las normas que rigen, las leyes a las que se debe atener. Pero el conocimiento no es suficiente para ser un árbitro correcto, dado que el arbitraje, —en quien conoce las reglas y no se quiere ajustar a ellas—, deriva en arbitrariedad. El libre albedrío, pues, se encuentra a mitad de camino entre la arbitrariedad y el correcto arbitraje. La decisión y, en consecuencia, la responsabilidad, tiene que recaer inexcusablemente sobre quien tenga libertad auténtica para ejercer dicho libre albedrío, porque, en cualquier caso, el conocimiento que se exige, según Molina, no tiene que equivaler a una minuciosa reflexión, premeditación o deliberación:

«Pienso que (...) no es preciso tanta deliberación por parte del entendimiento como muchos creen, y menos aún que sea necesaria una orden del entendimiento por la que se mande a la voluntad que quiera o no quiera o que se abstenga del acto»²².

Para Kant, el “arbitrio”, dice referencia a una «facultad determinable, más referida a la acción que al fundamento que la determina»²³, pero que, en cualquier caso, exige una previa determinación, ya sea por parte de la razón, ya por parte de la sensibilidad. Lo único es que, al referirnos al hombre, siempre es “arbitrium liberum” y no “sensitivum o brutum”, «porque aunque puede estar afectado por impulsos, nunca está determinado por ellos»²⁴.

Pero pasemos ya a las definiciones correspondientes que nos hagan comprender con más precisión, al margen del origen de los términos, qué entiende cada uno de nuestros pensadores, tanto por *libertad* como por *libre albedrío*.

b) Definición.

La libertad en Kant, como idea trascendental, nos remite a un estado, que no a un momento dado en el tiempo. Tal idea de libertad nos habla de «absoluta espontanei-

²¹ Concordia, ed. c., pág. 131 ²⁰.

²² Id pág. 15, 28.

²³ CORTINA, A.: «Estudio preliminar» a *La metafísica de las costumbres*. Tecnos, 1989, pág. XXXIII.

²⁴ Ibid.

dad», como acabamos de decir, no apuntando sino a la mera posibilidad, perfecta y legítimamente pensable, —si bien no cognoscible—, de «la facultad de empezar de sí mismo; un estado cuya causalidad no está subordinada a su vez, según la ley de la naturaleza, a otra causa que la determina en cuanto al tiempo»²⁵.

Está claro que no es esta la libertad que nos interesa; sin embargo, es inevitable tener que aludir a ella, dado que, por un lado, como dice Carnois²⁶, la génesis de la idea de libertad kantiana se encuentra en el planteamiento cosmológico y no en el psicológico, y, por otro lado, porque, según el propio Kant, «*la supresión de la libertad trascendental aniquilaría al mismo tiempo toda libertad práctica*»²⁷.

Ocupa, pues, esta idea de libertad kantiana, el sitio que, en Molina se le asigna al «libre albedrío»: la raíz que da sentido a todo otro tipo de libertad; el cimiento presupuesto insustituible, sin el cual, toda otra concepción de libertad caería en el vacío y la pura abstracción quimérica. Dice Kant:

*«La libertad, es en este sentido, una idea trascendental pura que inmediatamente no contiene nada pedido a la experiencia (...). Pero (...) es notable que sobre esta idea trascendental de la libertad se funde el concepto práctico de esta libertad...»*²⁸.

Molina, al contrario, parte de la experiencia, de lo constatable, admitido como indiscutible: de la libertad en su realidad empírica, vivencial; sólo que emplea la terminología propia de su momento, —“libre albedrío”—, por cierto, en nada coincidente con el concepto al que apunta Kant cuando emplea esa misma expresión.

En cualquier caso, será bueno no olvidar que en la actualidad, la expresión “libre albedrío”, como la mayoría de los términos acuñados por la Escolástica, puede sonarnos a algo arcaico, a puro nombre vacío de contenido. Tal vez prefiramos hablar de “libertad”, libertad que, sin duda, hemos puesto a la base de nuestros derechos humanos irrenunciables, meta y máxima aspiración de individuos y colectivos: libertad absoluta, sin trabas autoritarias que la recorten, sin corsés dogmáticos que la asfixien, sin recortes anticonstitucionales que la aniquilen.

Sin embargo, el “libre albedrío” escolástico, no es, ni siquiera, un sinónimo más o menos anticuado de esa libertad a la que aspiramos; no es un mero término, ya en desuso, de esa libertad que exigimos; el “libre albedrío”, sobre todo en la mente de Luis de Molina, es la base natural y humana sobre la que necesita asentarse toda otra libertad, —política, social, de pensamiento, de prensa, de cátedra...—, si no queremos que caiga en el vacío de una pura fantasía. El “libre albedrío” es más profundo, más “sustancial”. Por lo que respecta a Luis de Molina, bien podemos considerarlo como lo constitutivo y constituyente del hombre en cuanto tal; como la fuente última de donde dimanen tanto sus derechos, como, sobre todo, sus deberes.

Y es que la libertad, al menos algún tipo de libertad, puede ser común a hombres y animales, —incluso de los árboles decimos que crecen “libremente” en la espesura—, mientras que el libre albedrío es exclusivo y específico del hombre. Por eso, si bien es cierto que el libre albedrío puede, en ocasiones, verse privado de libertad, la libertad típicamente humana, es inconcebible sin libre albedrío. La misma idea que en Kant, aunque cambiando los términos, como se indicó más arriba.

²⁵ KrV, A 533, B 561.

²⁶ O.c., pág. 19.

²⁷ KrV, A 534, B 562.

²⁸ Id., A 533, B 561.

²⁹ Concordia, ed. c., pág. 151 38.

Y no sólo la libertad, el hombre entero se encuentra prácticamente destruido, aniquilado, sin libre albedrío; por eso, al quedar el libre albedrío disminuido, viciado por el pecado, el hombre entero quedó igualmente disminuido y viciado, —«*vitiato libero arbitrio*», dice expresamente Molina ²⁹, *totus homo est vitiatus*», Pero, aunque viciado y disminuido, no le pudo ser arrebatado, porque esto hubiera sido un atentado contra la propia naturaleza del hombre. De ahí que se pueda asegurar su existencia «en todos los hombres ³⁰», hasta tal punto que «negarlo implica dejar de ser católico ³¹». Claro que «viciado», sin duda, «semivivo» ³², y por eso insuficiente para, con sus solas fuerzas, merecer ante Dios. Pero, en todo caso, aunque insuficiente, —dado que necesita de la colaboración de Dios, Causa Primera—, absolutamente necesario.

El libre albedrío, más fundamental y constitutivo que la propia razón: el “*homo sapiens*” ha cedido su protagonismo al “*homo liber*”. De ahí que, negarle el libre albedrío al hombre es identificarlo con los animales, dado que la diferencia específica que existe entre uno y otros está en la libertad, en la libertad del libre albedrío:

«Es, por consiguiente, este error absolutamente ignominioso para la naturaleza humana, dado que nos equipara en este punto a los animales, que carecen de uso libre en sus acciones» ³³.

Párrafo, por cierto, muy similar a otro de Rousseau, si bien éste es aún más explícito:

«Así pues, no es tanto el entendimiento lo que distingue al hombre entre los animales, como su condición de agente libre» ³⁴.

Puede que los niños y los locos, si bien no pueden hacer uso de su razón, no por eso sus acciones dejan de ser auténticamente humanas, dado que, —y en tanto que—, proceden, inevitablemente, del libre albedrío. El que no se les imputen determinadas acciones ni se les apliquen las sanciones correspondientes, puede que no tanto sea por falta de libertad, cuanto por falta de razón suficiente, por desconocimiento o ignorancia:

«Hay que advertir en primer lugar, que los niños y los amentes, no sólo es que actúan espontáneamente, sino que hacen muchas cosas libremente, de tal modo que depende de ellos, absolutamente, el hacer una cosa o no hacerla o, incluso, hacer la contraria. Ahora bien, eso no quiere decir que se les pueda imputar ni la culpa ni el mérito, dado que no distinguen con su razón lo suficiente entre el bien y el mal moral, como lo que se exige para la culpa o el mérito» ³⁵.

Resumiendo: pretendo insinuar que el libre albedrío de Molina, —análogamente a la libertad como idea trascendental en Kant—, no se encuentra en lo periférico del hombre, sino que afecta a la integridad esencial de lo constitutivo humano. He aquí su definición:

³⁰ Id., pág. 131 ²⁹.

³¹ Id., pág. 132, ²³.

³² Id., pág. 132, ^{12 ss.}

³³ Id. pág. 134 ³⁰.

³⁴ Rousseau, J.J.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. de S. Masó, en «Escritos de combate». Ed. Alfaguara. Madrid, 1979, pág. 159.

³⁵ Concordia, ed.c., pág. 14 ¹⁹.

*«Dícese agente libre, aquél que, una vez puestos todos los requisitos para hacer, puede hacer y no hacer; o hacer una cosa, de tal modo que pueda igualmente hacer la contraria»*³⁶

No define, pues, el libre albedrío, ni en una noción abstracta de puros conceptos en pura referencia a la acción que, con frecuencia puede venir dada, determinada; sino en relación con el sujeto concreto y personal, causa de dicha acción. También Kant puede admitir una interpretación similar, cuando trata de relacionar los dos órdenes de causalidad, en su intento de solucionar la antinomia, ya que,

*«Si los fenómenos son cosas en sí, no hay sitio para la libertad (...). Mas si los fenómenos no son cosas en sí... es preciso que tengan causas que no sean los fenómenos (...). La causa, así como su causalidad, está fuera de la serie...»*³⁷

O sea, que las acciones captadas, los efectos observados, no pueden escapar a la causalidad de las leyes de la naturaleza, mientras que el protagonista de tales acciones, aunque desde un ángulo, está integrado a lo fenoménico, desde lo puramente inteligible, desde lo típicamente causal humano, escapa a dichas leyes, pudiendo ser concebido como libertad. Esclarecedoras son al respecto las palabras del Profesor García Morente:

*«Las acciones del hombre se tienden en serie enlazada sobre el espacio y el tiempo; aquí rige la causalidad de los fenómenos; las acciones del hombre son fenómenos causalmente determinados. Pero la esencia, el *esse*, el carácter inteligible no está situado en el tiempo ni en el espacio; no se rige por la causalidad; es libre. Cada hombre obra según él es; si sus acciones se explican todas por natural causalidad, en cambio su ser mismo, su ser íntimo, al que atribuimos las acciones, está por sí mismo determinado; es libre»*³⁸

Claro que hay alguna similitud o analogía, pero no podemos olvidar que para Kant todas las acciones absolutamente, proceden de un mismo ser, que pertenece ininterrumpidamente a un doble mundo, —el inteligible y el fenoménico—, y que cada una de sus acciones, inevitable e inexcusablemente, pueden ser pensadas como provenientes tanto de la causalidad natural como de la libre. En Molina, en cambio, si bien es el sujeto concreto el que nunca puede perder o renunciar a su carácter de agente libre, no obstante, no siempre ni todas sus acciones pueden ser consideradas como libres y, en consecuencia, responsables.

*«Con frecuencia, mientras estamos en camino, se nos escapan algunos actos que la voluntad no puede retener. De aquí que la voluntad no esté considerada en razón de libre albedrío con referencia a todos sus actos, sino sólo con respecto a aquellos que puede no elegir»*³⁹

Cabe, no obstante, una segunda y, tal vez, mayor sincronía en este doble nivel, cuando Molina trata de los actos humanos, desde un punto de vista sobrenatural, donde el mismo acto, —siempre humano—, puede ser “pensado”, —por medio de la fe, sin duda—, como un acto sobre-humano, es decir, sobre-natural. Pero no es éste el

³⁶ Concordia, e.c., pág. 14 8.

³⁷ ...KRV A536-7, B 564-5

³⁸ GARCÍA MORENTE, M.: *La filosofía de Kant*. Colección Austral. Madrid, 1975, pág. 152.

³⁹ Id., pág. 14, 30.

momento de detenernos en este punto. Continuemos, pues, pasando ya al terreno de la libertad “práctica”.

c) Caracterización.

Lo primero que hay que decir es que, —tanto para Kant como para Molina—, la libertad es una propiedad de todo ser racional. Propiedad que radica formalmente en la voluntad. Según Kant, «*voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad*»⁴⁰; Molina, por su parte, de modo parecido, afirma: «*por lo demás, pienso que la libertad está en la voluntad y no en el entendimiento*»⁴¹.

Para definir dicha propiedad, Kant se va a fijar en dos características complementarias que la fijan en un concepto preciso, como las dos caras de una misma moneda: independencia y autonomía. La independencia es una caracterización negativa; la autonomía, positiva. Ambas se complementan y se exigen; entre una y otra perfilan el concepto de libertad, como propiedad ineludible del ser racional.

Independencia.

Gracias a la libertad, la voluntad «*puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinen*»⁴². Independencia que apunta de modo especial y concreto, según Kant⁴³ a las inclinaciones e impulsos de la sensibilidad, así como en los contenidos materiales del conocer práctico. Ser libre es estar dispuesto a cumplir la ley sin más, la ley por la ley; desligado en absoluto del sentimiento, de la apetencia, del interés, e, incluso de la satisfacción o la propia felicidad.

Evidentemente, también Molina⁴⁴ alude a la independencia, como distintivo de la libertad. Tal vez sea más explícito y minucioso a la hora de concretar, dado que hace referencia expresa a la gracia o la presciencia divina, así como a la propia razón o, incluso, a la personal decisión, siempre rectificable.

Claro que la independencia, según Kant, «por ser una definición negativa de la libertad, es infructuosa para conocer su esencia. Pero de ella se deriva un concepto positivo (...), la **autonomía**, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma»⁴⁵.

Autonomía

La autonomía, según los apuntes kantianos en la tercera antinomia, viene a coincidir con la pura espontaneidad, es decir, con la capacidad de iniciar una serie causal sin causa precedente. Sin renunciar a este matiz de espontaneidad, en la *Crítica de la razón práctica*, precisa el concepto de espontaneidad, al desligarla de una pura arbitrariedad y centrarla en la ley, una ley dada a la voluntad desde sí misma:

⁴⁰ *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, oc., pág. 55.

⁴¹ O.c., pág. 15³⁸.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. KrV, A 534; KpV, ed. c., págs. 104ss.

⁴⁴ Cf. Concordia, e.c., 157¹⁷, 206², 221¹³, 314³⁰, 405^{3...}

⁴⁵ *Fundamentación*, e.c., pág. 55

«¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?»⁴⁶

Para Kant, libertad y libre albedrío son «dos formas de libertad que coexisten en el hombre»⁴⁷. Ahora bien, la libertad es «una propiedad de la voluntad (*Wille*) pura legisladora que pone la ley moral como principio formal de determinación de la acción (...), mientras que el libre albedrío (*Willkür*) se encuentra afectado por móviles sensibles, y por tanto no siempre se conforma al orden de una voluntad pura, sino que con frecuencia se resiste»⁴⁸.

Podemos, pues, decir que en Kant el libre albedrío se encuentra dentro de la voluntad, pero más bien como un enemigo, un rebelde que puede no acatar las leyes impuestas por la razón. Como dice Delbós:

«El libre albedrío humano se funda sobre la voluntad autónoma y se distingue de ella por la posibilidad de emplear para el mal una potencia cuya fuente está en la razón pura»⁴⁹

Tenemos, pues, que la ley moral se impone al hombre, —bueno, a todo ser racional—, desde dentro de sí mismo; por eso es autónoma, frente a la heteronomía «que no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad»⁵⁰. Ahora bien, dicha ley, ley moral, aunque impuesta como obligación estricta, no tiene que ser necesariamente cumplida, dado que, si bien su aceptación es inevitable, su cumplimiento es absolutamente libre, por lo que puede no seguirse:

«Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio: Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre (...) por consiguiente sólo podemos llamar libre al albedrío»⁵¹

Para Molina, la autonomía queda perfectamente declarada como fundamental en la caracterización del libre albedrío, insistiendo en la autodeterminación desde sí mismo⁵². Puede que su concepción, desde la óptica de Kant, sea heterónoma, dado que la obligatoriedad de la ley le viene “de fuera”, de Dios. Sin embargo, el cumplimiento o no cumplimiento, sí depende exclusivamente de cada uno; y digo de cada uno. Pues, en verdad, según Kant, esa «voluntad que es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes conformes a ellas», que él declara como autonomía, ¿se encuentra en el interior del hombre, o es una especie de supervoluntad hipotasiada, no menos heterónoma que el Dios escolástico?

⁴⁶ KpV, ed. c., pág. 55.

⁴⁷ CARNOIS, B.: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Ed. du Seuil. París, 1973, pág. 127.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ DELBOS, V.: *La philosophie pratique de Kant*. PUF. París, 1989, pág. 88. Si nos fijamos, esta concepción no está muy lejos del pensamiento de San Agustín, para quien el libre albedrío sólo puede hacer el mal, necesitando de la gracia para transformarse en libertad y poder así hacer igualmente el bien.

⁵⁰ KpV, ed. c., pág. 114.

⁵¹ *La metafísica de las costumbres*, ed. c., pág. 33.

⁵² Cf. Concordia, o.c., págs. 504 13, 505 6, 507 10.

3. LA REALIDAD: LA RAZON Y LA FE.

Llegamos ahora a lo más importante; a lo realmente importante; y, desde luego, a lo más comprometido. En el terreno de la lógica, como diría Kierkegaard, «da lo mismo quitar que poner», porque se vive en un mundo de puras abstracciones, esencias o ideas, donde todo es posible:

«A pesar de todo lo que digan, —apunta el pensador Danés—, en la lógica no debe acaecer ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente es, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen **la existencia y la realidad**»⁵³.

Tenemos así, que el pensador se dicotomiza, no teniendo más remedio que “bizquear”, —según la expresión de Ortega—, al considerar, por un lado su pensamiento y por otro su existencia. La única conclusión que interesa está en poder asegurar la existencia de esa realidad «autónoma, independiente, que es la libertad». Y, por supuesto, que esa realidad se encuentra en mí, individuo concreto, realmente existente. No en mi pensamiento, meramente; no en el terreno de los conceptos y las definiciones solamente; no en una esfera inaccesible a mis personales y responsables decisiones, por las que, incluso, puedo ser sancionado.

Es evidente que tanto Molina como Kant, pretenden salvar la realidad de la libertad. Lo único es que Kant lo consigue, si es que lo consigue, gracias a la fe; mientras que Molina lo logra a pesar de la fe. Veámoslo.

Kant: la libertad, gracias a la fe.

Kant, cauteloso, va por pasos; tres concretamente: la libertad es posible; la libertad es probable; la libertad tiene que ser aceptada.

En la *Crítica de la Razón Pura*, insiste una y otra vez en hacernos ver que la antinomia propuesta por él mismo, no es insoluble, ya que el plano de realidad al que pertenece la libertad, no choca nunca frontalmente con el plano en que se mueven los fenómenos, por lo que bien podemos considerar a libertad, al menos como no contradictoria, como no quimérica:

«El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad **no son incompatibles**».

Previamente a esta definitiva conclusión, ha dejado dicho que «no hemos pretendido demostrar aquí la **realidad** de la libertad (...). Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la **posibilidad** de la libertad...»⁵⁴. Claro que tampoco le importaba demasiado, ya que, «se trataba simplemente de si libertad y necesidad están en conflicto en un mismo acto (...) sin interferencias mutuas»⁵⁶. Para demostrarlo gráfica-

⁵³ KIERKEGAARD, S.. *El concepto de la angustia*. Ed. Guadarrama, —traducc. de D. Rivero-, págs. 43-44. (Los subrayados son míos).

⁵⁴ KrV, A 558, B 586.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ A 557, B 585.

mente, se ha apeado a brindarnos un ejemplo: «una mentira maliciosa con la que una persona ha provocado una cierta confusión en la sociedad»⁵⁷. Según el análisis que hace Kant, dicha mentira era inevitable... pero libre e imputable a su autor: «desde el momento en que mente, toda la culpa es suya»⁵⁸. Y es que nosotros no conocemos toda la realidad, que, ya desde Platón, se encuentra dicotomizada en un doble mundo, —el sensible/fenomenico y el inteligible/noumenico—, siendo éste último el más auténticamente real.

Y, junto a la mera posibilidad de una conjetura, —basada en una posible existencia de un mundo inteligible en el que poder instalar la libertad—, un segundo paso, asegurando como lo más probable que la libertad se encuentra, precisamente, en ese terreno inteligible, dado que el hombre pertenece a ambos mundos y que sus actos pueden ser considerados desde una doble perspectiva: la **cognoscible** o fenoménica, y la meramente **pensable** o nouménica:

*«Hay que dejar siempre a salvo, —y ello ha de tenerse en cuenta—, que aunque no podemos **conocer** esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos»⁵⁹*

Esto supuesto, la libertad queda descartada como fenómeno; lo cual no implica que quede igualmente descartada como existente, y que puede ser una “cosa-en-sí”. Cosa-en-sí, que es realidad absoluta, inteligible, noumenal, sólo cognoscible por quienes posean una inteligencia dotada de intuición, de la que carece el hombre. Cosa-en-sí, en consecuencia, que no implica contradicción, por lo, que, si bien no puede ser conocida por el hombre, sí puede, al menos ser pensada. Cosa-en-sí, o concepto satirizado por Jacobi con la célebre frase de que, «sin este presupuesto es imposible entrar en el sistema (kantiano), pero con él no es posible permanecer»⁶⁰.

En cualquier caso, si bien es cierto que «cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento»⁶¹, sin embargo nadie puede discutirnos su realidad:

*«Nada nos impide **asumir** esas ideas como objetivas e hipostáticas (...). En efecto, no habiendo en ellas contradicción ¿cómo puede discutirse su realidad, teniendo en cuenta que el que lo haga sabe tan poco para negar la posibilidad de las mismas como sabemos nosotros para afirmarlas?»⁶².*

Es, pues, legítimo, aceptar, al menos como probable, la realidad de la libertad, dado que nadie tiene argumentos para negarla. No obstante, la mera probabilidad no

⁵⁷ A 554, B 582.

⁵⁸ A 555, B 583.

⁵⁹ B XXVI. En la nota a pie de página, aclara el mismo Kant: «El **conocimiento** de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea **a priori**, mediante la razón. Puedo en cambio **pensar** lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible»

⁶⁰ Cita tomada de S. RABADE: Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la Razón Pura». Ed. Gredos, 1969, pág. 93.

⁶¹ A 190, B 235.

⁶² A 673, B 701.

es suficiente, dado que, según el propio Kant, «ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble (...), pues el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla».⁶³ Sobre todo, cuando se trata del deber nunca se puede argüir ignorancia, sino que «en cualquier caso posible debemos ser capaces de conocer lo que es **legítimo** y lo que es **ilegítimo**, ya que ello forma parte de nuestras obligaciones, y no tenemos obligación ninguna en relación con lo que no podemos saber».⁶⁴

El problema está en que ya la razón ha descubierto sus propios límites, ha tenido que reconocer «lo humillante que es para ella no conseguir nada en su uso puro», y lo necesario que le ha sido el tener que aceptar «una disciplina que refrene sus extravagancias»⁶⁵. Pero ni siquiera esto exime de la posibilidad de saber lo que debe saber, pues «si debes es que puedes». Y aquí, el tercer paso, paso que más bien es un salto, salto casi dialéctico en el sentido kierkegaardiano:

*«Por consiguiente, si estas tres proposiciones cardinales, (libertad, inmortalidad, existencia de Dios), no nos hacen ninguna falta para el **saber** y, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará en realidad a lo **práctico**. “Práctico” es todo lo que es posible mediante libertad»⁶⁶*

No deja de ser curioso que defina lo “práctico” como «todo lo que es posible mediante libertad», cuando en la página siguiente advierte que «sólo emplearé el concepto de libertad en sentido práctico», con lo que podríamos apelar a una “petitio principio”, al considerar lo práctico desde la libertad y a ésta desde lo práctico. Claro que en Kant no deben extrañar tales paradojas, ya que las utiliza a menudo, creando con frecuencia la confusión y, —por utilizar su propia terminología—, la antinomia. Algo parecido nos puede ocurrir al leer algo más abajo que «las *leyes* objetivas de la libertad establecen lo que debe suceder, aunque nunca sucedan»⁶⁷. Es cierto que todo puede que tenga una explicación coherente; sin embargo, eso no quita el que muchas de las afirmaciones de Kant, como dice Casula, citado por Rábade⁶⁸, aparezcan hasta tal punto embrolladas y contradictorias que si su autor se hubiera propuesto deliberadamente expresar su pensamiento de una manera tan oscura que lo convirtiera en incomprensible, no necesitaría haber obrado de modo distinto de como lo hizo».

En cualquier caso, toca ahora dar el salto, junto con él, para situarnos en la óptica de la razón práctica y culminar desde ella su razonamiento⁶⁹. Razonamiento que, en última instancia se reduce a aceptar un punto de partida para él innegable, el “fak-

⁶³ A 477, B 505.

⁶⁴ A 476, B 504.

⁶⁵ A 795, B 823.

⁶⁶ A 800, B 828.

⁶⁷ A 802, B 830. Esta proposición, atacada, por cierto, por Schopenhauer, se ha propuesto defenderla el Profesor Market, aduciendo que Schopenhauer «no entiende lo que Kant quería decir al expresar que la vida práctica está conducida por propósitos y decisiones, aunque por casualidad no se realicen (...). Schopenhauer cree que el único tratamiento posible de la acción sería el estudiarla en su comportamiento...»: MARKET, O.: *Ética y racionalidad en Kant*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n° 9, (1992), pág. 63.

⁶⁸ RABADE, S.: *Kant*, o.c., pág. 93.

⁶⁹ «Por la libertad no puede empezar, porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, ni inferirla de la conciencia». KpV, —trad. de F. Larroyo—, Ed. Porrúa, pág. 111.

tum”⁷⁰ de la moralidad, constatable⁷¹ por el “imperativo categórico”⁷² que, desde nosotros mismos⁷³, dictamina e impone “cómo deben ser nuestros actos”⁷⁴, y que, en definitiva nos remite a tener que “postular”⁷⁵ la existencia de la libertad, —no menos que la inmortalidad y Dios—:

*«Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico (...). Estos postulados son los de la **inmortalidad**, de la **libertad**, considerada positivamente, y de la **existencia de Dios**»*⁷⁶.

Toda la argumentación, pues, se remite a un postulado, postulado de la libertad, exigido a su vez por otro postulado, el de la moralidad, si bien éste quiere hacernos ver Kant que es universalmente admitido, —cosa que no constituye ninguna originalidad, ya que desde siempre se había esgrimido desde la Escolástica y, antes, San Agustín—. Pero, claro, una vez más podemos pensar en una “circulatio”, dado que, si admito la ley moral es, precisamente, porque presupongo la libertad. Para salir al paso de esta posible observación, dice Kant expresamente, —si bien lo hace en una nota a pie de página—:

*«Para que no se imagine nadie encontrar aquí inconsecuencias, porque ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos **adquirir conciencia** de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la **ratio essendi** de la ley moral, pero la ley moral es la **ratio cognoscendi** de la libertad»*⁷⁷.

Aclaración perfectamente admisible, si no hubiera dicho previamente en la Crítica de la Razón Práctica que la libertad es incognoscible. Pero que, en todo caso, no quita el que toda la razón de existencia de la libertad se funde en un mero presupuesto, en una justificación similar o «análoga, —como dice Market—, a como un creyente **sabe por fe** (en este caso sobrenatural) que en Dios hay trinidad de personas»⁷⁸. También Bernard Carnois, en el capítulo que enlaza la libertad con la conversión, después de haber hablado del mal radical, alude a esta fe:

*«Mientras que nuestra conversión, siempre problemática, es un objeto de **esperanza**, el poder que tenemos de convertirnos (o sea, la libertad), es un objeto de **creencia racional**»*⁷⁹.

⁷⁰ «Así pues, la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente, es la que se nos ofrece **primeramente** (...) la moralidad nos descubre primeramente el concepto de la libertad». Ibid.

⁷¹ «El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él». Id., pág. 112.

⁷² «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Ibid.

⁷³ «La ley moral no expresa nada más que la **autonomía** de la razón pura práctica, es decir, la libertad». Id., pág. 114.

⁷⁴ «...el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino según la forma». Id., pág. 109.

⁷⁵ «Esas leyes no son posibles más que en relación con la libertad de la voluntad, siendo, empero, necesarias si se presupone la libertad, o, dicho a la inversa, la libertad es necesaria, porque aquellas leyes son necesarias como postulados prácticos». Id., pág. 123.

⁷⁶ Id., pág. 183.

⁷⁷ Id., pág. 91.

⁷⁸ MARKET, O.: *El tema de la libertad en Kant*. Curso de conferencias para preuniversitarios, dirigidos por A. Barbero. Madrid, 1980, pág. 7.

⁷⁹ CARNOIS, B.: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, o.c., pág. 190.

En resumen, la libertad se funda en la fe, —fe racional, si queremos—; la libertad es propia de seres inteligentes, que sólo afecta al terreno inteligible y «de las puras intenciones», no de las acciones, que se desenvuelven en el terreno de la causalidad fenoménica. De ahí, que, por supuesto, no nos sea fácil juzgar a nadie; pero, tampoco lo será el convencerse de que esa “postulada” libertad sea una auténtica realidad, autónoma e independiente, en un terreno al que no tenemos acceso. Pues, lo mismo que, según Kant en el ejemplo de la “mentira maliciosa”, podemos decir «tengo libertad porque pude hacer de otro modo», podemos argüir, «dado que no pude evitarlo, es que carecía de libertad».

Todo esto supuesto, no es de extrañar las distintas opiniones vertidas sobre la solución kantiana. Market, por ejemplo, —sin duda de los más benévolos—, asegura: «Hay que reconocer que este modo de solucionar el problema no deja de plantear dificultades»⁸⁰. El mismo profesor, en reciente publicación, ya citada, insinúa de nuevo el desconcierto: «¿Por qué “ley moral”? Basta hacerse reflexivamente la pregunta, para que se dibuje con nitidez la razón de nuestra, llamémosle, “incomodidad” ante la *Ética kantiana*, sin que se nos merme por ello el respeto que nos merece...»⁸¹.

De modo similar se expresa Roberto Torretti:

*«Es sorprendente que un gran pensador como Kant haya creído haber encontrado así una base satisfactoria para resolver el problema de la libertad humana. Las dificultades que este comienzo de solución suscita son incalculables»*⁸².

Molina: la libertad, a pesar de la fe.

Es evidente que un sistema como el kantiano, y una mente como la del Filósofo de Königsberg, tiene que suscitar, inevitablemente, polémica, dadas las innumerables interpretaciones, —no menos que malformaciones de su filosofía—, debido a la riqueza y la profundidad de su pensamiento, nunca fácil de simplificar o reducir a fórmulas universalmente admitidas.

Lo único es que, tal vez, nos gustaría tenerlo como aliado en todos nuestros planteamientos, cosa que no siempre resulta viable. Pero, en cualquier caso, de lo que nunca se le puede tachar es de que no fuera consecuente con sus propias exigencias. Ya nos gustaría que los que en la actualidad se dicen kantianos, no tuvieran tanto interés en demostrar que son capaces de recitar de memoria sus “Críticas”, cuanto en que, no sólo no olvidaran, sino que pusieran en práctica lo de «el deber por el deber», «el imperativo categórico», —o lo de que «*el hombre es fin en sí mismo y nunca puede ser utilizado como medio (ni siquiera por Dios)*».

En cualquier caso, la coherencia de Kant, aun en el tema que nos ocupa, y no obstante las muchas dificultades que ofrece su aceptación, parece fuera de duda. Así lo ha pretendido demostrar Carnois en el libro varias veces citado en el presente trabajo, donde relaciona la libertad, no sólo con la naturaleza y la moral, sino con el «mal radical» y la «regeneración», no renunciando a la posibilidad de conseguir que el

⁸⁰ Id., pág. 12.

⁸¹ MARKET, O.: *Ética y racionalidad en Kant*. O.c., pág. 74.

⁸² TORRETTI, R.: *Kant*. Ed. Charcas, 1980, pág. 533.

libre albedrío pueda transformarse en auténtica libertad, al presentarnos una voluntad «luchadora», una «libertad militante», para concluir:

*«A pesar de la diversidad de formas de libertad que nos describe, la doctrina kantiana de la libertad ofrece una unidad ciertamente notable. Sin duda ofrece ciertas oscuridades e imprecisiones pero (...) los diferentes conceptos de libertad se encadenan rigurosamente los unos con los otros, formando un todo coherente y armonioso...»*⁸³,

Luis de Molina ofrece, quizá, menos dificultad a la hora de comprender su tesis, dado que se ciñe y reduce más al tema concreto de la libertad. Claro que esta misma diafanidad de lectura fue quizá el principal problema que se le presentó en su momento, dado que no era fácil «camuflar» su doctrina cuando se enfrentaba de un modo u otro a los planteamientos tradicionales, —de la Iglesia o de la «Escuela»—, con quienes, inevitablemente, tuvo que dialogar, buscando en todo momento la armonía y la «concordia», y pretendiendo, por encima de todo, ser a un mismo tiempo coherente con su fe y consecuente con sus tesis, siempre duras para una religión demasiado leguleya, o unas conciencias excesivamente conservadoras.

En cualquier caso, pienso que el planteamiento molinista y las disputas que conllevó, no puede minimizarse a una simple anécdota, o reducirse a mera discusión teológica sin más trascendencia que la exclusiva de los religiosos o eclesiásticos de su tiempo:

*«La disputa de auxiliis constituye la cima del humanismo cristiano español y de la metafísica del tiempo de la Contrarreforma. Al abordar la historia de aquellas disputas es necesario superar lo anecdótico y circunstancial y sopesar el esfuerzo de penetración racional en el misterio de la predestinación y la gracia, de la naturaleza y experiencia de la libertad»*⁸⁴,

El esquema no es difícil de resumir. Veré de hacerlo sin extenderme ya demasiado, con precisión y concisión.

Molina parte del hecho innegable del libre albedrío: ese es para él el «factum» que no tanto tiene que demostrar, —dado que es evidente—, cuanto que defender, si acaso hubiere alguien capaz de negarlo:

*«Contra los que niegan el libre albedrío no hay que actuar con razonamientos, sino con torturas. Pues semejantes personas deben ser tratadas a latigazos o torturados con fuego, hasta tanto que confiesen que no menos está en nuestra mano el dejar de atormentarlos que el seguir martirizándolos. Por lo que, cuando se nos quejasen, habrían que contestarles: ¿de qué os quejáis, si sois vosotros los que decís que no hay en nosotros posibilidad de hacer otra cosa diferente de la que estamos haciendo?»*⁸⁵.

No obstante, también aporta algunos razonamientos que fijen con más contundencia su existencia. En primer lugar, Dios aparecería como pecador, —dado que sería él quien cometería el pecado, al no tener nosotros libre albedrío—, además de como absolutamente arbitrario e injusto, al imponer unos castigos por unas acciones absolu-

⁸³ CARNOIS, B., o.c., pág. 191.

⁸⁴ MARTIN, A.: *Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma Española*, en «Historia de la Iglesia en España», dirigida por García Villoslada. BAC, tomo III-2º, pág. 325.

⁸⁵ MOLINA, L. DE: *Concordia*, ed. c., pág. 134²⁰.

tamente inevitables ⁸⁶. En cualquier caso, no es por la fe, o porque sea un dogma de la Iglesia: «la misma razón natural y la verdadera filosofía lo evidencian» ⁸⁷, por lo que muchos filósofos así lo han manifestado y aceptado. Es más: aunque no fuera posible demostrarlo, tampoco sería preciso, dada la imperiosa necesidad que tenemos de aceptarlo, ya que el no hacerlo sería tanto como identificar al hombre con los animales, pues es, precisamente el libre albedrío la diferencia específica del ser del hombre ⁸⁸.

No habría más que añadir: la realidad del libre albedrío se nos impone con nitidez; su existencia no admite dudas. Sin embargo, la fe sale al paso, exigiendo aclaraciones, o, de no recibirlas, imponiendo recortes a semejante libre albedrío. Por encima de la razón, debe estar la fe; la filosofía no es sino la “ancilla” de la teología; y la fe habla de un Dios «Creador, Salvador, Providente y Omnisciente». Es preciso, pues, que al hacer su entrada en escena, el libre albedrío no desplace ni merme estos atributos divinos. Este es el problema con el que se encuentra y que tiene, sin más remedio, que solucionar Luis de Molina. Y, al intentarlo, no puede olvidar que a sus espaldas tiene la flor y nata de la teología y la tradición católica, no menos que el propio Vaticano y la Inquisición. Molina no tiembla, y pone manos a la obra, sabiendo que su tesis es firme, y que, si bien es cierto que la razón no puede oponerse a la fe, no es menos cierto que la fe no puede contradecir a la razón.

Lo primero: Dios es Creador, Causa Primera; y sigue siéndolo:

«El hacer algo sin que nadie le ayude, es propio y exclusivo de Dios, y excede a toda potencia creada (...); todos los efectos, aún aquellos que ya han sido producidos, dependen de Dios...» ⁸⁹.

Dios es Causa Primera, pero no única. Sin Dios nada es posible, pero Dios no suele actuar a solas, sino que colabora junto con las causas segundas, en una y la misma acción, gracias a su concurso:

«Hay que decir, por consiguiente que concurre con las causas segundas inmediatamente, a sus mismas operaciones y efectos» ⁹⁰.

Pero no hay que olvidar que es «concausa», es decir, el que sea causa primera no implica, sino más bien niega que pueda anular la realidad de la causa segunda, convirtiéndola en instrumento. De ahí que, si bien Dios podría hacer aisladamente las acciones que corresponden a las causas segundas, no suela hacerlo, sino que para la obtención de cualquier acción, sea tan necesaria su colaboración, —la de Dios—, como la de la causa segunda. Teniendo en cuenta que, si bien Dios les da la existencia, las creaturas les dan el que sean de una especie u otra. Y, en el caso del libre albedrío, es el libre albedrío el que determina y decide, y Dios, por su concurso, el que colabora ⁹¹.

Y si el libre albedrío no se opone a Dios Creador, tampoco tiene por qué hacerlo ante el Dios Salvador. Bien es cierto que la gracia, por la que Dios eleva el rango de

⁸⁶ Id., pág. 134 ³⁰.

⁸⁷ Id pág. 12 ¹⁴.

⁸⁸ Id pág. 134 ²⁷.

⁸⁹ Id., pág. 164 ¹.

⁹⁰ Id., pág. 165 ²⁹.

⁹¹ Id., págs. 167 ³⁰, 170 ¹⁶, 188 ¹⁷.

la acción humana a un nivel sobrenatural, se diferencia del concurso en que ésta se ofrece con anterioridad al acto, —mientras que el concurso era simultáneo—, además de influir directamente sobre la causa, —el concurso influye sobre el efecto, no sobre la causa—⁹². No obstante estas observaciones y diferencias, el libre albedrío sigue siendo tan libre frente a la gracia como lo era ante el concurso:

*«Así pues, a pesar de estar nuestro libre albedrío (...), así movido por Dios, tiene no obstante en su poder, tanto el seguir el impulso de Dios y elegir posteriormente las obras con las que se prepare para la gracia, como el no seguir-las»*⁹³.

La demostración palpable de que esto es así, y de que no es la gracia quien tiene la última palabra de la decisión, sino el libre albedrío, pone el ejemplo de dos personas que, recibiendo la misma gracia, —o, incluso mayor, como es el caso de “Lucifer” frente al “último” ángel que se salvó⁹⁴—, una corresponda y la otra⁹⁵:

*«Así, la gracia preveniente no es causa suficiente de aquellos actos sin la cooperación y el influjo del libre albedrío»*⁹⁶.

Tampoco la Providencia divina es obstáculo. En primer lugar, porque providencia no equivale a consecución de fines, sino, meramente a disposición y ordenación de medios para que se puedan conseguir determinados fines:

*«Si para que se dé la divina providencia fuese necesario que se consiguiese el fin que se pretende, se seguiría que no todos los hombres son ordenados por la divina providencia a la vida eterna, sino sólo los que se salvan»*⁹⁷.

Evidentemente, como en los casos anteriores, Dios tiene poder más que suficiente para poder conseguir lo que pretende; lo único es que El se amolda y cuenta con las creaturas, según la naturaleza de cada cual, y no puede olvidar que fue El mismo quien otorgó el libre albedrío, tanto a los ángeles como a los hombres:

*«Para que el fin al que había establecido ordenar a los ángeles y los hombres les resultase más digno, al conseguirlo por sus propios méritos (...) lo quiso (dicho fin) para ellos, no con una voluntad absoluta, sino condicionada, o sea dependiente del libre albedrío...»*⁹⁸

Por último, con relación a la ciencia de Dios que, en ningún caso puede admitirse que crezca, cambie o quede en suspenso por causa de las decisiones imprevistas del libre albedrío, Molina establece en Dios la «ciencia media»⁹⁹, en virtud de la cual puede conocer con absoluta seguridad todos los futuribles, con lo que su sabiduría queda intacta. Pero, entiéndase bien:

⁹² Id., págs. 185²⁴, 192⁵.

⁹³ Id., pág. 221¹⁰.

⁹⁴ Id., pág. 534³².

⁹⁵ Id., pág. 56¹⁸.

⁹⁶ Id., pág. 245⁷.

⁹⁷ Id., pág. 435¹⁵.

⁹⁸ Id., pág. 411¹⁰.

⁹⁹ Id., pág. 340¹.

*«No porque El conozca que algo ha de ser futuro, ya por eso ha de serlo, sino, al contrario, porque algo de hecho ha de ser futuro por razón de sus propias causas, por eso El lo conoce ya como futuro»*¹⁰⁰.

Es suficiente. Quizá demasiado. No es difícil comprender los problemas que tuvo esta doctrina para salir adelante y sortear los obstáculos puestos por la «oposición», por la doctrina conservadora y tradicional. Termino con dos textos, síntesis de todo lo expuesto:

*«Así, cuando alguien resiste a la tentación y consigue una victoria, es él quien se determina libremente, y en ningún caso está determinado, sino sólo ayudado por Dios»*¹⁰¹.

Y, más contundente y enfático aún:

*«Bien podemos afirmar, sin ningún género de dudas, que ningún adulto está predestinado a la vida eterna, a no ser por sus propios méritos»*¹⁰².

No parece sino que estuviéramos oyendo al existencialismo asegurar que «la libertad es la esencia de la existencia», o al propio Sartre, al ateo Sartre, diciendo que «si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel», o que «somos libres para todo, menos para dejar de ser libres».

¹⁰⁰ Id., pág. 347¹.

¹⁰¹ Id., pág. 495³⁰.

¹⁰² Id., pág. 528¹⁶.

UN APORTE PARA LA REORIENTACIÓN DEL DERECHO PÚBLICO

por Miguel Ayuso*
Universidad Pontificia de Comillas

I. INTRODUCCION

El tema que he escogido para contribuir a este homenaje a la memoria de Ángel González Álvarez, a quien recuerdo como filósofo cabal y maestro incomparable, y a quien tuve el privilegio de tratar en el seno no menos cordial y fraterno que intelectual —*sapientia cordis* es la fórmula genial de la filosofía de Santo Tomás de Aquino— de las Reuniones de Amigos de la Ciudad Católica, donde confieso con rubor haber compartido tribuna con él, es una modesta y muy provisional reflexión acerca de si es posible extender las orientaciones del gran iusfilósofo francés Michel Villey —que se han desarrollado principalmente en el ámbito del derecho privado— a los campos más específicos del derecho público, con la mira de aportar algo a la necesaria refundación de este último.

Creo, en primer término, que el presupuesto del que parto apenas precisa de insistencia. Los estudios de Michel Villey, como recordó el profesor René Sève en el *Coloque d'Aix-Marseille*, «conciernen a los temas más fundamentales de la filosofía del derecho: la definición misma del derecho, la de la injusticia, el lugar de la ley, la función del juez, el razonamiento jurídico etc.»¹. Pero, en la estructura de su pensamiento, y en su formulación y expresión (incluso en los ejemplos), trasluce que piensa desde la realidad que llamamos derecho privado. Probablemente sea a causa de su formación romanista —que realmente es omnipresente²—, quizás porque es el derecho privado el que propiamente está comprendido en la tradición jurídica llamada “clásica”, a la que nuestro autor se adscribe. Más aún, las veces en que se refiere a temas que hoy incluiríamos en el derecho público —y excepciono, de momento, el

* Profesor de Derecho Político en la Universidad Pontificia Comillas. Vocal de la Sección de Filosofía del Derecho de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

¹ Cfr. René Sève, «Qu'est-ce que le positivisme?», en el volumen *Droit, Nature, Histoire*, Aix-Marsella 1985, págs. 109-119. Este libro recoge las actas del *IV Colloque de l'Association Française de Philosophie du Droit* sobre el tema «Michel Villey, Philosophe du Droit».

² Cfr. Geoffrey Samuel, “Roman Law and Legal Theory», en *Droit, Nature, Histoire*, cit., págs. 43-55. Por no referir las obras de Villey específicamente dedicadas a Derecho romano y mucho menos las referencias y apoyos de éste en sus obras formalmente iusfilosóficas.

derecho penal, que presenta una peculiar textura y significación para el autor francés—, por ejemplo la asignación de un cargo público, el pago de una pensión etc., no lo hace distinguiéndolos de los que diríamos privados, sino que aparecen indiferenciados y comprendidos en una misma solución.

Como resultado, me surge una primera observación. Y es que cuando la mayor parte de las obras de filosofía del derecho del sector positivista (en cierto sentido también las del iusnaturalista neotomista) nos parecen instaladas en temas políticos, sociológicos, morales, ajenos por lo general al derecho —y principalmente al derecho privado—, la obra de Villey está enfocada destacadamente al mismo. El autor francés, en consecuencia, predica con el ejemplo, en esta como en otras cuestiones, y demuestra la autonomía del derecho que postula.

Dicho esto, y en segundo lugar, no pretendo demostrar nada, ni menos aún defender una tesis. Más bien quisiera sugerir alguna orientación, para ver si —contrastada en el debate ulterior— resiste y es capaz de servir para profundizar en el conocimiento del gran iusfilósofo recientemente fallecido.

Por lo mismo, esta nota no va a ser principalmente un resumen ni una glosa de su pensamiento, sino más bien una elaboración o un principio de elaboración. Para ello, veré algo de la distinción entre derecho público y derecho privado; mencionaré si deben responder a idénticos o semejantes principios, de la mano de una cita del maestro Vallet; repasaré algunas de las aportaciones de Villey; y, finalmente, y comprobada la ausencia de referencias sistemáticas al derecho público, discutiré si tienen aquéllas fácil o algún traslado a éste.

II. DERECHO PRIVADO Y DERECHO PUBLICO

1. La obra de Michel Villey está ceñida a explicar un concepto del derecho, que es el de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, y a rastrear su corrupción principalmente posterior. Ahora bien, aunque restrinja el concepto del derecho al *to dikaion*, no es menos cierto que no incurre en el error —producto muchas veces de la deformación profesional— de prescindir de otro conjunto de realidades de las que, en cierto sentido, pende el derecho.

Esto es de extraordinaria importancia: uno puede, por razones históricas o científicas, restringir el ámbito de su ocupación cuanto quiera, pero lo que no debe hacer es perder el sentido de la proporción e incluso el de la realidad. El derecho puede tener autonomía científica que lo diferencie de la moral, la política, etc. Pero eso no quiere decir que el derecho sea lo importante, a diferencia del resto de las disciplinas que *no* son derecho. Tampoco podemos deducir que esas otras disciplinas —*a fortiori* toda la realidad— carezcan de repercusión sobre el derecho.

Juan Vallet lo tiene luminosamente explicado, encabezando su *Panorama del Derecho civil*: «El Derecho sólo ocupa una parcela de la vida social del hombre... La esfera del Derecho vive inmersa entre las del Amor y de la Fuerza o el Poder. Y, ¡es más!, no puede desarrollar la suya propia sin la colaboración de las otras dos»³.

Y Villey no se mueve en otra órbita, como se acredita destacadamente en el artículo III («El lugar del derecho») —que sigue a los I y II respectivamente dedicados al concepto y los sectores del derecho— del capítulo II de la Sección Primera de la Pri-

³ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Panorama del Derecho civil*, Barcelona 1973, págs. 7-11.

mera Parte del tomo primero del *Précis* ⁴. Es decir, en el contexto del estudio de la justicia como fin del derecho. Allí recuerda la distinción de la sociología contemporánea (en particular Tönnies) entre *Gessellschaft* o sociedad, en la que existe un derecho, y la *Gemeinschaft* o comunidad, en la que estaría excluido el derecho. Y subraya que «esta distinción se hallaba presente en sustancia en la teoría del Derecho de Aristóteles», para lo que trae a consideración del lector el análisis de la *philia* o amistad (*Ethica a Nicómaco*, libros VIII y IX), modelo de estudio sociológico y puesto otra vez de actualidad tras su abandono por el individualismo. Para Aristóteles hay varias clases de amistad, pero toda ciudad implica algo de amistad. No diremos, pues, que la amistad es lo contrario del derecho; para que exista el derecho hace falta una especie de amistad. Otra cosa es la amistad perfecta, que significa la puesta de todo en común. Por eso, ironiza sobre la prédica progresista que urge, por un deseo de “fraternidad”, a repartir los bienes con el Tercer Mundo. Supongo —dice— «que sus palabras quieren más bien invitarnos, al menos en principio, a poner en un lote *común* los bienes hasta entonces repartidos entre el Tercer Mundo y los países ricos; *suprimir* el reparto existente, sólo puede hacerse reemplazándolo por otro menos desigual. Mas, entre verdaderos amigos, o hermanos que quieren vivir juntos, no existe reparto o división». Por ello concluye matizando el significado de la frase «ubi societates, ibi ius» (que sólo vale si *societas* se toma en su sentido más restringido, ya que hay formas de vida en común que no comportan repartición jurídica: monasterios, etc.), lo que le lleva a subrayar la imperfección del derecho de familia y la del derecho internacional.

Para Aristóteles el derecho no puede ejercerse verdaderamente más que en una sociedad organizada: «No puede haber Derecho —dice Villey glosando al Estagirita— sin juez y sin constitución pública. Volvamos una vez más al texto de Aristóteles: no reconoce la cualidad de Derecho en sentido pleno y perfecto de la palabra más que al *dikaion politikon*: Derecho en la ciudad, Derecho *civil*, que tiene como mira las relaciones entre ciudadanos cabezas de familia. Solamente ellos son suficientemente *otros*, y sin embargo suficientemente *amigos*, para que la proporción y repartición de sus bienes exteriores puedan ser definidas entre ellos, para que se observe entre ellos esa relación que constituye la esencia del Derecho en su sentido estricto» ⁵.

Aquí tenemos ya una primera idea digna de ser resaltada. Villey dice que el derecho sólo se ejerce en la ciudad organizada. Individualismo y colectivismo —me permito prolongar— no suponen una organización recta y adecuada. Por eso, Villey, en el fondo, aunque no suela ocuparse del tema directamente, no es indiferente al problema del equilibrio entre el hombre individualmente considerado y la sociedad en que los hombres conviven. En este sentido, y desde el prisma jurídico, tiene un texto luminoso: «Es un juego de azar fundar el derecho, sistema de relaciones entre los hombres, en el individuo aislado; es decir, fundarlo en la negación del derecho; cuadratura del círculo: a partir del individuo, a partir de su derecho subjetivo, no se hallará más que el anarquismo y la ausencia de orden jurídico, o más bien, contradiciéndose a sí mismo, a partir del individuo se fabricará a su imagen el individuo artificial, el monstruoso Leviatán que aplasta a los verdaderos individuos» ⁶. Una simple extensión del pensamiento de nuestro autor nos debe llevar a considerar —con Federico de Cas-

⁴ Cfr. Michel Villey, *Compendio de filosofía del derecho*, Pamplona 1979, volumen I, págs. 95 y ss.

⁵ Michel Villey, *op. cit.*, pag. 99.

⁶ Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne. (Cours d'histoire de la philosophie du droit)*, París 1975, pág. 676.

tro o Juan Vallet— que el individualismo rompe con los cuerpos intermedios que son la armazón que defiende al individuo de la omnipotencia del Estado. Villey no lo dirá, pero sería implícita la defensa de un recto orden social. De ahí que me parezca excesivo el criticismo que pone de relieve en la página 146 del *Compendio* cuando se refiere a Santo Tomás de Aquino. Villey dice que el cristianismo fue un factor de individualismo y que, al igual que Aristóteles parte de la observación de la ciudad y no considera al individuo sino en el interior de la ciudad, el pueblo judío es una *nación*, ensambladura de individuos (no una ciudad, pues están dispersos en la Diáspora, como lo estarán después los cristianos a través del mundo). Y llegamos al texto clave: «Con el Evangelio, una parte esencial del individuo escapa a la sujeción del Estado. San Agustín lo señaló en la *Ciudad de Dios*: cada cristiano no se halla ligado al Imperio más que de un modo precario, incierto; sus sentimientos de pertenencia a la ciudad supraterrrestre e intemporal, ciudad inorgánica, ideal, son más profundos que los lazos exteriores. Veremos otra vez este tema en Santo Tomás, aunque bajo una forma más moderada. En su vida espiritual, el cristiano deja de ser *parte* del organismo político, es un *todo*, un infinito, valor en sí. El mismo es un fin superior a los fines temporales de la política y su persona trasciende al Estado». ⁷

Entiendo que Villey se refiere a los textos de Santo Tomás de II-II^a, q.47, a. 10 y II-II^a, q.58, a.8 [que respectivamente dicen que «quien procura el bien del pueblo procura también por añadidura su propio bien, porque el hombre es parte de la comunidad y en concepto de parte participa del bien común», y que «el bien común de la comunidad política y el bien singular de una persona no difieren sólo por su mayor o menor cantidad sino por una diferencia formal»], por un lado, y de I-II^a, q.21, a.4 [que dice que «el hombre no se ordena a la comunidad política según todo él y según todas sus cosas»], por otro, y que han dado lugar a infinitas discusiones: recuérdese en nuestros días a Maritain, Lachance, Eschmann, De Koninck, Santiago Ramírez o Leopoldo Eulogio Palacios entre otros ⁸.

Aparte de que el conjunto de textos tomistas es de una sutileza sin igual —Villey, bien es verdad, levanta a continuación parcialmente la crítica—, no sé hasta qué punto sea absolutamente acertada la visión monolítica de la *polis* griega. Eric Voegelin, por citar un ejemplo significativo en el panorama de la ciencia política contemporánea, ha escrito que en el esquema preoccidental se trataba de unos grandes imperios cosmológicos en los que los ciudadanos vivían en contacto con los dioses intramundanos (no trascendentes) cuyo sentido y voluntad articulaban por medio de los mitos de creación y combate. El universo de estos mitos —continúa— fue perforado en dos grandes ocasiones, por los hebreos y por los griegos, pueblos en los que los profetas, por un lado, y los filósofos, por otro, reconocieron la realidad trascendente y personal. El mito no bastaba, la razón y la fe se apartaron de él para tomar su dimensión propia. El hombre se reconoció como gobernado no ya por los mitos de una ciudad semidivina y políticamente inarticulada, sino por las leyes de una conciencia proyectada hacia lo inmutable en el más allá y hacia las realizaciones terrenas.⁹

⁷ Cfr. Michel Villey, *Compendio...*, cit., pag. 146.

⁸ Cfr. Jacques Maritain, *La persona y el bien común*, Buenos Aires 1946; Louis Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, París 1959; Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Montreal 1943; I. Th. Eschmann, «In defence of Jacques Maritain», *The Modern Schoolman*, XXII, 1945; Santiago Ramírez, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956; Leopoldo Eulogio Palacios, «La primacía absoluta del bien común», *Arbor* n° 55-56, 1950.

⁹ Cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, Baton Rouge 1956, volumen I, *Israel and Revelation*.

2. En cuanto a la distinción técnica entre derecho público y derecho privado — una vez tratado el sustrato filosófico y político de su separación—, ha sufrido distintos avatares que no es del caso referir aquí con detalle. No es tampoco ocasión de recordar las distintas críticas que se han hecho a la distinción así como los diversos fundamentos que han buscado para explicarla quienes la admiten. Habitualmente se dice que el derecho público regula la organización y el régimen de los órganos oficiales y el derecho privado los de las personas y de los órganos sociales espontáneos.

Por encima de los módulos del sujeto, la norma, la finalidad, el interés etc., Juan Vallet cree que la distinción debe situarse en el modo de realizar el derecho. Cuando son los mismos órganos estatales, provinciales, locales o las corporaciones públicas los que realizan el derecho directamente, nos hallamos en la esfera del derecho público. Cuando las normas jurídicas se dirigen y el cumplimiento del derecho se encomienda a los particulares, y sólo represivamente intervienen los tribunales de justicia para decidir lo que es justo en caso de contienda o para imponerlo en supuesto de violación, entonces nos hallamos en el campo propiamente dicho del derecho privado. Añadiendo —seguidamente— que la determinación del ámbito en el que puede y debe realizarse el derecho directamente por los organismos públicos sólo puede establecerlo el orden natural ¹⁰.

III. ¿UNOS MISMOS PRINCIPIOS PARA EL DERECHO PUBLICO Y EL PRIVADO?

Algo de lo último que hemos visto nos introduce en la respuesta a esta interrogante. Pues son las inadecuadas fundamentaciones de la distinción entre el derecho público y el privado las que han terminado por llevar al predominio de aquél y al retraimiento de éste. Por ejemplo, si centramos la distinción en el carácter imperativo o dispositivo de la norma condenamos al derecho privado a ser un derecho del individuo. Otro ejemplo: si referimos la distinción a los intereses —individuales o transindividuales—, el derecho privado tendría siempre las de perder, devorado por el derecho público.

De ahí que, con el criterio acertado, Juan Vallet haya escrito que «nos explica la imposibilidad de considerar las diversas ramas del Derecho como compartimentos estancos. Imposibilidad, digo, porque el concepto fundamental del Derecho, y las formas de interpretarlo (...) deben ser generales para todas las ramas. De lo contrario, si el campo del Derecho privado gravita en determinados principios, pero en cambio el Derecho administrativo y el Derecho fiscal giran en torno de ideas básicas absolutamente distintas, sobre conceptos jurídicos diferentes, habría que aceptar que el Derecho privado concluiría, como en muchas latitudes lleva camino de terminar, reducido a un pequeño ámbito en el que se hallaría acorralado, como una especie a extinguir» ¹¹.

Y es el mismo Vallet el que extrae la consecuencia: «Lo expuesto tiene una gravedad extraordinaria tanto para las personas como para la familia, como para las asociaciones privadas. Porque no es lo mismo que haya un Derecho que imponga sus límites y su respeto, a que sea el Estado, quien adueñándose del Derecho, se señale unas líneas fronterizas que podrá marcar donde él quiera» ¹².

¹⁰ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pag. 92-93.

¹¹ Juan Vallet de Goytisolo, *op. cit.*, pag. 90.

¹² *Ibid.*, pag. 90.

Villey se mueve en el mismo universo que Vallet, como cuando insiste en que la función del juez o del derecho no es *atribuir* sino determinar el *ius* de cada uno, lo que significa una atribución previa, como explica la distinción entre *tribuere* y *reddere*. Renato Rabbi-Baldi, no obstante aclara: «Pero que cada uno conserve lo suyo no significa mantener, sin más, a cada uno en sus posesiones, pues ello entrañaría justificar relaciones nacidas, acaso, del imperio de la fuerza, esto es, entrañaría garantizar el reino de la irracionalidad»¹³. Con esta observación del estudioso argentino deberíamos conectar el hecho de que Villey, aunque sólo se refiere a la justicia general para excluirla del ámbito del derecho (es decir, en su acepción de conjunto de virtudes), no deja de manifestar —en concreto cuando habla de derecho romano— un sentido de la armonía, del orden, de la obra artística, que expresa una ontología realista en la que cabe la justicia general en sentido jurídico.

En cualquier caso, la insistencia —de corte dialéctico— de Villey en la justicia particular, a costa de la general, explica la omisión, si no ininteligible, del *bien común* en la obra del iusfilósofo francés. De nuevo es Rabbi-Baldi quien habla —citando a Hervada y a Vullièrme—, y quien, a media voz, nos comunica la confidencia que Villey le hizo de que quería ocuparse del tema¹⁴.

IV. ¿TRASPOSICION AL DERECHO PUBLICO?

1. Vamos a tomar algunos de los tópicos más característicos de Michel Villey, vamos a repasar brevemente su formulación y vamos a ver si son perfectamente trasladables al derecho público además de al privado.

a) En primer lugar, la rehabilitación del concepto de derecho como *to dikaion* (cosa justa). Que el derecho no es la ley sino una cosa de naturaleza relacional, que consiste en una proporción y que excluye la conducta y las reglas de conducta. Aquí, sobre todo en lo que hace a este último rasgo, se podrían traer testimonios discrepantes de autores por otra parte seguidores parcialmente de su ejecutoria. Piénsese en la polémica sostenida directamente por Villey con Kalinowski y Gardies, o en ciertas puntualizaciones de Massini o Gonzalo Ibáñez¹⁵.

En cualquier caso, no cabe duda de que lo nuclear de este concepto se muestra transparente en materias de derecho privado, pero no conviene perder de vista cómo esa cosa justa que concreta un reparto determinado puede versar no sólo sobre *bienes* sino también sobre *cargos*, *cargas*, *honos* y *penas*. Sin echar al olvido, más generalmente, el conjunto de consecuencias sin más dimanantes de arrumbar el legalismo o normativismo en cualquiera de sus versiones.

Vallet de Goytisolo, por citar un autor que me resulta muy cercano, pero sobre todo que constituye el mejor exponente del impacto villeyano en nuestra patria, en una aguda observación ha notado que, si en vez de pretender combinar las tres expresiones con las que se suele describir el derecho —*conducta social*, *norma* y *justicia*— para hallar su definición (que es lo que pretende la concepción tridimensional, y que

¹³ Cfr. Renato Rabbi-Baldi Cabanillas, *La filosofía jurídica de Michel Villey*, Pamplona 1990, pag. 148.

¹⁴ Cfr. Renato Rabbi-Baldi, *op. cit.*, pag. 146. En concreto es muy interesante el artículo de Jean Louis Vullièrme, «Questions de politique», en el volumen *Droit, Nature, Histoire*, cit., págs 163-175.

¹⁵ Hay suficiente referencia y bibliografía en el libro citado en las dos notas anteriores inmediatamente.

está condenado al fracaso ya que puestas linealmente son muy pocos los casos en que coinciden los tres requisitos), valoramos de modo diferenciado su función en la realidad jurídica, resulta que:

— la *conducta social* es la causa material, la materia en la que debe trabajarse, para que en la vida social reine la virtud de la justicia;

— la *norma* es la causa formal, la pauta que debe guiar al jurista para hallar la cosa justa;

— la *justicia* es la causa final, *ipsam rem iustam*;

— y el *derecho* (no como cosa sino como arte) es la causa eficiente, que trata de lograr lo justo, en la conducta social, con la ayuda de las normas.¹⁶

Salir del círculo del legalismo significa oxigenar el concepto de derecho, por encima de cualquier apreciación crítica que se pueda formular sobre el tecnicismo de la aproximación de Michel Villey. En el derecho público, merced a la incidencia de lo organizatorio, al tiempo que puede parecer más difícil superar el legalismo, resulta no menos vital por lo mismo.

b) En segundo lugar, la interpretación. Nuestro autor distingue, respecto de la misma, tres tendencias:

— la *Escuela de la Exégesis* encierra el contenido de la solución de derecho en el texto mismo, del cual ha de extraerse por entero a través de procedimientos cuasi-mecánicos;

— la *Jurisprudencia de intereses* entiende que el jurista prosigue el trabajo del legislador, actuando en su mismo espíritu, pues las normas sugieren una orientación, una pista, el orden de preferencia entre los valores;

— la propugnada por él estima que la regla de derecho no es tanto un medio de dirigir una conducta como de buscar el derecho natural. Ya que la regla no puede sino colocar jalones, aportar indicaciones fragmentarias que deben, entre otras, ayudar a descubrir lo justo. Aunque no puede abarcar todo lo justo natural, que por esencia es inexprable. Así, la misión del jurista, lejos de encerrarse en el texto y de extraer de él o desarrollar su sustancia, es más bien la de confrontarlo dialécticamente a otros textos o a otras especies de argumentos¹⁷.

Creo que en el campo del derecho público este criterio de interpretación planteado por Villey puede ser utilísimo, más aún que en el derecho privado, precisamente porque en éste es más fácil su práctica por connaturalidad. En efecto, el derecho civil obedece a una larga tradición histórica que le ha impreso, a través de una evolución lenta y sobre unas instituciones muy consolidadas, lo que Hernández Gil ha llamado una gran unidad orgánica¹⁸. El derecho administrativo, en cambio, es de aparición reciente, con un ámbito extenso y vario, fluido; y su construcción dogmática no sólo está menos consolidada sino que tiene una naturaleza evidentemente más artificial. Una interpretación como la propuesta por Villey podría poner en sus justos límites los privilegios de la Administración y cierta corrupción del derecho en ordenanza.

c) En tercer lugar, el método. En relación con las reflexiones recién referidas a la interpretación —pues el entendimiento del método y de la interpretación están pro-

¹⁶ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Estudios sobre fuentes del derecho y método jurídico*, Madrid 1982, pag. 787.

¹⁷ Cfr. Michel Villey, «Preface» al volumen *L'interprétation dans le droit*, *Archives de Philosophie du Droit* XVII, París 1972. Una vez más, Juan Vallet ha comentado reiteradamente la doctrina contenida en el texto de Villey.

¹⁸ Cfr. Antonio Hernández Gil, *El ordenamiento jurídico y la idea de justicia*, Madrid 1980, pag. 28 y ss.

fundamente vinculados, en dependencia, además, del concepto— también presenta grandes posibilidades en el derecho público el método cuasi dialéctico del razonamiento jurídico clásico. En profunda coincidencia con él viene Juan Vallet de Goytisolo vertiendo su impresionante caudal en una metodología tripartita —de las leyes, de la determinación del derecho y de la ciencia jurídica— llamada a constituir un auténtico monumento de los distintos saberes jurídicos y aún más por el concurso de otras disciplinas históricas, sociológicas, etc.¹⁹

2. Pero todavía es posible afrontar desde otro prisma la virtualidad del pensamiento jurídico de Villey sobre el derecho público, como es repasar lo que expresamente ha dicho sobre temáticas conexas con el mismo. Se me ocurren principalmente tres:

a) Los “derechos humanos” tienen relación con el derecho político o constitucional. Cuando Villey niega, por ejemplo, el derecho a la cultura o a la salud, y dice que el derecho no se confunde con la literatura de anticipación, está atacando en buena parte toda la estructura de los derechos públicos subjetivos o de las libertades públicas. O cuando subraya su unilateralidad ²⁰... Desbrozar ciertas libertades de otras figuras con una importante componente de prestación por parte de los llamados poderes públicos, no es poca cosa. Como tampoco lo es mostrarnos la necesidad de una “metodología” de los derechos humanos, necesitada de ponderaciones y composiciones: piénsese en las colisiones entre el derecho al honor e intimidad y la libertad de expresión, o entre la libertad de cátedra y el ideario de los centros docentes. Se impone una interpretación sistemática y no lineal de las libertades. Estanislao Cantero, en un conseguido libro sobre *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, ha prolongado en algunos párrafos el análisis villeyano abriendo camino a nuevas investigaciones desde el derecho político o constitucional. Concretamente en lo que toca al derecho al trabajo, sintetiza: «Los derechos del trabajo no se basan en la pura voluntad de los hombres, no son pactados o consensuados con independencia de un orden superior, ni tampoco prescindiendo de la realidad concreta, sino que dimanar de la naturaleza del hombre, y para su existencia son objetivado y concretados en cada situación, pues dependen de una relación jurídicamente exigible, bien por justicia conmutativa —en general del empresario directo, por ejemplo, el salario justo—, bien por justicia distributiva —en general, del empresario indirecto, por ejemplo, el subsidio de desempleo—, bien por justicia legal (general o social) —del empresario indirecto, del Estado, por ejemplo, la regulación de la propiedad o el establecimiento de condiciones generales mínimas de trabajo—. Se ordenan al bien común, como indica con toda claridad, por ejemplo, al referirse a los sindicatos o al derecho de huelga. No son absolutos, y así, por ejemplo, el derecho al empleo, cuando éste falta, se corrige con el subsidio de desempleo» ²¹. Desarrollo de la máxima importancia y que cabría extender a todas y cada una de las libertades constitucionales.

¹⁹ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *Metodología jurídica*, Madrid 1988; *Metodología de las leyes*, Madrid 1991.

²⁰ Cfr. Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, París 1983, entre otros. Cfr. mis «Libertades y derechos humanos», *Verbo* (Madrid) n° 275-276 (1989), págs. 685-702; «La visión revolucionaria de los derechos del hombre como ideología y su crítica», *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* (Madrid) n° 20 (1989), págs. 279-298.

²¹ Cfr. Estanislao Cantero, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Madrid 1990, especialmente págs. 91-92. Cfr. mi «Juan Pablo II y los derechos humanos», *Verbo* (Madrid) n° 293-294 (1991), págs. 523-534.

b) El derecho internacional lo sitúa en el plano de la moralidad, pero no en el del derecho, precisamente en razón de no constituir la comunidad universal propiamente una ciudad organizada en la que puedan darse los intercambios propios de lo jurídico.

Aquí es especialmente intensa la incidencia de su concepto restrictivo del derecho, y son en consecuencia aducibles los argumentos que con carácter general se han opuesto a éste. También es verdad que la realidad cotidiana proporciona argumentos al juicio del profesor francés. Habrá que esperar para ver si el giro que las relaciones internacionales experimentan desde la no-intervención hacia la “solidaridad”, así como el encaje de las operaciones de integración supranacional, nos permiten llevar la contraria a Villey.

c) El derecho penal mira a la repartición de las penas. Villey dice que no hay que convertirlo en instrumento de la moral, aunque de nuevo haya que recordar que esa distinción no lleva a negar la importancia de las leyes morales, puesto que toda sociedad —lo dice en el *Compendio*— se fundamenta en ellas, sin las cuales sería ilusoria una convivencia medianamente pacífica ²².

De ahí que el derecho penal sea el ámbito en que la interferencia con la moral sea mayor, también en el que la norma parece dirigida a la conducta, razón por la que lo considera más imperfecto que el civil, puesto que su juicio —en cierto sentido— es sobre hombres y no sobre cosas.

Las posibilidades transformadoras del derecho penal en la concepción villeyana, de todos modos, no son tampoco despreciables. Así, el profesor José Miguel Serrano —uno de nuestros bioéticos más relevantes— ha extraído de ella una importante lección en la cuestión de si debe pensarse o no el aborto voluntario, dando respuesta afirmativa. En efecto, la teoría explicativa de la pena y del propio derecho penal compatible con la explicación villeyana del derecho y de la justicia es la retribucionista: «El fin de la pena sería retribuir un delito, un acto injusto. Mediante ella se cumple el fin de darle a cada uno su derecho. La teoría retribucionista ha sido presentada como moralista y escasamente jurídica, cuando es la única compatible con una visión no disolutiva del derecho» ²³.

Basta con lo anterior. Las líneas maestras del pensamiento jurídico de Michel Villey guardan un auténtico tesoro y ofrecen un conjunto de posibilidades aún no explotadas. Esta nota, de algún modo, ha querido destacarlo, procurando huir del tecnicismo excesivo por razón de la sede multidisciplinar a que va dirigida.

²² Sobre la posición de Villey ante el derecho penal, cfr. su artículo «Des délits et peines dans la philosophie du droit naturel classique», *Archives de Philosophie du Droit* (París), tomo XXVIII (1983). Véase también, Pierrette Poncela, «Droit et morale: la question penale», en el vol. *Droit, Nature, Histoire*, cit., pág. 145 y ss.

²³ Cfr. José Miguel Serrano, *Cuestiones de bioética*, Madrid 1991, págs. 164 y ss.

LECTURA POLÍTICA Y ALCANCE ÚLTIMO DE LA CIUDAD DE DIOS

por Ramiro Flórez
Universidad Autónoma de Madrid

*...ut videatur qualis quisque populus
sit, illa sunt intuenda quae diligit.*
De Civit. Dei, XIX, 24.

Lo que, en una primera lectura, parece sencillo, fácil de entender, de incitante escritura erudita y retórica, cuanto más nos adentramos en su contenido y cuantos más estudios interpretativos vamos viendo de esa Obra de Agustín, tanto más nos va ganando la precaución y la cautela y hasta, a veces, el desánimo y el desaliento de poder captarla y comprenderla en su indiscutible unidad intencional. *La Ciudad de Dios* es una obra altamente compleja, larga, difusa y confusa, cargada de reiteraciones, de inesperadas digresiones, de innumerables citas inútiles de dioses y autores, lenta y atropellada, en suma, difícil de aguantar. Y a la vez, nos parece genial, sutil, matizada, que nos abre horizontes insospechados para la reflexión, con una intencionalidad muy definida y mantenida, que va como imantada hacia la meta preconcebida: desmontar la legitimación conceptual y cultural del mundo antiguo para hacerlo entrar en la nueva justificación racional que ofrecía la sabiduría cristiana. Es una Enciclopedia. Todos los saberes fundamentales, creencias, nociones, conceptos, formas de vida, sistema de necesidades, inquietudes e ilusiones reciben su golpe compulsivo de transformación para reestructurarse y configurar coherentemente la lógica sistematizada de la nueva cosmovisión.

Sin duda todo eso es algo excesivo y enorme y puede dar razón de los tropiezos que hoy achacaríamos como defectos. Agustín mismo veía su tarea como arriesgada y difícil y por eso califica su obra de *opus magnum et arduum*,¹ empresa magna y

¹ I, Praef.- Agustín escribe la obra como respuesta a una promesa hecha a Marcelino, quien se había hecho portavoz, por encargo del mismo Agustín, de los deseos, quejas y descontentos de cristianos y paganos sobre el estado de las cosas y de la opinión reinante. Véase las Cartas 136 y 138, cruzadas entre Marcelino y Agustín.

Conscientemente renunciamos a dar aquí una Bibliografía, aunque fuera muy seleccionada, sobre *La Ciudad de Dios*. Quien desee informarse puede consultar el *Repertoire bibliographique de Saint Augustin (1950-1960)*, elaborado por T. van BAVEL y F. van der ZANDE, en *Instrumenta Patristica*, III, Steenbrugis, in *Abbatia Sancti Petri*, 1963, especialmente en los capítulos III-V, y entradas de "Ciudad", "Política", "Iglesia-Estado", "Sociología", "Tiempo", "Historia", "Poder", etc. Son varios centenares de títulos. Para obras o estudios anteriores a esa fecha de 1950, pueden verse las obras clásicas sobre Agustín de Gilson, Combes, Marrou, etc. En español es bien accesible la publicación en dos volúmenes de *Estudios sobre la ciudad de Dios*, en la Revista "La Ciudad de Dios", El Escorial, 1954. Estudios particulares sobre las cuestiones aquí tratadas se irán citando en el lugar correspondiente.

ardua. Sin embargo, su esbozo, su trazado interior, se venía remejiendo en el alma de Agustín, casi desde recién convertido. Tenemos alusiones claras ya en el 389 (24 años antes de redactarla), otras posteriores, y hasta con dos años de antelación se formula la indecisa decisión de poder escribirla, dándonos incluso la clave misma de su estructuración formal: *dos amores hicieron dos ciudades*.²

Sabemos que el detonante para que ¡por fin! Agustín iniciara su composición, tan largamente acunada en su pecho, fue la invasión y destrucción de Roma por los godos acaudillados por Alarico (año 410). El griterío atronador de los paganos, haciendo responsables de la devastación a los cristianos, se hacía oír por todas partes. Agustín mismo estaba conmocionado.³ De nuevo se reanudaron las blasfemias «contra el verdadero Dios, con una acritud y un amargor desusados hasta entonces».⁴ Y cristianos y paganos cultos se dirigieron a Agustín para que dijera su palabra, unos como reto y otros como auxilio. Y es entonces cuando Agustín coge la pluma y empieza a escribir aceleradamente. Hay prisa. Y van apareciendo, distribuyéndose y leyéndose los primeros libros. No obstante, para la redacción definitiva y terminada habrán de pasar otros largos 12 años. Urgido por otras circunstancias, también inaplazables, Agustín tendrá que escribir durante todo ese tiempo alrededor de otras 27 obras distintas. Son parones ineludibles en la redacción de la Ciudad de Dios.

Al verla ya terminada, tal como finalmente la ofreció Agustín, no podemos menos de constatar su estructuración llamativamente anómala. La obra completa consta de 22 libros. Pues bien, los diez primeros transcurren sin entrar en el tema de las dos ciudades, aunque lo anuncien una y otra vez.⁵ Son los libros de urgencia, en los que la apologética no se adopta como defensiva sino como ataque. Primero hay que desbrozar el terreno para inaugurar después la construcción. Esa es la explicación de la anomalía de los primeros libros, hechos al tocar a arrebato, y la auténtica construcción doctrinal sobre el origen, transcurso y fines de las dos ciudades, que se inicia en el libro XI. Ahora vemos que la fecha fatídica del hundimiento de Roma, nos regaló esos diez primeros libros como prólogo a la verdadera descripción y doctrina de ese drama gigantesco, cósmico y transtemporal, y que intenta dar una razón, inmanente y trascendente, de la existencia y de la historia de la humanidad.

Adelantemos, en algunos rasgos, la forma del planteamiento de la cuestión, tal como se presentaba de inmediato ante la mente de Agustín. Aunque convertido oficialmente al

² Cfr. *De vera Relig.*, 27, 50 (año 389), *Disputatio contra Fortunatum*, 3 (año 391), el anuncio condicional de escribirla (*si Dominus voluerit*) está en *De Genesi ad Litt.*, XI, 20 (año 411). Véase R. Flórez: *Temporalidad y tiempo en la "Ciudad de Dios"*, en *Presencia de la verdad*. Madrid, 1971, p. 339, n.1.

³ En el Sermón *De urbis excidio*, dice patéticamente Agustín: *Horrenda nobis nuntiata sunt; strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus...* (2,3).

⁴ *Retract.*, 2,43.

⁵ C.d.D., I,35; X,32,24, etc.- No se puede concluir de esas "anomalías" que Agustín componía mal sus obras. Por encima de todo, tienen una unidad muy meditada. La "Retractatio" de H.-I. Marrou a su obra *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949 es una advertencia bien sabia y eleccionadora. En el cuerpo de la obra había afirmado que «Agustín componía mal» (p.61). En su *Retractatio* tiene que corregirse: «Tomaba yo por barbarie o decadencia, el supremo refinamiento de un arte adueñado magistralmente de sus predecesores y en captación de efectos sutiles. Reprochar al retórico Agustín que "no sabía componer", sería pretender que Braque o Picasso no eran capaces de dibujar una guitarra, según las leyes de la perspectiva» (p. 665). «San Agustín procede como un músico hábil que hace escuchar delicadamente, *mezza voce*, confiada a una voz secundaria y ejecutada por un instrumento discreto, el esbozo de un tema que despues será pronto objeto de un desarrollo principal...» (p.667).

Cristianismo desde Constantino,⁶ el viejo Imperio Romano seguía siendo la figura ideal de la grandeza política, venerada y admirada como el gran milagro de la Historia hasta entonces conocida. La adhesión de los emperadores a la nueva fe había creado un clima de optimismo para los cristianos. Con todo, grandes núcleos de la intelectualidad reinante e influyente seguían fieles a sus creencias antiguas, forjadoras de la grandeza del Imperio, mientras que los cristianos seguían siendo, para ellos, apátridas, despreciadores de sus dioses, apelando a un solo dios y a una patria celeste, simbolizando con ello la desimperialización, la desnacionalización romana. Sin embargo, hasta ahora, poco había cambiado: los cristianos se habían insertado en el Imperio, obedecían sus leyes de guerra y de tributos, eran verdaderos ciudadanos, y se sentían en una situación aceptable e incluso todo parecía anunciar, para ellos y para todos, la configuración de un modo, tácita y tácticamente viable, de mejoras en la convivencia social. Pero, de súbito, ante la evidencia de la actual catástrofe, todo se replanteaba de nuevo. Había llegado el momento de la venganza de los viejos dioses huidos y vencidos. El conflicto inicial con el cristianismo se alzaba de nuevo, con todo los venablos envenenados. Estaba claro: al poco tiempo de estar al frente del gran coloso, los emperadores cristianos, en Oriente y en Occidente, como sucesores en la dinastía del gran Teodosio (m.395), bajo Teodosio II en Oriente (359-423) y bajo Honorio en Occidente (395-423), la Ciudad eterna, la urbe del orbe, había sucumbido, vencida, arrasada, aniquilada. ¿Qué razones, qué escapatoria podrían ahora aducir los cristianos para mantener su doblez de mentira, sus engaños de fraternidad y de paz?.

Agustín acepta el reto frontal y nunca podría ser mejor traído que aquí el símil del águila: Levanta su vuelo, mira la perspectiva histórica, repasa los puntos básicos de sus conocimientos, interiorizados desde sus tiempos de retórico imperial, y se lanza a lo increíble: niega los hechos,⁷ es decir, su alcance y su significación. Roma había muerto de muerte... natural. Había muerto de gangrega. Hay que recatarnos de nuestros llantos y sollozos. Hay que olvidar los viejos panegíricos, anacrónicos e inútiles. A Roma se le habían agotado plenamente las reservas residuales de su antigua grandeza. El tiempo venía anunciando su bancarrota final. Es de sentir, pero hemos de ser razonables. Romo vivía parasitariamente. Su caída revelaba la endeblez de sus tentáculos, la falsedad de sus legitimaciones, el error básico de sus presuntas justificaciones para hacerse dueña de un Imperio sin fronteras en el espacio y sin límites en el tiempo. No sucumbió ante el ataque de Alarico con un puñado de godos intrépidos. Se espantó, cayó y murió de vejez en el enmascaramiento de sus vicios, de sus crímenes, de sus vergüenzas puestas al sol por el abandono bien previsible de todas sus falacias y astucias. Su muerte ponía por fin en claro una ideología trasnochada, decadente, corrompida y exhausta. En fin, murió de vieja y atontada: mente-demente.⁸

Tenemos que destacar de esta síntesis, reconstruida sobre la mentalidad que preside los primeros libros-prólogo de Agustín en la Ciudad de Dios, un argumento que es el hilo conductor de todo el discurso agustiniano, hecho sobre la historia de Roma, con las citas y métodos, y hasta enjuiciamientos de los propios historiadores que él recuerda, y ahora trae de nuevo al habla con sus testimonios literarios. Es el argumen-

⁶ C.d.D., V, 25 Agustín alaba el gesto y hechos de Constantino.

⁷ «¿Cómo explicar entonces que las desgracias del Imperio hayan venido por Emperadores cristianos?... Simplemente negando los hechos. No es el cristianismo de sus emperadores lo que ha perdido al imperio, han sido sus propios vicios...» E. GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, p.49. Cfr. C.d. D., II, 19.

⁸ C.d.D., I, 23: *O mentes amentes!*

to de la presunta ayuda de sus dioses y el del apoyo que ellos otorgaban para favorecer y enaltecer sus virtudes. En última instancia, residía ahí, según los políticos y el pueblo, la referencia fundamental a toda la legitimación y justificación de la grandeza alcanzada. Eran los dioses los que habían hecho el milagro del gran Imperio. Los literatos, los pensadores y los historiadores romanos habían hecho los esfuerzos posibles por conceptualizar y dar visos de verdad a la teoría.

Agustín los llama ante el Tribunal de la propia razón coherente de sus dichos y sobre todo de la nueva razón y la nueva fe que profesa. Marco Varrón, con su teología mítica, civil y natural le sirve de encuadramiento para sus análisis. Y diríamos que Agustín no sólo critica y desmonta ese presunto sustentáculo de unos dioses que no lo eran, sino que hasta toma a rechifla el hecho de que se haya podido recurrir razonablemente a esos dioses creados y fantaseados. La erudición de que hace aquí gala Agustín no es solamente amplia, sino apabullante. Se diría que está echando un pulso a los intelectuales de la resistencia africana, con la seguridad de que no se atreverían ni a rechistar. En ciertos momentos la mofa es tan implacable e hiriente, que hasta el mismo Agustín siente que, acaso debería excusarse de tanta ironía, porque en realidad se trata de cosas muy serias. Eso sucede cuando Agustín se encara con la teoría poética de *los dioses huidos*.⁹ En realidad eran dioses muertos y dioses vencidos, porque eran dioses falsos, porque no eran dioses, y si alguna acción se les pudiera atribuir con evidencia y verdad es porque eran demonios.¹⁰

Esta clarividencia que con tanta rotundidad muestra aquí Agustín, le conduce a una falta de atención y valoración de lo que debe concederse al hecho histórico del politeísmo. Obviamente no podemos achacar a Agustín que ignorara las investigaciones y conocimientos posteriores de la Historia de las Religiones y de la fenomenología del hecho religioso. Pero cabía esperar algo menos de burla de un convertido, de quien había analizado con tanta minuciosidad su propia vivenciación religiosa, los polos y contenidos de la misma, su originalidad y esencialidad. Incluso no llega a explotar debidamente su razonamiento de que «los dioses creados no son dioses de verdad, si no es por la participación del Dios verdadero»,¹¹ y al que un múltiples ocasiones llama como *Deus deorum*.

Con todo, en el interior de esta crítica dura y despiadada, como trabajado por una visión onírica de su propia ciudadanía de romano, se alza en cierto momento, como posible misión de los tiempos nuevos, hacer que sea verdad el *Impertium sine fine* que había cantado jubilosamente Virgilio.¹² Y eso sería, y era de hecho para él, La Ciudad de Dios. En la trasposición de ese sueño, el canto fúnebre de la obra sobre el mundo antiguo, se trasformaría en canto de alborada. Y el viejo retórico, fogoso y temperamental, se deja llevar por esa imagen onírica columbrada. Siempre hay un modo de mostrar que los poetas tienen razón.

«Abrázate a esto, oh noble stirpe romana, progenies de los Régulos, de los Escébolos, de los Escipiones y de los Fabricios. Abrázate a esto, y hazte cargo de las diferencias... ¡Despierta! ¡Es el día! Despiértate como se han despertado algunos de los tuyos... Nosotros te invitamos y te exhortamos a venir a esta patria para que te cuentes en el número de sus ciudadanos... Vuélvete ahora

⁹ La expresión la toma Agustín de Virgilio, C.d.D., II,22,ss; III,3; III,9; etc.

¹⁰ *Ibid.*, III,14,3 y *passim*.

¹¹ C.d.D. IX,23: XIV,13,2.

¹² *Eneida*, vv,278-279. Es una cita recurrente en esos libros de Agustín.

hacia la patria celestial y en ella reinarás de verdad y para siempre. El Dios uno y verdadero te dará ese *imperio sin fin*». ¹³

Ante este anhelo esperanzado de Agustín, ante esta llamada enardecida y expresa, ¿se podría evitar el deslizamiento hacia una lectura política de su magna obra?

En cualquier caso, para que se pueda tener una referencia a la distribución y ordenamiento de todo el material y temas que Agustín aborda, me permito copiar el siguiente *esquema*, elaborado sin prejuicios interpretativos y con un fiel atenimiento a la literalidad y “sistematización” con que, finalmente, apareció la obra completa. ¹⁴

ESQUEMA COMPOSITIVO DE “LA CIUDAD DE DIOS”

A) Parte defensivo-crítica contra quienes defienden el culto de los falsos dioses.

I) Atendiendo a los bienes de esta vida (I-V).

a) Respuesta (defensa) a quienes imputan a la religión cristiana las guerras y principalmente el saqueo de Roma (I).

b) Males de Roma e Imperio cuando adoraban los dioses (II-III).

1) Males morales (II).

2) Males físicos (III).

c) La grandeza y duración del Imperio (IV-V).

1) No es debida a los dioses (IV).

2) Sólo a Dios se debe (V).

II) Atendiendo a los bienes de la vida futura (VI-X).

a) Nada pueden los dioses en cuanto a la felicidad futura (VI-VIII).

1) No la dan, ni los de la teología fabulosa, ni los de la civil (VI-VII).

2) Tampoco los de la teología natural (VIII).

b) Imposibilidad de la mediación de los demonios (IX).

C) Culto que los ángeles quieren para sí (X).

B) Parte positiva en cuanto a las dos ciudades

I) Origen (XI-XIV).

A) De las dos ciudades entre los ángeles (XI-XII, caps. 1-9).

b) De las dos ciudades entre los primeros hombres (XII, caps. 10-28).

c) Efectos del pecado (XIII-XIV).

1) La muerte (XIII).

2) El desorden de las pasiones (XIV).

II) Progreso. (XV-XVIII).

a) De las dos ciudades desde el primer hombre hasta el diluvio (XV).

b) De las dos ciudades desde Noé hasta Abraham (XVI, caps. 1-12).

c) De la *ciudad de Dios* desde Abraham hasta David (XVI, caps. 12-43).

d) De la *ciudad de Dios* desde David hasta Cristo (XVII).

e) De la ciudad terrena desde el tiempo de Abraham hasta el fin del mundo (XVIII).

III) Fines. (XIX-XXII).

a) Fin de las dos ciudades: sumo bien y sumo mal (XIX).

¹³ C.d.D., 11, 29, 1.

¹⁴ Tomo este esquema del estudio del Prof Ulpiano Álvarez Díaz: *La Ciudad de Dios y su arquitectura interna*, en *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, o.c., I, p. 15.

- b) El juicio final: paso al sumo bien o al sumo mal (XX).
- c) Fin de la ciudad terrena: el infierno (XXI).
- d) Fin de la *ciudad de Dios*: el cielo (XXII).

Para evitar sorpresas de lectura sobre el cuadro de este esquema, hay que tener en cuenta el modo de componer de un retórico clásico, aunque fuera de la Decadencia, y que puede chocar fuertemente con lo que preferiría un lector actual. Agustín construye “al modo musical”, anuncia de pasada temas básicos que afloran después en el momento prefijado según la marcha de la sinfonía literaria. Otras veces se demora y alarga en temas no anunciados y que son ubicados como a trasmano y de sopetón. Por ejemplo, hoy nos agradecería ver anunciado ese repaso de Historia de la Filosofía que hace en el libro VIII, al hilo de desbrozar el revoltijo de opiniones sobre la felicidad humana; nos gustaría que el describir tan fuertemente el estado lapsario, consiguiente al pecado original, (libro XIII) hiciera estancia en el hecho, paralelo, de la permanencia de la *scintilla animae*, y bondad, todavía persistente de la naturaleza humana (libro XXII, 24,2); que en el origen de las dos ciudades (libro XI), nos propusiera de titular la teoría explicitada de los dos amores (XIV, 28); que el viraje conceptual en la definición de sociedad (XIX, 24) fuera muy anterior como criterio de comprensión de otros razonamientos; que el canto al orden y a la armonía y a la paz, incluso naturales e históricas, tuviera relevancia titular antes de insertarlo en el fin de la ciudad celeste (libro XXII), etc., etc.

Pero estas son condiciones o desiderata de un “bárbaro” lector actual que olvida el arte de composición de un autor “clásico” en quien, también en la escritura, priva lo artístico y “barroco” frente a la posición de tesis directas al inicio de un discurso que ya sabemos en qué va a acabar. Finalmente, es preciso tener en cuenta que la unidad literaria ahí es el libro ¹⁵, y nunca los capítulos, posiblemente ajenos a las divisiones y denominaciones temáticas de Agustín.

I. LOS PRESUPUESTOS DE LA LECTURA POLITICA.

Casi todas las grandes cuestiones elaboradas conceptualmente por Agustín tienen la historia de varias y hasta opuestas lecturas: son los distintos agustinismos. Aquí nos vamos a ceñir a una de esas versiones de lo agustiniano, que es la llamada del agustinismo político. Es la que tiene su origen en una especial lectura de la Ciudad de Dios, aunque no solamente de ella, como luego veremos. Por esa especial lectura, un notable núcleo del pensamiento agustiniano se convierte en ideología política. Consecuentemente, esa ideología ha configurado de modo decisivo y estricto la forma de organización del Poder de toda la historia, sociedad y política altomedievales, y por derivación de uno de sus más sobresalientes rasgos, la línea más conflictiva de lucha entre los dos Poderes de toda la historia posterior de Occidente, casi hasta ayer y en ciertos aspectos hasta nuestros días.

Felizmente para la Historia de las ideas, el Agustín real y subjetivo ha seguido y sigue saltando y trascendiendo, siempre todavía, sobre el Agustín objetivado de sus interpretaciones históricas. Pero ese ha sido el precio que ha tenido que pagar por su condición de hombre fronterizo, de pensador que da el adiós a la “vejez” del mundo antiguo y siembra los gérmenes para la cosmovisión conceptual de la nueva forma de vida en la que se instala y pone en marcha la convivencia social de la unidad diversi-

¹⁵ H.-I. Marrou, o.c., p. 672 y n. 28.

ficada que es todavía la Europa en que vivimos. Obviamente Agustín no está solo y sabe acompañarse de una tradición que representa el momento inaugural de esa nueva era, asumiéndola y modulándola desde su propia reflexión. Acaso por haber vivido y experimentado en sí mismo la presencia de esos dos mundos, su doble voz crepuscular, la vespertina y la auroral, pudo llegar a convertirse en la autoridad indiscutible y en el punto de apelación último, para su inmediata y para una larga posteridad. La conversión de Agustín copertenece al tránsito de conversión de todo su mundo. Su dolorosa crisis interior puede verse como trasunto de la más grave crisis por la que ha pasado nuestra civilización occidental.

La denominación de *Agustinismo político* fue acuñada, como es sabido, por Henry Xavier Arquillière al ponerla como titular de su *Ensayo sobre la formación de las teorías políticas de la Edad Media*.¹⁶ Por *Agustinismo político* entiende Arquillière, inicialmente, «la tendencia a absorber el derecho natural en la justicia sobranatural» y como secuencia inmediata y coherente la confusión de los poderes, temporal y espiritual, o mejor, la fusión y apropiamiento de todo poder por el poder espiritual, aunque ondulara entre una teocracia imperial o cesaropapismo (Carlomagno) o una teocracia pontifical (evidente en teoría a partir del Papa Nicolás Iº, 858-867). Entre esa fusión y la confusión surge posteriormente la lucha de las dos espadas o la interminable contienda entre el Sacerdocio y el Imperio.

El libro se publicó en 1934, y en 1954, (XVI Centenario del nacimiento de Agustín) el autor se reafinaba en esa denominación («a falta de otra mejor») y en las tesis que conllevaba, con nuevas precisiones sobre el tema bajo el título: *Reflexiones sobre la esencia del agustinismo político*.¹⁷ En contra de lo que pudiera imaginarse ante la rotundidad del título, en ambos estudios de lo que se trata es de mostrar y probar que la aplicación altomedieval de las teorías políticas sobre el poder, como derivadas de la doctrina de Agustín, eran en realidad desviaciones y simplificaciones de esa doctrina. Diríamos que la doctrina se había trastocado en adoctrinamiento, justamente por los que se decían y tenían por *herederos* de Agustín pero que en modo alguno habían «heredado su genio».¹⁸ La gran autoridad del nombre de Agustín y la descontextualización de muchos textos, especialmente de la Ciudad de Dios, habían propiciado la operación del corrimiento de las ideas agustinianas hacia el terreno estrictamente político.

Con leves excepciones, el estudio de Arquillière fue recibido y acogido favorablemente y con aplauso especial de los historiadores de ese período altomedieval. Pienso que la descripción de la trayectoria histórica de esa aventura de las ideas agustinianas

¹⁶ ARQUILLIERE, H.- X.: *L' Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*. Paris, J.Vrin, 1934.

¹⁷ *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, en "Augustinus Magister" II, París, 1954, pp. 991-1001. El acierto de Arquillière ha consistido, primero en la denominación y segundo en el seguimiento histórico y probatorio con hechos y citas de las referencias a Agustín. El hecho de la denuncia de que muchos textos agustinianos se habían malinterpretado, casi a partir de los inmediatos sucesores de Agustín, y citado equivocadamente en la Edad Media, había sido puesto en evidencia ya por otros autores. Véase, por ejemplo, COMBES: *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris, Plon, 1927. Arquillière había realizado también estudios anteriores sobre la concepción del régimen cristiano teorizado en la Edad Media, concretamente sobre el agustino Santiago de Viterbo (París, 1926). En ellos persigue el momento y las vicisitudes de la reasunción del reconocimiento del derecho natural del Estado, ya reconocido por Santo Tomás. «Este reconocimiento del derecho natural del Estado forma parte de la enseñanza de la teología moderna». *L'Augustinisme pol.*, c.p.2, n.2. Véase también: *Observations sur l'augustinisme politique*, en "Revue de Philosophie", 30 (1930), 557,572.

¹⁸ *L'Augustinisme*, 1.c.,2.

es correcta y precisa y que las referencias literales y los hechos con los que se corrobora son indiscutibles. Otra cosa es que se pueda cuestionar el punto básico de arranque por el que se caracteriza en general al agustinismo, asunto que no hay por qué exigir a un historiador, aunque sea de las ideas, y que Arquillière toma de otros autores, a quienes expresamente cita, como veremos más adelante.

Unido a este punto, creo que se debe también aclarar más cumplidamente la problemática, explicitando con más detalle, *los presupuestos*, presuntamente agustinianos, de los que parten los que propugnan y ponen en práctica el ejercicio de un solo y único Poder; sea el espiritual o el eclesiástico. La tergiversación del pensamiento de Agustín es flagrante. Pero es también obvio que algún pie debían prestarle los textos para que esa absorción del poder del Estado por el poder de la Iglesia, es decir, la instalación consentida y teorizada del poder papal como único, absoluto e indiscutible, se viera y sostuviera de forma casi compacta y uniforme.¹⁹

El hecho es que habrá que esperar hasta el siglo XIII en que, por Santo Tomás, y otras vías múltiples, se tornará a establecer las obligadas distinciones por las que *la uniformidad* aceptada se convertirá en *conflicto interpretativo*, que será el reflejo del conflicto real en que está embarcada la dialéctica de los dos poderes. Ahí se podría ubicar el final del agustinismo político en sentido estricto. Pero sus *supuestos* seguirán condicionando y alimentando el conflicto de las interpretaciones, al cambiarse el concepto de absorción, por el de *primacía* que ha de ejercer el poder espiritual sobre el puramente natural o civil.

En ese conflicto todavía está instalado nuestro presente y una de las posibilidades de retomo al llamado agustinismo político estricto está haciendo retadora su presencia en todos los géneros de *Fundamentalismos* o *integrismos* que de una u otra forma se sirven de la base doctrinal y del sentimiento religioso para justificar los modos y maneras de teorizar sus variadas configuraciones de totalitarismo o absolutismo.

Con fino tacto intelectual, Arquillière había introducido la distinción terminológica de llamar “agustinistas” a los que torcían o combaban el pensamiento de Agustín para hacerlo servir a su proyecto teocrático temporal, y reserbar el nombre de “agustinianos” a los que, fieles a la literalidad y entramado global de este pensamiento, man-

¹⁹ Aunque aquí tratamos sólo de los presupuestos, conviene tener en cuenta algunos hitos históricos de la forma de asunción de los mismos. El Papa Gelasio (492-496) sigue contando con los dos poderes; pero la *regalis potestas* debe someterse a la *auctoritas sacra Pontificum*. La razón es que «etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt ratione». Gregorio Magno (590-604) que propugna la ayuda mutua de ambos poderes, inicia la versión hacia la sacralización del poder secular incluso sobre los eclesiásticos, por el hecho de ser cristiano el Emperador. Es Carlomagno en la línea de Constantino, el gestor y realizador de la teocracia civil o cesaropapismo mientras el papa queda delegado «al ministerio de la plegaria». Se puede decir que hasta Gregorio VII (1073-1085), por la lucha contra las investiduras, no se cambian las tornas, si bien la doctrina de la supremacía papal y su alcance absoluto también en lo político había quedado establecida con anterioridad por el papa Nicolás I (858-867). Simplificando diríamos que Carlomagno y Gregorio VII, son los dos polos del poder absoluto, civil y eclesiástico, en cuanto a su plasmación histórica. De Carlomagno se nos dice que «delectabatur libris S. Augustini, pricipueque his qui De Civitate Dei sunt» (Eginario: *Vita Caroli Magni*, edic. Halphen, p.p.80-81). El calco de textos de Agustín por Nicolás I está también muy constatado, si bien en él «ya no es el pensamiento original y matizado de Agustín el que domina: es el agustinismo» (Véase Arquillière, o.c.p.147, así como para todo lo concerniente a la exposición histórica). El esplendor de este agustinismo se da singularmente en los siglos IX al XI después del bache de las invasiones germánicas. En España es preciso señalar a San Isidoro (560-636) como buen mediador hacia ese agustinismo, al concebir la realeza como servicio a la Iglesia, haciendo progresar el reino celestial por mediación del terrestre. (*Sententiae*, III,51; P.L.83,723-724). Como trasmisor de la cultura antigua a la Edad Media, lo es igualmente de ese deslizamiento primerizo hacia lo político de algunas ideas de Agustín.

tenían lo que podríamos llamar la veta ortodoxa de las intencionalidades de Agustín. Sin embargo, ello no ha impedido que algunos que se intentaban autoconsiderar como agustinianos ortodoxos, recaigan y defiendan, en la línea de lo político, las posiciones de ese mal llamado agustinismo, y lleguen a adjudicar como alabanza, mérito y loor de San Agustín el haber sido «el sabio vertebrador del agustinismo político».²⁰ Posiciones como estas se hacen inclusive comprensibles por una mal entendida fidelidad a una tradición agustiniana que se cohesionó en la Edad Media como defensora de los intereses del Papa frente a los de los príncipes seculares. Es la postura formulada por el agustino Santiago de Viterbo (1255-1307) en su obra *De Regimine christiano* y, de forma aún más llamativa, por Egidio Romano (1247?-1316), llamado *doctor fundatissimus* y que da origen a la *schola aegidiana*, que algunos agustinos toman además como propia, (fue Maestro oficial de la Orden a partir de 1287). Egidio Romano o (Gil de Roma) intenta completar la obra de Tomás de Aquino *De Regimine Principum* en la paralela y propia *De Potestate ecclesiastica* (1301). Por algunos de sus contenidos, a Egidio Romano se le ha podido calificar como «el doctrinario teocrático más extremista de la Edad Media».²¹ Es decir, una veta del agustinismo político sigue manteniendo sus gruesos moldes de vigencia en toda la Edad Media y traspasa ampliamente la Edad moderna para mantener sus ecos incluso en la actualidad. Y esto sin salimos del entorno más inmediato de la exégesis agustiniana.

Todo ello conduce, repetimos, a la necesidad de aclarar con formulaciones precisas los presupuestos que se manejan y en los que, admitidos como de Agustín, se cuece todo el embrollo de confusiones de la posteridad.

Estos presupuestos se entrecruzan y complican entre sí. De ahí que en aras de la formulación precisa de cada uno, haya que sacrificar la división “adecuada” entre ellos y resignarse a constatar que las ideas se repiten o superponen.

Primero: La Ciudad de Dios se identifica con la Iglesia y todo debe concurrir para realizarla del modo más completo posible en el tiempo. Paralelamente, la Ciudad terrena es el Estado, que se cierra en sí mismo en el atenuamiento a la tierra como principio y fin. Esta Ciudad es a la que Agustín llama también normalmente Ciudad del diablo y/o de los demonios.

Segundo: Las nociones de justicia y de paz, valores supremos de toda organización de la convivencia humana, no pueden cumplirse ni realizarse más que dentro de la concepción religiosa cristiana que ostenta la Iglesia. Por tanto no tienen legitimación posible en un orden puramente natural o simplemente humano o específicamente político. Subyace a este presupuesto la idea de que la institución histórica de lo cristiano, como Iglesia visible, Papado y Jerarquía es esencialmente perfecta, mientras que el entramado de toda organización puramente civil es malo y corrupto.

Tercero: En las coordenadas históricas sobre las que se dividen y autentifican las dos ciudades, Agustín opta y estimula y exhorta a que se opte por la Ciudad de Dios, es decir, por la Iglesia. De ahí que ante la existencia de los dos poderes, se deberá luchar por unificarlos en un solo y único poder, bien sacratizando la función del Esta-

²⁰ Véase, por ejemplo, CAMPO POZO, Fernando del.: *Filosofía del Derecho según S. Agustín*. Archivo Agustiniano, Valladolid, 1986. En una exposición cuidadosa de las cuestiones de Agustín en este ámbito, la devoción filial, pero acrítica, le hace mostrarlo como «el sabio vertebrador del agustinismo político» (p.186).

²¹ ARQUILLIERE, o.c.,p.16,n.5 - Para el caso de Santiago de Viterbo puede verse el sensato estudio de CASADO, F.: *El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo: el agustinismo medieval*, en “La Ciudad de Dios”, 163, (1951),437-454.

do si se le permite su existencia ancilar o bien reasumiendo la Iglesia misma la dirección del poder autónomo civil y político, es decir mundanizándola para ejercer de hecho el poder total como teocracia.

A estos tres supuestos, que se pueden deducir de una lectura sesgada, pero no necesaria e intencionalmente maligna, de la Ciudad de Dios, habría que añadir otro cuarto, que brota de la actitud última que toma Agustín ante los desmanes que llegan a producirse con motivo de la controversia donatista. Contrariando o desatendiendo a su primera intención y opinión, Agustín *cede*, a vistas de la posición unánime de sus colegas en el episcopado africano, para que se recurra al brazo del poder secular para forzar a la “conversión” y entrada en la Iglesia “católica” a los donatistas. En sentido estricto esto no debía entrar en la definición dada del agustinismo político²² pero de una forma extrínseca, y si se quiere marginal, contribuye a reforzarlo. Si la Iglesia puede utilizar y servirse del poder secular para aumentar sus fieles y reducir por la fuerza a sus enemigos, es que supone al Estado obligadamente cristiano y a ella (la Iglesia) revestida de un poder absoluto y sacralizado, que justifica la coacción a que puede someter a los ciudadanos, fieles o herejes. (Más adelante veremos las precisiones a que hay que someter este presupuesto que aquí nos limitamos a formular).

Cuarto: La Iglesia puede obligar a entrar en el camino de su ordenamiento del Poder, sirviéndose de la fuerza material y civil. Es la aplicación de la exégesis que da Agustín de la invitación al Banquete nupcial evangélico y que se formula con la expresión del *compelle intrare*, fuérezalos a entrar.²³

La dinámica desencadenada por estos supuestos en el orden social y político fue enorme. Formulados o no con estas palabras y dureza, funcionaban de hecho como evidencias, aunque a veces se mantuvieran soterradas bajo el humus alimentario de las más sinceras creencias y de las exigencias sociales a que ellas obligaban. En el ámbito de quienes no han compartido la licitud de esa acción política, revertían de modo lamentable sobre el propio Agustín, a quien, por ello y por la incidencia especial del último supuesto, se le ha llegado a llamar “el Doctor de la Inquisición” o bien a preguntarse si no hubiera sido preciso o necesario *quemar* o llevar a la hoguera al autor de esos discursos, es decir, al mismo Agustín.²⁴

Sería fácil decir que todo esto no tenía nada que ver con los escritos de Agustín y en especial con la forma literaria en que fueron fijados. También sería absurdo pensar que se trata aquí de un montaje de enmascaramiento urdido astutamente para que diga Agustín lo que no ha dicho. No olvidemos que la casi totalidad de los primeros exégetas del pensamiento agustiniano llevado al terreno político se confesaban y eran fervorosos admiradores de Agustín y deseaban y creían ser sus más fieles intérpretes.

²² De hecho Arquillière no lo inserta directamente en el juego de la problemática específica del mismo.

²³ *Epist.* 105, II, 3; *Epist.*, 185,19,21-24. Ya vimos que entre los libros de Agustín, en el círculo erudito de Carlomagno figuraban otros, además de la Ciudad de Dios, aunque ésta fuera la lectura privilegiada de su mesa. Otro tanto ocurre con el papa Nicolás I que se atiene también muy ceñidamente a otras obras de Agustín.

²⁴ “Doctor de la Inquisición”, naturalmente *avant la lettre*, le llama H. REUTER en *Agustinische Studien* (“Zeitschrift für Kirchengeschichte”, V, Gotha, 1887, pp.249-236) y *Ibid.*, VI (1881), pp.155-192. Cfr.COMBES, o.c., p.17-18. Para la siguiente expresión, véase A.SAUCEROTTE: *Révolution et contre-révolution dans l'Eglise. Doit-on brûler St. Agustin?* París, 1970. Las citas de este autor son traídas bien al habla en el libro de PUENTE OJEA, Gonzalo: *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Siglo XXI. Madrid (6ª edic.), 1993. En el desarrollo de tan amplio y complejo problema como el que plantea este libro no tenemos por qué entrar aquí. Pero en él se tenía que tropezar necesariamente con la temática de Agustín cuyas posiciones son tomadas de intérpretes afines o concordantes a la línea elegida, también curiosamente ideologizada.

Pero la verdad global es que, una vez más, hay que admitir que Agustín es un autor difícil; que como decíamos al principio hay que leerlo siempre con suma atención y cautela. En lo que vemos como genialidades, como esa primera visión unitaria de la Historia de la Humanidad que es la Ciudad de Dios, y otras, Agustín atiende más al horizonte creativo y al encuadramiento general de las cuestiones que a las precisiones y distinciones terminológicas. Gilson habla con conocimiento y acierto de la “terminologie assez flottante” de Agustín.²⁵ Por otra parte, Agustín habla a su vez de la dificultad y necesidad de adaptar cualquier visión doctrinal a las circunstancias siempre variantes de la vida.²⁶ Finalmente, su pensamiento intenta siempre ser unitario, primero en una unidad progresiva, dada su propia recepción mental del mensaje cristiano y, al final, en una unidad sistemática que nunca es definitiva, porque «se busca para encontrar y se encuentra para seguir buscando».²⁷

Con la premisa de todos estos condicionamientos, vamos a intentar deslindar lo propio y singular del pensamiento de Agustín que subyace y se distorsiona en esos presupuestos del llamado agustinismo político.

II. LAS DOS CIUDADES SON TRES.

Efectivamente hay algunos pasajes de Agustín que, al menos a primera vista, identifican la Ciudad de Dios con la Iglesia: «Se edifica, en efecto, en toda la tierra la casa del Señor, la Ciudad de Dios que es la santa Iglesia».²⁸ «Hay filósofos de cuyas calumnias defendernos la Ciudad de Dios, es decir, su Iglesia».²⁹ «Indagamos estos secretos de la divina Escritura... como la prefiguración futura de los realizados y consignados que deben referirse a Cristo y a su Iglesia, que es la Ciudad de Dios».³⁰ «También la cizaña debe ser apartada, al fin del mundo, de su reino (la gloriosísima Ciudad de Dios) que es la Iglesia».³¹

Hay, sin duda, una forma correcta de entender esos pasajes, una vez que se conoce el pensamiento global de Agustín respecto a la esencia de la Ciudad de Dios. En el primer texto, se adjetiva a la Iglesia como *santa*.³² Con ello, podría verse que Agustín nombra a la Iglesia que es, de por sí, fiel a las exigencias de la Ciudad de Dios, es decir, que actúa y se siente como “peregrina” en este mundo. En los otros tres, la literalidad exigiría que se ciña el nombre de Iglesia, no a la institución general de la misma, sino a *la parte fiel* que persigue la meta transmunda es decir, el reino prometido por Cristo a su Iglesia (*ejus Ecclesia*). A la vez, al ser nombrada la cizaña se echa de ver que no es *todavía* la Ciudad de Dios dado que ésta se configurara como tal después del tiempo de la bielda.

²⁵ *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París, Vrin, 1949, p.177, n.2. Refiriéndose expresamente a nuestro tema, Gilson añade más: «Ces conclusions soulevaient un probleme considérable, car elles introduisaient une ambigüité fondamentale dans la notion même de la Cité de Dieu» (*Ibid.*, p.229).

²⁶ Epist. 138,4. «Mutata quippe temporis causa, quod recte ante factum fuerat, ita mutari vera ratio plerumque flagitat». Ahí se razona que la verdad clama que no se hace bien sino se cambia, que hay que estar al hilo en la “varietate signorum” (*Ibid.*, 7).

²⁷ *De Trinitate*, XV,2,2; *In Joan.*, 63,1; *In Ps.*, 104,3, etc.

²⁸ *De C.D.*, VIII, 24,2

²⁹ *Ibid.*, XIII, 16,1.

³⁰ *Ibid.*, XVI, 2,3.

³¹ *Ibid.*, XX, 9,3.

³² Por una sorprendente errata, la traduc. de la B.A.C. (1964), Vol. VIII, p.457, se come esa palabra.

Pero, de hecho, no sabemos como y en qué contextos fueron leídas esas afirmaciones. Algunos libros de la Ciudad de Dios corrieron *aislados* de la obra completa, ya en tiempos del mismo Agustín. Además en los comienzos de la alta edad media existían *extractos* de la Ciudad de Dios, trozos “*selectos*”, Florilogios agustinianos, que intentaban simplemente transmitir de manera accesible y simplificada fórmulas de Agustín que quedaban de esa suerte vulgarizadas y descontextualizadas. Sin necesidad de apelar a malas intenciones ni a enmascaramientos, la confusión estaba servida.

En cuanto a la identificación de la Ciudad terrena con el Imperio romano, primero, y después con cualquier forma de Estado civil, era fácil leerla entre líneas y casi constantemente. Agustín hace una dura crítica, irónica y hasta mordaz, de la justificación del Imperio y su expansión, cuando sus historiadores la atribuían al auxilio de los dioses. Cuando hay que poner ejemplos de la desviación del poder y de sus conquisistas Agustín se refiere a casos conocidos de todos, es decir, a los malos ejemplos de gobierno que ofrecía la historia del Imperio.

No es exigible que todos los lectores distinguieran entre ese desmontaje que Agustín practicaba, de la forma sutil en que el mismo Agustín seguía manteniendo la legitimidad del Imperio en la medida en que también perseguía y hacía realizar la justicia y buscaba la paz. Tampoco era fácil atender a la sutileza con que Agustín distinguía la condición de la naturaleza empecatada, después del primer pecado, de la permanencia radical de su bondad por haber sido creada por Dios y retener, por encima de todos los defectos, la misma imagen del Creador.

La doctrina agustiniana llevaba en sí misma, profundamente interiorizado, el principio evangélico de *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*.³³ Y sobre todo, Agustín había meditado hondamente en la Epístola de San Pablo a los Romanos, escrita cuando todavía el Imperio y su Autoridad, no eran cristianos: «Así pues es preciso que estéis sometidos a la autoridad, pero no sólo por causa del castigo, sino también por lo que os dicta vuestra conciencia. Pues es precisamente por esto por lo que le pagais los tributos, porque son ministros de Dios que le sirven de esto modo» (XIII,1,6). Es aquí donde Agustín fundamenta la teoría real y verdadera de los *dos paderes*. Para él es doctrina bíblica y, por ende, revelada e indiscutible. Pero es que no es aquí donde se instala la concepción de las dos Ciudades. Se suele citar en los textos de Historia un largo párrafo de la Ciudad de Dios en que Agustín dice literalmente que el Imperio Romano, ni fue comunidad de hombres «ni fue pueblo, ni fue República».³⁴ Pero se olvida relatar todo el razonamiento de Agustín, que va dirigido a *cambiar* la definición de Cicerón de pueblo y sociedad para introducir la suya propia, en vistas —aquí sí— de instalar en esa nueva definición de sociedad el concepto de las dos Ciudades. Se trata, pues, en primer lugar de una argumentación dialéctica contra Cicerón. El segundo puntal de ese texto es que en el Imperio así definido no se puede dar estricta justicia, porque ésta viene referida a la fundamentación en los dioses. La sociedad romana era así una sociedad sacralizada, una sociedad religiosa, como todas las del mundo antiguo y como la misma del pueblo judío. Es el Cristianismo el que introduce la *dualidad de poderes*. En ese sentido, el Imperio romano no podía apelar a una verdadera justicia, porque su justicia se instalaba en la sumi-

³³ *Mar.*, XXII, 21, etc.

³⁴ De C.D., XIX, 21, 1 y 2. Para una comprensión ilativa deben leerse seguidamente, al menos, los capítulos 21-24, ambos inclusive. Ya dijimos que la unidad literaria de Agustín es el libro. Y posiblemente sea este libro XIX el más esclarecedor, unido al XXII, de toda la gran obra.

sión, humillación y servidumbre ante dioses que eran falsos o eran “inmundos demonios”. Todo el razonamiento se cifraría en que no hay sociedad donde la verdadera justicia está ausente. Pero lo llamativo de la argumentación de Agustín es que va a dar un giro a las definiciones de Cicerón en virtud del cual se hace posible la legitimación del mismo Imperio Romano, como pueblo, como sociedad y como república. Y además Agustín amplía esta legitimación a todos los demás Imperios o pueblos o sociedades que se conozcan o puedan existir. Lo que se olvida, o calla u oculta es que todo el discurso de Agustín en el que se supone que descalifica al Imperio Romano, está precedido de una condicional: ...*si vera est haec populi definitio*, si se da por verdadera esta definición de Cicerón. Cicerón decía que «la república es cosa del pueblo» y que «pueblo es el conjunto de hombres asociados por el consenso jurídico y comunidad de interés».³⁵ Dice literalmente Agustín:

«Si desechamos esa definición de pueblo y la reformulamos por esta otra: Pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de los objetos que ama, el asunto cambia. Para saber lo que es cada pueblo nos bastará con mirar a cuáles son los objetivos de su amor. Ame lo que ame, si es un conjunto de seres racionales y no de animales, que están ligados por la comunión concorde de cosas amadas, se le podrá llamar sin absurdo alguno pueblo. Ciertamente será tanto mejor cuando más nobles sean los intereses que los ligan, y peor cuando menos nobles lo sean. Pero según esta definición mía (*istam nostram definitionem*) el pueblo romano es un pueblo y su gobierno (*res*) es sin duda alguna una república. La historia da fe de lo que amó este pueblo en su origen y en las épocas siguientes y de cómo se han ido infiltrando las más sangrientas sediciones, las guerras civiles, y de cómo se rompió y corrompió la concordia, que es en cierta manera la salud del pueblo (*salus populi*)... Y lo dicho de este pueblo y de esta república hágase extensivo al pueblo de los atenienses o de otros griegos, al de los egipcios, a la primera Babilonia de los asirios... y cualquiera otras naciones. En general (sólo?) la ciudad de los impíos... carece en verdad de justicia».³⁶

El alcance de este largo párrafo de Agustín es complejo. Porque, en última instancia podría entreeverse que concede una justicia determinada que se legitima en la piedad, aunque en la Roma descrita por él, tenía que venir de la buena fe en que se aceptara su politeísmo. Aunque esto sea discutible, lo que sí admite es la verdad y legitimidad de los Estados, con una justicia *relativa*, es decir, que, a sabiendas o no, decía relación con la justicia en verdad (*justiciae veritate*) que viene siempre del verdadero Dios. Lo que queda aquí probado es que las sociedades civiles y sus respectivos gobiernos no se pueden identificar con la Ciudad terrena, del diablo o de los demonios.

Cuando Agustín habla de las dos ciudades, quiere decir sociedades.³⁷ Y es ahora cuando vemos la coherencia del origen asignado a cada una de sus dos ciudades:

«Dos amores hicieron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la *terrena*; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la *celestial*. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios. Aquella busca la gloria que viene de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia».³⁸

³⁵ *Ibid.*, XIX, 23, 5: Coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus.

³⁶ *Ibid.*, XIX, 24.

³⁷ *Ibid.*, XI, I, 1: civitates hoc est societates.

³⁸ *Ibid.*, XIV, 28

Cuando Agustín intenta especificar la diferencia radical entre esas dos ciudades, en ese origen unitario e individual del amor, dirá que la Ciudad de Dios radica en la piedad, en *reconocer a Dios como principio* y aceptarlo con humildad que es lo que exalta al hombre; en cambio la raíz última de la Ciudad terrena está en la soberbia del hombre de abandonar el principio, y en *hacerse y ser para sí mismo principio* ³⁹.

Lo más lejos posible de la equiparación paralela de Iglesia y Estado civil, Agustín concibe estas dos ciudades como configuraciones *místicas*. La palabra es literal de Agustín: «Las llamamos *místicamente* dos ciudades». ⁴⁰ La palabra “místico” no debe tomarse aquí en el sentido técnico que ha ido adquiriendo posteriormente como tratado o modo de realizar la unión con Dios. Significa aquí lo mismo que alegórico o *simbólico*. Simbólico quiere decir que es algo presente y, a la vez, remitente: que envía a otra presencia no constatable por la visión simplemente física o empírica. Su contenido está en la capacidad de remitencia, de halo evocativo de otra realidad en ausencia, o mejor, en presencia latente. ⁴¹ Agustín llama, por ejemplo, mística la denominación de Babilonia como ciudad de la confusión. También es mística la denominación de Jerusalem como visión de paz ⁴². Lo decisivo en esta forma de lenguaje es que apunta, con ello, a que *la pertenencia* a cualquiera de estos dos ciudades es siempre oculta, invisible, inconstable. Las dos Ciudades son en el mundo, pero lo transcienden hacia un ultramundo. Son realidades escatológicas, que transitan el mundo y operan una auténtica transmudación. Son entidades ideales e ideadas, que engloban y sobrevuelan por encima de toda clase de nacionalismos, de instituciones terrenales, de poderes fácticos que actúan en el tiempo.

Pero, además, son dos ciudades que en el transcurso del tiempo están mezcladas, *permixtae sunt ambae civitates*. ⁴³ Por ello al hombre nunca le es posible saber a *cuál* de las dos ciudades pertenece, y ni siquiera la mejor o la peor de las conductas humanas en el tiempo puede darle una pista *segura* de a cuál de ellas será adscrita la auténtica y decisoria ciudadanía. La Ciudad de Dios tiene por nota esencial considerarse, sentirse y verse siempre como *peregrina*, transeúnte, extraña a la tierra, literalmente extranjera y desterrada. La Ciudad terrestre anuncia ya en su nombre la fidelidad a la tierra, el ateniimiento cerrado a lo intramundano, aunque tampoco esta condición esencial se pueda determinar en el tiempo. Todo ha de esperar el final del fin extratemporal. El *finis sine fine*: la Ciudad de Dios para gozar de la paz eterna y la Ciudad terrena para recibir la *muerte segunda*, es decir, la eterna condenación. ⁴⁴

De todo ese aclaramiento final y último nosotros estamos a ciegas. No podemos estar seguros de cuál será nuestra estable y eterna ciudadanía. «Dónde está la seguridad? Acá, en ninguna parte», ⁴⁵ dice Agustín. *Con todo, la historia universal es el juicio*

³⁹ *Ibid.*, XIV,13,1.

⁴⁰ *Ibid.*, XV, 1,1: Quas etiam mystice appellamus civitates duas.

⁴¹ Para ver el alcance y precisiones teológicas de esa calificación puede verse: J. RATZINGER: *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustinus*, en *Augustinus Magister*, II, o.c. pp.956-979. Es preciso atender que frente a los calificativos de “teocrática”, “escatológica” o “idealística”, como interpretación de lo específico de las mismas, Ratzinger propondría, referida a la Ciudad de Dios, los de “pneumático-ecclesiológica” o también “sacramental ecclesiológica” (p.979).

⁴² *De C.D.*, XVIII,41; XIX, 11.

⁴³ *Ibid.*, XIX, 36 y passim.

⁴⁴ *Ibid.*, XIV,1; XXII,30, etc.

⁴⁵ *In Ps.*,99,9, *De C.D.*, I,9,3:... quia donec vivunt, semper incertum est utrum voluntatem sint in melius mutari (para los malos). XI,12:... de ipsa tamen perseverantia sua reperiuntur incerti (para los buenos).

*universal, todavía no se ha hecho el juicio y ya está citada la sentencia.*⁴⁶ Vivimos en el *entretanto (interim)* del misterio.⁴⁷ Esta nuestra existencia es sólo un *mientras...*

Esta división rotunda de Agustín, esta comprensión unitaria y genial de toda la Historia, colocando a la Humanidad en dos ámbitos y dos destinos no sólo distintos sino contrapuestos, alza una serie de problemas a cualquier intento de inteligibilidad que quiera acercársele, que quiera sencillamente saber algo de su razón. Todos los hombres, por el designio inapelable de la Providencia y por el juego real de su libertad, habrán de situarse en el campo del bien o en el campo del mal... para siempre. En principio no parece posible ser neutral o escaparse a esa disyuntiva. Con todo ¿dónde ubicar ese *mientras* real no definido por pertenencia absoluta alguna? ¿En qué ámbito, espacial y temporal estriba y se desenvuelve?

Estos o parecidos interrogantes es lo que ha obligado a algunos autores a preguntarse si no habría de considerarse un *tertium quid*, medial entre esas dos ciudades, si en realidad y de forma inequívoca las dos *ciudades han de ser tres*.

Ya el mismo Arquillièrre, desde el punto de mira del historiador de las ideas, adelanta en su libro una reflexión próxima al problema: «Estamos lejos de una separación tajante entre la *Ciudad de Dios* y la *Ciudad del diablo*, en lo que se ha podido ver un resto de maniqueísmo⁴⁸. Por otra parte, el autor de la *Ciudad de Dios* reconoce que la paz puede existir entre los paganos⁴⁹. Se regocija incluso de encontrarla bajo reyes impíos, y jamás recomendaría rezar por ellos, invocando la autoridad de San Pablo, si no viera en ellos más que agentes diabólicos⁵⁰. Mucho menos habría de recomendar obedecerles en todo aquello que no reprueba la ley de Dios⁵¹. Un principio fundamental sostenía el afinado y flexible (*souple*) genio de Agustín y le impedía extraviarse en el laberinto de estos difíciles problemas: la idea de la Providencia que lo gobierna todo desde el principio del mundo⁵². Su plan es obscuro a nuestros ojos, pero claro para Dios»⁵³.

Pero ha sido especialmente H.I. Marrou quien ha planteado de forma explícita e inequívoca la cuestión en su estudio: *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*⁵⁴. La importancia de la cuestión la cifra Marrou en que de su solución «depende el juicio que se de, en nombre de la doctrina agustiniana, acerca del valor de la actividad terrena del hombre, acerca del Estado, la sociedad, la civilización, la técni-

⁴⁶ Aludo con esos entrecorillados a la famosa toma del aforismo de Schiller por Hegel *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, en curioso paralelismo con la frase de Agustín: *Nondum factum est Judicium et jam est Judicium*. In *Joan.tract.,XII,12*). Véase R Flórez: *Die Tat des Weltgeistes*, en "Hegel-Jahrbuch" 1981/82, Jouvence, Roma, 1982, pp. 61-81, y n.55.

⁴⁷ De C.D.,XIX,26: Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen ipse etiam quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut interim habeat in hac vita, nostra etiam interest: quoniam quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis: ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur... quia in ejus est pace pax vestra (Jer.,29,7), utique *interim* temporalis, quae bonis malisque communis est.

⁴⁸ Posterior a la obra de Arquillièrre, puede verse sobre ese tema el estudio de L.CILLERUELO: *La oculta presencia del maniqueísmo en la "Ciudad de Dios"* en "Estudios sobre la Ciudad de Dios", o.c.pp.475-509.

⁴⁹ Lugar al que se remite: De C.D., XIX,17.

⁵⁰ *Ib*,XIX,26

⁵¹ *Id.*, XIX, 17.

⁵² *Ibid.*, XIX, 17.

⁵³ *Id.*, V,11; IV,33: Pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi. Cfr. ARQUILLIERE, o.c. pp. 18-19.

⁵⁴ En "*Estudia Patristica*", vol. II (1957) Academie-Verlag. Berlín, pp.342-350.

ca, la cultura».⁵⁵ Marrou analiza algunos textos controvertidos de Agustín y las soluciones de varios de sus más renombrados exégetas, especialmente Journet ⁵⁶. Y a pesar de no ver la posibilidad de admitir en la perspectiva agustiniana la posibilidad de una *tercera ciudad*, concede que se puede hablar de un *tertium quid* y que para él sería «la base (*le donné*) empírica de la historia, esa base misteriosa en la que el bien y el mal, Ciudad de Dios y Ciudad del diablo, están inextricablemente mezcladas». Para denominar ese ámbito de base propondría el término de *saeculum* que podría traducir “el tiempo de la historia”, el excursus de las dos ciudades.⁵⁷

Esta solución de compromiso complica más que ayuda a resolver el problema, maxime cuando se adopta para justificar en parte su acuerdo y en parte su distanciamiento de la posición de Journet que escribía literalmente: «Por encima de la teología de las dos ciudades místicas, San Agustín mismo ha señalado el lugar de una tercera ciudad, que no se confunde siempre con la ciudad del diablo; es la ciudad del hombre, con sus grandezas, (aunque sean) infravalentes: filosofía griega, valor romano, paz terrena, etc.».⁵⁸ Con ello, a la «teología de la historia de la salvación» que esclarece el desarrollo de la historia humana con relación a los «fines últimos supravales y supremos», sería preciso añadir una «filosofía de la historia» que juzgaría esa doctrina de las dos ciudades inmediatamente en relación con los fines infravalentes temporales y culturales de toda la caravana humana.⁵⁹

Aunque sea muy arriesgado definirse ante opiniones tan matizadas y de autores tan insignes y expertos en estas materias, pienso que, apurado más el plantamiento, cabe tornar a la posición y denominación de Journet, en cuanto abarca las mismas acotaciones de Marrou y las encara de modo más resolutivo y menos tímido. Si Marrou concede que «todos estamos de acuerdo» en que Agustín reconoce “la especificidad” irreductible del orden temporal, las diferencias no van más allá de la pura y simple terminología. Ciertamente que hay que conceder, como apunta Marrou, que esa *ciudad del hombre* no podrá concebirse como autónoma (nada puede concebirse así dentro del pensamiento agustiniano), que la *pax temporalis* no es la *pax finalis*, que los alimentos terrestres son insuficientes, etc. También hay que conceder que Agustín estaba “mal equipado” para expresar nociones como progreso, base incoativa, etc. Pienso que incluso habría que añadir que su formación filosófica como heredero de un platonismo, aunque sea cristianizado al modo que lo hace Agustín, oprimía más que facilitaba la asunción de cualquier forma de dialéctica puramente temporal y de acción humana. Todo se medía desde los arquetipos ideales: paz, justicia, conocimiento, verdad, belleza, etc., etc. En este sentido, la intuición feliz y grandiosa de las dos ciudades queda manca y sin terminar en su articulación propiamente filosófica. Agustín había conquistado la noción de tiempo real.⁶⁰ Pero había que ir todavía mucho allá, para que el dinamismo intencional y real de las dos ciudades clarificara su fundamentación real e histórica, introduciendo para ello la fluidificación de los

⁵⁵ *Ibid.*, I.c.,342.

⁵⁶ Gilson, Ratzinger, Kamlah Y Journet: estudios de referencia, pp.342 y 344.

⁵⁷ *Ibid.*, I.c.,p.348. *De C.D.*, XV,1.

⁵⁸ JOURNET, Charles: *Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*. en “Nova et vetera” 33 (1958),25-48. Y también *Ibid.*, (1955),149-154,p.152b.

⁵⁹ *Ibid.*, 151a. Y en L'Eglise du Verbe incarné,II.p.296. Tomo ese resumen del mismo Marrou, *I.c.* p.344.

⁶⁰ Es lo que ha puesto de manifiesto la magnífica obra de Jean GUITTON: *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*. París, 1933. Y recogiendo además estudios posteriores, R. Flórez: *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»*, en *Presencia de la verdad*. Madrid, 1971, pp.339-371.

conceptos. Eso era imposible no sólo para Agustín, sino para cualquier pensador de su tiempo y de su formación. Agustín había también llegado a constatar el carácter progresivo e inacabado del conocer humano. Pero siempre dentro de la previa constatación de la incommensurabilidad del objeto u objetos a conocer y de la dinámica de una dialéctica platónica.

Sin necesidad de ampliar estos condicionamientos, que nos llevarían *fuera* de Agustín⁶¹, creo que hay razones suficientes a mi modo de ver, para optar por la denominación de *Ciudad del hombre* para designar ese ámbito del *mientras* en el que, admitiendo la providencia y la libertad humana, como ocurre en Agustín, se juega la pertenencia efectiva a una de las dos ciudades, desde la historicidad real e intratemporal. Incluso se podía aducir cierta analogía terminológica con Agustín, como cuando nos dice que ambas ciudades son *civitates hominum*,⁶² a la convivencia se la llama *societas humana*⁶³ y al espacio en que se ejerce el poder político se le llama *regna hominum*,⁶⁴ reino de los hombres. Ciudad del hombre es preferible a la denominación de ciudad secular, toda vez que *saeculum* no cierra el *ordo temporum* del transcurso (*excursus*) en que van mezcladas las dos ciudades y podía interferirse en la especificidad de *peregrina*, esencial a la Ciudad de Dios.

Conste, en cualquier caso, que con ello introducimos un elemento no expreso ni explicitado por Agustín, sino buscado e insertado para dar mejor inteligibilidad al proceso de pertenencia singular a cualquiera de las dos ciudades. Acaso esto mismo era tan evidente a Agustín como para no mentarlo, como ocurre con aquello que por sabido se calla.

Tendríamos, pues, tres ciudades: La Ciudad de Dios, la Ciudad del diablo y la Ciudad del hombre. Con ello quedaría superada (*aufgehoben*) la socorrida y molesta ambigüedad citada anteriormente y que acecha de continuo a Agustín tanto en el ámbito nominativo de Ciudad de Dios como —y sobre todo— en el de la Ciudad *terrena*.

La Ciudad del hombre es la que define su *modo peculiar* de ser en el mundo y ser en el tiempo. Es el subsuelo real en que se define su esencialización positiva, en la asunción de su condición de exiliado o peregrino hacia la patria última, o bien se define su desmembramiento del principio, su actitud de cierre y clausura en la pura y simple fidelidad a la tierra. La ciudad del hombre es la ciudad *medial* de su creatividad, de su propio saber racional y de su incertidumbre: es la ciudad del misterio, de la encrucijada, de la indefinición, del destino. Es la *ciudad medial*, la ciudad del *interim*, del *mientras...* donde todo es posible todavía y donde nada es seguro, necesario o definitivo.

Con la atención puesta en este principio hermenéutico se puede apreciar con mayor luminosidad cuán desencaminadas estaban de la senda intelectual de Agustín

⁶¹ Casi de un modo directo podrían conducirnos a la Dialéctica del Absoluto en Hegel, nada ajeno, por otra parte, a una extensión *lógica* del planteamiento de Agustín, pero que, de hecho, discurre por otros derroteros. Cfr. Erich PRZYWARA: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. Leipzig, 1934, apartado 6: *Hegel-Kierkegaard und Augustin*, pp.53-66. En Hegel, una vez que la filosofía ha suplantado a la Religión, «Dios es el pensamiento, en el sentido en que el pensamiento es cuanto tal es Dios», p.60: «Die Immanenz geht so weit, dass der Mensch Gott ist. Gott ist das Denken in den Sinn, dass das Denken als Denken Gott ist».

⁶² *De C.D.*, XV, 1, 1.

⁶³ *Ibid.*, XIX, 5, 6.

⁶⁴ *Ibid.*, V, 11. No hay que olvidar que el inicio de las dos ciudades se sitúa ya en los ángeles y en la rebelión de Luzbel, si bien la *civitas terrena* Agustín la hace manifestarse inauguralmente en Caín y Abel.

las apropiaciones a que apelaban los altomedievales para llegar a identificar Iglesia o Estado, con la Ciudad de Dios o Ciudad del diablo, ambas, entidades invisibles, históricas y metahistóricas a la vez. Ese agustinismo político es una aberración.

III. LA EROTICA DEL PODER.

Deshecho el malentendido del primer presupuesto, los demás quedan automáticamente desfondados. No obstante, me gustaría apuntar a su verdadera arquitectura dentro del pensamiento de Agustín y sobre todo y muy especialmente subrayar o acentuar *el origen unitario* que se debe atribuir, según la doctrina agustiniana, a la tergiversación que esos valores sociales han recibido en el Agustinismo político. Ese origen unitario Agustín lo llama *libido dominandi*, que traduzco al lenguaje actual por *la erótica del Poder*.

En una reconstrucción orgánica de los valores sociales y políticos, que se desprenden del pensamiento de Agustín, habría de establecerse esta estructuración: Sociedad, Autoridad, Ley, Orden, Justicia y Paz.⁶⁵ En el orden de preferencia que Agustín les otorga en su tratamiento reflexivo, están los valores de justicia y paz. El concepto de paz sería “la clave de bóveda” de todas las ideas políticas agustinianas que ha venido a asumir el pensamiento político medieval.⁶⁶ Y el concepto de justicia sería de la mayor importancia para la construcción de la idea de Estado. Digamos que, después de aducidos los textos de Agustín que justifican la existencia real y verdadera de los Estados civiles, el descuyuntamiento a que algunos autores han querido llevar estos dos conceptos queda ya descubierto y enderezado. Puede, y de hecho así ha sido, haber una justicia temporal y una paz terrena, sin que hayan de identificarse con la justicia absoluta y la paz celestial o eterna.⁶⁷

Con este equívoco juega toda el agustinismo político medieval, en los supuestos segundo y tercero de los enumerados antes. La confesionalidad del Imperio proclamada en el Edicto de Tesalónica (380) y puesta en viva acción por Teodosio (392) hace que el Estado asuma poderes que no le son propios y se convierta en portador de esos valores sociales en su connotación de espiritualidad cristiana, supratemporal y eterna. Su culminación será, como ya apuntamos, el reinado de Carlomagno. Por otro lado, desde la llamada donación de Constantino, la Iglesia irá uniendo al carácter esencial de comunidad espiritual de fieles, el de institución pública y terrena que se

⁶⁵ *Societas*: Homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem (C.d.D., XIX,12,2). Es vinculación natural que viene de la sangre, de la unidad del género humano, por la unidad originaria de un solo hombre, y por la unión de voluntades (*compositio voluntatum*). Es «unius tamen ejusdemque naturae quadam *communione* devincta» (CdD.,XVIII,2,1). En el transcurso de este *naturalis ordo* (XIX,15) hay escisiones, luchas, es decir, elementos antisociales, por la *libido ipsa dominandi* (*Ibid.*, XIX,25). *Autoritas* Agustín la define por sus tres funciones: *Officium imperandi*, *officium providendi* y *officium consulendi* (CdD.XIX,4,Cfr.Combes, o.c.,p.92 y ss.). *Ley*: Lex est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans (*Cont.Faust.maniq.*,XXII,27). *Orden*: Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (CdD.,XIX,13). *Justicia*: Justitia ea virtus est quae sua cuique distribuit (CdD.,XIX,21). *Paz*: Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis (*Ibid.*,XIX,13).

⁶⁶ E.BERNHEIM: *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins*, en “Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft” (1896) 1-23.

⁶⁷ Para una mayor precisión de estos niveles, así como para la crítica de las exposiciones de E. Bernheim, véase Aquillière, o.c.,pp.921.

integra en el sistema político. En ambos casos, según los niveles y amplitud de riqueza y mando, se tenderá al dominio o supremacía temporales de una sola de las dos Institucionalizaciones. No deja de ser sorprendente que la razón del dominio político buscado se ostente y justifique siempre como deber de evangelización, de ordenamiento humano y espiritual y en última instancia como condición de salvación. En realidad se trata de desvíos del Poder. Y todo desvío de poder busca sus legitimaciones, es decir, sus disfraces.

En el entramado del pensamiento social agustiniano, la raíz de todos estos disfraces está en la *libido dominandi*, cuyas ramificaciones tienen siempre su campo de *astucia de la razón* que teoriza los motivos de su actuación externa, y de su adoctrinamiento. En esta dirección, todos los argumentos de acerba crítica que Agustín esgrime contra la orgullosa grandeza e injusta extensión del Imperio Romano, tienen aquí su aplicación inmediata y fundamentada. Es bien conocida la descarnada y elocuente frase de Agustín: *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*,⁶⁸ si se da de lado a la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?

En las *Confesiones* analiza Agustín lo que él llama las cabezas o bases o subsuelos de toda iniquidad. Y las llama *libidines*. Estas son tres: *Libido noscendi*, *libido sentiendi*, *libido dominandi*⁶⁹; erótica del saber, erótica del sentir y erótica del Poder. En esa obra autobiográfica y antropológica se ahonda en el estudio de las dos primeras, mientras en la Ciudad de Dios, apareciendo las mismas,⁷⁰ se insiste como es obvio en la erótica del Poder⁷¹. Sería interesante que alguien estudiara el extraño paralelismo que se da entre *Der Wille zur Macht* (Voluntad de Poder) de Nietzsche,⁷² y esta concepción de la libido fontal humana de Agustín. Si exceptuamos la *libido sentiendi* que incluso podría semejarse a la voluntad de vida, hay en Nietzsche un estudio sobre la Voluntad de Poder en el *conocimiento* y una Voluntad de Poder en el orden social y el Estado. Naturalmente con una diferencia esencial: en Agustín la *libido dominandi* es un defecto radical en el estado lapsario del hombre, mientras en Nietzsche es la suprema virtud y el supremo anhelo que el hombre debe proponerse para hacerse y ser el superhombre, una vez declarada la transmutación de todos los valores. Pero hay también una contrapuesta semejanza: Libido dominandi y Voluntad de Poder aspiran a suplantar a Dios.

La erótica del poner tiene en Agustín sus más penetrantes intuiciones al hilo del estudio del tema de la Autoridad. La autoridad es necesaria en toda organización y Agustín alaba la del Impero Romano y después singularmente de los emperadores cristianos Constantino y Teodosio⁷³. La razón teológica está en que «los reyes reinan

⁶⁸ CdD.,IV,4. -Agustín recuerda a este propósito la anécdota, ya contada por Nonio Marcelo, de la pregunta que hizo Alejandro Magno a un pirata: ¿qué te parece el sobresalto del mar? Y el pirata contestó: «Lo que a ti el tener conturbada toda la tierra. Sólo que a mí por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, te llaman Emperador».

⁶⁹ Unifico la terminología de Conf., III,8,16 y X35,55. La fijación, casi obsesiva, del tema en Agustín, le hace ahondar en sus varias consecuencias. Uno de los cauces del dominio es poseer riqueza, dinero: *Quantum habebis, tantum eris! Frange lunam, et fac fortunam* (De disciplina christiana, VIII,9) Cfr. COMBES,o.c.,p.96.

⁷⁰ CdD.,XIV,14,passim.

⁷¹ Ya se pone en el Pról. de la CdD, como característica de la ciudad terrena.

⁷² Tal como se ha podido reestructurar de sus múltiples tomas sobre el tema, Véase: F. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke*, Edic.G.Colli y M. Montanari en 15 vols. Los más amplios fragmentos en los vols. 14 y 15.- En la traduc. española de *Obras Completas* (Buenos Aires, 1970), está recogida esa doctrina en el vol. IV, pp. 415-802, con otros fragmentos sobre el nihilismo.

por Mi y los tiranos poseen por Mi la tierra” (*Prover. VIII,15*) y de modo más directo en la frase de San Pablo «toda potestad viene de Dios» (Rom., XIII,1). En suma, es la divina providencia y no el azar la que otorga «la constitución de los reinos humanos». ⁷⁴ Agustín aprovecha esta razón para declarar que toda sociedad y cada época tienen las Autoridades que merecen. ⁷⁵ Se diría que Agustín va a contentarse con un discurso conformista y conservador. Pero inmediatamente viene la otra cara. El Imperio no tiene razones para vanagloriarse de su grandeza interior y de su colosal extensión. Todo fue más aparente que real: Guerras intestinas, sangre, explotación de los débiles, violencia, opresión y humillación de extranjeros, corrupción, miseria, lujo fastuoso: todo indigno de los hombres de bien. Ni siquiera la introducción del cristianismo ha podido evitar tanto crimen. «No dejemos extraviar nuestro pensamiento con las pomposas palabras de pueblos, reinos, provincias..., extensión, grandeza, potencia». ⁷⁶ Roma estaba vencida interiormente por la erótica del Poder. «Esta libido dominandi commociona y agita con los peores males a todo el género humano». ⁷⁷ Es así un triste paradigma de la Ciudad Terrena que, ya en el prólogo de su obra pone Agustín como frontispicio de su esencia: está dominada por la pasión de dominar (*dominandi libido dominatur*).

La verdadera Autoridad se impone por su alto equilibrio y peso interior, por su riqueza de orden y armonía y porque se “justifica” por la justicia. Todo poder debe nacer de la justicia y no precederla. ⁷⁸ Agustín asigna a la Autoridad estas tres funciones: Mandar, prever y aconsejar. ⁷⁹ Pues bien, todo lo puede mandar al traste la pasión de dominio. Esta pasión por el Poder está tan enraizada en el ser del hombre que Agustín llega a acuñar esta impresionante frase: «A los hombres les produce deleite el dominar (*homines dominari delectat*). Es el vicio originario ⁸⁰. Todo poder viene radicalmente tarado. El hombre «ambiciona ser poderoso en el fondo de su corazón, antes de desear el poder mismo» ⁸¹. Es casi literalmente lo que decía Nietzsche, aunque con finalidad opuesta: «la voluntad de poder quiere... ¡convertirse en Poder!» ⁸² y, naturalmente, para ejercer el Poder hay que convertirse en Potencia. Esto es lo que ocurre a los dos Poderes medievales que aspiran, cada uno a su modo y manera, a la dominación del mundo conocido. En el fondo es el reto que subyace y se proyecta como ambición en toda la erótica del Poder: ¡vamos a ver quién manda en el mundo!

No cabe duda de que es extremadamente delicado aplicar esta dialéctica del Poder cuando se trata de la Iglesia, aunque sea considerada exclusivamente como Institución temporal. Pero aquí no se juzgan intenciones sino hechos. Y el desvío de un poder que busca extralimitadamente más poder cae dentro de la dinámica y teorización que Agustín hace de la *libido dominandi*. Incluso el discurso de mejores apariencias racionales y de la más exquisita hermenéutica puede nacer y crecer ses-

⁷³ CdC.,V,25; V,26.

⁷⁴ *Ibid.*, V. I Prorsus divina providentia regna constituuntur humana.

⁷⁵ *Ibid.*, V,11.

⁷⁶ *Ibid.*,IV,7; XIX,5; IV,15, respectivamente, y *passim*.

⁷⁷ *Ibid.*,III,14,2: Libido ista dominandi magnis malis agitat et conterit humanum genus.- A una sociedad opresora la llama Agustín *civitas impertosa* (XIX,7).

⁷⁸ CdD,II,21;XIX,17; *De Trinitate*,XIII,13.

⁷⁹ XIX,14 Véase nota 65.

⁸⁰ *Serm*,92,3 Véase nota 69.

⁸¹ *De Trinitate*,XIII,17.

⁸² Edic, española, o.c.,p.678.

gado desde el peso libidinal del subconsciente. La redacción de la Ciudad de Dios se hace durante y sobre todo *después* de la controversia donatista. Por eso Agustín ya no podía atrincherarse en la sola defensa de la Iglesia “sine macula et ruga”, sin defecto ni mancilla, única que hubiera podido abrogarse la más plausible pertenencia a la Ciudad de Dios. La Iglesia visible e institucionaliza tenía evidentemente sus defectos. «Hay crisitanos malos, y los hay de costumbres abominables»,⁸³ «Algunos ocupan la cátedra pastoral para atender a la ley de Cristo; pero otros se sientan en ella para gozar de sus honores y comodidades seculares».⁸⁴ «Todos los estados tienen sus correspondientes hipócritas».⁸⁵ En cualquiera de esos defectos puede inyectarse la *libido dominandi*.

¿Cómo, después de esto, puede explicarse la frase de Agustín del *compelle intrare*, tal como se formulaba en el cuarto supuesto? ¿Cómo compaginar al defensor de la libertad de conciencia que era Agustín⁸⁶ con la actitud y defensa de la coacción y represión?

En primer lugar hay que considerar que Agustín era un convertido, y para muchos hombres de la jerarquía eclesiástica estaba bien como obispo allá en la pequeña diócesis de Hipona, mirando al mar como último linderero del Imperio. También Agustín recuerda esta condición suya a propósito de la encamizada controversia con los “maniqueos”. «Que se ensañen contra vosotros quienes desconocen el esfuerzo que hay que poner para encontrar la verdad... Yo que he sido durante largo tiempo bombardeado por el error, debo tener con vosotros la misma paciencia que mis hermanos han tenido conmigo».⁸⁷ Con esta actitud es con la que comienza y discurre largo tiempo la controversia donatista. Sólo por no disentir, después de largas discusiones, de la posición tomada por sus colegas en el episcopado, Agustín *cede* y abdica de su primera actitud de libertad y de razonada opinión personal. Como todavía hoy se suele recurrir a esta segunda postura de Agustín, que una vez adoptada llega incluso a intentar justificar teóricamente, nada más iluminador del drama interno de Agustín que verlo reflejado en sus propias palabras:

«Vemos que antes eran donatistas, no estos o los otros, sino ciudades enteras y numerosas. Ahora son católicos, y detestan con vehemencia el cisma diabólico y aman con ardor la unidad. Con ocasión de ese temor que a ti tanto te desagradaba, se hicieron católicos gracias a las leyes de los emperadores. Comenzó a legislar Constantino... y continúan emperadores actuales...

Impresionado por estos ejemplos, que mis colegas me han presentado, *he cedido* (*cessi*) o cambiado de opinión. *Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado* a aceptar la unidad de Cristo, *que había que obrar de palabra*, luchar en la discusión, triunfar con la razón (*ratione vincendum*) para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. *Mas esta opinión ha sido derrotada*, no por la palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me echaba en cara (*opponebatur*) en primer término el ejemplo de mi propia ciudad natal, que pertenecía por entero al partido de Donato y se convirtió a la unidad católi-

⁸³ CdD., XVIII, 51, 2, I, 39.

⁸⁴ *Epist.* 208, 2 ss.

⁸⁵ *In Ps.* 99, 12.

⁸⁶ G.COMBES, o.c. pp. 444-456. La Ciudad de Dios es *tolerante*, XVIII, 45 y *passim*.

⁸⁷ *Cont. Epist. Fundamenti*, II, 2.

ca por temor a las leyes imperiales... Sirvan a Cristo los reyes de la tierra, pues también se le sirve haciendo leyes en favor de Cristo».⁸⁸

¿Cómo deslindar aquí dónde está el auténtico Agustín? ¿En el que tiene su opinión personal y la pospone o en el que acepta la de sus colegas en el episcopado, posiblemente por no provocar más escisiones, y después la intenta razonar con el contenido de los ejemplos y la conducta loable de los emperadores cristianos? El Agustín político toma partido por la segunda parte de la disyuntiva. Pero parece más sensato ver que desde Agustín, la cuestión debía quedar abierta.

Los agustinistas medievales unían a este segundo razonamiento de Agustín otra parte de su doctrina y de toda la tradición que siempre sostuvo y defendió la *primacía espiritual* de la Iglesia. Será el manantial de las argumentaciones posteriores, una vez comprendida la dualidad de poderes. Aquí no se pone en interrogante la existencia de centros distintos de poder, sino de saber qué debía prevalecer en el caso del conflicto. Por la nueva situación socio-política los agustinianos posteriores o coetáneos de San Tomás apelarán a supuestos distintos de los agustinistas altomedievales. Aquí el círculo del Poder que se busca y cierra sobre sí mismo venía generado por una nueva fundamentación. La base psicológica prestaba su terreno abonado con esgrimir el inexcusable motivo de fidelidad al Papa. Desde la óptica de la fe, dentro además del sistema general de creencias y vigencias sociales, sería difícil o imposible convencerles que seguían actuando las falacias, estratagemas o la obscura astucia del Poder que busca ser Potencia. Lo que estaba *desviado* era el campo o ámbitos sobre los que se podía o debería ejercer el poder mismo.

Hemos de confesar que en una situación histórica de esas características, la opción parecía obligada, pero es que *además* era extremadamente difícil y compleja *la misma cuestión en sí*, es decir, ¿cómo salvaguardar y defender la *supremacía espiritual* si no se encarnaba realmente en el mundo concreto, empírico y material de la Historia? ¿No era evidente que Agustín alababa sin reticencias y con grata complacencia la actitud de su padre espiritual, S. Ambrosio, cuando había reprendido nada menos que Teodosio el Grande (379-395), porque se había excedido en su cruel matanza de los habitantes de Tesalónica? ¿Quién mostraba poseer el Poder absoluto en el mundo? Y si hay un poder absoluto, ¿cómo se puede hablar de la coexistencia de dos poderes?

Volvemos así... a los orígenes, anteriores incluso al cristianismo, y rebotamos o trasplantamos, por encima de los avatares históricos del conflicto medieval y posterior, a la más rabiosa actualidad: la aparición de *los Fundamentalismos religiosos* es también una forma del "paso hacia atrás" de Heidegger que delata una situación y una problematización de toda nuestra cultura occidental.

El compromiso de la colaboración de poderes no ha invalidado nunca en las conciencias religiosas la exigencia de primacía del poder espiritual. Mantengámonos en el caso del alargamiento de esas afirmaciones agustiniana y tradicional, dentro del Cristianismo y de la problemática actual. ¿Tenemos claro cuáles son los linderos que separan los campos y funciones de poder o cómo se puede evitar el retrotraernos o la vuelta hacia la afirmación de un solo poder? Esta sería una cuestión candente que *nos trasmite la problemática medieval a la actualidad*.

Nada espiritual que el hombre realiza o se afirma en el mundo tiene la posibilidad de presenciar fuera de lo temporal. La unidad del hombre ha de asumirse como espíritu encarnado. El Poder que tenga soberanía en lo espiritual repercute y tiene

⁸⁸ *Epist.*, 93, capit. V, nn, 16-19. A Vicente rogatista (donatista).

efectos de vigencia y obligatoriedad, *también* en lo temporal, en los modos de convivencia, en lo social y en lo político. No se puede disociar la esencialización humana en dos vertientes dentro de su inextricable unidad. No se puede condenar al *homo religiosus* a que viva en una esquizofrenia existencial.

En este corazón del problema, Gilson se decide por negar la distinción más recurrida entre acción política *directa e indirecta*. Cuando se dice que el “poder espiritual” —en el caso de los cristianos, el Papa— no hace política” no se quiere significar que “no se ocupe de la política”. Sus mandatos, sus definiciones tienen acción indiscutiblemente *directa* sobre la política. Se ejerce realmente como política, toda vez que se ha de encarnar en el terreno de lo temporal. Por ello, Gilson reclama que la justificación teórica de esa encarnación debe instalarse sobre la distinción de intenciones, niveles y fines. Las pistas para buscar una solución están en que es *ultrapolítica*, es decir, se ejerce con miras a un orden y fin no temporales. Ninguna de las *Metamorfosis* históricas de la Ciudad de Dios, han podido añadir un adarme a la visión y teorización de Agustín. Han sembrado confusionismos o utopías irrealizables. Los fines de las dos ciudades de Agustín son transtemporales, aunque se ejerzan como acción transeúnte en lo temporal (Ciudad de Dios) o se afirme la fidelidad a la tierra en el tiempo y más allá del tiempo, es decir, como acción intencionalmente absoluta, negando la temporalidad real. En este caso, se caería en la afirmación del eterno retorno de lo siempre igual, que es el caso de Nietzsche, y que Agustín rompe intelectualmente con el famoso: *circuitus illi jam explosit sunt*⁸⁹. Todo el problema se traslada a un orden trascendente. Cuando Agustín discurre sobre el «el dar al César lo que es del César» se sigue manteniendo esa primacía en otro orden: «No se trata de quitar al César lo que es del César, sino de comprender que lo que es del César pertenece primero a Dios».⁹⁰ Todo está transido e imbricado en lo religioso. El poder absoluto inaugural y terminal pertenece únicamente a Dios, lo único absolutamente Absoluto. Los absolutismos o totalitarismos del poder temporal son una usurpación, fruto y resultado de la *libido dominandi*.

IV. INCARDINACION Y RAZON MISTICA DE LA CIUDAD DE DIOS

Quisiera, para terminar, resumir en breves rasgos el contexto subyacente sobre el que debe leerse esta gran obra de Agustín. Agustín es un *pensador religioso* y la Ciudad de Dios es una nueva forma de mostrar *el hombre transcendido*.

Es un lugar común entre los agustinólogos referirse al paralelismo de las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* como teoría sobre el hombre individual y personal y teoría de la Sociedad y de la Historia, respectivamente. Gilson llama a la Ciudad de Dios «las *Confesiones* del mundo antiguo».⁹¹ Ya aludimos a esta idea al hablar de Agustín como hombre fronterizo, que había vivenciado dos mundos. Pero lo decisivo aquí es que en ambas obras se proyecta una experiencia personal. La razón experiencial es la que construye ambas obras.⁹² La experiencia interior que se describe en el itinerario de las *Confesiones* se agranda en más de 25 años (del 400 al 426) de experiencia social del nuevo mundo emergente, el Cristianismo vivido por Agustín. Pero este segundo tramo de experiencias viene ya filtrado y encarado por

⁸⁹ CdD., XII, 2, 4, XII, 13, 24: XI, 18, etc.

⁹⁰ E. GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Rialp, Madrid, 1965, pp. 325-327, nn. 2 y 3.

⁹¹ E. GILSON: *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*. Monreal, 1947, 49-50.

la experiencia más radical de Agustín: la de su conversión y teorización de la interioridad. Y el problema es este: ¿cómo trasponer esa experiencia personal a la conversión del mundo y a su instauración como mundo nuevo?. La sociedad está formada por individuos concretos que son «los elementos y semillero de la ciudad». Es más, el individuo está en la sociedad «como la letra en un discurso».⁹³ Forma la sociedad pero, a su vez, está *transido* por ella, como muesca de un engranaje. El individuo interioriza la sociedad; pero a su vez se objetiva y es sujeto sociológico. Agustín describe esta copertenencia como dialéctica de la interioridad y exterioridad. Ambas tiene dos vectores: verticalidad y horizontalidad. La una es el contenido de la otra y cuando se analizan detenidamente ambas remiten al centro humano que es el gozne de esa dialéctica.

El patetismo con que Agustín describe en las Conferencias «la lucha de mí mismo contra mí mismo, siendo yo en ambos lados»,⁹⁴ se proyectará sobre todo el genero humano y se mostrará como el drama cósmico en que está instalada toda sociedad. Aquí el centro, la razón inaugural y final, es Dios. Y por ello, el drama de las dos ciudades puede describirse como una sinfonía temporal de los contrarios que revela la belleza del universo.⁹⁵ Es la *coincidentia oppositorum... in infinitum* de Nicolás de Cusa.⁹⁶

En el dualismo que nos describen la dos ciudades se ha querido ver la floración vibrante de la herencia maniquea de Agustín.

Agustín ha superado el dualismo maniqueo desde la temprana lectura de los Neoplatónicos. Pero ello no impide aceptar que el pasado en retención de sus vivencias religiosas del Maniqueísmo haya facilitado y hecho más tensa la expresión del *nuevo* dualismo: ya no se trata de dos principios ónticos, sino de dos direcciones del amor⁹⁷. A partir de aquí, lo *difícil no es explicar la dualidad sino mantenerla dentro de la unidad fontanal que es Dios, uno y único*.

El arranque inicial del Agustínismo político se ha querido cifrar en «la ausencia de una distinción formal entre el ámbito de la Filosofía y el de la Teología, es decir, entre el orden de las verdades racionales y el de las verdades reveladas» (Mandonet). También en la hipótesis de que «entre dos soluciones de un mismo problema, la doctrina agustiniana se inclinaría espontáneamente hacia lo que concediera menos a la naturaleza y más a Dios» (Gilson). De esta denominada característica del pensamiento de Agustín se originaría la «tendencia a absorber el derecho natural en la justicia

⁹² Así he enfocado todas las cuestiones en mi libro *Presencia de la verdad*, que lleva como subtítulo: *De la experiencia a la doctrina en el pensamiento agustiniano*. Madrid, LEA, 1971.

⁹³ CdD., IV, 3: nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis.

⁹⁴ *Conf.*, VIII, 5, 11.

⁹⁵ CdD., XI, 18: ... non verborum, sed rerum eloquencia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo compositur. Cfr. *De Ordine*, I, 7, 18; *De Musica*, V, 29., etc.

⁹⁶ *De docta ignorantia*, I, 7 y 32. No se olvide que Cusa recoge ahí toda una tradición y especialmente a Eckhart.

⁹⁷ Sobre la incidencia del Maniqueísmo, etapas de su superación, secuelas de presencia residual en la Ciudad de Dios, véase el ya citado L. CILLERUELO: *La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios*, en "Estudios sobre la Ciudad de Dios", o.c. pp. 475-509. Lope trata de delinear y determinar la *esencia* de la *Ciudad de Dios* y la *originalidad* de Agustín. No hay en realidad precedentes auténticos en autores anteriores, aunque hay elementos aislados y reelaborados por Agustín, v.g. Platón, Plotino, Séneca, Filón, Hermas, Orígenes, Lactancio, Ambrosio y Ticonio. Cfr. H. Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus "De Civitate Dei"* (1911), pp. 71-81

sobrenatural, el derecho del Estado en el derecho de la Iglesia» que sería en esencia lo propio y singular de ese agustinismo.⁹⁸

Lo que en realidad está ausente en estas afirmaciones es la comprensión del radicalismo del pensamiento de Agustín. Se le lee desde distinciones cuya necesidad de elaboración y alcance son posteriores a Agustín, y se dibuja su mentalidad sobre un telón u horizonte que le es extraño. En Agustín no sólo falta una distinción “formal” entre Filosofía y Teología, sino que no hay distinción real entre Filosofía y Religión. «Se cree y se enseña, como culminación de la salvación humana, que la religión y la filosofía, es decir, el cultivo de la sabiduría, son una misma cosa».⁹⁹ El radicalismo consiste en afirmar en que *todo* está *religado*. Todo pende del fundamento-abismo que es Dios. Y esa es la esencia de la Religión, cuya primera definición etimológica viene de *religare* y sólo en un segundo momento puede admitirse que quepa *reeligere*.¹⁰⁰

Este es siempre el subsuelo activo del pensamiento de Agustín. Por esa presencia de Dios, inmanente y religante al mundo, se dan por buenas la sociedad civil, el Estado, las virtudes naturales de justicia, de propiedad y paz. El proceso inverso se inicia por la des-religación deseada, querida, amada. Es abandonar la raíz, es *eradicatio*,¹⁰¹ es desarraigo del primer principio para hacerse a sí mismo principio.¹⁰² De aquí nacen «los dos amores que hicieron dos ciudades».

La desviación originaria de la primera elección trajo como consecuencia lo que, en frase dura, llama Agustín la *massa damnata*, aplicada a la naturaleza humana, posterior al primer pecado.¹⁰³ Pero es eleccionador que justamente cuando Agustín trata de exponer la dinámica de esas dos fuerzas, ya dentro del estado lapsario, contraponga a esa raíz de desarraigo, la fuerza *todavía* presente en el ser del hombre y que llama “chispita de la razón” (*scintilla rationis*) que le fue otorgada en la creación como imagen de Dios.¹⁰⁴ Es la forma de poseer obscuramente la noticia de Dios, el *nescio qua notitia* o el *habemus in notitiam*, aplicado al objeto de nuestra felicidad.¹⁰⁵

La pertenencia a cada una de las dos Ciudades, en cuanto pende del hombre, se sitúa en el terreno de la elección. La elección cerrada de sí mismo como principio o la elección abierta al misterio de *la obscura noticia*. El *ordo amoris* remite necesariamente a la razón mística. La interioridad tiene su propio Huesped, que es voz de la

⁹⁸ ARQUILLIERE, o.c., pp.3 y 4, con las referencias concretas tanto de Mandonet como de Gilson.

⁹⁹ *De Vera Religione*, V,8: Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est studium sapientiae, et aliam religionem.

¹⁰⁰ *Retract.*, I,13,9. Se enjuicia ahí la frase *De vera Religione* en que Agustín decía que *religión* venía de *religare* «...ad unum Deum tendentes, et ei uni *religantes* animas nostras» (capit.55, n°.111). Al retractarse añade: «In his velbis meis, ratio quae reddita est, unde dicta sit religio, *plus mihi placuit*. Nam non me fugit aliam nominis hujus originem exposuisse latini sermonis auctores (como Cicerón, en *De nat. deorum*, II,28,72,R.F.), quos inde sit appellata religio, quod religitur: quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur religo sicut eligo. Luego la etimología que más le agrada a Agustín es *religare*.

¹⁰¹ CdD., XIX,23,5:... ne inobedientes *eradicatio* consequatur Es «alienatus a Deo» (*Ibid.*, XIX,26).

¹⁰² CdD., XIV,26:...quandoquidem universa massa tanquam in radice damnata est.*Ibid.*, XIV, 13: Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium.

¹⁰³ *Ibid.*, XIV,14.

¹⁰⁴ *Ibid.*, XXII,24,2: non in eo tamen penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei.

¹⁰⁵ *Conf.*, X,20,29-30.

verdad. Es la inmanencia que llama a verla también como trascendencia.¹⁰⁶ Es la voz de la verdad que nunca calla.¹⁰⁷ Es la voz a que han apelado todos los místicos y que Eckhart llega a formular como *Grund-Abgrund*, fundamento-abismo,¹⁰⁸ y que nuestro San Juan de la Cruz nombra tan bellamente como “ciencia de voz” y “fuente abisal”.¹⁰⁹ Desde su palabra el mundo queda *transfigurado*, y es cuando revela su belleza en la contradicción de los opuestos.

Agustín toca el mundo social y político para elevarlo, dentro de su trasunto de valores naturales, a esa transfiguración. Entonces es cuando se puede decir que debemos amarlo y “¡que todo sea para ti Dios!”¹¹⁰ En lugar de rebajar la doctrina agustiniana a los estratos puros, y supuestamente desvinculados de lo religioso, del terreno político, hay que situarla como expresión de una Historia de salvación (*Heilgeschichte*), de un *ordo amoris* hiperracionalizado por la inmanencia de la trascendencia. Y entonces el canto de la Ciudad peregrina, que es la Ciudad de Dios, sonará con esta conocida letra: *Y vámonos a ver en Tu hermosura*. No es que sea esta obra donde Agustín elabora la *trasposición* y nuevo encaje de los elementos recogidos de las místicas del pasado, instalándolos en el nuevo encuadramiento de una mística cristiana. El esquema de La Ciudad de Dios propiamente dicha (libros XI al XXII), con su *exortus* y origen (libros XI-XIV), su *excursus* o proceso (libros XV-XVIII) y sus *fines debiti* o metas respectivas (libros XIX-XXII) no tiene nada que ver con una posible analogía, repetición o copia del itinerario místico de Plotino. En Plotino se parte de la emanación del Uno, hay un descenso y un ascenso, de deserción y purificación aleatoria, para retornar por inmantación óptica, de nuevo, a la perdida unificación. Equiparar ambos itinerarios sería retroinvertir el pensamiento de Agustín. En este pensamiento se asumirán mucha parte del lenguaje y de la terminología catártica de la teoría de Plotino. Pero una vez que se cambia la razón de origen, por la introyección del concepto de creación, el sentido del proceso plotiniano se quiebra para dar lugar a la libre elección del amor. El “corazón inquieto”, esencia inaugural del misticismo agustiniano, seguirá acusando y haciendo eco de voz y llamaniento para el descanso en El. Pero hay una encrucijada pavorosa: el juego de la libertad personal. Las mismas palabras cobran nuevos significados y nuevo alcance. La cristianización de esa mística plotiniana fue uno de los grandes esfuerzos teóricos de Agustín, en un lento y sostenido tránsito desconstrutivo y constructivo a la vez. Otro tanto cabría decir de los elementos recibidos de la mística maniquea, aunque aquí tuviera Agustín mejores

¹⁰⁶ *De vera religione*, 39,72.

¹⁰⁷ *In Ps.*,57,2: Vox veritatis non tacet.

¹⁰⁸ Véase R. Flórez: *El hombre transido en la palabra, Prólogo* a la traducción española del *Comentario de Eckhart al Evang. de San Juan*. Edit. Etnos, Madrid, 1994.

¹⁰⁹ R. Flórez: *Razón filosófica y razón mística en San Juan de la Cruz* en “¿Existe una filosofía española?” Fundación F. Rielo. Madrid, 1988, pp. 57-113. Las citas de San Juan de la Cruz en pp. 81 y 99. El alcance místico de la Ciudad de Dios se suele rozar al hablar del misterio de la Historia en San Agustín (Cfr.v.g. *La Théologie de l'histoire*, en Augustinus Magister, o.c.,III,pp.193-211, con las intervenciones de H-I.Marrou, Quispel, Ziegler, Poschl, Gillet, Baxter, etc). Titularmente lo estudia Nazario de San Teresa: *La Ciudad de Dios, filosofía de la mística* en “Estudios sobre la Ciudad de Dios”, o.c.,II, pp.151-178, con abundancia de citas y sugerencias; pero queda sin fundamentar en su raíz agustiniana.

¹¹⁰ *In Joan Tract.* 13,15: “Todo se te convierte en Dios, porque él es para ti el conjunto de todas aquella cosas que amas”. Se enlaza la unidad del pensamiento agustiniano de esta frase del Agustín maduro con la audaz intuición formulada ya en los *Soliloquios*, I,1,2: «Oh, Dios a quien ama todo aquello que puede amar, ya sabiéndolo o bien ignorándolo» (*Deus, quem amat omne quod potes amare, sive sciens, sive nesciens*).

asideros en su experiencia personal. Realizadas esas transposiciones, muchos y complejos elementos de la mística conocida y reflexionada por Agustín pasarán a toda la tradición del pensamiento místico cristiano de la Edad Media y Moderna, unidos confusamente con otros de Proclo y sobre todo el Pseudo-Dionisio. De ahí el riesgo de ambigüedad e incompreensión real que ofrecen las intepretaciones de la presencia de Plotino y de la ascesis maniquea en toda la historia de la mística occidental ¹¹¹. La nueva estructuración conceptual operada por Agustín comienza ya a buscarse en los primeros escritos de Casiciaco y encontrará su mejor expresión en el lenguaje de las Confesiones. Con todo, para discernirla con el debido acierto hay que recurrir también a los Tratados sobre el Evangelio de San Juan, a los libros antimaniqueos y, con mayor ahondamiento, al *De Trinitate*. En La Ciudad de Dios se da por conocida, asumida y explicada esa estructuración. De ahí que la conceptualización lograda va implícita y como subsuelo en toda la Ciudad de Dios, y hay que darla como supuesto de comprensión última de la problemática que ahí se aborda. No es correcto, con todo, aplicar a esa comprensión nociones posteriores de la Teología medieval, en las que Agustín jamás pensó o, en cualquier caso, nunca le interesó aquilatar. Las discordias en la apreciación de la mística de Agustín han nacido de esta confusión de perspectiva histórica. Piénsese que en la teminología de Agustín ni siquiera estaba acotada la palabra “mística” para significar un género de Teología. Toda la vertebración agustiniana está contactada y compacta con la obscura presencia descubierta en el hondón de la interioridad y que, por la noción de creación, Dios está más interior en las cosas que su mismo meollo existencial, estando, a la vez, por encima de ellas;¹¹² el problema básico y central está en la activa presencia del *Deus absconditus*. Y acaso se pudiera replantear, por esa vía, la pregunta heideggeriana de *qué es lo que nos llama a pensar*.

Con estas acotaciones, se puede hablar en La Ciudad de Dios de una mística del tiempo ¹¹³, de una mística de la Historia, de una mística de la libertad y hasta de una mística de la carne. En esta amplitud de universalidad no es desmesurado decir, hasta desde la mirada puesta en nuestros místicos, que «San Agustín es mucho más místico que San Juan de la Cruz».¹¹⁴ Lo decisivo es que Agustín se instala como puente o mediación obligada entre las llamadas místicas paganas y las diversas construcciones místicas cristianas posteriores de Occidente.

La fuerza y atractivo de esas mediaciones radica en que Agustín no contrapone nunca mística y razón, sino que alarga el discurso racional hasta hacerle tocar, afinarse y abismarse en el ámbito del misterio. De ahí la no distinción entre Religión y Filosofía. La razón no es fronteriza o deslindadora de campos contrapuestos. Es ilati-

¹¹¹ Para una aproximación al tema de la originalidad del Misticismo Agustiniano, puede verse el estudio de CILLERUELO, L.: La mística de la “Memoria Dei en San Agustín” en “Estudio agustiniano” (1979), pp.413-448. Un planteamiento agudo desde el punto de vista histórico y aduciendo las condiciones de viabilidad de un verdadero enfoque del problema, se encuentra en MANDOUZE, André.: *Què en est la question de la mystique augustinienne?* (Rapport et discussion), en “Eugustinus Magister”, III, 103-168. París. Etudes Augustiniennes, 1955. Para situar en la *duda* y escepticismo agustinianos el primer peldaño de su itinerario místico, véase AMSTUTZ, Jakob.: *Zweifel und Mystique, besonders bei Augustin. Eine philosophiegeschichtliche Studie*. Bern, 1950. Para otros títulos y autores que tratan explícitamente el tema, puede verse la *Bibliografía*, citada aquí en la nota 1, de van BABEL y F. van der ZANDE, entradas de los números 396-267.

¹¹² FLÓREZ, R : *Presencia de la Verdad*, c.o.III,3 : *Deus interior et exterior*, pp.251-267.

¹¹³ FLÓREZ, R., *Ibid.*, IV,3: *Temporalidad y tiempo en la Ciudad de Dios*, pp. 339-371.

¹¹⁴ NAZARIO de Santa Teresa, 1.c.p.158; la afirmación es tanto más digna de atenderse cuanto que viene de un estudioso de la mística carmelitana.

va y articuladora. Lo misterioso u oculto se tienta como tal por la razón. Y con ello se reinstala en el origen de ser ella la que oye la palabra y recibe el aliento de la búsqueda. Más allá, como dirá después el Maestro Eckhardt, «no hay razón de la razón». Por eso un mundo desmisterializado sería un absurdo en el que ni siquiera cabría el encanto de la palabra. Un mundo ciego y mudo. La secreta evidencia está en que el mundo habla y llama. Y llama precisamente por la remitencia a su fundamento, immanente y trascendente a la vez.

Asumido conjuntamente todo este contexto, La Ciudad de Dios queda enmarcada en el ámbito de una mística de lo social, temporalizado y trastemporalizador. Entrelazados lo visible y lo invisible por el halo opcional del *ordo amoris*, esa mística social se describe aquí como una mística del exilio, como camino hacia un hogar indefinido, que será, al fin, nuestro definitivo hogar.

En el entretanto, en el *mientras* que es la Ciudad del hombre, la lección de Agustín nos invita a que dignifiquemos, elevándolas, la sociedad y la política.

DESDE EL “ESTADO” DE PLATÓN AL “SER CON OTROS” DE HEIDEGGER.

por *Miguela Domingo*
Universidad Complutense

Hay varios momentos decisivos para la historia de esta “idea”: la pregunta de Platón por el Estado, que surgió de la posición insegura del hombre en él; el problema de asegurar la auténtica y esencial existencia mediante la pertenencia a un todo, la Iglesia, que promovió San Agustín en oposición a las tendencias individualistas de la Antigüedad tardía; la ruptura de Nicolás de Cusa con su idea de la unidad frente a la “desparramada” dirección del Nominalismo.

Desde *La República*¹ la pregunta filosófica por la comunidad no se ha apaciguado en el pensamiento occidental. Pero no es un problema que sólo se haya albergado en el íntimo ámbito de la ciencia filosófica. Más bien resulta una vez y otra de los hechos y necesidades de la existencia del hombre ante sus ojos. Por ello no encuentra su solución tampoco en una región de mera reflexión, si no en la realidad de la vida en unión, en las relaciones y uniones del existir comunitario. ¿Pero por qué entonces la pregunta “filosófica” por la comunidad? ¿Acaso no es una pregunta suplementaria, planteada sin ninguna fertidad para la vida?

Este sería el caso, si la filosofía sólo fuera clasificación, ordenación y significación posteriores a hechos dados. En efecto, como ciencia no puede renunciar a tales empresas, pero su auténtico sentido no se cumple en ello. Esencialmente es más bien la pregunta del hombre por sí mismo, que surge cuando éste no se apacigua en la realidad y en su **Sosein** (ser así), sino que, acosado por la cuestionabilidad de la apariencia, investiga los fundamentos. Pero en esta pregunta se transforma la frialdad de la mera actividad científica. La búsqueda de sí mismo se vuelve a la pasión dominante, y al “filosofante” se le plantea la empresa de formar su existencia desde el fondo y a partir de los aspectos que allí se descubren. Así la filosofía no es reflexión impotente,

¹ El filósofo —el Rey filósofo, o el Jefe del Estado educado en la filosofía— debe tomar las riendas de una sociedad que el estadista sin filosofía ya no sabe manejar. La cuestión fundamental es la de la concordia social, la cual puede solamente obtenerse cuando hay acuerdo acerca de quién debe regir el Estado y del lugar que corresponde a cada individuo —y a cada estamento social— dentro del mismo, lugar determinado por la justicia, la cual rige las relaciones entre las diversas clases, que son respecto al cuerpo social, lo que las facultades son respecto al alma.

sino un poder en la existencia; la posibilidad del pensamiento engendra la responsabilidad que da poder y derecho al hecho en transformación. «La resolución en el pensamiento conduce necesariamente a la bondad y a la fortaleza morales»².

Precisamente por ello la actitud filosófica no esta reservada al filósofo de profesión; igual de bien y a menudo con más fuerza puede dominar en aquellos a quienes esta confiada la superación activa de la realidad, si por otro lado en su impulso hacia la acción está mezclada la pasión del conocimiento. Más allá de esto, el esfuerzo del que se propone como empresa expresamente la filosofía consiste únicamente en que pregunta radicalmente, hasta el fin, las preguntas que son planteadas a todos y que aceptan los existentes responsables en el pensamiento y en la acción. Una tal pregunta por la razón se hace necesaria cuando una actitud aparentemente segura hasta entonces se hace cuestionable, o el apuro exige un nuevo conocimiento en el momento.

No hay ninguna duda de que el problema de la comunidad importuna, apremiante, al “filosofante” en el presente. Así también nosotros intentaremos plantear la pregunta por la comunidad en auténtico sentido filosófico, y, si nos fuera posible, avanzar un tramo en su solución.

La pregunta se presenta como una interpretación de la filosofía de la Ilustración. El propio Fichte apoya su fundamentación en una originariedad que no había sido vuelta a alcanzar desde Platón y Aristóteles. Plantea por primera vez de nuevo la pregunta, ni empírico-psicológica ni metafísicamente, sino descubriendo su arraigamiento en el problema de la esencia del ser humano, la auténtica pregunta primordial filosófica. Pues la comunidad es una forma del ser del hombre; fundamentar filosóficamente su necesidad significa mostrar que el hombre faltaría a su esencia si sucumbiese a las seducciones del aislamiento y del desprecio del *Miteinander* (de la unión con otros).

Históricamente en él, el problema de la comunidad está en vías de adentrarse en el punto clave del problema filosófico. Ya en 1793, es decir, en los comienzos del esbozo de su sistema filosófico, le escribe a Kant que su espíritu se enardece con el gran pensamiento de llevar a cabo una constitución del Estado³ que al mismo tiempo permita la mayor posible libertad humana. En el mismo año aparecen dos escritos que tratan de la creación de la unión estatal, tal y como fueron despertados por la Revolución Francesa, la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Consideraciones destinadas al público para rectificar el juicio sobre la R. Francesa*.

Si se quiere seguir la pregunta por la comunidad con la guía de una interpretación de Fichte, sería recomendable dirigirse al Fichte tardío, al Fichte de los *Discursos a la Nación Alemana*. La interpretación común es que sólo en esta altura de su reflexión consiguió la más profunda comprensión de la comunidad, y que por el contrario al comienzo de su filosofía aún se hallaba considerablemente sometido al pensamiento individualista y atomizador de la Ilustración.

Nuestros intentos de comprender al hombre indagan en siempre renovados arranques, partiendo de los hechos de la existencia real humana, en busca de la profundidad de su ser. Tienen como resultado que el hombre, en sí mismo contrapuesto, no puede nunca entenderse a sí mismo si no es en la contradicción. Todas las determinaciones antagónicas particulares del hombre arraigan al fin y al cabo en la contradic-

² Sämtliche Werke, *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse an Wahrheit*, 1795, Band VIII, págs. 342-352.

³ Tarea encomendada por Kant.

ción básica entre “absolutidad” y “finitud”, las cuales dominan su ser. Ambas, y precisamente en su antagonismo, posibilitan un ser tal como es el del hombre. Pero al mismo tiempo peligran desde la raíz. Pues si la contradicción fuera la última palabra, entonces destrozaría la existencia del hombre, y no sólo el conocimiento de sí mismo, sino su existencia en absoluto, serían imposibles.

La interpretación de las diferentes síntesis —la teórica, que posibilita el pensamiento y la imaginación íntimamente, la práctica, que caracteriza al hombre como ser de voluntad, de libertad y de dirección hacia un ideal, y finalmente la síntesis ontológica, que hace posible la autoconsciencia como autodesavenencia unida⁴— muestra las etapas que el hombre toma para apoderarse de la unidad.

La tarea de nuestra investigación será seguir la demostración de una tal fijación (apresamiento) de libertad y comunidad y llevarla a cabo de forma más decisiva allí donde aún nos hallamos presos por las fórmulas y demostraciones de la Ilustración. Pues el deseo del presente escrito es mostrar, no en la afirmación o la promulgación, sino en el “esfuerzo del concepto”, que el hombre no puede ser hombre, a no ser que fuera hombre en la comunidad, y que su ser exija la salida de la libertad hacia la comunidad.

De tal forma cuando pronunciamos la palabra “comunidad” (colectividad), resuenan valores emocionales y morales: lo íntimo y confiable de la comunidad, su seguridad, la conjuración; el valor de la utilidad pública ante el interés personal, el significado de la cultura colectiva que se les exige a los hombres en la amistad, el matrimonio y el estado. Pero estos tonos oscilantes no permiten que aflore ni delimitan con agudeza el término “comunidad”. Por el contrario, hacen más difícil su comprensión.

Tampoco ha posibilitado su aclaración la historia de la interpretación filosófica del fenómeno. Es cierto que su uso filosófico se ha fijado de partir de Ferdinand Tönnies (**Gemeinschaft und Gessellschaft**) en un punto esencial: a diferencia de la sociedad, la forma acostumbrada y artificial que designa el “estar unos con otros”, la comunidad comporta un carácter orgánico.

Tönnies estuvo interesado en la filosofía política y social de autores como Hobbes y Marx, dedicándose a investigaciones sociológicas. Su más importante, y conocida, contribución a la sociología y a la filosofía social es su análisis y, a la vez, de síntesis de estos dos tipos básicos de organización social: una es la organización social “artificial” o contractual, descrita por Hobbes a base de la necesidad de que los hombres lleguen a un acuerdo respecto a los modos de asociarse; la otra, es la organización social natural, descrita por Aristóteles a base de la sociabilidad del hombre.

Ninguna de las dos existe en su estado puro: “sociedad” y “comunidad”⁵ son nombres que designan conceptos-límites o tipos ideales de organización. Cada una de estas entidades posee no sólo una estructura psicológica propia, sino también una forma social y económica determinada por su modo de vida y sus relaciones.

Pero cuan poco comprensible es esta diferenciación; Schleiermacher⁶ da precisamente la opuesta puntualización: para él la sociedad es la forma orgánica del “estar

⁴ «Pues la misma lengua reside en la región de las sombras... Lo que yo pronuncio (expreso) no es nunca mi propio parecer; y con mis expresiones no hay que entender lo que digo, sino lo que opino» (Ver SW, *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, 1807, Band XI, p. 258).

⁵ Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; traducción española 1947.

⁶ Schleiermacher, Friedrich: *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, 1799.

unos con otros”, mientras que la colectividad reside en la explícita fijación de objetivos. Por lo tanto, antes de preguntarnos por la comunidad debe demostrarse por qué y desde qué perspectiva estamos hablando.

La comunidad es en un sentido general una especie de unión de hombres. De este modo, en primer lugar, de nuestra pregunta se excluyen posibles tipos de colectividad entre hombres y otros seres vivos o Dios. Pero la unión humana es definida en el más amplio sentido de este término, independientemente de que sea una defensa de alguien, una actividad común, una simple agrupación o incluso una confrontación; también la confrontación es una forma especial de la agrupación.

Los mencionados momentos emocionales de la palabra comunidad —intimidad, confianza, seguridad...— dejan entrever un contenido más allá de su significación formal. Una confrontación nunca podría producir seguridad, ni tampoco la simple agrupación. Por ello, nunca designaremos como comunidad a una sociedad anónima. Más bien corresponde a la comunidad una cierta adhesión de los miembros, que permite que se la entienda como perteneciente a un todo que la engloba y contiene.

Este momento está profundamente entrelazado con el concepto de valor moral de la comunidad. La comunidad es lo sustentador y contenedor para los hombres —y esto no siempre en la realidad, sino en la idea— sólo cuando ella misma se sustenta y contiene (conserva). La comunidad sólo se forma con la entrega del individuo a ella y a los hombres con los que está ligada. De modo que en nuestra previa aclaración del término podemos decir que es aquella forma de unión, que se origina y sustenta mediante la entrega del individuo y que, por otra parte, en ella encuentran los individuos a su vez apoyo y seguridad.

La comunidad en esencia surge de los tipos de conducta que la forman; de este modo, la mirada se aparta de la simple descripción de los tipos y formas de comunidad, y recae sobre los hombres originados en ella (constitutivos de la comunidad). Así que cuando nos preguntamos por el génesis de la comunidad, nos preguntamos por los hombres que la constituyen, que entran a formar parte de ella, se entregan a la misma, la continúan estructurando y son respaldados por ella. Al mismo tiempo son rechazados, con esto, todos los intentos de concebir la comunidad como una cosa que oscila libremente o como un valor en sí, despegado de los hombres; son condenados de antemano a permanecer en la esfera de la simple descripción.

Filosóficamente sólo efectuamos la pregunta por la existencia de la comunidad cuando la concebimos unida a la pregunta por la esencia. Una de las formulaciones sería: ¿Es esencialmente necesario que se realice la comunidad? Y por otra parte se preguntaría: ¿Debe el hombre realizar esencialmente su posibilidad de existir comunitariamente? Pero como preguntar filosóficamente por la comunidad significa preguntar por su origen, y porque el origen es precisamente la realización de la comunidad por los hombres, ambas preguntas en el fondo son una sola, un concreto, si la comunidad forma parte esencial de la naturaleza del hombre.

Tampoco esta pregunta conduce a una discusión abstracta y filosófica del problema. Pues de que otro modo debe decidir responsablemente ante una situación concreta, si debo incluirme en una comunidad que sale a mi encuentro, sino aclarando si corresponde a mi naturaleza —no a mis pasajeros estados de humor o deseos, sino a aquello que soy real y esencialmente— al entregarme a ella. De forma que la pregunta por la comunidad es un interrogante concreto, que surge del propio ser-en-el-mundo (**Dasein**) y desemboca en la problemática de una ontología de la existencia humana.

En el sentido de una problemática ontológica destaca la obra de Dietrich von Hildebrand, *Metafísica de la Comunidad* ⁷, en su intento de delimitar “las bases ontológicas” de ella; consigue ir más allá de las características formales hasta el auténtico problema de la comunidad.

En su filosofía social analiza la estructura de la sociedad en relación con la teoría de la personalidad; en las diversas gradaciones de sociedad hay, según Hildebrand, diversos grados de personalización en una jerarquía que va desde la sociedad natural hasta la sobrenatural en Cristo.

En igual medida se ha tomado sin discusiones el término persona de la filosofía de Scheler. Su pensamiento ha pasado por diversas fases, incluyendo la fase “católica” y “personalista”, y la tendencia, hacia el final de su vida, a un cierto “panteísmo”, pero en todas sus fases adoptó —y transformó— el método fenomenológico ⁸.

Considera la persona sin más como una especie de sustancia.

Las bases para una ontología del hombre en su ser en la comunidad son trazadas por Martin Heidegger en su libro *Ser y Tiempo* ⁹. A partir de una penetrante interpretación de la naturaleza, del hombre, plantea el problema del *Mitsein* (ser-con) como la forma específica del ser del hombre en unión con otros.

El *Ser y Tiempo* es una de las formas del existencialismo contemporáneo. Su dimensión capital es ontológica.

Consta de dos partes: la 1ª parte es una hermenéutica del *Dasein* (estar-en-el-mundo) en la dirección de la temporalidad. La 2ª debe ser una “destrucción fenomenológica” de la ontología. Esta parte se divide en 3 secciones, una principal, sobre la doctrina del esquematismo de Kant; otra, sobre el fundamento ontológico del cogito Cartesiano y la supervivencia de la ontología medieval en el problema de la res cogitans; otra, sobre la concepción aristotélica del tiempo.

La analítica existencial del *Dasein* se efectúa en el sentido o dirección de la temporalidad, en la que, a la postre, va a constituirse. La estructura fundamental es el “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*) -el “estar-en-el-mundo”. No es hallarse de una cosa en otra, sino una realidad total; el estar-en-el-mundo es un modo de ser.

El “quien” del *Dasein* soy “yo mismo”, pero yo soy sólo en la medida en que “soy-con”: ser es, para el *Dasein*, *Mit-Dasein*.

Definiciones consagradas del ser humano, pueden poseer por su antigüedad una gran venerabilidad o puede ser necesario justificarlas por medio del entendimiento antes de ser aceptadas, entendimiento que deriva de los esfuerzos por comprender la realidad. Por otra parte, un conocimiento tal no se forma en el cuarto vacío de la reflexión, sino en la aclaración de eficaces creaciones de la penetración filosófica de la realidad. Sólo mirando hacia el pasado adquiere la comprensión del presente su auténtica claridad.

⁷ Von Hildebrand, Dietrich: *Metaphysik der Gemeinschaft*. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft, 1930.

⁸ Es considerado como uno de los más eminentes discípulos de Husserl.

⁹ *Sein und Zeit*, I. Hälfte, 1927

EL HOMBRE ADICTO:
UNA HERMENEÚTICA DEL SENTIDO EXISTENCIAL
(En memoria del profesor Ángel González Álvarez)

por Jose Luis Cañas,
Universidad Complutense.

Se cumplen ahora cincuenta años de la publicación de uno de los libros más influyentes del siglo XX y uno de los más significativos de la literatura filosófica de todos los tiempos, *El hombre en busca de sentido*¹, y, lejos de estar derogado, resulta que a estas alturas del siglo aún nos sigue predisponiendo a “convertirnos” a la *Filosofía del sentido*. Ciertamente, la lectura del impresionante relato de la experiencia límite que vivió Viktor E. Frankl en los Lager nazis, nos confirma que **la búsqueda de sentido** sigue siendo una asignatura pendiente —y urgente— para la filosofía actual, pero sobre todo para el hombre de a pie actual. Albert Camus, autor por otra parte nada sospechoso de trascendencias, ya escribió en 1942 que “existe un solo problema filosófico verdaderamente serio: juzgar si la vida merece o no merece ser vivida”², es decir, si tiene o no sentido la vida.

A Gabriel Marcel, estando en un servicio de información a los familiares en la retaguardia de la Cruz Roja Internacional durante la Primera Guerra Mundial, le sucedió que se “convirtió” a la filosofía existencial desde la filosofía idealista, en la que había bebido durante sus estudios académicos de la Sorbona. En aquella tragedia humana nada tan alejado de la realidad como para hablar de una persona como una mera baja, en una ficha, para sus seres más queridos. No era posible abstraerse de la humanidad. Y ahí, justamente en la humanidad de lo más humano, encontraría Marcel *el sentido* de su propia vida³.

El hombre es siempre el Hombre. Y, por tanto, siempre le merecerá la pena intentar encontrar el sentido a su vida, una vieja-nueva interpretación de los datos existenciales que le preocupan singularmente en su contexto “actual”. De ahí mi atrevimiento al intentar también aquí y ahora, en el libro homenaje a la figura de un hombre apasionado por ayudar (eso es educar) a otros hombres, intentar —digo— alumbrar

¹ Frankl publicó en el año 1946 por primera vez *El hombre en busca de sentido* en Alemania (bajo el título *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*). En el presente trabajo cito la versión castellana de *El hombre en busca de sentido (un psicólogo en un campo de concentración)*, prólogo de G.W.Allport. Barcelona: Herder. 1993 (15ª. edic.).

² *El mito de Sísifo* (1981) Madrid: Alianza, p. 59.

³ Un estudio sobre las dos “conversiones” (existencial y espiritual) de G. Marcel puede verse en mi tesis doctoral (1988) *Metodología de lo trascendente en Gabriel Marcel*, Ed. Complutense, Madrid, pp. 59-76.

una *hermenéutica del sentido* para el hombre actual, desde un contexto existencial muy peculiar: la esclavitud de *las adicciones*.

SITUACIÓN LÍMITE

El sentido de la vida se le pone a prueba al hombre en las situaciones límite (Jaspers), como en un campo de concentración, o en una Guerra. En la actualidad postmoderna de nuestras sociedades quizá la situación más parecida a una situación límite sea el hermético mundo de las adicciones y de los adictos, que afectan a muchos esclavos de sí mismos, es decir, personas atrapadas en “su” envolvente y angustiosa situación existencial.

Expertos en el campo de la rehabilitación de toxicómanos están confirmando claramente que “cualquier persona que desarrolla una drogodependencia genera en sí mismo un conflicto de tipo existencial que le hace perder el interés por el mundo que le rodea y, en definitiva, perder el **sentido** de su propia existencia”⁴. De modo que si esto es así, podemos concluir que el sentido de la propia vida hoy día lo habrían perdido millones de personas afectadas por las adicciones en todo el planeta.

El año 1994, la ONU estimó que al menos cuarenta millones de personas consumen drogas de forma regular en el mundo. Según Butros Gali, el consumo de drogas se habría extendido a niveles de epidemia (pandemia) porque se considera que ha llegado ya a todos los rincones del planeta. En cualquier caso, parece que los hábitos varían con rapidez y hoy debemos hablar de policonsumo y de un inicio a edades más tempranas. Las drogas de diseño, por ejemplo, tienen un proceso de producción y colocación en el mercado muy rápido, porque la tecnología hace posible su elaboración a partir de productos farmacéuticos al alcance de todos, y se colocan en el mercado con enorme rapidez. Ello significaría que cada vez va a ser más amplia y diversa la oferta, más barata y fácil de alcanzar, lo cual nos llevaría a aventurar sin esfuerzo que en un futuro próximo aumentará el número de personas adictas.

Pedro Casals, en su reciente novela *Las amapolas*⁵, nos describe perfectamente el amplio y siniestro futuro que tiene la **heroína** a escala planetaria, por poderosas razones comerciales internacionales. Pero la causa profunda, la causa última siempre será de tipo existencial: mientras la cocaína esninfada, por ejemplo, sólo acelera la ansiedad y la hiperactividad de las personas, la inyección de heroína las “transporta” *in situ* a una especie de huida del dolor de la realidad. Y a pesar de su doble filo moral de SIDA y sobredosis, podemos estar seguros que la mayoría de los adictos, después de probar todas las drogas del mercado, al final terminan cayendo en la heroína.

Pensemos, por ejemplo, que antes el hombre se drogaba por algún “motivo” o causa desencadenante, o una desgracia, al menos aparente. Hoy día, sin embargo, los jóvenes se hacen adictos sin motivos aparentes: comienzan a consumir drogas por diversión, porque lo hacen los demás, por el atractivo de lo nuevo y prohibido, porque se aburren... y por pocas cosas más. Sin embargo, hemos de pensar que debajo de estas inconsistentes “razones” hay una razón profunda: la sensación de **falta de sentido** de sus vidas. La necesidad de trascender y trascenderse les lleva a buscar la

⁴ Cf. RUIZ DE ALEGRIA, A. (y otros), “El fenómeno de las drogodependencias desde Proyecto Hombre (Ponencia). En Actas del *Primer Congreso Nacional Asociación Proyecto Hombre*, 16-18 nov. 1994, Vitoria, pp. 32-39. El destacado es mío.

⁵ (1995) Barcelona: Plaza y Janés.

felicidad donde no está. Las desgracias personales de alguna manera retan al hombre a superarse y a superarlas. En cambio, la sensación de falta de sentido existencial conduce al *vacío*, y al trágico fenómeno de la indiferencia vital.

Es decir, la frustración existencial es el caldo de cultivo para las adicciones, no sólo para “olvidar las penas” de antaño, sino por el “valor” añadido de poder experimentar un mundo ilusorio, unas metas ilusorias, un intercambio de vivencias ilusorias por aburrimiento. Se busca en la “ilusión” el remedio para llenar el vacío existencial. Desgracia y sufrimiento, por una parte, y hastío y aburrimiento mortal, por otro, tientan al hombre a escapar de la realidad, a huir de su realidad. El resto de las causas, como las condiciones de vida infrahumanas, la agresividad, la curiosidad, el estrés escolar, las malas relaciones de la pareja, etc., no afectan al núcleo profundo del problema. El núcleo profundo se halla en el corazón: el sin-sentido existencial o la falta de ideal.

La sensación de falta de sentido empuja al hombre a una profunda angustia existencial, se manifiesta en un exceso de violencia absurda y de depresión peligrosa y en el recurso a la droga. Se puede desahogar mediante la violencia o el placer (cualquier tipo de placer), pero ¿dónde queda la satisfacción? ¿No le queda más bien frustración? Si el hombre no tuviese necesidad de concebir su vida en un contexto de sentido, no sería posible su frustración. Si el interés primario del hombre se centrara en conseguir placeres, tendría que sentirse sumamente satisfecho en nuestras sociedades. Pero sucede al revés: del estado de frustración existencial nace la necesidad de consumir drogas.

Y una vez “enganchado” su actitud consumista la describió perfectamente Kierkegaard en *La enfermedad mortal*: «El hombre inmediato se enlaza inmediatamente con lo otro, deseando, anhelando, gozando, etc., pero en definitiva siempre pasivo. Incluso cuando anhela, este yo no es más que un dativo, como le pasa al niño que siempre está diciendo **para mí**. Este hombre no conoce otra dialéctica que la de lo agradable y lo desagradable...”⁶.

EL PLACER POR EL PLACER

Las adicciones son una salida equivocada a la necesidad del hombre, casi instintiva y universal, de buscar el placer y anestesiar el dolor, de olvidar las frustraciones de la vida, de evadir o negar sus conflictos internos y alterar su conciencia para escapar de la angustia existencial que a veces le embarga, y sobre todo de su necesidad de trascenderse y ser feliz.

Poner como criterio de vida exclusivo la búsqueda de placer, produce insatisfacción, ansiedad y tensión. La búsqueda de situaciones placenteras instantáneas es tan sutil, que es saciada por infinidad de acciones y sustancias utilizadas como droga. “Probablemente en el mecanismo de acción de estas sustancias, las drogas, en el centro del placer del sistema límbico, se encuentre el verdadero drama de las politoxicomanías. Esto explica que las distintas sustancias utilizadas como droga consigan lo mismo: placer, intenso e instantáneo”⁷.

⁶ (1969), Madrid: Guadarrama, p. 110.

⁷ PARDO UNANUA, E. (y otros), (1990) *Familia, droga, control de natalidad ...*, Zaragoza: Ed. Grupo de Estudios Periféricos, etc. p. 122. Ver también CARDONA PESCADOR, J. (1988), *No te rindas ante... la droga*, Madrid: Rialp. También lo trata FIZZOTTI, E. (1994), *Para ser libres*. Madrid: Ed. San Pablo. Etc.

En un reportaje ofrecido por TVE sobre la larga marcha emigratoria de una tribu del Alto Volta, observa López Quintás que podía verse a los negros sedientos, casi exhaustos, caminar pesadamente sobre una tierra resquebrajada por la sequía. Se temía en cada momento —añade— que iban a desplomarse al suelo. Tanto más impresionantes era verles en tal situación límite recoger sus últimas fuerzas para susurrar un canto o hacer sonar breves notas melancólicas en pequeñas flautas que se entretejían con sus sarmentosos dedos. En verdad, lo último que parecían dispuestos estos despojos humanos a perder era su capacidad de juego, su poder creador de ámbitos de expresividad y belleza (1993 b, 42-43).

Esta es la fuerza colosal de la esperanza que echaría por tierra las teorías deterministas sobre las adicciones y los drogadictos, teorías que vinculan dilemáticamente las influencias del entorno y las posibilidades creadoras, como si el hombre se redujera a un mero juego de fuerzas impersonales. En las circunstancias más adversas el adicto tendrá una capacidad sorprendente para convertir los *espacios* en *ámbitos*, la desesperación en esperanza.

Este es el dilema que polariza las luchas ideológicas de todos los hombres y de todos los tiempos: construir al hombre o destruirlo. Desde la perspectiva existencial-ambiental: construirse o destruirse. Ahí están todos los esfuerzos humanos condensados. El sentido de la vida empieza cuando se empieza a vivir. El binomio **muerte-vida** está presente en el aire que se respira. Es el binomio **construcción-destrucción**, cuyo fundamento último es la libertad. El hombre es libre para decidir andar por caminos de muerte o por caminos de vida. Es cierto que, entre ambos caminos, hay multitud de sendas, atajos y vericuetos, pero sobre todo es cierto que el hombre tiene que “hacer el camino al andar”. Es preciso caminar. Y caminar, como escribió poéticamente Romano Guardini, es una forma de vida.

La impresión que le produjo a Abraham Maslow el conocimiento de los Centros de rehabilitación de toxicómanos, la expresa en esta confidencia: «Un amigo mío, que se interesa mucho por Synanon, me habló de un toxicómano que había estado en esta clase de terapia, y por primera vez en su vida, había tenido una auténtica vivencia de intimidad, amistad y respeto. Esa fue su primera experiencia de sinceridad y franqueza y, por primera vez en su vida, sintió que podía ser él mismo y que nadie le mataría por ello. Era maravilloso: cuanto más él mismo era, más le querían. Y dijo algo que me afectó mucho. Estaba pensando en un amigo a quien apreciaba mucho, y creía que una terapia así le haría bien, y dijo algo que parecía totalmente descabellado: “es una pena que no sea toxicómano porque entonces podría venir a este maravilloso lugar“. En cierto sentido, esto es una pequeña utopía, un lugar fuera de este mundo donde existe la verdadera sinceridad, honestidad y el respeto que implica, así como la experiencia de un verdadero grupo que trabaja como un equipo» (1987: 273).

Sólo le es posible salir de la esclavitud existencial al hombre adicto cuando orienta su vida hacia una *filosofía del sentido* y se esfuerza en dejarse penetrar por el valor de las posibilidades de encuentro con los demás. El sentido de su vida y su vida interior dependen de que tenga una idea clara de cuál debe ser el entorno en el que va a moverse, que alimente su esperanza, que impulse su voluntad de vivir y le ofrezca posibilidades para realizarse plenamente como persona.

Ahora estamos en mejores condiciones de entender que *droga* es todo lo que esclaviza al hombre, no meramente una sustancia. Cuando una persona cae en las redes de la adicción, terminará por ser adicta a todo: al dinero, al sexo, al poder, a las drogas. Incluso el deporte y el mismo arte se pueden convertir en esclavitudes. La misma fuerza liberadora de la música, por ejemplo, puede desembocar en una “borra-

chera” de sensaciones que en principio tanto le parece exaltar a la persona. Si no es posible pasar de los momentos de fuerte éxtasis que le proporciona la música, a la vida cotidiana, en la que debe aplicarse al trabajo, la música se convertirá en una sutil forma de alienación, de evasión, de neurosis. Lo mismo cabe decir de cualquier afición o hobby, en principio saludable, el cine, la televisión, las discotecas, las novelas. El término quizás que mejor expresa estas adicciones es el concepto de devorar. Decimos “devorar” novelas, películas, cine, tv., etc. El devorador de novelas, por ejemplo, se contenta con que una figura de ficción haga lo que él desearía hacer, o el devorador de televisión que se entrega al vértigo de “matar” el tiempo, a ver dejar pasar la vida entre sus manos. Pero igualmente destructivo es el fenómeno contrario: la velocidad. La velocidad también se utiliza para huir del vacío interior. El tiempo acelerado es el intento inútil de liberarse por sí mismos de la frustración existencial. Una búsqueda febril, sin concederse un solo minuto de reposo: es el vértigo de la velocidad.

Es la frustración existencial la que produce estas conductas neuróticas, y no al revés. Lo mismo sucede con la llamada “enfermedad del directivo”, quien trata de llenar la frustración existencial mediante el trabajo. Es la sustitución de la “voluntad de sentido” por la “voluntad de poder”, sustituye el ideal de la creatividad por el ideal del dominio. Trabaja para ganar más dinero, para tener más poder, para seguir trabajando, para seguir ganando más dinero... y así en una espiral vacía de sentido. Dejarse abismar por el trabajo, dice Fizzotti (1994) “es una actividad por la actividad, con el único fin de aplacar la frustración existencial o de ahuyentar el vacío interior. Pero, mientras ellos no tienen tiempo libre para nada, porque cada uno de sus segundos está dedicado a su sed de ganancias, sus mujeres sufren de manera acentuada el vacío existencial, ya que no saben cómo ocupar tanto tiempo libre. Entonces se refugian en los encuentros con otras mujeres igual de aburridas para tratar de sofocar el vacío interior” (49).

De todo ello concluimos que la razón profunda, la fundamentación filosófica del fenómeno de las adicciones hemos de buscarla en la nostalgia del hombre por el mundo infrahumano. El drogadicto busca la felicidad en el mundo infracreador, propio del animal, el vegetal y el mineral, que responde sólo a la parte instintiva que deja de lado la elección razonada, entre otras cosas porque le es más cómodo no pensar. Por eso se destruye: porque no piensa. Y por eso la nostalgia del mundo infracreador le lleva a entregarse a todo tipo de experiencias destructivas, como la embriaguez y las adicciones. Pero no puede hallar la felicidad donde es imposible la vida creativa. La creatividad será la palabra clave de su nueva existencia.

A mediados de siglo, Antoine de Saint-Exupéry escribió en su obra *Citadelle* esta profunda sentencia: «Los hombres dilapidan su bien más preciado, el sentido de las cosas». Efectivamente, malgastar el sentido de las cosas es una de las claves más eficaces para comprender las decepciones profundas de las personas adictas a cualquier tipo de droga. La adicción a la prisa, a la ambición, al poder, al placer, al relax extremo y otros semejantes, constituye la base inequívoca para entender el proceso de destrucción de la personalidad hasta convertirse en *adicta*.

La conducta adictiva lanza al hombre al vacío de la soledad personal, en primer lugar, y al vacío de la soledad de los demás en segundo lugar, porque efectivamente la mayoría de los drogadictos son “camellos” a la vez. Es decir, de alguna forma también necesitan de la destrucción de los demás. De manera que nos viene bien aquí recordar lo que Frankl (1993) dice a propósito de que «si alguien nos preguntara sobre la verdad de la afirmación de Dostoyevski que asegura terminantemente que el

hombre es un ser que puede ser utilizado para cualquier cosa, contestaríamos: “Cierto, para cualquier cosa, pero no nos preguntéis cómo”» (27).

Qué espera el ex-adicto de la vida, es el requisito ineludible para comenzar la tarea de darle sentido a su existencia. La mayoría de los trastornos que padeció cuando era adicto le vinieron de la pérdida del sentido de la propia existencia. Por tanto, recuperar el sentido de la vida, y el sentido de la realidad será la condición sin la cual no podrá salir del arrabal.

Para comprender todo esto es necesario analizarlo a la luz del ideal humano, porque en cada instante nos encaminamos hacia uno u otro camino según sea el ideal que adoptemos en nuestra vida. López Quintás (1993 a) estudia así el fenómeno del ideal: «Una vida sin ideal y sin sentido es una vida vacía. El *ideal* no se reduce a una *mera idea*. Es una *idea motriz*, una idea que encarna un valor tan alto que polariza en sí—como una clave de bóveda— los demás valores y es asumido por nosotros como valor supremo a realizar en la propia vida» (53).

La razón por la cual las gentes normales conservan su capacidad de hacer frente a las circunstancias difíciles incluso las adversidades límites y no recurren a las adicciones, es porque tienen un ideal por el cual merece la pena luchar. Tienen objetivos, tienen sentido sus vidas.

Justamente en los momentos más adversos es cuando el ideal actúa a modo de fuerza esperanzadora: «A pesar del primitivismo físico y mental imperantes a la fuerza, en la vida del campo de concentración aún era posible desarrollar una profunda vida espiritual. No cabe duda que las personas sensibles acostumbradas a una vida intelectual rica sufrieron muchísimo (su constitución era a menudo endeble), pero el daño causado a su ser íntimo fue menor: eran capaces de aislarse del terrible entorno retrotrayéndose a una vida de riqueza interior y libertad espiritual» (Frankl, 44). Esta intensificación de la vida interior es la que ayuda al ex-adicto a resguardarse contra el vacío, la desolación y la pobreza espiritual de su existencia, devolviéndole a una existencia de persona ante sus ojos.

Su ideal es una meta a conseguir en el futuro, y esta meta está ya en el presente impulsando su existencia. ¿Hacia dónde le impulsa? Decididamente le llevará hacia la creatividad y la unidad. Cuando orientaba su vida hacia un ideal de soledad, se producía en él una especie de cortocircuito en su ánimo que le provocaba una radical inseguridad.

Mientras cabalgaba en la droga en “la calle”, el adicto era un número dentro de una masa impersonal, que lo explotaba sin tener en cuenta sus problemas personales, que vivía engañado corriendo detrás de los alagos sensoriales, esto es, superficiales. Pero experimentó que todo este conjunto de experiencias al final le dejaron desnudo ante el vacío y la nada. La filosofía y la literaturas del absurdo (Camus, Sartre, Beckett,...) tan espléndidamente nos han puesto al descubierto el problema del sin-sentido de la vida para el hombre cuando éste no le encuentra sentido. Justamente esa experiencia de vacío no es más que un modo negativo de protesta y de repulsa de una civilización que debería servir al hombre, pero que lo ahoga en sus aspiraciones más profundas y más personales.

Sin embargo, a menos que la tendencia adictiva de la persona se “cure” interiormente y en lo más profundo de sí mismo, la reincidencia en la droga —o en otra nueva— suele ser inevitable». O bien el adicto puede continuar ejerciendo un esforzado dominio sobre su adicción durante, teóricamente, el resto de su vida. Pero también en este caso, si no cura su enfermedad interior, lo más probable es que siga sufriendo el dolor emocional que lo llevó a buscar cambiar su estado de ánimo en pri-

mer término» (Washton, 44). Lo definitivo sería saber que cualquier adicto, por el hecho de ser persona, dispone siempre de la posibilidad de abandonar definitivamente el consumo de drogas y de conseguir una identidad personal y autónoma, que le permita integrarse positivamente en la sociedad a todos los niveles. Digamos una y mil veces que todo adicto, por más bajo que haya caído, puede rehabilitarse, con tal de que cambie el ideal en su vida y desde lo más profundo de sí mismo.

Cuando el adicto se enfrenta a la fatalidad, en realidad ahora está ejercitando al máximo su libertad personal, ya que aún le queda la decisión final de aceptar su destino con entereza, frente a la alternativa de caer en la desesperación. «En cada momento de nuestra vida —dice R. Alvarez— tenemos que ejercer la libertad personal de decidir entre hacer y no hacer, entre amar y permanecer en nosotros mismos, entre aceptar la adversidad o rendirnos a ella» (1993: 182). Y en la medida en que llegue a aceptar su final, puede aún dar sentido a su existencia, ya que ésta continúa hasta el último aliento de su vida.

En la droga el *hombre adicto* se separa radicalmente de todo, pero en el mismo momento, la actitud de esperanza le pone de nuevo en una relación positiva con las cosas que están transfiguradas. Su auténtica liberación es posible cuando reconoce su error y su culpa, en una especie de movimiento de vuelta hacia esa trascendencia que habita en el fondo de su ser “más íntima que su propia intimidad” (S. Agustín). Entonces, cuando se queda desnudo, sin artificios ni rodeos, sin más mentiras ni engaños, aparece ante sí mismo en la verdad de su ser, y brota el sentido de su existencia y de las cosas. “Todo hombre —escribe Lafrance— lleva un misterio en su alma, su propio misterio, que es el de su nombre particular. Toda su angustia es conocer ese nombre, su misión, su sentido. Pero no se descubre mediante introspección, ni a base de discursos racionales, sino dejándose interpelar en el fondo del ser, para desposeerse de sí mismo. Ahí tocamos las raíces más profundas de nuestra libertad” (1991: 82).

La esperanza o la desesperación son actitudes totalmente opuestas en la experiencia del adicto y forman parte de su existencia íntima y deciden su vida: «Los que conocen la estrecha relación que existe entre el estado de ánimo de una persona —su valor y sus esperanzas, o la falta de ambos— y la capacidad de su cuerpo para conservarse inmune, saben también que si repentinamente pierde la esperanza y el valor, ello puede ocasionarle la muerte» (Frankl, 1993: 77).

El ideal del dominio de nuestra sociedad se caracteriza por entender al hombre de forma individualista y competitivo, como ser capaz de generar riqueza y consumirla. Esta es la ideología real y habitual subyacente en todos los ámbitos de la vida: cultura, política, economía, etc., que empobrece y reduce al hombre a medio para... trabajar, tener, consumir, en una loca carrera hacia no se sabe bien dónde, y como bien dice aquel viejo aforismo “quien no sabe a dónde va, acabará en otra parte”. En este contexto existencial absurdo se entiende perfectamente bien la lógica salida hacia el consumo de droga, y que ésta se haya convertido en una mercancía de primera magnitud económica en el mundo, por su amplia e intensa demanda (pandemia) como señala Isaac Núñez (1994): «La dinámica del consumismo es universal y el usuario de drogas se considera con perfecto derecho a probar y consumir cualquier sustancia que le produzca satisfacción, igual que ocurre con la adquisición generalizada de tantos otros productos innecesarios, superfluos o, incluso, nocivos» (13).

Esta actitud generalizada conlleva la reducción del hombre a la condición de objeto, tan denunciada por la mejor reflexión filosófica y antropológica del presente siglo. Un reduccionismo humano que pasa por no tener en cuenta la dimensión más creativa

y espiritual del hombre, la propia realidad personal, su afectividad, su comunicación interpersonal, su libertad-responsabilidad, su pertenencia comunitaria y social, su solidaridad, etc, experiencias existenciales imprescindibles para su desarrollo cabal.

Este vacío existencial, concluimos, es la causa profunda que lleva al hombre a convertirse en adicto. Una sociedad competitiva, basada en las relaciones económico-consumistas de individuos solitarios e insolidarios, produce un vacío y frustración existenciales que le llevan al hombre a buscar en la droga un sucedáneo de satisfacción personal. “Es una forma de huir del propio malestar existencial, una fuga de la responsabilidad y del esfuerzo necesario en la vida” (Núñez, 13).

Pero supongamos que afirmamos lo siguiente: un drogadicto por muy bajo que haya caído conserva su dignidad de persona. Si no fuese así, la pena de muerte para él estaría justificada. Justamente en esa dignidad radica la esperanza humana. Comparemos ahora esta afirmación con la siguiente de Frankl: «Un individuo psicótico incurable puede perder la utilidad del ser humano y conservar, sin embargo, su dignidad. Tal es mi credo psiquiátrico. Yo pienso que sin él no vale la pena ser un psiquiatra. ¿A santo de qué? ¿Sólo por consideración a una máquina cerebral dañada que no puede repararse? Si el paciente no fuera algo más, la eutanasia estaría plenamente justificada” (1993: 127).

«De todo lo expuesto debemos sacar la consecuencia de que hay dos razas de hombres en el mundo y nada más que dos: la “raza” de los hombres decentes y la raza de los indecentes. Ambas se encuentran en todas partes y en todas las capas sociales... ¿Qué es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración» (Frankl, 87).

Afortunadamente, el proceso que lleva a la auto-destrucción del hombre, por sí solo, no tiene la última palabra sobre su destino. La persona que ha descendido por la pendiente de las adicciones, y de forma especial aquella que ha “tocado fondo” al límite, puede hacer la experiencia de la esperanza. El hombre adicto también puede dejar el arrabal para llegar a descubrir, quizá por primera vez en su vida, que es persona. Si lo consigue de verdad podrá decir, como le dice el piloto al beduino que le da agua en el desierto, que está salvado: «En cuanto a ti que nos salvas, tú te borrarás sin embargo para siempre de mi memoria. No me acordaré más de tu rostro. Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. No me has visto nunca y ya me has reconocido. Y a mi vez, yo te reconoceré en todos los hombres” (Saint-Exupèry, *Tierra de hombres*).

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ, R. (1993) *Trastornos psicológicos cotidianos*, Santander: Ed. Sal Terrae.
- ALLPORT, G. (Prólogo a la obra de V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*) págs. 7-10. Véase FRANKL.
- BAO, F. (1993) *Sinceros con nosotros mismos (psico-pedagogía del sentido)*, Barcelona: Ed. Clie.
- DURAND-DASSIER, J. (1994) *Psicoterapia sin psicoterapeuta*, (2 edic.) Madrid: Marova.
- ELLIS, A. (y otros), (1992) *Terapia racional-emotiva con alcohólicos y toxicómanos*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- FIZZOTTI, E. (1994) *Para ser libres (logoterapia cotidiana)*, Madrid: Ed. San Pablo.
- FRANKL, V. (1993) *El hombre en busca de sentido*, (15ª edic.), Barcelona: Herder.
- GEVAERT, J. (1987) *El problema del hombre (Introducción a la antropología filosófica)*, (7ª edic.), Salamanca: Ed. Sígueme.
- LAFRANCE, J. (1991) *Ora a tu Padre*, (6ª edic.), Madrid: Narcea.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. (1991) *El amor humano, su sentido y su alcance*. Madrid: Edibesa.
- (1993 a) *La cultura y el sentido de la vida*, Madrid: PPC.
- (1993 b) *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Madrid: Ed. Claretiana (2ª edic.)
- (1994) *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa*. Madrid: Ed. Asoc. Progreso Ciencias Humanas.
- LOWEN, A. (1993) *Miedo a la vida (cuerpo y mente en busca de su autenticidad y plenitud)*, Buenos Aires: Ed. Era Naciente.
- LUKAS, E. (1983) *Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental*, Madrid: Ediciones SM. (Prólogo de Viktor Frankl).
- MARROQUIN, M. (1991) *La relación de ayuda en R. Carkhuff*, (2ª edic.) Bilbao: Ed. Mensajero.
- MASLOW, A. (1987) *La personalidad creadora*, (3ª edic.), Barcelona: Kairós.
- NUÑEZ, I. (1994) *Ante el debate actual sobre la drogodependencia*, (folleto), Madrid: Ed. Asociación Proyecto Hombre.
- RUSK y READ, (1990) *Quiero cambiar pero no sé como*, (3ª reimpr.), México: Ed. Diana.
- WASHTON y BOUNDY (1991) *Querer no es poder (cómo comprender y superar las adicciones)*, Barcelona: Paidós.

III. RELIGIÓN

EL SENTIDO DEL SILENCIO DE DIOS

por Alfonso López Quintás
Universidad Complutense. Madrid

I. EL DESCONCIERTO ANTE EL SILENCIO DE DIOS

Desde niños oímos los cristianos decir que nuestro Dios es un Padre todopoderoso y bueno que cuida a los pájaros del cielo y los lirios del campo y escucha las súplicas de los hombres. Esta imagen de Dios Padre se graba profundamente en nuestro ánimo y durante cierto tiempo inspira nuestra adhesión y nuestro fervor religioso. Nos sentimos amparados y queridos. La vida se nos presenta llena de sentido, y nuestro ideal consiste en convertirla en un acto de servicio al Ser infinitamente distinto de nosotros que puede tornarse íntimo. Pronto, sin embargo, la experiencia nos empieza a mostrar, implacable, el lado oscuro de la existencia humana: un campesino que ve sus cosechas devastadas por una riada; una madre que asiste desvalida a la agonía de su hijo; los vecinos que oyen, inermes, los últimos lamentos de quienes yacen bajo los escombros provocados por un terremoto, los cooperadores sociales que luchan en vano por salvar la vida de pueblos enteros consumidos por el hambre. Estas crueldades, laceran nuestro espíritu sensible, abierto con espontaneidad y confianza a cuanto irradia felicidad.

Recordemos varios textos sobrecogedores:

«¿Por qué prueba el Señor con torturas y persecuciones a estos japoneses, a estos pobres campesinos? Pero no, Kichijiro quería aludir a algo distinto, algo aún más espantoso: el silencio de Dios. Ya han pasado treinta años desde que comenzó la persecución y, aunque esta tierra negra del Japón estalla de gemidos cristianos y corre la sangre roja de los misioneros y se van derrumbando las torres de las iglesias, Dios tiene delante a las víctimas de este horrible sacrificio inmoladas a él, y aún continúa en silencio. Siento, sin poderlo evitar, que ese es el problema que se oculta en el fondo de las quejas de Kichijiro»¹.

«Le cruzó el corazón una sombra gigantesca como la del pájaro que pasa rozando el mástil. Y ese ala era portadora de muchos recuerdos, de tantas muertes de cristianos.... También entonces Dios guardó silencio. Lo mismo que guardó silencio en el mar empañado de llovizna. Lo mismo que no dijo palabra cuando asesinaron al tuerto en aquel patio en que caía el sol a plomo. Sin embargo, entonces aún

¹ Cf. Shūsaku Endō. *Silencio*, Sigueme, Salamanca 1973, p. 66.

podía seguir él aguantando. Aguantar no era la palabra, mantener a raya lo más lejos posible estas dudas espantosas, tratar de no encararse con ellas. Pero ahora era ya algo distinto. Ahora, ese estertor era una acusación a Dios: «¿Por qué tú no dices nunca nada?»².

«... A los quince años (...), Elie y su familia fueron arrojados al campo de Auschwitz. En la misma noche de su llegada, fue separado brutalmente de su madre y de sus hermanos. Ya nunca volvió a verlas. Habían empezado para Elie y su madre meses de horrores indescriptibles (...) Dos hechos marcaron para siempre su alma de adolescente excepcionalmente impresionable. En la primera noche, iluminada sólo por las llamas que salían de una alta chimenea, cuando Elie se encontraba aún bajo el choque tremendo de la separación de su madre, la columna de los deportados tuvo que pasar cerca de una fosa de donde subían “llamas gigantescas”. Dentro se quemaba algo. Se acercó un camión a la fosa y arrojó su carga: “eran niños, eran bebés” (...) Y Wiesel sigue así: “Nunca olvidaré esta noche, la primera noche en el campo, que hizo de mi vida una larga noche cerrada con siete llaves. Nunca olvidaré este humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpecillos ví transformados en torbellinos de humo bajo un cielo mudo. Nunca olvidaré estas llamas que consumieron para siempre mi fe»³.

El horror de tales situaciones límite constituye un desafío a nuestra fe. «Estos demonios encarnados trituran a los inocentes», comenta el escritor hebreo André Neher. «En esta absurda y trágica limpieza ¿podrán los inocentes reconocer que es la mano la que tiene la escoba?»⁴.

Ante un peligro que nos acosa movilizamos los medios a nuestro alcance, rezamos con toda el alma, hacemos promesas, y al final asistimos mudos a la desgracia irreparable. Un grito silencioso se alza entonces en nuestro interior: «¿Por qué calla el Todopoderoso?» Sabemos que en ciertas ocasiones el Cielo actuó en favor de alguien, y surgió el milagro solicitado. Recordemos la promesa solemne del Evangelio: «Pedid y recibiréis...» Redoblamos el esfuerzo, ponemos nuestra vida entera en la plegaria, insistimos, y el Altísimo no da respuesta. Los acontecimientos siguen su curso inexorable, y la enfermedad, el agua desatada, la tierra convulsa... llevan adelante su acción destructora sin el menor impedimento. Ello suscita en nuestro interior la tentación de pensar que el Dios de nuestra fe no es el principio de nuestra esperanza y el término de nuestro amor; es un Dios creador que permanece ausente de su creatura en una lejanía poderosa e incomprometida.

Un día me confesó una joven que durante varios años, tras la muerte de su madre, no pisó una iglesia ni pronunció una oración. En la niñez y juventud había cultivado con fervor la vida religiosa. Se sentía acogida por Dios y segura. Pero sobrevino la enfermedad grave de su madre. Le confesó su angustia al confesor, y éste la remitió, sin mayores matizaciones, a la promesa evangélica antedicha: «Reza y serás oída». Todo su ser se convirtió en plegaria. Día y noche su pensamiento se dirigió insistente y angustiado al Señor de la vida y de la muerte. Todo su amor a Dios y su confianza se concentraron en sus ruegos. Pero su madre acabó sucumbiendo a la enfermedad. Una inmensa decepción se apoderó del ánimo de la joven, y una especie de despecho

² Cf. Op. cit. p. 199.

³ A. Mary Testemalle *¿Silencio o ausencia de Dios?* Studium, Madrid 1975, pp. 16-17. La obra en que Elie Wiesel describe su experiencia del campo de concentración es *La nuit*. Ed. du Minuit, París 1958.

⁴ André Neher. *L'exil de la parole*, Du Seuil, París 1970, citado por Testemalle. *Op cit.* p. 142

contra lo divino la alejé de toda práctica religiosa. El silencio de Dios se abatió sobre su espíritu como una sombra maléfica y destructora.

Una y otra vez en la vida, ante experiencias semejantes nos planteamos la pregunta decisiva: ¿Está justificado el escándalo por el silencio que Dios guarda ante las desgracias que ocurren en la vida, sobre todo las que afectan a personas inocentes? Es conocida la sensibilidad de Albert Camus ante tal injusticia. En su obra *La peste*, Rieux, impresionado por la muerte del hijo del juez Othon, le dice al padre Paneloux: «Vd. sabe bien que éste era inocente».

Tener que presenciar, impotentes el espectáculo siniestro de las crueldades cometidas con los hombres por sus mismos hermanos o por un destino adverso nos lleva a pensar que el mundo y la existencia humana carecen de sentido, son radicalmente “absurdos”.

Para no vernos enfrentados con esta conclusión desoladora, celebraríamos sobremanera que tuvieran lugar golpes de efecto por parte de Dios que dejaran patente la conexión entre el carácter amoroso del Creador y la marcha de los acontecimientos en el mundo. Ello permitiría a los hombres palpar lo religioso, tocarlo, convertirlo en una experiencia cotidiana irrefutable. Seguimos, como los antiguos judíos, pidiendo “signos”, y éstos permanecen ausentes. Todo nos hace concluir que debemos arreglar nuestra vida por cuenta propia, en una soledad acosada por el viejo enigma: ¿tiene sentido una vida abrumada de dolores y abocada a la muerte?

En estos momentos de desánimo, cuando nos sentimos estafados en nuestra esperanza y buena fe, resuena con acento sugestivo en nuestro interior el mensaje adusto de los pensadores que han desplazado la experiencia religiosa a los tiempos menesterosos de la humanidad primitiva, en los cuales los hombres desvalidos ante la naturaleza rendían culto a las fuerzas naturales en busca de amparo y ayuda. Una vez que la filosofía, y, más tarde, la ciencia abrieron la mente del hombre al secreto del universo, el temor a los enigmas de éste y la sumisión religiosa a sus poderes ocultos perdió todo sentido. El tiempo de la experiencia religiosa debe ser visto, en consecuencia como un «estado de la Humanidad» definitivamente clausurado. Este fué el parecer de A. Comte y sus seguidores positivistas.

II. EL SILENCIO DE DIOS Y LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Para descubrir el sentido del silencio de Dios debemos superar la marea de frivolidad que nos atosiga en todos los órdenes de la vida y pensar los problemas hasta el fin, aquilatando al máximo los conceptos. Cuando se matizan debidamente los conceptos y se los clarifica en su raíz, resulta posible descubrir el nexo que los une y fecunda.

En un debate sostenido por un grupo heterogéneo de intelectuales en torno al «riesgo de la experiencia religiosa», el filósofo italiano Pietro Prini afirmó: «En la cultura contemporánea estamos asistiendo a un grandioso proceso que no vacilo en llamar de autentificación de la experiencia religiosa». Este proceso se ha hecho posible «porque el pensamiento contemporáneo ha llegado a plantear en sus raíces con extrema sinceridad los problemas»⁵.

Entre estos problemas se hallan, según el profesor Prini, el de la recuperación del

⁵ Véase la obra colectiva *El riesgo de la experiencia religiosa*, Marova, Madrid 1968, p. 60.

valor autónomo de las cosas terrenas y el de la clarificación simultánea del sentido último de la existencia humana, vista de modo integral ⁶. Ambas cuestiones, a su vez, muestran un vínculo muy estrecho con el azaroso problema de precisar la relación que media entre el silencio de Dios y la libertad del hombre. Este sutil asunto sólo puede ser clarificado debidamente si acertamos a sobrevolar los diversos acontecimientos de la vida humana y a penetrar en su sentido con un estilo de pensar distinto del científico pero no menos riguroso que éste.

El silencio de Dios en el Universo nos desconcierta cuando persistimos en la tendencia a interpretar nuestra relación con el Creador a la luz de un concepto casero de paternidad y filiación. El silencio de Jesús en las horas angustiosas de su pasión y muerte resulta desazonante a quien no logra comprender el sentido del sacrificio y el anonadamiento. En ambos casos, esa reacción negativa es provocada por la tendencia a medir lo divino con criterios humanos. Para comprender lo que abarca la palabra “amor” aplicada a Dios, debemos elevarnos años luz por encima de nuestra manera habitual de pensar y sentir.

Dios creó el mundo *por amor*. En consecuencia, la obra de la creación debió culminar en una *llamada*, la que trae al hombre a la existencia y le invita a responder voluntariamente, a fin de instaurar un ámbito de relación amistosa. Esta instauración constituye el ideal último de la vida humana. Ser capaz de tender hacia ese ideal supremo a través de los avatares y las tensiones de cada momento significa ser libre en plenitud. Tal forma elevada de libertad es posible únicamente cuando el hombre se deja atraer e impulsar por los valores más elevados.

El valor, en virtud de su esencia misma, no arrastra la voluntad, no la encandila, seduce o fascina; la enamora, la impulsa interiormente, como hace la obra musical con el intérprete que la asume a modo de voz interior. Al actuar con extrema discreción, revelándose en medida suficiente para que podamos descubrir su existencia y admirar su altísima condición, y ocultando ésta al tiempo en buena parte a fin de no forzar al hombre a aceptarla, el Creador nos instaló en un entorno de valores, realidades e instancias que se hacen valer, que piden ser realizadas pero sólo se manifiestan plenamente a quien las acoge y asume. Al ser apelado por lo valioso, el hombre se ve abierto a horizontes de grandeza, de realización personal extraordinariamente rica, y puede adivinar una ley fundamental de la vida humana: *para desarrollarse hay que abrirse a cuanto ofrece un valor y acceder a vivir dualmente, dialógicamente*. La energía creadora le viene al hombre no de su ser considerado en solitario, sino de la participación en los seres valiosos y en las instancias que reciben por antonomasia el nombre de valor.

Tener sensibilidad para lo valioso y ser capaz de asumirlo activamente en la propia vida y darle cuerpo equivale a poseer el *don de la palabra*. Al llamarnos a la existencia, Dios nos hizo *locuentes*, en el profundo sentido de que nos otorga la capacidad de responder a la apelación de los valores y crear valores nuevos. Por ser hombres, nos hallamos instalados desde el primer momento de nuestra existencia en un campo de valores, y estamos llamados a abrir campos nuevos. Así, desde antes de nacer, y sobre todo después del alumbramiento, el ser humano siente el valor de la ternura, se ve inmerso en un campo de afecto y solicitud. Estos valores le instan a recibirlos activamente, a convertirlos en un impulso interior y fundar ámbitos de vida en los cuales puedan verse realizados plenamente.

⁶ *Ibid.*

El mero vivir en esta trama de apelaciones y respuestas que vienen del valor y tienden a incrementar el valor es, de por sí, fuente inagotable de luz para comprender el sentido cabal de la vida y de energía personal para alcanzarlo y realizarlo en la propia existencia. Hallarse inscrito en esta fecundante marea de valores constituye una invitación a la “in-quietud” espiritual, a la búsqueda tenaz y entusiasta de la raíz última de esa energía que nos arropa desde el principio y nos abre en todo momento a mundos de elevación y riqueza

En el mundo de los objetos, lo que más nos impresiona es lo que actúa de manera contundente a modo de causa que provoca inequívocamente un efecto. Doy un golpe sobre la mesa, y queda claro que soy el autor de tal hecho y de que tengo poder para llevarlo a cabo. En el plano de la actividad creadora, la relación de autor y obra presenta una mayor sutileza y ambigüedad. Bach creó la *Pasión según San Mateo*, pero este “efecto” supera con mucho a la “causa”. Para elaborar dicha obra, tuvieron que confluír en un determinado momento múltiples circunstancias de tipo estético, religioso, histórico, social... El genio creador de Bach hubo de asumir activamente los valores latentes en tales líneas de fuerza y de sentido y darles cauce expresivo en una obra musical. Tal asunción es receptiva y activa a la vez; implica autonomía y heteronomía. La relación entre autor y obra está muy por encima en calidad de la relación entre la causa y el efecto, entre el sujeto que actúa y el objeto que padece el resultado de tal acción.

Crear un ser dotado de creatividad es una acción que se realiza en un plano más elevado todavía que el de la creatividad artística y literaria. El Creador llama a la existencia a un ser y, por lo mismo, le confiere la capacidad de tomar posición frente a El: iniciar una relación de amistad o bien enfrentarse.⁷ Este procedimiento generoso implica un respeto altísimo de la libertad de la creatura. Y todo respeto supone reducir a silencio el afán de dominio. *Silencio y libertad se conectan e implican.*

Si tuviéramos una visión penetrante de las grandes realidades de la vida, el mero hecho de sabernos comprometidos personalmente en un mundo de valor bastaría para revelarnos que el origen de esta forma de apertura y libertad tiene que residir en un ser que sabe vincular de modo perfecto la palabra y el silencio. La contemplación del silencio de Dios en el universo y en la pasión de Jesús dejaría, con ello, de suponer una piedra de escándalo a nuestra fe para convertirse en el máximo signo garantizador de la misma. Un Dios prepotente no sería creíble. Un Dios silencioso rompe en principio nuestros esquemas mundanos, nuestra forma tosca de pensar y sentir, troquelada en el trato diario con objetos y acontecimientos provocados por energías infrapersonales; pero, a la postre, se nos manifiesta como el único ser al que podemos prestar un asentimiento incondicional y un amor absoluto. Dios nos ha dejado un espacio de libertad para que podamos retornar a nuestro origen por amor. La vuelta amorosa hacia quien se define como Amor no puede realizarse con sentido sino libremente. Esta libertad parece que nos deja desvalidos, pero de hecho es nuestra fuerza, la raíz de la capacidad de remontarnos hasta el origen y el fundamento absoluto de nuestro ser.

⁷ «¡Yo soy mi libertad!», exclama el Orestes de *Las Moscas* de J.P. Sartre. “Apenas me creaste, dejé de pertenecerte”. Cf. *Les Mouches*. Gallimard, París 1947, p. 98.

III. MODOS DIVERSOS DE LIBERTAD Y DE SILENCIO

Un análisis cuidadoso nos permite distinguir diferentes modos diversos de silencio y libertad.

a) *Libertad*

El hombre que está liberado de trabas se siente libre para realizar toda suerte de movimientos e iniciar diversos tipos de acciones. Esta *libertad de maniobra* provee al hombre de diferentes posibilidades, que puede asumir a su arbitrio. En este sentido, dicha forma de libertad constituye un bien para el hombre, un valor. El hecho de poseer este tipo de libertad no determina, sin embargo, que la selección de las posibilidades que implica vaya a ser hecha conforme a las exigencias del propio ser, de la vocación y misión que confieren a la existencia humana plenitud de sentido. Mediante la *libertad de maniobra*, una persona puede desvincularse de las realidades valiosas que constituyen el alimento indispensable de su vida personal. Es capaz, asimismo, de vincularse a ellas y *ob-ligarse*. Este género de *ob-ligación libre* no es paradójico porque una de las manifestaciones más altas de la libertad humana consiste en asumir activamente compromisos. Todo compromiso supone una limitación, ya que lleva en su base una opción a favor de unas posibilidades en detrimento de otras. Tal limitación tiene el efecto positivo de hacer posible la creatividad, pues optar, elegir, seleccionar es condición previa de todo ejercicio de la *libertad creadora*.

Un ejemplo dramático de la «libertad para la ruptura» viene dado —en *Las moscas* de J. P. Sartre— por la actitud de Orestes —representante del ser humano—, que manifiesta a Júpiter —figura que encarna a la divinidad— su decisión de romper el cordón umbilical propio de su ser de creatura. «¡Yo soy mi libertad! Apenas me has creado y ya dejé de pertenecerte». «Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que yo mismo. Pero no regresaré bajo tu ley: estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No regresaré a tu naturaleza: mil caminos hay trazados que conducen hacia ti, pero no puedo seguir más que mi camino. Pues yo soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino»⁸.

Un modelo del género opuesto de libertad —la «libertad de arraigo en los orígenes»— nos lo ofrece el hombre agustiniano, que entiende la capacidad de orientar sus pasos como una vuelta hacia el Creador. «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en Ti». Esta inquietud, esta «libertad para el bien», para el logro cabal del propio ser implica un tipo especial de *necesidad*, la necesidad básica e ineludible que tiene el hombre de vincularse a aquello que permite su pleno desarrollo personal. Este tipo de vinculación no se opone sino a un concepto de libertad muy elemental y empobrecido.

b) *Silencio*

La expresión «guardar silencio» presenta sentidos muy diversos. El hombre que no desea fundar con otros lazos de amistad rehúye la comunicación y se entrega a un *silencio de mudéz*. Evita el lenguaje —que, cuando va unido con el amor, es vehículo nato de creatividad— no porque carezca de ideas que comunicar sino por voluntad

⁸ Cf. *Op. cit.*, en J.P. Sartre *Theatre*, Gallimard, París 1947, pp. 111-113

positiva de alejamiento. Negar a una persona el saludo equivale a romper la posibilidad de todo vínculo creador con ella. De ahí la responsabilidad moral que implica tal gesto. El hombre necesita de los otros para encontrarse y desarrollarse como persona. Si sus prójimos se niegan a encontrarse con él, puede abocar a una situación de asfixia espiritual.

En el polo opuesto, se guarda silencio en casos para no dispersar con las muchas palabras la atención que requiere una realidad valiosa que nos ha sobrecogido y a la que descamos unimos estrechamente. Un joven se declara a una joven, y ambos se sumen en un profundo silencio para dejar que se despliegue ante su vista la honda significación de las palabras pronunciadas. Subes a una alta montaña, admiras la soberbia magnitud de los riscos, el impresionante declive de los abisales barrancos, y exclamas: «¡Magnífico, fantástico!». Durante horas contemplas en silencio el inmenso paisaje, conectándolo todo en tu mente y poniéndolo en relación con la historia de la tierra y la grandeza del Creador. El silencio te permite adensar en una mirada conjunta mil y un elementos que se entreveran y ponen al descubierto, al hacer juego, su plenitud de sentido. Esta forma de silencio es *campo de resonancia* de la palabra, ámbito de expansión de cuanto sugiere una palabra densa de contenido.

Existe, por otra parte, un *silencio de dominio*. Ciertas personas mantienen celosamente las distancias respecto a sus inferiores para tener bajo control sus relaciones mutuas y salvaguardar el respeto debido. Se trata de un silencio hosco que evita la comunicación por lo que ésta encierra de invitación a crear lazos de unidad. A esta actitud prepotente se opone la de quien reduce a silencio el afán de dominio y se mantiene callado por no hacer sentir el peso de la propia superioridad. Un presidente que concede la palabra a los miembros del consejo y oye su parecer y no impone sus propias opiniones autoritariamente vincula su silencio con la libertad de sus subordinados.

Guardar silencio denota una actitud pacífica y humilde cuando uno es objeto de un ataque. Expresa una actitud atenta cuando se escucha un mensaje. Oír en silencio significa estar a la escucha, prestar atención, hacer la gracia de recibir con sensibilidad alertada aquello que se nos trasmite. Hablar en un grupo mientras alguien se está dirigiendo a todos resulta impertinente; puede delatar una actitud displicente o altanera respecto al conferenciante, al que se viene a indicar que no se tiene en cuenta por principio lo que está diciendo. Se trata, por ello, de una conducta altamente descortés. Por el contrario, mantenerse en silencio responde a una actitud respetuosa, recogida, pronta al intercambio. El hombre respetuoso reduce a silencio el afán de sobresalir e imponerse, y se halla siempre dispuesto a entrar en diálogo profundo. Recogerse un rato antes de comenzar un concierto denota prontitud para la escucha, voluntad clara de ponerse en estado de receptividad y disponibilidad.

En el nivel en que acontece el diálogo, recogerse no es aislarse de todo; es liberarse de la pérdida en lo múltiple superficial para encontrarse con lo valioso. *El silencio auténtico es un diálogo sobrecogido con lo relevante.*

El silencio y el acogimiento de lo profundo-complejo.

Esta apertura silenciosa, confiada y sencilla, otorga al hombre amparo espiritual. El hombre que se siente inseguro y desamparado por carecer de un ideal ajustado a su vocación y misión tiende a dominar cosas y personas, a hacer acopio de experiencias y sensación a fin de abarcar mucho campo y tenerlo todo a su merced. Cae, con ello, en una falsa ilusión, porque el afán dominador vierte al hombre a lo externo, convertido en mero objeto, y le impide crear ámbitos de intimidad con cuanto le rodea. Esta

entrega al vértigo de la ambición de poder y dominio no es silenciosa, sino ruidosa. Es la proclamación chirriante de los propios derechos y ambiciones.

El auténtico silencio se da entre las realidades que anhelan fundar un campo de intimidad. Guardo silencio ante algo cuando deseo encontrarme con ello en lo más profundo. Me entrego a la cháchara si sólo quiero mantener una relación superficial incomprometida. Dos personas unidas superficialmente sienten miedo a quedarse en vacío si guardan silencio. Quienes tienen intimidad porque han fundado un modo de unidad valioso entre sí no necesitan rellenar el tiempo con palabras insustanciales. El silencio, en este caso, no está vacío de contenido; es el lugar de expansión y despliegue de la vida personal creada por las palabras dichas con auténtico amor.

Todo lo que es complejo, lo que implica un nudo de relaciones y no se ofrece en un solo rasgo sino en muchos a la vez exige una mirada tensa, atenta; sólo se capta de verdad en el silencio. Palabra silenciosa es aquella que se pronuncia con voluntad de acoger cuanto implica lo que se designa a su través. Expresar algo o pensarlo de forma silenciosa es acogerlo en todo su alcance, en su poder total de vibración. Si pronuncias la palabra “amistad” con una actitud espiritual silenciosa, estás superando la escisión “en mí-fuera de mí”, “lo propio-lo extraño”, “lo interior-lo exterior”, “dentro-fuera”... En el ámbito de la amistad, lo interior vibra con lo exterior; lo que se halla dentro queda implicado en lo que está fuera; lo mío y lo tuyo se entreveran porque tú y yo hemos instaurado un campo de juego común. La relación interpersonal acontece entre dos intimidades, dos centros de iniciativa mercedores de respeto. Ese acontecimiento sólo puede ser captado si se lo vive sinópticamente, en suspensión, en silencio. Tal modo de visión silenciosa evita que la atención se fragmente. He ahí por qué profundas razones el *silencio* se vincula con el *recogimiento* y el *sobrecogimiento*.

El silencio y la captación de lo expresivo.

En el silencio, las percepciones humanas vibran con todos los aspectos de la realidad que forman un conjunto expresivo. Ves la fachada de una catedral, y en ella sientes vibrar la catedral entera. La sientes si la contemplas con una mirada silenciosa, sinóptica, atenta, tensa hacia el todo que se expresa en cada una de sus vertientes como en un rostro. Ves una sonrisa, y en ese gesto percibes la persona entera que reacciona con agrado a la broma que le has dicho. El silencio permite captar la profundidad de las imágenes y recobrar, de consiguiente, los lenguajes perdidos: el poético, el mítico, el simbólico...

Lejos de implicar inactividad, el auténtico silencio encierra un dinamismo fundador de interrelaciones, de estructuras. Oyes un tema musical, y percibes cómo laten en él múltiples posibilidades de variaciones, de modulaciones, de confrontación con otros temas... Ese tipo de audición fecunda entraña silencio, atención global a vertientes diversas que confluyen en un solo punto sumamente expresivo.

Para entrar en relación de *presencia* —de inmediatez a distancia— con una realidad, se requiere silencio, atención en relieve. De ahí que los procesos de intimación florezcan en el silencio y se agosten en la cháchara disipada y banal.

Todas las realidades expresivas se captan en silencio porque se revelan de modo inmediato-indirecto. Las realidades que tienen intimidad y son capaces de revelarse a través de ciertos medios expresivos hacen acto de presencia en éstos pero no se entregan del todo; se mantienen a distancia; conservan su independencia; se revelan claramente como lo que son: realidades inagotables, dotadas de una individualidad pecu-

liar. Lo expresivo se manifiesta silenciosamente, se revela sin imponerse, se hace entrever pero mantiene siempre su autonomía frente a los medios expresivos, a los que transfigura sin desfigurarlos. Esa transfiguración constituye una fuente de belleza inagotable. Ello resalta en el halo de nobleza que orla la figura de la persona amada a medida que envejece. En los fenómenos expresivos la interioridad se revela y se vela al mismo tiempo; es trascendente a su manifestación sensible. Consiguientemente, el trato con ella ha de ser respetuoso, ya que toda intimidad no es un objeto a conquistar sino un posible compañero de juego que nos invita a fundar modos relevantes de unidad. Para hacerse íntimo a una realidad capaz de expresión, el contemplador debe adoptar una actitud silenciosa, ajustar su ritmo vital al de la realidad contemplada, no fijar la atención en cada uno de los múltiples pormenores que constituyen su trama expresiva. Ese silencio significa capacidad de vibración.

El silencio y el amor respetuoso.

Guardar silencio supone, por una parte, acallar, todo afán de poderío e imposición, y, por otra, abrirse en actitud de respeto, colaboración y agradecimiento. Sólo se puede fundar un campo de juego común cuando se aceptan agradecidamente los valores de las demás realidades. Esa fundación es la puerta de acceso a la presencia y al encuentro.

Visto con esta profundidad, el silencio es el ámbito fecundo de donde parte toda palabra auténtica y al que vuelve una y otra vez para cargarse de poder creador de ámbitos de vida. El silencio es, por ello, el lugar de germinación y plenificación del amor. El que ama de modo verdadero mira al ser amado con respeto, dejándole ser lo que es y lo que está llamado a ser. El que enamora y se enamora es siempre silencioso, nunca dominador. El seductor, por el contrario, no guarda silencio, domina con palabras ruidosas, que tienden a obtener logros egoístas, y actúa con precipitación para no dejar espacio a la libertad y la reflexión de la persona seducida. La seducción no supone enamoramiento sino arrastre fascinador. Don Juan, “el burlador de Sevilla”, no enamoró a ninguna mujer; las sedujo con palabras fascinantes para someterlas a uno de los tipos más crueles de dominio: la mofa.

Todo fenómeno humano o toda experiencia que sean complejos implican, para ser auténticos, una actitud de silencio, una atención contemplativa, que no denota quietud y laxitud espiritual, sino tensión, preocupación por los conjuntos. La vida humana se desarrolla de modo fecundo cuando se entreteje con realidades que no son meros objetos sino “ámbitos”, campos de realidad, centros de iniciativa, fuentes de posibilidades creadoras. Por eso el proceso formativo del hombre debe ir aliado con el cultivo del silencio. El silencio forma el clima propicio a la reflexión, la opción responsable, la libertad para la creatividad, la decisión lúcida para el bien. Encontrarse con una realidad valiosa, oír su apelación, captar su importancia implica no quedarse empastado en ella, verla en suspensión con la mía, con mi vocación y misión, con el ideal que persigo, y prever la fecundidad que entraña mi respuesta positiva. Implica, por tanto, silencio.

El silencio y la colaboración extática.

El silencio es condición ineludible para que se den las experiencias de *éxtasis*, experiencias creativas que están impulsadas por el amor al ideal de la unidad. Fundar modos valiosos de unidad sólo es posible cuando se logra entreverar dos o más

“ámbitos de realidad”, centros de iniciativa que se ofrecen mutuamente posibilidades de juego creador. Esta participación en posibilidades comunes entraña silencio, porque exige ver las demás realidades de modo relacional, como haces de relaciones, lugares de confluencia de múltiples líneas de fuerza que se integran fecundamente.

Todo acto de colaboración va unido con algún acto de promesa. Para prometer, debo contemplar en bloque el hoy y el mañana, mis sentimientos actuales y los futuros, el ideal que guía hoy mi vida y los vaivenes que pueden sufrir mis sentimientos a lo largo del tiempo, mi capacidad de ir creando cada día fielmente lo que he prometido crear. Esta forma de contemplación está nutrida por el silencio y de él recibe su peculiar intensidad espiritual. Contemplar en silencio significa hacerse cargo de una plenitud de sentido, de una confluencia de vertientes que hacen juego y forman un campo de iluminación⁹.

Silencio y palabra deben complementarse

El silencio, así entendido, va esencialmente unido con la palabra que es vehículo de creatividad. La palabra sin silencio es palabra desvinculada, recluida, solitaria, opaca, carente de relieve. El silencio sin palabra está vacío, privado de luz. Una palabra gana poder de vibración e irradiación si ha germinado en un clima de atención a los complejos de realidad. Pensadores sensibles a la fecundidad del silencio afirman que toda palabra genuina brota y florece en ámbitos de recogimiento silencioso. Ciertamente, la palabra que es medio de comunicación sólo lleva una carga de sentido si procede de una *visión en relieve* de la realidad; modo de ver relacional que implica una actitud silenciosa. Pero, antes que medio de comunicación, la palabra es el lugar en el cual se fundan relaciones; es campo de juego e iluminación. Sin este poder de crear vínculos, el silencio se convertiría en un mero vacío de palabras, un hosco silencio de mudez.

No cabe establecer primacías entre la palabra auténtica y el silencio verdadero. Ambos se implican mutuamente. Para crear vínculos, modos elevados de unidad, la palabra debe actuar de modo silencioso, respetuoso, vibrante. Una palabra auténtica vibra con otras, se engarza, teje ámbitos de vida, engendra un aura de silencio. Todo campo de entreveramiento de significaciones es un campo de iluminación y de silencio.

Tener el don de la palabra significa hallarse instalado en la realidad, estar dotado de la capacidad de recibir apelaciones y darles respuesta. El hombre se halla “instalado” —no “arrojado”— en un campo de interacción de realidades. Tal interacción es fuente de sentido. Por captar este sentido, puede el hombre hablar. Ser locuente el

⁹ Ferdinand Ebner, el gran pionero de la Antropología dialógica actual, puso singular empeño en investigar la fecunda relación que media entre silencio y palabra: «¿No mueren la mayor parte de los hombres —escribe— sin haber vivido la vida en toda su hondura? El hombre aprende de la vida el silencio, y tanto mejor lo aprende cuanto más tiene la vida que decirle» (Cf. *Das Wort ist der Weg*, Th. Morus, Viena, 1949, p. 93). «Hay en el hombre un modo de silencio que es verdaderamente un ‘silencio en palabras’. Este silencio es profunda oración. Toda palabra auténtica que el hombre pronuncia — y sobre todo la palabra del verdadero poeta— brota de este silencio y vive de él» (Cf. *Wort und Liebe*, Pustet, Regensburg, 1935, p. 239).

Un comentario del pensamiento ebneriano expresado en estas obras y en *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Brenner, Innsbruck 1921; Th. Morus, Viena 1952) puede verse en mi obra *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid 1968, p. 115-280, y en el trabajo «Antropología de F. Ebner», en *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 149-179.

hombre significa que se halla siempre tenso entre diversas apelaciones y respuestas. Esa tensa atención le permite captar lo que son las realidades y acontecimientos, vistos en todo su alcance. El lenguaje es originaria y radicalmente vehículo viviente de un entreveramiento de realidades alumbrador de sentido. Por eso va vinculado con el amor, el acogimiento, la apertura, el juego creador. En este juego se superan las escisiones entre el dentro y el fuera, el aquí y el allí. Con ello se evita la dispersión y se cultiva el silencio.

La palabra que es medio de comunicación recibe su hondura del silencio, pero este silencio es posible porque el hombre tiene el don de la palabra, el poder de hallarse en campos de confluencia y vinculación. Las palabras que son respuesta creadora a una apelación vienen de lo profundo y apelan a lo profundo, proceden de la respuesta a un valor y suscitan otro valor: un campo de unidad. Al unirse dos profundidades, crean un ámbito de vida en plenitud, rebosante de sentido, de luz, de silencio.

Todo medio expresivo revela silenciosamente la realidad que en él se manifiesta porque es palabra suya, su lugar viviente de interacción con el entorno. Así, el cuerpo y la sensibilidad presentan *carácter locuente* por ser palabra del espíritu. Cada palabra que es lugar de interacción creadora de vertientes diversas de la realidad crea en su torno un campo de imantación, y en la misma medida implica silencio. Existen, por ello, tantos modos de palabra cuantas son las formas posibles de relacionarse el hombre con las realidades circundantes. Hay palabras acogedoras y ariscas, tiernas y crueles, dulces y hoscas, amorosas y displicentes. Se dan modos de silencio que ofrecen campo de despliegue a las palabras creadoras de vínculos, y modos que anulan por principio toda creatividad. Hay silencios serenos y silencios crispados, silencios de contemplación y silencios de disolución embriagante en realidades que nunca serán íntimas.

La complementación de palabra y silencio se debe a la creatividad.

Se unen y potencian entre sí los modos de palabra y silencio que van unidos con la creación de modos valiosos de unidad. La palabra que funda un campo de interacción personal nutre el silencio de la contemplación. Este, a su vez, inspira palabras que fundan ámbitos de relación todavía más valiosos, ya que contemplar es estar a la escucha de realidades que ofrecen posibilidades muy fecundas de actividad creadora. El silencio contemplativo confiere sentido pleno a las palabras que transmiten un contenido, ya que no hay contenido más elevado que la vinculación personal. El lenguaje que es signo de algo adquiere todo su volumen, densidad, relieve y vibración cuando es pronunciado por alguien que contempla en silencio todo el alcance de lo reseñado.

La palabra creadora de ámbitos es “poética”, expresa más de lo que dice porque plasma todo un ámbito de vida, remite a él, insta al lector a re-crearlo por sí mismo. El verdadero sentido de la palabra auténtica es dialógico, se alumbra en el “entre”, en el entreveramiento de dos o más realidades que se van al encuentro. Por ser dialógico, este tipo de palabra es silenciosa, atiende al mismo tiempo a diversas realidades con una mirada conjunta y armonizadora. Por eso el lenguaje y la imagen son auténticos cuando van subentendidos por una tensión creadora, que es locuente y silenciosa a la vez.

Si caemos en el vértigo de la cháchara, por miedo a que el silencio nos deje en vacío, nos deslizamos por la superficie de las realidades, no penetramos en el sentido que adquieren cuando se entreveran entre sí y forman modos relevantes de unidad. La civilización del ruido y la dispersión espiritual no capta lo verdaderamente significativo y valioso porque se prende en los pormenores y desatiende los conjuntos, esos

“nudos de realidad” que eran para Saint-Exupéry las “claves de bóveda” de la vida humana.

La liberación de los falsos dilemas.

Tanto la relación de *palabra y silencio* como la de *libertad y ob-ligación* degeneran en meras paradojas y parecen contradecirse en sus mismos términos si éstos son tomados en su acepción vulgar, falta de precisión y matiz. Es, por tanto, de celebrar que la investigación filosófica de los últimos decenios nos permita desbordar toda una serie de falsos dilemas y oposiciones: libertad-cauce, libertad-norma, sentir-inteligir, conocer-amar, religión-cultura, vida sentimental-vida racional, conocimiento científico-conocimiento por fe.

V. LA FECUNDIDAD DEL CONOCIMIENTO POR FE

Durante largo tiempo se ha venido considerando que el conocimiento científico posee un modo de racionalidad modélica y exclusiva. Modélica, por rigurosa; exclusiva, porque ningún otro tipo de conocimiento nos permite tener un control de los datos semejante al que permite la ciencia. En efecto, el conocimiento científico permite controlar la realidad y someterla a dominio técnico. Durante las épocas en las cuales la vida humana estuvo orientada hacia el ideal del dominio, se concedió primacía a los modos de conocimiento que otorgan poder. Este conocimiento se refiere a realidades delimitables, situables en el tiempo y en el espacio, pesables, asibles, controlables, verificables por cualquiera. El modo de actuar estas realidades es cuantificable y sometible, por tanto, a conocimiento exacto. Lo exacto constituye un modo peculiar de rigor. Este género de rigor pasa a ser considerado expeditivamente como el único posible cuando se piensa que únicamente es sólido el conocimiento demostrable.

Tras la hecatombe renovada de 1918 y 1945 —en que hizo quiebra el “mito del eterno progreso”, que vinculaba el crecimiento en saber teórico y técnico con el aumento proporcional de la felicidad humana— el hombre occidental se abrió a la convicción de que es ineludible cambiar el *ideal del dominio* por el *ideal de la unidad*, y buscar el amparo en la entrega a realidades que no se dejan controlar y dominar y sólo se revelan a quien las respeta y se encuentra con ellas. De ahí el prestigio creciente del “conocimiento por fe”. Cuando le digo a un amigo «creo en ti», «tengo fe en ti», no expreso un hecho asentado en razones y pruebas susceptibles de verificación universal. Pero no por ello me reduzco a enunciar un sentimiento arbitrario. Se trata de una actitud espiritual que se afirma en un tipo de experiencias que son fuente de luz y conocimiento muy hondo. Si el ideal de mi vida no es dominar sino fundar modos relevantes de unidad, no considero como meta del conocimiento el *obtener seguridades* sino el *ahondar en la realidad y compartir su riqueza*.

En las realidades personales y en las “ambientales” —las que superan la condición de objetos porque abarcan cierto campo, constituyen una fuente de posibilidades y son capaces de asumir las que les son ofrecidas— sólo cabe penetrar si ellas revelan su intimidad de modo veraz, fielmente, y yo les presto fe. Asumir como veraz una revelación implica confianza, y ésta entraña el riesgo de ser burlada y convertida en ingenuidad por quien se revela falsamente como no es. Tal coeficiente de riesgo es inherente a toda actividad creadora del hombre. No debemos depreciar el *conocimiento por fe* debido al hecho de que su validez penda de la actitud espiritual de

quien se manifiesta. Cuando no se hace mal uso de la capacidad de falsificar la imagen que uno da de sí mismo, el conocimiento que se adquiere de una realidad valiosa encierra la mayor importancia por cuanto supone el adentramiento en un mundo que ofrece posibilidades inagotables de colaboración.

El conocimiento por fe, la plenitud de la vida humana y la racionalidad.

Este descubrimiento de la importancia del *conocimiento por fe* implica una inmensa liberación interior, la apertura de horizontes espléndidos de vida humana en plenitud. Sobre la base de tal modo de conocimiento se alza la posibilidad del encuentro interhumano, que es la base de todo desarrollo cabal del hombre. Si tengo *fe* en ti, en tu *fidelidad* hacia mí, siento *confianza* en que me serás *fiel*, y te hago *confidencias*. Los cinco términos subrayados, de raíz latina común, van unidos en todo proceso instaurador de una vida en comunión personal.

La práctica del encuentro en todas sus formas acrecienta la vida creativa del hombre. La creatividad humana da lugar a procesos de *éxtasis*, de ascenso a lo mejor de uno mismo, de plenificación personal. Realizar un encuentro es crear un ámbito de entreveramiento de dos centros de vida, dos fuentes de posibilidades de juego. El encuentro permite al hombre constituirse como persona, desarrollarse y perfeccionarse. Al tomar conciencia de que ha fundado una auténtica relación de encuentro, el hombre advierte que está en el buen camino hacia su plenitud personal, y siente alegría. Si este desarrollo es notable; por tratarse de una forma de encuentro muy valiosa, la alegría florece en entusiasmo. “Enthousiasmós” significaba para los griegos inmersión en la divinidad, o mejor: ser absorbido por lo divino, lo perfecto: lo bello en sí, lo justo en sí, lo bueno en sí... El entusiasmo, entendido con este relieve, se traduce en una honda felicidad interior, y ésta conduce al hombre a su edificación como persona ¹⁰.

Los frutos del proceso de creatividad o éxtasis son la alegría, el entusiasmo, la felicidad, la paz, el amparo, el júbilo festivo, el alumbramiento de luz. La creatividad funda encuentro, y éste es un campo de juego.

Cuando se hace juego creador, surge una llamarada de luz, que —por una parte— ilumina el sentido de quienes se encuentran y —por otra— engendra belleza. En el juego creador se revela con bella luminosidad el sentido profundo de las realidades que se entreveran. Este tipo de conocimiento presenta un modo peculiar de *racionalidad*. Es racional una actividad cognoscitiva cuando funda estructuras inteligibles que revelan algún aspecto de lo real. El *conocimiento por fe* toma cuerpo en un lenguaje que expresa una forma de encuentro y éste constituye un *campo de iluminación* de las realidades que lo integran. Estas realidades presentan características distintas a las que ofrecen los objetos peculiares de la ciencia. No son delimitables, ni asibles, ni verificables por cualquiera.

Por no presentar el tipo de racionalidad propia del conocimiento científico, se dio por incontrovertible durante siglos que el *conocimiento por fe* no alcanza el rango de racional. En los siglos XVII y XVIII, el término “racional” fue considerado como “talisman”, como centro y base de la vida espiritual del hombre. En consecuencia, el término “irracional” cayó en un irremediable desprestigio hasta el día de hoy, a pesar de los renovados intentos de ciertas corrientes intelectuales por dignificarlo y traerlo

¹⁰ Un amplio análisis de las experiencias de vértigo y éxtasis puede verse en mis obras: *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*, Ediciones Claretianas Madrid 1993; *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*, PPC Madrid 1992.

al primer plano de la atención. No resulta fácil medir el influjo pernicioso que la acusación expeditiva de irracionalidad lanzada contra el *conocimiento por fe* ha ejercido sobre innumerables mentes poco avezadas a las sutiles cuestiones de la metodología filosófica.

Este malentendido llevó a no cultivar adecuadamente el *conocimiento por fe* y a ignorar, consiguientemente, la posibilidad de penetrar en realidades muy hondas que fundan modos elevados de unidad y permiten advertir la conexión profunda que existe entre vertientes de la realidad que durante siglos parecieron antagónicas, e irreconciliables: sensibilidad y entendimiento, fe y ciencia, religión y cultura, desarrollo de la técnica y cultivo de la naturaleza. Ser culto no equivale a dominar conocimientos y técnicas. Significa, ante todo, capacidad de fundar modos valiosos de unidad. El animal no puede ni necesita tender puentes hacia las realidades del entorno. Se halla fusionado con ellas porque a cada estímulo que éstas le envían da siempre una respuesta automática, la única justa, la establecida de antemano por la especie para subvenir a las necesidades de su conservación y propagación. El hombre puede dar diversas respuestas a un mismo estímulo. Entre un estímulo y una respuesta debe mediar un acto de opción. Esa mediación implica un distanciamiento entre hombre y realidad. Tal forma de separación puede suponer la *distancia de perspectiva* que es necesaria para hacerse cargo de la realidad, hacer proyectos y realizarlos, dando lugar a la creatividad, o bien puede degenerar en alejamiento y dejar al hombre desinstalado. Sólo en este caso último tiene sentido decir que el hombre se halla “arrojado” en la realidad.

Ampliación de la facultad de conocer

La recta valoración del *conocimiento por fe* implica una ampliación de la gama de posibilidades cognoscitivas del hombre. Este ensanchamiento del horizonte del saber humano es imprescindible para calibrar el alcance y la solidez de la experiencia religiosa. Tras varios siglos de tendencia reduccionista a limitar el alcance del conocimiento humano, nos hallamos hoy día empeñados en la tarea de poner en juego, de modo realista y riguroso, todas las formas posibles de saber, en la seguridad de que nadie puede fijar de antemano los límites del hombre. Para conocer las realidades más elevadas, debemos fundar con ellas ámbitos de encuentro. Esta fundación supone una actividad creadora. ¿Quién puede saber a dónde alcanza el poder creativo de un hombre? A la vista de los primeros *cuartetos* de Beethoven, ni el crítico más perspicaz podía haber adivinado la posibilidad de que en el breve espacio de una vida humana se daría al mundo la sorpresa que significa el lenguaje de los últimos cuartetos del mismo autor.

Los hombres inspirados en el ideal del dominio tendían, lógicamente, a limitar toda forma de conocimiento riguroso al conocimiento científico, capaz de someter a control ciertas vertientes de lo real. A medida que se cambia el ideal del dominio por el del respeto y la unidad, son cada día más numerosos los pensadores y escritores que no consideran como una meta el restar prestigio a las actividades humanas no sometidas al método científico, como son el arte y la religión. Entrevén que la suerte de la humanidad pende en buena medida de la capacidad de los hombres de abrirse a todas las fuentes de conocimiento, a fin de dar alcance en la mayor medida posible a la realidad y fundar con ella modos fecundos de unión y ensamblamiento.

Un lema saludable preside hoy día la actividad de buen número de personas responsables: *ha de incrementarse cuanto enriquece la vida humana; urge evitar todo*

procedimiento que la empobrezca. El mismo movimiento ecologista queda inserto, por lo que toca a su aspecto más constructivo, en esta orientación. El ideal del dominio a ultranza de la naturaleza, al que se deben tantos éxitos espectaculares, se muestra precario, menesteroso de complementación. De ahí que la mirada de muchos hombres atemorizados por la destrucción gradual del hábitat humano se fije cada día con mayor atención en los modos de conocimiento humano que incrementan el poder espiritual del hombre sobre el poder técnico de que dispone. La experiencia nos advierte que la ambición de poder fascina al hombre con frecuencia, y esta fascinación provoca un proceso de *vértigo*, cuya estación término es la destrucción.

Tras siglos de frenesí reduccionista, amparado en la supuesta necesidad de cortar el cuello a toda suerte de triunfalismos faltos de realismo, ese giro hacia la voluntad de aportar riquezas y renunciar al afán de amontonar escombros supone un avance decisivo hacia la madurez. En adelante, todo nos invita a esperar que lo verdaderamente valioso no será tanto demostrar que un conocimiento es incontrovertible cuanto mostrar que el objeto del mismo sobrecoge por su grandeza y sólo puede ser captado al dejarse uno captar por él. El pensamiento actual vuelve de nuevo a afirmarse en la convicción pascaliana de que «el hombre supera infinitamente al hombre».

VI. LA CLARIFICACION DEL SENTIDO DEL “SILENCIO DE DIOS”

El silencio de Dios es un tema misterioso; presenta una riqueza tal que no puede ser conocido por el hombre de modo exacto y exhaustivo. Ello no indica, sin embargo, que supere la capacidad cognoscitiva del hombre. La valoración del *conocimiento por fe* y el análisis aquilatado de los diversos modos de palabra y silencio nos permiten adivinar que el silencio de Dios presenta un sentido muy elevado. El Creador no quiere intervenir de foma patente y drástica en la vida del hombre para que éste no se vea forzado a reconocer su existencia y asumir las exigencias que la misma plantea. El Todopoderoso no hace sentir su superioridad a los hombres para dejar que éstos decidan libremente aceptarlo o rechazarlo.

El silencio de Dios significa, en el fondo, un homenaje a la libertad humana. Ser libre es una condición privilegiada que debe ganarse día a día de modo muy esforzado. Dios guarda silencio para abrir a los hombres un *espacio de libertad* en el que puedan germinar y florecer la responsabilidad y la creatividad.

Lo vio Pascal con suma penetración: «Este extraño secreto en el cual Dios se ha retirado, impenetrable a la vista de los hombres, constituye una gran lección para nosotros»¹¹. «Todas estas contrariedades que parecían alejarme más que nunca de la religión son las que me han conducido con la mayor rapidez a la verdadera»¹².

En esta misma línea se mueve el ya citado escritor hebreo Elie Wiesel: «Tal vez Dios se revela al hombre en el silencio que sucede a la tormenta. Dios es el silencio»¹³.

El silencio de Dios constituye para el hombre un “misterio”, en el doble sentido de “enigmático” y de “fuente de vida inagotable”. Lo sugiere Victoriano Casas en su estudio *Jesús y los profetas: alternativa de densidad*¹⁴. «Quien cree es capaz de

¹¹ Cf. *Cuarta carta a Mlle. de Roannez*.

¹² Cf. *Pensées*, núm. 424.

¹³ Cf. *Les portes de la forêt*, Ed. du Seuil, Paris 1964, Apud Testemalle, O. cit. p. 32.

¹⁴ *Misión abierta*, 3 (1988,1989)96.

soportar el silencio de Dios. Y es que Él no se siente obligado ni por la súplica ni por la sollicitación del hombre a revelarse. Quien llama de Dios no siempre recibe de Él la respuesta cuando espera o desea. A veces, la respuesta de Dios es su silencio. 'Pasados diez días, el Señor dirigió la palabra a Jeremías' (Jer. 42,7). De esta experiencia, siempre enigmática y, a veces, dramática, nace en el hombre el sentido y el respeto del misterio de Dios. 'Job reconoció que el sufrimiento es un misterio de Dios'; el salmista (Ps.73) dice que Dios ama a los que están dispuestos a sufrir; el siervo de Jahveh reconoce que en esto está el misterio del sufrimiento: hay un sufrimiento por amor de Dios y de su deseo».

ELOGIO RACIONAL DE LA FE

por Carlos Díaz

I

Decían los místicos *que la rosa es sin porqué*, aunque sea rosa; también decíamos los creyentes ser cristianos *por la gracia de Dios*, afirmación ésta que un increyente lejos de compartir tenderá desgraciadamente a reputar un handicap para la razón: ahí seguimos sin ira y con afición en esta nuestra España, que en realidad se trata —precisamente por esto— de dos Españas.

Cuando uno trata de pensar su fe se topa con el futurible: ¿Y si en lugar de haber nacido en la España de 1944 me hubiese llamado Lin-Yu-Tan y criado en ambiente budista? *Chi lo sá*, probabilísimamente la historia de mis creencias fuera otra, por mucho que uno no sea capaz de imaginarse de verdad sino siendo como es. En cualquier caso de la contingencia nadie se libra: ni siquiera pensaríamos lo que hoy pensamos respecto de nuestra imagen del mundo si Einstein no hubiera sido un judío alemán disidente, etc, etc. *Quod nihil scitur*, y la vida que para al escéptico se le antoja una siempre aleatoria expendiduría de lotería resulta ser sin embargo para el creyente un signo de presciencia y gracia asignada a él de forma única, irrepetible, providencial y cuidadosa, pues ni un solo pelo de la cabeza humana se mueve sin el conocimiento de Dios; lo que para el nihilista es carencia de sentido e imperio de la insuficiencia de la razón («¿por qué el ser y no más bien la nada?») para el creyente es clamor de suficiencia y clarinazo de razón suficiente, incluso la nada deviene para él razón suficiente: todas las razones juntas más una no añaden un ápice de razón a la gratuidad de la creación de Dios y de su cuidado de suyo verificante (*per-se-verante*) respecto de todo lo creado, incluyendo lo incomprensible y misterioso, el misterio de iniquidad.

Lo que no camina en el sentido de esta convicción se orienta por los derroteros del nihilismo, esa experiencia donde al entusiasmo primero sigue el desaliento postrero: «No poder dudar ya, ser incapaz incluso de participar en la parte oscura de la fe: este es, y sólo él, el estado pleno de la falta de gracia, el estado de la muerte fría, en el que incluso se ha perdido ya el olor a pútrido, ese último aliento oscuro de la vida» (E. Junger: *El corazón aventurero*). Todo en ese nihilismo total, incluso Dios, resulta nada: «Dios, la gran metáfora que adensa su presencia cuando la noche cae sobre el mundo y lo vacía. Plenitud cifrada de la ausencia en un mundo finalmente reducido a

solar de escombros» (Jacobo Muñoz: «Sólo un Dios puede salvarnos». *In Heidegger, o el final de la filosofía*. Ed. Complutense, Madrid, 1993, p. 129).

II

Pero desde su propio sustrato existencial todo lo que el creyente aprende luego en el curso de su vida, a veces dilatada aunque siempre breve al final, todos los libros que lee y todos los que escribe (derecho no siempre, pero siempre con letras torcidas), dentro del Libro de Dios queda para él escrito —libro de libros, Biblia—. Toda la filosofía del creyente (en este caso del católico) vendrá a ratificar esto en su corazón: «la mejor aventura razonable (no irracional) que ha podido pasarme es ser creyente y católico», pues todo lo que va aprendiendo se da cuenta de que va beneficiándole: haciéndole bien a él en la plena extensión de su vida, una vida que no es solo razón ni solo fe, ni menos aún sólo teoría sobre la fe o sobre la razón, sino carne indivisa toda entera y verdadera en la unidad de una sola y misma realidad.

III

El que vive en una casa de cristal no debe tirar piedras. Ni Prometeo, ni Fausto, ni el señorío autárquico de la acción autoteúrgica, sino el *hágase en mí según tu Palabra* de Abraham, o de María descubren al (en este caso también filósofo) creyente la identidad de lo real: *somos aquel amor con que se nos ama*. Desde pequeños vamos descubriendo lo que somos gracias a las sensaciones afectivas y nutritivas del tacto y la calidez nacidos de la fuerza del cariño que nos mece. Quien nos quiere y nos cuida nos hace ser lo que somos; quien ni nos quiere ni nos cuida nos des-cuida y des-hace. No se realiza en condición progrediente aquel que no ha visto nominado su nombre con amor. Dependemos del cariño ajeno para poder crecer, desarrollar y descubrir lo humano en nosotros. En sentido contrario, si alguien se situara fuera de tal marco podría vivir, ciertamente, pero como los zombis: muerto en vida, des-animado, sin poder afirmar su yo, con una funcionalidad meramente mecánica. Así pues, difícilmente descubre su identidad (por lo demás siempre compleja y legionaria) quien no fácilmente descubre la figura del amado. Lejos del sartriano «el infierno son los otros», y más cerca de Jean Luc Marion, creemos también nosotros que el infierno es la carencia de todo otro relacional, projimal. El infierno es la ausencia de rosa, (o la presencia de rosas muertas: el mal puede producir flores marchitas, no frutos) aunque las rosas del rosal humano tengan espinas como condición de su fragancia.

IV

Ahora bien, nadie hace nada para merecer el protocariño: sencillamente se nos regala: ni se compra, ni se vende, queda allende la lógica de lo mercantil o bursatil. El infierno sería el lugar an-ónimo donde tú no pudieras descubrir tu nombre, nombre que sólo puedes decir tras haber sido dicho amorosamente por otro que te dio nombre: tú no podrás sino repetir el nombre que te ha sido regalado. Difícilmente pasarás de la condición de algo a la de alguien sin la conjugación del nombre, es decir, sin el ejercicio del amor, pues *amor est nomen personae*, el amor es el nombre de la perso-

na, como dijera Tomás de Aquino. Precisamente por ello la autoconciencia reconocitiva —del llegar a saber quién soy yo— del otro viene, de su mirada bondadosa hacia mí: *amor ergo sum*, soy amado luego existo.

Lo primero en el orden del discurso de la razón no es, pues, el afamado ego *cogito ergo ego sum* como quiso la Ilustración tras Descartes enfatizando el *yo egocéntrico* y *el pensar asertivo* y *ergotista: razón ejecutiva, sumaria, fría, solitaria a la que todo lo humano le es ajeno*. No. Ni el yo ni el pensar son lo primero, sino el tú que me fortalece viatoriamente, y el amor con que me custodia. Voz pasiva, pasividad en el origen (soy amado) y agradecimiento porque tú me haces existir (gratuidad, gracia, y por ende confianza y transitividad) son las vías de acceso al protodescubrimiento del pensar de cada existente.

V

El pecado, pues, consiste en no dejarse querer, y por ende en no querer. Para dejarse querer (cosa bastante ardua a veces) es menester reconocerse en la *pasividad*, aceptar al otro en su prioridad activa y donativa, descubrir en el otro el origen de mi relato. He aquí cuando hacemos mal: cuando queremos ser queridos pero sin dejarnos querer, queriendo que nos quieran como nosotros queremos y no como ellos quieran querernos. Como consecuencia de ello pasamos la vida lanzando peticiones indirectas (el saludo, la caricia, el abrazo, pero mal viviéndolos en formas habituales de sexualidad destructiva), echando al mar botellas de naufrago, pero infortunadamente no sabemos dirigir nuestra solicitud solícitamente al destinatario: el mal aprendizaje de la existencia nos lo impide, aconsejándonos el desvío por el polo sur cuando queremos ir hacia el polo norte (a veces enfáticamente denominado «giro copernicano», ¡pobre Copérnico!).

VI

Y como nadie da lo que no tiene, no puede uno dar el amor que no ha sabido reconocer en sí. En la raíz del no amar está el no haberse dejado amar. Por lo mismo nadie per-dona si antes no dona, y a su vez nadie dona si antes no agradece. *Donato* podría ser el nombre del donante nato cuando su existir deviene permanente y universal donativo («¡dejad que mi beso abarque a la entera humanidad!», Schiller) porque antes se descubrió como donado y perdonado. El justo perfecto: aquel que amó incondicionalmente para siempre y para todos haciendo de su vida un regalo cósmico y a la par individualizado. Antítesis del pecado, el justo trae al mundo la experiencia concreta del perdón (setenta veces siete ejercido sin condiciones).

VII

Setenta veces siete: *siempre*. Si la filosofía no es anhelo de lo eterno e inmortal, de lo infinitamente bueno ¿qué podría ser?. La filosofía (como la teología que es fe viva), o busca lo eterno, o ni siquiera busca. Y la fe no sólo busca lo eterno, sino que afirma haberlo encontrado. Por esta razón, como escribe Gabriel Marcel, «amar a otro es decirle: mientras yo viva tú no has de morir», pues aunque tú algún día desapare-

cieses del mundo yo siempre te llevaré conmigo, tienes la garantía de tu existencia en mi palabra de honor: te honoro y honro en la medida de mi pervivencia amorosa hacia tu recuerdo vivo.

No hagamos, empero, trampas: «Dolores (la Pasionaria) vive», reza el cartel omnipresente en las calles de Madrid al día siguiente de la muerte de esta figura ya histórica. Ciertamente Dolores vive y vivirá *eternamente* si —y sólo si— alguien que la ama desde siempre y para siempre vive y continúa amándola: de lo contrario, se acabó lo que se daba porque la mera historia carece de poder resucitador. Esta es la prueba de la inmortalidad: yo soy inmortal porque alguien-siempre-amor me quiso y quiere desde siempre y para siempre sin olvido ni merma de amor. A tal ser le denominamos Dios.

Ni la mera historia resucita, ni el presente se pronuncia siempre con palabras de justicia verdadera, así que conviene que Dios exista —como dijera Kant— también al interesado en leyes de virtud, al que fue bueno, porque si Dios no existiera y su juicio final no se alzase sobre la contingencia del juicio humano ¿qué sentido tendría la historia para quien se pudrió en la cárcel o fue condenado a muerte y ejecutado por un delito que él no cometió mientras el delincuente se ríe fuera con risa sardónica?

Así que también por eso sería lo mejor posible y pensable para la humanidad en su totalidad que Dios existiera, porque coincidiendo en Él esencia y existencia ambas se tienen en pie desde el Amor, primer nombre de Dios. *O theos estin Agape*, Dios es Amor, leemos en el Evangelio de san Juan. Gracias, mi Señor, por ser aquel que precisa y preciosamente eres: el Amor de mis amores. Así reza el creyente enamorado (¿y cómo podría el creyente no erguirse enamorado?). Se equivoca de nombre —lamentabilísimo error, error capital porque es error de la cabeza y del corazón— quien en nombre de Dios acoge en su pecho algo que no sea amor. Y porque a Dios sólo le acomoda un nombre, *Agape*, acierta en su invocación al Dios verdadero aquel que verdadea en el amor.

VIII

Siempre, en efecto; y por tanto *ahora* y siempre. La convicción de fe no es para un mañana sin un hoy muy urgente y muy exigente. La «existencia» de Dios sólo puede descubrirse en una «insistencia» agapeística. Sin sentir ni ejercer día a día, minuto a minuto, todo esto resulta incomprensible esta convicción porque somos unidad personal de inteligencia sentiente. Así pues, es en la persona el lugar en el cual, a modo de cruce de caminos amorosos, re-suena aquí y ahora el don del per-dón: cruce y fusión, porque el amor es experiencia de *fusión* y a la vez de superación. En efecto, ser creyente cristiano sólo cabe en el orden de la fusión, fusión que no confunde sino que a su vez resulta difusiva porque funde difundiendo y trans-fundiendo la buena noticia de que el amor merece la pena para todos: es buena nueva, funda comunionalidad y participación «Tuve hambre y me diste de comer». Decirlo mucho pero no hacerlo es mal-decirlo.

Participación, comunión: experiencia de debilidad a la vez donde los demás me instauran y me restauran. Ser persona: descubrir en comunión la debilidad propia, la gratuidad ajena, y la vocación de esa convocatoria por los siglos de los siglos desde el Amén de Aquel que amó primero y llamó primero.

IX

Comunidad, pues, no equivale a sumatorio de yoes arrogantes con músculos de acero y además presididos por el «magisterio de la sospecha», sino muy por el contrario ejercicio del *vocativo*, que es la metafísica de las realidades humildes, especialmente de la humana: *homo, humus, humilis*. Lo primero que el humano descubre es que necesita de los demás para llegar a ser, para ser, y para continuar siendo, así que lo inicial no es el nominativo cartesiano, sino el vocativo o invocativo de la fe: existir es orar, pedir. Pedir que mi estructura ósea no se calcine ni reduzca al polvo, que mi existencia no quede hecha polvo, sino que pueda aspirar a vivir enhiesta y erguida bien enraizada en tierra para más cercanía del cielo, como el ciprés de Silos.

X

Más no basta el vocativo que se limita a clamar desde la experiencia del no-lugar o del vacío. Con el ejercicio del vocativo se aprende a descubrir luego el *genitivo*, el «sé de quién me he fiado», tú eres el pecho que me amamanta y el regazo que me acuna, el sustento que me vivifica y hace vivo: de ti (*genitivo*), mi Dios (*vocativo*), todo pasado, todo presente y todo futuro provienen. *Genitivo: génesis* que genera y *re-generación permanentes*, principio y fin de todos los eones. ¡Qué bueno que viniste, Alfa y Omega, cuando nada era y nadie estaba! ¡Qué bueno haberme regenerado descubriéndote en tal generación!

XI

Pero el *genitivo* todavía no nos lleva al *nominativo enfático* y arrogante de un ego con biceps aceitados estilo Rambo: el *vocativo* lleva por la mediación del *genitivo* al *dativo*: casi insensiblemente, como una prolongación natural del ejercicio de la pasividad gozada, el ser humano tiende a dar el amor que ha recibido, ejercicio discreto, lógico pero no silogístico, sino normal, silencioso, en la cotidianidad del apoyo mutuo: quien bien suplicó y supo reconocer sabrá por su parte regalar sin contrapartida.

Cabe, ay, yo pecador, romper la cadena del amor: y esto es el pecado, el egoísmo. Si el pecado comenzaba por no quererse abrir al don gratuito, culmina en guardar para si el don recibido sin hacerlo participar. Cuando yo me cierro en banda, o universalizo la experiencia desgraciada, o racaneo avara y tacañamente como esos incurvados sobre la chepa del propio yo que araña los gramos de la balanza trucada ¿qué soy sino un separado del amor, un ex-comunicado? Cuando el *dativo* queda vacante suele venir el *acusativo* en aluvión y en espiral: Adán echa la culpa a Eva, Eva a la serpiente, y la serpiente nunca da la cara, experiencia donde el amor se consume desde fuera restando contra el dentro del nosotros profundo.

XII

Pero donde abundó la muerte sobreabundó la gracia, por la Gracia de Dios (pues decir Dios y añadir Gracia es pleonasma). Contra las paleocreencias psicoanalíticas de primera hora, en la cultura del perdón (restauración de la desgracia por el poder de

la gracia) el que perdona no humilla ni el perdonado se aminora o infimaliza, sino todo lo contrario: quien perdona restaura y acoge, y quien es perdonado agradece y recobra la vitalidad.

Toda la noche luchó Jacob el ergotista contra el Ángel, y cuando se reconoció superado por el Ángel lejos de gemir como un cobardica gritó: «¡No te soltaré si no me bendices!», reconociendo así la superioridad del mejor, y a la vez haciendo acopio de energía no para huir, sino para solicitar la bendición angélica y llenarse de su altruista datividad. A partir de ahí el dativo adquiere la forma del *ablativo*, de la donación en todos los casos y en todo tiempo y lugar: precisamente porque el Ángel ha ben-decido ha dicho bien mi nombre, ha planificado mi nombre con la fuerza de su amor.

XIII

Y es ahora cuando puedo decir yo: el yo adulto, maduro, sano, se descubre tras un largo camino. Y cuando se llega a él así, entonces ya no puede permanecer en él, porque cuanto más se accede al yo tanto más se comparte en el nosotros: es el *imperativo del amor consumado*, amar al otro como a uno mismo desde la bendición de quien nos amó primero, por ende a Dios sobre todo. Aquí todo se ha con-sumado y nada se ha con-sumido.

Paradójicamente, el gesto de decir yo es un gesto breve, pero hay gestos breves cuya intelección precisa una larga vida.

XIV

Y aquí cuanto mas uno mismo es cada cual tanto más agradecido a Dios se siente. A mayor autonomía mayor teonomía, a mayor teonomía mayor autonomía.

XVI

En resumen, el *lógos* filosófico del creyente (en este caso del católico) lejos de hacer dejación de las habilidades racionales se descubre, oh sencilla profundidad de lo sólito, como una inteligencia sentiente cálida que estalla en *e-logio* y *apo-logía* porque comprueba en la existencia que todo aquello que los mejores seres humanos de la historia, aquellos después de cuyo paso por la existencia el mundo ha llegado a ser un poco mejor (Sócrates, Gandhi, Luther King, Buda, etc) encuentra su modelo en Cristo; y que todas las buenas venturas que todos los seres humanos venturosos han anhelado confluyen en las Bienaventuranzas, respecto de las cuales ningún filósofo ha habido que haya sabido hacer otra cosa que poner algún comentario reflexivo a pie de página. Y eso cuando se trata de los más grandes filósofos, pues los pequeños ni eso sabemos.

XVI.

En la mezcla de lo verdadero y de lo falso, lo verdadero resalta la falsedad y lo falso impide creer lo verdadero, situación que se agrava bajo los filosofemas epocales

presididos por el magisterio de la *sospecha*, ruidoso rumor de los «maestros pensadores» al uso que deja al descubierto que nada hay más activo que un rumor ocioso. Así las cosas, si hasta ahora los filósofos se han preocupado de analizar —de separar— la realidad disgregada y desagregada (ya se sabe que lo malo de un corazón roto es que empieza a repartir los pedazos), de ahora en adelante hay que recomponer esa realidad en lo personal y en lo comunitario, y recomponerla asimismo políticamente aunque no al modo en que usualmente suele entenderse el salto a lo político, a saber, como acto de equilibrio entre quienes anhelan entrar y aquellos que se resisten a salir, así como tampoco según el fanatismo usual donde parece que nadie puede cambiar de mentalidad ni querer cambiar de tema. La cuestión es saber hasta dónde hay que llegar sin destruir en el interior lo que uno se esfuerza por defender del exterior.

En un mundo presidido por los alifafes del egoísmo, en una Europa declinante y disolvente de muros y alambradas, no le será dado al humano otro camino que el del profeta Jonás. Así que, sin ser como ovejas que creen que el lobo es vegetariano, a desalambrar, que la tierra es nuestra, es tuya y de aquel, de Pedro, María, de Juan y José; a crear estructuras donde el Amor no sea un argumento retórico, sino una experiencia de Dios, a fin de que comprobemos con la indivisa y entera realidad de nuestra compleja existencia aquello de que «en Él nos movemos, existimos, y somos»¹.

¹ Una crítica del yo cartesiano la hallará el lector en mi libro *En el Jardín del Eden* (Ed. San Esteban, Salamanca) y un desarrollo del yo creyente en *Cuando la razón se hace palabra* (Ed. Madre Tierra, Móstoles).

EL HOMBRE, EXPERIENCIA DE DIOS

Teología natural en Zubiri

por Blanca Castilla y Cortázar

Sumario: 1. Noción zubiriana de experiencia. 2. La religación como experiencia. 3. El hombre, experiencia de Dios. 4. Realitas fundamentalis. 5. Transcendencia inmanente. 6. Tipos de realidad. 7. Qué es experiencia de Dios. 8. El modo radical de la experiencia de Dios. 9. El hombre y Dios.

Me propongo exponer algunos aspectos del acceso natural del hombre a Dios según Xavier Zubiri. Como es sabido su última obra, publicada póstumamente, se titula “El hombre y Dios”. Supone la coronación de un esfuerzo largamente mantenido. En efecto, Dios, como tema filosófico, le preocupó toda su vida. Muestra de ello es que su nombre aparece en su primera obra: “Naturaleza, historia, Dios”, y en la última, ya citada. En los cuarenta años que transcurrieron entre ellas: 1944-1984, Zubiri anduvo un largo itinerario de búsqueda para acceder filosóficamente a Dios.

Sus esfuerzos se plasmaron en la articulación, en todas las dimensiones en qué consiste, de la *realidad*. De ahí surgió un tema clave: el del *poder*, el poder de lo real. Todo ello desemboca en un término: la *experiencia*, tanto de Dios como experiencia del hombre, como del hombre, experiencia de Dios. Eso es posible tras la formulación de la transcendencia divina como inmanente al mundo. En su concepción Dios no sólo es transcendente *al* mundo, sino transcendente *en* el mundo. Es decir, si Dios no estuviera presente de alguna manera en lo que él ha solido llamar realidad intramundana sería imposible nuestro acceso a ÉL. Sin embargo no es así. Dios está presente en el mundo sin confundirse con él: Dios es transcendente *EN* el mundo.

1. NOCIÓN ZUBIRIANA DE EXPERIENCIA

El tercer capítulo de su libro “El hombre y Dios”¹ lo titula Zubiri: *El hombre, experiencia de Dios*. Por ello entiende Zubiri, en un primer acercamiento, que el hombre se puede describir como aquel que tiene, o al menos, puede tener la experiencia de Dios.

¹ Las obras de Zubiri se citarán por las iniciales de sus títulos. Así: NHD, *Naturaleza, Historia y Dios*; SE: *Sobre la esencia*; IS: *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*; IL: *Inteligencia y Logos*; IR: *Inteligencia y Razón*; HD: *El hombre y Dios*; SH: *Sobre el hombre*. Las ediciones corresponden a sus obras publicadas por Alianza Editorial.

¿Qué significa “experiencia” en la filosofía zubiriana? La primera vez que aparece ese término en este libro es cuando Zubiri se está refiriendo al acontecer de la fundamentalidad en el hombre ². El hombre, realidad personal se encuentra como “viniendo de” la realidad. Está ligado a la realidad, al poder de lo real. Esto lo denomina Zubiri religación. La religación es un hecho en el ser humano. La fundamentalidad acontece en la religación de la persona al poder de lo real. Pues bien, la religación, que es un hecho, tiene carácter *experiencial* ³.

Ahora bien, ¿qué características tiene la experiencia para Zubiri? Es, en primer lugar, un tipo de conocimiento. Conocer es un modo de inteligir la realidad: el modo propio operado por la razón ⁴. Una de las características que aplica a la experiencia es que se trata de algo físico ⁵. Físico como opuesto a conceptual, es decir, real ⁶. En efecto, el inteligir para Zubiri, es siempre de la realidad y el operar racional se mueve siempre en la realidad. En este sentido afirma que “la experiencia no es un atributo de el hombre (en abstracto), sino de los hombres es su concreción”⁷.

La experiencia es, para Zubiri, un método de conocer, o mejor, considera el método de conocer como una experiencia ⁸. Para conocer algo hace falta acceder a ello y, según Zubiri, el *acceso* es formalmente experiencia. En repetidas ocasiones, afirma que la experiencia es “probación física de realidad” ⁹. En efecto, para Zubiri, experiencia no es sentir ¹⁰, aunque sin sentir no habría experiencia¹¹. Pero sentir (aún entendido como sentir intelectual) no es formalmente experienciar. Lo sentido es algo dado. Sin embargo lo experienciado es algo logrado. Tampoco sentir es reconocer una misma cosa en distintas experiencias (Aristóteles). Zubiri aporta otra descripción de lo que es la experiencia, que incluye esencialmente una especie de prueba a la que se somete algo. En ese sentido habla de “probación física de realidad”. La probación viene cuando anteriormente se ha esbozado una hipótesis. Por ello llama a la experiencia “discernimiento de la realidad” ¹², o ejercitación discerniente. La experiencia requiere un método; es “un encuentro metódico con lo real” ¹³.

² HD, pp. 92. ss.

³ HD, p. 95. La religación esta dada en aprensión primordial de realidad, es decir, en la primera fase del inteligir. La experiencia, como veremos, es el método de la razón (tercera fase por así decir del inteligir humano según Zubiri). Sin embargo, como afirma Diego Gracia: “la religación está primaria y formalmente dada en aprehensión; ahora bien, por ello mismo lanza al hombre desde la aprehensión allende ella, planteándose con toda su crudeza el ‘problema’ de Dios”. La religación ‘da que pensar’, y obliga al hombre a poner en marcha el ‘método racional’”: GRACIA GUILLÉN, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, ed. Labor, Madrid 1986, p. 216.

⁴ Cfr. el tercer volumen de *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. En ella se habla de la diferencia entre inteligir y conocer: pp. 159 ss.

⁵ Cfr. HD, p. 109.

⁶ Cfr. la primera nota a *Sobre la esencia*, en la que explica cómo entiende el vocablo físico, en sentido de real.

⁷ HD, p. 335.

⁸ Cfr. IR, p. 222.

⁹ HD, pp. 95, 156, 307, 337. A esta definición subyace toda su doctrina sobre la inteligencia. En Dios y el hombre tiene como transfondo la trilogía. Así en HD, p. 95 hace, en pocas palabras, un resumen del prolijo análisis sobre lo que es la experiencia desarrollado en IR, pp. 222-257.

¹⁰ Cfr. IR, p. 223.

¹¹ Cfr. IR, p. 224.

¹² IR, p. 227.

¹³ IR, p. 227. O dicho con otras palabras la experiencia es inteligir lo sentido como momento del mundo a través del ‘podría ser’ esbozado”: IR, p. 228.

La razón tiene diversos modos de comprobar sus esbozos, que son diversos tipos de experiencia. En efecto, Zubiri habla de cuatro tipos fundamentales de experiencia: a) la experimentación científica ¹⁴, b) la compenetración de personas ¹⁵, c) la comprobación matemática ¹⁶ y d) la conformación como experiencia de mí mismo¹⁷.

2. LA RELIGION COMO EXPERIENCIA.

Pues bien, entre otro tipo de experiencias, Zubiri entiende que la religación, es decir, la atadura humana a un fundamento, “tiene carácter experiencial” ¹⁸. No es algo puramente teórico o conceptual, sino real, unido a la misma realidad humana. Algo que el ser humano descubre como constitutivo en su propia estructura.

Como ya afirmaba en el año 35, el hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. Esto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir y a hacerse entre y con las cosas. Se encuentra apoyado en algo, de donde le viene la vida. El hombre se encuentra religado a lo que le hace existir. En la religación “venimos de” algo que nos fundamenta. Y el fundamento es, primariamente, quita raíz y apoyo a la vez. En este sentido la religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia ¹⁹.

El hombre religado al poder de lo real tiene que hacerse como persona. Y ese hacerse como persona es algo problemático. Hacerse persona es búsqueda. Búsqueda del fundamento de mi relativo ser absoluto.

“Necesitamos averiguar —dice Zubiri— cuál es la manera como se articula en cada cosa ‘su’ realidad con la realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad fundamento” ²⁰.

Este hecho mismo de la búsqueda es para Zubiri una experiencia, experiencia que califica de diversas maneras. “Con una expresión de Bergson, esta experiencia puede llamarse ‘experiencia metafísica’ (...) una experiencia que con más precisión llamaré *experiencia teoloqal*” ²¹. También la denominará en otro lugar *experiencia fundamental*²².

El problematismo de la realidad-fundamento “es formalmente *el problema de Dios*, afirma Zubiri. Lo que la religación manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema” ²³.

Porque es constitutiva, la religación afecta universalmente a todos los hombres. Como la religación al poder de lo real tiene que ver con Dios, el problema de Dios es un problema para todo hombre independientemente de cual sea su respuesta a dicho problema. Por esa razón el hombre, todo hombre, se puede describir como experiencia de Dios.

¹⁴ IR, pp. 247-49

¹⁵ IR, pp. 249-51.

¹⁶ IR, pp. 251-54.

¹⁷ IR, pp. 254-57.

¹⁸ HD, p. 95.

¹⁹ Cfr. *En torno al problema de Dios*, en NHD, pp. 427-430.

²⁰ HD, p. 108.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. HD, p. 310.

²³ HD, p. 110.

3. EL HOMBRE, EXPERIENCIA DE DIOS

El hombre, experiencia de Dios. Expresarse de ese modo es, según se ha visto, una manera de describir al hombre, en cuanto que el hombre tiene experiencia de Dios. Sin embargo la frase se puede decir en dos sentidos: el hombre, experiencia de Dios; y Dios, experiencia del hombre. En palabras de Zubiri:

“Esta afirmación es en un primer momento algo oscura, porque la expresión “Dios, experiencia del hombre” tiene dos vertientes. Tiene una que da a Dios mismo en cuanto que realidad. Por un lado, por parte de Dios, es Dios una realidad que, como quiera que sea, se da en una o otra forma en una experiencia, va incurso en ser una experiencia. Pero, por otro lado, decir que el hombre es experiencia de Dios significa que el hombre, en su propia realidad personal, está experimentando la realidad de Dios. Hay, así, dos aspectos distintos de la experiencia: uno, que concierne a Dios en tanto que Dios, y otro que concierne al hombre en tanto que hombre. El hombre es experiencia de Dios, o Dios es experiencia del hombre. Por razón de Dios, Dios es experiencia del hombre; por razón del hombre, el hombre es experiencia de Dios”²⁴.

Sin embargo, en los dos casos, aunque uno esta contemplado desde el punto de vista del hombre, quien es descrito es sobre todo el hombre y su experiencia. Ya había afirmado Zubiri en su artículo *En torno al problema de Dios*, publicado por primera vez en 1935, que “La cuestión acerca de Dios se retrotrae a una cuestión acerca del hombre”²⁵. ¿No parece ésto un modo de reducir a Dios a la experiencia de hombre? ¿No recuerda al planteamiento de Feuerbach de diluir a Dios en pura antropología?

Sin embargo, una cosa es reducir a Dios a la experiencia humana y otra encontrar a Dios en la experiencia del hombre.

Lo que de fondo se da es que en la experiencia del hombre se unen el hombre y Dios. Zubiri analiza la cuestión en tres partes: primero trata de Dios como experiencia del hombre. Después del hombre como experiencia de Dios. En tercer lugar trata de aquilatar la unidad entre Dios y el hombre en esa experiencia del hombre. En este trabajo nos vamos a detener sobre todo en el segundo punto: en cómo el hombre experimenta a Dios.

4. REALITAS FUNDAMENTALIS

Qué sea Dios en sí mismo es cuestión diversa a qué sea Dios *quoad nos*. Esta matización se ha venido haciendo desde hace largo tiempo. Para Zubiri Dios es una realidad absolutamente absoluta²⁶, en contraposición al hombre que es una realidad relativamente absoluta. Dios se conoce en contraste con la persona humana, que tiene cierto carácter de absoluto pero no es completamente absoluta.

En primer lugar el hombre es una realidad absoluta. Esto lo expresa sintéticamente en el siguiente texto: “Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente ‘suya’, en tanto que realidad. Su carácter de realidad es ‘suidad’. Es lo que a mi modo de ver constituye la razón formal de la persona. El hombre no

²⁴ HD, p. 310.

²⁵ NHD, p. 423.

²⁶ Este es el esbozo o hipótesis a experimentar que Zubiri propone sobre Dios, partiendo de la realidad del hombre como relativamente absoluta: Cfr. entre otros lugares HD, pp. 151, 181, 364.

sólo es real sino que es 'su' realidad. Por tanto, es real 'frente a' toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo está 'suelta' de toda otra realidad: es 'absoluta' ”²⁷.

Pero la persona humana no es completamente absoluta, por dos razones: porque ha recibido su realidad y porque tiene que hacer su vida. En este sentido Zubiri afirma que el carácter absoluto del hombre es un “carácter cobrado”²⁸: es decir, el hombre es un absoluto relativo.

Brevemente expuesto el esbozo que Zubiri hace de Dios, partiendo de la realidad humana, tiene cuatro pasos:

Sabemos que el hombre es persona, y por tanto un ser absoluto; pero sabemos también que por su carácter religado su absoluto es cobrado, relativo. Este es el “primer paso”. Los otros pasos se pueden entresacar de un texto: “Este ser absoluto (del hombre) es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente ('segundo paso'). Como momento de las cosas y determinante de mi Yo, el poder de lo real es 'más' que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta ('tercer paso'). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios ('cuarto paso')”²⁹.

Como señala Diego Gracia³⁰ el esbozo que parte del hombre relativamente absoluto no termina aquí, en la postulación de una realidad absolutamente absoluta, sino que postula además que esa realidad absolutamente absoluta ha de ser por necesidad, absolutamente “suya”³¹, y por tanto “persona” absoluta, inteligente y volente³², y “fundamento” de las cosas reales. Este fundamento es “presencia de Dios en las cosas”³³.

Desde la perspectiva de Dios, si su ser consiste en ser una realidad absolutamente absoluta, quiere decir que su realidad no consiste esencialmente en ser realidad fundamento, sino en ser realidad absoluta. En palabras de Zubiri: “Dios no consiste en ser una realidad fundamental. Dios sería una realidad absolutamente absoluta aunque no fundamentara. Y recíprocamente, si tuviera que estar fundamentando para ser Dios, no sería una realidad absolutamente absoluta. Pendería de aquello que tiene que fundamentar. Y no es así”³⁴.

Sin embargo, aunque Dios no sea así en sí mismo, *quoad nos*, a Dios se le descubre en la experiencia humana como una *realitas fundamentalis*, porque de hecho Dios está fundando y fundamentando las cosas y al hombre mismo. Ya en su primera obra Zubiri afirmaba taxativamente: “El atributo primario, *quoad nos*, de la divinidad es la fundamentalidad”³⁵.

²⁷ HD, p. 373.

²⁸ HD, pp. 52 y 373. Esta expresión está ya en NHD, p.447.

²⁹ HD, p. 149.

³⁰ Cfr. GRACIA D., o.c. , p. 229.

³¹ Cfr. HD, 168

³² Cfr. HD, 169-171.

³³ HD, p. 174.

³⁴ HD, p. 311.

³⁵ NHD, p. 432

5. TRANSCENDENCIA INMANENTE

Al exponer este hecho de la realidad fundante y fundamentante de Dios Zubiri se expresa con una claridad peculiar: “Es fundamento en la medida en que es trascendente a las cosas pero en las cosas”³⁶.

Se trata de una transcendencia inmanente. ¿No es ésto querer expresar la cuadratura del círculo? ¿No se oponen entre sí inmanencia y transcendencia? ¿Cómo puede ser Dios inmanente y trascendente a la vez? ¿Cómo resolver esta aparente paradoja? En efecto, Zubiri recapacitó desde joven en el enigmático texto paulino: “En Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch, 17, 28). Él lo cita en otro orden: “Nos movemos, vivimos y somos *en* Él”. De este texto subraya sobre todo la preposición *en*. En su opinión “Este *en* significa: 1º estar religado; 2º Estarlo constitutivamente”³⁷. Las cosas y, sobre todo, las personas no se pueden entender sin esa fundamentación que les constituye estructuralmente. Esa realidad fundante y fundamentante de la realidad de las cosas es la deidad. Es decir, Dios está en las cosas sin confundirse con ellas. Por eso es trascendente *en* las mismas cosas.

La pregunta que Zubiri formula cuarenta años después es la siguiente: “¿qué figura concreta tiene esta transcendencia constitucional de las cosas?”³⁸. A ello contesta diciendo que “Dios consiste —desde el punto de vista de la fundamentación— en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real (. . .) Dios es algo que está presente en el fondo de todas las cosas de una manera continua, constante y constitutiva”³⁹.

Es decir, lo más importante de la presencia de Dios en las cosas es que es constitutiva. A esto Zubiri le llama “realidad fontanal” en cuanto que por su presencia está constituida la realidad, porque esa presencia constituye la realidad de lo real en tanto que real⁴⁰.

6. TIPOS DE REALIDAD

Sin embargo esa presencia es trascendente porque la realidad divina no es igual que la realidad de las cosas, ni siquiera de la realidad de las personas. En efecto, ya desde *Sobre la esencia* habló Zubiri de los diversos *tipos de realidad*⁴¹. En la realidad intramundana distingue Zubiri dos tipos de realidad metafísica: las constituidas por las esencias cerradas, que son las cosas, y las esencias abiertas que son las personas.

En el primer caso la fontanalidad de Dios consiste en ser fuente de ser “de suyo” lo que las cosas son. Poniendo un ejemplo sencillo afirma que Dios no quema con el fuego sino que hace que el fuego queme haciendo que el fuego sea fuego^{41 bis}.

En cuanto a las personas, además de ser de suyo son realidades “suyas”. En este caso la fontanalidad de Dios reviste un carácter especial. Zubiri afirma que en el caso

³⁶ HD, p. 311.

³⁷ NHD, p. 433.

³⁸ HD, p. 311.

³⁹ HD, pp. 312-313.

⁴⁰ Cfr. HD, p. 313

⁴¹ Cfr. SE, pp. 499-508: esencia y tipicidad.

^{41 bis} Cfr. HD, p. 315

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ibidem*

de las personas “no es un dar meramente fontanal: es un dar más íntimo y más profundo. Es una donación”⁴². En este caso Dios “lo que le da a la persona humana en donación es justamente su verdad real”⁴³, entendiendo por verdad real “la actualidad misma de lo real en una inteligencia, pero en tanto que realidad”⁴⁴. Es decir, Dios da al hombre la inteligencia y su capacidad de inteligir lo real en cuanto real, con las características que esa realidad tiene en la inteligencia: manifestación, seguridad y su estar siendo. Con esa verdad real dada por Dios al hombre es con la que éste hace su propia persona relativamente absoluta.

Esta donación de Dios como verdad real, es, para Zubiri una “donación experiencial”. La donación de Dios al hombre “es intrínseca, formal y constitutivamente un darse en experiencia. *Decir, entonces, que Dios es experiencia del hombre consiste pura y simplemente en decir que está dándose al hombre en un darse que es experiencia*”⁴⁵. Se trata de una experiencia que constituye al hombre como tal.

Se podría decir, por tanto, que en la realidad se pueden distinguir tres tipos de realidad: la realidad de las esencias cerradas, la realidad de las esencias abiertas y la realidad fontanal de la divinidad, que fundamenta y hace posible cualquier otro tipo de realidad⁴⁶.

En este sentido se descubre a Dios como *realitas fundamentalis* de la realidad del hombre, porque Dios es el que constituye al hombre en lo que es, en animal de realidades como le gusta decir a Zubiri, y ésto a través de la religación, que es precisamente la donación de la verdad real con la que el hombre realiza su persona en su decurso vital⁴⁷.

7. QUÉ ES EXPERIENCIA DE DIOS

Partiendo de la religación, que es un hecho incontrovertible, Zubiri ha esbozado una hipótesis sobre Dios: la realidad absolutamente absoluta. Sin embargo, Dios no puede ser sólo una realidad esbozada; tiene que ser también “realidad experimentada”. Es la vuelta a la realidad desde el esbozo.

De los cuatro tipos de experiencia que se han señalado, al haber esbozado a Dios como realidad personal, la experiencia de Dios no puede consistir ni en experimento ni en comprobación, sino en compenetración y conformación.

La compenetración exige la “presencia” de las dos personas y Dios es absolutamente transcendente. Esto podría plantear una dificultad. Sin embargo, se ha dicho que Dios, aunque transcendente, está presente en las cosas. Así esbozada la realidad de Dios, la experiencia por compenetración es posible en el mundo, en cuanto que Dios se hace personalmente presente en él y, sobre todo en el hombre, mediante una donación personal.

⁴⁴ HD, p. 316

⁴⁵ HD, p. 317

⁴⁶ Cfr. mi trabajo Noción de persona en Xavier Zubiri. *Una aproximación al genero*, tesis doctoral defendida en 1994 en la Universidad Complutense de Madrid, de próxima publicación en la Ed. Complutense, cap. VI. Ahí he distinguido al hablar del orden transcendental y apoyándolo en textos de Zubiri, tres niveles en la transcendentalidad y, por tanto, en la realidad: el de las cosas, constituido por el transcendental mundo, el de las personas, al que llamo “mundo de las personas” y el de Dios.

⁴⁷ En palabras de Zubiri: “El hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religación, en el animal de realidades. Es la forma concreta como Dios se nos da”: HD, p. 317.

Llegados a este punto Zubiri desea aclarar qué entiende por experiencia de Dios en el hombre. Su primera afirmación es taxativa:

“Al afirmar que el hombre es experiencia de Dios (...) esto no significa primariamente, y menos formalmente, que el hombre *tenga* experiencia de Dios. Esto no es la última verdad. Hay que decir algo más: el hombre no es que *tenga* la experiencia de Dios, es formalmente experiencia de Dios”⁴⁸.

Aunque en un principio el hombre, experiencia de Dios, se ha entendido como que el hombre tiene experiencia de Dios, ésto es quedarse corto. El hombre no sólo, ni principalmente, tiene experiencia de Dios, sino que es, ontológicamente, experiencia de Dios.

La experiencia de Dios es, por tanto, algo más profundo que un *tener*. Para explicar qué sea esa profundidad ontológica en la que consiste la experiencia de Dios Zubiri va descartando diversas alternativas:

a) La experiencia de Dios no es un *conocimiento objetivo*: no es la experiencia de un objeto llamado Dios, como se podría afirmar en términos kantianos. Y ello por la sencilla razón de que Dios no es una realidad objeto⁴⁹.

b) Tampoco se trata de un *estado* en que el hombre está, como se ha descrito en los libros que hablan sobre la experiencia religiosa.

La experiencia de Dios es un encuentro buscado con la realidad en cuanto fontanal. El hombre no puede prescindir de encontrarse “fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios”⁵⁰: esa realidad fundamental que Zubiri ha descrito en otra parte de su libro con tres características: ser última, ser posibilidad y ser impelente⁵¹.

Esta experiencia la tiene el hombre en su decurso vital, a medida que va forjando su persona. Dios en su esencia es realidad absolutamente absoluta. El hombre no⁵².

Para Zubiri, se podría decir, Dios es lo absoluto de la realidad humana. Un absoluto que está en el hombre sin ser el hombre, porque Dios es trascendente *en* el hombre también. Como dice con otras palabras “La experiencia de Dios es (...) la experiencia de estar fundado en una realidad fundante. Por tanto, Dios, realidad absolutamente absoluta, está inscrito en la relatividad, en lo absoluto de una persona relativamente absoluta, en mi propia realidad personal”⁵³. Dios está en el hombre haciéndole ser hombre, o mejor dicho, haciendo que él hombre mismo vaya constituyendo su personalidad⁵⁴, su Yo.

⁴⁸ HD, p. 325.

⁴⁹ Cfr. HD, p. 326.

⁵⁰ Cfr. HD, pp. 82-83.

⁵² En palabras de Zubiri: “Yo, en cambio, frente a Dios o respecto a Dios, soy una realidad relativamente absoluta. Relativamente absoluta porque este carácter absoluto lo tengo cobrado frente a la realidad haciéndome persona, haciendo mi ser, haciendo mi Yo, haciendo y fabricando mi personalidad. Por consiguiente, la experiencia de hacerme persona es experiencia de lo absoluto. Yo no soy absoluto como una sustancia, soy absoluto haciéndome persona y constituyéndome como un Yo. En constituirme como un Yo tengo y soy formalmente la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia es justamente la experiencia de Dios; la experiencia de lo absoluto en la medida en que es experiencia de mi ser personal. (...) Dios es *quoad nos* realidad fundamental, *realitas fundamentalis*. Y, por consiguiente, se ‘es’ aprehendiendo este carácter formalmente trascendente de la fundamentalidad de Dios en la persona humana, en mi propio ser personal”: HD, p. 327.

⁵³ HD, p. 328.

⁵⁴ Aquí habría que tener en cuenta la distinción que hace Zubiri entre personalidad (realidad recibida) y personalidad (el Yo que la persona va labrando con sus actos libres). Cfr. SH, cap. sobre la personalidad y sobre la personalidad.

8. EL MODO RADICAL DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

La experiencia de Dios que el hombre tiene, o mejor, en que el hombre consiste, según Zubiri puede tener distintos modos. Todos ellos se caracterizan porque se dan en la experiencia que el hombre tiene de su ser absoluto, aunque relativo, porque “la experiencia de Dios —afirma— es la experiencia de lo absoluto”⁵⁵.

De esos diversos modos, aquí nos vamos a detener únicamente en uno: el modo radical, que tiene que ver con la versión del hombre a la realidad fundamental. Zubiri ha afirmado en otro momento que el ser humano es autor de su propio ser personal, buscando el apoyo en el poder de lo real que tiene la realidad fundamento. A eso le ha llamado voluntad de verdad. Por ello afirma: “El modo radical de la experiencia de Dios es la voluntad de verdad”⁵⁶.

Esta voluntad de verdad procede a una búsqueda, que se plasma en un proceso intelectual. En el proceso de búsqueda el hombre encuentra diversas posibilidades para realizarse. De ahí que entre ellas ha de tomar una opción. Y esto es la libertad. “La opción es la manera real y concreta de ser libre, de ser absoluto”⁵⁷. Al experimentar la opción de su libertad el hombre experimenta su ser absoluto: no está atado a una opción determinada; incluso la opción elegida, aunque fuera única, es libre: porque se puede elegir o no; o porque no se quiere no elegirla.

Pues bien, a Zubiri se le hace evidente que “la experiencia de Dios de una manera radical y última es la experiencia de mi propia libertad, en tanto que Dios es fundamento de mi propio ser absoluto”⁵⁸.

Pero para verlo con más claridad es preciso recordar que para Zubiri hay tres sentidos de la libertad. Estos diversos sentidos los distingue con preposiciones de modo que existe lo que él llama la libertad *de*, la libertad *para* y la libertad *en*.

La “libertad de” se experimenta cuando se comprueba que uno está libre de determinados impulsos, de determinadas coacciones o, al menos, que puede liberarse de determinadas necesidades.

Por otra parte el hombre está libre de todo eso para algo. La libertad tiene un sentido de liberación. Es la “la libertad para”. El hombre es libre para ser justamente una forma de realidad frente a toda otra realidad; el hombre a través de sus actos libres se va dando forma a sí mismo.

Sin embargo hay otra forma de libertad más radical aún, que es previa al ejercicio de la libertad. Es lo que Zubiri denomina “libertad en”. El hombre es libre “en” la realidad en cuanto tal. “Por ser justamente de aquella condición en virtud de al cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad. La libertad en este sentido puede ser idéntica a la persona”⁵⁹. En efecto, para Zubiri la persona está constituida radicalmente por la autopropiedad de su propia realidad. Lo que caracteriza a la persona como diversa de otras realidades, que son las cosas, es que tiene en propiedad su propia realidad⁶⁰. Ser persona es lo mismo que decir ser libre, en ese tercer sentido.

⁵⁶ HD, p. 329.

⁵⁷ HD, p. 329

⁵⁸ HD, p. 329

⁵⁹ HD, p. 329

⁶⁰ Cfr. mi trabajo *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ya citado, cap. III.

”Es ser libre. Y en este tercer aspecto de la libertad, es donde está la raíz de mi ser relativamente absoluto y es, por consiguiente donde está la experiencia radical de Dios. La experiencia radical de Dios es la experiencia del ser libre “en” la realidad”⁶¹.

Es indudable que por ser persona, por ser libre, el hombre es en cierto modo absoluto. Zubiri lo dice con palabras fuertes, porque afirma que es en cierto modo ser Dios: “Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios: ser libre animalmente. La experiencia de esta libertad animalmente experimentada es justamente la experiencia de Dios”⁶².

Por tanto, desde este punto de vista, se podría decir, con más radicalidad que hasta ahora, que el hombre es experiencia de Dios, no sólo porque tiene la experiencia de Dios, sino que tiene la experiencia de Dios porque en cierto modo es Dios, porque en cierto modo es absoluto, como Dios. El hombre no sólo tiene experiencia de Dios sino que es experiencia de Dios, porque ser absoluto es algo constitutivo para él.

9. EL HOMBRE Y DIOS

Empezábamos nuestro artículo con el título: Dios experiencia del hombre, en el sentido de que a Dios, el hombre lo descubre en su experiencia.

En efecto, el hombre busca para realizarse, el fundamento de la realidad, es decir, la realidad fundamental, y se apoya en el poder de lo real, que se vehicula a través de las cosas reales, y que las trasciende. En palabras de Zubiri: “Como este poder de lo real está vehiculado en y por las cosas reales, Dios está es la realidad constituyéndolas como reales. Es la transcendencia de Dios no allende las cosas, sino en las cosas”⁶³.

Ese poder de lo real es algo que nos hace encontrar a Dios, porque Dios en cierto modo está en todo lo real, como fundamentándolo, como dándole su poder.

Pero hay otro modo de preguntarse por Dios como experiencia del hombre. Es ver cómo Dios es experiencia en el hombre mismo. En efecto, no es lo mismo la presencia de Dios en las cosas que en las personas. El darse de Dios a las personas tiene en palabras de Zubiri “una estructura metafísica y teológica absolutamente peculiar: no es un dar cualquiera, es una donación”⁶⁴. En efecto una donación se distingue de un dar cualquiera en que el don se da a alguien que es capaz de recibirlo como tal.

La donación de Dios provoca en el hombre una tensión donante que se traduce en una “entrega”. En palabras de Zubiri: “La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es ‘entrega’”⁶⁵. La entrega es la donación personal del hombre a Dios en respuesta a la donación personal de Dios al hombre. Es la forma plenaria de la experiencia por “compenetración”⁶⁶.

⁶¹ HD, p. 330.

⁶² HD, p. 330

⁶³ HD, p. 347

⁶⁴ HD, p. 348

⁶⁵ HD, p. 196

⁶⁶ Esta experiencia plenaria de Dios mediante la entrega tiene distintos momentos, que repiten a nivel de máxima radicalidad, los modos propios de la religación. primero está la entrega a Dios como lo absolutamente *último*: es el *acatamiento*, esencia de la *adoración* (HD,199). Después está la entrega a Dios como supremo *posibilitante*: es la *súplica*, esencia de la *oración*. Por último está la entrega a Dios como *impelencia* suprema: *es el refugio en Dios como* fortaleza de la vida (HD, 200)

En este sentido Zubiri describe la donación de Dios al hombre como “una donación de sí mismo a la raíz del Yo, a aquello en virtud de lo cual el hombre es persona, a saber a su inteligencia. Y esta actualidad de Dios en la inteligencia es justamente su verdad real”⁶⁷. Es decir, Dios se da al hombre haciéndole capaz a éste de aprehender la realidad en cuanto tal. Esto hace que la persona pueda ser autopropiedad de su propia realidad⁶⁸, es decir, persona, es decir, libertad, es decir, absoluto.

Además hemos examinado la otra vertiente de esa expresión: Dios, experiencia del hombre, al advertir que el hombre es también, y sobre todo, experiencia de Dios. Así Zubiri afirma: “No es que el hombre tenga experiencia de Dios, es que es formalmente (...) experiencia de Dios”⁶⁹. Es decir, cuando el hombre experimenta lo más íntimo de su ser que es ser absoluto, ese absoluto es un modo de ser Dios, que es absolutamente absoluto. El hombre, por tanto, se define, en cierto modo, por Dios. Este modo de experiencia sería un modo por “conformación”, pues experimentarse como absoluto en un modo de experiencia de sí mismo.

Ya en 1935 Zubiri afirmaba: “Dios está patente en el ser mismo del hombre⁷⁰ (...) El hombre consiste en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en El”⁷¹. Después del desarrollo de sus escritos posteriores se puede concluir que lo que el hombre tiene de parecido con Dios es lo más propiamente suyo: el ser absoluto. El hombre no sólo tiene experiencia de Dios, el hombre es experiencia de Dios.

⁶⁷ HD, p. 348

⁶⁸ Cfr. SH, p. 111

⁶⁹ HD, p. 348

⁷⁰ Nota de Zubiri: Claro está que no está patente “tal como es en sí” (esto servía un ontologismo singular), sino como “fundamentante”. El modo de su patentía es “*estar fundamentado*”.

⁷¹ HND, p. 434.

MARITAIN Y EL PROBLEMA DEL ATEISMO ¹

por Juan Jesús Álvarez Álvarez

No es exagerado decir que Jacques Maritain es un filósofo prácticamente desconocido en España. En efecto, mientras que la influencia de su pensamiento y su personalidad es patente en muchas partes del mundo y en muy diversos órdenes, hasta el punto de que pocos dudan en considerarle como uno de los pensadores más relevantes de este siglo, en nuestro país sigue —como casi siempre— condenado al ostracismo más absoluto. Antes por juzgarle demasiado progresista; después, quizás, por ver en él uno de los máximos representantes de una doctrina tachada muchas veces de reaccionaria, lo cierto es que apenas ha tenido eco aquí, al menos un eco que no resultara polémico y falseado en alguna medida.

Lo que esta lamentable circunstancia sí revela, en todo caso, es que se trata de un personaje controvertido. No es de extrañar en alguien que no ha evitado nunca el compromiso dondequiera que fuera necesario tomar partido. De hecho, si algo asombra en la biografía intelectual de Maritain es, sin lugar a dudas su inagotable sed de verdad, su pasión por lo absoluto y una vibrante inquietud por hallar algo firme a lo que entregarse en cuerpo y alma, y toda entrega implica renunciaciones y rechazos.

Esta vitalidad que ha animado toda su existencia es lo único que puede explicar que un niño educado en el protestantismo liberal se convierta en su adolescencia en

¹ Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura y siguiendo la edición de sus *Oeuvres complètes* (OEC), Eds. Universitaires, Fribourg. La correspondencia de las siglas es la siguiente:

OEC I (1986): PhB (*La Philosophie bergsonienne: études critiques*).
OEC II (1987): ANT (*Antimoderne*).
OEC III (1984): RI (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*) y TR (*Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*).
OEC V (1983): SD (*Le songe de Descartes*) y RTL (*Du régime temporel et de la liberté*). —OEC VI (1984): HI (*Humanisme intégral*).
OEC VII (1988): CC (*Le crépuscule de la civilisation*).
OEC IX (1990): RetR (*Raison et raisons: essais détachés*), PBC (*La Personne et le bien commun*), CT (*Court traité de l'existence et de l'existant*) y SAC (*La signification de l'athéisme contemporain*). —OEC XI (1991): PhM (*La Philosophie morale*) y PhC (*Le philosophe dans la cité*).
OEC XII (1992): DPM (*Dieu et la permission du mal*), CN (*Carnet de notes*) y "DSc" ("*Dieu et la science*").

un ardiente “aprendiz de socialista”, recorra en su juventud todos los ámbitos de una filosofía laicista, científicista y fenomenista que le hizo “desesperar de la razón”, se transforme después en un entusiasta discípulo de Bergson y acabe recalando —tras su conversión al catolicismo y la lectura de la *Summa Theologica*— en el tomismo.

Esa misma inquietud explica también que Maritain haya dirigido su penetrante sentido intelectual hacia prácticamente todos los ámbitos del saber: *“literatura, arte, ciencia, ética, política nacional o internacional... no se ve ningún dominio de la vida o del pensamiento de su tiempo que no haya habitado, explorado y reconocido personalmente”*².

Por lo que toca, en concreto, al problema de Dios —y el del ateísmo, que le es conexaso—, siempre ha estado presente en sus reflexiones. En primer lugar, porque la filosofía maritainiana es una filosofía humanista preocupada por el ser y destino del hombre, y nada hay en este punto tan decisivo como la pregunta por un Ser, creador del género humano y que sirva de luz, guía y término a su vida. En segundo lugar porque, ya desde una perspectiva meramente especulativa, las cuestiones concernientes a las cosas divinas ocupan, según nuestro autor, un lugar “peligrosamente privilegiado en la filosofía” y de cuya respuesta depende la adecuada constitución y desarrollo de ésta: *“de una parte, —dice Maritain—, se hallan en el fin y en la cumbre de nuestro saber; de manera que si hay en nuestro saber algún principio de ilusión, algún error metafísico fundamental, es imposible que ellas no se encuentren viciadas de una manera completamente particular y, si se puede decir, eminente; por otra, alcanzan a la fuente y la razón soberanamente primera de todo ser; de manera que si un filósofo presupone realmente el ateísmo, la ciencia que del ser tendrá, constituyéndose en la privación de aquello que asegura la realidad y el orden de las cosas, no escapará al desequilibrio y la ilusión”* (PhB, OEC 1484-485). Por último, es un tema esencial también a la hora de analizar la evolución de la historia humana en nuestra época, y de todos es sabida la preocupación maritainiana por dar cumplida respuesta a los problemas de nuestro tiempo y aliviar lo que identifica como “agonía” de una civilización.

Este triple motivo justifica que intentemos delinear con cierto detenimiento la interpretación que nuestro autor hace del ateísmo contemporáneo y a la que dedica, consciente de su importancia, no pocos esfuerzos.

A su parecer, el ateísmo tiene tres raíces que actúan en planos diversos. Proviene esencialmente de un acto de elección moral y esta es su verdadera significación filosófica, pero puede ser considerado también, desde un punto de vista histórico, como la última etapa del “humanismo antropocéntrico” y, en tercer lugar, como una desoladora reacción al ateísmo práctico de los creyentes.

En estas líneas se desarrollará básicamente nuestra exposición.

1. LA SIGNIFICACIÓN FILOSOFICA DEL ATEISMO CONTEMPORANEO.

1. El “preateísmo” de la inteligencia actual:

La raíz psicológica profunda del ateísmo se funda —para Maritain— en el hecho de que la existencia de Dios no es “inmediatamente evidente” para nosotros. No obstante, junto a esta posibilidad siempre abierta, advierte también, en nuestro tiempo, un cierto modo general de operar de la inteligencia que se convierte en caldo de culti-

² E. GILSON, “Une sagesse rédemptrice”, en *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, *Révue Thomiste* 1948 (48), pág. 21 de la traducción española de Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1950.

vo para la formación explícita de filosofías ateas. Se observan en muchos hombres, creyentes incluso, y en estrecha relación con los males dominantes del idealismo y el cientificismo, dos tendencias sintomáticas en el uso práctico de su intelecto que esconden un verdadero ateísmo embrionario. Maritain las denomina “productivismo mental” y “primacía de la verificación sobre la verdad”.

a) La primera, que se manifiesta en un afán insaciable de producir signos, de establecer fórmulas y de juzgar de acuerdo con preconcepciones de la realidad, caracteriza el tipo de funcionamiento general de la inteligencia que nuestro autor llama “cristalización en el signo”. Se trata éste de un modo perfectamente adecuado a las ciencias físico-matemáticas, en donde sólo se pide a la realidad que sirva de fundamento para los entes de razón con los que ellas trabajan. Pero no sirve cuando, por una ilegítima expansión, invade el campo de la filosofía o de la fe. Lo primordial aquí es que la inteligencia atienda a su papel receptivo del ser, que escuche a la realidad por su medio, que dé “el paso a la realidad significada” sin despreciar, si fuera necesario, el “conocimiento por connaturalidad”.

Sólo así pueden, filosofía y fe, preservar su vida propia sin petrificarse en puros signos y meras fórmulas.

b) El segundo aspecto, que deriva del anterior, se expresa en un mayor interés por verificar la validez de los símbolos que producimos que por alimentarnos de la verdad que nos revelan. Esta actitud desemboca, en el orden filosófico, en un olvido fatal del concepto de verdad que desnaturaliza a la filosofía misma, y en el plano de la creencia transforma la fe en algo mecánico y conformista que se acaba refugiando en una obediencia puramente formal, muy cerca ya del ateísmo práctico ³.

³ La sintomatología que acabo de describir y que socava los cimientos de nuestro acceso especulativo a Dios, podría servir también para explicar –de forma muy general– cómo contempla Maritain el “agnosticismo”. La única diferencia entre lo que alguna vez ha llamado “metafísicas ateas” y “metafísicas agnósticas” es que, mientras que en las primeras hay una incompatibilidad radical entre Dios y los principios del sistema (cita entre ellas, por ejemplo, la metafísica bergsonianana, en la que todo es acto puro y no hay lugar para la potencia –Cfr. PhB, OEC 1526-527), lo que hay en las segundas es una incapacidad para el acceso racional a Dios por ausencia de algún elemento teórico clave como la analogía del ser (tal es el caso, en la exégesis de nuestro autor, de la filosofía cartesiana –Cfr. SD, OEC V 147-151).

Es de resaltar, no obstante, que al margen de esta consideración indirecta –y a diferencia del ateísmo–, nuestro autor no ha dedicado nunca un tratamiento explícito a un fenómeno hoy tan extendido como el agnóstico. La explicación a esta desatención puede hallarse, quizás, en que para él no hay distinción alguna, en el orden práctico, entre agnosticismo y ateísmo. En un texto de *Antimoderne* en el que se menciona lo que concibe como una deficiente interpretación del concepto de neutralidad de las ciencias de la naturaleza respecto a la fe, Maritain identifica en este plano el agnosticismo como un absurdo que envuelve una verdadera negación de Dios: “¿hay modo de mantenerse neutro respecto a Dios? Ser neutro consiste en no decir que Dios existe ni decir que no existe. Es preciso, por tanto, HACER como si Dios existiera y como si Dios no existiera: actitud que tiene sentido si Dios no existe o si no pide absolutamente nada, ya que entonces, como en los dos casos no se le debe nada, haciendo como si Dios no existiera se hace al mismo tiempo como si Dios existiera; pero que es el tipo mismo del absurdo si existe y pide algo, pues entonces, haciendo como si Dios no existiera, se hace necesariamente lo contrario de lo que se debería hacer si existe... Se disimula cuidadosamente esta negación bajo el equívoco de la palabra neutralidad” (ANT, OEC II 971).

Sea como fuere, en el orden puramente especulativo el filósofo francés preferirá –pese a todo– a los agnósticos antes que aquellos que, con la mejor voluntad, se dedican a especular sobre las más altas cuestiones sin la necesaria ascesis metafísica y dejándose arrastrar por el antropomorfismo: “los agnósticos, –dice– que, después de haber admitido la impotencia de la razón en tal materia, simplemente rechazaran decir algo de las cosas divinas, serían espíritus más honestos que los filósofos desbordantes de religión que cambian la gloria del Dios incorruptible a semejanza de la imagen del hombre corruptible” (RI, OEC III 329).

Para hacer frente a estas dos tendencias en las que subyace toda una metafísica, nuestro autor propone de nuevo una CONCENTRACIÓN EN EL SER: “*los hombres, dirá, nunca necesitaron tanto como ahora del clima intelectual de la filosofía, la metafísica y la teología especulativa*” (PhC, OEC XI 119).

Con todo esto, sin embargo, no hemos hecho sino una primera incursión en lo que podríamos llamar el “preateísmo mental”. Lo verdaderamente significativo de la concepción maritainiana se sitúa en otro nivel y requiere que desarrollemos algunas otras consideraciones previas.

2. Clases de ateísmo

A la hora de clasificar los distintos tipos de ateísmo, Maritain ha utilizado dos criterios fundamentales:

a) Según el modo en que se profesa, distingue entre los ateos prácticos, los pseudoateos y los ateos absolutos.

Los primeros *‘piensan que creen en Dios, cuando en realidad niegan su existencia en cada una de sus acciones y por el testimonio de su conducta’* (SAC, OEC IX 445).

Los pseudoateos (a los que en *De L’Eglise du Christ*, OEC XIII 174 Nota 22-, prefiere llamar “ateos por convicción del espíritu”), dicen y piensan no creer en Dios, pero en realidad creen inconscientemente en Él: “*al negar la existencia de Dios, niegan la existencia de un ser de razón, de una entidad imaginaria a la que llaman Dios porque confunden a Dios con ese ser de razón cuyas notas constitutivas les parecen incompatibles con la existencia real o ligadas a condiciones en la naturaleza o en la humanidad, que les repugnan*” (RetR, OEC IX 347).

Por último, los ateos absolutos (o “ateos por opción de corazón”) niegan consciente y verdaderamente a Dios e incluso comprometen explícitamente su persona en esa negación “*porque rechazan la existencia de ese mismo Dios que es el objeto de la fe y de la recta razón y que ellos aprehenden en su noción auténtica*” (RetR, OEC IX 348).

Esta primera división podría ser simplificada si se la caracteriza de un modo mucho más general. Agruparemos entonces a los ateos, siguiendo el mismo criterio, entre aquellos que creen ser ateos y aquellos que verdaderamente lo son. El resultado así obtenido puede parecer superfluo y carente de justificación —Maritain reconoce que sólo Dios sabe plenamente quien es ateo y quien posee realmente fe y caridad— pero tiene gran importancia por sus graves implicaciones.

En efecto, si bien sólo a Dios corresponde juzgar el fondo de las conciencias, nuestro autor cree poder establecer algunas consecuencias posibilitadas por los frecuentes desequilibrios y rupturas que se dan entre las actitudes de la vida en donde interviene la razón consciente y el dinamismo secreto de lo preconsciente. Nada impide, contempladas las cosas desde esta perspectiva, que el pseudoateo pueda decidirse en un primer acto de libertad, en el que compromete su vida, por el “*bonum honestum*” y pueda así ordenarla aún sin saberlo hacia el Dios verdadero. De modo similar pero antitético, el ateo absoluto amará a Dios su Creador, como todas las demás criaturas, pero no podrá amarle eficazmente. Su compromiso consciente y explícito contra la divinidad se lo impedirá ⁴.

⁴ Maritain ha explicado este punto muy claramente: “*el acto de verdadero ateísmo cumplido en el alma es, en efecto, un obstáculo letal para el dinamismo interno, para la dialéctica inmanente del pri-*

b) El segundo criterio de división hace referencia al contenido lógico de las diversas filosofías ateas. Según éste, Maritain distinguirá entre ateísmo negativo y ateísmo positivo.

Entiende por el primero *“un proceso meramente negativo o destructor de rechazo de la idea de Dios, que queda reemplazado sólo por un vacío”* (SAC, OEC IX 446). Puede ser vivido en un plano meramente empírico y superficial —como los libertinos del S. XVII— sin preocuparse en absoluto por rellenar ese hueco ni por transformar el universo de base teísta y con el único interés de una vida cómoda dirigida a hacer exclusivamente lo que apetezca. Pero también puede ser vivido en un nivel profundamente metafísico: en este caso, el vacío se acrecienta y, naciendo del corazón de las cosas, alcanza a dominar el universo entero del ser y del pensar. El yo pretende erigirse entonces en supremamente autónomo y obtener una independencia absoluta, para lo que acaba recurriendo como angustiada manera de afirmarse al suicidio y la aniquilación voluntaria. El más claro ejemplo de este ateísmo es, para Maritain, el Kirilov de Dostoyevski.

Por ateísmo positivo, en cambio, entiende *“una lucha activa contra todo cuanto pueda recordarnos a Dios —es decir, antiteísmo antes que ateísmo—, y al mismo tiempo, un desesperado y heroico esfuerzo por volver a fundar y a reconstruir todo el universo humano de pensamiento y la escala humana de valores, de acuerdo con ese estado de guerra contra Dios”* (SAC, OEC IX 446). Cita como ejemplos el “ateísmo solitario” de Nietzsche, el “ateísmo literario” del existencialismo y el “ateísmo revolucionario” del materialismo dialéctico.

Lo propiamente distintivo del ateísmo contemporáneo es ser “absoluto” y “positivo” a la vez. Analicémoslo de cerca.

3. Inconsistencias del ateísmo contemporáneo:

Maritain ha creído hallar en la estructura del ateísmo de nuestra edad una doble inconsistencia:

a) En primer lugar, hay —respecto a las fuentes del espíritu en donde nacen— una singular coincidencia entre teísmo y ateísmo. Tratándose de lo que GNEMMI ha llamado “conceptos puros” o “problemas inmediatos”, los dos dependen de un acto de fe inicial en el que la persona se compromete por entero.

Maritain mismo ha optado en un momento decisivo de su vida por el Dios heredado de la tradición bíblica judeo-cristiana. En ese instante comenzó para él un apasionante viaje de búsqueda, no exento de la necesidad de razonar y cimentar esa opción originaria, y toda una inmensa tarea de fundación filosófica representada por sus *Approches de Dieu*, nunca totalmente concluida, y animada por el deseo de la visión beatífica. Por ella, intentará demostrar la existencia de Dios y descubrirá que el Dios

mer acto de libertad que debe elegir el bien; detiene o desvía el movimiento en virtud del cual la voluntad, tendiendo hacia lo bonum honestum (bien moral) tiende indivisiblemente hacia el Bien aislado. Cuando delibera sobre sí mismo, tal ateo puede ordenar su obrar y su existencia hacia lo bonum honestum, pero entonces o bien recibe la gracia de la conversión y dejará de ser ateo, o bien ordena su vida hacia un concepto que, según él cree, es el de lo bonum honestum y que en realidad no es sino un pseudo bonum honestum, es decir, hacia un bonum honestum considerado como excluyente de Dios” (RetR, OEC IX 349).

La naturaleza de la moral habrá sido así fatalmente transformada: se eleva un mero ídolo al rango de bien moral, mientras que el deber y la virtud quedan reducidos a una inmolation a la propia perfección, al implacable movimiento de la historia o a la *“absurda gratuidad de una pretendida creación de sí por sí mismo sin razón ni fin”* (RetR, OEC IX 371).

de los filósofos al que la razón arriba no es otro que el Dios de los creyentes y los santos. No puede hablarse, en efecto, de un verdadero teísmo cristiano sin ese impulso de la fe que busca comprender.

De manera similar, el origen del ateísmo absoluto es más antropológico que teórico. Sin duda, el ateo tiene en cuenta las consideraciones de las filosofías ateas y las explicaciones de aquel sector de la ciencia que expulsa a Dios del universo, pero según nuestro filósofo, éstas no son sino “defensas de segunda mano” que no constituyen el estímulo fundamental y determinante: “*el punto de partida del ateísmo absoluto —dirá— es un acto fundamental de elección moral, una determinación libre y decisiva*” (SAC, OEC IX 449), un acto de fe en sentido opuesto, mucho más exigente aún que el del teísta, que se coloca al mismo nivel que éste comprometiendo por entero a la persona y que se manifiesta, en realidad, como un antiteísmo siempre en guardia contra todo vestigio de trascendencia. En última instancia, por tanto, el ateísmo contemporáneo proclama, de una parte, que debe desaparecer toda religión, pero él mismo es, por otra, un fenómeno religioso. He aquí su primera inconsistencia⁵.

b) Pero, ¿en virtud de qué opta el ateo, en un momento decisivo de libertad, por rechazar la figura de la Trascendencia? ¿Cuáles son los resortes que mueven en ese instante las profundidades de su espíritu? Fundamentalmente, un equívoco deseo de total autonomía e independencia que procede de lo que Maritain ha llamado el “error inmanentista”: “*consiste éste en creer que la libertad, la interioridad, el espíritu, residen esencialmente en una oposición a lo no-yo, en una ruptura del «adentro» con el «afuera»; verdad y vida deben ser buscadas únicamente dentro del sujeto humano, todo lo que en nosotros proviene de lo que no somos, digamos de «lo otro», es un atentado contra el espíritu y la sinceridad. Y así, todo lo extrínseco a nosotros es la destrucción y muerte de nuestro interior*” (TR, OEC III 478).

De acuerdo con este principio, “*el ateísmo absoluto —continúa nuestro autor— comienza pretendiendo que el hombre se convierta en el único amo de su propio destino, totalmente libre de toda enajenación y de toda heteronomía, total y decisivamente independiente de todo Objetivo final, así como de toda ley eterna*” (SAC, OEC IX 451). Basta referir esta libre determinación originaria a los valores de la existencia, para comprender que Dios sea rechazado de la totalidad del universo de vida y pensamiento del ateo.

Con ello, sin embargo, no sólo hay un desprecio de la Trascendencia sino —como única alternativa— una adhesión total a la inmanencia que, si se vive coherentemente, desemboca en la entrega absoluta a algún “Gran ser” humano concreto. Se vislumbra aquí la segunda inconsistencia del ateísmo absoluto contemporáneo, a la vez que se nos revela el alto precio que exige: si vive perfectamente instalado en su rechazo de Dios, “*el ateo absoluto o positivo se entregará en cuerpo y alma al todo eterna-*

⁵ Maritain ha resaltado —a este respecto— la “obsesión antiteológica” que desde Feuerbach y Nietzsche verdaderos “teólogos de nuestras filosofías ateas contemporáneas”— caracteriza tanto al “*ateísmo infantil y pretencioso*” (DPM, OEC XII 18) de los existencialistas como al materialismo dialéctico.

A su parecer, estas filosofías “*se desenvuelven a la luz de una a-teología de la que ambas son ancillae*” (CT, OEC IX 129), de una teología “vuelta del revés” y para la que Dios resulta ser una “amenaza perpetua”. Esto es lo que explica su espíritu militante y la dosis de amargura que encierran en sí mismas: “*se sienten encadenadas, a pesar suyo, a una trascendencia y a un pasado que constantemente deben vetar y borrar, y en cuya negación han echado sus propias raíces*” (CT, OEC IX 131), para acabar constituyéndose como nuevas opciones “religiosas”.

mente cambiante y voraz, ya sea éste totalidad social o totalidad cósmica... Nos hallamos —añade Maritain frente a una nueva variedad de místico amor puro, un amor en el que se renuncia a toda esperanza de redención personal, una autonegación, una falta total de egoísmo, un sacrificio de sí mismo, un desinterés total y absoluto; pero es un amor monstruoso, comprado a costa del mismo Yo, de la existencia y la dignidad de la persona humana, a costa de lo que en cada uno de nosotros es un fin en sí mismo y la imagen de Dios... El ateo positivo entrega su alma, y no para salvarla, a un demiurgo terrenal cuyo placer insaciable consiste en hacer que los espíritus humanos se plieguen, se inclinen y se rindan al capricho de los acontecimientos” (SAC, OEC IX 452-453).

Habiendo partido en busca de una total autonomía, tendrá que acabar —paradójicamente— por inmolarsse, en una especie de sacra entrega, a los dictados del dios ciego de la historia.

4. El ateo y el santo:

Aparte de la coincidencia genética entre teísmo y ateísmo que acabamos de contemplar y que nos ha revelado, en sus efectos, una doble inconsistencia del segundo, existen, en este mismo nivel pero desde otro punto de vista, radicales diferencias entre ambos. Hemos visto cómo el acto inicial del ateo quería encarnar, de acuerdo con un poder revolucionario muy fuerte y de gran atractivo, una actitud de intransigencia e inconformismo, de protesta y autoafirmación. No se trataba, al menos en el caso del ateo absoluto que Maritain examina y que podría ser considerado como el tipo puro e ideal de ateo, de una ruptura derivada del egoísmo, sino de un deseo de autonomía para sí y para los demás, coherente, honesto, abnegado y solidario.

Frente a este ateo, el tipo puro de teísta viene representado por el santo. En él también, un deseo de lucha contra la injusticia, establecida en cualquier plano, forma parte de su acto inicial por el que elige a Dios como luz y regla de su vida. La verdadera diferencia entre ambos, ahora, se da en lo que concierne al poder espiritual real y la eficacia de sus actos iniciales de ruptura.

Lo primero que nuestro autor advierte es que santos y ateos no se cuestionan si la naturaleza de las cosas es buena o no, se rebelan contra un hecho existencial: el mundo que nos rodea es un mundo de injusticia y opresión intolerables.

Dicho esto, ¿cómo contempla Maritain este acto de inconformismo en el alma del santo? *“Diría yo que se trata de una sencilla negativa —no de un movimiento de rebelión, que es transitorio, ni de un movimiento de desesperación, que es pasivo—, de una simple negativa, una negativa total, permanente, supremamente activa, a aceptar las cosas tal como son “* (SAC, OEC IX 456). El santo emprende entonces una guerra contra el mal que comienza en las más recónditas profundidades de su ser y que pretende propagar hasta alcanzar todos los planos de la creación. Condición primera de esta lucha es la renuncia a sí y la entrega total al verdadero Dios, al mismo que le ha servido de ejemplo caminando delante en la tarea redentora y del que recibe la promesa cierta de un cielo y una tierra nuevos.

Ante este concepto de Dios, abierto a lo sobrenatural y que coincide con el Dios verdadero de los filósofos, hay sin embargo un falso Dios, *“un ser supremo convertido en ídolo, en el dios naturalista de la naturaleza, en el Júpiter del mundo, en el gran dios de los idólatras, de los poderosos sentados en sus tronos y de los ricos con su gloria terrenal; el dios del éxito, que no conoce ley alguna, y el dios del mero hecho con rigor de ley “* (SAC, OEC IX 458). El santo se comporta frente a este Dios

como el más radical y coherente de Maritain y el problema del ateísmo los ateos. El ateo absoluto, en cambio, no es “suficientemente ateo” respecto a él. Lo ha querido rechazar de plano, pero en ese rechazo general ha incluido la negación del verdadero Dios y una ilusoria fidelidad al ímpetu de la historia, de quien espera la liberación definitiva. Más tarde comprenderá que ese mismo dios ciego es una gran máscara que esconde al falso dios y que truncará sus deseos de ruptura con el mundo: “*con toda su sinceridad y devoción, el ateo auténtico, el ateo absoluto, dirá Maritain, no es, después de todo, mas que un santo fallido y al propio tiempo un revolucionario engañado*” (SAC, OEC IX 461). A esto queda reducido, en realidad, el poder espiritual del ateísmo absoluto: su ruptura con el mundo no es sino superficial, transitoria e ineficaz.

2. EL ATEISMO CONTEMPORANEO Y SU GÉNESIS HISTORICO-CULTURAL.

Hemos visto que para Maritain, la verdadera significación del ateísmo absoluto venía constituida por un acto de elección vital y moral en el que aquél se presentaba como una actitud de madurez e independencia de la persona ⁶.

Pues bien, el término en el que desemboca la lógica de la immanencia en el plano individual es, a este respecto, el mismo en el que concluye la dialéctica del humanismo antropocéntrico en el ámbito de la cultura. Puede hablarse, por ello, de una raíz histórica del ateísmo absoluto contemporáneo, de un desarrollo e incluso de una variedad de tipos, que nuestro filósofo ha abordado también.

1. La “dialéctica del humanismo antropocéntrico”:

En su análisis de la edad contemporánea, Maritain ha descubierto que existe una clara correspondencia entre los diversos órdenes de civilización y el concepto de Dios que en cada etapa histórica predomina. Si tenemos en cuenta, además, que Dios nos aparece ante todo como regla y garantía del destino del hombre, no extrañará que las distintas fases por las que ha atravesado la idea de Dios y la del hombre mismo estén en interrelación. A este respecto, debemos considerar, con nuestro autor, TRES MOMENTOS DE LA DIALÉCTICA HUMANISTA ANTROPOCÉNTRICA, que han sido decisivos en la configuración de una cierta noción de Dios y, posteriormente, de su rechazo global:

a) Los siglos XVI y XVII, en primer lugar, contemplan la caída del humanismo

⁶ De forma muy general y atendiendo a la herencia tomista de Maritain, V. PELLEGRINO ha interpretado que nuestro autor identificaba como causas principales del ateísmo “*los males que existen en el mundo, que conducen a negar la bondad y la omnipotencia de Dios, y los bienes que llevan a divinizar la naturaleza o la libertad del hombre*” (Introd. a *Ateísmo e ricerca di Dio*, Massimo, Milano 1982, pág. 40). Esta observación, que es justa, debe ser sin embargo precisada.

Maritain ha reconocido, ciertamente, que el problema del mal “*está en el origen de muchas formas de ateísmo, como en el de las angustias de lo que se podría llamar en muchos «conciencia cristiana ofuscada»*” (DPM, OEC XII 17). Del mismo modo, también puede decirse que lo está el naturalismo inmanentista: ¿no hemos considerado acaso éste como uno de los resortes que actúan en las profundidades del espíritu del ateo? Lo que debe quedar claro, en todo caso, es que el ateísmo no es en modo alguno –según nuestro autor– una conclusión establecida por vía especulativa, sino una opción moral primera tomada en un momento decisivo de libertad que está, eso sí, condicionado por el marco de vida y pensamiento.

teocéntrico y la instauración de un nuevo orden histórico regido por la pura razón: es el mundo del “naturalismo cristiano”.

Por una inversión de la esfera de los fines respecto a la Edad Media, el objetivo ahora perseguido es la dominación material del hombre, para la que Dios se convierte en mero fiador. En Descartes, Malebranche, Leibniz, la trascendencia divina es comprendida unívocamente por una razón geométrica incapaz de elevarse por el conocimiento analógico y la intelección ananoética hasta el verdadero Dios, que queda así confinado en su Reino y reducido a instrumento explicativo del cosmos.

b) En un segundo momento, ss. XVIII y XIX, el del optimismo racionalista y burgués, la confianza en el progreso humano sustituye a Dios mismo como garantía de la perfecta felicidad. Hay aquí ya, no sólo una mayor distancia de Dios respecto al mundo, sino incluso un rechazo de lo sobrenatural como superstición.

En la filosofía romántica y las metafísicas idealistas, por ejemplo, Dios será así concebido como mera idea inmanente al proceso dialéctico, límite ideal del desarrollo humano y justificación del bien y del mal.

c) Por fin, en un tercer momento de subversión materialista y revolucionaria de los valores (s. XX), se producirá la aparición de un humanismo nuevo derivado del ateísmo radical.

A fuerza de desnaturalizar a Dios, al hombre y a la naturaleza misma, se ha acabado por concebir al primero como amenaza con la que hay que acabar: *‘por reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes necesarias de su naturaleza, el hombre, en su inteligencia y en su vida, está obligado en realidad a subordinarse cada vez más a necesidades no humanas, sino técnicas, y a las energías de orden material que pone en acción y que invaden el mundo humano. Muerto Dios, el hombre materializado piensa que no puede ser hombre, o superhombre, mas que si Dios no es Dios’* (RTL, OEC V 113).

Feuerbach, Marx, Nietzsche, son los tres hitos filosóficos de esta “muerte de Dios”.

La oposición y confusión que reinan en nuestro siglo guardan, según Maritain, una estrecha relación con el crepúsculo de la civilización occidental al que ha conducido la dialéctica del “humanisme manqué”. Esta agonía se ha manifestado de muy diversas maneras, pero fundamentalmente por una subordinación del hombre a la materia y a la técnica y por un desprecio hacia su propia dignidad. La CULTURA Y LA POLÍTICA tampoco han sido ajenas a ella.

a) *“Con respecto a la cultura, dice nuestro autor, el ateísmo es un verdadero y fiel reflejo del estado a que se ha visto reducido el ser humano. Porque siendo el hombre imagen de Dios, es natural que lo que de Dios piensa corresponda al estado en que está esa imagen en un período dado de la cultura. El ateísmo absoluto significa que la personalidad del hombre está definitivamente tambaleante, y que todas las máscaras, palabras, simulacros, paliativos, afeites y coloretos con que la conciencia trata de engañarse a sí misma y presentarnos la figura humana, son inútiles en adelante y van a ser echados por la borda. La pintura de Picasso es la verdadera pintura del ateísmo, es decir, de esta fundamental desfiguración del hombre de nuestros días, que se refleja en el ateísmo. Hemos dejado de ser hombres, lo mismo que los rostros atormentados e imbéciles de esas feroces hembras han dejado de ser rostros humanos”* (RetR, OEC IX 371).

b) En lo referente a la política, la noche por la que atraviesa la sociedad humana en este siglo se ha expresado por el nombre de totalitarismo, no por casualidad muy

unido al de ateísmo de estado ⁷. Maritain ha distinguido, dentro de los totalitarismos contemporáneos, dos familias que presentan, a su entender, profundas analogías: por un lado, los totalitarismos fascista (o del Estado político) y nacionalsocialista (o de la comunidad racial); por el otro, el totalitarismo comunista (o de la comunidad social).

Por su débil dinamismo religioso, el fascismo se ha dejado llevar por influencias de un género distinto: históricamente, ha seguido en este punto las pautas del racismo alemán. De ahí que Maritain no le preste gran atención. Sí dedica, en cambio, algunos esfuerzos a investigar la significación espiritual del nazismo. En él, *“Dios es invocado, pero solamente en virtud del deseo de naturaleza inscrito en los elementos biológicos del ser humano; y es invocado contra el Dios del Espíritu, de la inteligencia y del amor, excluyendo y odiando este Dios. Por un fenómeno espiritual extraordinario, he aquí que se cree en Dios y que no se le conoce. La idea de Dios es afirmada, y al mismo tiempo desfigurada y pervertida”* (CC, OEC VII 23). No se trata pues de un “ateísmo pseudocientífico” sino más bien de un “parateísmo” o de “un pseudoteísmo demoníaco” tan anticristiano como el ateísmo mismo y derivado, según nuestro autor, de una teología pluralista y pragmatista.

Sin embargo, el totalitarismo que más ha interesado a la reflexión maritainiana es el comunista. Frente al nacionalismo racista y xenófobo de base irracionalista y biológica del nazismo, lo más llamativo del comunismo es su afán de universalismo y su admirable poder de convicción expansiva que pretende suplantar desde su raíz el universalismo de la Iglesia. Para Maritain, el comunismo era, dentro de la dialéctica de la cultura, la última etapa del humanismo antropocéntrico. Será preciso, por tanto, que le dediquemos mucha mayor atención.

⁷ Las reflexiones maritainianas acerca del ateísmo de estado se desarrollan conjuntamente con otras dos cuestiones conexas: la relación entre el estado y la sociedad civil, y la convivencia entre creyentes y no creyentes en el ámbito de ésta última.

Respecto a ellas no deja de haber una cierta evolución en el pensamiento de nuestro autor. Así, en lo referente a las relaciones entre sociedad civil y estado, pasa de sostener la tesis de un poder indirecto de la Iglesia sobre el estado (basándose en razones ético-religiosas) a defender un concepto de estado meramente funcional, un estado que forma parte de la sociedad civil y que se debe ocupar única y exclusivamente de la organización de los tres poderes y de facilitar el desarrollo de la sociedad política. Desde el punto de vista religioso y filosófico, debe mostrarse, por tanto, rigurosamente neutral: su único fundamento es práctico y moral.

En este clima de neutralidad y pluralismo, en el que el estado aparece como un simple instrumento de defensa y desarrollo de los derechos humanos de la sociedad política, creyentes y no creyentes participan conjuntamente para construir el bien común en el respeto mutuo de sus dignidades respectivas.

Puede comprenderse ahora fácilmente la evolución misma del pensamiento político maritainiano. Si en los años 20 no oculta sus simpatías por la Action française, el descubrimiento de la distinción –sin separación– de “lo que es del César” y “lo que es de Dios”, del poder espiritual y el poder temporal, de lo natural y lo sobrenatural, irá acompañado de un progresivo distanciamiento respecto a Maurras y de un rechazo de aquellos “totalitarismos de derecha” (nazismo, fascismo e incluso franquismo) que instrumentalizan la religión y la persona misma divinizando la política y en provecho del estado.

En conclusión, para Maritain –como bien ha dicho V. PELLEGRINO–, *“no debe ya existir el concepto de una religión de estado, ni tampoco el de un ateísmo de estado. Los cristianos tienen el derecho de llevar adelante, incluso en las leyes y las instituciones, los principios de una civilización cristianamente inspirada, y las otras confesiones religiosas y los ateos tienen el derecho similar de plasmar los propios ideales sociales. El método para afirmar los propios ideales debe ser el de la democracia representativa, centrada sobre la dignidad de la persona humana, en el credo común de la libertad, dirigida al bien común, a la justicia, y respetando el pluralismo de las opiniones y los partidos”* (Introd. a *Ateísmo e ricerca di Dio*, op. cit. pp. 50-51).

2. El ateísmo marxista:

A. “EJEMPLO TÍPICO” DE ATEISMO CONTEMPORANEO:

A la hora de penetrar en las reflexiones maritainianas sobre el ateísmo marxista, conviene precisar antes que nada que nuestro autor no ha atendido a la evolución ideológica del marxismo sino que se ha centrado en la tradición marxiana y en su manifestación objetiva e históricamente dada como ateísmo de estado.

A. GNEMMI ha hecho, a este respecto, dos advertencias de carácter preliminar que me parecen sumamente importantes:

— “en las obras de Maritain no se encuentra el examen crítico del neomarxismo, variante que procura la desdogmatización o deposición de la metafísica materialista —en la línea del praxismo trascendental— y el cambio de juicio (de negativo a positivo) acerca del papel histórico de la religión, manteniendo sin embargo firme la negación de la existencia de Dios (suficiente para la destrucción del valor objetivo de la religión y del cristianismo);

— en ellas se hace referencia constante al paleomarxismo, a la tradición originada en Marx (con el apoyo de F. Engels) y convertida después en doctrina operativa en el comunismo internacional (sobre todo soviético)”⁸.

Delimitado dentro de este esquema, y desde la perspectiva crítica de una filosofía cristiana de la cultura, el marxismo ha sido considerado por Maritain como el ejemplo típico del ateísmo absoluto contemporáneo, no sólo por su radicalidad doctrinal y su presentación como ateísmo positivo, sino sobre todo por su poder revolucionario y práctico traducido en la obra histórica del movimiento comunista. Esta energía, como ya he dicho, es la que llamó más poderosamente su atención.

Precisamente este interés, unido a la coincidencia en sus raíces con las asignadas al ateísmo absoluto (opción moral con base intelectual que sigue la lógica de la inmanencia, última etapa de la dialéctica humanista antropocéntrica y reacción de rechazo al cristianismo y el mundo configurado por él) han llevado a A. DEL NOCE a afirmar que nuestro autor habría elaborado sus tesis sobre el ateísmo pensando en el marxismo y su militancia “anticristiana”.

Para DEL NOCE, la toma de postura maritainiana que aparece delimitada en *La signification de l'athéisme contemporain* como obra cumbre, es una “reasunción perfectamente elaborada de la posición que en torno al ateísmo se presentaba como necesaria desde *Humanisme Intégral* y las obras sucesivas”⁹, y que giraba, fundamentalmente, alrededor del humanismo ateo de corte marxista. Y lo mismo induce a pensar, en su opinión, el “largo capítulo dedicado a Marx en *La Philosophie Morale*”¹⁰.

De acuerdo con A. PAVAN, me inclino a pensar, sin embargo, que la hipótesis de DEL NOCE, en este punto, no puede ser “plenamente compartida”. Ciertamente, las referencias maritainianas a los problemas sociales del XIX y el reconocimiento de las deficiencias históricas de la Iglesia en este y otros temas pueden apuntar en el sentido indicado por DEL NOCE. Nadie podría negar tampoco la profunda impresión que el ateísmo marxista y su difusión provocó en el espíritu de nuestro filósofo.

⁸ “Il problema dell’ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain”, en *Atti del Convegno internazionale di studio* promosso dell’Università cattolica, Milano 20-23 ott. 82, Vita e Pensiero 1983, pág. 96.

⁹ *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pág. 125, Nota 1.

¹⁰ *ibidem*, pág. 320

Pero Maritain no ha dejado de considerar también la aparición de otros regímenes totalitarios con principios metafísicos ateos radicalmente distintos a los del marxismo. Unos y otros son tachados de “fuerzas anticristianas”, aunque por muy diversas razones. Mientras que el ateísmo de estado marxista rechaza cualquier tipo de invocación a Dios, los totalitarismos nacionalsocialista y fascista invocan a un Dios a quien deforman e instrumentalizan. Hay, por tanto, ya en lo que respecta al ateísmo político una variedad de tipos que el filósofo francés ha tratado con plena consciencia. Su interés por el marxismo no ha sido exclusivista ni le ha impedido ver más allá de él.

Algo similar ocurre, asimismo, en otros niveles: hay un “ateísmo científico”, el de ciertos “*savants exclusifs*” (“DSc”, OEC XII 1185), y un ateísmo filosófico muy peculiar como el de Augusto Comte. Todos, de un modo u otro, hacen alguna referencia al cristianismo pues este es un elemento difícilmente dissociable de la cultura en que han surgido, pero creo que hay que mantener, en todo caso, que la raíz más importante de la teoría maritainiana sobre el ateísmo absoluto es la interrelación existente entre una opción de la voluntad y la historia de la cultura, aspectos éstos que se sostienen y condicionan mutuamente según diversas modalidades. “*La teorización del mundo como fundamento, dirá PAVAN, se convierte en voluntad de mundo; esta voluntad originaria está en el origen de la conceptualización, pero a su vez la formación y la especificación de esta voluntad, dependiendo de la inteligencia, deriva de la acción sobre ella de la cultura y de la razón. Aquí parece, pues, encontrarse la matriz de la teoría maritainiana del ateísmo, como convergencia de una actitud y de una opción originaria que coloca al yo en lugar de Dios, y de un estado de cultura puesto bajo el signo del principio de immanencia*”¹¹

Es esta matriz explicativa la que es aplicable a todos los tipos de ateísmo que hemos citado. El ateísmo marxista es, a mi entender, un típico ejemplo de ella, más aún, el “ejemplo típico”, pero no la única doctrina en la que Maritain pensaba a la hora de establecer su interpretación del ateísmo. Refiriéndose a las raíces del ateísmo marxiano, nuestro autor ha dicho: “*la lógica del inmanentismo, seguida de este modo hasta el fin, sin equívoco y sin miramientos, ha sido en el orden intelectual la raíz del ateísmo marxiano. Creemos, sin embargo, que el orden intelectual no es el único en juego aquí y que es necesario penetrar más a fondo. Todo hace pensar que en el orden moral, una cierta opción primera de la libertad que nos parece en general característica del ateísmo absoluto, ha tenido que jugar un papel decisivo en Marx mismo*” (PhM, OEC XI 613).

Se podría decir, pues, con MORATI que “*el humanismo antropocéntrico característico de la edad moderna es como el género generalísimo dentro del cual está incluido como momento el ateísmo, el ateísmo es como el género próximo dentro del cual, entre las diversas formas, está el marxista. El marxismo está incluido en el ateísmo y no el ateísmo en el marxismo. El marxismo es una diferencia específica y el ateísmo el género*”¹²

En estas circunstancias, no es de extrañar que el ateísmo marxista cumpla “ejemplarmente” los rasgos fundamentales del ateísmo contemporáneo:

1.—Su punto de arranque sigue situándose en el orden moral: lo que constituye a la opción ateísta marxista es un acto de fe, una elección primera de la libertad cuyo

¹¹ *La formazione del pensiero di J. Maritain*. Editrice Gregoriana, Padova 1967, pág. 101, Nota 115.

¹² “El marxismo in «Umanesimo integrale»”, en AA.VV., *Maritain e Marx*, Massimo, Milano 1979, pág. 116.

origen deriva de la crítica feuerbachiana de la idea de Dios y que se expresa con la famosa sentencia de Marx: “el hombre es el ser supremo para el hombre”.

2.—De idéntica manera, esta “voluntad de mundo” no hace sino seguir hasta el final, en el orden intelectual, la lógica del immanentismo emprendida por Descartes y proseguida por Hegel, y correspondiente a las etapas primeras de la dialéctica del humanismo antropocéntrico.

3.—Constituido por un acto de fe, el marxismo podrá ser considerado, paradójicamente también, como un fenómeno religioso que se manifestará inmediatamente en una de las “religiones” más imperiosas y exigentes con sus propios fieles: es un sistema completo de doctrina y de vida, pretende dar respuesta al sentido de la existencia y a todas las cuestiones fundamentales, y contiene en sí mismo un potencial inigualable de “envolvimiento totalitario”.

Como verdadera religión, además, posee una dogmática y una expresión ética y social. La primera se configura en el doble plano del materialismo dialéctico (que pone a la materia como principio originario y total que se desarrolla por la lucha immanente de los opuestos) y del materialismo histórico (que prima a la infraestructura de base económica y material sobre la secundariedad superestructural e ideológica del orden racional). La segunda está representada por el comunismo como régimen de vida.

4.—Es también, como veremos, un reflejo de las incoherencias del “mundo cristiano”; y por último,

5.—El enorme fracaso del movimiento comunista, que Maritain no pudo ver aunque predijo y que puede contemplarse en nuestros días con el derrumbamiento de los sistemas totalitarios de corte marxista, acaba por darle la razón en lo que respecta a su débil poder espiritual.

B. ENTRAÑAS DOCTRINALES DEL ATEISMO MARXISTA

La interpretación maritainiana en este punto, puede esbozarse a través de dos polémicas tesis que, en realidad, no hacen sino traducir en un nivel más concreto las fuentes a él asignadas por nuestro autor. Guardan entre sí, por lo demás, una estrecha relación.

1.—Desde el punto de vista del contenido doctrinal y su estructura íntima, EL ATEISMO —dice Maritain en primer lugar— NO ES CONSECUENCIA, ES PRINCIPIO DEL SISTEMA SOCIAL COMUNISTA.

La inversión de la dialéctica immanentista hegeliana y la confusión del Dios de Hegel con el verdadero Dios configuraron desde el comienzo el humanismo marxista como un humanismo ateo. En él, “*Dios es absolutamente rechazado en principio y en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto —no en nombre de la persona humana, como hacía el humanismo racionalista o deísta, sino al mismo tiempo que la persona como ser espiritual hecho a imagen de Dios— en nombre del dinamismo histórico de la colectividad social, en nombre del hombre colectivo o colectivizado en quien y por quien la naturaleza humana debe encontrar su cumplimiento*” (Hl, OEC VI 354). Desde esta perspectiva, el “monismo de lo humano colectivo” que caracteriza la temática social del marxismo, y el comunismo como su régimen de vida, aparecen en realidad, para Maritain, como una consecuencia necesaria del ateísmo planteado como principio del sistema.

2.—CONTIENE, además, ENERGÍAS DE ORIGEN CRISTIANO, PERO REACCIONA CONTRA EL CRISTIANISMO POR RESENTIMIENTO EN UN PROCESO GLOBAL DE SUSTITUCIÓN.

Una segunda inversión viene constituida, según nuestro autor, por las “inegables” energías de origen cristiano que fluyen por las venas del marxismo y que se encarnan, paradójicamente, en una doctrina anticristiana y antirreligiosa. “*La prosecución del reino de Dios en la Historia, la misión redentora del proletariado, el universalismo de la buena nueva revolucionaria, la nostalgia de la comunión (no «comunión de los santos» sino comunión en la vida social y en la histórica), la marcha hacia la transformación o transfiguración del hombre alcanzando por fin su verdadero nombre, la especie de simulacro político de Iglesia que nos ofrece el Partido y la conciencia del Partido, son —afirma el filósofo francés— unos cuantos rasgos derivados de ideas de origen cristiano, desviadas y refundidas*” (PhM, OEC XI 651-652).

Y añadirá: “*en cierto sentido, se encuentra en Marx un elemento cristiano real, aunque viciado, que no existe en Hegel... En el pensamiento de Marx mismo como carga emocional que la teoría no podía integrar, pero de la que no podría discutirse su importancia respecto a la génesis de la teoría, la incitación debida al sentimiento de la justicia juega un papel decisivo, aunque parezca olvidada...; diciendo reivindicación social eludirá citar justicia y derecho... No obstante, esta justicia que incluso no sabe pronunciar su nombre, no puede borrar la marca judeo—cristiana de sus orígenes...Es el único elemento residual que subsiste del cristianismo —para volverse contra él—*” (PhM, OEC XI 652-655). Por eso, concluirá, “*el comunismo debe ser visto, en realidad, como una herejía cristiana, la última y absolutamente radical herejía cristiana*” (PBC, OEC IX 233) ¹³.

¹³ Este “sobrenombre” y todo lo que él supone han dado origen a una intensa polémica: ¿qué significa, en realidad, la consideración maritainiana del marxismo como “una herejía cristiana”?

Para DEL NOCE, “*tal calificación no significa «condena» sino «recuperabilidad», en cuanto que lo herético «conserva»*”. Y concluye, desde esta perspectiva, que “*el uso del término herejía a propósito de la forma más rigurosa de ateísmo carece, pues, de rigor y conduce a confusiones inevitables y peligrosas: la herejía no puede no presentarse sino como restauración del verdadero cristianismo*” (Il problema dell’ateísmo, op. cit. p. LXIII). En opinión de este crítico, lo único que el marxismo conserva de la religión cristiana es su sentido mesiánico y nada más.

En la misma línea, G. BARBIELLINI AMIDEI —que ve en la interpretación maritainiana del ateísmo, y en particular del marxismo, la parte más débil del pensamiento del filósofo francés— considera que prácticamente toda la cultura católica de los últimos años (y Maritain con ella) ha devaluado el marxismo hasta el punto de “*demonizarlo con vulgaridad como una herejía lo ha sopesado convenida de poder repetir con él operaciones de redención, de bautismo, de recuperación... como si fuese el aristotelismo*”, en una manifiesta “*incomprensión de la potencia filosófica y de la irreductible coherencia del marxismo con sus premisas*” (Un punto controverso della filosofia cattolica. Marx e Maritain”, en Studi cattolici 1973, n. 146-147, pp. 274-275).

No me parece, sin embargo, que estos autores hayan acabado de comprender el punto de vista maritainiano. La expresión “herejía cristiana”, aplicada al marxismo, debe ser interpretada en sentido analógico y referida al plano en el que aparece: la liberación del hombre que un sentimiento de justicia incita a conquistar. Herejía significa, en este nivel, “*escoger en el conjunto de una doctrina sólo una parte, rechazando el resto*” (G. COTTIER, “L’etica marxista nella filosofia morale di J. Maritain”, en Maritain e Marx, a cura di Vittorio Possenti, Massimo, Milano 1979, pág. 106). Y esto es, precisamente, lo que ha hecho el marxismo con los conceptos cristianos de justicia y liberación, que recorren como una energía concreta la doctrina, pero que son perfectamente separables de la teoría y aun de los medios que la praxis marxista propone para su consecución.

Lo justo y equilibrado, por tanto, a la hora de interpretar la postura de nuestro autor respecto al marxismo es afirmar, como ha hecho A. PAVAN, que existe en ella una “*bipolaridad (no dicotomía), una tensión entre el reconocimiento de la intuición central de Marx... el momento en que el marxismo se pone como percepción de la des-humanidad de la modernidad y la consiguiente conciencia de la necesidad de la revolución, y por otra parte, la valoración crítica del régimen de conceptualización en el cual Marx ha traducido su intuición e impulso originarios*” (“Il marxismo, «ultima eresia cristiana»”, en Vita e pensiero, 1973, gennaio-febbraio, pág. 15).

Las raíces del resentimiento que da razón de esta reacción se hallan, para Maritain, en el escándalo provocado por las infidelidades de cierto “mundo cristiano” respecto a la doctrina cristiana y en la confusión en el espíritu de Marx de uno y otra. Un rechazo de los que debieran de ser “testigos de la luz” se transforma así —como ateísmo absoluto— en negación pura y simple de la Luz misma, y —como ateísmo positivo— en un “proceso de sustitución” general del cristianismo¹⁴.

Maritain ha descrito este proceso en tres tiempos.

En el primer momento, que Marx denomina “rehabilitación de la causalidad material”, se tratará de denunciar la “mentira de las ideas elevadas” procediendo a una ejecución radical de toda huella de idealismo o de trascendencia. Por un brusco movimiento de inmanentismo realista absoluto, Marx rescata así la causalidad material integrándola en la dialéctica como “actividad madre” en el desarrollo de la naturaleza y de la historia, pero a la vez relega cualquier otro tipo de principio a un papel meramente subsidiario. Esta es la gran equivocación de su actitud: “*abre la boca para decir REALISMO y pronuncia MATERIALISMO*” (PhM, OEC XI 602).

En la segunda etapa de sustitución, y como consecuencia de la anterior, “*la religión paradójica del ateísmo militante*” esperará la salvación y la realización del Reino de Dios por la vía de la causalidad material. El dinamismo de la materia, manifestado a través del proceso económico y en correlación con las energías de la conciencia revolucionaria, “*debe conducir al imperio de la razón, a la eliminación de la esclavitud del hombre bajo las fuerzas irracionales, a la victoria del hombre sobre la necesidad, al dominio sobre su historia. El hombre social, al término de su desarrollo, será el dueño absoluto de la historia y del universo*” (HI, OEC VI 353).

El mediador a través del cual se realizará esta redención no es ya, por fin, un Mesías hecho hombre, sino el proletariado como clase moralmente inocente y portadora, por ello mismo, de la liberación humana.

El análisis de estas dos tesis maritainianas, que hemos expuesto, revela además —según el filósofo francés— algunos puntos oscuros del marxismo, que acaban de delinearlos:

1.— Se da la paradoja de que la economía y sociología marxistas, lejos de determinar su contenido doctrinal, sufren en realidad la determinación de una cierta metafísica “realista—dialéctica—inmanentista—absoluta, atea”.

Este “aparente desmentido” se resuelve cuando se comprende que la “ideología marxista” en modo alguno podría ser “relativizada” por lo económico siendo como es una metafísica vivida y encarnada: “*cuando el burgués invoca valores metafísicos,*

En realidad, si la cuestión ha despertado tantas pasiones es porque se halla estrechamente unida a otra de mayor importancia efectiva: la posibilidad o no de cooperación entre marxistas y cristianos en el orden sociopolítico. “Progresistas” y “tradicionalistas” se enzarzaron aquí en una polémica que no siempre ha planteado el asunto en consonancia con los esquemas maritainianos. Éstos, como ha concluido Ubaldo PELLEGRINO, determinan: 1) un rechazo de “*cualquier confusión entre cristianismo y marxismo*”; 2) una oposición también a la creación de “*un frente único con el marxismo, que anularía la especificidad de la política cristiana*”; y por último, 3) la aceptación, dictada en todo caso por la prudencia, de “*un encuentro parcial con los marxistas que, preservando la autonomía de las fuerzas cristianas, imponga reformas sociales sin las cuales prosperaría el germen totalitario*” (“Marxismo e cristianesimo in J. Maritain”, en *Maritain e Marx*, op. cit. pp. 46-47).

¹⁴ El filósofo tomista dirá: “*el que un mundo hecho de pecadores traicione el cristianismo que profesa, o simulaba todavía profesar los artículos de la fe (y que tiene su propia ciudad en otra parte) es, para un espíritu nutrido de Hegel, únicamente el signo de que el cristianismo sólo es un mero deber ser ineficaz que no ha tenido fuerza para llegar hasta el ser, y una super-estructura de compensación*” (PhM, OEC XI 608).

dice Maritain, *eso no es —para el marxista— mas que una superestructura vana. Pero la metafísica marxista no es una superestructura momentánea puesto que se encuentra en el estado inmanente y vivido, encarnada en el proletariado y en su movimiento. Es así como, después del gran día de la revolución universal (y ya en el país que ésta habrá inaugurado), se verán valores metafísicos y místicos, los que expresan las palabras de justicia o libertad y que eran mirados hasta entonces como una ideología pequeño-burguesa; se les verá reaparecer con una plenitud de alguna manera infinita de realidad y legitimidad: porque entonces no estarán significados en sistemas u opiniones filosóficas, sino vividos en una inmanencia completa, integral, por y en la humanidad, en la práctica de la humanidad liberada por el proletariado*” (HI, OEC VI 356).

Con todo y aunque así se resuelve la paradoja, se echa de ver entonces, según nuestro autor, la clave verdadera del sistema como presupuesto no fundado: el “inmanentismo absoluto”.

2.—El segundo punto hace referencia a otra contradicción de sobra conocida: por un lado, se afirma que el proceso dialéctico no tiene fin; por el otro, se asegura que el dinamismo revolucionario tiene un objeto y un término, “el reino de Dios en la historia”.

En opinión de Maritain, el elemento escatológico que aquí aparece tiene su origen en el humanismo burgués, y llegó al marxismo a través del utopismo mesiánico de la tradición socialista, aunque se introdujera contra él el valor del conflicto y la guerra como condición del movimiento de la historia.

El resultado de esta compleja síntesis no fue otro sino la secularización del Reino de Dios: “*el proceso dialéctico desemboca en un reino de Dios porque esta dialéctica obedece a la ley íntima de la psyché socialista, no de la dialéctica; pero en un Reino de Dios secularizado, que completando la historia permanece en la historia y en el tiempo de este mundo*” (HI, OEC VI 361)¹⁵.

C. EL ATEISMO Y LA PRACTICA VITAL

Constituido ya formalmente como doctrina, el ateísmo en general y más concretamente ahora el ateísmo marxista, se impone a Maritain como un problema filosófico

¹⁵ Esto que hemos explicado con apremiante brevedad, da razón, sin embargo, de algunos de los rasgos fundamentales que nuestro autor ha esbozado del humanismo ateo de corte marxista.

Según él, el utopismo socialista, heredero del humanismo burgués en su rechazo de la infravalencia de la misión temporal del hombre y en su optimismo natural, subyace en el marxismo a pesar de las correcciones impuestas a él por la dialéctica. (Así se explica que en el término de la historia hallemos una humanidad y un paraíso comunistas). Pero a la vez, ha sido, como humanismo, profundamente transfigurado por ella: no sólo ha quedado aprisionada la persona en provecho del “hombre colectivo”, sino que conceptos tan esenciales como el de amor han acabado por ser vaciados de su verdadero contenido. Nuestro filósofo apunta a este respecto: “*es fácil ser santo cuando no se quiere ser humano, decía Marx. Entonces, en efecto, no se es ni humano ni santo, esta es la gran mentira del fariseísmo. Pero, ¿Marx pensaba que es fácil ser humano cuando no se quiere ser santo? Esta sería la gran mentira del humanismo ateo: porque hemos nacido para tender a la perfección del amor, de un amor que envuelve realmente la universalidad de los hombres sin dejar lugar al odio contra alguno de ellos, y que transforma realmente nuestro ser, lo que no es posible a ninguna técnica social ni a ningún trabajo de reeducación, sino sólo al Creador del ser; y esto es lo que se llama santidad. Por muy generoso que sea un ateo, el ateísmo petrifica algunas fibras profundas de su sustancia; su amor por los hombres es una reivindicación violenta de su bien, que surge ante todo como una fuerza rompedora, porque brotando de la piedra choca contra la piedra, contra un universo de seres humanos que le son impenetrables. El amor de los santos es una fuerza unitiva, vivificante y difusora del bien, porque hace de ellos mismos, rotos y consumidos, una llama que triunfa de la impenetrabilidad de los seres*” (HI, OEC VI 396).

digno de estudio desde otra perspectiva. Nuestro autor se pregunta: ¿puede ser realmente vivido en su radicalidad metafísica? Su respuesta a esta cuestión es negativa y se basa en lo que llama “una concepción auténticamente filosófica de la voluntad humana”.

Según ésta, la voluntad tiende por un movimiento natural hacia el “bien como tal” y obra por un fin último que la satisface plenamente. Este fin es, en realidad, Dios como plenitud infinita de bien al que toda voluntad desea aún inconscientemente. La conclusión, entonces, es clara: “*si el ateísmo pudiera ser vivido hasta la raíz del querer, desorganizaría, mataría metafísicamente la voluntad; no es por accidente, —añade Maritain—, sino por un efecto estrictamente necesario inscrito en la naturaleza de las cosas, por lo que toda experiencia absoluta del ateísmo, si es consciente y rigurosamente conducida, provoca al final la disolución síquica*” (HI OEC VI 362-363). Y aduce como testimonios que corroboran sus afirmaciones la experiencia nietzscheana o la del Kiriloff de Dostoyevski.

Frente a la firmeza que asigna a esta tesis, el aparente contraejemplo de lo que llama “ateísmo religioso del comunismo soviético” no es, para él, sino una mera “traducción ética” del verdadero ateísmo metafísico: se rechaza a Dios en el orden especulativo como fin y como regla de la vida humana, pero tal rechazo ni tan siquiera tiene por qué incluir el orden práctico; el caso del pseudoateo así nos lo demuestra.

Si es verdad, por otra parte, que es el ateísmo como presupuesto de principio el que condiciona la concepción comunista de la sociedad, expresándose en una determinada escala de valores, cabe esperar, —piensa Maritain—, que la experiencia de la realidad humana y sus problemas esenciales, a la vez que vaya eliminando el ateísmo de las conciencias se traduzca en un reconocimiento de la persona y sus derechos fundamentales y en una renovación progresiva de nuestra civilización contemporánea.

D. SIGNIFICACION CULTURAL DEL ATEISMO SOVIÉTICO:

En esta misma línea, por fin, el filósofo francés identifica como base histórica del ateísmo ruso a la propia religión del pueblo dirigida por un dinamismo irracional de resentimiento contra Dios. De ahí que este movimiento —dice— pueda invertirse de nuevo hacia el sentimiento religioso en cualquier circunstancia socio-histórico futura.

Podríamos decir, iluminados por los acontecimientos que nos ha tocado contemplar en estos años de finales de siglo, que esta inversión se ha producido y que el puesto de Dios en el resentido corazón de los pueblos de la Europa Oriental lo ocupa, en este momento, el propio comunismo. ¿Hay lugar, entonces, para pensar que, ante la agonía espiritual de Occidente, la nueva civilización soñada por nuestro autor fuera promovida por estos pueblos?, ¿o más bien acabarán por ser absorbidos en el torbellino materialista del capitalismo occidental? Es esta una pregunta que sólo el tiempo podrá responder.

3. El ateísmo comtiano:

Frente al paradigma del ateísmo marxista, Maritain ha considerado otro tipo de ateísmo de características singulares: el de Augusto Comte. En él, también procede de una elección moral en el momento de un primer acto de libertad y de acuerdo con el principio de inmanencia. Pero si en su primera raíz esencial coincide con el ateísmo de Marx en una opción contra lo “sobrenatural” que se presenta como signo de madurez moral, en el resto de sus fuentes y en otros rasgos que lo dibujan para nuestro filósofo, se aleja mucho de aquél:

a) Mientras que el marxismo nace como una subversión materialista contra el mundo y el orden social injustos de su época, el ateísmo de Comte se plantea, curiosamente, como un asunto personal entre Dios y él. En el centro del optimismo burgués de la época que domina el segundo momento de la dialéctica del humanismo antropocéntrico, su ateísmo es tan conservador que lejos de revolverse contra el mundo, o por el contrario justificarlo, tan sólo se preocupa de “descubrir sus leyes por la razón y venerarlo con el corazón”.

Desde este punto de vista, las dominantes psicológicas que presiden los ateísmos de Marx y de Comte son radicalmente diferentes. El ateísmo comtiano, aun siendo “absoluto”, no es en modo alguno “militante” ni “revolucionario”, y es precisamente esta apariencia de naturalidad y de “soberbia tranquilidad” la que le hace aparecer ante Maritain como “único en su género”: es un ateísmo que parece estar perfecta, segura y confortablemente instalado a través de una sencilla sustitución de la realidad de Dios por la de uno mismo. Por un simple fenómeno de desplazamiento interior, el puesto de Dios lo ocupará desde un principio Augusto Comte, “operación psicológica, dirá nuestro autor, que no podría ser realizada con una seguridad tan irreprochable sino merced a lo infinitamente que Comte se ha tomado en serio, desde que tuvo uso de razón, a sí mismo y a su egocentrismo constitucional sintomático de la dispersión mental que debía manifestarse más tarde” (PhM, OEC XI 767).

De nada sirve aquí exigir la necesidad de un planteamiento riguroso del problema de Dios, pues Comte jamás se dignó discutir la validez de la metafísica o de la teología. En su filosofía, la ley de los tres estados barre de un plumazo y para siempre de su universo de vida y pensamiento todo asomo de “superstición”.

Del mismo modo que Marx, en este punto, “su ateísmo, dice el filósofo tomista, *procede de fuera de la filosofía, de una fuente más personal y más profunda; y tanto para él uno como para el otro, también es desde fuera de la filosofía como la creencia en Dios desaparecerá del espíritu de los hombres —no por el efecto de ningún examen racional del problema, sino como la consecuencia que automáticamente llevará consigo un inevitable cambio radical, ya sea (para el materialismo dialéctico) en el régimen económico y social, ya sea (para el positivismo comtiano) en el régimen general del pensamiento. No es sorprendente que uno y otro hayan manifestado poca simpatía por los demostradores del ateísmo... Los que quieren demostrar la inexistencia de Dios no son más que teólogos al revés y los más inconsistentes teólogos... Comte sabe que uno no se desembaraza de Dios razonando contra El, sino olvidándole, perdiéndole de vista, ejerciendo la función de pensar, de tal manera que la cuestión de Dios no pueda ni siquiera aparecer*” (PhM, OEC XI 767-769).

En esta medida, el ateísmo comtiano se distancia definitivamente de todo ateísmo doctrinario para ir más allá de él. De acuerdo con el P. DE LUBAC, Maritain interpreta que para Comte el ateísmo como doctrina es “una posición demasiado tímida aún y que no protegería de ciertos retornos ofensivos” “no toma las cosas desde bastante lejos, no extirpa la raíz del mal”¹⁶.

Como contrapartida, surge la necesidad de un “esfuerzo escatológico total”. En consonancia ahora con los cánones del ateísmo, y con más claridad que nunca, el ateísmo positivo-comtiano precisará de un proceso de reconstrucción que hará corresponder a la especie humana el título de Gran Ser antes asignado a Dios. El ateísmo como fenómeno religioso se configurará entonces como “religión positiva”.

¹⁶ *Le drame de l'humanisme athée*, pp. 168-169 (cit. por Maritain en PhM, OEC XI 769).

b) En segundo lugar, a diferencia de Marx, no hay en Comte una con fusión del dios de Hegel con Dios. La imagen de Dios que el joven Comte tenía a sus trece años, cuando optó por apartarle de su camino definitivamente, no era otra que la que el catecismo le había transmitido. Si la rechaza, lo mismo que al cristianismo, es en nombre de la humanidad y de un anhelo de liberación respecto a cualquier imperio personal.

La función esencial de la religión es única y exclusivamente de orden humano: conducir a la especie humana en su conjunto a la concordia y la unidad. En relación a este objetivo principal, cualquier llamada a la trascendencia es considerada por Comte como antisocial, irreligiosa e inmoral.

3. REFLEJO DEL ATEISMO PRACTICO DE LOS CREYENTES.

Démos ya el último paso en nuestro estudio.

Al examinar la interpretación maritainiana del ateísmo marxista como ejemplo de ateísmo contemporáneo, reconocimos en él un cierto resentimiento anticristiano que actuaba como dominante psicológica en el espíritu del propio Marx.

Pues bien, este mismo rechazo sirve también a nuestro autor para identificar, de forma general, la tercera fuente en donde nace el ateísmo absoluto: *“es —dice— una traducción en términos brutales e imposibles de eludir, una despiadada contrapartida, un reflejo vengador del ateísmo práctico de tantos creyentes que traicionan sus creencias; cristianos que guardan en su espíritu las apariencias de la religión en razón de cierta decencia u orden exterior, o por las ventajas de clase o de familia que creen quedan protegidas por la religión, pero que niegan el Evangelio y menosprecian a los pobres, que pasan a través de la tragedia de su tiempo sin lamentar otra cosa que la pérdida de sus privilegios sociales y políticos y tiemblan por su prestigio o por sus bienes, contemplan sin chistar cualquier suerte de injusticia o atrocidad que no amenace a sus propias vidas, desprecian a su prójimo, menosprecian a los judíos, a los negros, a su misma nación si ésta deja de ser la buena nación de sus sueños de felicidad, adoran la fuerza y estigmatizan como a subhumanos a los pueblos, razas y clases a las que temen; enarbolan una buena conciencia y viven y actúan como si Dios no existiera”* (RetR, OEC IX 371-372) ¹⁷.

Desde el punto de vista de su significación filosófica, el ateísmo práctico se encuentra en las antípodas del ateísmo absoluto: *“ningún problema especial plantea para el filósofo, fuera del problema de la conciencia ilusionada y del desacuerdo o quiebra entre la inteligencia y la voluntad, la creencia teórica y el comportamiento real, o en términos teológicos, entre la fe (la fe muerta) y la caridad. La fe muerta es la fe sin amor. El ateo práctico acepta el hecho de que Dios existe, y lo olvida en todos los momentos. Pero su caso es un caso de olvido voluntario y obstinado”* (RetR, OEC IX 369).

El juicio tremendamente severo de Maritain respecto a estos creyentes, a los que llega a identificar con los “sepulcros blanqueados” del Evangelio, no afecta ni da razón, sin embargo, de todas las deficiencias históricas del mundo cristiano que han abonado, en su opinión, el terreno del ateísmo absoluto. Junto a los mentores de la

¹⁷ La filosofía política que mejor representa este “cristianismo decorativo” “prácticamente ateo” es, según Maritain, el individualismo burgués. (Cfr. PBC, OEC IX 232).

“buena conciencia y el orden establecido” que se refugian en meras fórmulas para eludir su responsabilidad temporal, ha habido durante algún tiempo —fundamentalmente los cruciales años que siguieron a la revolución industrial— una escasa conciencia, aún por parte de los santos, de la necesaria “realización socio-temporal de las verdades evangélicas”.

Con su distinción entre cristianismo, Iglesia y mundo cristiano¹⁸ y el reconocimiento de un fin especificador temporal del último, Maritain ha querido contribuir a la recuperación de una conciencia cristiana de lo social hoy más necesaria que nunca: *“en la era histórica que es la nuestra, afirma, la repercusión indirecta de la renovación interior de la conciencia sobre las estructuras exteriores de la sociedad no es definitivamente suficiente, si bien responde a una necesidad fundamental y si bien hizo progresivamente posibles cambios sociales tales como la abolición de la esclavitud. Una actividad específicamente social, una actividad que aspire directamente a mejorar y a reconstruir las estructuras de la vida temporal también es necesaria”* (SAC, OEC IX 464).

Han sido precisamente el abandono de esta misión, las incoherencias de muchos creyentes y la confusión del orden cultural y social con el orden espiritual —en último término de las “responsabilidades temporales de los cristianos” con la “verdad del cristianismo” algunas de las causas fundamentales del ateísmo absoluto contemporáneo. De ahí que, de acuerdo con este diagnóstico psicosociológico, nuestro autor afirme que *“el único medio de librarse del ateísmo absoluto es librarse del ateísmo práctico. Un cristianismo decorativo no basta en adelante; el mundo necesita un cristianismo viviente. La fe debe ser una fe real, práctica, existencial. Creer en Dios debe significar vivir de tal manera que no sería posible vivir así si Dios no existiera”* (RetR, OEC IX 373).

A. DEL NOCE ha rechazado esta explicación como inadecuada. En su opinión, el diagnóstico maritainiano *“es válido en referencia a ciertas formas de ateísmo aparente y contradictorio, por ejemplo, el de Proudhon. Pero se trata de formas que no han ejercido una influencia efectiva sobre el ateísmo contemporáneo. La reacción al ateísmo práctico de un mundo que se dice cristiano podrá explicar la herejía, podrá explicar en su sentido etimológico la protesta, en cuanto se presenta como dirigida contra la utilización del cristianismo para la fundación de un poder temporal, podrá explicar en su sentido más amplio el anticlericalismo, por cuanto que tiene una bien precisada esencia y no se reduce a accidente de ciertas posiciones culturales y políticas: no sirve para la explicación del ateísmo”*¹⁹.

Según este crítico, más que una réplica al ateísmo práctico, el ateísmo absoluto se ha ido configurando desde sus primeros pasos en el racionalismo como un rechazo del pecado original y la concepción del mundo por él formada, y por una progresiva asunción de la actual condición humana como “normal”, incluida la finitud de su ser. La nueva antropología, surgida en este marco, se creará mejor capacitada para la realización plena de un humanismo científico, moral y político. Por eso, antes que una

¹⁸ *La palabra cristianismo, como la palabra Iglesia, ha dicho, tiene una significación religiosa y espiritual; designa una fe y una vida sobrenatural. Por las palabras mundo cristiano, al contrario, entendemos algo temporal y terrestre, que se relaciona con el orden, no de la religión misma, sino de la civilización y la cultura. Son ciertas formaciones culturales, políticas y económicas, características de una edad dada de la historia y cuyo espíritu típico es debido principalmente a los elementos sociales, las que tienen en este medio el papel rector y preponderante”* (HL, OEC 5343)

¹⁹ *Il problema dell'ateismo, op. cit. pág. 126.*

negación del mismo Dios, el ateísmo contemporáneo se manifestará al final como un rechazo de la “disposición teísta” y de lo sobrenatural, en el que los momentos moral y político tienen mucha mayor importancia que el momento demostrativo y metódico. Este proceso que da razón del ateísmo, se reproduciría sustancialmente, según DEL NOCE, en cada ser humano concreto, y explicaría también, por tanto, su difusión.

Considerada en general, la tesis central de este autor sobre el ateísmo no difiere en demasía de la matriz de la teoría maritainiana. Para ambos, el ateísmo deriva de una opción originaria, de una consideración de valores más que de un juicio de realidad, marcada por el signo del principio de inmanencia. (Lo más significativo en el pensador italiano es su insistencia en plantear el problema del valor de la verdad, en sentido nietzscheano, a la hora de explicar el fundamento del ateísmo como elección, y la importancia por él otorgada al momento político en su proceso de génesis y desarrollo).

El punto de verdadera discordancia se centra, como hemos dicho, precisamente en la cuestión del ateísmo práctico. Apoyado en un detenido análisis histórico-filosófico, DEL NOCE concluye que el ateísmo práctico podría dar razón del anticlericalismo o la herejía, pero no del ateísmo absoluto. Estas tres actitudes habrían seguido, por lo demás, en su desarrollo, líneas más bien divergentes.

Sustentado, en cambio, en un análisis de orden psicosociológico y en un contexto muy concreto —el de discernir la terapia adecuada al ateísmo contemporáneo— Maritain ha llegado a indicar, en efecto, como única respuesta al ateísmo absoluto, liberarse del ateísmo práctico, “*si es verdad que el ateísmo absoluto es fundamentalmente fruto y condenación del ateísmo práctico y su imagen reflejada en el espejo de la cólera divina*” (RetR, OEC IX 373).

Si no se quiere malinterpretar esta tesis, considerada por Maritain como “evidente”, y descubrir consecuentemente contradicciones que sólo son aparentes, debe comprenderse en sus justos términos y con su debido alcance. Nuestro autor es perfectamente consciente de las implicaciones y del entorno en el que se mueve el ateísmo práctico desde el punto de vista filosófico. Sabe que, siendo el ateísmo absoluto una opción libre que hunde sus raíces en la voluntad, la creencia exige una originaria disponibilidad sin la que cualquier tipo de “prueba” —incluida la fe vivida— se muestra incapaz de transmitir evidencia alguna. Sabe que si el creyente que traiciona su fe es de hecho asimilable a la condición de pecador, ello, lejos de implicar la inexistencia de Dios, supone su existencia (“aversio a Deo”). El ateísmo se mantendrá siempre como supuesto y su terapia general deberá incluir no sólo el orden práctico, con una renovación moral y religiosa, sino también el orden especulativo, en una verdadera liberación de la inteligencia cuyas líneas ya he esbozado en anteriores capítulos de este estudio.

La tesis maritainiana acerca del ateísmo práctico y su reflejo no puede, en consecuencia, ser asimilada al plano filosófico, sino que debe ser mantenida en el mismo plano en donde nace, en el psicosociológico, y como un diagnóstico de esta índole permanecer, tal y como Maritain la concibió. Así delimitada, no se podrá negar la evidente incidencia psicológica del ateísmo práctico sobre la disponibilidad a la creencia en cada hombre, incidencia acrecentada por la equivalencia históricamente fundada entre cristianismo y teísmo y por la confusión entre “cristianismo” y “mundo cristiano” ya reseñada. En este orden, la única terapia convincente y en todo caso previa es, efectivamente, liberarse del ateísmo práctico.

Meses antes de su bautismo, Maritain había escrito en su Carnet de Notes: “*el gran obstáculo para el cristianismo son los cristianos. Esta es la espina que me*

punza... Me causan horror” (CN, OEC XII 158). Leon Bloy le aportó el testimonio de fe vivida que acabó por vencer su indisponibilidad; Santo Tomás de Aquino le consolidó en el orden especulativo y le proporcionó los instrumentos necesarios para progresar en la comprensión de la fe; pero en el fondo, dirá nuestro autor, *“no se elige una religión por buenas razones, se nace a la verdadera religión por la gracia”* (CN, OEC XII 158).

La “*via salutis*” que abrirá las puertas a una nueva era de civilización pasa, por tanto, por una labor amplia y compleja, por lo que GNEMMI ha llamado una “*terapia de la verdad integral (natural y sobrenatural)*”:

“La verdad total, y solo ella, acoge, libera y salva, llevando a la realización de un nuevo humanismo, de un humanismo integral. Y como momento de la verdad total, es necesaria la contribución de la razón metafísica; es necesaria la luz específica del evangelio de la razón, que en esencia culmina en la captación de la existencia de Dios Creador, que determina el sentido y la verdad del hombre.

*Es necesaria, pero no suficiente para la salvación; y, por ello, el evangelio de la razón necesita de la integración y del potenciamiento del Evangelio de la Fe, que es tanto como decir que la naturaleza necesita de la intervención de la Gracia: fe y gracia abren e introducen a la verdad racional de Dios Creador”*²⁰.

²⁰ “Il problema dell’ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain”, art. cit., pág. 89.

PROBLEMÁTICA CONTEMPORÁNEA DEL TÉRMINO “CRISTIANO”, PARA EL DISCURSO FILOSÓFICO
(XVII Congreso Tomista de Argentina. 1992)

Prof^a. Dra. *Carmen-Rosa Villarán Rodrigo*

Realmente, el cristianismo no es una filosofía sino una religión, en tanto que está compuesta de una “Revelación”. “Sostengamos pues que el Señor por su misma boca nos ha señalado cuál es el origen y el término de su Iglesia; esto es, el origen es Jerusalén, y el término, las gentes todas de la tierra”¹. Así pues, “La verdadera religión” definición que consta en un título de una obra agustiniana en la que se pone de relieve que: “Cristo fundó una divina sociedad, que incorpora a los hombres a El, como miembros de un cuerpo místico: *societas qua efficitur unum Corpus unici Filii sui*. No hay más que un sólo Cuerpo de Cristo, esto es, un solo verdadero cristianismo. Cabeza con dos o más cuerpos es una monstruosidad... que unos miembros se separaran del cuerpo queriéndose llevar la Cabeza consigo... y ha obligado a los discípulos de Jesús a una aguerrida defensa de la Iglesia Única *amata eius, sponsa eius, pulchra eius*”². Se considera pues, a San Agustín como paradigma de una de las defensas más completas de la Iglesia Católica en cuanto considerada sobre todo a partir de las cartas paulinas: “esposa de Cristo”.

Ahora bien, el cristianismo justamente, se ocupa de aquel tema que es el ápice de todo filosofar: Dios; puntería de todo razonar serio que alberga la pretensión de llegar a la Causa Primera, Fin Ultimo, Suma Verdad y Supremo Bien... Más aún, ¿Cómo comprender a cabalidad una manufactura sin atender a su hacedor? Igualmente, para cualquier aspecto vinculado al ser humano, protagonista de todo filosofar, pero no causa del fundamento de todo filosofar; hay que ocuparse del Creador para obrar en razón de la criatura que se “es” con sus respectivas variantes, y ésta ha sido la preocupación de no pocos filósofos serios de todos los tiempos.

Sin duda, los griegos abordaban el tema de lo divino con un estilo de profundización, en el que ponían de manifiesto los límites de la razón natural, en el ejercicio por descubrir toda la realidad y sus causas últimas. En tal sentido, han sobresalido en esta realización como los más notables: Sócrates, Platón, y Aristóteles; en quienes más enfáticamente se descubre una capacidad de anhelo y aspiración por el origen y al

¹ San Agustín Obispo de Hipona, De la Unidad de la Iglesia, cap. 26. En *Obras Completas*, vol. IV, B.A.C., Madrid, 1957.

² *Ibidem*, Sermón 132

unísono, una proclividad por aproximarse al destino final, meta de toda especulación y de toda praxis. Asimismo, surge la claridad teórica de reconocer que aquello que es de más difícil acceso para el conocimiento humano resulta que en sí tiene de más verdad. Al respecto, señala el Estagirita: “pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día, es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza”³.

En relación al tema que nos ocupa y sus consecuencias, conviene tener presente, la conocida polémica de 1931 en París entre Gilson y Maritain de una parte, y Brehier y Bruschwig de otra. Mientras los primeros exponían argumentos racionales e históricos acerca no sólo de la posibilidad, sino de la conveniencia de una Filosofía Cristiana, lo que explicaban significaba especular desde la inspiración de la Sagrada Escritura, haciendo notar para el caso, que por ejemplo “fue San Anselmo quien dio la fórmula definitiva de la primacía de la fe sobre la razón... la fe se basta, pero aspira a transmutarse en una inteligencia de su propio contenido; no depende de la evidencia de la razón, sino que al contrario ella la engendra”⁴. Los segundos, más bien sostenían la imposibilidad de poder hacer referencia a una Filosofía Cristiana, como si en sí misma la sola expresión, fuera una radical contradicción; pero el discurso de estos últimos, más que de una índole dialéctica y explicativa, se caracterizó por una cadena de aforismos.

En todo caso, no puede prescindirse, frente a la misma polémica, del hecho que de modo creciente, se multiplican los grupos cristianos que se empeñan en separarse de la Iglesia Universal. De tal modo, que aparece entre el criterio popular, la posibilidad de que puedan existir varias Iglesias, e incluso se consideran como admisibles varias interpretaciones para la única revelación cristiana. Cuando más bien se trata de tener presente que “Cristo se convirtió en un nuevo Adán”⁵. De tal suerte, que la única explicación válida, no puede ser sino aquella que esté inspirada por el mismo Cristo y busque sujetarse a su Revelación. Precisamente, en cuanto Cristo es el Salvador y Redentor del género humano, a la vez que más autorizado Maestro; y en cuanto Fundador de la Iglesia, su Cabeza; y se une por tanto a un cuerpo que se ha de constituir a través del mismo género humano por El salvado y jerárquicamente organizado. Por lo mismo, hablar de varios cuerpos, o de una organización de miembros eclesiales sin su respectiva Cabeza, se sale de la norma y por tanto no procede. De tal modo, que si de hecho han habido rupturas respecto de la Iglesia fundada por Cristo, no es posible pensar que la Filosofía Cristiana de la que habla Schelling como miembro protestante luterano, de la mal llamada Iglesia Reformista, tiene igual punto de partida que el discurso de Gilson que es efectivamente un miembro de la Iglesia Católica. Estos autores no tendrán pues, igual referencia inicial; aunque en ambos se descubra una clara actitud apologetica sobre el valor del dato revelado. Porque desde una aparente actitud semejante, sin embargo no están atendiendo al dato revelado del mismo modo. Pues en esta tesitura, hay que tener en cuenta, a la persona de Cristo, quien se denominó a sí mismo y ejerció plenamente de “Buen Pastor”, dejando asimismo por tanto, indicaciones que hasta nuestros días son herencia para sus Sucesores.

Téngase presente que después de la presumible reforma dirigida por Lutero, no se puede hablar del cristianismo sin más, porque existen diversos representantes del

³ Aristóteles, *Metafísica*, Lib.II, cap. 1, 993b, 10. Gredos, Madrid, 1982.

⁴ Gilson, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 38.

⁵ Cardenal Ratzinger, J. *Creación y pecado*. EUNSA, Pamplona, 1992, p. 103

mismo. Por ejemplo se puede decir más bien, que los seguidores del luteranismo y las divisiones que de esta postura han surgido, se alejan de hecho de la correcta fuente de inspiración. Y en términos metafísicos se puede mencionar, que tales interpretaciones ya no tienen la nitidez de lo que es genuino, ni la claridad de una verdadera realidad. Por tanto, lo que puede "ser salvación", "si pierde su condición de ser", quiere decir que "pierde su condición auténtica de ser salvación", y no otra cosa le ocurre a los que se autodenominan cristianos. Pero, de diversos modos han buscado sin reconocerlo una autonomía frente a la Iglesia Universal.

Cabe admirarse junto a las explicaciones de San Agustín y desde la autoridad de los más insignes Padres de la Iglesia, que "siendo, pues, esto así, la religión verdadera no ha de buscarse ni en la confusión del paganismo, ni en las impurezas de las herejías, ni en la languidez del cisma, ni en la ceguera de los judíos, sino en los que se llaman aún entre esos mismos cristianos católicos ortodoxos, estos es, los custodios de la integridad y los amantes de la justicia" ⁶.

Desde estas reflexiones, en lugar preeminente, más vale reconocer la importancia para todos los efectos, del hecho de deslindar los ámbitos de la filosofía y de la religión haciendo lo mismo, respecto de la razón y la fe. Lo que significa en cuanto a la fe, entendida como don, la conveniencia de saber considerarla en toda su idónea apertura a la Sagrada Escritura siempre desde el auxilio divino. En tal sentido, se podría decir que la lectura de la Biblia tendrá su expansión, a través del magisterio eclesial en cuanto que Cristo fundó una Iglesia jerárquica. Por eso, si se reconoce a Cristo como la Verdad más elevada, conviene tenerla en cuenta al inicio y al final de todo quehacer tanto intelectual como práctico. No se olvide además que la misma Iglesia fundada por Cristo tiene desde El sus cauces de corrección en los Concilios, a la vez que se cuida la doctrina indivisa y se impide la inversión de la divina Providencia por el ascenso desordenado de la administración humana y éste último ejercicio, si se aparta de Cristo, aunque diga que su argumentación se inicia en la Palabra de Dios, en la realidad, se concentra en la inmanencia humana, y no tiene así otro origen, que el propio pensamiento del hombre, que incluso puede tenerse por cristiano, cuando en realidad no se deja ayudar por Cristo, no se orienta ni se anima por El, sino por sí mismo.

Nótese ante estos acontecimientos, la grandeza de la tradición que reconoce la conveniencia de orientar toda cuestión desde la Verdad más alta, como bien se empeñaron por ejemplo, San Agustín y antes que él, en el siglo II, San Justino Mártir; y después, en el siglo XI se reconoce este estilo de trabajo en San Anselmo de Canterbury. Y en el apogeo del siglo en que se fundaron las Universidades, destacan muy especialmente San Alberto Magno, y sobre todo Santo Tomás de Aquino. A este último, se le debe el más notable acierto argumentativo en lo que respecta a las distinciones y relaciones de cooperación entre la filosofía y la religión y la razón y la fe, encontrando, en el establecimiento del correcto auxilio, de tales realidades entre sí complementarias, cierta coincidencia entre la postura de los griegos que esperaban conocer la verdad más alta, para dirigir todo desde ella y los católicos que ya pueden manifestar tal actitud en cuanto que tal Verdad, ya ha sido para todos los hombres comunicada: revelada. Pero tanto unos como otros, pueden señalar que con la sola razón natural, no se alcanzan las más grandes alturas ni se llega pues, a las más hon-

⁶ San Agustín obispo de Hipona, *De la verdadera religión*, cap. 5, 9. En Obras Completas, vol. IV B.A.C., Madrid, 1984

das profundizaciones del acontecer humano sin el auxilio divino ⁷. Por tanto, frente al cristianismo no caben razonamientos inmanentes ni posturas relativistas, sino una fe inteligente de sujeción a la revelación divina.

La revelación constituye para el hombre todo “un don” y como tal se evidencia como una muestra de amor, y en este caso, dentro de una manifestación derrochadora sin par. Por eso, cabe y de modo especial, tener en cuenta “ab initio” de examinar la condición de la misma revelación la exhortación agustiniana: “¡Ojalá tuviera al presente o llegará a tener alguna vez la caridad de que ahora se trata, en proporción a la grandeza de la verdad que se ha de conocer!” ⁸. Y, desde aquí se entiende otra exclamación: “Os ruego que abráis los ojos y consideréis la maravillosa armonía de los dos Testamentos, lo cual nos muestra y enseña qué regla de vida se debe seguir y cuál es el punto de referencia de todas las cosas...y citando a San Pablo: con el fin de que, arraigados y fundados en la caridad podáis comprender...” ⁹. De ahí, que en la conocida Biblia editada a mediados de siglo por dos connotados teólogos biblistas, se lee en la Introducción General: “La Sagrada Escritura es un inestimable don de Dios que el hombre no podría nunca suficientemente agradecerle. Elevado al orden sobrenatural, a la participación de la misma naturaleza divina, y caído de él por el pecado de nuestros primeros padres plugo a Dios en su infinita misericordia redimirle elevándole de nuevo a una altura sobrenatural mayor todavía que aquella de que cayó... todos ellos se subordinan al fin principal...dar a conocer al hombre los inescrutables designios de Dios sobre él” ¹⁰. Pero, esta misma referencia aparece como una prescripción del Concilio de Trento, que ha sido recogida por Pío XII en la Encíclica “Divino Afflante Spiritu”.

Así por ejemplo, queda “revelada” en Cristo, la verdad acerca de Dios como “Padre de la Misericordia” ¹¹, lo que permite ver una relación de cercanía entre Dios y el hombre; sobre todo si éste se encuentra amenazado en el núcleo mismo de su existencia; resulta que en el conocimiento de la Palabra Revelada, y su Acción Salvífica encuentra respuesta, aliento y solución segura a sus languideces, desórdenes, arrogancias y pesares en general. Ahora bien, la Salvación está en Cristo, El es el Mediador indicado. De modo, que cualquier error en la captación de esta realidad puede significar nada menos, que la imposibilidad de Salvación en que apelando justamente a la misericordia de Dios y en atención a varios matices, a pesar de todo, se puede prever lo mejor. Por eso, se puede recordar al filo del trabajo del Sumo Pontífice León XIII que: “Dios piadoso, a quien debemos referir el principio y el fin de todo bien...por lo demás, la misma solemnidad de estos días, en los que se celebra el nacimiento del Señor, nos eleva a la esperanza del oportunísimo auxilio, pues nos hace esperar a nosotros también aquella saludable restauración que trajo al nacer para el mundo corrompido y casi condicionado al abismo por todos los males, y nos promete aquella paz, que entonces, por medio de los Ángeles hizo anunciar a los hombres, puesto que ni está abreviada la mano del Señor, de manera que no se nos pueda salvar; ni se ha agravado su oído para no oír” ¹².

⁷ Jaeger, W., *Humanismo y teología*, Rialp, Madrid, 1964, pp. 53-132.

⁸ San Agustín Obispo de Hipona, *Costumbres de la Iglesia Católica*, Lib. I, cap. 18, 33. En *Obras Completas*, Vol. IV, B.A.C., Madrid, 1948.

⁹ *Ibidem*, Lib.I, cap. 18, 34.

¹⁰ Nacar, E., Colunga, A., *Sagrada Biblia*. B.A.C., Madrid, 1950 Int. General, p. LXXIII.

¹¹ San Pablo, 2, Cor, 1, 3.

¹² S.S. León XIII, *Adversus Socialistarum Sectas*, Roma, 28 de Dic. de 1878.

Vista pues, la misma Revelación como una cuestión de amor su recepción requiere igualmente de una libertad decididamente amorosa. En este tiempo, así lo recuerda el Pastor Supremo Juan Pablo II, quien en su primera encíclica planteó: "En nuestro tiempo se considera a veces erróneamente que la libertad es fin en sí misma, que todo hombre es libre cuando usa de ella, como quiere, que a esto hay que tender en la vida de los individuos y de las sociedades. La libertad, en cambio, es un don grande sólo cuando sabemos usarla responsablemente para todo lo que es el verdadero bien". — Por eso concluye el actual cabeza de la Iglesia—: "Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad, que se realiza en la donación y en servicio". Para tal "libertad nos ha liberado Cristo"¹³.

En fin, cuán valioso para el tema que ahora nos ocupa, resulta el hecho de recordar que como Pastor de almas en la misma publicación bíblica antes mencionada, se recordaba "ponderábamos al comienzo de este prólogo la oportunidad con que salía a la luz esta versión castellana del texto original de las Sagradas Escrituras en el L aniversario de la "Providentissimus Deus" (Encíclica de León XIII de 1893 sobre la necesidad de estudiar venerar y no tergiversar la Sagrada Escritura) y a raíz de la "Encíclica Divino Afflante Spiritu" (Pío XII rememora la anterior encíclica y exhorta igualmente a no dejarse tentar por el libre examen...), pero no quisiéramos dejar de recordar aquí otra razón de oportunidad, la misma que el Santo Padre ha querido recoger al final de su Encíclica, a saber, la terrible y dolorosa crisis por la que atraviesa en estos momentos la Humanidad. En medio de este caos de opiniones encontradas y de intereses antagónicos, en medio de tantas ruinas materiales y espirituales, de tantos dolores de los cuerpos y de tantas amarguras de las almas, la luz sólo puede venir del Único que tiene palabras de Vida eterna, Cristo Jesús, a quien nos dan a conocer las páginas sagradas; la paz verdadera sólo puede esperarse del amor de Dios y del prójimo...¹⁴.

En vinculación con los últimos párrafos cabe tener en cuenta las mismas palabras de Jesucristo: "¿quién decís que soy? Tomando la palabra, Pedro dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús respondiendo dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo a tí... sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del cielo no prevalecerán contra ella"¹⁵. Junto a esta aclaración se lee al final del mismo evangelio una indicación para todos los apóstoles: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo"¹⁶.

Igualmente, el lugar central de la Salvación del hombre en Cristo, queda anunciado desde el Antiguo Testamento, en el que se profetizan realidades como éstas: "Y brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia espíritu de consejo y entendimiento y de temor de Yavé..."¹⁷.

Desde tal comprensión se afanan ciertos autores que procuran seguir al día y

¹³ S.S. Juan Pablo II, *Redemptor hominis* Roma, 4 de marzo de 1979, n. 21; Cfr. Gal., 5, 1.

¹⁴ Caetano Cicognani, *Prólogo*, pp. XXIV-XXV. En Nacar, E. y Colunga, A., *Sagrada Biblia*, B.A.C., Madrid, 1950.

¹⁵ Evangelio de San Mateo, 16, 16-18.

¹⁶ *Ibidem*, 28, 18-20.

¹⁷ Sagrada Escritura, Antiguo Testamento, Isaías, 11.

según los problemas de la época, total fidelidad a la palabra de Dios, a través de consideraciones como éstas: “Jesús es al mismo tiempo flor de Jesé. Venido del cielo, es también fruto de la tierra. *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum*”. De modo semejante su Iglesia, es la Humanidad que le proporciona su cuerpo”¹⁸.

En la misma línea y con toda la preocupación eclesial del caso, en el Concilio de Trento, en la Sesión IV del 8 de Abril de 1546, se planteó: “...que debía expresamente proclamarse el Símbolo de la fe de que usa la Santa Iglesia Romana, como el principio en que necesariamente convienen todos los que profesan la fe de Cristo, y como firme y único fundamento contra el cual nunca prevalecerán las puertas del infierno (Mt. 16, 18). Y, posteriormente se instó del mismo modo en varias oportunidades y con palabras semejantes: “... después que Cristo fue glorificado en la cruz, su Espíritu se comunica a la Iglesia con ubérrima efusión, a fin de que ella y cada uno de sus miembros se asemeje cada día más a nuestro Salvador... Esta presencia y acción del Espíritu de Jesucristo, la significó breve y concisamente nuestro sapientísimo predecesor León XIII, de inmortal memoria en su Carta Encíclica “*Divinum Illud*” con estas palabras: “Baste afirmar que mientras Cristo es la cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma”¹⁹.

Ciertamente para este tema, resulta de una presencia especial, para la reflexión todo lo que suscribe el Concilio de Trento por ser de gran actualidad. Por lo mismo se recogió allí, que: “El sacrosanto ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo,... se conserva en la Iglesia, la pureza misma del Evangelio... promulgó primero Nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus apóstoles a toda criatura (Mt. 28, 19 ss.; Mc. 16, 15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres;... e igual reverencia reciben... todos los libros del Antiguo como del Nuevo Testamento en cuanto que un solo Dios es autor de ambos”²⁰.

Ahora bien, la actitud humana frente a tal “don divino”, además, del mismo amor, requiere de un auxilio divino, porque precisamente, aquello de la Revelación es algo que supera a todo hombre tanto en lo racional como en lo afectivo. De ahí, el plantearse que “la fe, que derriba el muro de lo finito y permite contemplar las dimensiones de lo eterno; y no sólo mirar, sino también enseñar el camino. La fe, en efecto, no es solamente reconocer, sino también obrar;...”²¹. Se une pues a lo anterior, el reconocimiento de que “... Filosofía Cristiana es el método filosófico en el que la fe cristiana, y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica”²². Consideraciones semejantes tiene Jaspers sobre el respecto cuando dice: “La fe revelada, la que nosotros tomamos con seriedad,... fue una fe pensante,... lo que en sus grandes figuras —San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás y el Cusano— han pensado supera en rango, esto es, en contenido, profundidad, penetración y método, a todo otro pensamiento ciertamente como un algo enteramente distinto, pero pensamiento no obstante”²³.

¹⁸ De Lubac, H. *Catolicismo*. Ed. Paulinas, Madrid, 1988, p. 202.

¹⁹ Carta Encíclica *Mystici Corporis*, Pío XII, 1939. En Denzinger, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, p. 587.

²⁰ Concilio de Trento, 1545-1563, Sesión III, 14 de Feb. de 1546. En Denzinger, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963, p. 223.

²¹ Cardenal Ratzinger, J., *La Iglesia*, Ed. Paulinas, Madrid, 1991, p. 88.

²² Gilson, E., *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, p. 9.

²³ Jaspers, K., *La importancia de la fe filosófica frente a la revelación*, Gredos, Madrid, 1964, p. 22.

Definitivamente, frente a las observaciones y reflexiones sobre la Filosofía Cristiana con la naturalidad del caso y "*ad mentem divi Thomae*" "... como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad"²⁴. A su vez, esta misma connaturalidad permite plantear la intervencionalidad e interrelación entre discurrir con la sola razón natural e indagar con una razón mejorada con la luz de la fe, a punto de poder alcanzar verdades más altas; como le ocurrió al Agustín joven, que en el huerto de Milán escuchó: "*tole tole et lege lege*" y como cuenta él mismo en sus Confesiones dentro de su disposición de conversión y con el auxilio divino se introdujo en la Sagrada Escritura para acabar de recibir e identificarse con el Espíritu de Cristo y su Iglesia. Esta significativa conversión precede a la firme convicción que le lleva a decir: "Se discute entre nosotros o entre ellos. La cual, ciertamente, es una sola, denominada por nuestros antepasados con el nombre de Católica, para demostrar con sólo el nombre que se halla diseminada por todo el mundo"²⁵. Asimismo, a esta altura del trabajo se puede tener en cuenta una sabia frase de Víctor Hugo: "Hay un modo de encontrar el error caminando hacia la verdad"²⁶. Pero si el itinerario y la dirección no es la Verdad como cuando Jesucristo dice: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida"²⁷; sino la opinión sobre ella... todo se torna muy difícil porque se llegaría a la subjetividad, relatividad... en fin, a la misma confusión (presente en toda acción humana desordenada, como lo es el mismo pecado).

Cabe pues, con el Doctor de la Iglesia San Agustín, Obispo de Hipona también llamado "Doctor de la Gracia" y tantos otros doctores y Padres de la Iglesia como él; tener presente que "...tratando un hereje de hacerse católico, corrija su propio error y no profane el Sacramento de Cristo; y así reciba el vínculo de paz que no tenía..."²⁸. Conjuntamente, téngase en cuenta que: "los cismáticos han seguido siempre la misma táctica de ruptura y separación. Donato y Lutero buscaron su apoyo en idéntico motivo: la corrupción de la Iglesia. Les faltó la vivacidad de la fe para ver en ella un Cuerpo místico, íntimamente penetrado del espíritu de Cristo. Por las mancillas de algunos desecharon el todo; por unos sarmientos secos, se arrancaron de la cepa"²⁹.

Respecto de la legitimidad del término "cristiano", se debe tener en cuenta que las aseveraciones de Feuerbach, como las propias de Schelling, las de Hegel, y las respectivas del danés Kierkegaard, así como de sus críticas se dirigen al cristianismo reformado por Lutero, quien sostuvo que "la concupiscencia es invencible"³⁰. Pero, "al negar que el hombre puede participar de la justicia de Jesucristo y de su Gracia, la que según El, nos es siempre exterior y no puede producir acto vital alguno, se encierra para siempre en su yo, erige en doctrina lo que al principio no había sido mas que un pecado personal, pone el centro de su vida religiosa no en Dios sino en el hombre. El día en que, tras las tormentas desencadenadas por el asunto de la indulgencia,

²⁴ Jaspers, K., La importancia de la fe filosófica frente a la revelación, Gredos, Madrid, 1964, p. 22.

²⁵ San Agustín, Obispo de Hipona, X De la unidad de la Iglesia», cap. 2, 2. En *Obras Completas*, Vol. IV, B.A.C., Madrid, 1948.

²⁶ Víctor, Hugo, *Los Miserables*. En "Obras Completas", Terraza, Aliena y Compañía Editores, Valencia, 1887, p. 301.

²⁷ San Juan, 14, 6.

²⁸ San Agustín Obispo de Hipona, *De la Unidad de la Iglesia*, cap. 13, 34. En *Obras Completas*, Vol. IV, B.A.C., Madrid, 1948.

²⁹ Capánaga, V., O.P., *Introducción General*, p. 54. En San Agustín Obispo de Hipona, *De la Verdadera Religión*. En *Obras Completas*, Vol. IV, B.A.C., Madrid, 1948.

³⁰ Maritain, J., *Los tres reformadores: Lutero, Descartes y Rousseau*, Ed. Santa Catalina, Buenos Aires, 1945, p. 25.

levanta en el mundo su yo contra el Papa y contra la Iglesia, su vida interior ha terminado de derrumbarse”³¹.

Realmente, el Protestantismo como más tarde la llamada Iglesia Adventista y con anterioridad la instaurada Iglesia Anglicana, y con mayor razón en los primeros siglos el cisma de Donato, pueden ser objeto de una observación histórica en cuanto a similitud de conductas en razón de la primera desobediencia o desmembración divina que ocurrió en las personas de Adán y Eva; planteando aquel tipo de rebeldía que lleva a fiarse más de sí mismo que de Dios, perdiendo la concepción de la condición de criatura y encaminándose a un endiosamiento negativo, impropio, en definitiva, instalándose en la misma soberbia que alberga la falsedad en cuanto a un juicio desmedido sobre la validez tanto intelectual como afectiva del ser humano, y más concretamente de sí mismo.

Desde tal situación, el motivo de la Revelación que es la Salvación, queda constreñido, y cabría decir imposibilitado por una inteligencia libre que no acoge a Cristo y su Revelación, sino que a partir de ésta, produce un cristianismo a su medida, y la Iglesia deja de ser vista en su carácter divino como “Sacramento salvador del hombre” según expresión del Concilio Vaticano II, y más bien cobra la condición de una hechura humana que merece correcciones humanas perdiéndose de este modo toda la idónea dirección celestial. Pues, “en la experiencia religiosa, lo numinoso no está solamente ahí, no tiene sólo un sentido evidente y decisivo, sino también una orientación”³². Más bien el reconocimiento del verdadero cristianismo no es ni destructivo ni presuntuoso, sino abierto y así, capaz de reconocer unas luces nuevas en la Sagrada Escritura, custodiada por la Iglesia lo que le lleva también a notar que la Revelación no es una realidad pasada y que encierra vigencia, sino de hecho y de modo palpable, una verdadera actualidad de profunda novedad y conveniencia para todo discurso que se ocupe de la realidad.

Notar la diferencia entre el verdadero Cristianismo y otro adulterado, se convierte en causa de una muy importante gratitud como lo puede ser el tener en cuenta “la correcta evangelización”. Por eso en el marco de Homenaje al Quinto Centenario de la Evangelización de América, hay que hacer hincapié en el hecho de que los misioneros europeos provenientes en su mayoría de España, portaban la Biblia canónica, la Vulgata, es decir, la Sagrada Escritura confirmada por Jesucristo y recomendada por Él mismo para que fuese transmitida a todos los pueblos. Y precisamente, este cristianismo que aporta luces nuevas a la razón natural, ha impulsado en Hispanoamérica un relevante magisterio de filosofía cristiano-católica capaz de promover un acertado desarrollo humano. Por tal motivo es menester unirse a fecha tan significativa teniendo en cuenta oraciones bíblicas tales como el “Magnificat” y estrofas eclesiásticas provenientes del “Te Deum”; por cierto, tales estrofas expresan principios doctrinales que se deben agradecer: “*Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclésia*”; “*Patrem immensae maiestátis; venerándum tuum verum et únicum Fílium; Sanctum quoque Paráclitum Spiritum*”: “*Tu, ad liberándum susceptúrus hóminem, non horruisti Virginis úterum*”. En fin, se puede pensar que en esta época de tanta dificultad, se requiere reconocer el cauce certero de la verdadera evangelización en cuanto que se mantiene además como un mandato divino de talante, auténticamente novedoso desde hace 500 años, en lo que se refiere a la difusión de la “Buena Nueva” en el

³¹ Ibidem, p. 28.

³² Guardini, R., *Religión y revelación*, Vol. I Guadarrama, Madrid, 1958, p. 111

Nuevo Mundo. Así pues, el reconocer la autenticidad de la evangelización en la América Latina, resulta en sí mismo el mejor homenaje al "V Centenario de la Evangelización de América". Y todo esto encierra una gran esperanza, en especial, para los habitantes de aquella parte del Continente.

Subráyese, por cierto, la presencia de una tradición de Filosofía Cristiana en Hispanoamérica sobre la base de un auténtico cristianismo; y como modelo histórico del mismo, sirva de ejemplo este mismo Congreso y la conformación de la Sociedad Internacional de Santo Tomás de Aquino, así como la iniciativa de los Congresos de Filosofía Cristiana que vienen realizándose desde hace unos años teniendo como sede América del Sur.

Finalmente, sirva a su vez este trabajo de homenaje y gratitud, a un insigne profesor español de Filosofía Cristiana que, precisamente durante un buen tiempo enseñó en Hispanoamérica, en Argentina y más tarde fue Rector de la Universidad Complutense de Madrid, se trata pues, de D. Ángel González Álvarez, Catedrático de Metafísica de quien muchos tuvimos la suerte en Madrid, de recibir de su persona certeras explicaciones aristotélico-tomistas de la causa final, tema clave para el conocimiento de Dios desde la razón natural, lo que permite una buena disposición para abrirse a la realidad divina sobrenatural... y acceder por tanto, a los primeros y más centrales conocimientos de fe: Dios como creador, Cristo como salvador, el Espíritu Santo como vivificador y la Virgen María como mediadora de todas las Gracias.

De modo definitivo, justamente la Filosofía Cristiana que se ha originado en el auténtico cristianismo, debe presentar en estos momentos de expansión de las sectas en América Latina provenientes de las opiniones luteranas; unas reflexiones bien fundamentadas sobre la conveniencia de seguir desde las facultades humanas las luces y la fuerza de las Sagradas Escrituras tal cual fueron inspiradas por su Autor y confirmadas a través de la misma divinidad en la persona de Cristo. No cabe pues, poder ejercer en profundidad una razón verdadera en el Continente Americano sino teniendo en cuenta unas luces válidas que permitan el encuentro con la misma Luz: Cristo, y la única heredera legítima de tal Luz, que será a su vez, la única Iglesia que puede denominarse cristiana; ambos casos se convierten en uno y representan la máxima orientación para todo obrar y pensar.

Reconócese pues, que hablar de cristianismo en nuestros días exige la precisión de saber si el término coincide con la fuente o es consecuencia de una derivación o más bien transformación humana. Es cuestión pues, de que el hombre no se equivoque. Porque si desde su inteligencia según el natural discurrir, se pueden notar limitaciones, y también desde ella se pueden captar las posibilidades y necesidades más apropiadas para la vida humana. Se trata pues, de tener en cuenta, dentro del ámbito filosófico que es el que en este trabajo, más nos ocupamos, que las verdades, más elevadas y más profundas se encuentran en un auténtico cristianismo.

IV. PEDAGOGÍA

LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN DE DON ÁNGEL: RECUERDOS DE UN DISCÍPULO

Por José Luis Cañas
Universidad Complutense

El concepto teórico de la Filosofía y la Pedagogía según Don Ángel, y la expresión concreta de su vivencia particular en la práctica educativa, son el resultado de su personal visión filosófica —metafísica, mejor— y religiosa del hombre, como no podía ser de otro modo en él. Pero no voy a entrar en la espesura de sus contribuciones a la Filosofía y la Teodicea en las vitelas de este ensayo con tintes biográficos (ya se encargan magníficamente otras plumas más autorizadas), sino que pretendo desviarme por el camino pedagógico, quizás porque como bien dijo García Morente «El filósofo cuando se expresa lo hace en pedagogo» y, en todo caso, porque la figura de Don Ángel a mi me parece que no se puede explicar cabalmente si no se detiene uno a bucear en su filosofía de la educación (teórica) y su decidida vocación docente (práctica).

Pretendo espiar aquí y ahora unas ideas educativas incardinadas (palabra muy cara a Don Ángel) en su propia vida. No olvidemos que ya Ortega había hecho suya aquella sintética expresión, que luego otros grandes autores han repetido y aconsejado, «las ideas no se comprenden hasta que no se viven». Y la figura de Ángel González Álvarez es la figura del presente histórico español que no se dedicó sólo y principalmente a escribir grandes tratados de ideas y pedagogías, sino y sobre todo que las encarnó en su propia existencia. Sus tratados de metafísica y su *Historia de la Filosofía en Cuadros esquemáticos*, por ejemplo, sólo son textos que le sirvieron de pretexto para dedicarse a hacer lo que él bien quería: enseñar Filosofía de la educación vivida, no sólo especulación teórica. Quienes creemos en la integración de la Filosofía y la Pedagogía, no como los navíos que van en paralelo, sino aunando esfuerzos, sin duda podemos encontrar en la figura de Don Ángel un magnífico continuador de la mejor tradición española que pasa por Giner de los Ríos y Bartolomé Cossío, por Balmes y Ángel Ayala, por Ortega y Unamuno, o el propio García Morente y, en plural, siempre los filósofos más influyentes.

Pero antes de entrar en el tema, y con el ánimo de presentarle y hacerle presente, me he permitido ahora dar un rodeo confidencial discípulo-maestro, que lógicamente está adobado por mi personal visión de su figura.

RECUERDOS DE UN DISCÍPULO ¹

Serían poco más de las siete de la tarde de aquel ya histórico 23 de febrero de 1981 (23-F). Don Ángel explicaba metafísica, concretamente sobre Aristóteles, en su

¹ Algunos de estos retazos biográficos aparecieron publicados en el *Boletín del Colegio de Doctores y Licenciados* (junio, 1992) 36-37, en mi artículo titulado «Don Ángel González Álvarez impulsor de las EE.MM en España»

cátedra de la Facultad de Filosofía de la Complutense —la que en tiempos fue cátedra de Ortega—. Seríamos aquella tarde una treintena larga de alumnos de quinto curso dándole vueltas de cabeza a la sustancia y los accidentes aristotélicos, a la vez que escuchábamos y tomábamos apuntes como de costumbre. Mediada la clase —o sea, alrededor de las siete— se empieza a oír un murmullo de fondo en torno a la puerta de entrada al aula. La explicación y la clase se detienen y Don Ángel ingenuo y ajeno pregunta: ¿qué pasa? Respuestas balbuceantes, noticias confusas, extrañeza... cierto alboroto exterior... alguien acierta a decir que la Guardia Civil ha tomado el Congreso de los Diputados, que TVE no emite, golpe de Estado... Caras de estupor entre la gente de clase, comentarios para todos los gustos, posturas escépticas, confusión... La cosa se animaba por momentos... Al poco se deja oír la voz del catedrático reconduciendo con mano hábil el asunto aristotélico: ante lo confuso de los rumores y el realismo de —si era cierta la noticia— no poder hacer nada nosotros allí y en esos momentos, la clase aquella tarde se dio hasta el final. Para entonces todas las Facultades se apresuraban ya a cerrar las puertas.

Este fue el Don Ángel que yo conocí a punto de jubilarse, y a quien desde aquí quisiera testimoniar ahora mi gratitud afectuosa a uno de los mejores maestros que he tenido. Aquel curso 1980/81 creo recordar que fue el último en que impartía clase Don Ángel a tiempo completo antes de dejar la docencia, de suerte que la gente de aquella promoción nos convertimos, por la fuerza inexorable del tiempo, en la última heredera espiritual de su dilatado magisterio.

Había conocido a Don Ángel cuando todo el mundo le llamaba precisamente así: «Don Ángel» —no González Álvarez, ni profesor González Álvarez, ni Don González Álvarez..., escueta y respetuosamente Don Ángel. Fue el curso 1975/76 y el lugar la Fundación Universitaria Española (Alcalá, 93). Por aquella época Don Ángel, los viernes, explicaba «Introducción a la Filosofía» dentro de un ciclo anual de conferencias y creo que era la primera vez en mi vida que yo asistía a un evento de este tipo. Recuerdo que en seguida quedé enganchado por aquel ambiente y al año siguiente me introduje en un pequeño círculo de amigos —solo éramos cuatro o cinco— que empezamos a reunirnos a solas con Don Ángel una hora antes de comenzar sus clases. El recuerdo ahora de aquellas tertulias en torno a una mesa de un pequeño despacho de la FUE lo vivo con auténtico afecto.

Años más tarde, andando el tiempo, descubrí en París que esa costumbre de reunirse en tertulia animada con un maestro en casa de unos amigos o en su propia casa, la practican los franceses con bastante frecuencia y naturalidad. El caso es que allí, como es de suponer, no hablábamos sólo de Filosofía. La Filosofía quizá era la excusa, más bien lo que allí salía era de todo, lo divino y lo humano. Sobre todo allí escuchábamos expectantes la palabra hecha experiencia de vida de un maestro. Allí, por ejemplo, el tema educativo en España florecía por doquier, y en torno a la reflexión educativa iban saliendo los asuntos más interesantes para un grupo de jóvenes ansiosos de aprender y de reformar, de influir y revolucionar en la sociedad a través de la educación.

Magisterio, pues, vivo ². A base de lecciones de experiencia vivida —no de teorías alejadas de lo real—, de conducta ética intachable, de ejemplos prácticos... a base de «levantar liebres» nos hacia caer en la cuenta de hechos y acontecimientos, de

² Don Ángel había pasado prácticamente por todas las categorías profesionales de la docencia, desde maestro de niños hasta catedrático de Universidad, y por casi todos los cargos académicos, desde Jefe de Estudio hasta Rector de la Universidad Complutense, pasando por actividades educativas tan dispares como Preceptor de nuestro actual Rey Juan Carlos, o puestos destacados en sociedad como Académico de la Real de Ciencias Morales y Políticas.

sucesos profundos de la vida de actualidad y de la política educativa del momento. Eran años de cambio y de incertidumbre social y política en España, de intereses partidistas... y él nos hacía pensar.

Por aquella época, además, empezaron su andadura los Encuentros de Universidad y Cultura (E.U.C.)³ que tanto animó don Ángel y que tanto le animaron a él. Efectivamente, durante esos últimos años académicos, y sobre todo ya jubilado de su cátedra, los E.U.C. fueron para él la prolongación de su magisterio: una nueva ilusión de darse, un rejuvenecer —literalmente— entre gente joven universitaria (la mayoría éramos alumnos) unidos por la amistad y la experiencia común intelectual y espiritual. Creo que constituyeron para don Ángel los últimos años de felicidad académica y, por ello, de felicidad humana.

SU FIGURA

Su figura en verdad que era algo especial. De apariencia seria desde fuera, se tornaba amabilidad al hablar... Toda su persona hablaba. Sobre todo con las manos. Las manos de don Ángel se recortaban en la orla de su cátedra con envidiable agilidad expresiva. Cuando yo le conocí su aspecto era el de un hombre viejito, menguada ya la estatura, calva venerable —que cubría en la calle con un gracioso sombrero fuera de época—, paso quedo y voz suave, amable la figura por el paso de los años. Siempre corbata y traje oscuros —marino, generalmente— que resaltaban sobre el fondo de la blanquísima camisa. Siempre gafas oscuras, sin duda para disimular la prótesis que ocultaba uno de sus ojos. Siempre —o casi siempre— expresión alegre en su rostro a través de una leve y finísima sonrisa que esbozaban las comisuras de sus labios. Siempre ademanes de saludo amable —inclinación de cabeza— cuando te cruzabas con él por los pasillos de la Facultad o de la calle...

Pero volvamos a la clase. El curso 1980/81 creo recordar que fue el último que impartió clase en la Facultad a tiempo completo antes de dejar la docencia, de suerte que la gente de aquella promoción nos convertimos, por la fuerza inexorable del tiempo, en la última heredera espiritual de su dilatado magisterio.

SUS CLASES

Sus clases no es que fueran emocionantes, no las calificaría de vibrantes —aunque a veces también se acaloraba cuando salía algún tema ético con el que no estaba de acuerdo— ni sublimes ni nada extraordinarias quizás, pero tenían un algo especial, un «no sé qué» que le hacían a uno desearlas y esperarlas a la semana siguiente. Entraba en el aula sin hacer ruido. El ánimo recogido. Sin llamar la atención. Se sentaba en la cátedra, abría su cuaderno —siempre y sólo le acompañaba un cuaderno de notas— y esperaba a que hiciésemos silencio. Al principio la voz queda, entrecortada, casi apagada para que prestásemos más atención, empezaba siempre: «El tema de hoy se titu-

³ Promovidos por otra gran educadora, Lydia Jiménez, los E.U.C. vinieron a llenar un espacio modesto, pero ciertamente selecto, de convivencia universitaria en torno a la verdad multiseccular de esta institución (universitas) de pluralidad de saberes, y encuentros distendidos de convivencia entre maestros y discípulos y no sólo asépticas relaciones académicas profesor—alumno (rollo, examen, notas...)

la... y lo vamos a desarrollar en tres partes... al final veremos...». A medida que se metía en materia el tono de voz aumentaba. El pensador salía pronto a relucir. La inspiración creadora, filosóficamente pura, se dejaba sentir pronto en el ambiente. Escribíamos sus frases redondas en nuestros cuadernos atendiendo, entregados, las explicaciones del maestro. Ciertamente era un prodigio construyendo la frase, la frase compuesta y compleja. La frase que empezaba y continuaba con yuxtaposiciones, incisos, paréntesis, corchetes, pausas, y subordinaba y completaba, y más subordinaba... y al final cerraba perfectamente sin haber perdido el hilo de la oración principal. Y después repetía.

Repetía con otras imágenes, con otros ejemplos o con otras metáforas, dándole vueltas al asunto hasta que quedaba del todo claro. Luego pasaba a otra idea, la enganchaba con la anterior y la proyectaba hacia nuevos caminos, nuevas formas, nuevas ideas. El método siempre el mismo: la frase larga y bien llevada. Casi sin darse uno cuenta llegábamos ya a la mitad de la clase. Entonces aprovechaba para hacer un pequeño descanso: una anécdota personal, un cuentecillo gracioso, a veces un chiste, incluso alguna consideración de indole moral («ya toca el chiste don Ángel», decían a veces algunos por lo bajo con ánimo jocoso que no con malicia). Era el momento de soltar el bolígrafo, abandonar momentáneamente las ideas filosóficas, y disfrutar relajados de la experiencia vivida hecha palabra. Al poco rato, después de la pausa, emprendíamos de nuevo la lección y el asunto continuaba hasta que el bedel nos daba la hora. No. Ciertamente con él no se hacía pesado el tiempo ⁴.

Así fue el don Ángel que yo conocí: amable, delicado, respetuoso, muy humano. Como un abuelo para sus nietos. Su vida se consumió al final sin ruido, casi sin enterarse nadie. El hombre que impulsó las Enseñanzas Medias en España como ningún otro ⁵ se marchó, igual que vivió, sin llamar la atención. Ahora, *in memoriam*, ojalá que su magisterio nos mantenga viva la atención.

EDUCACION Y FILOSOFIA: LAS DOS PASIONES DE DON ÁNGEL

En cada una de las distintas etapas históricas de la humanidad nos encontramos con unas características peculiares de pensamiento y de educación que van a configurar diferentes tipos de hombre. Desde la educación clásica griega y romana hasta la educación democrática —para hablar de la educación de nuestros días y, tal vez, de la educación que se desea para el futuro—, a través de los momentos más estelares todo lo flexibles que haya menester de la Historia, intentamos comprender mejor la fun-

⁴ Recuerdo, a modo de ejemplo, uno de aquellos chascarrillos de un día cualquiera: «Referían algunos discípulos de Gregorio Marañón que, en sus clases, el gran médico y humanista empleaba con frecuencia una muletilla; la graciosa interrogación “¿no es verdad?”. De suerte que cada poco tiempo soltaba un ¿no es verdad? y al poco rato otra vez, ¿no es verdad?... y si tanto ¿no es verdad? que se hacía cómico de verdad, hasta el punto de que algunos graciosos se dedicaban a llevarle la cuenta de los “¿no es verdad?”. Pero un día se percató Marañón de la causa de tanta gracia. Al día siguiente, en un alarde de concentración en sus explicaciones, el profesor no soltó ni un solo ¿no es verdad? durante toda la clase. Y claro, aquello no se lo podían creer sus atónitos discípulos esperando, sin resultados, la repetición de la graciosa muletilla. Don Gregorio Marañón entonces, terminada la clase, dijo con todo el aplomo del mundo: “¿no es verdad?, ¿no es verdad?, ¿no es verdad? Han sido tres veces.” La carcajada general fue sonada aquel día por la Facultad...»

⁵ Fue Director General de Enseñanzas Medias. En cierto E.U.C., ya jubilado don Ángel, alguien dijo de él: «¡Lástima de Ministro de Educación que se ha perdido España!»

ción que la educación ha tenido dentro de las formaciones sociales, de los cambios de mentalidad en los pueblos, de cambios de cultura. La Historia —tantas veces “magistra vitae”— es el marco obligado de referencia para explicar la cultura y la vida de los hombres, derivadas de sus ideas teóricas (filosofía) y de sus realizaciones prácticas (educación). Y es también la propia Historia, delicia de los ocasos como diría Ortega (“La Historia, como la uva, delicia de los otoños”) la impulsora de nuevas realizaciones tal vez a través de la educación.

De la educación se dice modernamente que es comunicación, perfeccionamiento y optimización, formación y autorrealización, intencionalidad, integración y sistematización, personalización y socialización, autorrealización y autonomía... De la filosofía se ha dicho desde antiguo que es sabiduría, búsqueda, admiración, asombro, perplejidad, reflexión, saber, descubrimiento y revelación de lo absoluto, lo total, lo trascendente... De forma que, juntando la enriquecedora polisemia de los términos filosofía y educación, encontramos en la vida de Don Ángel una estrechísima conexión porque toda filosofía vital tiende necesariamente hacia una *filosofía de la educación*, que llega a promover modalidades y formas de cultura, y en todo caso un ideal de hombre. Por eso nos explicamos que su forma de entender y ejercer la educación ha evolucionado en estrecha conexión con su ideal de hombre, ser *in-carnado* y trascendente a sí mismo.

Veamos ahora algunas de sus ideas educativas como la evolución de las Enseñanzas Medias en España, la formación del profesorado de Secundaria (Enseñanzas Medias), o la polémica educación humanista frente a la educación técnica, para ver encarnadas en ellas *su* Filosofía de la Educación.

EVOLUCIÓN DE LAS EE.MM. EN ESPAÑA.

Los institutos nacionales de enseñanza media —escribe Don Ángel—, en paralelismo con los cuales han debido organizarse los colegios privados, son herederos de los que a principio de siglo se llamaron institutos generales y técnicos, los cuales, a su vez, proceden de las universidades menores o provinciales. Su profesorado procede secularmente, en su mayor parte, de las actuales facultades de filosofía y letras y en ciencias. Allí obtenían, y siguen obteniendo, la licencia “docendi” aprendiendo intuitivamente en los modelos de los maestros universitarios la terminación pedagógica que necesitan. Pero ambas facultades se han desarrollado independientemente una de la otra, al compás de la evolución de los campos científicos respectivos. Como por exigencias de la investigación y de la especialización profesional ambas se han dividido en múltiples secciones, el resultado es que las facultades de ciencias y de filosofía y letras desatienden la formación de los profesores de grado medio para ocuparse más del cultivo de la investigación científica y de la formación de profesionales de la industria o los servicios y de docentes universitarios.

La evolución de la enseñanza media ha seguido caminos diferentes. La cultura general, cuya impartición se encomienda al instituto, no admite tan tajantes especializaciones. Una disciplina como las Ciencias naturales, con dificultad se le encomienda a un geólogo o a un biólogo, ¿Qué sección de la facultad de Geografía e Historia nos forma un profesor de geografía e historia de un instituto? Geografía, Historia, Historia de América o Historia del Arte...

La preparación humanística, científica y cultural del profesorado de grado medio no figura entre las finalidades últimas ni entre los objetivos inmediatos de ningún Centro especial de enseñanza superior. La situación es todavía más sombría si repara-

mos en la formación técnico-profesional de los docentes. De nuestra Universidad salen cada año una multitud de especialistas de diversas profesiones... pero nadie se preocupa de la formación de los docentes de grado medio...

Cabía esperar que la ley general de educación aportase modificaciones sustanciales a nuestro sistema de formación del profesorado de grado medio. No hay tal aportación, señaló Don Ángel. Ni se supo salvar el error de separar la formación científica de la preparación pedagógica, ni se quiso colmar la insuficiencia de la vieja escuela de formación del profesorado que creó el MEC. La formación científica se encomienda a las facultades en los ciclos de licenciatura o doctorado. La formación profesional docente se remite a los ICES.

LA FORMACION DEL PROFESORADO DE SECUNDARIA.

La formación del profesorado se disloca todavía más en la ley. Cualquiera de las facultades o de las escuelas técnicas superiores parece quedar habilitada para impartir las enseñanzas teóricas de orden humanístico, científico y técnico que necesita el profesorado de grado medio. Y la formación profesional con vistas a la docencia se concentra definitivamente en el instituto de ciencias de la educación de cada Universidad.

Es necesario —dice Don Ángel— superar urgentemente las actuales deficiencias en la formación del profesorado de grado medio y no volver a caer en el hoyo sin fondo del error. Tal vez sea suficiente no aferrarse a la letra de la ley para seguir su mejor espíritu. Procurando la mayor fidelidad a este espíritu y apoyándome en la realidad de los hechos, ofrezco a la meditación de los expertos los siguientes principios de solución, que desembocan en una propuesta concreta.

El proceso de desmembración histórica de la unitaria facultad de artes en nuestras facultades de ciencias y de filosofía y letras no se ha detenido. Todavía más la misma idea de facultad ha entrado en crisis bajo el impulso ascendente del departamento. No pretendo oponerme a la evolución de la vieja facultad de artes y a la proliferación creciente de nuevas facultades, según impone el desarrollo de las ciencias humanas y naturales y exige la especialización de las nuevas profesiones. Sin embargo, no me resigno a presenciar la desaparición del lugar adecuado para la formación intelectual y didáctica de la profesión docente. Bien estaría pedir una nueva facultad universitaria que cumpliera ese doble cometido sin producir perturbación alguna al proceso evolutivo de las actuales facultades de letras y de ciencias. Pero no es necesario, porque el sistema departamental puede resolvernó el problema.

EDUCACION HUMANISTICA Y EDUCACION TÉCNICA

Es muy frecuente hacer una reducción de los saberes a lo largo de la historia más o menos en estos términos: la educación fue humanística en la Edad Moderna y debe ser técnica en la actualidad. Sin embargo, también hoy día esta muy corroborado lo peligroso que es para el conjunto del conocimiento humano hacer de los saberes compartimentos estancos, y en especial el falso dilema humanidades *versus* técnicas.

Hace ya algunos años Werner Heisenberg, en su obra *La imagen de la naturaleza en la física actual*, escribió un bello capítulo autobiográfico donde explica estas

conexiones entre la educación humanística, la educación natural y la cultura occidental, que merecen la pena comentar porque son de una colosal actualidad. Se plantea Heisenberg el problema con tal profundidad y sencillez a la vez que ciertamente abre perspectivas insospechadas.

“Se oye a menudo —escribe— la sugerencia de que el saber que proporcionan las escuelas secundarias sea demasiado teórico e irreal, y que, en nuestros tiempos, presididos por la técnica y la ciencia natural, una educación más orientada hacia lo práctico pudiera preparar para la vida de modo mucho más adecuado”. Ante lo cual Heisenberg destaca con razón que toda nuestra vida cultural, todo nuestro obrar, pensar y sentir arraiga en el transfondo espiritual del Occidente, formado en sus comienzos por el arte, la literatura y la filosofía de los griegos. Toda la energía de nuestra cultura occidental procede y procedió siempre del estrecho enlace de las cuestiones de principio con la actuación práctica. Lo que desde el primer instante distinguió al pensamiento griego fue la actitud para retrotraer todo problema a una cuestión de principios teóricos, alcanzando así puntos de vista desde los cuales fue posible ordenar la polícroma diversidad de la experiencia y hacerla asimilable por el intelecto del hombre. Por eso, estudiar a los griegos significa ejercitarse en el uso de la más poderosa herramienta intelectual que el pensamiento de Occidente ha conseguido crear». Y concluye que la frecuentación de la cultura griega dota al hombre de una escala estimativa en que los valores espirituales se sitúan por encima de los materiales.

Para Heisenberg es claro que hay una evidente conexión entre la ciencia natural y la educación humanística. “La gran corriente de ciencia natural y de técnica que hincha a nuestros tiempos, procede en definitiva de dos fuentes sitas en el terreno de la filosofía antigua, y aun cuando más tarde muchos otros influjos hayan desembocado en aquella corriente y acrecido su fecundo caudal, la veta originaria se percibe todavía con la mayor claridad. Por esta razón, la ciencia de la naturaleza puede también obtener beneficios de la educación humanística. Naturalmente, los propugnadores de una más práctica preparación de la juventud para la lucha de la vida podrán siempre responder que, en la vieja práctica, el conocimiento de aquellos fundamentos espirituales no monta gran cosa. Según ellos, para permanecer en el terreno de las realidades, hay que adquirir las disposiciones prácticas para la vida moderna, el conocimiento de las lenguas vivas y los métodos técnicos, y la aptitud para el comercio y el cálculo; y la cultura humanística no es más que una forma de adorno, un lujo que sólo pueden permitirse los pocos para quienes el sino de la lucha resulta menos áspero que para los demás”

He aquí la contestación de Heisenberg: “Es posible que tal opinión resulte adecuada para muchas personas cuyas vidas deben consagrarse a una actividad meramente práctica, sin que puedan contribuir a la formación espiritual de nuestra época. Pero quien no quiera contentarse con tan poco, quien quiera llegar hasta el fondo de las cosas en cualquier disciplina, tanto si se trata de técnica como de medicina, tendrá que dar más tarde o más temprano con aquellas fuentes antiguas”

Se trata, en definitiva, de lo siguiente: la enseñanza de las humanidades clásicas sirve, en excelente medida, a la educación entendida como edificación del hombre. ¿Por qué habría de proscribirse si también es útil para el cultivo de la ciencia y de la técnica en sus últimos desarrollos y en sus fronteras actuales? Sólo seremos originales si volvemos a nuestro origen. Las técnicas y las ciencias de la naturaleza muestran un fundamental parentesco. “Son muchos los terrenos en que se rastrearán las señales del común origen, y este origen común no es en último término otro que

el pensamiento griego”. Por eso precisamente “la fidelidad a la educación humanística representa simplemente la fidelidad a occidente y a su fuerza de creación cultural”

Y por eso las EE.MM. deben elevar el nivel de cultura general para abrirse a una preparación humanística y científica, con la vista puesta en una formación profesional, sin aferrarse a una selección del alumnado en función de una presunta carrera universitaria.

Don Ángel —posiblemente el mayor impulsor de las EE.MM. en la España reciente— recoge en *La universidad de nuestro tiempo* la tesis de José Barrio Gutiérrez que defiende la necesidad de la *formación general* como uno de los objetivos formales básicos de la enseñanza actual, que se deriva del progreso técnico. El conocimiento de una técnica determinada del momento presente puede ser inoperante a la vuelta de pocos años. De ahí la necesidad de que se capacite al hombre para adaptarse a los nuevos cambios, a las nuevas situaciones. Los principios generales obtenidos le permitirían resolver la problemática futura sin recurrir al procedimiento, largo y costoso, del “ensayo y error”, como las ratas de Thorndike en la búsqueda de la salida de un laberinto. De ahí que la formación sea un factor específicamente humano, señala Barrio. No me cansaré de pedir —añade Don Ángel— que el Instituto de Enseñanza Media imparta una cultura humanística, científica y técnica de amplia base, reservando para el último curso de este ciclo la especialización en las diversas profesiones de la orientación para los estudios universitarios.

Pero además hoy día esto es extensivo a la enseñanza universitaria. La Universidad con futuro será la Universidad que se aplique al ideal orteguiano de formar personas capaces de adaptarse a situaciones cambiantes. Philip Coombs, Presidente del Consejo Internacional para el Desarrollo de la Educación, asegura la necesidad inmediata de “una Universidad personalizada, que enfrente la creatividad a la simple capacidad memorística, en una Europa común que demandará una mayor movilidad de profesores y alumnos”. Responsables de grandes empresas están manifestando que sus mejores directivos no son los especialistas sino los humanistas, porque saben resolver mejor los problemas humanos y sociales que plantean sus empleados, De ahí la necesidad acuciante de dotar de conocimientos humanísticos y técnicos a los futuros directivos de las empresas. Las empresas buscan a los licenciados no tanto por lo que saben, sino por lo que pueden llegar a saber, a aprender y a hacer. Necesitan gente que sepa leer con velocidad y comprender y recordar lo leído, que sepa organizar y distribuir el tiempo adecuadamente, que sepa hacer “exámenes” a diario y contestar los interrogantes de las relaciones laborales diarias. Y esto tiene mucho que ver con las habilidades humanas y metodológicas en el trabajo...⁶

Las EE.MM., en definitiva, tienen por tanto que superar el falso dilema “humanidades contra tecnologías”. Tienen que evitar cuidadosamente los dos extremos que señala Don Ángel quienes acentúan con exclusividad los intereses de la industria y las necesidades de la técnica y conciben la educación como el medio de proporcionar la mano de obra requerida para el desarrollo, cometen un crimen de lesa humanidad al poner la enseñanza al servicio de la producción. Los que, por el contrario, se refieren al hombre abstracto sin insertarlo en la sociedad técnica ni prepararlo para el inevitable ejercicio de una profesión, olvidan las necesidades del hombre trabajador en relación al mundo de la producción y a la comunidad social,

⁶ Véase mi libro *Estudiar en la Universidad hoy*. (1990). Madrid: Dykinson.

configuradas precisamente por el desarrollo técnico, (*Política educativa y escolaridad obligatoria*)

Don Ángel defiende, en suma, el derecho de todos a una amplia educación general y a una formación técnico-profesional. Pero la finalidad de las Enseñanzas Medias hay que ponerla en el perfeccionamiento del hombre, en su mayor y mejor participación en los beneficios de la cultura. El Instituto de Medias no se justifica sólo por los servicios que puede prestar al desarrollo de la producción ni a las exigencias de la técnica. Debe adaptarse al mundo que nos toca vivir sin olvidar las necesidades de los alumnos ni descuidar las exigencias de la educación misma. Etc.

Termino con un anécdota que le escuché en cierto E.U.C. a don Ángel, que tal vez nos sirva para resumir su talante abierto y su constante preocupación casi juvenil —aunque ya estaba jubilado— por la promoción del profesorado. En aquella ocasión se refirió al estamento universitario pero bien la podemos extrapolar al profesorado de secundaria y a sus queridos maestros, obsesión de su quehacer profesional. A propósito de las posibilidades que tenía entonces (años setenta-ochenta) un profesor titular de Universidad para acceder a catedrático, nos recordó a Dante así: “Cuando Dante quiso definir el infierno en *La Divina Comedia* colocó encima del dintel de la puerta de entrada esta sentencia: “Abandonad toda esperanza». A partir de ahí nos podemos imaginar con facilidad el énfasis de sus críticas a la política educativa de turno.

EVOCACIÓN DE UN MAESTRO. D. ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

por *Manuel Pérez Barreiro*

Hablar de personas con las que se ha vivido en cierta intimidad es remover los sillares de un muro sagrado que integra lo perenne de una existencia. A veces, sin embargo, hay que hacerlo por la sencilla razón de que cada uno de nosotros, por no ser producto exclusivo de sí mismo, tampoco tiene derecho a negar su grano de arena en favor de quienes cooperaron en la tarea de su formación personal y social.

La divina Providencia me ha regalado el tesoro de tratar de cerca muchas personas. Entre los influjos que más huella han dejado en mi alma ocupa un lugar destacado el trato con don Ángel González Álvarez, q.e.p.d., catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid desde 1954, de quien puedo decir muy poco si se compara con lo mucho que de él se puede afirmar.

Lo primero que recuerdo, años 46-50, es el eco de su fama que se extendió por las aulas de la Facultad de Filosofía de Universidad Pontificia de Salamanca a causa de los destellos que irradiaba desde la Universidad de Murcia y, más tarde, con ocasión de su oposición a la cátedra de Metafísica a la Universidad de Madrid. Estos detalles despertaron en mí vivos deseos de conocer su obra y su persona.

El trato directo no lo logré hasta finales de la década 50-60 en que hube de matricularme en la Universidad de Madrid para convalidar los estudios filosóficos-eclésiástico-salmantinos, realizar los cursos del doctorado civil, preparar la tesis doctoral y participar en el Seminario de oposición a cátedras... En los sucesivos encuentros me impresionó la sencillez de su trato, la profundidad y precisión de sus explicaciones, la seriedad de sus clases, el respeto a sus alumnos, la humanidad con que atendía y contestaba nuestras preguntas, la escrupulosidad con que nos avisaba de las posibles ausencias y en medio de todo, la confianza que reinaba en el trato mutuo.

Terminada mi estancia convalidatoria, accedí a los cursos del doctorado y a la preparación del trabajo de investigación cuya dirección se dignó aceptar. En este nuevo período me atendió siempre con diligencia y esmero; si bien, pedagógicamente, se distanciaban sus explicaciones para que yo me responsabilizase más y más de la tarea investigadora. Lo más enjundioso de nuestros encuentros tenía lugar cuando él retomaba los temas y los enfocaba a su aire y a su modo. Este regalo no se daba todos los días; pero, cuando se daba, quedaba el camino expedito para reencuadrar todos los puntos imbricados en el asunto por él expuesto.

Larga fue la preparación de la tesis doctoral, porque a D. Ángel no le satisfacía cualquier cosa; no perdonaba quedasen lagunas sin rellenar, afirmaciones sin justificar, detalles sin perfilar. Conseguido su placet, había seguridad de que el tribunal daría su aprobación...

Conseguido el doctorado, se me autorizó a participar en el seminario preparatorio de oposición a cátedras. Si siempre era parco y respetuoso en sus intervenciones en esta nueva etapa lo era mucho más. Cada miembro del grupo preparatorio había de preparar y exponer los temas que se le asignasen y defenderlos de las preguntas formuladas por los compañeros. El profesor observaba y callaba; sólo intervenía si los ánimos se exaltaban o si el barco encallaba antes de llegar al puerto. Su aportación siempre directa, clarificadora y pacificadora... Asombraba el dominio de temática y de sí mismo, pues se limitaba a explicar el tema sin el menor intento de apabullar o de lucirse.

Si el cómo de su docencia era grato, el qué reconfortaba el espíritu. La argumentación fluía por sus labios con agilidad y tersura. Cualquier problema podía servir de punto de partida que, remontándose a las alturas del razonamiento metafísico, se desarrollase su pensamiento a conclusiones lógicas y transparentes. Más de una vez hemos contemplado con gozo cómo se detenía en desmenuzar las cuestiones metafísicas al estilo del recio pensamiento de santo Tomás y no sólo en la Metafísica o en el Teología Natural, como lo dejó patente en sus publicaciones, sino que lo conseguía con facilidad de Psicología de Historia o del quehacer cotidiano. Era como el maestro artesano de cantería que burilaba cada uno de los elementos de la construcción para después armarlos impecablemente según la estructura óptica de la mismos. Ofrece un bello paradigma de esta afirmación la tónica de su Teología Natural.

La vida nos lanzó por diferentes derroteros; mas siempre hubo, sobre todo en los primeros lustros, un punto de referencia que nos mantenía unidos, la persona de D. Ángel. Unas veces, sus escritos; otras, los encuentros esporádicos de Cursillos, Semanas, etc.; siempre, su cercanía personal, no sólo desde la cátedra sino también desde cualquier circunstancia en que le encontrásemos nos animaba la seguridad de su respuesta acogedora a cualquier problemática en que nos hallásemos. Con gozo podíamos repetir... «*Verum et ens convertuntur*»...

Detras del profesor, del amigo, del sabio... hay que descubrir al hombre. El tratado de nuestro metafísico sobre la "Filosofía de la Educación" no es tan sólo la elucubración sobre la materia a tratar; más bien me atrevo a describirla como el elenco autobiográfico de las categorías ético-metafísicas que alentaron el alma y la tarea vital del Dr. D. Ángel González Álvarez. El humus que late en esa y en otras de sus obras es la base inmanente que anima y define su personalidad de hombre de una sola pieza, de una sola actitud, de una sola palabra. D. Ángel es lo que es: un fino degustador y un humilde servidor con su vida, con su palabra y con su pluma de las vetas metafísicas del ser... Es el mismo en la cátedra, en el cargo de gobierno, en el eslabón de la vida familiar, en el abanico de la amistad, en la presencia y en la ausencia. El doctor no se contradice con el ciudadano de a pie. Me ha tocado estar no lejos de él en momentos difíciles: fallecimiento de seres queridos, orfandad de la viudez en edad joven y con niños pequeños, responsabilidad de la paternidad... Permítaseme una mención emocionada de la Sra. D^a Dioni, tía de los huerfanitos y cuidadora dignísima del hogar, huérfano de calor maternal... Nuestro catedrático de metafísica en ningún momento pierde ni peso, ni aplomo, ni altura, ni cercanía. Nada altera, al menos hacia fuera, su pulso, ni su corazón. Diríamos que así como el ente, objeto de la metafísica, se realiza analógicamente en cada uno de los seres concretos de los cua-

les es abstraído, así también los auténticos metafísicos, D. Ángel lo es y de pura raza, saben extraer de sus categorías ontológico-noemáticas, luces, principios y energías que les avalan para saber estar en las mil y una incidencias de cada día y de cada circunstancia, no en vano enseñan con lógica que «Unum et ens convertuntur».

Como sacerdote, no puedo silenciar ciertos rasgos observados en el “creyente” que era este noble leonés de Magaz de Cepeda. He de avisar de antemano que era muy respetuoso y muy reservado en este aspecto; sin embargo, debo confesar que no he podido captar nada que me desalentase en mi ruta de consagrado; por el contrario, siempre salía de su lado con nuevos bríos para intentar seguir adelante. Mas de una vez pasó por mi mente la sospecha de que don Ángel y alguno de sus más íntimos colaboradores podían estar a un paso de hacer lo que había hecho su antecesor en el claustro Manuel García Morente. Si algo podía serle ajeno, sería que le catalogasen entre los que «dicunt et non faciunt», o, como se dice actualmente entre «los que creen, pero no practican»; por el contrario, su vida era exponente de sus creencias. Lo cabal es definirle con el profeta: «el justo vive de la fe». Esta vida de fe estaba tan fundida con su hombría de bien que a nadie que le conociese de cerca se le podía ocurrir el pensar que D. Ángel se prestase, sabiéndolo, a algo menos justo o decoroso; en cambio, todo el mundo sabíamos que las puertas y el corazón de este caballero estaba abierto a toda obra noble que pidiese su apoyo. Díganlo los centros de Enseñanza Media de León, públicos y privados. Con absoluta seguridad se puede aseverar que su conducta ha sido un bello exponente de que «bonum est diffusivum sui». Su gozo era ver crecer la vida a su lado. Con sublime efusión de padre responsable saboreaba que un hijo suyo ahondase en la fe y accediese a la cátedra de metafísica y que los otros triunfasen por distintos derroteros; el gozo le desbordaba cuando sus alumnos accedían y triunfaban en las oposiciones; con agilidad de joven perenne se movía para que los asuntos de quienes llegaban a su puerta saliesen adelante; mas, qué aguda pena le embargaba cuando alguno de sus allegados desertaba de las filas civiles o religiosas.

Cuanto antecede llevado con heroica y dignísima constancia ha suscitado en mi mente la siguiente pregunta: *D. Angel, ¿un hombre para los altares?* No lo sé; no soy experto en esta clase de problemas; pero, al oír que Adenauer, Gaudí, Robert Schuman, etc. pueden ser beatificados, se me ocurre pensar que también mi profesor podría recibir el mismo galardón. Su conducta como esposo, padre, viudo, como docente y hombre de gobierno; su sencillez, cuando el éxito rodeaba su gestión y su persona; su silencio cuando la maledicencia intentaba eclipsar su personalidad; su humanidad de caballero cristiano sabio y ejemplar sin fisuras; su prontitud para dar la cara por los valores del espíritu; etc., etc. han grabado en mi alma la seguridad firmísima de que durante muchos años he tratado con íntima cercanía a un hombre querido y distinguido por Dios con especiales signos de predilección.

La Providencia ha querido que el mismo día de su fallecimiento me tocase en suerte el tener que despedir hasta la eternidad al obispo y amigo que me llevó a misionar allende los mares... Seguro estoy de que en la otra ribera de la vida se abrazaron efusivamente.

LAS DOS PROFESIONES DE FE DE J.J. ROUSSEAU

por *Arsenio Ginzo Fernández*
Universidad de Alcalá de Henares

Uno de los aspectos de la labor docente e investigadora de D. Ángel González versó sobre el problema de la religión y, en líneas más generales, sobre la dimensión ontoteológica de la metafísica. Los que hemos sido sus alumnos no podemos menos de reconocer que ha sabido aunar la fidelidad a sus principios con un talento abierto y dialogante con otros puntos de vista. Quien esto escribe tiene que agradecerle, entre otras cosas, el que le haya dirigido con generosidad y comprensión su tesis doctoral que versaba precisamente sobre filosofía de la religión. Por ello he pensado que estas pocas páginas sobre el problema de la religión en Rousseau podrían servir al menos para evocar una faceta del trabajo de D. Ángel y para expresar mi sincero reconocimiento a lo que ha significado para mí su magisterio.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Son muchos los aspectos en los que Rousseau con su personalismo estilo ha incidido en la trayectoria del hombre moderno: las ideas morales y políticas, la pedagogía y la estética, pero también su concepción del problema religioso, implicando todo ello uno de los diagnósticos más penetrantes del rumbo emprendido por la cultura moderna. Dentro de este marco, la atención prestada al problema religioso está lejos de ser algo marginal en el pensador ginebrino. Hablamos de “dos” profesiones de fe en su obra porque aparte de la famosa profesión de fe del Vicario saboyano que figura en el libro cuarto del *Emilio*, nos queremos referir a la vez a la también relevante profesión de fe “puramente civil” que se halla en el *Contrato social*. La conciliación o no entre ambas profesiones constituye uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Rousseau. Está aquí presente su peculiar estilo con sus aporías y paradojas, con su método antinómico. Nos encontramos por un lado con la reivindicación de la llamada religión natural, que Rousseau va a tratar de identificar con su visión del Cristianismo, más exactamente con su versión protestante, y, por otro, con el problema de la relación entre la religión y la política, en concreto con el problema de la llamada “religión civil”. A través de ambas perspectivas el pensamiento roussoniano viene a situarse en una especie de encrucijada del pensamiento

moderno. Tanto si miramos hacia atrás como si consideramos su proyección sobre el futuro, resulta patente la centralidad de los planteamientos roussonianos.

LA PROFESION DE FE DEL VICARIO SABOYANO

Muchas son las tomas de posición respecto a la religión que Jean-Jacques fue tomando a lo largo de su vida, pero la profesión del Vicario es la que mejor las sintetiza y resume a todas. No sólo entre los estudiosos de su obra suele haber unanimidad acerca de esto sino que el mismo Rousseau estaba particularmente satisfecho de este escrito. Así, por ejemplo, escribe a Mons. de Beaumont que considera dicha profesión como su mejor escrito y el más útil ¹. No caben muchas dudas acerca del grado de identificación entre los puntos de vista expresados por el famoso Vicario y los mantenidos por el propio Rousseau. A pesar de alguna ambigüedad, va a terminar “confesando”: «La profesión de fe del Vicario saboyano es la mía». Si en una breve exposición de la concepción roussoniana de la religión hubiera que referirse a algún otro escrito que mostrara una índole convergente con la profesión del Vicario, ése sería ante todo la Confesión de Julia moribunda que figura en la Nueve Eloíse, aun cuando es mucho más breve y concisa que la profesión del Vicario. Nos atenderemos, por tanto, fundamentalmente a esta última, aunque sin dejar de referirnos al conjunto de la obra roussoniana.

Por una parte Rousseau se va a mostrar inevitablemente como un hijo de su siglo a la hora de formular su pensamiento religioso pero, por otra, va a intentar seguir su camino propio polemizando con católicos, protestantes y por supuesto con el movimiento filosófico ilustrado. Ya es consciente de su peculiar situación ideológica cuando al frente del *Discurso sobre las ciencias y las artes* pone aquellos versos de Ovidio: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis*.

Se ha señalado con razón que Rousseau va a seguir una especie de “tercera vía” en la formulación de su pensamiento religioso. A lo largo de su vida se va a distanciar de las ortodoxias imperantes tanto católica como protestante, pero también lo va a hacer respecto a sus antiguos compañeros del campo filosófico. Precisamente uno de los aspectos en que Rousseau ejemplifica mejor la quiebra de la razón ilustrada es el referente al pensamiento religioso. De aquí se deriva la peculiar situación a que se vio abocado: por un lado cabe considerarle con A. Monod como el apologeta del Cristianismo de mayor talla intelectual en un siglo donde tanto proliferaba ese tipo de bibliografía frente al espíritu secularizador imperante. Pero sus divergencias y conflictos con los católicos y con los distintos grupos ideológicos, su interpretación personal de la tradición religiosa también le van a conducir en este campo a la experiencia de la soledad. Si nos queremos servir de una expresión de L. Kolakowski, cabría decir que también Rousseau viene a ser, al menos al final de su vida, un «cristiano sin Iglesia».

Pero vayamos por partes, pues el pensamiento de Rousseau es de una notable complejidad. Cabría recordar ante todo que la religión del Vicario no surge por generación espontánea sino más bien como protesta contra el discurso excesivamente monolítico y unilateral de la Ilustración. Rousseau vendría a sintonizar con aquella

¹ *Oeuvres complètes*, III Ed. du Seuil, París 1971,351. (En adelante nos referiremos a esta edición con la sigla O. C.).

sensibilidad prerromántica que está presente de una forma más o menos larvada a lo largo de la Ilustración y que G. Gusdorf considera como una revolución no galileana en contraposición a la revolución operada en el ámbito científico ². De una forma más específica cabría referirse al hecho de que antes de que Rousseau se expresara a través de su Vicario, ya hubo a lo largo del siglo toda una serie de “vicarios saboyanos” más oscuros, que venían insistiendo en aquellos aspectos que Rousseau va a resaltar después, convirtiéndose en su “intérprete” y dando sentido a todos esos protagonistas anónimos que le han precedido ³. De este modo los planteamientos de Rousseau arrojarían una luz retrospectiva sobre una serie de precursores cuya obra alcanza finalmente su verdadera dimensión.

Dos van a ser los marcos de referencia fundamentales de la concepción roussoniana: el espectáculo de la naturaleza y la apelación a la subjetividad. Del hilo de este doble marco Rousseau va a diseñar su concepción religiosa tanto frente al movimiento filosófico ilustrado como a las ortodoxias cristianas.

La sensibilidad roussoniana ante la naturaleza se manifiesta con toda su fuerza a la hora de perfilar su visión de la religión. De ahí en primer lugar la cuidada ambientación naturalista en que el Vicario expone su profesión de fe. Después de una descripción pormenorizada de dicho marco, el interlocutor del Vicario exclama: «Daba la sensación de que la naturaleza desplegaba ante nosotros toda su magnificencia para ofrecer materia a nuestros diálogos» ⁴. Rousseau se va a sentir mucho más próximo al lema cristiano tradicional *Ars Dei natura* que no a la concepción autosuficiente, materialista, de la naturaleza que propugnaban d’Holbech y sus amigos. Frente a estos «ardientes misioneros del ateísmo y dogmáticos muy imperiosos», Rousseau se va a sentir como un apologeta de la religión. Según confiesa, a pesar de haber pasado una buena parte de su vida entre los incrédulos, no se dejó seducir por sus teorías, pues aún cuando los amaba y los estimaba mucho, no podía «soportar su doctrina» ⁵. Por ello se va a complacer Rousseau en contraponer los escritos de los filósofos al espectáculo de la naturaleza. Una de las características del siglo es la proliferación de bibliografía, libros y más libros, expresión del orgullo intelectual de la Ilustración. El antifilósofo filósofo que fue Rousseau prefiere inspirarse en el gran libro del mundo: «He cerrado, pues todos los libros. Sólo hay uno abierto a los ojos de todos; es el de la naturaleza; en este grande y sublime libro aprendo a servir, a adorar a su divino autor» ⁶. Ciertamente este enfoque no era ajeno a un buen número de ilustrados, pero Rousseau lo reafirma con especial radicalidad. Junto con ello va a reivindicar el papel de la subjetividad: «Observad el espectáculo de la naturaleza, escuchad la voz interior» ⁷. Rousseau constituye una de las grandes expresiones de la subjetividad moderna, y esto también se confirma en su análisis de la religión.

Ciertamente la razón ocupa un lugar relevante, en el filósofo de la existencia (P. Burgelin) que fue Rousseau, a la hora de formular su concepción de la religión, pero sí es cierto que rechaza abiertamente el intelectualismo, la cultura libresca de los ilustrados. Esto hace que a lo largo de su obra insista en presentarse no como filósofo sino más modestamente como amante de la verdad. Así lo hace, por ejemplo, ante

² Cfr. G. Gusdorf. *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, París, 1976.

³ Cfr. P. M. Masson. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine Reprints, Genève, 1970, V-VI.

⁴ O.C. III,184.

⁵ *Lettres philosophiques* (Presentées par H. Gouhier), París 1974,53.

⁶ O.C. III,212.

⁷ O.C. III,204.

Voltaire, aunque no sin un dejo de ironía⁸. En sintonía con ello, Rousseau hace exclamar al Vicario, al comienzo mismo de su profesión de fe: «Yo no soy un gran filósofo y me preocupa poco serlo. Pero tengo alguna vez buen sentido y siempre amé la verdad. Yo no quiero discutir con vos ni siquiera tratar de convencerlos; me es suficiente con deciros todo lo que pienso con la sencillez de mi corazón. Consultad el vuestro durante mi relato; es lo único que os pido»⁹. Los filósofos con su autosuficiencia, con sus dogmatismos buscan más el propio lucimiento que la verdad. Rousseau que elige como lema de su existencia *Vitam impendere vero* cree que el camino más seguro para realizarlo consiste en consultar más bien la «luz interior». El pensador ginebrino comparte el pathos antimetafísico tan peculiar de la Ilustración: «jamás la jerga de la metafísica ha hecho descubrir una sola verdad, y ha llenado la filosofía de absurdos que causan rubor en cuanto se les despoja de esas palabras tan grandilocuentes con que vienen disfrazados»¹⁰. Pero ve con razón que la metafísica retorna bajo nuevas formas: «Nuestros filósofos se han alzado contra las entidades metafísicas, y no conozco a nadie que formule tantas»¹¹. También va a retornar en el mismo Rousseau, si bien desprovista del lastre intelectualista que le conferían los ilustrados.

Algo similar ocurre con el problema de la religión. También Rousseau se ve abocado a esa formulación tan peculiar de la Ilustración que es la religión natural. Así lo reconoce el Vicario a su interlocutor: «En mi exposición habéis visto la religión natural, y es extraño que se necesite otra»¹². Lo que ocurre es que en Rousseau se trata de algo más profundo que un constructo intelectual más o menos artificioso, escasamente afincado en la existencia. Rousseau sabe dar autenticidad y profundidad religiosa a su concepción de la religión natural¹³. Ello se echa de ver por ejemplo en la aproximación que realiza entre esa religión natural y la tradición cristiana, lo que le va a conducir a rendir un homenaje a los Evangelios insólito en el movimiento ilustrado.

El Vicario había afirmado que se había visto precisado a cerrar “todos” sus libros para quedarse con el gran libro de la naturaleza. Sin embargo, habría que hacer al menos una excepción: los Evangelios, pues casi sin solución de continuidad el Vicario señala abiertamente: «Os confieso también que la majestad de las Escrituras me llena de asombro, que la santidad del Evangelio interpela mi corazón. Mirad los libros de los filósofos con toda su pompa. ¡Qué ridículos son al lado de éste! ¿Es posible que un libro tan sublime y sencillo sea obra de los hombres? ¿Es posible que aquel cuya historia narra no sea él más que un hombre?...»¹⁴. No estamos aquí ante un texto aislado de Rousseau. En diversos pasajes de su obra vuelve a insistir sobre este punto. Sea suficiente con remitir, por ejemplo, a este texto de la *Carta a d'Alembert* en el que se refiere a la Biblia: «Nadie está más lleno que yo de amor y respeto por el más sublime de todos los libros; me consuela y me instruye todos los días, cuando los otros no me inspiran más que asco»¹⁵. En este horizonte resulta comprensible que, aún dentro de su visión naturalista, ponga mucho cuidado en diferenciar a Jesús de Sócrates, el santo laico que va a fascinar a la *intelligentsia* europea desde Erasmo a

⁸ *Lettres philosophiques*, 35.

⁹ O.C. III, 184.

¹⁰ O.C. III, 191.

¹¹ *Lettres philosophiques*, 177.

¹² O.C. III, 204.

¹³ Cfr. H. Gouhier. *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*, París 1970, 47.

¹⁴ O.C. III, 212.

¹⁵ *Escritos de combate*, Alfaguara, Madrid 1979, 274.

Voltaire: «Si la vida y la muerte de Sócrates son de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son las de un Dios»¹⁶.

No deja de ser curioso observar cómo Ch. de Beaumont en el documento en que condena el *Emilio* no puede menos de mostrar su reconocimiento por el texto roussonian en el que el Vicario se refiere al Evangelio: «sería difícil rendir un homenaje más bello al Evangelio». No obstante, el arzobispo de París no podía hacerse ilusiones acerca de la “ortodoxia” de Rousseau. Este posee una auténtica profundidad religiosa, pero la interpreta libremente como cabe esperar de un autor como él. De ahí sus desencuentros tanto respecto del movimiento ilustrado como de la ortodoxia cristiana. Respecto a esta última el problema básico consiste en la naturalización del Cristianismo llevada a cabo, coincidiendo en esto con las tendencias naturalistas de la Edad moderna. La doble mirada de la tradición cristiana hacia la naturaleza, a saber, como *Ars Dei* pero también como fuente de peligros y de fáciles desviaciones para el hombre corrupto queda superada en la concepción de Rousseau en una mirada única. Tal como escribe en la *Carta a d’Alembert*, mientras las falsas religiones combaten a la naturaleza, el Cristianismo la obedece y la regula. El Cristianismo se naturaliza y la naturaleza se idealiza en una especie de movimiento compensatorio.

Quizá ninguna manifestación sea tan explícita como la que figura en el diálogo entre el “inspirado” y el “razonador” en la profesión de fe del Vicario: «¡Sobrenatural! ¿Qué significa esta palabra? No la entiendo»¹⁷. Por ello a Rousseau el problema del pecado original no puede menos de parecerle un “bárbaro dogma” que no encaja en su visión de la naturaleza. Como ha advertido H. Gouhier, el esquema fundamental del pensamiento roussonian ya no giraría en torno al binomio naturaleza-gracia sino más bien al de naturaleza-historia, concebida ésta *more hobbesiano*, en una filosofía pesimista de la misma. Y si, a la búsqueda de algún modelo por el que poder orientarse, Rousseau volvía, en el plano político, su mirada hacia la ciudad antigua, en el plano religioso vuelve su mirada hacia la condición originaria del Evangelio al que pretende interpretar correctamente. Tal como escribe a Ch. de Beaumont: «Monseñor, yo soy cristiano, y sinceramente cristiano, según la doctrina del Evangelio. Soy cristiano no como un discípulo de los sacerdotes sino como un discípulo de Jesucristo»¹⁸.

También en lo religioso se daría en Rousseau un pathos de la inmediatez, de lo originario que le conduce al rechazo de las mediaciones interpuestas entre Dios y los hombres. «Cuántos hombres entre Dios y yo», exclama el Vicario. Por ello añade que en sus sermones sigue menos el espíritu de la Iglesia que el del Evangelio, donde «el dogma es sencillo y la moral sublime». Si Rousseau aborrece la cultura libresca y las discusiones sin fin del campo filosófico, también detesta la sobrecarga dogmática con que la tradición eclesiástica y las especulaciones de los teólogos has desfigurado y complicado el punto de referencia que es el Evangelio. Por ello si llegara a fundar un república expulsaría de la misma a los teólogos con el mismo celo con el que el admirado Platón expulsaba a los poetas.

Respecto a todo esto es preciso tener presente, aparte de los rasgos tan peculiares de Rousseau, su filiación protestante. Semejante en esto a los representantes del Idealismo alemán, considera que la versión protestante del Cristianismo es con mucho la más satisfactoria. Educado inicialmente en el calvinismo abraza más tarde, impulsado

¹⁶ O.C. III,1213.

¹⁷ O.C.II,208.

¹⁸ O.C. III,351.

por los avatares de su vida, un peculiar catolicismo bajo el influjo de M^a de Warens, para retornar finalmente a la confesión protestante, que le recordaba sus orígenes, su familia y su ciudad natal.

Lo mismo que Julia en la *Nueva Eloisa* también Rousseau aspiraba a poder decir: «He vivido y muero dentro de la comunión protestante, que toma su único criterio de la Sagrada Escritura y de la razón»¹⁹. Pero la naturalización del Cristianismo y la libre interpretación del mismo también van a conducir a Rousseau a desencuentros no sospechados desde este nuevo frente. Que el arzobispo de París y la Sorbona le hayan condenado entraba para él dentro de lo verosímil. Pero que lo hiciera el *Petit Conseil* de su Ginebra natal, emporio del calvinismo, constituyó para él un golpe muy duro. Rousseau se veía así condenado al final de su vida a vivir como un cristiano «sin Iglesia» (y sin patria), que se queda a solas con los dictados de su corazón. El Dios roussoniano cobra en este horizonte una especial relevancia. Para un Rousseau que se debatía entre la soledad y la necesidad de comunicación, entre la lucha contra las apariencias y la búsqueda de una realidad auténtica, Dios se le presenta como ese polo con el que cabe la auténtica comunicación, como el polo que se sitúa más allá del endeble mundo de las apariencias. Dios, en definitiva, se le presenta como el “testigo” de su vida que le comprende y le hace justicia allí donde los hombres fallan. Tal como escribe a Franquières: «Resulta siempre dulce en la adversidad tener un testigo de que uno no la ha merecido»²⁰.

LA PROFESION DE FE PURAMENTE CIVIL

Pero junto a la profesión del Vicario, hay una segunda profesión, aunque esta vez “puramente civil”, que aunque menos conocida que la otra resulta asimismo profundamente reveladora de la índole de la obra roussoniana. Las dos profesiones son contemporáneas: la primera como parte del libro cuarto del *Emilio* y la segunda como penúltimo capítulo del *Contrato social*, ambas obras aparecidas en 1762. Y, sin embargo, a primera vista por lo menos, no parecen fácilmente conciliables. Parece como si aquí, a pesar de su manifiesta pasión por la unidad, nos encontráramos con un Rousseau bifronte en su concepción de la religión, más concretamente en su concepción del Cristianismo, que ahora va a ser enjuiciado de una forma distinta, desde la óptica de las instituciones políticas. Se trata de la tensión entre el “legislador” y el “creyente” a la hora de ofrecer una valoración del fenómeno religioso.

La profesión de fe puramente civil se refiere precisamente a la relación de la religión con la política como fuente de legitimación. Y en este sentido también el pensamiento de Rousseau viene a ocupar un lugar privilegiado, de una forma similar a como la profesión de fe del Vicario lo hacía desde una óptica puramente religiosa. Como es bien sabido, a lo largo de la historia la religión ha sido una de las principales fuentes de legitimación política, pues, como señala P. Berger, otorga a las instituciones sociales «una jerarquía ontológica supremamente válida» al referir la precariedad de las convenciones sociales a la solidez del universo numinoso, sagrado. También Rousseau va a recurrir al final de la exposición de su teoría política a la fundamentación legitimadora de la religión. Recurso ciertamente lleno de interrogantes, pero no

¹⁹ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Garnier, París, 1988, 702.

²⁰ *Lettres philosophiques*, 180.

por ello menos “eficaz”. De este modo conectaba, según queda insinuado, con una larga tradición: desde la teoría y la praxis de la venerada ciudad antigua, con su religión cívica, pasando por la sacralización del emperador en la Edad Media hasta la llegada de la Edad Moderna en la que no sólo los representantes de opciones confesionales en el horizonte de la Reforma y de la Contrarreforma sino, en general, todos los grandes pensadores políticos, desde Maquiavelo hasta Hegel intentan integrar, desde una u otra sensibilidad, el problema de la legitimación religiosa en el seno de la teoría política. Al fin y al cabo, si hemos de creer a Hobbes, el nuevo Leviatán se presenta como el “dios mortal” y la vida política como una especie de “inmortalidad artificial”.

Bastante antes de la publicación del *Contrato social*, Rousseau estaba preocupado por una doble problemática, a saber, por encontrar una formulación adecuada de un “catecismo del hombre” y de un “catecismo del ciudadano”, tal como atestigua la importante carta a Voltaire del 19 de agosto de 1756. Cabe considerar la profesión de fe del Vicario como la realización del primer desideratum mientras que el penúltimo capítulo del *Contrato social*, sobre la religión civil, lo vendría a ser del segundo. Es curioso observar que la primera redacción de este tema, en el llamado manuscrito de Ginebra, figura al dorso del capítulo sobre el Legislador, dando a entender así Rousseau que entiende el recurso a la religión como una forma de apuntalar la difícil y trascendental tarea que ese Legislador toma sobre sí a la hora de configurar las instituciones de los pueblos. En realidad, tal como había adelantado el *Discurso sobre la desigualdad*, el acto fundacional de la vida política podría verse, como toda convención humana, amenazado por el peligro de desintegración, produciéndose así la disolución de la vida política. Tal situación mostraría, según Rousseau «cuánto necesitan los gobiernos una base más sólida que la mera razón, y qué necesario era a la tranquilidad pública que la voluntad divina interviniera para dar a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable»²¹.

De ahí que considere preciso examinar también el problema de la religión desde la óptica de la teoría política, la búsqueda de lo que en la mencionada carta a Voltaire había denominado “catecismo del ciudadano”. Rousseau es consciente desde luego de que está entrando en un terreno movedizo pero no por ello deja de entrar en él para pesadumbre de muchos de sus partidarios que van a ver en ello una peligrosa aproximación a posiciones totalitarias o bien obsoletas.

Examinadas desde la óptica política, ninguna religión existente se le mostraba a Rousseau lo suficientemente satisfactoria. No lo era el “cristianismo romano” pues remitía a dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, lo que va en contra del principio fundamental de la unidad social. Tampoco lo son, a pesar de su idealización de la ciudad antigua, las religiones de la polis pues si bien sirven para reforzar la vida política al enseñar que «servir al Estado es servir al dios tutelar», están, no obstante, fundadas «sobre el error y la mentira» y a la vez se muestran exclusivas e intolerantes. ¿Y la religión del Vicario a la que Rousseau denomina “religión del hombre”? Su profesión de fe había sido un canto sincero a la pureza del Evangelio. En el capítulo sobre la religión civil se reitera que esta religión es «santa, sublime, verdadera» y que en ella «los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte». Pero, a pesar de su perfección también esta religión es claramente insatisfactoria desde la óptica política, donde entran

²¹ O.C. II,241.

en juego las pasiones e intereses de los seres humanos en el marco de las sociedades particulares.

Es este precisamente uno de los momentos en que Rousseau deja traslucir mejor su gusto por las paradojas y los contrastes sin preocuparse de una forma inmediata por ofrecer un cuerpo coherente del conjunto de su pensamiento. Se ha podido escribir con razón que la religión en Rousseau tiene varios “registros”²². Después de ensalzar el Cristianismo evangélico como máxima expresión de la religión del hombre, va a manifestar, a pesar de todo, sus insuficiencias políticas. Quizá merezca la pena hacer una cita *in extenso* del texto roussoniano, pues no tiene desperdicio: «Al no tener esta religión ninguna relación con el cuerpo político, deja que las leyes saquen su fuerza de sí mismas, sin añadirles ninguna otra; debido a ello uno de los grandes lazos de la sociedad particular queda sin efecto. Es más, lejos de vincular los corazones de los ciudadanos con el Estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social»²³. Buscando un refuerzo complementario para los vínculos políticos, Rousseau cree que no cabe encontrarlo en aquel Cristianismo originario en el que, por ejemplo, un Tertuliano podía escribir aquello de *Nobis nulla magis res aliena est quam publica*.

Por ello la valoración política del Cristianismo la hace Rousseau en unos términos que recuerdan más a Maquiavelo que al Vicario saboyano. En este “valle de lágrimas” poco importa ser libre o esclavo, pues lo verdaderamente esencial es ir al Paraíso. De acuerdo con ello los cristianos sabían mejor “morir” que “vencer”. Se crea así un clima de sumisión y dependencia que no estaría en condiciones de neutralizar debidamente a los siempre voluntariosos aspirantes a tiranos. Por ello tampoco la religión del Vicario puede convertirse sin más en religión civil. Después de todo no hay que olvidar que para Rousseau el Cristianismo venía a identificarse con la denominada religión natural, mientras que el Estado es obra del arte. De ahí los “compromisos” que se ve precisado a realizar: «Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil tiene más que todo el resto»²⁴.

Es preciso hallar un compromiso entre el legislador y el creyente, pues conviene que el Estado no carezca de religión, de aquella religión que sea capaz de dar a las leyes «la sanción interior de la conciencia». Como resultado de dicho compromiso surgirá la formulación roussoniana de una religión civil, que ahora es tematizada como tal.

Interviene entonces la autoridad política en el aleatorio tema de la religión. Rousseau es consciente de ello y se esfuerza para que dicha intervención no vaya más allá de los límites debidos, invadiendo la conciencia individual. A la autoridad política como tal no le han de interesar las creencias de los ciudadanos sino en la medida en que tengan una incidencia en la vida moral y política de los mismos. Pero en este último sentido, Rousseau, a diferencia del Estado liberal —y en general de los defensores de las libertades de los “modernos”— opta por una postura claramente intervencionista de la autoridad política: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de la religión sino como normas de sociabilidad sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel»²⁵. Esta nueva profesión de fe va a tener a su vez una especie de

²² A. Ravier. Le Dieu de Rousseau et le Christianisme, en *Archives de Philosophie* 41(1978),372.

²³ O.C. II,576.

²⁴ O.C. II,559.

²⁵ O.C. II,579.

credo mínimo que Rousseau considera imprescindible para dar una última legitimación a la vida política. En realidad va a consistir en una amalgama de los principios de la religión del Vicario: la existencia de una Divinidad bienhechora y providente, la felicidad de los justos y el castigo de los malvados, con principios puramente civiles: la santidad del contrato social y de las leyes. A todo ello habría que añadir la exclusión de la intolerancia. No es extraño que Rousseau haya llegado a manifestar en la primera versión del capítulo sobre la religión civil que de esta forma se podrían reunir las ventajas de la religión del hombre y de la del ciudadano, teniendo el Estado su culto pero sin ser enemigo de ningún otro. En la redacción definitiva, sin embargo, no lo llegó a ver tan claro. También faltan afortunadamente, en la versión definitiva las disposiciones que Rousseau había previsto en un principio acerca de la materialización de la profesión de fe civil. Lo que sí queda en dicha versión definitiva son las sanciones que esperarían a aquellos que no aceptan el credo de la religión civil o bien, una vez aceptado, lo quebrantan. Ciertamente a pesar del empeño roussoniano de excluir la intolerancia, no se pueden negar sus veleidades inquisitoriales en este capítulo. Lo que ocurre es que ni su pensamiento político ni el religioso se agotan aquí. Además el mismo Rousseau ha considerado oportuno matizar, en escritos posteriores, ciertas afirmaciones contenidas en el capítulo sobre la religión civil.

Hemos señalado inicialmente que las dos profesiones de fe no sólo se hallan en una situación de encrucijada si miramos históricamente hacia atrás, sino si consideramos su proyección hacia el futuro. Por supuesto que se da esa proyección de la profesión del Vicario en la recuperación de lo religioso que sigue a la crisis de la Ilustración. Pero también se da en relativo a la religión civil. Sea suficiente con recordar aquí el pensamiento político-religioso del joven Hegel, los proyectos de culto ensayados por los revolucionarios franceses, en concreto por Robespierre, y, en general, la incidencia de este tema sobre el pensamiento y la praxis políticos contemporáneos, que suele ser mayor de lo que habitualmente se sospecha ²⁶. En todo ello cabe advertir la presencia de Rousseau, aunque diferentemente interpretada y asumida. También en lo relativo a la religión civil, Rousseau parece haber intentado una tercera vía: entre los que defienden una visión confesional del problema político y los que optan por una visión puramente laica del mismo. Baste recordar esta circunstancia para sugerir la problematicidad de su pensamiento.

²⁶ Cfr. por ejemplo, S. Giner. La religión civil, en *Diálogo filosófico*, nº 21, 1991, 357-387.

PROMETEO Y EDIPO: DIMENSIONES ANTROPOLÓGICAS EN LA FILOSOFÍA TRÁGICA NIETZSCHEANA

por *Luis Jimenez Moreno*
Univ. Complutense. Madrid

En la filosofía contemporánea se mantiene la comprensión de la naturaleza a partir de la experiencia de acontecimientos naturales, descubriendo sus leyes, aprendiendo a vencer a la naturaleza obediéndola, pero es propio de esta época también, atender a la realidad cultural, a las creaciones culturales que son asimismo manifestaciones de la realidad humana y pueden tomarse como símbolos que hay que interpretar para descubrir la realidad humana y social.

Para comprender esta realidad, hay que contar, desde luego, con las leyes físico-naturales que vamos conociendo, pero además con las manifestaciones culturales de cada pueblo, que también son hechos y cuentan, precisamente como característica de la realidad vital humana.

Puede atenderse pues, en las reflexiones antropológicas, a todo lo natural biológico, pero no menos a lo cultural, histórico y social, en cuanto puede ser expresión vital proyectiva o antivital alienante. Porque lo vital, germinal, que favorece la vida y la realización del proyecto vital personal, puede ser estimulado y favorecido por la cultura o, por el contrario, puede apreciarse y moverse en contra de la vida. Es la gran tarea de la filosofía contemporánea que se empeña en la crítica a la cultura y a la sociedad epocales, como lo hace Nietzsche, y se propone alcanzar una axiología nueva y auténtica.

Lo vital cultural corre el peligro del paradigma intelectualizado, racional, que se atiene a figuras estáticas, descarnadas y fijas, que desatiende por completo todo lo vario, particularizado y cambiante en cada caso de cada viviente. Por eso Nietzsche escribe ¹: «Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real». Y el español Miguel de Unamuno proclama que «Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica» ².

¹ *Crepúsculo de los ídolos*, La 'razón' en la filosofía, I.

² Unamuno, M. de: *El sentimiento trágico de la vida*, V. «La disolución racional»; *Ensayos*, 2 vols. II, p. 811; Madrid, Aguilar, 1958.

La preocupación filosófica para comprender la realidad se ha ejercitado en discernir, desde sus primeros tiempos, entre lo aparente y lo real, entre lo múltiple y lo uno de cuanto hay o acontece. Y para explicarlo han ido formulando teorías, mediante *mitos* o *logoi*, a los que recurrimos como el gran acervo de la historia de la filosofía.

Entre los contemporáneos se han logrado grandes creaciones filosóficas, precisamente ejerciendo la reflexión sobre la realidad cultural, mediante el análisis y la hermenéutica para comprender la realidad natural y, sobre todo, la realidad humana.

Nietzsche pasa de la filología clásica a la filosofía, alentado por Schopenhauer, y ese magnífico arsenal cultural de los griegos le despierta la capacidad de investigar, analizando e interpretando qué se nos muestra ahí, en los tiempos heroicos cuando indagaban acerca de la *fisis*, en las creaciones paralelas de los mitos, que tan íntimamente afectan a la vida de los hombres.

La comprensión del hombre no puede limitarse a los aspectos fisiológicos, sino que cuenta también el modo como se estimulan, se orientan y se valoran esas aptitudes de la *fisis* en la cultura, en su vitalidad completa que impregna, siente, conoce y valora, engrandeciendo y embelleciendo su naturaleza y su mundo.

Por eso Nietzsche hace tarea principal de su filosofía vitalista, comprender al hombre en su totalidad, natural y cultural, pues siempre ha sido inevitable descubrir el ser, el modo de ser, por su obrar, por lo que hace, y el hombre se ha proyectado ante todo, en sus creaciones culturales. Nietzsche coge para ello preferentemente la *naturaleza* de los presocráticos, y la *cultura* de los escritores trágicos.

1. CONCIENCIA DE LO VITAL TRAGICO.

Al contemplar la realidad cultural como determinante en el modo de vida que cae bajo el ámbito de la libertad, que rige de manera diferente a como determinan las leyes de la naturaleza, se toma conciencia de la inevitable y terrible contraposición de necesidad determinante por una parte, y proyecto vital cultural que juega a liberarse por otra, sin poder desprenderse del constreñimiento que apremia, a modo de ley cósmica natural, más allá de todo lo que puede ser claramente conocido. Tomar conciencia de esta situación, afirmarla y mantener el estilo realizador afirmativo, hace sentir la tragedia, el estilo vital trágico, que simbólicamente se manifiesta en el arte y es preciso comprenderlo y aceptarlo en la vida misma, según la comprensión estética de la realidad, expresada en *El nacimiento de la tragedia*, por la interpretación de los símbolos, los mitos trágicos griegos. Con lenguaje schopenhaueriano para Nietzsche «el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de la vida»³. Por eso mismo «la ciencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario un nuevo mundo de símbolos»⁴.

Lo trágico se invoca como la imagen primordial del ser humano y esto hace que se reconozca la gran importancia del mito trágico para comprensión de la realidad vital humana, tratando de asimilar la complejidad inextricable de factores naturales irracionales y elementos culturales simbólicos, que afirmen al hombre en su realización propia y en su proyecto imaginativo, utópico, que puede estimularle asumiendo el riesgo.

³ *Nacimiento de la tragedia*, pról.

⁴ *ibid.*, 2.

Trágico, «lo auténticamente trágico es la lucha del héroe con su destino»⁵. Comprender y vivir trágicamente el proceso vital es advertir la imposibilidad de poner en armonía, imposibilidad de superación dialéctica racionalizada de ningún tipo. La necesidad, lo insuperable que se impone y la intención íntima de proyecto, de hacerse uno libremente su vida, mantienen la oposición irreconciliable, aún estando dispuesto a seguir afirmativamente. Por eso mismo, la visión trágica nietzscheana se opone a la visión moral pesimista schopenhaueriana. Lo trágico no es pesimista, sino afirmativo por encima de las tremendas dificultades y de la imposible reconciliación armónica de los contrarios. Por eso se afirma selectivamente por el arte. «El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues 'la apariencia' significa aquí la realidad una vez más, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, —dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*...»⁶.

El artista trágico se afirma precisamente en la fatalidad insuperable⁷. «Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario como bello en las cosas. *Amor fati*: que esto desde ahora esté en mi amor... Y de una vez y en grande, quiero en todo momento no ser más que un hombre siempre afirmativo».

Porque la vida trágica, que se refleja en el mito, podemos verla condensada en la expresión del extranjero, impresionado admirador de Grecia, como el propio Nietzsche que lo recoge al final de su *Nacimiento de la tragedia*: «Pero di también esto, raro extranjero: ¡cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello!»⁸, belleza y sufrimiento hacen posible afirmar la vida trágica y su expresión artística.

2. EL MITO TRAGICO. SIMBOLOS PARA LA COMPRESION DE LA REALIDAD.

El filósofo que escribe *El nacimiento de la tragedia* pretende fomentar la *sabiduría trágica* y es de gran significación su reconocimiento del mito trágico para comprender la realidad vital humana, a través de sus símbolos.

Desde el primer momento establece la conjunción y oposición de las fuerzas dionisíacas y apolíneas para generar la creación artística y esta conjunción generativa, con el símil de la generación animal, no es sólo para creaciones artísticas, sino para la vida humana cultural que puede entenderse también como una obra de arte.

El mito trágico es el símbolo, Dionisos y Apolo, sirven para comprensión y estímulo⁹: «Entre nuestra excitación musical suprema y aquella música se interponen aquí el mito trágico y el héroe trágico, los cuales no son en el fondo más que un símbolo de hechos universalísimos, acerca de los cuales sólo la música puede hablar por vía directa. Mas en cuanto es un símbolo, si nuestra manera de sentir fuera la de seres puramente dionisíacos, entonces el mito permanecería a nuestro lado completamente inatendido e ineficaz, y por un instante nos apartaría de tender nuestro oído hacia el eco de los *universalia ante rem*. La fuerza apolínea, sin embargo, dirigida al establecimiento del casi triturado individuo, irrumpe aquí con el bálsamo saludable de un engaño delicioso...»

Es tan necesario lo apolíneo como lo dionisíaco para expresión y comprensión del

⁵ *ibid.*, 22.

⁶ C.I., La 'razón' en la filosofía, 6.

⁷ *El gay saber*, 276.

⁸ N.T., 25.

⁹ N.T., 21.

mito trágico que permite entender la realidad ¹⁰: «El mito trágico sólo resulta inteligible como una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos; él lleva el mundo de la apariencia a los límites en que ese mundo se niega a sí mismo e intenta refugiarse de nuevo en el reino de las realidades verdaderas y únicas».

No se trata sólo de la realidad cultural, sino que penetra hasta la misma naturaleza ¹¹ «reflejo de la naturaleza y de sus instintos más fuertes, más aún, símbolo de la misma, y a la vez pregonero de su sabiduría y de su arte: músico, poeta, bailarín, visionario en una sola persona», que asimismo ¹² «...su enorme instinto dionisiaco se engulle todo ese mundo de las apariencias, para hacer presentir detrás de él, y mediante su aniquilación, una suprema alegría primordial artística en el seno de lo Uno primordial».

Esta referencia a lo *Uno primordial*, como realidad primera, informe e inaprensible de suyo, hacen necesario recurrir a formas apolíneas, al arte como vía de acceso a la realidad ¹³: «En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencias, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno-primordial, necesita a la vez, en cuanto es eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente, es decir, como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras palabras, como la realidad empírica».

La comprensión estática, simbólica, mira siempre hacia la realidad, tratando de hacerse cargo de la misma bajo diferentes aspectos, trata lo más hondo del Uno-primordial, pero se impone ante todo comprender la realidad humana que deviene vitalmente en la síntesis naturaleza-cultura, como expresan los símbolos Apolo y Dionisos ¹⁴: «Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. ... Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la 'mona insolente' han establecido entre los hombres.

Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante el misterioso Uno-primordial». Expresamente reconoce Nietzsche el recurso a los símbolos trágicos para dar a entender a los hombres que es posible vivir, aceptando «los horrores y espantos de la existencia» ¹⁵.

¹⁰ *ibid.*, 22.

¹¹ *ibid.*, 8.

¹² *ibid.*, 22.

¹³ *ibid.*, 4.

¹⁴ *N.T.*, 1.

¹⁵ «La filosofía del pueblo es la que desvela a los mortales el dios selvático encadenado; la misma filosofía es la que forma aquel trasfondo del mundo olímpico de los dioses. El griego conocía los horrores y espantos de la existencia, pero los ocultaba para poder vivir, como una cruz entre rosas, según el símbolo goethiano. Aquel olimpismo resplandeciente ha llegado a la dominación sólo porque la acción tenebrosa de un terrible orden viejo de los dioses, que determina la muerte temprana de Aquiles y las atrocidades de Edipo, debía quedar oculta, a saber, por las figuras de Zeus, de Apolo, de Atena etc. Si alguien hubiera apartado la apariencia artística de aquel mundo intermedio, se hubiera tenido que seguir a la sabiduría del dios silvano, al compañero dionisiaco». *El nac. del pensar trágico. Kritische Studien Ausgabe*, 1, pp. 588-589.

Debido a la visión penetrante en la naturaleza, en la realidad primordial, mediante los símbolos artísticos, en su expresión trágica se hace notar el alejamiento que procura la razón de Sócrates y la comedia de Eurípides, que no captan el terrible sufrimiento de la vida trágica, sino que acomodan el decir al asentimiento armónico colectivo que hace llevadera la convivencia según las costumbres populares.

3. CONJUNCION-CONFLICTO, LO DIONISIACO Y LO APOLINEO.

La expresión estética-simbólica de las fuerzas apolínea y dionisiaca para la creación de la obra de arte, lo pulsional informe por una parte y lo conformador de belleza por otra, tienen su efectividad en la vida trágica humana.

La tragedia de tener que cumplir el destino sin poder desviarse y queriendo grabar el propio sello humano, lleva el carácter de lo dionisiaco, pues se trata ¹⁶ de «...encontrar también la expresión simbólica de su auténtica sabiduría dionisiaca; ¿y en qué otro lugar habremos de buscar esa expresión si no en la tragedia y, en general, en el concepto de *lo trágico*?... sólo partiendo del espíritu de la música comprendemos la alegría por la aniquilación del individuo ... hace comprensible el fenómeno del arte dionisiaco, el cual expresa la voluntad en su omnipresencia, por así decirlo, detrás del *principium individuationis*...

La alegría metafísica por lo trágico es una trasposición de la sabiduría dionisiaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen... 'Nosotros creemos en la vida eterna', así exclama la tragedia; mientras que la música es la Idea inmediata de esa vida... el sufrimiento del individuo lo supera Apolo... En el arte dionisiaco y en su simbolismo trágico, la naturaleza misma nos interpela con su voz verdadera, no cambiada: '¡Sed como yo! ¡Sed, bajo el cambio incesante de las apariencias, la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de apariencias!'. Por eso, arte trágico, vida trágica se expresa básicamente por *lo dionisiaco*, puesto que «Durante muchísimo tiempo el único héroe presente de la escena era precisamente Dionisos» mientras que otras figuras «son únicamente máscaras de aquel héroe originario Dionisos» ¹⁷.

La búsqueda de fuerza vital real, más allá de las apariencias y de las formas, pero dándoles consistencia, es el fenómeno de lo dionisiaco ¹⁸: «Pues ahora comprendemos qué quiere decir el que en la tragedia nosotros queramos mirar y a la vez deseamos ir más allá del mirar: en lo que respecta a la disonancia empleada artísticamente, habríamos de caracterizar ese estado diciendo que nosotros queremos oír y a la vez deseamos ir más allá del oír. Ese aspirar a lo infinito, el aletazo del anhelo dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como diluvio del placer primordial, la construcción y destrucción por

¹⁶ *ibid.*, 16.

¹⁷ «Es una tradición indiscutible que la tragedia griega en su figura más antigua tenía como objeto solamente los sufrimientos de Dionisos y que durante muchísimo tiempo el único héroe presente de la escena era precisamente Dionisos. Pero con la misma seguridad podía afirmarse que nunca hasta Eurípides, Dionisos había dejado de ser el héroe trágico, pero que todas las figuras famosas de la escena griega, Prometeo, Edipo, etc. son únicamente máscaras de *aquel* héroe originario Dionisos». N.T., 10.

¹⁸ *ibid.*, 24.

juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito, el oscuro, a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba».

Símbolos que exigen la hermenéutica para llegar a la realidad, prioritariamente la realidad vital humana, que se hace sentir trágicamente en el conflicto de fuerzas, regidas por la necesidad donde quiere hacerse luz liberadora en la conciencia que se hace llevadera y estimulante en su aspecto estético¹⁹ «sólo se justifica eternamente la existencia y el mundo como fenómeno estético».

Todo ello lo ve Nietzsche *comprendido* y explicado por la conjunción de fuerzas, lo dionisiaco y lo apolíneo para perpetuar en ellos la lucha de aquella síntesis²⁰ «...cuál es el plan último de ese devenir y de esa agitación... como la cumbre y el propósito de aquellos instintos artísticos: y aquí se ofrece a nuestras miradas la sublime y alabadísima obra de arte de la *tragedia ática* y del ditirambo dramático como meta común de ambos instintos, cuyo misterioso enlace matrimonial se ha enaltecido, tras prolongada lucha anterior, en tal hijo —que es a la vez Antígona y Casandra—»

Lo que se representa en el teatro trágico es una proyección de la vida misma que pone en trance a los espectadores-participantes para reflexionar y estimular la mejor obra de arte en la vida propia. En la vida y el sentir trágicos, la realidad que deviene no se simplifica, ni se extravía desvirtuando su fuerza, sino que se asume, y se esclarece simbólicamente, vía estética, que mantiene la realización humana en sus aspiraciones grandiosas e intensas con todo riesgo. A esto nos lleva la creación trágica de los griegos²¹: «... nosotros percibimos en la tragedia una antítesis estilística radical: en la lírica dionisiaca del coro y, por otro lado en el onírico mundo apolíneo de la escena, lenguaje, color, movilidad, dinamismo de la palabra se disocian como esferas de expresión completamente separadas. Las apariencias apolíneas, en las cuales Dionisos se objetiva, no son ya 'un mar eterno, un cambiante mecerse, un ardiente vivir', como lo es la música del coro...»

4. LA ACTIVIDAD PROMETEICA, SUS LIMITES, EL DOLOR

La presencia del sentimiento trágico, no sólo se descubre básicamente en el conflicto de fuerzas, irreconciliables que han de concurrir en el acontecer natural-cultural de la historia humana. Se ponen de manifiesto además en dimensiones específicas humanas en cuanto pretende intervenir, transformando-creando, por su *actividad* y, a su vez, resistiendo, soportando, lo que se le impone inevitablemente sin sucumbir, en su *pasividad*. Los símbolos para esta doble dimensión, a su vez contrapuesta, pero inseparables en la vida humana, actividad-pasividad, son Prometeo y Edipo. El héroe que arrebató el fuego a la privacidad de los dioses, en beneficio de los hombres, ve truncada su capacidad que parecía ilimitada, siendo reprimida y castigada por un poder superior. Y Edipo que soporta contra su voluntad, sin sospecharlo, las más

¹⁹ N.T., 8; y también «Como fenómeno estético la existencia nos resulta siempre soportable, y por medio del arte se nos han dado ojos y manos, y buena conciencia ante todo para *poder* hacernos a nosotros mismos un fenómeno semejante» G.S., 107.

«El hombre no es ya un artista, es una obra de arte; el poder estético de la naturaleza entera, por la más alta beatitud y la más noble satisfacción de la unidad primordial, se revela aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez.» N.T., 1.

²⁰ N.T., 4, final

²¹ N.T., 8.

horribles transgresiones, él mismo se reprime y se castiga, constituyéndose en un símbolo de superación moral.

En la portada de *El nacimiento de la tragedia* se ofrece el Prometeo desencadenado, una vez que Hércules mató al buitre, y muy pronto se describe esta tragedia ²². «Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moira* que reinaba despiadada sobre todos los acontecimientos, aquel buitre del gran amigo de los hombres, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo...»

Es que los griegos expresaban la existencia trágica de lo dionisiaco, antes de ser conformada culturalmente por lo apolíneo, de manera titánica y bárbara, donde hay conocimiento y dolor con sus acontecimientos consiguientes que inciden terriblemente en la vida trágica de los hombres como individuos.

«Apolo, en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y así, la exigencia del ‘conócete a ti mismo’ y de ‘¡nada en demasía!’ marcha paralela a la necesidad estética de la belleza, mientras que la autopresunción y la desmesura fueron repetidas como los demonios propiamente hostiles, peculiares de la esfera no-apolínea, y por ello como cualidades propias de la época pre-apolínea, la edad de los Titanes, y del mundo extra-apolíneo, es decir, el mundo de los bárbaros. Por causa de su amor titánico a los hombres tuvo Prometeo que ser desgarrado por los buitres, en razón de su sabiduría desmesurada, que adivinó el enigma de la esfinge, tuvo Edipo que precipitarse en un desconcertante torbellino de atrocidades: así es como el dios délfico interpretaba el pasado griego.

“Titánico” y “bárbaro” parecíale al griego apolíneo también el efecto producido por lo *dionisiaco*: sin poder disimularse, sin embargo, que a la vez él mismo estaba emparentado también íntimamente con aquellos Titanes y héroes abatidos. Incluso tenía que sentir algo más: su existencia entera, con toda su belleza y moderación, descansaba sobre un velado sustrato de sufrimiento y de conocimiento, sustrato que volvía a serle puesto al descubierto por lo dionisiaco» ²³.

Se nos da pues una comprensión de la existencia humana con factores que intervienen complejamente en su realización como aspectos o dimensiones de la fuerza dionisiaca, pulsional e informe de suyo antes de configurarse plenamente, de forma apolínea, en cada uno de los existentes, hay tendencia al conocimiento pero, de muy diferente manera se dan consecuencias terribles, no pretendidas, y que desbordan sorprendentemente el conocimiento alcanzado.

Se da ciertamente un conocimiento y una actividad, significada por *Prometeo* que llena la aspiración humana de poder transformarlo todo, de poder conseguir las maravillas más impensadas y en esa actitud y en esa actividad se da también *transgresión* cultural y de ello se sigue el *castigo* y el *sufrimiento*.

«La leyenda de Prometeo es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y su aptitud para lo trágico y lo profundo ²⁴... Quien comprenda el núcleo más íntimo de la leyenda de Prometeo —a saber, la necesidad del sacrilegio, impuesta al individuo de aspiraciones titánicas—, tendrá que sentir también a la vez lo no-apolíneo de esa concepción pesimista; pues a los seres individuales Apolo quiere conducirlos al sosiego precisamente trazando líneas fronterizas entre ellos y recordando una y otra vez, con sus exigencias de conocerse a sí mismos y de tener moderación, que esas líneas fronterizas son las leyes más sagradas del mundo... Ese afan

²² N.T., 3.

²³ N.T., 4.

²⁴ N.T., 9.

titánico de llegar a ser, por así decirlo, el Atlas de todos los individuos y de llevarlos con anchas espaldas cada vez más alto y cada vez más lejos, es lo que hay de común entre lo prometeico y lo dionisiaco. Así considerado, el Prometeo de Esquilo es una máscara dionisiaca, mientras que con aquella profunda tendencia antes mencionada hacia la justicia Esquilo le da a entender al hombre inteligente que por parte de padre descendiende de Apolo, dios de la individuación y de los límites de la justicia. Y de ese modo la dualidad del Prometeo de Esquilo, su naturaleza a la vez dionisiaca y apolínea, podría ser expresada, en una fórmula conceptual, del modo siguiente: 'Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado'».

El afán de saber, reconocido desde antiguo en los hombres, que lleva a la transgresión, al enfrentamiento que culturalmente se denomina *pecado*, se presenta con actitud diferente en las varias culturas y aquí, Nietzsche contrapone el carácter 'femenino', significando pasividad en el mito semítico del *pecado original*, frente al *pecado activo* del mito griego, «como virtud genuinamente prometeica²⁵».

La referencia de Nietzsche a los mitos griegos no se queda sólo en *Nacimiento de la tragedia*, sino en otras obras y en sus *Póstumos* siguen apareciendo referencias que van esclareciendo los aspectos prometeicos en la dimensión activa de la realidad humana. En el obrar humano y por sus actuaciones individuales y colectivas, a lo largo de la historia, nos lleva a descubrir su naturaleza de la realización efectiva. La reflexión sobre este proceder en contra de lo que culturalmente se acataba y se explicaba, vino a simbolizarse en los mitos de cada pueblo. Nietzsche descubre esta manifestación del deseo natural, de la transgresión cultural y del castigo y sufrimiento consiguiente en Prometeo, que se atreve a transgredir para beneficio de los hombres y se pone de relieve la posibilidad que tienen los hombres de intervenir y transformar activamente, dominando la naturaleza por el fuego, por este deseo se proponen primero sugerencias míticas o místicas, a las que siguen después acciones técnicas y científicas²⁶: «¿Creéis, pues, que las ciencias se hubiesen originado y desarrollado, si los encantadores, alquimistas, astrólogos y brujos no hubieran precedido en cuanto a tener que crear primero sed, hambre y buen gusto por poderes *ocultos* y *prohibidos*, con sus predicciones e ilusiones? Y ¿qué ha tenido que *predecirse* infinitamente más que cuanto puede haberse cumplido para que se cumpla algo en el imperio del conocimiento? ... Sí, podría preguntar alguno ¿habría aprendido de algún modo el hombre sin aquella enseñanza religiosa y aquella historia previa a experimentar hambre y sed de *sí mismo* y plenitud en *sí mismo*? ¿No tuvo Prometeo que *imaginarse* primero que había *robado* el fuego y penar por ello para descubrir al fin que era él quien había creado la *luz al desear intensamente la luz* y que no sólo el hombre, sino también *Dios* haya sido la obra de sus manos y en sus manos haya conseguido su matiz, de la demencia el robo, el Cáucaso, el buitre y toda la tragedia prometeica de cuantos están en el camino de conocer?»

La narración mítica literaria entraña un proceso real *humano*, conciencia de situación y deseo superador que exige actuar aun transgrediendo y aun sufriendo las penas

²⁵ «... el mito semítico del pecado original, en el cual se considera como origen del mal la curiosidad, el engaño mentiroso, la facilidad para dejarse seducir, la concupiscencia, en suma, una serie de afecciones preponderantemente femeninas. Lo que distingue a la visión aria es la idea sublime del *pecado activo* como virtud genuinamente prometeica: con lo cual ha sido encontrado a la vez el sustrato ético de la tragedia pesimista, como *justificación* del mal humano, es decir, tanto de la culpa humana como del sufrimiento causado por ella». N.T., 9.

²⁶ G.S., 300.

y el reconocimiento de los límites que no puede saltar la fuerza humana. Se une pues una creación literaria, bella y profunda, por cuanto afecta a los hombres y les descubre su ser y su devenir por naturaleza y cultura.

Este acontecer con la audacia y las consecuencias dolorosas de la tragedia de Prometeo ponen de manifiesto la grandeza y la belleza de la acción altruista por amor a los hombres, y también por igualarse a los dioses, a pesar del sacrificio en el esfuerzo y en el tormento, que es propio de naturalezas grandiosas ²⁷: «Las naturalezas grandiosas sufren de modo diferente a como se imaginan sus admiradores. Sufren con mayor dureza por las innobles y mezquinas emociones de muchos malos instantes, sencillamente, por su duda sobre la propia grandiosidad, pero no por los sacrificios y martirios que de ellos exige su propia tarea. Prometeo en tanto que siente compasión por los hombres y se sacrifica por ellos, es feliz y grande en sí mismo; pero cuando se vuelve envidioso respecto a Zeus y los honores que a éste presentan los mortales, entonces es cuando sufre.»

La complejidad de la vida humana, la expresada en el mito de Prometeo, lleva en sí el tejido que entraña naturaleza y cultura, conocimiento y acción, audacia y riesgo, valoración de elogio y reprobación con su castigo. Hay dignidad en esa transgresión ²⁸, pero hay límite a su audacia y hay penas por su rebeldía. Complejo y difícil de comprender, atractivo y arriesgado, belleza y dolor, por eso es vida trágica y expresión de la inevitable tragedia humana.

Prometeo, al entregar el fuego a los hombres, míticamente significa el esfuerzo de los hombres, la voluntad de transformar con recursos naturales la misma naturaleza y conquistar, descubriendo los secretos, cuanto puede engrandecer la actividad humana y su dominio sobre los ámbitos naturales. Pero ese afán por saber, llevando a efecto la acción creadora transformadora, tiene sus límites, por fuerza de la naturaleza, y asimismo míticamente se muestra como castigo ²⁹. «El promotor de la cultura - Prometeo roído por el buitro.»

Todo desarrollo en el saber y en el conquistar cotas de poder técnico para disponer la naturaleza al servicio del hombre, lleva consigo una servidumbre, un sufrimiento en la vida humana y Nietzsche advierte «esta cruel condición fundamental de toda formación para establecer que la esclavitud es esencial en una cultura ³⁰». Puede entenderse como castigo esas consecuencias que siguen y hasta acompañan a la audacia y al orgullo de saber y acrecentar el dominio de la naturaleza hasta sus límites.

5. LA PASIVIDAD EDIPICA, SUFRIMIENTO, SUPERACION ESTÉTICA-MORAL.

«Edipo, el ‘hombre doliente’ resuelve el enigma de los hombres» ³¹. El amor a los hombres de Prometeo le llevo a la hazaña que para él supuso un terrible castigo, la sabiduría de Edipo ³², asimismo no impidió que realizase las atrocidades del destino;

²⁷ G.S., 251.

²⁸ «Para los griegos, por el contrario, quedaba más próximo el pensamiento de que también el crimen puede tener dignidad, incluso el robo como en Prometeo; la misma matanza de ganado como manifestación de una envidia demencial, en el caso de Ajax. En su necesidad de atribuir e incorporar dignidad al crimen han inventado la tragedia, un arte y un placer que ha sido extraño al judío en su esencia más profunda, a pesar de toda su aptitud poética y de su afición a lo sublime». G.S., 135.

²⁹ Fin 1870-Abril 1871, 7 [20].

³⁰ Principio 1871, 10 [1].

³¹ Primavera 1873, 26 [2].

audacia y saber, siempre unidos al dolor, pondrán de manifiesto las aspiraciones de los hombres y el valor moral que les haga excelentes como a Edipo.

Por eso condensa Nietzsche, en estos héroes sacrificados, la complejidad y grandeza de la humanidad que con sus múltiples vicisitudes va teniendo lugar en cada hombre. «El 'poder' señorial del gran genio, que está pagado tan escasamente aun con dolor eterno, el rudo orgullo del *artista* —esto es contenido y alma de la poesía esquilea, mientras que Sófocles en su Edipo entona, a modo de preludeo, el himno de la victoria de *lo santo*»³³.

Edipo sabio, realiza y soporta lo no deseado, transgresor sin saberlo, por lo que él mismo se infrige el castigo, punzándose los ojos, para no ver más que la excelencia moral de lo santo, acompañado de sus hijas en Colono³⁴. «En la tragedia antigua se había podido sentir al final el consuelo metafísico, sin el cual no se puede explicar en modo alguno el placer por la tragedia: acaso sea en *Edipo en Colono* donde más puro resuene el sonido conciliador, procedente de un mundo distinto». *Consuelo metafísico*, de estimulante valor moral, sintiendo el placer por la tragedia en tiempo de Sófocles, que se aminora y, en gran medida desvirtúa la profundidad insondable de lo humano, cuando se intenta popularizar la comedia de Eurípides, a la par que el discurso del *logos* socrático. Aludiendo a ello, continúa Nietzsche: «Ahora que el genio de la música había huído de la tragedia, ésta murió en sentido estricto: pues ¿de dónde se podría extraer ahora aquel consuelo metafísico? Se buscó, por ello, una solución terrenal de la disonancia trágica; tras haber sido martirizado suficientemente por el destino, el héroe cosechaba un salario bien merecido, en casamiento magnífico en unas horas divinas. El héroe se había convertido en un gladiador, al que, una vez bien desollado y cubierto de heridas se le regalaba en ocasiones la libertad». El conflicto profundo de hombre, en estas representaciones, ya no es prometeico ni edípico. Aquí, al fin y al cabo, se reduce a un conflicto de relaciones humanas o sociales que exalta la dificultad en la lucha por la situación más visible en el ambiente exterior y compensa con mejoras corporales y sociales.

Para este planteamiento y análisis merece instruirnos siguiendo la narración trágica que hace sentir íntimamente en tales símbolos la vida trágica, inconsciente, en la intimidad más profunda y referente a los más altos horizontes.

La referencia a la tragedia sofoclea³⁵ lo pone de manifiesto: «El personaje más doliente de la escena griega, el desgraciado Edipo, fue concebido por Sófocles como

³² «Por causa de su amor titánico a los hombres, Prometeo tuvo que ser desgarrado por el buitre, por medio de su excesiva sabiduría que solucionó el enigma de la Esfinge, Edipo tuvo que precipitarse en una desconcertante vorágine de monstruosidades: así interpretaba el dios délfico el pasado griego.» N.T., 4.

³³ «El artista griego percibió con respecto a estas divinidades un sentimiento oscuro de una cambiante dependencia: y precisamente este sentimiento está simbolizado en el Prometeo de Esquilo. El artista titánico encontró en sí la obstinada fe de poder crear hombres y aniquilar por lo menos dioses olímpicos: y esto por su sabiduría superior que él fue forzado, sin duda, a purgar con un padecer eterno. El 'poder' señorial del gran genio, que está pagado tan escasamente aun con dolor eterno, el rudo orgullo del *artista* —esto es contenido y alma de la poesía esquilea, mientras que Sófocles en Edipo entona, a modo de preludeo, el himno de la victoria de *lo santo*. Pero tampoco se ha medido adecuadamente la espantosa profundidad del horror con la significación que Esquilo ha dado al mito: más bien el gozo que llega para el artista, la obstinada autocomplacencia de la creación artística en la desgracia, es solamente una clara imagen de nubes y sol, lo que se refleja en un negro mar de tristeza».

E. P., *Sócrates y la tragedia griega*.

³⁴ N.T., 17.

³⁵ N.T., 9.

el hombre noble que, pese a su sabiduría, está destinado al error y a la miseria, pero al fin, mediante su enorme sufrimiento, ejerce en torno suyo una fuerza bienhechora que se hace efectiva todavía después del fallecimiento». La consideración de los hechos trágicos edipicos que se narran, lleva a pensar en el error y en la miseria, a pesar de la sabiduría y, mediante el sufrimiento, la invocación de una fuerza bienhechora, ni meramente física, visible, sino de carácter moral, que incide en la posteridad.

Se recoge en síntesis una narración de acciones horrendas que Edipo realiza, o mejor, en su valoración propiamente moral, le pasan ³⁶ «¡Edipo, asesino de su padre, esposo de su madre, Edipo, solucionador del enigma de la esfinge! ¿Qué nos dice la misteriosa trinidad de estos actos fatales?».

No sólo se trata de una narración de hechos enormemente espantosos, que sobrecogen al espectador, sino que por entrelazarse acontecer natural, valoración moral y conocimiento de lo arcano y secreto, todo ello tan intensamente atractivo y tan difícilmente conciliable, el conocimiento del discurso lógico no podrá asomarse nunca a esta profundidad y es en el arte trágico donde se incita a la reflexión y a la interpretación de los símbolos, haciendo presente a la conciencia, a quien es capaz de ello, lo misterioso de la vida en lo más alto de la misma, por lo que vida, moral y esta aspiración por el conocimiento, constituyen efectivamente la tragedia.

«Este es el conocimiento que yo veo expresado en aquella espantosa trinidad de destinos de Edipo: —escribe Nietzsche ³⁷— el mismo que soluciona el enigma de la naturaleza —de aquella Esfinge biforme— tiene que transgredir también, como asesino de su padre y esposo de su madre, las órdenes más sagradas de la naturaleza. Más aun, el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisiaca, es una atrocidad contra naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, ése tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza».

Para la realidad humana en su integridad profunda, cuenta efectivamente, no sólo el acontecer que decimos “naturaleza”, sino que se hace presente también una “cultura” con toda su complejidad de dimensiones con el conflicto entre proyecto y destino, entre poder y anhelar y otros enfrentamientos profundos que hacen ese acontecer complejo y difícil que haya de vivir *trágicamente*, entre la *actividad* y sus límites, la *pasividad* y sus superaciones.

Por eso comenta Nietzsche ³⁸: «A la aureola de la pasividad contrapongo yo ahora la aureola de la actividad, que con su resplandor circunda al *Prometeo* de Esquilo. Lo que el pensador Esquilo tenía que decirnos aquí, pero que, como poeta, sólo nos deja presentir mediante la imagen simbólica».

Símbolos, pero son para dar a entender, para hacer presente la realidad, los aspectos, las dimensiones humanas de la existencia. Para Nietzsche uno se descubre a sí mismo por los símbolos y también por los sueños. A través de ellos se manifiesta la

³⁶ «¿Qué nos dice la misteriosa trinidad de estos actos fatales? Hay una antiquísima creencia popular, especialmente persa, según la cual, un mago sabio sólo puede nacer de un incesto: cosa que, con respecto a Edipo, que resolvió el enigma y que se casa con su madre, hemos de interpretar sin demora en el sentido de que allí donde unas fuerzas adivinatorias y mágicas quebrantan el sortilegio del presente y del futuro, la rígida ley de la individuación y, en general, la magia propiamente dicha de la naturaleza, allí tiene que haber antes, como causa, una enorme transgresión de la naturaleza —como aquí el incesto—; pues, ¿cómo se podría forzar a la naturaleza a entregar sus secretos a no ser oponiéndole una resistencia victoriosa, es decir, mediante lo innatural». (ibid.).

³⁷ N.T., 9.

³⁸ N. T., 9.

vida. Cuando Nietzsche se dispone a escribir filosofía expresamente con *Aurora*, hace todavía más fuerte la afirmación que había sugerido en sus escritos sobre la tragedia. Vale la pena traer como enormemente significativo su aforismo *El sueño y la responsabilidad*³⁹. «¡Queréis ser responsables en todo! ¡No solamente por vuestros sueños! ¡Qué debilidad tan miserable, qué falta de ánimo consecuente! ¡Nada es más propio vuestro que vuestros sueños! ¡Nada es más vuestra obra! Materia, forma, duración, actor, contemplador —¡en estas comedias sois vosotros todo vosotros mismos! Y aquí precisamente os espantáis y os avergonzáis de vosotros mismos, y ya Edipo, el sabio Edipo sabía consolarse con los pensamientos, de modo que nosotros no podemos nada para lo que soñamos». Precisamente por la reflexión y el análisis sobre tales mitos, se hace cuestión asimismo de la libertad y de la responsabilidad en las acciones humanas. Así continúa: «yo concluyo de ahí: que una gran cantidad de hombres tiene que ser consciente de sueños espantosos. Si fuera de otro modo, ¡cómo hubiera tenido que aprovecharse de su poética nocturna para altivez del hombre! ¿Tengo que añadir que el sabio Edipo tenía razón en que nosotros no somos responsables de nuestros sueños— pero tanto menos de nuestra vigilia, y que la teoría de la libertad de la voluntad tiene por padre y por madre el orgullo y el sentimiento del poder? Tal vez esto lo digo yo con demasiada frecuencia: pero por lo menos no es todavía un error por eso».

Aparece continuamente la referencia a la realidad humana, compleja y profunda, inaprensible directamente para un conocimiento racional, pero que puede hacerse presente y potenciado por símbolos que no son figuras apacibles, tranquilizadoras, sino personajes heroicos, con vida azarosa y truculenta, cuyas hazañas transgreden órdenes sagradas y hacen terriblemente arriesgada su vida con terrible conflicto.

Por tanto la creación artística de los geniales escritores trágicos griegos trae a la reflexión de los hombres, el ser, aspiración y conflicto de la vida misma que cada uno trata de vivirla como proyecto, ante la necesidad inconmensurable que lo condiciona y determina, por lo que el arte que se crea con los escritos trágicos, viene a ser manifestación y estímulo del arte vital, profundamente trágico, que lleva a cabo la vida misma de los hombres avisados.

También Edipo, símbolo de la humanidad, transgrede las leyes culturales, cuasi naturales, en sus relaciones con su padre por el atroz asesinato y con su madre por el horrendo incesto. Edipo, sabio y asimismo símbolo de la ciencia, no es intencionadamente, por lo que sabe y lo que quiere, por lo que transgrede, sino que ocurre sin saberlo y sin quererlo⁴⁰. Pasa por ello como acciones propias, su propósito es saber y actuar heroicos y eso le acontece como transgresión terrible, *pasivamente* tiene que vivir trágicamente.

Se hace preciso pues reconocer la *pasividad* como dimensión humana imprescindible en la totalidad compleja e interactiva que se condensa en el vivir individual, cultural y social, de cada ser humano.

³⁹ *Aurora*, 128.

⁴⁰ «Edipo el asesino de su padre y que vivió en el incesto es también el adivinador del enigma de la Esfinge, de la naturaleza. El mago persa nació de un incesto: es la misma representación. Es decir, mientras el hombre vive según la regla de la naturaleza, ésta nos domina y oculta su secreto. El pesimista la hace caer en el abismo, en cuanto adivina sus enigmas. Edipo es el símbolo de la ciencia». E.P. Fin 1870-Abril 1771, 7 [22].

CONCLUSION

«No hay superficie bella sin una profundidad horrible»⁴¹.

Saber acerca de la vida humana, qué se nos impone y qué podemos poner nosotros en la vida como realización es muy complejo y difícil de clarificar. Y sin embargo ha sido una íntima preocupación para los hombres a lo largo de la historia de la cultura en la que, consciente o inconscientemente, ha estado apremiando el saber sobre nosotros mismos.

En todo caso, se toma conciencia de que el cosmos, los elementos siguen su curso de modo inalterable y en ese acontecer se incluye el devenir humano. La conciencia humana ha reconocido ese acontecer que se impone y, al mismo tiempo, un darse cuenta de que intenta construir, un deseo de ser a su manera individual o colectivamente, y pretende proyectar su vida, como realidad efectiva, inconformista con lo que hay y su afán por una realización de vida mejor.

Acontecer que se impone y proyecto exigente del hombre que lo quiere como vital y propio, es algo que no se aviene, es algo que no puede clarificarse y el deseo humano siempre se ve irrealizable o grandemente limitado frente a la determinación del acontecer inalterable y hace sentir la inutilidad del esfuerzo, la mínima capacidad de actuar por su cuenta, sin poder renunciar a intentarlo y en esto consiste la vida trágica, «la lucha del héroe con su destino», ser incapaz de someter su proyecto y hacerlo efectivo plenamente a su voluntad. Una voluntad de crear, no pudiendo nunca armonizar lo que se pretende transformar o crear frente al ámbito de lo que nos condiciona, nos determina inalterablemente de manera terrible y por encima de todo, atreverse a seguir viviendo, anhelando y actuando, eso es la tragedia de la vida.

Por eso la historia cultural recurre al simbolismo que es el modo de hacer ostensible a cada hombre su modo de comprender la vida real, de grandes aspiraciones, de exigencias esforzadas individuales o colectivas, en los hombres o en los pueblos, y la opresión o limitación que nos tiene aherrojados.

Símbolos primeramente de la tragedia, con esa pulsión informe, desbordada, incontrolable, inmensamente fuerte que se presenta con *Dionisos, lo dionisíaco* que no es comprensible, ni siquiera aprehensible por separado, sino que exige mostrarse en alguna *forma* aprehensible y tolerable. Esto se simboliza con *Apolo, lo apolíneo* o los otros símbolos divinizados, según cada uno de los modos de actuar, que hacen las veces de máscaras de Dionisos. La fuerza, la pulsión, seguir el proceso inalterable e inevitable y tratar de comprenderlo en diferentes modelos, es lo trágico expresado según la conjunción, unión, de lo dionisíaco y lo apolíneo, que siendo imprescindibles ambos en el acontecer cósmico para el hombre, no pueden reconciliarse, armonizarse ni comprenderse plenamente nunca y esa es la tragedia.

Pero atendemos especialmente, en este estudio, a la observación de algo más específicamente humano, en su proyecto vital, es su pulsión de *actividad transformadora y creadora*, sin límites, con pretensión de satisfacer omnímodamente las aspiraciones humanas. Esto se simboliza en Prometeo, audaz y generoso, que por amor a los hombres arrebató el fuego a los dioses. La fuerza del fuego sería el recurso transformador, y daría el poder a los hombres para satisfacer indefinidamente todos sus deseos, pero se han de reconocer los límites de lo insuperable, los hombres no podrán lograrlo nunca, y por lo mismo se ve como *transgresión* aquella audacia, y el héroe

⁴¹ E. P., Fin 1870-Abril 1871, 7 [91].

Prometeo queda sometido a *un terrible castigo*, como es el continuo tormento de los hombres, eternamente, sin poder evitarlo, y la acción había sido emprendida generosamente, por amor a los hombres. Ello conlleva la tragedia de lo imposible y del dolor.

También puede descubrirse otra dimensión profundamente humana, pues no todo depende del proyecto propio, ni se acomoda a él por heroica y grandiosamente que haya sido proyectado. Es la pasividad, tener que reconocer que algo se nos impone inevitablemente por rechazable que nos parezca y aun habiendo puesto todos los medios imaginables para rechazarlo. Es el símbolo de Edipo. El héroe sabio a quien el destino reservaba acciones horribles, transgresión del modo de bien obrar y sin él saberlo. Aun habiendo intentado impedirlo quienes lo sabían, acontece la transgresión horrible del parricidio y del incesto. Trágica en verdad es la vida del héroe y sabio Edipo, símbolo de la humanidad.

Pero de este acontecer que se le impone, ante el que se siente impotente y arrastrado inconscientemente a detestables acciones, él mismo se impone un doloroso castigo para no ver más las atrocidades por él cometidas, se arranca los ojos, y este hombre Edipo, el héroe sabio y doliente puede presentarse honrosamente en Colono o acompañado de sus hijas, en cuyas biografías continuará la tragedia.

Prometeo, héroe de la actividad y de la transformación, que sufre las consecuencias de la transgresión por haberse atrevido a quebrantar sus límites, y el héroe Edipo, sabio y doliente, que pone de manifiesto la imposible evitación de cuanto se nos impone irrevocablemente, manteniendo la capacidad de superación humana, moralmente, con dolor y resistencia para llevar a cabo, en su tragedia, el proyecto moral de la vida humana.

EL INFLUJO DEL IDEARIO ILUSTRADO EN LAS REFORMAS EDUCATIVAS DE JOSÉ II DE AUSTRIA Y CARLOS III DE ESPAÑA

por *Juan Luis Winkow Hauser*
Facultad de Filosofía Universidad Complutense.

Hace escasamente cinco años se conmemoró el bicentenario de la muerte de uno de los más grandes monarcas de nuestra historia: Carlos III. Con tal motivo la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación se unió al homenaje general con unas jornadas en las que se analizaron diversos aspectos del movimiento ilustrado en el campo de la educación.

Dos años después que nuestro rey fallecía en Austria el emperador José II. Su labor reformadora e importancia histórica coinciden en muchos aspectos con el papel que ha desempeñado en el desarrollo de nuestra nación la figura de Carlos III. Esa es la razón que nos impulsa a comentar desde estas líneas las reformas que en materia educativa introdujo José II durante su reinado, comparándolas previamente con la política educativa puesta en práctica en nuestro país por Carlos III y sus colaboradores. Con ello pretendemos mostrar la singular importancia que ambos monarcas tienen en la historia de la educación de nuestra común patria europea.

1. POLITICA EDUCATIVA EN ESPAÑA Y AUSTRIA ENTRE 1740 Y 1791

Aunque el título del presente artículo hace referencia únicamente a Carlos III y José II, consideramos necesario ampliar el marco histórico más allá de sus reinados a fin de poder incluir la labor reformadora emprendida por la emperatriz María Teresa y las importantes medidas que, a la muerte de su hermano, introdujo el emperador Leopoldo II.

En el caso de España, si bien en los reinados de los primeros Borbones se iniciaron algunas reformas importantes en el campo cultural y científico, fue Carlos III el impulsor de una serie de medidas con las que pretendía poner fin al lamentable estado de la universidad española e introducir en nuestro país los últimos adelantos científicos y tecnológicos. Sus iniciativas, que en gran parte fracasaron debido a la presión de los elementos más conservadores de la sociedad, tuvieron una pálida continuación en la política educativa de Godoy —interrumpida por la Guerra de la Independencia— y en los progresistas ideales expresados en la Constitución de 1812, así como en el Informe Quintana. Dichos ideales, que no pudieron ponerse en práctica durante

el reinado de Fernando VII, fueron la base de todas las reformas educativas de signo liberal que se llevaron a cabo a lo largo del azaroso siglo XIX español.

En el caso de Austria, le corresponde al emperador José II (1741-1790) el papel de continuador y modificador de la magna tarea emprendida por su madre, la emperatriz María Teresa, en materia educativa. Ella y su muy estimado consejero Gerhard van Swieten pusieron los cimientos de la nueva universidad austriaca y —sobre todo y ante todo— se preocuparon de unificar, regular y fomentar la enseñanza primaria. José II y Gottfried van Swieten —hijo del anterior— ampliaron la red de escuelas primarias y tomaron medidas para que la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza básica no se quedaran en una mera declaración de intenciones. Por su parte, Leopoldo II y el presidente de la comisión de estudios, Karl Anton Martini, redondearon la magnífica labor llevada a cabo por sus predecesores al intentar iniciar —quizá por primera vez en la historia de la pedagogía moderna— una reforma educativa desde abajo, esto es, consultando a los profesores.

Tanto en Austria como en España las reformas iniciadas por los monarcas tenían como objetivo principal proporcionar al pueblo conocimientos útiles que le sirvieran para desempeñar más eficazmente sus oficios, ya fuera de agricultor, artesano o soldado. La enseñanza superior estaba destinada a una élite compuesta por nobles o burgueses adinerados, los cuales estaban llamados a ocupar los puestos directivos de la sociedad, desde funcionario provincial a ministro. Proporcionar una educación ilustrada tal y como la concebían los filósofos más revolucionarios de la época y el propio Gottfried van Swieten, es decir, como medio de formación integral del hombre libre, no estaba en la mente de nobles, cleros o monarcas. Así, en 1752, el obispo de Seckau declaraba públicamente que la lectura y la escritura eran el medio por el cual los campesinos podían ser víctimas de las herejías, que quedarían prendidas de sus almas por su falta de juicio crítico. Por su parte, la emperatriz María Teresa sentía grandes recelos hacia los intelectuales, a quienes consideraba seres rastreros y débiles de espíritu¹. José II, su hijo, sentía verdadero pánico de que pudiera formarse en sus territorios una masa de proletarios intelectuales en paro.

En España escritores de reconocido pensamiento ilustrado, como Feijoo o Jovellanos, manifiestan en varias ocasiones la necesidad de que la enseñanza superior esté reservada a una pequeña élite. Así Jovellanos, en su *Informe en el Expediente de Ley Agraria*, se lamenta de que las escuelas de latinidad arrancan a los estudiantes de las artes útiles, llevándoles a las carreras literarias y engrosando el número de los ociosos. «En realidad —como afirman José Luis y Mariano Peset— cuando se pide educación para el pueblo, se desea escuelas de dibujo o de hilandería que perfeccionen las manufacturas o de agricultura que adelanten la labranza o los cultivos»².

La intervención estatal en materia educativa durante este período varía de España a Austria en cuanto a los niveles a los que se aplican las reformas, pero coincide básicamente en los medios empleados para garantizar el control estatal de los centros docentes. Así observamos cómo la política educativa de María Teresa y José II se

¹ En una carta dirigida por la emperatriz al menor de sus hijos, Maximilian, dice concretamente de los intelectuales:

«Niemand ist schwächer, niemand mutloser als diese starken Geister, niemand kriechender, niemand verzweifelter beim geringsten Missgeschick als sie. Sie sind schlechte Väter, Söhne, Gatten, Minister, Generale und Bürger. Und warum? Weil ihnen die Grundlage fehlt.» (Cita recogida por Walter, F. en *Männer um Maria Theresia*, Wien, 1951, pag. 127)

² «La Ilustración», volumen extra VIII, *Historia 16*, Madrid, 1978. Capítulo dedicado a la enseñanza, pág. 123.

concentra en los tres niveles educativos, aunque se pone mayor empeño en hacer llegar la educación básica a todos los súbditos de la Corona. En cualquier caso, el Estado financiaba los centros educativos —casi por completo en caso de la escuela primaria, mucho menos en el de la enseñanza secundaria y universitaria—, y fue labor de Van Swieten que ningún muchacho pobre pagara en la escuela.

En España la situación fue muy distinta. En primer lugar el Estado se inhibió de subvencionar la enseñanza o lo hizo muy escasamente. La enseñanza primaria estaba en manos privadas o de instituciones de caridad: también se dejó a la iniciativa de las Sociedades Económicas o de los ayuntamientos la creación de escuelas, pero en cualquier caso eran los padres o estas instituciones los encargados de costear los gastos. El Estado tampoco se ocupó de crear escuelas o de legislar sobre metodología, horarios, número de centros, etc., como sucedió en Austria bajo los mandatos de María Teresa y José II. En la Enseñanza Secundaria el esfuerzo del Estado se concentró principalmente en la reforma del Seminario de Nobles y de los Reales Estudios de San Isidro, tras el abandono de estos centros por los jesuitas.

Pero si fue escasa la atención prestada a las enseñanzas primaria y secundaria, no ocurrió lo mismo con la universitaria. Carlos III y sus consejeros Aranda, Florida-Blanca, Roda, Campomanes y Olavide —sobre todo estos dos últimos— pusieron todo su empeño en lograr una universidad acorde con los tiempos científicas que corrían. Varios decretos reales y los fondos de la expulsada Compañía de Jesús —también empleados en la repoblación de Sierra Morena— se pusieron al servicio de tal propósito. En este caso, como en tantas ocasiones a lo largo de nuestra historia, la investigación científica quedó en manos de la iniciativa personal, en Academias y Sociedades Económicas, recibiendo más apoyo moral que material por parte de la Corona.

Sin embargo, sí encontramos concomitancias en las medidas que tomaron los gobernantes de ambos países para someter la universidad a su control. Fueron éstas:

— La designación de un representante estatal o *director* en cada universidad, con mayores atribuciones que el rector.

— El nombramiento de los nuevos profesores por el monarca.

— La determinación y/o aprobación de los libros de texto empleados en cada asignatura. Esta labor recaía en un censor regio, cuya misión principal era velar de que los textos no contradijeran ningún dogma de fe o pusieran en duda los principios regalistas.

Este último hecho enfrentó a los dos grandes reformadores de la enseñanza durante el reinado de José II: Gottfried van Swieten, convencido defensor de la libertad de opinión, y Anton von Martini, quien en su proyecto de reformas de 1790 prohibía expresamente copiar al dictado conferencias y obligaba a los profesores a publicar cualquier desviación de los libros de texto, de modo que las opiniones personales quedaran sometidas al estricto control del censor.

No cabe duda de que estas limitaciones de la libertad personal, unidas al escaso sueldo recibido por los docentes, contribuyeron a crear un ambiente generalizado de apatía y desinterés por la investigación. No es de extrañar, por tanto, que durante los reinados de Carlos III y José II numerosas cátedras quedaran sin cubrir y que la enseñanza sufriera un déficit crónico de personal docente.

Otro hecho ligado a las reformas educativas y común a ambos países en esta época es la cuestión de los jesuitas. Tanto en España como en Austria se los consideraba en los círculos ilustrados como los causantes del atraso científico. Ciertamente sus enseñanzas y metodología —la conocida *ratio studiorum*— concedían mayor

importancia al latín, la gramática, las sutilezas silogísticas y los contenidos humanísticos que a las ciencias experimentales. Sin embargo, como coinciden en señalar Domínguez Ortiz y H. Engelbrecht, en muchas ocasiones sus enseñanzas y la red de centros docentes de que disponían eran de una calidad y extensión muy superior a la de los centros privados o estatales. Tampoco debemos olvidar los esfuerzos que hicieron por poner al día sus planes de estudios. En cualquier caso, la Compañía era un elemento molesto en los planes centralizadores de los monarcas absolutos, que veían en ella el peligro de un estado dentro del estado, gobernado por un poder situado fuera de sus fronteras.

En España su expulsión, acaecida en 1767, supuso para la universidad la necesaria eliminación de un elemento inmovilista, aliado de los colegiales, pero también la práctica desaparición de la enseñanza secundaria durante un largo período de tiempo. En Austria la situación fue semejante, con la salvedad de que allí la Compañía no fue expulsada, por lo que tras la supresión de la misma por Clemente XIV en 1773 muchos de sus miembros permanecieron en el país, ocupando los mismos puestos que antes; aunque no contaban con el apoyo de los gobernantes (en especial de José II), la escasez de profesorado hacía necesaria su contratación, pese a que muchos de ellos ofrecieron resistencia pasiva a las innovaciones pedagógicas. Para España su expulsión supuso también la partida de un elenco de hombres tan ilustres como Hervás y Panduro, el padre Isla, Juan Francisco Masdeu, Herreros y Pando, Arteaga, el padre Arévalo, etc.

En cualquier caso los bienes materiales y edificios de la Compañía se emplearon por lo general en fines educativos y —que sepamos— no en la adquisición de armamento. Ahora bien, esto no quita para que en aquella época, como en la presente, la guerra impulsara a los gobernantes a emprender reformas dirigidas a proporcionar una buena preparación técnica de los oficiales y una mejor asistencia médica de los heridos en combate. Así, Carlos III fundó la Academia Quirúrgica de San Carlos, en Madrid, y la de Barcelona; la física moderna se introdujo en las Academias de la Armada de Cádiz y Murcia; las matemáticas superiores se enseñaban en la Escuela de Guardias Marinas de San Fernando y en el sevillano colegio de San Telmo, cuando en casi ninguna universidad se cursaba esta disciplina; es probable incluso que el cálculo infinitesimal entrase en España a través de la Academia Militar de Barcelona.

En Austria José II fundó en 1781 la Academia Militar Médico-Quirúrgica o “Josephinum”, en el hermoso edificio de la vienesa Währingerstrasse; con anterioridad, la emperatriz María Teresa había fundado en 1752 la academia militar de Wiener-Neustadt y en 1760 la Escuela de Ingenieros, también bajo dirección militar.

Pero no sólo la buena formación militar preocupó a la emperatriz y a su sucesor: también la correcta y homóloga preparación de los maestros recibió su atención. De este modo el Ordenamiento Escolar de 1774³ preveía la creación de una escuela normal en cada provincia, la cual debía servir de modelo a las restantes escuelas de la misma provincia y dedicar parte de su actividad a la formación de los futuros maestros. Que la emperatriz concedía gran importancia a la fundación de estas escuelas lo demuestra el hecho de que durante su mandato los fondos para la enseñanza no dejaron de cubrir en ningún momento los gastos de las mismas, mientras que la mayoría de las escuelas triviales del ámbito rural apenas recibía dinero.

³ Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt— und Trivialschulen in sämtlichen kayserslichen und königlichen Erbländer.

En España la labor en este campo durante el reinado de Carlos III es nula. Las medidas que se toman están dirigidas a señalar las condiciones que deben cumplir los maestros para poder regentar una escuela ⁴, entre las que destacamos de momento la necesidad de acreditar limpieza de sangre. La Academia de Primera Educación, fundada por Carlos IV en 1791, instituye por primera vez, seis años más tarde, una cátedra para explicar temas de educación, verdadero germen de nuestra Escuela Normal ⁵.

Lo dicho anteriormente sobre la necesidad de certificar limpieza de sangre es un ejemplo más de las numerosas contradicciones en que incurre la Ilustración española, deseosa de innovar, pero siempre aferrada a sus tradiciones.

Un talante mucho más liberal mostró en este aspecto José II. Tras la promulgación del Edicto de Tolerancia (Toleranz-und Judenpatent) se permitió expresamente a los niños no católicos acudir a la escuela primaria, sin la obligación de asistir a clase de religión (1782). Más adelante, ante el recelo de algunos padres no católicos, se les permitió incluso crear sus propias escuelas.

Este hecho se nos antoja inconcebible en la sociedad española de aquella época, remisa a cualquier tipo de cambio, dominada por el poder de la Iglesia y anclada en sus tradiciones. Bástenos citar aquella famosa frase de Carlos III: «Los españoles son como niños, lloran cuando los lavan». Recordemos el motín de Esquilache, las protestas por la prohibición de la fiesta taurina, la preferencia del pueblo por las comedias aristocratizantes del Siglo de Oro y su menosprecio hacia las de Moratín, de signo más racionalista.

Y puesto que la crítica de la ortodoxia religiosa y política no tenía cabida en nuestro país, «en España —como señala M^a Angeles Galino— la crítica de la educación y, con ella, la de todo el pensamiento antiguo, reviste un ritmo peculiar, tanto por lo viril del contraataque, cuanto porque éste y el de las costumbres eran los únicos puntos vulnerables por entonces» ⁶. Así pues, no nos extraña que la educación fuera uno de los puntos más discutidos y que el terreno pedagógico se contiguera en el campo donde vinieron a hacerse fuertes los partidarios de la filosofía perenne y los de la moderna. Este hecho nos conduce a resaltar la importancia que los escritores españoles de la época tuvieron en la empresa de educar al pueblo o, al menos, de hacer ver a los gobernantes por dónde tenían que dirigir sus reformas educativas. Jovellanos no se conformó con redactar escritos de carácter pedagógico —como su *Tratado teórico-práctico* de 1809—, sino que además fundó el ejemplar Instituto de Gijón y elaboró el plan de estudios del Colegio de Calatrava, en Salamanca. El padre Sarmiento, Forner, Mayáns y Siscar, todos ellos trataron el tema de la educación, pero sin duda fueron el padre Feijoo y Luis Antonio Verney, “Barbadinho”, quienes más poderosamente influyeron sobre la opinión pública y el pensamiento de los reformadores.

España contó con un importante círculo de escritores preocupados por el tema de la educación y también con políticos dispuestos a llevar a cabo sus ideas a la práctica, como Olavide, Aranda y Campomanes. Austria no tuvo quizá tan insignes escritores, pero sí contó con un organismo dedicado exclusivamente a las cuestiones educativas —la “Studienhofkommission”—, unas personas sumamente capacitadas para dirigirlo —van Swieten, Martini— y, lo que es más importante, unos monarcas con ideas propias e interés en aplicarlas.

⁴ Real Cédula de 11 de Julio de 1771.

⁵ Aunque con este nombre no aparece hasta 1838.

⁶ Galino, M^a Angeles, *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos...*, Madrid, 1973, pag. 27.

2. REFORMAS EDUCATIVAS EN AUSTRIA DURANTE LOS REINADOS DE MARIA TERESA Y JOSÉ II

Ya indicamos anteriormente que las reformas educativas emprendidas en Austria durante el período que nos ocupa alcanzaron a los tres niveles de enseñanza, aunque tanto María Teresa como José II pusieron mayor énfasis en la reforma de la enseñanza primaria.

Antes de pasar a examinar el desarrollo de esas reformas, debemos enumerar los factores que permitieron su realización. En primer lugar, la reforma administrativa emprendida por la emperatriz y continuada por su hijo, cuyo objetivo principal era someter a las clases altas y al clero de las distintas regiones al poder del representante estatal. En segundo lugar, la existencia, a partir de 1757, de una Comisión de Estudios (*Studienhofkommission*), encargada de elaborar y revisar todas las medidas que afectaran a la educación y de informar al monarca. Y en tercer lugar, la creación en 1773 de una editorial estatal (*Schulverlag*) destinada a imprimir todos los libros prescritos y a contribuir con sus beneficios al sostenimiento de los centros escolares.

2.1. La enseñanza primaria

La organización de las escuelas primarias emprendida por la emperatriz supuso la unificación de un sistema educativo desde una base que se había ido formando durante siglos, incluso desde la Edad Media. Al comienzo de su reinado había escuelas conventuales, parroquiales, señoriales y urbanas en número considerable. Pero les faltaba una línea pedagógica unitaria, una dirección y supervisión común y la financiación material.

La intervención estatal se inicia en 1735, aprovechando la existencia de la prefectura ("Kreisamt"): el párroco se ocupaba de examinar al maestro, pero el representante estatal era el encargado de contratarlo. Más adelante, en 1770, se toman las primeras medidas efectivas: en un real decreto válido para todos los territorios de la monarquía se ordena la formación de una comisión compuesta por clérigos y seglares que se encargue de introducir paulatinamente una correcta ordenación y mejora de la escuela, según los principios de Felbiger y Joseph Messmer. Asimismo se ordena la creación de una escuela normal en Viena, bajo la dirección de Joseph Messmer.

Esta escuela normal, la primera del país, se funda el 2 de Enero de 1771. En su plan de estudios, junto a las clases habituales de Historia, Geografía, Ciencias Naturales, Economía doméstica y Urbanidad, se contempla la introducción de unas Ciencias de la Enseñanza, cuya finalidad es conseguir la uniformidad de los métodos educativos en todo el país.

En 1773, tras la supresión de la Compañía de Jesús, la emperatriz decide emplear sus fondos para financiar las reformas escolares. El encargado de sacar adelante el proyecto de unificación de todas las escuelas alemanas será un sacerdote agustino: Ignaz Felbiger. A las pocas semanas de su llegada a la Corte, desarrolla una Ordenación Escolar basada en las normativas de otros países, su larga experiencia como pedagogo y algunas tentativas austríacas de probada eficacia, y se la entrega a la Comisión Escolar de Baja Austria. Esta, tras discutirla y aprobarla, la hace llegar a la emperatriz, quien la manda publicar en la Real Cédula de 6 de Diciembre de 1774.

Su decisión respondía al deseo —expresado en el preámbulo del documento— de fomentar el bienestar de su pueblo, así como en su convencimiento de que «la educación de la juventud de ambos sexos debe ser el fundamento más importante para la

verdadera felicidad de las naciones. Pues de una buena educación y guía en los primeros años dependen la manera de vivir, pensar y el progreso del hombre.

Por ello es necesario que a través de instituciones de educación y enseñanza apropiadas se disipen las sombras de la ignorancia y se proporcione a cada cual la enseñanza adecuada a su clase»⁷. ¡He aquí toda una declaración de principios ilustrados en boca de una gran soberana!

La ley contenía veinticuatro puntos básicos para la nueva ordenación de las escuelas, de los que sólo vamos a destacar los más importantes:

— Creación de una comisión escolar en cada gobierno regional en calidad de órgano de supervisión y administración.

— Se preveía la institución de tres tipos de escuelas: una normal en cada provincia; una escuela de secundaria (*Hauptschule*⁸) en cada barrio de las grandes ciudades, en cada municipio y también en algunos monasterios; y una escuela común o “trivial” en todos los lugares con parroquia o iglesia filial.

— Un aula a disposición de cada profesor, distinta de su vivienda.

— El desarrollo de la función educativa se regulaba hasta en lo más mínimo, con determinación del número de horas, clases, alumnos por clase y asignaturas.

— Lo más novedoso se refería al método que debía emplearse: la clase se tenía que impartir a todos los alumnos al mismo tiempo y las lecturas tenían que ser colectivas. La materia debía dividirse en apartados temáticos señalados con letras y escribirse sobre tablas, de manera que el alumno comprendiese la relación del todo con las partes.

— Se declaró obligatoria la asistencia a clase para todos los niños entre los seis y doce/trece años, a no ser que tuvieran profesores particulares. Sin embargo, no se amenazaba con medidas punitivas a quienes desobedecieran la orden.

— Otras normas estaban dirigidas al control de profesores y alumnos (elaboración de listas de niños en edad escolar; exámenes cada seis meses; recompensas a los alumnos más destacados, etc.).

— Un inspector tenía que determinar, a la vista de los exámenes, qué alumnos podían acceder a la escuela secundaria y negar la escolarización a los más vagos.

— Por último se establecía la obligatoriedad de contratar únicamente a profesores formados en las escuelas normales. Los clérigos que no hubieran adquirido suficientes conocimientos debían hacerse cargo de una parroquia o ser acogidos en alguna orden.

La Iglesia tuvo que subordinarse a las disposiciones educativas dictadas por el Estado. Sin embargo, fueron religiosos quienes, en su mayor parte, sacaron adelante el nuevo ordenamiento escolar.

Falbiger dictó asimismo normas muy precisas sobre el reciclaje de todo el profesorado, ya fuera laico o religioso, y sobre el control de las escuelas —lo cual condujo a una burocratización enorme. También señaló los libros de texto que debían emplearse —de los cuales él mismo redactó algunos— y consiguió que un cuarto de los puestos escolares fuera gratuito y se reservara a los niños pobres.

Y así podríamos seguir enumerando aspectos de aquella importante reforma escolar, fundamento de la educación moderna en territorio austríaco.

Con ello se logró que aproximadamente un tercio de la población infantil fuera escolarizado. También hubo muchos problemas y rechazos: los fondos alcanzaron

⁷ Gesamtsammlung Maria Teresias, 7, Wien, 1786. La traducción es mía.

⁸ En realidad, a la *Hauptschule* acuden los niños entre los diez y los quince años. Equivaldría, así pues, a una escuela de segunda etapa de primaria; o también, poco más o menos, a una escuela de enseñanza secundaria obligatoria —según la nueva división que introduce la LOGSE.

para cubrir sólo las necesidades de unas pocas escuelas; muchos profesores se negaron a ser reciclados; otros se opusieron a la nueva metodología y se aferraron a la enseñanza memorística; numerosos padres se negaron a prescindir de la mano de obra gratuita que suponían sus hijos, etc.

En 1781 Falbiger fue destituido por el nuevo emperador, José II, quien puso en su lugar al suabio Joseph Anton Gall. Sin embargo, fue Gottfried van Swieten y no él quien se ocupó de todos los asuntos relacionados con la enseñanza. Las nuevas medidas que se tomaron contaron con el apoyo del emperador, quien, como su madre, sentía especial predilección por la mejora de la enseñanza elemental.

En primer lugar decidió ampliar la red de escuelas básicas y elevar el índice de asistencia a clase, situado en algo menos de un tercio del número de niños en edad escolar. Unas cuantas medidas coercitivas provocaron un fuerte aumento del número de alumnos, aunque no la plena escolarización. Más difícil resultó conseguir los medios para aumentar el número de escuelas y la gratuidad para los niños pobres. El emperador quería conseguir el dinero a costa de recortes en los presupuestos de universidades y escuelas de secundaria. La comisión de estudios, con van Swieten a su cabeza, se opuso a cualquier medida que perjudicara a la universidad. El emperador cedió en parte y decidió imponer una cuota de doce florines a todos los estudiantes de secundaria (excepto a los becarios), dieciocho florines a los alumnos de los liceos y treinta a los universitarios. Con este dinero se costearía el fondo de becas.

Aquel mismo año (1783) se decretaron otras disposiciones, como la implantación de un maestro en cada parroquia o capellanía local y de *Hauptschulen*, con un mínimo de tres clases, en cada cabeza de partido, zona de concentración mercantil y demás ciudades reales con municipio. En las ciudades los chicos tenían que pagar la mitad de la matrícula y las chicas, su totalidad. En el campo la matrícula era gratuita para los chicos. Asimismo se estableció que en cada municipio hubiera un inspector con el mismo rango y sueldo que un comisario de distrito.

Un año más tarde, el 26 de Febrero de 1784, apoyándose en las propuestas de van Swieten, José II dispuso que la enseñanza debía ser obligatoria para todos los niños entre los seis y doce años; que ninguno debía tener más de media hora de camino hasta la escuela; que hubiera un profesor y un ayudante para cada cien niños aproximadamente y, por último, que la enseñanza fuera gratuita para todos los niños pobres (no así para las niñas).

Para poder llevar a cabo este ambicioso plan no bastaba con los fondos escolares. Una vez que van Swieten convenció al monarca de lo contraproducente de acortar el presupuesto universitario, éste decidió utilizar la mitad de los fondos de las hermandades suprimidas en 1784 y parte del dinero de la Sociedad de Caridad. También empleó los excedentes de los impuestos sobre la bebida en la región de Moravia y decidió doblar la contribución territorial a todos los señores que estuvieran más de seis meses ausentes del territorio nacional.

La calidad del profesorado también mejoró mediante la implantación de cursos de perfeccionamiento en las mejores *Hauptschulen* y en algunas escuelas triviales consideradas modélicas. Van Swieten consiguió además que se subiera el sueldo a los profesores, aunque éste siguió siendo bajo.

En cuanto a la metodología digamos que se sustituyó el método de tablillas ideado por Falbiger por el denominado “socrático”: el niño tenía que extraer por sí mismo las conclusiones mediante un sistema de preguntas y respuestas. También se sustituyó el sistema de lectura colectiva por el método más individualizado de Kindermann,

consistente en separar a los delectantes de los lectores, de modo que unos recibieran clase por la mañana y otros por la tarde.

Señalemos por último que van Swieten dio gran importancia a que las clases de religión fueran razonadas y nunca memorísticas; a los reatos moralizantes y a la enseñanza de la música como medio para despertar la sensibilidad de los niños. Los castigos físicos fueron sustituidos por una disciplina basada en los sentimientos de honor y vergüenza, y en la clase de religión se prohibió amenazar a los alumnos con las penas del infierno.

Lógicamente todas estas medidas de avanzado espíritu ilustrado chocaron con la abierta oposición de la Iglesia y la nobleza, quienes no cesaron hasta conseguir la destitución de van Swieten (en 1791).

2. 2. *La enseñanza secundaria*

Como ya señalamos anteriormente, tanto la emperatriz María Teresa como José II prestaron más atención a la enseñanza primaria que a la secundaria y universitaria. Eso no significa que las dejaran en el más absoluto abandono: las escuelas de secundaria (o *Gymnasien*) y universidades tenían como misión principal suministrar a la nación eficientes funcionarios y una clase dirigente capacitada para el mando. De ahí el empeño de ambos soberanos por limitar al máximo el acceso de la clase baja a estos centros⁹.

Dos fueron las tareas que se emprendieron durante el mandato de la emperatriz María Teresa destinadas a reformar la enseñanza secundaria: el control estatal de los *Gymnasien* y la unificación de los mismos.

Para conseguir lo primero la soberana dispuso en 1752 la presencia de un superintendente estatal en cada región, encargado de vigilar que se cumplieran las normas administrativas dictadas por el gobierno central y se siguiera el plan de estudios aprobado ese mismo año.

El segundo objetivo, la unificación de todos los *Gymnasien*, se consiguió en 1764, cuando la casi totalidad de éstos todavía estaba en manos de los jesuitas. En este año la aprobación por la emperatriz de la “*Instructio pro Scholis humaboribus*” supuso el fin de la “*Ratio studiorum*” jesuítica, así como de los planes de estudios de piaristas y benedictinos, y su sustitución por un plan uniforme para todos los *Gymnasien*, en el que el griego, el alemán, la historia y las asignaturas de carácter experimental recibían casi la misma importancia que el latín.

Los jesuitas aceptaron por lo general de mala gana las innovaciones, pero siguieron al frente de sus centros. Tras su expulsión de Portugal, Francia, España y Nápoles parecía inevitable la supresión de la Compañía. Por ello las autoridades austríacas empezaron a plantearse ya a comienzos de la década de los setenta cómo reestructurar los *Gymnasien* cuando faltaran los jesuitas.

Pese a todo, tras la supresión de la Compañía el 21 de Julio de 1773, la situación de los *Gymnasien* parecía insostenible: algunos desaparecieron, otros fueron clausurados temporalmente¹⁰. Por lo general, las recién creadas “*deutsche Hauptschulen*” vinieron a ocupar su lugar. Y aunque muchos ex-jesuitas continuaron dedicándose a la función docente, el acceso a una educación superior se vio dificultada nuevamente, sobre todo para alumnos procedentes del medio rural.

⁹ Hasta el punto de que en el reinado de José II se redujo al cincuenta por ciento el número de bachilleres con respecto al período anterior.

¹⁰ Como los de Viena, Krems, Wiener-Neustadt, Steyr, Judenburg y Hall.

Ante la gravedad de la situación la comisión de estudios propuso a Franz Koller y a Anton Martini que elaboraran sendos programas de reformas. Pese a la innegable calidad del proyecto presentado por Martini, la emperatriz lo rechazó, alegando que exigía un elevado número de profesores laicos y que no había dinero para pagarles.

Era evidente que la solución que adoptara tenía que contar con el apoyo de las órdenes religiosas, en especial de los piaristas. A tal fin la emperatriz se puso en contacto con el director de la “Savoyanische Ritterakademie”, Gratian Marx (1721-1810), a quien encargó un proyecto de reforma de la enseñanza secundaria. La Comisión de Estudios dio su aprobación y el nuevo plan entró en vigor durante el curso 1776/77: era una solución de compromiso entre el ambicioso pero poco realista plan de Martini, los planes de estudios fijados por los piaristas y las propias experiencias de Marx como profesor.

El nuevo plan contenía una reducción de seis a cinco cursos; se exigía que ningún alumno fuera admitido antes de los diez años y sólo con probados conocimientos de las materias impartidas en la escuela primaria; durante los dos primeros cursos y en todas las asignaturas secundarias, las clases debían impartirse en alemán; sólo con un buen conocimiento del latín se podía acceder a los dos cursos superiores o “Humanitätsklassen”; la Historia, Ciencias Naturales, Matemáticas y el Griego se consideraban asignaturas secundarias y debían impartirse entre las horas de latín como descanso y refresco porque —como declara el mismo Marx— «el latín calienta las cabezas». Asimismo se establecía el horario de clases (de 8 a 10 y de 2 a 4), la división de estas y el período vacacional (del 21 de Septiembre al 31 de Octubre).

El plan de Marx —en opinión de H. Engelbrecht— estaba influido por las tres tendencias espirituales más destacadas de la época: *utilidad* (se acortó en un año la duración de los estudios, de modo que se pudiera acceder al trabajo antes), *filantropismo* (cariño al alumno; hacer de él un buen ciudadano cristiano) y *josefinismo* (burocratización: el director del colegio tenía que informar anualmente al “director scholarum” sobre los profesores y los resultados generales).

Durante el reinado de José II se acentuó la burocratización y el control del profesorado, y —como ya dijimos— se hizo aún mucho más riguroso el acceso a los centros de secundaria. En 1790 la situación de estos centros era insostenible —por falta de alumnado y profesorado— y el descontento estaba tan generalizado que el emperador ordenó la formación de una nueva comisión, cuyas resoluciones se aplicaron durante el reinado de su sucesor, Leopoldo II.

2. 3. La universidad

El proceso de transformación de las universidades austríacas en centros estatales duró varios decenios y se realizó en etapas claramente diferenciables.

Las estructuras universitarias fueron hábilmente transformadas sin que los implicados apreciaran en el primer momento una verdadera pérdida de autoridad o autonomía. El decisivo impulsor de la primera fase de reformas fue —como ya indicamos más arriba— Gerhard van Swieten. En 1749 la emperatriz le pidió que desarrollara un nuevo plan de estudios para la facultad de Medicina. Van Swieten, que ya llevaba enseñando con gran éxito Anatomía y Fisiología durante algún tiempo, conocía perfectamente los defectos de esta facultad e incluso ya había proyectado por cuenta propia una reforma de la misma.

El primer paso que se dio fue la creación de tres nuevas cátedras (Botánica, Química y Cirugía) y un jardín botánico. Seis años más tarde, van Swieten consiguió que

se inaugurara una clínica para la formación práctica de los médicos. Gracias a estas innovaciones y a su magnífica labor como director de la facultad, van Swieten logró que los estudios de Medicina en Viena adquirieran gran prestigio en Europa.

La presencia de un director designado por la emperatriz, el nombramiento de los profesores también por la soberana y las limitaciones jurídicas que se impusieron a esta facultad fueron medidas que se aplicaron también a las restantes facultades con el fin de sujetarlas al poder estatal. Pero para conseguirlo primero había que terminar con el control de los jesuitas. Gracias al apoyo del obispo de Viena, Joseph Trautson, y de su sucesor, Christoph Migazzi, se logró en poco tiempo una notable disminución de la influencia jesuítica.

Las facultades de Derecho y Teología sufrieron reformas en sus planes de estudios acordes con el espíritu racionalista de la época ¹¹.

Otras medidas importantes fueron la convocatoria de prestigiosos profesores extranjeros a la universidad de Viena y la edificación del magnífico edificio que aún hoy podemos contemplar en el “Ring” vienés.

Como sucedió con la enseñanza secundaria, la inminente supresión de la Compañía de Jesús motivó que se adoptaran medidas para contrarrestar sus efectos. Así, a petición de la emperatriz, Anton Martini —a la sazón profesor de Derecho Natural de la universidad de Viena— y su protegido, Ignanz Hess, presentaron un proyecto basado en la organización de la ejemplar universidad de Gotinga. Pero, aunque la emperatriz dio su visto bueno, los enemigos de Martini impidieron que se llevara a la práctica.

Las disposiciones que se dictaron en los años siguientes se orientaron más a lograr una formación laboral práctica que a promover la investigación y el pensamiento científicos. En este sentido cabe destacar la reforma de los estudios teológicos introducida por Stephan Rautenstrauch en 1774, quien puso fin al método escolástico y a la Teología estrictamente teórica. Su idea era formar buenos párrocos y para ello era necesario introducir asignaturas como Teología pastoral, Catequesis, Crítica e interpretación de textos, etc. Y puesto que también había que formar buenos cirujanos, esta especialidad alcanzó el mismo rango que la Medicina. Igualmente, los estudios jurídicos se ampliaron a cinco años y recibieron asignaturas como Historia del Imperio y Constitución de los estados europeos. La facultad de Filosofía, aunque no se libró de su rango de facultad preparatoria, sí recibió un total de diez cátedras de carácter científico.

Este espíritu utilitarista, unido a los rigurosos límites que se impusieron a la libre acción de los profesores, provocó un enmohecimiento intelectual de las universidades. Así pues, también en Austria el progreso científico pasó a depender de las escasas instituciones desligadas de la universidad, la más importante de las cuales —la Academia de las Ciencias— no pasó de ser un hermoso proyecto.

Durante el reinado de José II no mejoraron las cosas. De no haber sido por Gottfried van Swieten y la Comisión de Estudios, el monarca habría desprovisto de fondos a la universidad para consolidar con ellos la estructura de la escuela primaria. Ahora bien, su talante ilustrado se manifestó en medidas tan progresistas como la concesión de libre acceso a la universidad a judíos y protestantes, o la abolición de tradiciones religiosas como el juramento sobre la virginidad de María, el reconocimiento de fe católica o el juramento de sumisión al Papa.

¹¹ Se implantaron asignaturas como Derecho Natural, Derecho Público e Historia en la facultad de Leyes; Teología Especulativa, Teología Moral e Historia de la Iglesia, en la de Teología.

Aunque las universidades de Graz e Innsbruck fueron degradadas a la categoría de liceos, no por ello se les impidió otorgar el grado de doctor. Van Swieten, intelectual e idealista, se opuso a ello; José II, celoso administrador, veía aquí un medio más de conseguir dinero.

Sin embargo, el sentido práctico del emperador dio buenos resultados, ya que supo aprovechar bien los escasos medios disponibles. Así, llevando al máximo la política centralizadora del Absolutismo, concentró todos sus esfuerzos en la universidad de Viena y en concreto en aquello que podía proporcionar mayores beneficios prácticos: la Medicina y la Cirugía ¹².

Guiado por este espíritu centralizador, dispuso que todos los sacerdotes, independientemente de la orden a la que pertenecieran, se formaran en un solo centro estatal. A tal fin se fundaron los Seminarios Generales, que contaron con la oposición del clero más conservador y de Gottfried van Swieten, el cual prefería unos sacerdotes formados hasta los veintiún años en las universidades laicas.

Otras cuestiones que enfrentaron al emperador con G. van Swieten fueron la imposición del uso obligatorio del alemán en todas las facultades y el mantenimiento de los estudios filosóficos en las facultades de Teología.

Con respecto al primer punto, digamos que los miembros de la Comisión de Estudios defendieron una postura mucho más democrática al considerar que en una nación compuesta por varios pueblos era necesario mantener un medio supranacional de comunicación cultural como el latín. El emperador replicó autoritariamente que quien deseara estudiar debería aprender alemán y trasladarse a la Corte.

Por otro lado, el reducido número de alumnos que acudía a los Seminarios Generales provocó que la duración de los estudios se redujera de seis a cuatro años: el emperador y los obispos pensaban que también se podía salir adelante con un clero menos formado. Así es que José II aprovechó la ocasión para intentar reducir o incluso eliminar los estudios filosóficos en la facultad de Teología. Pero en este punto se encontró con la oposición de van Swieten y Rautenstrauch, quienes se esforzaron por convencerle de la importancia de un clero formado adecuadamente: su argumento era que gran parte de los maestros de escuela eran religiosos y que sólo unos profesores bien formados podían sacar adelante las reformas defendidas por la Ilustración. Durante el reinado de Leopoldo II, G. van Swieten siguió defendiendo con todo su empeño esta idea. Pero, como ya sabemos, en 1791 fue destituido con todos los honores. De este modo acababa la carrera política de un apasionado defensor de los ideales ilustrados. Un hombre que, como nuestro Pablo de Olavide, tuvo que enfrentarse con la mentalidad conservadora de quienes se negaban a cambiar nada, así como con la escasez de fondos económicos para sacar adelante sus ambiciosos proyectos reformadores.

¹² En 1784 se levantó en Viena la más moderna y mayor clínica del momento: das Allgemeine Krankenhaus; al año siguiente se fundó la Academia médico-quirúrgica para médicos militares; también se construyó un foro anatómico y en 1789 se inauguró la clínica de Obstetricia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez De Morales, A.: *La Ilustración española y la reforma de la universidad en la España del siglo XVII*, Madrid, 1971.
- Cossio, M.: *La enseñanza primaria en España*, Madrid, 1915.
- De La Tapia Ozcariz, E.: *Carlos III y su época*, Madrid, 1962
- Domínguez Ortiz, A.: *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, 1988.
- Engelbrecht, H.: *Geschichte des österreichischen Bildungswesens*, Band 3, Wien, 1982-1988.
- Galino, M^a A.: *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*. Madrid, 1953.
- Gutkas, K.: "Österreich unter dem geistigen Einfluss von Aufklärung und Josephinismus", en: *Österreichische Bildungs- und Schulgeschichte von der Aufklärung bis zum Liberalismus*, Eisenstadt, 1974.
- Jovellanos, G. De.: *Tratado teórico práctico de enseñanza*, Sevilla, 809.
- Llopis, J.: *Historia de la educación*, Barcelona, 1968.
- Mayer-Kaidl-Pirchegger, *Geschichte und Kulturleben Österreichs von 1493-1792*, Wien, 1960.
- Palacio Atard, A.: *Los españoles de la Ilustración*, Madrid, 1964.
- Peset, Mariano y Luis, capítulo dedicado a la enseñanza en: "La Ilustración", Volumen Extra VII de *Historia 16*, Madrid, 1978.
- Rodríguez Casado, V.: *Política interior de Carlos III*, Valladolid, 1950.
- Walter, F.: *Männer um Maria Theresia*, Wien, 1951.
- Wangermann; E.: *Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung (Gottfried van Swieten als Reformator des ost. Unterrichtswesens)*, Wien, 1978.

V. VARIOS

GENOMA HUMANO: AVENTURA GENÉTICA ANTE EL ENIGMA DE LA VIDA HUMANA

por *Dr. José Antonio Abrisqueta*

Departamento de Fisiopatología y Genética Molecular Humana
Centro de Investigaciones Biológicas (C.S.I.C.) Madrid.

INTRODUCCION

El Proyecto Genoma Humano constituye la mayor aventura científica de la biología humana contemporánea. Este proyecto internacional, que polariza la atención de los investigadores en genética humana, implica unas líneas de actuación técnicamente muy complejas y costosas, científicamente muy prometedoras y de enorme trascendencia social (Watson, 1990). Comenzó su andadura en los Estados Unidos de América, en 1988, a impulsos de la denominada “Human Genome Organization” (HUGO). Si bien la primera propuesta para llevar a cabo esa tarea surgió en un encuentro que tuvo lugar, en mayo de 1985, en la Universidad de California en Santa Cruz. El tema a su vez fue ampliamente debatido en el Simposio sobre “Molecular Biology of Homo Sapiens”, celebrado en Nueva York en 1986, bajo los auspicios del “Cold Spring Harbor Laboratory”. El objetivo del proyecto consiste en conocer la estructura genética del hombre. Para ello se intenta cartografiar y secuenciar esa doble hélice o espiral de la vida, denominada ácido desoxirribonucleico (ADN), en la que se encuentra cifrada toda la información genética del hombre. Supone el paso más ambicioso para obtener el mapa de los más de cien mil genes existentes en el ser humano, con el fin de determinar, entre otras cosas, cuáles son los responsables de las diferentes enfermedades hereditarias (Abrisqueta, 1990).

El Profesor Francis S. Collins, Director del “National Center for Human Genome Research” de Estados Unidos, afirma que este proyecto, prometedor y peligroso, es el más importante y más significativo que jamás ha montado la humanidad. Se ha pretendido, por otra parte, sacralizar de alguna manera la trascendencia de esta iniciativa. Así, el premio nobel Walter Gilbert, que apuesta por el proyecto, lo califica como el “Grial de la Humanidad”. Se ha comparado también con la “escala de Jacob”, como ha sido representada por Salvador Dalí en su cuadro sobre el ADN. Narra el Génesis (28,12) en la historia de Jacob, que éste se queda dormido y sueña con una escala que sube hasta el cielo. De esta forma —comenta el investigador James S. Grisolia

(1991)— la escala de Jacob se convierte en el punto de ascensión, en la intersección del mundo material y objetivo con el mundo espiritual, el mundo del significado. «Nosotros los científicos —continúa— cuando estudiamos el genoma humano, estamos subiendo por la escala de Jacob. El autoconocimiento resultante nos ayudará a alcanzar el mundo de los valores espirituales y a unirlo con el mundo objetivo de la ciencia». La Iglesia Católica, por su parte, que reconoce el valor de la investigación científica básica, concede gran importancia al proyecto derivado de la investigación aplicada en general y al Proyecto Genoma Humano en particular (Serra, 1991).

Pues bien, la decisión de abordar la realización del Proyecto Genoma Humano tuvo que solventar dos problemas previos, uno técnico y otro económico. Tras dos años de reuniones y discusiones puede decirse que el proyecto tomó ya carta de naturaleza en la comunidad científica internacional, concretándose principalmente en tres grandes grupos de trabajo: Estados Unidos, Japón y la Comunidad Europea. Se sumaron también al proyecto, Canadá, Australia y más tarde Rusia. En la carrera de competitividad que supone el Proyecto Genoma Humano, es digno de mención el planteamiento hecho en Francia por el “Centre d’Etudes du Polymorphisme Humain” (CEPH), fundado en 1983 por el premio nobel Jean Dausset y por Daniel Cohen, que ha decidido crear un centro tecnológico —el Généthon— en el que de forma robotizada y automatizada tratan de analizar el genoma humano.

ACLARANDO CONCEPTOS

Para una mejor comprensión de las perspectivas que ofrece el Proyecto Genoma Humano, creo conveniente definir algunos conceptos fundamentales de la genética y comentar someramente los mecanismos involucrados en el proceso de la herencia biológica. En ese sentido, haré mención de la forma como actúan los genes, en conjunción con el ambiente, en la génesis de un rasgo o carácter de la persona. Todo ello como una aproximación a las coordenadas en las que se sitúa el tema del Genoma Humano.

Aunque los términos **genoma** y **genotipo** se utilizan frecuentemente como sinónimos, por lo general se entiende por **genoma** la suma de todos los genes contenidos en un organismo, y por **genotipo** el conjunto de todos los genes de un individuo. El Genoma Humano consta de 3 mil millones de pares de bases, es decir, de las 4 bases nitrogenadas Adenina (A), Guanina (G), Citosina (C) y Timina (T) que se sitúan de manera complementaria a lo largo de la molécula de ADN (ácido desoxirribonucleico). El Genoma Humano consta, además, de 46 cromosomas y de un millón de genes. El **ADN**, soporte material de la herencia, es un polímero lineal de forma de doble hélice, una especie de escalera de caracol en cuyos peldaños se encuentran las bases antes citadas, y que está distribuido entre los 23 pares de cromosomas de cada célula humana (Abrisqueta, 1988a). Esta molécula filiforme tiene, a escala métrica, una longitud de 170 centímetros y un espesor de 2 nanómetros (10⁻⁹ metros) (Cruz-Coke, 1990). El **Gen** es la unidad de información genética. Es cierta longitud de la molécula de ADN que contiene un programa cifrado para determinar una proteína, un rasgo o característica de la persona. La información viene dada por la secuencia ordenada de las 4 bases que conforman la molécula de ADN. La longitud media de un gen es de unos 100 mil pares de bases. El *Cromosoma* es la unidad de organización del material genético de la célula. Químicamente, está constituido por una inmensa molécula de ADN bicatenario, que desespiralizado tendría varios centímetros de largo para

un cromosoma humano, asociado a diversos tipos de proteínas (Abrisqueta,1993). La longitud media de un cromosoma humano, como, por ejemplo, el cromosoma 12, puede ser de 4 micras (10-6 metros) y contiene unos 110 millones de pares de bases.

El número total de genes mapeados, es decir, asignados a un cromosoma específico, es de 3.000, lo cual representa sólo el 3 % de los genes funcionales en un genoma de 100 mil genes (Cuticchia y col. 1993). Sin embargo, el número de segmentos anónimos de ADN, esto es, de fragmentos que contienen un gen desconocido, asciende a 13.122. Se han mapeado igualmente 671 "loci", cuyas mutaciones causan enfermedades. Por otra parte, han sido localizados 796 trastornos genéticos. Lo cual quiere decir, que en algunos casos dos o más desórdenes, muchas veces clínicamente bastante diferentes, han sido mapeados en el mismo "locus", y que, por el contrario, trastornos idénticos o muy parecidos, resultan muchas veces de la mutación de dos o más "loci" diferentes (CCM 92). Así sucede, por ejemplo, en la enfermedad de Alzheimer, para la que se han asignado 3 genes, uno, en el cromosoma 21 y otros dos en los cromosomas 14 y 19 respectivamente. Para darse cuenta del vasto campo de los trastornos genéticos, baste recordar que sólo la cifra de afecciones de herencia monogénica o mendeliana, es decir, aquellas que resultan de la presencia de un solo gen mutado, asciende a 5.710 (McKusick,1992).

Interesa también conocer otros términos de uso común dentro del programa de actuación del Proyecto Genoma Humano. El **mapa físico** es un mapa en el que las distancias entre los lindes identificables se expresan en número de pares de bases. El **mapa citogenético** o cromosómico viene a ser un mapa físico de baja resolución. El **mapa genético** es un mapa de ligamiento que indica el orden y las distancias relativas medidas por frecuencia de recombinación entre marcadores genéticos.

La herencia biológica, resumiendo, se realiza mediante un proceso dinámico de desarrollo orgánico. El curso de este desarrollo viene determinado por la herencia, la cual interacciona con el ambiente y da lugar al fenotipo. La herencia del individuo está constituido por los genes que recibe de sus padres. La totalidad de esos genes, como antes he comentado, constituye el genotipo. Los genes no transmiten "rasgos" o "caracteres". Lo que transmiten son modelos de desarrollo, la realización de los cuales depende del ambiente (Dobzhansky,1957). El ambiente abarca desde los agentes fisicoquímicos que inciden sobre las células del organismo, el entorno familiar y social, hasta la estimulación total que recibe el individuo desde el momento de la concepción hasta la muerte. La célula constituye el sustrato biológico más fundamental del organismo humano, en el que suceden todos esos fenómenos que acabo de señalar. Para comprender lo que es la vida, es preciso conocer los mecanismos de la actividad celular.

PLAN DE TRABAJO Y REQUISITOS TÉCNICOS.

El patrimonio genético de un organismo, como se ha comentado en el apartado anterior, se conserva en el interior de cada célula en una larga molécula de ADN. La información genética en ella contenida se puede comparar a un texto escrito con un alfabeto que consta de 4 letras, las 4 bases nitrogenadas A, G, T y C que constituyen el ADN. Los programas de secuenciación del genoma tienen por objetivo leer ese texto que codifica la información necesaria para la vida.

Se utilizan diferentes estrategias para reconocer la secuencia de bases del DNA, aunque cada una tiene sus limitaciones. En primer lugar, hay que cortar el DNA en

fragmentos, con una especie de tijeras moleculares que son los enzimas de restricción. Cada una de esas piezas es transferida luego al DNA de una célula, por ejemplo a una célula de levadura, para su clonación y análisis posterior. Con secuenciadores potentes y el control de unos ordenadores se trata de ensamblar esos fragmentos de ADN para reconstruir el orden genómico original. Hoy se pueden producir fragmentos de ADN relativamente grandes, que son clonados por medio de "megaYACs" ("Yeast Artificial Chromosome"), que son cromosomas artificiales de levadura gigantes, capaces de incorporar segmentos de ADN de alrededor de 10 millones de pares de bases, como se ha llevado a cabo en el "Centre d'Etudes du Polymorphisme Humain" de París, por el Grupo de Daniel Cohen y colaboradores (1993). La técnica tiene sus limitaciones, puesto que pueden producirse "clones quiméricos", que contienen segmentos de porciones no contiguas en el genoma, debido a un ensamblaje incorrecto. En el ADN humano hay regiones homólogas, secuencias que se repiten, que pueden dar lugar a esos ensamblajes erróneos.

En cuanto a la secuenciación, se ha logrado en Japón un sistema de análisis del Genoma Humano consistente en un secuenciador automático de ADN, que tiene un potencial superior a 108 mil pares de bases por día (Endo y col. 1991). El principal banco de datos para el mapeo de genes humanos se encuentra en la actualidad en la Base de Datos del Genoma ("Genome Database") de la Universidad de Johns Hopkins de Baltimore (Maryland, USA). El tamaño de los genes, por lo demás, es muy variable, puede oscilar entre 10 mil y 2 millones de pares de bases. Así, el gen de la α -globina es de 8 mil pares de bases, el de la insulina de 17 mil pares de bases y el de la Distrofia Muscular Duchenne es de 2 millones de pares de bases. Curiosamente, los 100 mil o más genes que se necesitan para construir un ser humano pueden estar codificados en tan sólo un 3 % del ADN total. El resto, el 97 %, es lo que se denomina ADN "chatarra" o "basura" ("Junk DNA"), es decir, ADN para el que no se conoce todavía función alguna. Por una parte, esto hace que el proyecto de cartografiar y secuenciar todo el ADN parezca una tarea desmesurada, dado el pequeño porcentaje de ADN que funciona en la síntesis de proteínas. Por otra parte, quizá el análisis del ADN "basura" permita descubrir funciones que no estén directamente implicadas en la producción de proteínas, pero sean importantes para otros procesos celulares y evolutivos. En efecto, se ha comprobado recientemente que desempeña un papel decisivo en la función normal del genoma, reparación y regulación del genoma normal, y quizá hasta en la evolución de los organismos multicelulares (Nowak, 1994)

GENES Y FACTORES AMBIENTALES.

Todo este comentario sobre el patrimonio genético del hombre puede parecerle a alguien excesivamente determinista, como si el ser humano dependiera sólo de sus genes. Nada más lejos de la realidad, ya que la realización progresiva del programa genético, contenido ya en la célula inicial o cigoto, va a estar mediatizada, en mayor o menor medida, por los agentes ambientales. El genotipo de un individuo se establece en el momento de la concepción (Abrisqueta, 1992). El óvulo fecundado contiene todos los genes necesarios no solamente para desarrollar un ser humano, sino un ser humano con las características de una raza particular, las propias de la familia y las específicas de una persona. El ADN, que se encuentra en la célula, lleva cifrada en la secuencia de pares de bases toda la información para la síntesis de moléculas que determina la forma y función del organismo humano, aunque para su realización

dependa del factor ambiental. En efecto, la persona humana, como todo ser vivo, es resultado de la acción convergente de los factores genéticos y de los agentes ambientales, hasta el punto de que los genes y el ambiente constituyen un proceso ontogénico único. Incluso en el caso de los gemelos monocigóticos, con idéntica información genética, su desarrollo los sitúa en coordenadas espacio temporales diferentes, de forma que cada uno genera un proceso ontogénico distinto. Cada uno de ellos es único, irrepetible.

Los factores ambientales no son sólo los físicos, sino también los culturales, y abarcan desde los agente físico-químicos que inciden sobre las células del organismo, el entorno familiar y social, hasta la estimulación total que recibe el individuo, desde el momento de la concepción hasta su muerte. La vida humana es un devenir, un proceso que comienza con la fecundación y la gestación, en el curso del cual una realidad biológica va tomando corpórea y sensitivamente configuración humana, y que termina en la muerte; en un continuo sometido por efectos del tiempo a cambios cualitativos de naturaleza somática y psíquica.

El proceso de la herencia humana, la forma de actuación de los genes, es ciertamente muy complejo. Hay muchos elementos que participan en la génesis de un rasgo o carácter. Las cosas no suceden tan sencillamente como si hubiera un solo gen que actúa como causa, y una determinada característica fuera el efecto inmediato y directo de la acción de ese gen. Existe un gen que denominamos estructural, responsable principal, pero hay, además, genes reguladores, que inhiben, estimulan o controlan de alguna manera la acción del gen estructural, en una especie de red tupida de interrelaciones, y como resultado o producto final de todo ello se expresa o manifiesta un determinado carácter. A estas acciones realmente complejas hay que sumar la aportación de los factores ambientales, antes mencionados. De la convergencia de todos esos agentes aparece como resultado un rasgo determinado. Los mecanismos son ciertamente muy complejos, tanto como la propia dinámica de los procesos vitales.

Existen muchas pruebas que nos demuestran la interacción de los genes con el ambiente, y que cuestionan el determinismo genético que algunos pretenden imponer. La conducta humana, por ejemplo, en parte está condicionada genéticamente (Abrisqueta, 1987). El comportamiento humano no está en general fijado genéticamente, muestra un extraordinario grado de plasticidad fenotípica, se adquiere durante el proceso de socialización, por la enseñanza recibida de otros individuos. Su base está dada por los genes, pero la dirección y el grado de su desarrollo, en su mayor parte son determinados más por tendencias culturales que biológicas (Dobzhansky, 1957). El cerebro, que con sus cien mil millones de neuronas proporciona la base física para el pensamiento, se estructura de acuerdo con la información genética del sujeto y con el ambiente en el que se realiza su desarrollo. Para la aparición de la actividad pensante el cerebro necesita el acceso al mundo, la aportación del ambiente. Por esa razón, podemos decir que el cerebro está construido y mantenido conjuntamente por genes y experiencia. En cuanto a su componente genético, se ha identificado la secuencia de 2.375 genes del cerebro humano y se ha determinado la asignación cromosómica de 320 de ellos (Adams y col. 1992; Polymeropoulos y col. 1993). También en la inteligencia, el peso de la herencia es notable, aunque deja amplio margen al influjo del ambiente. El cociente de heredabilidad se sitúa entre el 0,40 y 0,60. Se postula que aproximadamente 100 genes están implicados en la determinación de las diferencias en inteligencia (Yela, 1981).

La confluencia de elementos genéticos y ambientales se pone de manifiesto,

igualmente, en enfermedades o trastornos en los que se ha localizado un gen responsable de la afección. Así, en la enfermedad de Alzheimer, un proceso neurodegenerativo y multifactorial que ocasiona la demencia senil a más de 350.000 españoles, se han localizado 3 genes relacionados con la enfermedad, que se encuentran en los cromosomas 21, 14 y 19. Existen, sin embargo, agentes medio-ambientales, como, por ejemplo, traumas craneales producidos por golpes o accidentes, que suelen actuar en la patogénesis de dicha enfermedad. Por tanto, el hecho de que el gen esté presente no significa sin más que la enfermedad deba manifestarse. Una consideración similar puede hacerse en el caso de los trastornos mentales, tales como la esquizofrenia, de la que se han localizado genes en el cromosoma 5, en el 11 y en el X. Este hecho puede significar una susceptibilidad a la enfermedad, pero no necesariamente la expresión de la afección. Algo parecido acontece con la psicosis maníaco-depresiva, para la que se han reconocido dos genes, uno en el cromosoma 11 y otro en el cromosoma X. Como dato reciente de interés que expresa las conexiones existentes dentro del complejo mundo del genoma, cabe presentar el caso de la "proteína p53", cuyo gen se ha localizado en el cromosoma 17 y que, por su importancia, ha sido declarada "molécula del año 1993" por el prestigioso semanario científico *Science* (Culotta y Koshland, 1993). Esta proteína actúa como supresora de tumores y tiene un papel fundamental en el control del ciclo celular. Una mutación en alguno de los 393 aminoácidos que la integran, puede propiciar un cáncer y generar una inestabilidad en el resto del genoma. Por ese motivo se la ha denominado "guardián del genoma".

LIMITES DEL PROYECTO

La primera tarea que debe realizarse, a la vista de las consideraciones del apartado anterior, es delimitar claramente lo que el Proyecto Genoma va a conseguir y lo que no va a conseguir.

La cartografía y secuenciación del genoma ofrecerá una cantidad masiva de información, que después necesitará tiempo para interpretar. Cuando se haya realizado la secuenciación completa del genoma, que se espera sea hacia el año 2001, coincidiendo con el X Congreso Internacional de Genética Humana, o según otros hacia el 2005, esto no significará que para entonces sepamos cómo funcionan los genes, ni mucho menos que conozcamos cómo se construye un individuo, como se afirma en algunas ocasiones. La secuenciación completa del genoma humano es sólo el comienzo, no el fin de la investigación. Con el listado de pares de bases del ADN todavía sabremos poco de la localización de genes y mucho menos de la forma en que estos operan. Por ese motivo, como proyecto inmediato se va a intentar estudiar la funcionalidad de los fragmentos de ADN clonados en "animales modelo", transfiriendo a ellos dichos segmentos de ADN humano (animales transgénicos). También se tratará de extrapolar los logros obtenidos en la comprensión de las enfermedades monogénicas a desórdenes más complejos, tales como la diabetes o el cáncer (*Human Genetics at the Whitehead*, 1993). Se dispone en la actualidad, por ejemplo, de ratones transgénicos con la enfermedad de Alzheimer, el retinoblastoma, la leucemia aguda o la anemia falciforme (Searle y col. 1994).

Por otra parte, es probable que el Proyecto Genoma nos desvele información sobre fenómenos genéticos, cuya existencia ni siquiera sospechamos, como ocurrió en el caso del ADN "basura", sin embargo, hay cosas claras, como antes comentaba, que este proyecto no va a conseguir. Por ejemplo, a menudo se presenta la iniciativa

del genoma humano diciendo que nos ofrecerá «la receta de fabricación del ser humano» (“niños a la carta”), que los pares de bases nos «hacen ser lo que somos» o que nos ayudará a comprender la «naturaleza humana» (Watson, 1990). Es posible, comenta M. Vicedo (1991), que estas aseveraciones no sean más que anzuelos para atraer la atención de la opinión pública o el interés de las agencias que pueden aportar dinero al proyecto. No es extraño que entonces se haya criticado a este proyecto por su enfoque reduccionista y determinista. El mundo tendrá que luchar para no sucumbir ante un determinismo genético superficial —¡obré así por culpa de mis genes!— y además tendrá que encontrar un equilibrio entre los genes, como determinantes estructurales del cuerpo y del cerebro del individuo, y nuestras opiniones, nuestra libertad, nuestra autodeterminación y nuestro valor como personas (Gilbert, 1991).

Desde una vertiente científica, el Proyecto Genoma Humano nos proporcionará el archivo genético humano, una inmensa biblioteca cuyas claves de ordenación todavía no conocemos. Los cromosomas humanos gozan de un alto grado de complejidad estructural y funcional. Los genes situados en cada cromosoma están regulados por la acción de otros genes y por las interrelaciones que se producen en la célula. La densidad relativa de genes es diferente para cada cromosoma. Hay cromosomas ricos en genes, como el 19, el X y el 17. Hay cromosomas pobres en genes, como el 13, el 18 y también el Y. Las células, siguiendo el razonamiento, están integradas en tejidos, éstos en órganos, y ellos conforman el individuo. Ni siquiera a nivel biológico un organismo es reducible a sus genes, ni sus genes a la secuencia de bases de un fragmento de ADN. Un organismo es el resultado de complejísimos procesos de interrelación de un genotipo con el medio ambiente en el que se desarrolla. «Tengo la creencia —decía Severo Ochoa— de que jamás llegaremos a saberlo todo».

La biología de un organismo no es reducible al ADN. Y un ser humano no es reducible a su biología. Un famoso genético ha escrito —comenta M. Vicedo— que el Proyecto Genoma nos permitirá conocer cómo deletrear “humano” (Zinder, 1990), pero lo bien cierto es que conocer las secuencias de bases de un genoma ni siquiera nos permite conocer cómo deletrear “ser”, mucho menos entonces cómo deletrear “ser humano”. El código genético no contiene la clave para descifrar lo que nos hace humanos, porque la naturaleza humana no se reduce a biología, mucho menos a bioquímica. Ni las secuencias de bases son todo lo que hay en biología, ni la biología nos hace lo que somos.

Los biólogos no pueden olvidar los aspectos sociales y ambientales de todo proceso, incluso de la mayoría de las disfunciones físicas o enfermedades. La información y la tecnología que se desarrollen gracias al Proyecto Genoma, sin duda alguna ayudarán al avance en muchas áreas de la genética médica, pero no van a solucionar aquellos problemas donde el entorno social tenga un papel importante en el inicio o desarrollo de un proceso.

¿DESMITIFICANDO LA NATURALEZA HUMANA?

Hemos de reconocer que se ha abierto una página trascendente en la historia humana y que la Genética ha comenzado a poder actuar en el santuario más oculto de ese hecho maravilloso que llamamos simplemente “vida”, más aún se ha abierto también la posibilidad de poder penetrar y actuar en lo más recóndito del ser humano, desmitificando de alguna manera la propia naturaleza humana e intentando desvelar el misterio de la vida humana. Es un hecho realmente fascinante y hasta cierto punto

estremecedor (Gafo, J. 1993). Ello nos invita a un honesto autoexamen de los motivos para interferir en nuestra naturaleza mediante esta nueva tecnología biomédica.

No se puede negar que los nuevos conocimientos aportados por la Genética van a significar una contribución muy importante en la lucha contra las enfermedades. Es indiscutible también que todo progreso científico y técnico es una espada de doble filo y crea problemas en un nivel nuevo (Abrisqueta y Aller, 1988). El que surjan estos problemas no debe ser nunca óbice para no embarcarse en el campo de la investigación, y el conocimiento de las implicaciones negativas no debe paralizar el avance. Pero se nos exige siempre ser perspicaces en las aplicaciones de la ciencia y ser capaces de moderar nuestras expectativas (Gafo, J. 1993).

La ciencia intenta descubrir la más íntima constitución biológica del ser humano. La Genética podrá ayudar, pero nunca podrá sustituir al esfuerzo humano y a la exigencia ética de utilizar los nuevos conocimientos al servicio del hombre, cuya dignidad y su intrínseco valor deben ser siempre proclamados y defendidos.

REFERENCIAS

Abrisqueta, J.A. "Repercusión de trastornos genéticos en el comportamiento humano". *Ciencias del Hombre*. Cuaderno n° 8. 9-23. 1987.

Abrisqueta, J.A. "Los desafíos de la nueva genética" en el libro *Aula de Cultura*. Bilbao. 115-138. 1988a.

Abrisqueta, J.A. y Aller, V. "Directrices éticas de la manipulación genética" en el libro *Fundamentación de la Bioética y Manipulación Genética*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 177-194. 1988b.

Abrisqueta, J.A. "La cooperación internacional y el Proyecto Genoma". *Sístole*. n° 11.3. 1990.

Abrisqueta, J.A. "El embrión humano: estatuto antropológico y ético", en el libro *Conceptos Fundamentales de Etica Teológica*. Edit. Trotta. Madrid. 439-455. 1992.

Abrisqueta, J.A. "Prevención de las Deficiencias. Consejo Genético". *Acta Pediátrica Española*. vol 51. n° 1. 7-10. 1993.

Adams, M.D., Dubnick, M. y col. "Sequence identification of 2.375 human brain genes". *Nature*. vol. 355. 632-634. 1992.

CCM92. "Chromosome Coordinating Meeting 1992". Cuticchia, Pearson y Klininger, editores. *Genome Priority Reports*. Vol. 1. Karger. Basilea. 1993.

Cohen, D., Chumakov, I. y Weissenbach, J. "A first-generation physical map of the human genome". *Nature*. vol. 366. 298-701. 1993.

Cruz-Coke, C. "A general diagram of the human genome". *Journal of Medical Genetics*. 27. 388-389. 1990.

Culotta, E. y Koshland Jr., D.E. "p. 53 Sweeps Trough Cancer Research". *Science*. vol. 262. 1958-1961. 1993.

Cuticchia, J., Chipperfield, M.A. y col. "Managing All Those Bytes: The Human Genome Project". *Science*. Vol. 262. 4748. 1993.

Dobzhansky, Th. *Las bases biológicas de la libertad humana*. El Ateneo. Buenos Aires. p.114. 1957.

Endo, I., Soeda, E., Murakami, Y. y Nishi, K. "Human genome analysis system". *Nature*. vol. 352. 89-90. 1991.

Gafo, J. "Problemas éticos del Proyecto Genoma Humano" en el libro *Etica y Biotecnología*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 203-226. 1993.

Gilbert, W. "La secuenciación del Genoma Humano. Situación actual" en el libro *Proyecto Genoma Humano. Ética*. Fundación BBV. Bilbao. 55-61. 1991.

Grisolía, J.S. "La humanidad en busca de significado" en el libro *Proyecto Genoma Humano. Ética*. Fundación BBV. Bilbao. 199-218. 1991.

"Human Genetics at the Whitehead". *Nature Genetics*. Vol.5. n° 3. 205-206. 1993.

McKusick, V.A. *Mendelian Inheritance in Man*. Baltimore. 1992.

Nowak, R. "Mining Treasures from Junk DNA". *Science*. vol. 263. 608-610. 1994.

Polymeropoulos, M.H., Xiao, H. y col. "Chromosomal distribution of 320 genes from a brain cDNA library". *Nature Genetics*. vol.4.381-386. 1993.

Searle, A.G., Edwards. J.H. y Hall, J.G. "Mouse homologues of human hereditary disease". *Journal of Medical Genetics*. 31. 1-19. 1994.

Serra, A. "El punto de vista católico en sus implicaciones éticas" en el libro *Proyecto Genoma Humano. Ética* Fundación BBV. Bilbao. 131-138. 1991.

Vicedo, M. "Proyecto Genoma Humano: medicina predictiva y ética preventiva". *Arbor*. n° 544. 181-207. 1991.

Watson, J.D. "The Human Genome Project: Past, present and future". *Science*. vol 248. 44-49. 1990.

Yela. M. "Inteligencia y Sociedad: Subnormales y superdotados" en el libro *Ética y Biología*. Madrid. p.328. 1981.

Zinder, N.D. "The Genome Initiative: How to Spell Human". *Scientific American*. 263. 96. 1990.

EL PENSAMIENTO FANTASMAL

por *Julio Sánchez*
Dr. en Filosofía

I

A todos los efectos y niveles, en nuestros días hay pasión por la Historia; sin embargo, pocas veces se ha aprendido menos de ella. ¿El motivo? Nuestra pasión es compulsiva: responde a la ansiedad de evitar a toda costa que el pasado se nos vaya de las manos.

Pero él, perseverante hasta la obstinación, se escapa una vez sí y otra también...

Ante esos hechos, los filósofos tratamos de estar a la altura de las circunstancias, y claro, nuestro rasero lo marca la etiqueta “filósofo”: con la reflexión más rigurosa de que somos capaces. Luchamos por que no se derrumben unas estructuras de pensamiento sin las cuales —pensamos— el mundo caería en el absurdo, el sinsentido o la locura...

A pesar de ello, nunca hemos conseguido apartar, y mucho menos derrotar, a esos tres enemigos ancestrales, nosotros, que no nos tenemos por poco rigurosos militares que afirman cosas como: “Si quieres la paz, prepárate para la guerra”...

Puede que el error esté —siempre suponiendo que exista— en que hayamos olvidado que nuestro quehacer se basa en un lastre que, irónicamente, es quien lo hace posible: nuestra condición de hombres; sin ella, nunca nos hubiera sido posible alcanzar la posterior de “filósofos”...

Y ese implica otro de consecuencias más graves, el olvido de que la condición humana tiene mucho de fantasmal...

Si recurrimos a las cantidades que tanto gustan en nuestra época, resulta que los estudios modernos calculan que una persona con 60 años de vida se habría pasado aproximadamente 20 de ellos durmiendo, y de esos 20, 5 soñando...

Olvidamos, además, que la ciencia esa a la que tanto nos agarramos tiene determinadas facetas que preferimos ignorar (¿sabemos nosotros por qué?): “Es perfectamente posible que haya sustancias incorpóreas no detectables por los instrumentos hechos de materia ordinaria. En la física cuántica las partículas elementales están muy lejos de ser lo que se entiende por *corpóreo* en el lenguaje ordinario. Son paquetes discretos de energía sólo si se las mide de determinada manera. Si se las mide de otra manera, son unas complicadas ondas de probabilidad de nada, descritas en unos espacios abstractos y artificiales de muchas dimensiones. ¿Hay algo más fantasmagórico

que un neutrino? Pues bien, las otras partículas son igualmente misteriosas, y si algunas están formadas por quarks, estos son mas misteriosos aún. Si la materia está formada por partículas conocidas sólo por unas propiedades que se expresan sólo por fórmulas matemáticas, y si nadie sabe qué hay detrás de esas fórmulas, quiénes somos nosotros para decir que no puede haber otras sustancias...” etc., etc. ¹

Pero hablábamos de una Historia que nos apasiona y nos ha legado ingente cantidad de materiales de todas clases; casi nunca reparamos que entre ellos hay pensamiento; más o menos completo o elaborado pero, siempre, material...

Y claro, la materia más fantasmal de todas...

Quizá sea que no queramos enterarnos de la tremenda sensación de incomodidad —de incomodidad “intelectual”— que produce, seguramente porque se trata de pensamiento cuya propia presencia le hace indiscutible, esta AHÍ, si, pero ¿y el pensador que lo pensó?

El colmo de la broma se produce cuando conocemos el nombre; es como si cierto poder, desconocido e innominado, nos reconfirmara: “¡Claro que existió!... Pero, ¿qué pretendes? ¿Saber de quién era hijo? ¿A quién amaba o qué odiaba? ¿Era de risa fácil? ¿Cojeaba?... ¡No lo sabrás nunca, cotilla!”.

Viene a cuento todo esto porque, ojeando un día libros de este estante y de aquel encuentro, uno tras otro, dos textos breves que se ocupaban de algo tan fantasmal como el sueño... los dos con sus respectivos autores, de épocas distintas y de culturas más distintas todavía; no obstante, la sensibilidad del uno y la del otro estaban afinadas en la misma escala...

Entonces, esa sensación de incomodidad de la que hace un momento hablaba —obviamente, en primer lugar me refería a mi mismo— a puro irse intensificado, se diluyó para dejar paso a la perplejidad...

II

“Antaño, Chuang-Tse soñó que era una revoloteante mariposa satisfecha de su suerte e ignorante de que era el propio Tse. Bruscamente, se despertó, percatándose con asombro de que era Chuang-Tse.

A partir de entonces. nunca supo si fue Chuang-Tse quien soñó que era una mariposa, o una mariposa que soñaba que era Chuang-Tse. Entre él y la mariposa había una diferencia. Es lo que se denomina el cambio de los seres”.²

El texto es tan sobradamente conocido como sistemáticamente ignorado, seguramente porque entra en el monto de las escasas creaciones humanas redondas, perfectas, y una de las cosas que al hombre le resulta mas difícil evitar es su vena narcisista, ¡y si uno no puede lucirse al hilo de...!

Pero sí, a renglón seguido, uno encuentra un nuevo texto que, a su modo, retrata una experiencia semejante, tras superar la perplejidad, uno tiene, no sabe bien si tentación o veleidad, de ponerlos cara a cara... Este segundo texto es de Heráclito, y es el que Diels fijó con el n° 89:

¹ Martín Gardner, *Los porqués de un escriba filósofo*, Barcelona, 1989, pp. 328-329.

² *L'Oeuvre completè de Chuang-tse*, traduction, préfaces et notes de Liou Kia-hway. París, 1969, p. 45. Colección “Connnaissance de l'Orient”, patrocinada por la UNESCO (la traducción al castellano es mía).

Haber escogido esta traducción y no cualquier otra de las clásicas a lenguas occidentales -L. Wiegner, A. Waley, etc.- ya lo dije antes, es porque ésta era la que estaba “allí”, en el estante.

“El tener uno y común el mundo se manifiesta a los que velan; en el sueño cada uno retorna dentro de sí”.

Si uno retorna dentro de sí, es porque allí hay algo a lo que volver, mundo, universo, o lo que quiera que sea... (en su “interior” —¿interior? Eso es lo que decimos nosotros, que no él— el chino tenía una revoloteante “mariposa”, que en la cultura mítica del segundo personaje resulta ser personificación del alma humana y símbolo de la espiritualidad que enamora al propio Eros...)

Pero vayamos por partes; lo primero que llama la atención es que tanto el uno como el otro rechazan poner el relato en primera persona cuando, en principio, parece que lo fácil hubiera sido eso. ¿Qué les llevó a hacerlo así? Podemos conjeturar que la intuición del problema de fondo que los dos textos implican: ¿es viable el *realismo metafísico*? Si pongo el YO por delante, estoy tomando posición a favor del sí pero, seguramente, como “petitio principii”...

Chuang-Tse incluso tiene la humorada de hacer a su personaje homónimo; sugiere que, si tuviese que tomar partido, en lugar de por la identidad del “yo”, estaría mucho más dispuesto a tomarlo a favor de su diferencia... ¿cómo habría que entender una Ontología así? Lo ignoramos.

El griego, por el contrario, habla de los hombres como si el fuese un personaje de otro planeta; procura no mostrarse en absoluto...

Muchos siglos después de uno y otro, los estudiosos de la lógica y la semántica se han ocupado profusamente de como el hombre únicamente es capaz de ver el mundo a través de un orden, el suyo propio...

Abundando en lo mismo, los psicoanalistas afirman que eso se lleva a cabo, precisamente, gracias al sueño; que el tiempo onírico es el instrumental y carril para realizar dicha organización... y, por su parte, los físicos y matemáticos (Einstein, Heisenberg, Gödel) destrozaron toda posibilidad de referencias absolutas en las dinámicas gnoseológicas...

En este punto se inicia el terreno resbaladizo en ambos autores; el maestro taoísta plantea su texto como un juego de reflexiones: si ponemos un espejo frente al otro, ¿cuál es el que sirve de referencia al otro?

Si ambos son a la vez no hay duda, la preponderancia que podamos observar en un momento dado proviene de nosotros: nuestra mirada se dirige a ése y no al otro...

Por contra, en “El Oscuro” hay una distinción radical entre el mundo de la vigilia y el del sueño; el primero es único y común, es el mundo de la relación, del convivir, del compartir.

Frente a él, el del sueño se presenta como el mundo del ensimismamiento radical... lo que sea, es inefable.

“El contenido del sueño, es decir, la fantasmagoría puramente descriptiva, procede de cinco tipos de operaciones espontáneas: elaboración de los datos del inconsciente para transformarlos en imágenes actuales; condensación de elementos múltiples en una imagen o en una serie de imágenes; desplazamiento o transferencia de la afectividad sobre unas imágenes de sustitución por vía de identificación, rechazo o sublimación; dramatización de este conjunto de imágenes y de las cargas afectivas en una *rebanada* de vida más o menos intensa; finalmente, una simbolización que esconde bajo las imágenes del sueño realidades distintas a las que se figuran directamente”, nos explican Chevalier y Gheerbrant.³

³ “Rêve”. Vol. 4 del *Dictionnaire des Symboles* de J. Chevalier y A. Gheerbrant. París, 1974.

Está bien, está muy bien... pero lo que aquí nos ocupa no es la partitura, sino la música, y la partitura nunca es música hasta que no cae en manos del intérprete; en nuestro caso, los músicos son nuestros fantasmales pensadores... y todo eso supone un espacio y un tiempo, el espacio-tiempo onírico.

El espacio onírico parece interesar especialmente a los psicoanalistas. Uno de ellos, que lo ha estudiado especialmente, nos sitúa: "El espacio del sueño exige, por tanto, una doble posición absoluta: del sujeto en tanto que conciencia anónima del objeto; y del objeto en tanto que presencia para algún sujeto".⁴

El "tiempo" del sueño es un fenómeno de lo más curioso; encarnación del célebre tópico del presente eterno, miniaturiza el infinito hasta hacerlo entrar en la escala humana; eso, precisamente, es lo que parece interesarle subrayar a Chuang-Tse con el presente que aparece en su relato, un presente traumático: el momento de despertar bruscamente. ¿Antes?... ¡Quién sabe!... ¿Después?:

"La investigación del tiempo en los sueños esta enderezada hacia la investigación de la multiplicidad de los tiempos en que el hombre (al menos en esta época) vive.

I.— Atemporalidad de la psique inicial mostrada en los sueños. Falta de tiempo disponible para detenerse, extrañarse, interrogarse, pensar: tiempo para el pensamiento y la libertad.

II.— Tiempo establecido (ganado) por la conciencia: presente, pasado, porvenir. Tiempo mensurable.

III.— Estados de lucidez: aparición de una unidad de sentido en que el tiempo sin desaparecer ha sido trascendido por esta unidad en que el principio esta ya informado por el fin. Este último en cuanto creación y pensamiento es intransferible como los sueños.

Más existen los sueños compartidos: ciertas horas de la vida colectiva e histórica. Ciertos momentos de la historia que son vividos fuera del tiempo y de la historia y que son, sin embargo, los instantes decisivos, los instantes históricos.

La investigación tiende como fin a establecer el proceso de integración de la persona hasta llegar a la libertad, y el progresivo conocimiento de sí mismo a la posesión del espacio interior..."⁵

¿Será eso, que lo que antes habíamos llamado "sintonía" es más exacto llamarlo "sueño compartido"? Tal vez... En cualquier caso, Heráclito seguramente sería de la misma opinión que Homero cuando aseveraba que los sueños habitaban las orillas tenebrosas del océano occidental y que anunciaban la verdad a los mortales. Por eso, tiene que enfocar el asunto a su modo; de hecho, refleja dos cosmos distintos, prefigurando ("sui generis") el par de conceptos que posteriormente se harán celeberrimos con las denominaciones de "microcosmos" y "macrocosmos", cada uno de ellos con su propio tiempo interno (¡el espacio es abstracto y sin cualidades!).

Enfoques semejantes implican que a ninguno de los dos se le escapa la facticidad de la conciencia onírica, pero mientras el uno la plasma sin rubor en ese inquietante presente, el otro guarda silencio...

Y es que el griego muestra una innegable actitud distante, desconocemos si por arrogancia o timidez: mientras el jugueteón Chuang-Tse no tiene reparo ninguno en mostrar el asombro que le produce la constatación del hecho, él se guarda mucho de permitirse la más mínima expresión...

⁴ Sami-Ali, *L'espace imaginaire*, París, 1974, p. 138.

⁵ María Zambrano, "Los sueños y el tiempo", en *Diógenes*, n°19, p. 57.

III

¿A qué viene tanto respeto al hecho? A que a ninguno de ellos, vía intuición o como fuere, se le escapa la envergadura de los temas aquí encerrados...

a) *Memoria*.— Todo ser humano se siente inmerso en la Continuidad; en primer lugar, la continuidad de si mismo. Después, en una particular continuidad genealógica: es hijo de sus padres y sus propios hijos le continúan...

En un sentido mas amplio está la continuidad nacional, que puede tener un abanico amplísimo: desde la imperialista “País del Centro” de los chinos, a la radicalmente local “mindoniense de nación” del gran Cunqueiro...

Más ampliamente todavía, en la continuidad del género humano...

El soñar se enfrenta a continuidades de tanto empaque, introduciendo un elemento de carencia de fiabilidad en la memoria.

Esa falta de fiabilidad los hombres han tratado de diluirla a su modo y manera. El “real camino” aquí ha sido intentar tipologizar:

- Sueño profético (o didáctico)
- Sueño iniciático
- Sueño telepático
- Sueño visionario
- Sueño presentimiento
- Sueño mitológico.⁶

Como antes, volvemos a tener partitura pero no música: el esquema se queda fuera del propio hecho en si. Ciertamente, esto es tratar de cualificar la falla para que no sea tan grande, pero no es suprimirla...

Quizá debiéramos plantearnos si, tanto afán por la continuidad no revela —mucho antes que racionalidad— una mítica ambición de eternidad...

b) *Verdad*.— Los mundos de la vigilia y el sueño compaginan mal, y nuestro afán de continuidad, que por naturaleza tiende siempre al uno, nos empuja sibilinamente a inclinarnos por alguno de los dos...

Pero el hecho es que los dos SON... y frente a ambos tienen el UNO de la continuidad...

Fantasma o Espectro, aquí hay algo que se intuye poderoso. algo a lo que ancestralmente el género humano no se ha atrevido a dejar libre; y es que ese fantasma o espectro parece apuntar contra tan sólido pilar de nuestra tradición como es que conocimiento y verdad sean una y la misma cosa...⁷

c) *Inconsciente*.— En nuestra época, esa parte tan poco de fiar de “nuestra” realidad, ha sido rebajada de sus ancestrales rasgos mitológicos y ha sido puesta a ras de calle; se la ha etiquetado como “inconsciente” y, en el reverso, se ha inscrito el dictamen: el miedo es cosa de viejas...

Bien, el miedo ha desaparecido, ¿estamos seguros de que ha desaparecido?

Porque el cuidado que siempre ha merecido ese transfondo sigue ahí; se le ha funcionalizado, mercantilizado y mecanizado, pero sigue ahí, cada vez mas peligrosamente ignorado “gracias” a los derroteros a los que ha sido conducido...

⁶ Cf. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 95.

⁷ Cf. la *Metafísica* (IX, 10) de Aristóteles: “El ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no ser lo falso [...]. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos la verdad”.

¿Ejemplos? En la literatura hay muchos, porque una de las señas de identidad de los grandes escritores, hoy y siempre, es que son capaces de evocarnos imágenes ancestrales. Un caso concreto puede ser: “Este pueblo esta lleno de ecos. Tal parece que estuvieran encerrados en el hueco de las paredes o debajo de las piedras. Cuando caminas, sientes que te van pisando los pasos. Oyes crujidos. Risas. Unas risas ya muy viejas, como cansadas de reir. Y voces ya desgastadas por el uso”⁸. ¿Qué tienen esos “ecos”, que son capaces de producirnos una sensación tan... inquietante?

d) *Muerte*.— De ese inconsciente en el que el Yo del espejo (tan fácilmente identificable él) queda diluido, al no-ser, no hay más que un paso. Y claro, con relación a los hombres, por muy filósofos que seamos, no se nos ocurre teorizar por las buenas, en abstracto; la cosa tiene que ser previamente, es decir, ya... a no ser que anteriormente haya sido pero ya no, que esté muerto, vamos ⁹.

e) *Noche*.— Estos apuntes, ¿explican el que siempre se haya considerado a la noche como el espacio-tiempo natural de actuación de la muerte? Seguramente...

De día, la muerte intensifica su inevitable desmesura...

Parece que, el que muere de noche, parte, de algún modo, de un espacio-tiempo mas cercano al Hades...

Para la mitología hesiódica la noche era hija del Caos y de la Tierra... si no una explicación, por lo menos es una magnífica expresión de sus siempre misteriosas potencias: por un lado, “como las aguas, tiene un significado de fertilidad, virtualidad, simiente”, nos dice Cirlot ¹⁰, remitiéndonos a Eliade en última instancia; pero eso es, desde ella hacia fuera...

La entrada en la noche presenta un aspecto mucho menos sugerente, ya que es volver a lo indeterminado, a la tierra de la pesadilla y los monstruos...

IV

Llegados a este punto, es inevitable que se persone la curiosidad: ¿son estos dos “bichos raros”?

No, puesto que la búsqueda da fruto enseguida; los testimonios de esta clase son abundantísimos y aparecen por todos los lados... tan lejos como en el Japón clásico:

De viaje y enfermo,
mis sueños vagan
sobre el páramo yermo.

Es el poema que el gran Basho compone en su lecho de muerte¹¹. Pero lo de irse tan lejos ni es necesario ni, mucho menos, obligatorio. Podemos acudir a *El Corán* (39/49), por ejemplo: “Dios recibe las almas en el momento de la muerte y recibe también aquellas que, sin morir, están en el sueño...”

⁸ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, Barcelona, 1987, p. 57.

⁹ ¡Curioso este matiz del castellano, exigiendo el estar en la frase que se construye de esta forma! Para usar el ser habría que construirla como “Es un muerto” o de forma similar; es decir, una frase en la que “Muerte” sea atributo del difunto... una frase así tendría su verdadero centro en “Muerte”, primero, de un modo abstracto, y segundo, absoluto.

Sin salir de Heráclito, y enriqueciendo el tema con los fragmentos 21 Y 26 de Diels... ¡las sugerencias pueden obligar a la pluma a atravesar muchas páginas!

¹⁰ Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, “Noche”, 5ª ed., Barcelona, 1982.

¹¹ R.H. Blyth, *A History of Haiku* (vol. I), Tokio, 1976, p. 107. La traducción del inglés es mía.

Por seguir, es posible continuar con Novalis, Petronio o Maimónides pero, quizás más interesante, sea detenerse en otro tipo de testimonios por lo que tienen de sorprendente e inesperado. Son los testimonios que encontramos en algunos de los que han sido convertidos en grandes popes de nuestra cultura científica y materialista. Por ejemplo, aquella observación de Einstein a Heisenberg citada una y mil veces: “Es la teoría la que determina lo que se puede observar”... Da que pensar mal el hecho de que estemos tan ocupados de esa teoría hacia “adelante”, ¿por que no mirar de ella hacia atrás...?¹²

Menos conocida, pero mucho más emocionante y conmovedora, es una observación que en una carta privada hizo a su amigo Paul Engelmann nada menos que Ludwig Wittgenstein: “En nuestros mejores momentos nos despertamos tanto del sueño, que reconocemos que soñamos”¹³.

¿Que éste no es lugar para emotividades y lo que nos ocupa es un discurso lo más razonado posible? Desde luego; podemos recurrir de nuevo a Bachelard para lo que podría pasar por racionalización, corregida y aumentada, de la observación del vienés:

“...no hay objeciones capaces de detener a un soñador que sueña sobre sus ensoñaciones. Llegará por lo tanto al fondo de todas las paradojas que dan una intensidad de ser a las imágenes efímeras. La primera de las paradojas ontológicas es esta: la ensoñación, al transportar al soñador a otro mundo hace del soñador un ser diferente de sí mismo. Y sin embargo ese otro ser sigue siendo él mismo, el doble de sí mismo. La literatura sobre “el doble” no escasea. Poetas y escritores podrían proporcionarnos numerosos documentos. Los psicólogos y los psiquiatras han estudiado el desdoblamiento de la personalidad. Pero esos “desdoblamientos” son casos extremos en donde de alguna manera se rompen los lazos entre dos personalidades desdobladas. La ensoñación —y no el sueño— conserva el dominio de esos desdoblamientos. En los casos que encontramos en psiquiatría, la naturaleza profunda de la ensoñación se borra [...]”

Así, el ser proyectado por la ensoñación —dado que nuestro yo soñador es un ser proyectado— es tan doble como nosotros mismos y, como nosotros mismos, animus y anima. Hemos aquí en el núcleo de todas nuestras paradojas: el “doble es el doble de un ser doble”¹⁴. Y eso lo escribe alguien que estuvo interesado en apuntar cosas tales como que “no se sueña con ideas recibidas” o que “la materia es el esquema de los sueños indefinidos”.

Sobre todos esos testimonios merece la pena destacar uno en particular (paradójicamente, el más artificial de todos) por lo que tiene de instructivo. Se trata de “La noche boca arriba”, un espléndido cuento de Julio Cortázar.

En esta obra maestra de la miniatura literaria se enfrentan dos espacio-tiempos distintos; teóricamente, claro, se supone que uno es “real” y el otro “onírico”... lo que ocurre es que el mundo que parecía ser el real resulta ser el onírico y viceversa.

¹² El maestro Bachelard tiene unas líneas que vienen aquí que ni pintadas: “No se puede estudiar lo que primero ha sido soñado. La ciencia suele formarse antes sobre un sueño que sobre una experiencia, y son necesarias muchas experiencias para lograr borrar las brumas del sueño. En particular, el mismo trabajo sobre igual materia para obtener idéntico resultado objetivo, no tiene el mismo sentido subjetivo en dos mentalidades tan distintas como son la del hombre primitivo y la del hombre instruido. Para el hombre primitivo, el pensamiento es un sueño centralizado; para el hombre instruido, el sueño es un pensamiento incontrolado. El sentido dinámico es inverso en uno y otro caso”. Gaston Bachelard, *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, 1966, p. 40.

¹³ Citada por Paul Watzlawick en *La coleta del barón de Münchhausen*, Barcelona, 1992, p. 141.

¹⁴ Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación*, México, 1982, pp. 123-125

Aunque es una estupenda concreción en todos los sentidos de lo que aquí nos ocupa, lo que resulta especialmente “pedagógico” es el equívoco en que basa su juego: si la contraposición real-onírico se lleva a cabo enfrentando dos culturas distintas, entonces —pensamos— no hay duda que la “real” es la nuestra... nos equivocamos; ¡esos son automatismos psíquicos reales!.

Y es que ese mundo que Heráclito apuntaba como compartido, por eso mismo es el mundo de la DIFERENCIA: individual, sexual, social, cultural... frente al mundo del sueño, que es el del no cuestionamiento y la identidad (el que el “bicho” sea precisamente mariposa hace que ni siquiera sea necesario recurrir a Jung)...

En fin; hacíamos (casi al principio de estas páginas) alusión al realismo metafísico, al afán que en la búsqueda de los posibles tesoros que encierre ha guiado la historia de nuestra filosofía, nuestra historia...

Si esta búsqueda ha sido mas sincera que bien intencionada, o a la inversa, ¿quién lo sabe? Aquí no se trataba de dar respuesta a nada sino, simplemente, de dar testimonio de los fantasmas que pululan por nuestro pensar; hemos llamado a dos testigos ilustres y hemos procurado que nuestros propios fantasmitas no desentonasen demasiado... y es que, estamos tremendamente orgullosos de las “fortalezas” que jalonan nuestra historia, pero no nos gusta, y nos desconcertamos, si alguien, por ejemplo un escocés, nos pregunta si en esta o en aquella hay fantasmas.

Por lo visto, ellos están muy orgullosos del señorío de sus castillos, de la prosapia y el abolengo de sus fantasmas... la hipótesis sugiere una pregunta que, a lo mejor, hasta tiene su sentido: ¿estaría de más que aprendiésemos de ellos?.

SAN JUAN DE LA CRUZ, OTRO FRUSTRADO PASAJERO DE INDIAS

*Con todo mi afecto y admiración
a Octavio Orozco y a Tufic Marón
su muy amigo*

Juan López

Reconocimientos.

Este divertimento-ensayo sobre *San Juan de la Cruz, otro Frustrado Pasajero de Indias y, su Influencia en la Nueva España y en México*, no se hubiera realizado, sin la desinteresadísima y amistosa cooperación del señor presbítero don José Rosario Ramírez Mercado, del señor licenciado don Antonio Jiménez González y de don Francisco Cortés Ahedo, a los tres gracias, muchas, muchísimas, infinitas gracias.

Tampoco se hubieran escrito estos renglones, si no hubiera consultado como consulté, a *San Juan de la Cruz en México*, por Alfonso Méndez Plancarte; al *Diccionario Porrúa*, "Historia, Biografía y Geografía de México", de Editorial Porrúa; a *Los Carmelitas Descalzos y la Conquista Espiritual de México*, del padre Dionisio Victoria Moreno, O.C.D., Editorial Porrúa; a "San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia", *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos; y, a *San Juan de la Cruz*, por el padre Crisógono de Jesús; sin éstas y otras muchísimas fuentes no hubiera sido posible realizar lo realizado; omito otras muchísimas más, en homenaje a la brevedad.

México debería tener cinco santuarios, cinco cenotafios tan grandes como bellos, en donde se veneraran día y noche, noche y día a los cinco más insignes santos de nuestra lengua castellana.

Un templo sería para san Miguel el de Alcalá, también conocido como de Cervantes Saavedra, Príncipe de los Ingenios y señor, muy señor de todas las letras de todos los idiomas, quien golpeado una vez más por la adversidad, pretendió remediarla en el Soconusco, si no vivió en tan ubérrima región mexicana, no fue por falta de su interés, sino porque don Felipe II, anotó la petición con su característico “se proveerá cuando convenga”.

El santuario dedicado a san Miguel estaría, no podría ser de otra manera, en el centro del país mexicano y, en el frontis, estos inmortales conceptos:

«...Mira Sancho: si tomas por medio la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los tienen príncipes y señores; porque la sangre se hereda y la virtud se aquista y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale. Siendo esto así, como lo es, que si acaso viniere a verte cuando estés en tu ínsula alguno de tus parientes no le deseches ni le afrentes; antes le has de acoger agasajar y regalar; que con esto satisfacerás al cielo que gusta que nadie se desprece de lo que él hizo, y corresponderás a lo que la naturaleza bien concertada. Hallen en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que las informaciones del rico. Procura descubrir la verdad por entre las promesas y dádivas del rico como por entre los sollozos e importunidades del pobre. Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al de delincuente; que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo. Si acaso doblares la vara de la justicia, que no sea! con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia. Cuando te sucediere juzgar algún pleito de algún tu enemigo, aparca las mentes de tu injuria y ponlas en la verdad del caso. No te ciegue la pasión propia en la causa ajena; que los yerros que en ella hicieres, las más veces será sin remedio; y si le tuvieres, será a costo de tu crédito y aún de tu hacienda. Si alguna mujer hermosa viniere a pedirte justicia, quita los ojos de sus lágrimas y tus oídos de sus gemidos, y considera de espacio la sustancia de lo que pide, si no quieres que se anegue tu razón en su llanto y tu bondad en sus suspiros. Al que has de castigar con obras no trates mal con palabras, pues le basta al desdichado la pena del suplicio, sin la añadidura de las malas razones. Al culpado que cayere debajo, de tu jurisdicción considérale hombre miserable, sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstratele piadoso y clemente; porque aunque los atributos

de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia. Si estos preceptos y estas reglas sigues, Sancho, serán luengos tus días, tu fama será eterna, ...

Qué pena que la prudencia del Prudente, para México fuera una imprudencia.

Otro templo debería tener san Luis el de León, quien por humildad dijo no a la mitra arzobispal de México, que de haber dicho sí, seguro estoy, que quizá, “En La Ascensión”, no sería tan como es:.

EN LA ASCENSIÓN

¿Y dejas, Pastor santo,
tu grey en este valle hondo, oscuro,
con soledad y llanto,
y tú, rompiendo el puro
aire, te vas al inmortal seguro?

Los antes bienhadados,
y los agora tristes y afligidos,
a tus pechos criados,
de ti desposeídos,
¿a dó convertirán ya sus sentidos?

¿Qué mirarán los ojos
que vieron de tu rostro la hermosura,
que no les sea enojos?
quien oyó tu dulzura,
¿qué no tendrá por sordo y desventura?

Aqueste mar turbado,
¿quién le pondrá ya freno? ¿quién concierto
al viento fiero airado?
Estando tú encubierto,
¿qué norte guiará la nave al puerto?
¡Ay! nube envidiosa,
aun de este breve gozo, ¿qué te aquejas?
¿dó velas presurosa?
¡Cuán rica tú te alejas!
¡Cuán pobres y cuán ciegos, ¡ay! nos dejas!

Por deseos no quedó el que otro san Luis, éste, el de Góngora y Argote, hubiera vivido en la antigua Tenochtitlan y en ella escrito, muy lejos de donde lo hizo, aquello de:

FÁBULA DE POLIFEMO I (Fragmento)

“¡Oh bella Galatea, más suave E
que los claveles que troncó la aurora,
blanca más que las plumas de aquel ave

que dulce muere y en las aguas mora;
igual en pompa al pájaro que grave
su manto azul en tanto ojos dora
cuantas el celestial zafiro estrellas;
oh tú, que en dos incluyes las más bellas!

“Dejas las ondas, deja el rubio coro
de las hijas de Tetis, y el mar vea,
cuando niega una luz un carro de oro,
que en dos la restituye Galatea;
pisa la arena, que en la arena adoro
cuantas el blanco pie conchas platea,
cuyo bello contacto puede hacerlas
sin concebir rocío, parir perlas.

“Sorda hija del mar, cuyas orejas
a mis gemidos son roncadas al viento,
o dormida te hurten a mis quejas
purpúreos troncos de corales ciento,
o al disonante número de almejas,
marino, si agradable no, instrumento,
coros tejiendo estés, escucha un día
mi voz, por dulce, cuando no por mía.

“Pastor soy; mas tan rico de ganados,
que los valles impido más vacíos,
los cerros desaparezcó levantados
y los caudales seco de los ríos;
no los que de sus ubres desatados,
o derivados de los ojos míos,
leche corren y lágrimas; que iguales
en número a mis bienes son mis males.

“Sudando néctar, lambicando olores,
senos que ignora aún la golosa cabra,
corchos que guardan más que abeja flores
liba inquieta e ingeniosa labra;
troncos me ofrecen árboles mayores,
cuyos enjambres, o el abril los abra,
o los desate el mayo, ámbar destilan
y en ruelas de oro rayos de sol hilan.

“De Júpiter soy hijo de las ondas,
aunque pastor; si tu desdén no espera
a aquel monarca de esas grutas hondas
en tronco de cristal te abrace nuera,
Polifemo te llama, no te escondas;
que tanto esposo admira la ribera
cual otro no vio Febo más robusto
del perezoso Volga al Indo adusto.

“Sentado a la alta palma, no perdona
su dulce fruto ni robusta mano;

en pie sombra capaz es mi persona
 de innumerables cabras el verano.
 ¿Qué mucho, si de nubes se corona
 igualarme la montaña en vano,
 y en los cielos desde esta roca puedo
 escribir mis desdichas con el dedo?

Sólo que una grave enfermedad obligó al tercer Luis, el de Granada, a no zarpar hacia la Nueva España en compañía de veintidós dominicos; quien de haber estado sano y fuerte, en otro altar se veneraría a tan gran santo; quien, de haber vivido en tan diferentes coordenadas, no se sabe si hubiera insistido en:

LOS CABALLOS

El caballo también reconoció su generosidad; y cuando es caballo castizo y bien pensado, y sale holgado de la caballeriza, apenas cabe en toda una calle, ladeándose ya a una parte, ya a otra, acometiendo a querer correr, o saltar, y metiendo la cabeza en los pechos para parecer más bien enfrenado, y hermoso. Y lo que más es, siente también la hermosura de los jaeces, cuando son tales, y muestra con ellos más brío y lozanía. A lo menos de Bucéfalo, caballo de Alejandro Magno, escribe Eliano, que estando enjaezado, no sufría que cabalgase en él más que solo Alejandro; y al tiempo del cabalgar se abajaba, para que más fácilmente subiese en él; mas quitados los jaeces, sufría a cualquier mozo de caballos.

Crió Dios este animal, más para la guerra que para el trabajo, aunque él sirve para todo; y por eso le dio todas las propiedades que para esto se requerían. Porque es animal soberbio, brioso, atrevido, fiel, belicoso, y esforzado. En las cuales propiedades resplandece tanto el artificio de la Divina Sabiduría, que el mismo Señor que le crió, se pone a describirlas muy de propósito, hablando con el Santo Job, por estas palabras: —“¿Por ventura, serás tú poderoso para dar al caballo la fortaleza que yo le di? Con los pies cava la tierra, alégrase con su osadía y esfuerzo, y sale al encuentro contra los hombres armados; no hace caso de los peligros, ni vuelve atrás con temor de la espada. Sobre él sonará el aljava, y blandeará la lanza y el escudo, hirviendo, y espumando sobre la tierra, y no hace caso del sonido de la trompeta. Alégrase cuando oye la bocina; y desde lejos barrunta la guerra, y la exhortación de los capitanes, y la grito del ejército”. Todas estas son palabras de Dios, que tan de propósito escribe las propiedades de este animal. El cual, además de lo dicho, es muy leal, es hacedor, si hay quien le enseñe. También aprende a callar, cuando van de noche a hacer alguna cabalgata, como cuentan los fronteros de África.

Y además de esto, es el más vistoso y hermoso de todos los animales de grandes cuerpos, y de más hermosos y diferentes colores. Porque unos hay desde la punta del pie hasta la cabeza tan blancos como la nieve; otros hay bayos, de color de oro; y otros de diversos colores. Tienen sus galanas crines que les sirven de penachos naturales. Y lo que más es, con ser grande animal y tan feroz y tan orgulloso, es tan domable, y tan manso a las veces, como una oveja; y así se deja sujetar del hombre, y obedece volviendo y revolviendo, corriendo, andando, y parando, cuando su dueño quiere. Pues ¿cuán justo será, que aprendiese el hombre, de su caballo, a obedecer a su Criador, pues el caba-

llo así en todo, y por todo obedece a él? Cuán justo sería, que pues este animal por la Divina Providencia le sirve para los caminos, para los trabajos, o para los peligros, y para honrar, y autorizar al que va en él, diése el hombre gracias al que le crió para todos estos servicios, y no parase nuestro corazón en los dones olvidándose del dador, habiendo sido criados ellos para que fuésemos a El. Detenémonos tanto en el camino, que nunca llegamos al término de él. Y lo peor es, tomamos ocasión de la hermosura de un caballo, para ir muy vanos y locos encima de él.

Otro monumento debería haber mayor y mejor, que los que hay, porque éste debería estar dedicado al más grande poeta lírico de nuestra lengua y de cuantas el hombre ha hablado, me refiero al Príncipe de la Mística, a **San Juan de la Cruz**, quien como san Miguel el de Alcalá, san Luis el de Granada, san Luis el de León y san Luis el de Góngora, quiso le destinaran con once frailes más a México y hasta lo consiguió, sólo que jamás de los jamases logró llegar a la tierra conocida entonces como la Nueva España.

Cuánta honra para México el que en él hubieran vivido estas cinco cumbres, las mayores de nuestro idioma. Los preteribles, al fin tales, nos hubieran dado a san Miguel el de Alcalá chocolateado, porque su afán era granjear en el Soconusco, tierra donde el trópico produce el mejor de los cacao.

El preterible de los Luises y el de San Juan hubiera sido, contemplar y meditar las esencias divinas entre las paredes de celdas solas y mortificantes o, frente a las nieves eternas del Ixtaccíhuatl y del Popocatepetl; eso sí, seguro estoy, que su obra poética hubiera sido muy diferente.

Yo no sé si afortunada o desgraciadamente el tiempo huye y por más que pretendamos detenerlo, no está quieto y menos, mucho menos, regresa; de ahí, que lo que sucedió, sucedió y ya, pues, los preteribles son ciudadanos de la ilusión y del deseo, pero, nunca de nuestra realidad tangible.

Muy a pesar de que los cinco santos tienen sus reliquias

en España y no en México, su influencia siempre ha sido clara y directa.

Para los efectos de este estudio, solamente trataré de la influencia, que el padre y señor de la mística ha tenido al través del tiempo y del espacio, sobre la Nueva España y sobre México.

“Vivo sin vivir en mí”, “Qué bien sé yo la fonte”, “Romances”, “Encima de las Corrientes”, “Cántico Espiritual”, “Noche oscura”, “Tras de un amoroso lance”, “Sin arrimo y con arrimo”, “Entréme donde no supe”, “Un pastorcico solo está penando”, “Por toda hermosura”, “Llama de amor viva”, “Letrillas: Del Verbo Divino, Suma de la perfección”, “Dichos de luz y amor”, “Cautelas a un religioso”, “Cuatro Avisos a un religioso”, “El monte de perfección”, “Subida del Monte Carmelo”, “Cartas, Avisos y Sentencias”, “Aunque es de noche”, “Generación del Verbo, Encarnación y Redención”, han sido, son y serán otros tantos veneros en los que novohispanos y mexicanos ilustres han abrevado y apagado su sed, para luego ofrecer su peculiar modo de hablarle a la Divinidad, no en el castellano del siglo XVI, ni en el total castellano de Castilla, sino en el castellano en el que se goza y se sufre en México, en el castellano criollo, en el castellano mestizo.

Al hablar de la influencia, que tuvo y ha tenido San Juan de la Cruz en los pensamientos novohispano y en el mexicano, bueno es que se diga de una vez por todas, qué tipo de influencias pudieron haber realizado la vida y las obras de Juan de Llépez y Álvarez, de fray Juan de Santomatía y de Juan de la Cruz, tres nombres diferentes y un solo santo verdadero.

San Juan, como poeta fue esencialmente místico y lírico, lírico y místico.

Fue poeta lírico, porque su poesía muy propia de él, parece que es de todos: parece que sus sentimientos personales son universales, porque no es San Juan de la Cruz quien poetiza, sino es un hombre y, más que un hombre, un humano, para cumplir con lo que recomendó Quintana cuando dijo:

“Y si queréis que el universo os crea
dignos del lauro con que os ceñís la frente,
que vuestro canto enérgico y valiente
digno también del universo sea”.

La poesía de San Juan de la Cruz fue natural y espontánea, como debe ser la de todo lírico al expresar sus sentimientos.

Nuestro poeta no tuvo, como buen lírico, por qué sujetarse a un orden estrictamente lógico, por ello fue libre, libérrimo en su poesía; libremente dio sus saltos líricos, eso sí, en una monolítica unidad de sentimientos; su obra poética es un bello quasi-desorden. Quasi-desorden bellísimo, en el que con exquisita perfección en la forma, usó el más natural de los lenguajes poéticos como es el lenguaje figurado, con el que expresó todas las pasiones de su ánimo, todo, todo en la más armoniosa armonía.

Que San Juan de la Cruz sea un poeta místico, no tan solo no cabe la menor duda, más aún, de él se puede decir, que es el Príncipe de la Mística, porque el de Fuentiveros encaramado en su gran lirismo, traspuso la cumbre, inspirado y obsesionado por su amor a lo divino, logró arrancar a su lira sonidos sobrehumanos, escuchémosle:

“Detente, cierzo muerto,
ven, austro que recuerdas los amores;
aspira por mi huerto
y corran tus olores
y pacerá el amado entre las flores.

En mi pecho florido
que entero para El solo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba
y el ventalle de cedro aire daba”;

Nuestro San Juan fue subiendo a las cumbres, que escaló en gerundio, sin miedo, en gerundio, como dijera San Buenaventura, principió por conocer a Dios conociendo a las criaturas, queriéndolas, amándolas, a lo San Francisco de Asís; después se dedicó a la oración, esto es, a la transustanciación del orante en el Orado; metido así, se convirtió en un vocero, qué digo vocero, en la voz de la divinidad.

Empapado, saturado, transustanciado del santo con la santidad, abandonó todo lo humano y se dedicó a alabar a su Señor, a su Amado con la mayor belleza que se ha visto en nuestra lengua y en todos los idiomas.

Todo se debió no a erudiciones y a estudios, sino a oraciones y contemplaciones.

San Juan de la Cruz, el más lírico de los místicos y el más místico de los líricos influyó y ha influido con su mística a propios y a extraños, a católicos y a no católicos, a creyentes y a no creyentes, lo mismo en España que en la India y en todos los rumbos de la Tierra

SIGLO XVI

“El padre fray Gerónimo Gracián, Provincial de los Descalzos, se encontraba en Lisboa desde el 24 de diciembre de 1584, para terminar el Capítulo”, que se había iniciado en Pastrana; entre otros asuntos se trataba de elegir sucesor al padre Gracián y obsequiar la solicitud del Supremo Consejo de Indias, que pedía se enviaran carmelitas descalzos a misionar a la Nueva España.

Como se trataba de fundar un convento en las tierras del Nuevo Mundo, éste fue agregado a las responsabilidades de San Juan de la Cruz, por ser como era provincial de Andalucía.

El Capítulo de Lisboa se abrió en 1585, año en el que se terminaba el cuatrienio del primer superior teresiano, padre Gracián. Las sesiones se iniciaron el 11 de mayo, con treinta capitulares, entre ellos San Juan de la Cruz, quien resultó nombrado uno de los definidores.

“Juntándose en Definitorio con los demás Definidores, antes que otra cosa alguna se tratase se propuso que era bien que se respondiese a los del Consejo de Indias, agradeciéndoles la licencia y provisión que daban, y que *se diese patente al Padre Fray Juan de la Madre de Dios para que pasase a México*. Vinieron los Definidores en que uno y otro se hiciera”.

“La licencia fue dada no por el Capítulo en pleno —cosa por otra parte no ordinaria— sino por su Definitorio. Este, en efecto, dio una patente al P. Juan de la Madre de Dios con fecha de 17 de mayo y firmada por los cuatro Definidores y su secretario, —cuya parte dispositiva dice así: “Damos comisión, facultad y poder tan pleno y cumplido y bastante, como nosotros lo tenemos, al muy R.P. Fray Juan de la Madre de Dios, Rector del Colegio de San Cirilo de Alcalá de Henares, para que pueda pasar a las Indias Occidentales y llevar consigo por compañeros a los Reverendos padres y carísimos hermanos, Fr. Pedro de San Hilarión, al P. Fr. Ignacio, al Hermano Fray Ángel, Fr. Bernardo, Fray José de Jesús María, Fray Anastasio, Fray Diego de Santiago, Fray Pedro de los Apóstoles, Fray Arsenio de San Ildefonso y en defecto de alguno de ellos, por enfermedad o otra causa bastante, pueda elegir otro en su lugar, encargando la conciencia que su persona tenga las partes que con él tenemos comunicado; que sean hasta número de doce que es lo que concertamos que vayan agora. Item le damos poder y facultad para que pueda fundar cualquier convento en las partes de las Indias y enviar los religiosos que le pareciere a predicar el Santo Evangelio, recibir y profesar novicios, dar licencia para ordenar y hacer las demás cosas que los demás comisarios pueden hacer. En fe de lo cual dimos ésta firmada de nuestros nombres y sellada con el sello de la Provincia. Fecha en este convento de San Felipe de Lisboa en diez y siete días del mes de mayo de mil y quinientos y ochenta y cinco. Fr. Jerónimo de la Madre de Dios, Definidor; Fr. Juan de la Cruz, Definidor; Fr. Gregorio Nacianceno, Definidor; Fr. Juan Bautista, Definidor; Fr. Bartolomé de Jesús, Secretario”.

Hubo diferencias en quienes habían de ser los que habrían de acompañar al padre Juan de la Madre de Dios; y, viendo el padre Gracián, que los demás no convenían en nombrarles, dio licencia a fray Juan de la Madre de Dios para que él los escogiese a su gusto, que fueran de aquellos que tenían deseos de convertir gentes del Nuevo Mundo a la religión católica; los frailes misioneros salieron de los conventos de Lisboa, de Alcalá de Henares y de Sevilla; así podemos ver como el 6 de junio de 1585 se presentó a la Casa de la Contratación de Sevilla, la siguiente lista de frailes, que deberían atravesar el océano:

Fray Juan de la Madre de Dios, fray Ángel de la Resurrección, fray Bernardo de la Virgen, fray José de Jesús María, fray Anastasio de la Madre de Dios, fray Diego de Jesús, fray Valeriano, fray Ignacio de Jesús, fray Juan de Dios, fray Arsenio, fray Cristóbal de Jesús y fray Francisco de San Alberto, doce que quedaron asentados en los libros de asientos de pasajeros a Indias, como si de veras hubieran viajado al Nuevo Mundo; no fue así, pues, en el mes y medio que transcurrió entre nombrar a quienes debieron salir y la salida de la flota, hubo cambios.

Quienes en realidad llegaron y pisaron a la Nueva España, fueron los siguientes:

Los padres fray Juan de la Madre de Dios, Comisario; fray Pedro de los Apóstoles y fray Pedro de San Hilarión; Fray Ignacio de Jesús y fray Francisco Bautista de la Magdalena; con ellos venían los hermanos coristas, fray José de Jesús María, fray Juan de Jesús María y fray Hilarión de Jesús; y, también engrosaron la expedición los hermanos legos, fray Arsenio de San Ildefonso, fray Gabriel de la Madre de Dios y fray Anastasio de la Madre de Dios; es curioso hacer notar, que el hermano fray Cristóbal del Espíritu Santo, ordenado de Evangelio, el cual por haberle “salteado una grave enfermedad quedó, con harto dolor de su alma, en la ciudad de San Lúcar de Barrameda”. También es de hacerse notar, que los padres Ángel de la Resurrección, nombrado en la patente de Lisboa y el padre Cristóbal del Espíritu Santo, no pasaron el océano por enfermedad; en consecuencia, los padres fundadores del Carmelo Descalzo en la Nueva España, fueron once y no los doce presupuestados.

Ya se dijo, pero, es mejor recordar, que en aquellos tiempos, todo lo eclesiástico de la Nueva España, dependía de Andalucía, es así que San Juan de la Cruz era el Provincial de Andalucía; luego, la Nueva España estaba supeditada en su inicio a San Juan de la Cruz; he aquí, pues, la primera influencia de San Juan de la Cruz en la Nueva España.

Sí, San Juan fue el primer superior del Carmelo Descalzo en la Nueva España; y, quienes fundaron la Provincia de San Alberto, casi todos conocieron, trataron y fueron adoctrinados por San Juan de la Cruz; todos traían su espíritu, todos traían su mística.

¿Quiénes eran los componentes de esa onцена llegada a la Nueva España? A continuación se darán unos cuantos datos de ellos, para probar el aserto de la influencia, que sobre ellos tuvo San Juan de la Cruz.

El padre fray Juan de la Madre de Dios, en 1585, tenía 39 años, por haber nacido en Medina Sidonia, Andalucía, en 1546; sus padres fueron don Diego Martínez y doña Ana Sánchez; por costumbre de la época, Juan tomó por apellido uno de su adinerada familia: Ballesteros.

Estudió hasta licenciarse en Alcalá y a los 31 años, en 1527, tomó el hábito en el convento de San Pedro de Pastrana y, el 8 de mayo del año siguiente hizo su profesión de votos en el mismo lugar.

Se decía de este pequeñín fraile, que “en el púlpito era admiración a los mayores hombres de aquel siglo; en la cátedra y argumento el más agudo de aquella universidad—Alcalá—”; por bravo y pequeño, sus contemporáneos le nombraban el Torillo de Jarama; el filósofo, teólogo y predicador, al morir dejó escritos cuatro tomos sobre los Cantares de Salomón, obras muy de la preferencia de San Juan de la Cruz.

El padre fray Pedro de los Apóstoles, había nacido de Juan de la Fuente y de María de Sevilla, en Bonilla, Cuenca, en 1553, como Pedro de la Fuente; a los 21 años tomó el hábito carmelitano en Pastrana, en donde hizo sus votos, el 19 de noviembre de 1575.

Este varón santo, antes de andar por tierras de Nueva España, amistó con Santa

Teresa; fue confesor de la monja doña Catalina de Cardona; y, mártir de los herejes cuando iba a misionar a Guinea y, mil cosas muy buenas más.

Fray Pedro de San Hilarión, provenía del convento de los Remedios de Sevilla; era un joven maestro de novicios de apenas 26 años; joven, pero, maduro en su profesión, ya que así lo había templado personalmente San Juan de la Cruz en el conventillo del Calvario, lugarejo enclavado en la sierra de Segura; ahí le encontró San Juan y de ahí salieron juntos para Baeza, en 1577, a fundar el Colegio de San Basilio.

“Como era todavía un estudiante, pudo gozar mejor del magisterio espiritual de San Juan de la Cruz, el tiempo que le alcanzó en El Calvario y, sobre todo, el año y medio o dos que convivió con él en Baeza. De su aprovechamiento en la escuela del Santo, nos informa el P. Alonso: “Fue discípulo de nuestro santo padre, fray Juan de la Cruz, de quien sin duda se le pegó entre otras cosas el mucho espíritu y eficacia en su doctrina y pláticas y conversación con los que trataba, con otros mil bienes como el mismo confesaba”.

Conservamos una deposición del mismo P. Pedro de San Hilarión en la que se nos dan algunos preciosos detalles de la vida de San Juan de la Cruz e indirectamente de la de nuestro biografiado. En ella se dice lo siguiente acerca del convento del Calvario: “...el tercero (año) de la fundación de esta casa vino a ella el P. Fr. Juan de la Cruz nuestro fundador varón santísimo y de singulares virtudes el cual vino a esta casa del Calvario por estar retirado y oculto por haberse escapado en Toledo de la cárcel donde los Padres Calzados le tuvieron con grandes apreturas y trabajos. Y fue vicario de esta casa”.

“Y como salió de la cárcel tan lleno de espíritu y encendido en Dios, con sus pláticas y vida singular dio grandes resplandores de su santidad e hizo conocidísimo efecto en todos aquellos siervos de Dios enseñando y dando reglas del espíritu de Dios muy levantado y acendrado. Y con esto fue estimado y venerado de todos por varón santísimo y de singular y levantado espíritu”.

“El santo fray Juan de la Cruz, nuestro P. Fundador, como salió de aquel encerramiento y prisión que en Toledo tuvo por orden de los padres Calzados, salió muy enseñado y lleno de Dios, con el cual y con la opinión que había como he dicho, cobró este Colegio gran nombre y la Religión que en el la había hombres muy espirituales y santos. Y era muy ordinario algunos doctores de estos comunicar al santo padre fray Juan de la Cruz los cuales salían tan edificados y enseñados en cosas de espíritu que bendecían a Dios y loaban mucho la Religión y a este santo padre que era Rector del Colegio... En este Colegio iban los estudiantes a las escuelas a oír teología con mucha edificación y ejemplo de la Universidad, por lo cual se movieron gran número de estudiantes estos primeros años y se hubieron muchos novicios y muy buenos estudiantes y muy virtuosos”

“Fray Pedro de San Hilarión tuvo el don de criar novicios carmelitas descalzos y de mucha oración”.

Fray Ignacio de Jesús, procedía del convento de los Remedios de Sevilla, era sacerdote; su nombre había sido el de Íñigo López de Castro; sus padres: el doctor don Tomás Gómez y doña Cristalina de Angulo; había nacido en Toledo; pronto regresó a España como procurador de los descalzos.

Fray Francisco Bautista de la Magdalena, había nacido en Porto Alegre, Portugal; ya era sacerdote al llegar a México y fue nombrado superior después del padre Comi-

sario, fray Juan de la Madre de Dios. Fray José de Jesús María, antes fray Luis de la Presentación y en la vida civil, Luis Fernández, había nacido en Lisboa, de Manuel Fernández y de Isabel Fernández, “era de buenas partes y alentados bríos...”, “hombre de mucho pecho...”.

Fray Juan de Jesús María, había nacido en Sevilla, en 1566, hijo del licenciado don Gaspar de Jaén y de doña Isabel de Segura; había tenido por nombre el de Juan de Sanlúcar; fue niño prodigio en los conocimientos.

A fines de 1584, fray Antonio de Jesús, compañero de San Juan de la Cruz, le dio el hábito, de carmelita descalzo a fray Juan de Jesús María. Fue fundador de conventos, entre otros, los de Valladolid, Guadalajara, la de los mexicanos, el del Santo Desierto de Santa Fe o de Cuajimalpa; fue dos veces Provincial de México y de Puebla.

Fue místico, de la escuela de San Juan de la Cruz, muestra de ello son los siguientes libros escritos por él:

“Epistolario espiritual para personas de diferentes estados. Compuesto por el P. Juan de Jesús María, Prior de este Santo Yermo de Nuestra Señora del Carmen de Descalzos de la Nueva España. Dirigido a Melchor de Cuéllar. Uclés, 1622, 810 páginas 29 x 20. (La obra manuscrita en tres volúmenes el primero con 520 págs., el segundo con 637 y el tercero con 813, 22 x 16 se encuentra en el Archivo H.P.M.)”.

“Guía Interior para las personas espirituales que tienen trato y comunicación con Dios Nuestro Señor en que trata cómo se han de aver en la oración y en los ejercicios espirituales y en las cosas sobrenaturales y extraordinarias que en ella tuvieren y cómo crecerán en el conocimiento de Dios y de su divino amor y en la perfección de la vida, por el P... Carmelita descalzo dirigido y ofrecido a Nuestro Señor Jesucristo”. “Se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, Secc. Manuscritos. Ms. 13496. Volumen encuadernado en pergamino, cantos verdes. Se hallan 21 folios al principio sin numerar. Viene después la dedicatoria, el prólogo, el índice de capítulos, 92 capítulos que llegan hasta el folio 400; viene después el índice de autoridades de la Sagrada Escritura, que termina en el folio 411; cinco folios más en blanco cierran el volumen”.

“Segunda parte de la Guía Interior” “Ms. 7073, B.N. Madrid. Es un volumen en 4º encuadernado a la rústica. Tiene al principio 4 folios sin numerar; viene después la dedicatoria al P. Nicolás de J. Ma. Doria, Vicario General y un folio en blanco; el prólogo hace los folios del 1 al 4; 40 capítulos llenan los 174 folios siguientes; termina con un índice incompleto”.

“Pláticas espirituales, compuestas por el P. Juan de Jesús María. El título lo tomamos de la aprobación que dio el doctor Juan de Díaz de Arce, Canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana y catedrático de Prima de Sagrada Escritura en la Real Universidad de México, dada en México a 14 de noviembre de 1642. Se encuentra en la B.N. de Madrid, ms. 6813. Es un volumen encuadernado en pergamino, con cantos azules. Contiene 83 pláticas ordenadas a prestar ayuda a los preladados carmelitas en las conferencias que por obligación deben dar a sus súbditos y tocan temas relacionados con éstos. Fueron escritas por mandato del Provincial”.

“Hay 18 folios sin numerar y las pláticas llenan los 400 folios siguientes, del 401 al 410 vienen algunas observaciones del mismo padre Juan sobre lo que

puede ser de provecho o de daño en la religión de Carmelitas Descalzos, los titula: Avisos. El índice de las autoridades de la Escritura, ocupa los folios 411-425; con ocho hojas en blanco termina el volumen. Estas tres últimas obras las dio a conocer en breve relación, el P. Matías de S. Juan de la Cruz, en *Ephemerides Carmeliticae* 8 (1957). Escribió además la relación autobiográfica; varias relaciones sobre la fundación del Santo Desierto; una se encuentra en la B.N. Madrid, ms. 2711, de otra habla el P. Francisco de Sta. María Junior en su *Promptuario*, L. I., fol. 5v. Suya finalmente, es también la relación que sobre la doctrina de S. Sebastián trae la Reforma, t. II, L. 7, c. 5^o.

Fray Hilarión de Jesús, corista, nacido en Pradoluengo, Rioja; en el mundo se le conoció como Íñigo de Mendoza, hijo de Pedro Íñigo de Mendoza y de María de Santa Clara, naturales también de Pradoluengo, en Valde San Vicente, Arzobispado de Burgos, era tan fraile, que antes de serlo ya había sido ermitaño en Tardón, de la Sierra Morena.

El lego fray Arsenio de San Ildelfonso, era nativo de Isnatoraf, Jaén, donde había nacido en 1550; este fraile fue formado en El Calvario y en La Peñuela, conventos muy del agrado de San Juan de la Cruz, pasó a Fuensanta y luego a Los Remedios de Sevilla, donde fue reclutado para misionar en las Indias, dada su mucha razón y juicio.

Fray Gabriel de la Madre de Dios, tomó el hábito en La Peñuela y de ahí pasó al convento de Granada, en el que convivió con San Juan de la Cruz.

Fray Anastasio de la Madre de Dios, nacido en Baeza, Andalucía, como Germán Pérez de Cardona, hijo de Germán Pérez de Cardona y de Leonor Márquez de Mendoza.

Tanto fray Anastasio de la Madre de Dios como fray Gabriel de la Madre de Dios, regresaron pronto a España, por lo que su rastro se pierde a poco de seguirlo.

En aquellos tiempos en los que el Rey de España era medio papa o papa y medio y el Pontífice era medio rey, don Felipe hubo de dar "Ochenta y nueve mil y seiscientos y diez maravedís" a fray Juan de la Madre de Dios para la compra de la estameña, sayal y lana-lienzo para los vestuarios y camas de este fraile y de sus socios por tener que pasar a misionar a la Nueva España.

Los carmelitas zarparon para Nueva España, el 11 de julio de 1585, en la flota que comandaba el general don Juan de Guzmán, Caballero del hábito de San Juan. La flota comandada por don Juan de Guzmán, se componía de las siguientes naos:

- La San Bartolomé, maestre y dueño, Pedro de Arbelaes.
- La Gallega, maestre y dueño, el capitán Andrés Felipe.
- Nuestra Señora de Guadalupe, maestre Bernardo de Paz.
- Nuestra Señora de Consolación, maestre Pedro Beles.
- San Juan, maestre Diego de Benedito.
- Santa María, maestre Gonzalo Monte Bernaldo.
- El gran Juan y San Jorge, maestre Diego Caro.
- La Catalina, maestre Aparicio de Artiaga.
- Santa María del Juncal, maestre Alonso López Escamilla.
- Nuestra Señora de los Remedios, Pedro de Ubiarte.
- La Concepción, maestre Cristóbal López.
- Nuestra Señora del Rosario, maestre Manuel de Goya.
- La María, maestre Blas Milanés.
- La Catalina, maestre Pedro Sánchez.
- La Concepción, maestre Pedro de Retana.
- San Nicolás, dueño y señor Pedro de Retana.

Santa María de Jesús, maestre Antón Jorge.
 Santa Cruz, maestre y dueño Nicolás de Rodas.
 San Juan Bautista, dueño Juan Chagoya.
 Santa Catalina, maestre Marcial de Arriaga.
 San Juan del Gagarin, maestre y dueño, Tomé Cano.

Los misioneros forjados por San Juan de la Cruz, navegaron en primera clase, sí, en la nao capitana llamada Nuestra Señora de la Concepción, la que era “un galeón al menos de trescientas toneladas, armado con ocho grandes cañones de bronce, cuatro de hierro y veinticuatro piezas menores, y con doscientos hombres entre tripulantes y soldados”

¿Por qué viajaban los once carmelitas en la nao capitana? La respuesta es fácil, porque fray Juan de la Madre de Dios, había coincidido en su viaje de Madrid a Sevilla con el marqués de Villamanrique, don Alvaro Manrique de Zúñiga, quien estrenaba nombramiento de Virrey de la Nueva España y, por lo mismo, viajaba en esa armada; los carmelitas navegaron setenta y seis días con sus noches, desde San Lúcar de Barrameda hasta San Juan de Ulúa de Veracruz, en el año de 1585, habiendo llegado a este puerto el 27 de septiembre y, a la ciudad de México, el 17 de noviembre del mismo año.

El trabajo y la influencia carmelitanos no pararon en la ciudad de México, pues, el 2 de julio de 1586, fundaron una casa en la Puebla de los Ángeles y, otra en Atlixco, el 21 de octubre del mismo año; después fundarían conventos en Valladolid, en 1593 y en Guadalajara en este mismo año, justo a dos de la muerte de San Juan de la Cruz.

El comisario carmelitano de la nueva España, permaneció en ella, lo mismo que su amigo y protector el Virrey, Marqués de Villamanrique, quien le había nombrado su confesor desde que navegaron juntos; don Alvaro riñó con todos los que pudo y hasta contra los que no pudo, como fue el caso de que estuvo a punto de estallar una lucha civil entre los novohispanos y los novogalaicos por un atercamiento virreinal.

Llegado fray Juan de la Madre de Dios a Madrid, dio cuenta de la falta de frailes en la Nueva España.

Sucedió, que por ese tiempo las monjas carmelitas descalzas lograron su independencia de los varones, entonces presididos por el nefasto padre Doria, quien culpó de esta actitud monjil a San Juan de la Cruz, lo que facilitó el que el poeta fuera aceptado o destinado a misionar en la Nueva España; estos fueron pretextos del Capítulo celebrado en Madrid, para que el místico quedara sin gobierno y con agua y tierra de por medio, sería el mejor remedio.

Bueno es oír lo que a este efecto dice el P. Victoria Moreno:

“Sobre el Vicariato de Indias de San Juan de la Cruz, sus biógrafos no están acordes”.

“San Juan de la Cruz terminó su oficio de Definidor y Consiliario, y cómo a causa de haberse sospechado que él había intervenido en la cuestión de las monjas —las cuales habían sacado un breve contra la voluntad de Doria— se resolvió en Capítulo. “Dejarle sin prelación” para evitar de este modo que fuese comisario de las monjas, asienta estas textuales palabras: “Y porque había conocido en algunos capitulares gusto de desviarle, deseándolo él, mucho más, y ofreciéndose ocasión de haber de enviar Religiosos a la Nueva España para conservar y aumentar la provincia que allí se había comenzado a fundar, se ofreció el siervo de Dios a esta jornada y la pidió al Capítulo, el cual se la con-

cedió, como parece por los libros originales de aquellos actos donde se lee el siguiente: “En Madrid a 5 (debe ser 25) de junio de 1591 años, estaído juntos los padres Vicario General y Definidores, vista la demanda de los padres de la Provincia de México de la Nueva España, en que piden, que se les embíen una docena de religiosos y el ofrecimiento que el P. Juan de la Cruz ha hecho a todo el Capítulo, y que iría de buena gana allá embiándole, propuso que se embíen doce padres a México y se acepte el ofrecimiento del dicho Padre fray Juan de la Cruz para esta jornada y se embíen otros once, que sean tales cuales la provincia de México pide y vayan de su voluntad. Pasó con todos los votos y lo firmaron. Admitida su petición despachó el Padre Fray Juan de Santa Ana sus compañero, para que en Granada y otros conventos de Andalucía le previniese once religiosos, porque todos habían de ir a cargo del Venerable padre, aunque no como prelado”.

Que San Juan de la Cruz fue elegido por el capítulo de 1591, Vicario de México. “Pasado el primero —escribe historiando el mencionado Capítulo— y segundo día de la gran fiesta de Pentecostés gastados en celebrarla con entera quietud, el martes se hicieron provinciales. Por Castilla la Vieja salió el P. Juan de San Pablo (nombra otros y prosigue)... Y a nuestro V. P. Fr. Juan de la Cruz (dieron) la (provincia) de las Indias porque pidiendo ellos religiosos se ofreció a ir, si se lo mandaban. Admitiéronle la oferta y diéronle facultad para elegir once compañeros de la provincia de Andalucía, sabiendo que allí le querían todos. No sintió bien de esta elección porque se pensó haberse hecho por hecharle de España, y que él se había ofrecido por salir de ella, huyendo de los debates presentes...”.

“Lo que ocurrió fue, que al manifestar en Capítulo general la necesidad que tenían en México de más religiosos el Santo se ofreció a ir, y cuando terminó el Capítulo, teniendo en cuenta el ofrecimiento hecho, la Consulta... nombró presidente de los religiosos que habían de pasar a Indias”.

Las circunstancias que rodearon al Capítulo de 1591, tuvieron como fruto inmediato, que San Juan de la Cruz quedara sin oficio y fuese destinado a Indias.

El Capítulo fue convocado en Madrid y comenzó el día 1 de junio, víspera de Pentecostés. San Juan de la Cruz llegó a Madrid, procedente del convento de Segovia, acompañado de Fr. Juan de Santa Ana.

Al tratarse en Capítulo las cuestiones mencionadas, el Santo con gran entereza y libertad —lo cual solía hacer siempre en tales circunstancias— se opuso, tanto al proyecto de dejar el gobierno de las monjas, como al modo de tratar el asunto enojoso del P. Gracián. El P. Doria que presidía el Capítulo, naturalmente no llevó bien semejante oposición y sospechando además que el Santo había tenido parte en la Consecución del Breve, obtenido por las monjas, trabajó por castigarle dejándole sin oficio y mandándole a Indias. El P. Juan Evangelista, contemporáneo de los hechos escribe a este propósito: “En lo que toca al decreto de que fuese a Indias... lo que sé es que corrió en la Religión que se había dado, y... hasta que los Padres (Definidores) se desengañaron de que no había tenido parte en lo que vino de Roma (el Breve de las Monjas), que entendieron los padres que había sido a la postre con las monjas en pedir aquel breve; lo quisieron desterrar; pero desengañados, cesó y no se trató la ida”.

Durante el Capítulo, en efecto, se presentó una petición, que los padres de México habían mandado con el P. Juan de la Madre de Dios —recién llegado de allá—, en la que pedían más religiosos. Es probable que con esta ocasión se haya suscitado en el

Capítulo alguna disputa sobre si habría que mandarlos o no, y que San Juan de la Cruz haya tomado la defensa de México. Alguien debió decir entonces al Santo, que por qué no iba él, ya que defendía la ida de nuevos religiosos; a esto debió responder que iría de buena gana si se lo mandaban.

Pocos días después de terminado el Capítulo, el Vicario General y los Definidores reunidos en el Definitorio, admitieron la “oferta” y nombraron a San Juan de la Cruz cabeza de los doce frailes que deberían ir a México.

No fue, pues, elección del Capítulo, como dicen los padres Jerónimo y Francisco, sino del Definitorio con fecha de 25 de junio de 1591. El acta registrada en los libros del Definitorio y que el P. Jerónimo dice haber copiado de su original, no menciona nada sobre el Vicario de Indias de San Juan de la Cruz, pero, tampoco dice nada en contrario. Lo que de ella se desprende es simplemente que se aceptó su ofrecimiento para ir a México. Ni siquiera se menciona si ha de ir como presidente de los que van, o no. Que él debía ir por cabeza, lo dicen todos sus biógrafos. Y que él había sido nombrado Visitador o Vicario provincial —que es lo mismo— de Indias, lo afirma quien debió saberlo muy bien: el P. Juan de Santa Ana, el compañero que trajo al Capítulo y a quien el Santo encomendó la tarea de juntar a los que deberían embarcar para México. He aquí sus palabras: “Estuvo nombrado por visitador de las Indias y me envió que procurase una docena de sacerdotes para que con él pasásemos a Indias. Con esto me partía de él desde Madrid que vinimos juntos desde Segovia al Capítulo; y fui a Granada, y habiendo ya hablado el recaudo me escribió desde la Peñuela cómo estaba enfermo.

Unos meses más tarde, el 14 de diciembre, San Juan de la Cruz dejó la tierra por el cielo. Y de modo definitivo las Indias se quedaron sin el regalo de su presencia; pero, no sin la herencia de su espíritu, el que ha trascendido a través del tiempo y del espacio, primero en la Nueva España y después en México.

(Continuará)

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO EN MARÍA ZAMBRANO: SU FILOSOFÍA ANTES DEL EXILIO (1931-1939)

por Juana Sánchez-Gey Venegas
Universidad Autónoma de Madrid

Expondremos las distintas etapas que recorre el pensamiento de María Zambrano. Desde una razón política a una razón autobiográfica hasta la razón poética. El sentir enlazándose con la racionalidad abre el pensamiento zambrano a temas más que vitales, sentidos y presentidos: el origen, la infancia, los sueños, la libertad, el tiempo ... Su metodología: la guía, la metáfora, la confesión le permite una dialéctica en la que se entrelaza lo subjetivo y lo objetivo, lo entrañado con la realidad circundante.

Los primeros escritos de María Zambrano que ven la luz son tres cartas dirigidas a Ortega y Gasset, dos de ellas en el transcurso de 1930 y la otra en 1932. En 1930 escribe también su primer libro *Nuevo Liberalismo* y entre 1933 a 1938 diversos artículos en las Revistas *Cruz* y *Raya* (1933-34), *Revista de Occidente* (1933-35) y *Hora de España* (1937-38).

Los artículos de *Cruz* y *Raya* serán los siguientes:

“Cock-tail de Ciencias” (Presentación del discurso de Julio Rey Pastor, “Los progresos de España e Hispanoamérica en las ciencias teóricas”, abril 1933.

“San Basilio” (Nota biográfica y antología), mayo 1933.

“Señal de vida.” S Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932), mayo 1933.

“Renacimiento litúrgico” (Sobre el Espíritu de la liturgia de Romano Guardini), junio 1933.

“Por el estilo de España”. (Sobre “Lope de Vega y su tiempo” de Vossler), marzo 1934.

En *Revista de Occidente* escribe desde 1933 a 1935, los siguientes artículos:

“Lou Andreas Salome: Nietzsche”, enero 1933.

“Hoffman: Descartes.” (reseña), marzo 1933.

“Alejandro el Grande, héroe antiguo” (reseña del libro de V. Wilken), enero 1934.

“Conde de Keyserling: La vida íntima” (reseña), febrero 1934.

“Robert Aron y Arnaud Dandieu: La revolution nécessaire” (reseña), mayo 1934.

“Por qué se escribe”, junio 1934.

“Ante la “Introducción a la Teoría de la Ciencia” de Fichte”, noviembre 1934.

“Hacia un saber sobre el alma,” diciembre 1934.

“Un libro de ética” (Sobre “Ética general” de Ramón del Prado), agosto, 1 935.

En 1937 *Hora de España*. publica los siguientes textos de María Zambrano “El español y su tradición” (nº IV), “Españoles fuera de España” (nº VII), “La guerra de Antonio Machado” (nº XII) y “La reforma del entendimiento español” (nº IX).

Todos ellos están publicados junto a

“Los intelectuales en el drama de España”, en una 2a edición aumentada con “Ensayos y Notas”, (1936-1939) con este último título en 1977, entre otros artículos publicados en *Hora de España* están:

“Un camino español: Séneca o la resignación”, nº XVII, mayo, 1938.

“Poesía y revolución (“El hombre y el trabajo” de Arturo Serrano)”, nº XVIII, junio, 1938.

“Un testimonio para ‘Esprit’”, nº XVIII, junio, 1938.

“Madrid’, Cuadernos de la Casa de la Cultura,” nº XX, agosto, 1938.

“Misericordia,” nº XXI, septiembre, 1938.

“Las ediciones del Ejército del Este”, nº XXIII, noviembre, 1938.

“Pablo Neruda o el amor a la materia”, nº XXIII, noviembre, 1938.

Estos serán los textos que nos servirán para ir desgranando los temas que más han preocupado a María Zambrano e ir analizando el tratamiento que de ellos hace. Estudiaremos en primer lugar las cartas, en las que creemos se observan varios temas aquellos, que irá profundizando a lo largo de su vida y que nosotros resumiremos como el problema de España, una razón íntima y una razón poética.

INTRODUCCION:

Las primeras cartas y el desarrollo de su filosofía.

En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset se conservan los originales de las cartas que María Zambrano dirige a su maestro; éstas han sido publicadas recientemente en *Revista de Occidente* (número 120) y en *Philosophica Malacitana* en el vol. IV de 1991.

La primera carta fechada el 11-2-1930, cuando María Zambrano no tiene aún 26 años, responde de forma crítica a un artículo de Ortega aparecido en *El Sol* el 5 de febrero. Aunque joven se dirige a su maestro con claridad y contundencia y pide soluciones políticas muy concretas: derrocamiento de la monarquía, advenimiento del régimen republicano, organización de las fuerzas políticas, actuación de los intelectuales... Cabe destacar especialmente unos planteamientos básicos, que van a ser —según creemos— el hilo conductor de la reflexión filosófica zambraniana. Critica el partidismo porque piensa que ante todo se necesita conciencia nacional, que debe estar en la base de cualquier partido, y exige por esta misma razón una entrega por entero a esta causa abandonando toda actitud teorizante para vivir un entrafiamiento vital, que posibilite a cada cual el sentirse instrumento de una misión que es “construir la nación”.

Observamos en este primer escrito una palabra directa, que valora la condición humana y busca lo mejor para ella. En estos momentos España requiere una entrega absoluta y de corazón, por este motivo se atreve a hablarle a Ortega con exigencia, aunque con reconocimiento: “Debe y puede usted hacer más, señor Ortega y Gasset... y no porque haya entregado pocas, sino porque puede entregar más, y mientras se puede se debe”¹

¹ María Zambrano *Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset. Revista de Occidente*, mayo 1991. p. 15.

María Zambrano escribe desde el dolor y su llamada quiere ser tan ajena a la agresividad como a la confusión, por esto lamenta que en esta hora se pueda hablar tan sólo de ideas y no de compromisos. Su grito está libre de ataduras, de ataduras partidistas y hasta políticas, porque entiende que conseguir una mejor situación política tiene que ver con una razón ética, más íntima al hombre y a España, que con un razonamiento especulativo. Su propuesta es grave y comprometida.

La segunda carta fue escrita el 3-11-1930, a poco de publicarse *Nuevo Liberalismo*, ésta tiene un tema central: el comentario de la propia autora ante una reseña que se ha escrito sobre su libro. En dicha reseña se dice que María Zambrano disiente e incluso se enfrenta a su maestro. Con este motivo se dirige —de nuevo— a Ortega con tristeza y explica de modo decisivo su posición.

En algún momento le habrán podido criticar algunos, nos habremos podido doler otros, de que su actuación no fuera más intensa en la desquiciada vida política española. Mas lo que nadie podrá decir es que usted no haya mantenido tensa su atención hacia ella, ... y bien, esto que usted ha realizado con total plenitud es lo que, a distancia infinita, he intentado yo hacer en mi librito. ¿Dónde está la contradicción? ¿Dónde el enfrentamiento mío?²

El contenido rezuma amor-lealtad y compromiso; es fácil ver en María Zambrano, desde su juventud a la obra última, un intento tenaz de saltar cualquier muro que imponga una razón lógica, prefiere siempre una razón cordial, una razón ética que acoge al hombre, le libera y, al tiempo, le reintegra explicándole su origen y su destino. Estos son los temas que le preocupan desde sus primeros escritos y éstas las razones de amor mediante las cuales se dirige a Ortega, sintiendo además gratitud.

Me duele la publicación de ese artículo; me duele ese papel guerrillero que se me adjudica “frente” a usted; me duele que se pueda mojar la pluma en el resentimiento; que haya tanto error, tanta ligereza, todo esto es cosa triste.³

Diríamos que la honda meditación zambraniana es España, pero se resiste a que su pensamiento sea sintetizador de lo humano; por el contrario, en sus palabras trata de llegar a los matices peculiares del razonar y del sentir y lamenta, en definitiva, cualquier reductivismo del que no reconoce la totalidad del mundo que habitamos y, entonces, desde una miope visión esquematiza y generaliza.

La última de las cartas tiene fecha del 28 de mayo de 1932, fecha muy significativa porque la república lleva ya un año y con ella también el desencanto. María Zambrano reconoce esta decepción y desvela algunos temas, que no le abandonarán nunca

No podemos hacernos claros sino *en* algo y *ante* algo, que a veces no se nos presenta concreto y vivo en ninguna persona, y en otras, en que somos más afortunados, se nos da, se nos ofrece realizado en una persona.⁴

Estas palabras —según creemos— descubren la profundidad del diálogo en la filosofía de María Zambrano que se presenta ante todo como poesía, desvelación,

² Ibidem, p. 20.

³ Ibidem, p. 21

⁴ Idem.

descubrimiento que se comunica. Somos comunicación y necesitamos encontrarnos con alguien para “aclarar el oscuro mundo en que habitualmente vivimos”⁵. Claridad, nitidez que surge ante una presencia que adivinamos y necesitamos

Sería, pienso yo, de interés delimitar en qué consiste lo que dota a una persona de esta maravillosa fuerza, que nos lleva ante su presencia —no siempre real— a buscar el sentido de nuestro vivir, a confrontar ante no sé qué invisible Tribunal, nuestro vivir efectivo con esos que yacen en el último fondo de la conciencia.

En estas palabras reconocemos la búsqueda de lo originario en el pensamiento de María Zambrano. Va al encuentro de su origen y busca la raíz de su propia esencia y allí —todos sabemos— reside la verdad y el sentir más puros, allí no caben ni partidos, ni banderías, ni rencores, ni resentimientos. Es la iluminación, el encuentro, el nacimiento, el despertar.

Sin embargo, María Zambrano está ahora en otro estado de ánimo en su intimidad descubre la angustia de una interioridad cerrada. La preocupación es clara, habían luchado por destruir el Viejo Régimen y construir “una España nuestra” y la realidad ha sido que “las voces de los que construyen suenan tan lejos y tan extrañas que nos parece estar viviendo en un país abandonado.”⁷

Seguramente que no pueda decirse más en menos palabras, éstas encierran el abandono y la soledad que sentía su alma en aquellos momentos. Si, como se ha dicho, la filosofía zambraniana podría llamársele de “conciencia afectiva” lo confirmaríamos con estas palabras que cita

Hemos perdido la fe y algo más: la solidaridad... Me decía un muchacho “que no teníamos capacidad de hacer”, “que no teníamos voluntad”. Pero... no puedo aceptar por explicación lo que juzgo una consecuencia. Existen, naturalmente, dotes para hacer bien, pero el ir a la acción depende de una situación total de la persona. Si nosotros no tuviésemos dotes, pero estuviésemos en forma para hacer, haríamos, bien o mal, pero haríamos.⁸

Esta es una realidad maravillosamente descubierta y descrita por María Zambrano. Expone la radical importancia del sentirse bien, porque descubre que no es la política, menos aún el partidismo, quien puede atraer bondad al vivir, pues a aquel grupo de jóvenes, que ella representa, no les falta voluntad para hacer algo, sino algo más íntimo, les falta fe y solidaridad y sin ellas nada puede hacerse. Desde estos sentimientos y claras emociones se pregunta acerca de la realidad y también por la verdad. De nuevo alude al magisterio de Ortega y Gasset: “Durante este tiempo se ha forjado el tópico de que usted se halla en las nubes”⁹. Sin embargo, ella percibe otra realidad

Creo haber ido dándome cuenta —y no yo sola— de lo que significaba de sacrificio su participación en la política. Aun de antes, yo le veía como un globo voluntariamente cautivo. Cautivo en y por España. Cada día ha ido usted ligándose más y más generosamente a la realidad (donde le reprochan no estar). ¡Qué doloroso es siempre ver esto!¹⁰.

⁵ Idem.

⁶ Ibidem, p. 22

⁷ Ibidem, p. 23

⁸ Idem.

⁹ Ibidem, p. 24

¹⁰ Idem.

¿Qué significa, pues, la realidad? María Zambrano no nos habla de ninguna entelequia, la realidad tiene unos signos inequívocos y los descubre desde esta hora: “Yo le veía hablando sobre Cataluña, ejerciendo esa pedagogía biológica o vital que ha ejercido usted siempre sobre España... Y se me ensanchaba el alma pensando en que alguien se curaría oyéndole”¹¹. La realidad es riesgo, es compromiso, es fe y es solidaridad “no quiero salvarme sola”¹². Y se despide de Ortega expresando el mismo sentimiento de su primera carta: gratitud. Porque ve en Ortega la virtud que le parece más trabada con la realidad: la generosidad.

Estas son las preocupaciones constantes en María Zambrano. Creemos que es debido a su peculiarísimo trayecto, que va desde el tema de España al desentrañamiento de la realidad humana. Desde los primeros temas a los últimos leer a María Zambrano significa soñar con ella, repensar, crear, y abandonarse al pensamiento para que éste discorra por sí mismo. Su reflexión está más cerca de la inquietud y del misterio que de cualquier esquematismo, pues nada le preocupa menos que lo opaco o lo mudo, su voz es diáfana aunque haya bosque y sea de noche.

Analizaremos ahora lo que consideramos su primera preocupación: el tema de España.

A. ESPAÑA

Como hemos dicho, en 1930 publica su primer ensayo *Nuevo Liberalismo*. Es ésta una obra sentida y revolucionaria¹³. En efecto, ya desde el comienzo la autora explica el motivo de este trabajo

Se trata tan sólo ... de un pensamiento muy espontáneo, nacido ante la angustia de los grandes problemas que insistentemente llamaban a mi sensibilidad y de los que mi atención no ha podido, ni podrá en mucho tiempo libertarse¹⁴

Con esta doble realidad integradora, pensamiento y sensibilidad se interroga por la historia y por la política. Y, de nuevo, quisiera no ver la escisión de ambas sino dejar que acuerden sus ritmos, se tomen el pulso, y se abran al futuro. Pero no ha sido así, porque “la historia no es sino un diálogo bastante dramático entre el hombre y el universo”¹⁵. Este diálogo podría llamársele, como había dicho Ortega, el quehacer del hombre, su proyecto por cumplir en la tierra. Y estas “conversaciones”, como llama Zambrano, que el hombre mantiene con el universo son “las concepciones de la vida”, de las cuales una es la política.

De entre estos sentidos, critica el positivismo y apuesta por un pensamiento creador; rechaza el comunismo ruso y aboga por menos intransigencia y más libertad, más amor a la vida y no un afán de detenerla. Estas críticas le llevan a proponer el liberalismo porque “es, ante todo, cuidadosa delimitación de poderes”¹⁶. Esta delicada atención a los límites le permite hablar contra el fanatismo, el individualismo, errores tan frecuentes de la historia española, para propiciar la tolerancia como en realidad un problema “sólo de amor, es saber que existe “lo otro”; amar lo contrario, que es lo humano”¹⁷.

¹¹ Ibidem, p. 25

¹² Ibidem, p. 26

¹³ Laureano Robles. *A propósito de 3 cartas de María Zambrano a Ortega. Philosophica Malacitana*, IV, 1991, p 231 y ss.

¹⁴ María Zambrano. *Nuevo Liberalismo*, Ed. Javier Morata, Madrid, 1930. p.s

¹⁵ Ibidem, p. 16.

¹⁶ Ibidem, p.24.

¹⁷ Ibidem, p. 25

Para explicar este sentimiento de lo humano matiza con maestría el otro polo de lo humano, el sentir de lo divino. Con ciertos tintes órficos y pitagóricos, con resonancias de Parménides y de Platón expresa el amor divino desde una absoluteidad que, contrariamente a lo humano, es enriquecedora y nunca fanática ni monstruosa.

Sólo Dios puede ser fanático sin ser monstruoso; porque él l lleva dentro de sí las puras esencias de las cosas, y lo que esté fuera de él no es. Pero lo humano, siempre parcial, limitado, ha de amar a su contrario, que es su complemento ¹⁸

Por esta razón, porque lo humano es limitado propone, como hiciera Bergson respecto a la moral, una política abierta y dinámica frente a una cerrada y estática; esta última se degrada siempre y termina alejándose de la vida aferrándose tan sólo a sus propios decretos y leyes. Dogmatismo, en fin, que oculta la más rígida de las crueldades la que justifica su propia trayectoria, como la mejor de todas las posibles. Por el contrario, María Zambrano a un año de la instauración de la república propone

Será revolucionaria aquella política que no sea dogmática de la razón, ni tampoco de la supra-razón; y creará más en la vida, más en la virtud de los tiempos que en la aplicación apriorística de unas cuantas fórmulas, expresadas con exigencias de perennidad; la que se considere renovable por el caudal inmenso de la realidad, nunca exhausta ¹⁹

En esta presentación de la política hay además de una reflexión rigurosa, un sentir expresivo alejado de convenciones superfluas y academicistas. Expone las falacias de una política conservadora por ser cansina, pesimista y desesperanzada y apuesta por una política revolucionaria que se acerca más a la autenticidad de la criatura que arriesga su vida por un despertar más iluminador para cada hombre.

Una política de esencia revolucionaria no significa necesariamente una revolución, con su brusquedad de catástrofe, con la crueldad de sus procedimientos audaces ... y con su sucedáneo retroceso. Más bien diríamos que la excluye, en tanto que la presupone de un modo continuo, de cada día, de cada hora ²⁰

El pensamiento que subyace es nítido: la revolución puede ser un procedimiento tanto para una política revolucionaria como para una conservadora, revolución no es más que un estallido y a María Zambrano le interesa sobre todo el ser del hombre, su estado, su íntimo vivir y no tan sólo una sacudida. De este modo, analiza también los tipos y situaciones que conducen a la revolución. No le convencen ni el exceso de individualismo, ni los estados de rebeldía incapaces de espíritu constructivo.

Lucha, en fin, por una política revolucionaria caso de que ésta sea llevada a cabo por un afán de justicia, éste es el que conmueve, el único capaz de vibrar ante el cambio porque opta por un optimismo vital que propicia fe en la vida antes que en las ideas, antes que en la razón. Este espíritu revolucionario tiene dos direcciones: cognoscitiva y moral. En el aspecto cognoscitivo valora la visión, la intuición del político frente a cualquier reductivismo dogmático; en el aspecto moral el político más que voluntad de poder, que cautiva y apresa la vida, debiera procurar voluntad de reforma porque así se espera a la vida, la recrea, y se acepta el tiempo ²¹. Como dice Antonio

¹⁸ Ibidem, p. 26

¹⁹ Ibidem, p. 31

²⁰ Ibidem, p. 47

²¹ Ibidem, p. 60

Colinas “nunca está contra algo”²², es decir, está a favor de la vida en toda su riqueza, a favor del hombre y de lo positivo. Escribe en una hora estremecedora alentando y consolando desde el propio dolor, y así refiere Antonio Colinas, más que “para su tiempo” escribía “en el tiempo”²³.

Al hilo de esta reflexión, María Zambrano anota otro sentimiento profundo, que hemos venido citando, el de la religión, pero una religión creadora, amante de la revelación porque “la verdad sobrenatural puede ser enriquecida por el mismo que en gracioso don nos ofreció su iniciación un día”²⁴

Tras esta minuciosa aclaración, defiende el liberalismo no sin hacer una dura crítica a este movimiento político del XIX, porque si liberalismo es “el empeño que el hombre pone en superar toda esclavitud, en ser hombre sólo; es decir, árbitro, señor de sí mismo y de la vida”²⁵; reconoce, sin embargo, que la España de 1930 ha sacrificado los ideales liberales para hacer del hombre un esclavo de la sociedad y dice: “Realmente no estamos hoy en España para definir con contemplativos ojos el liberalismo, cuando peligra en su esencia inviolable, cuando es él cuestión de vida o muerte”²⁶

No obstante, a pesar del momento y a pesar del fracaso, no renuncia a su vocación teórica y ensaya una suerte de liberalismo que atienda por igual las direcciones más humanizadoras la ética, la religión y el problema social. Leer estas páginas supone reconciliarse con lo más íntimo que se posee y, por supuesto, con la filosofía. Resulta admirable recorrer en la obra zambrana lo mejor de la tradición hispánica y admitir con ella que “cortar las amarras con lo alto” supone crear un individuo robotizado, incapaz de vibraciones personales, en el que el amor ha sido sustituido por un deber automático que produce más miedos y sobresaltos que la reconciliación ante cualquier fallo humano. Así dice Juan Fernando Ortega Muñoz: “Su filosofía se inspira en la tradición cultural europea y en las inquietudes y preocupaciones del mundo de hoy, además de beber en la más añeja y profunda corriente del pensamiento español”²⁷

Y no sólo el liberalismo dejó al hombre sin el apoyo y conexiones con las fuerzas y la solidaridad que el instinto y el amor proporcionan, sino que además le asignó un papel esquematizador de otras energías también humanas y necesarias como el misterio, la pasión, lo irracional. Según María Zambrano el choque con la religión fue frontal.

Es la religión un basar la vida sobre hondos, oscuros cimientos irracionales, por profundos, superiores a toda razón; y el liberalismo, un afán de cimentarla en el claro discurso racional, única guía de actividad²⁸

Al respecto, dice Mercedes Gómez Blesa: “El filósofo trasladando la realidad a un trasmundo, se ha olvidado de su propia realidad... No es de extrañar que el mejor calificativo que se pueda aplicar al hombre contemporáneo sea el de “ignorante”, pues ha dado la espalda a ese fondo abismático de las pasiones en donde se debate su verdadero ser”²⁹

²² Colinas, A. “La palabra esencial de María Zambrano” en *Marx Zambrano: El canto del laberinto*. Gráficas Ceyde, Segovia, 1922. p. 19.

²³ *Ibidem*, p. 20.

²⁴ *Ibidem*, p. 60

²⁵ *Ibidem*, p. 73

²⁶ *Ibidem*, p. 78

²⁷ Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano: su vida y su obra*. p. 11.

²⁸ *Ibidem*, p. 100

²⁹ Gómez Blesa, M. “El hombre como problema” en *María Zambrano: el Canto del Laberinto*. op. cit, p. 49.

En el aspecto social el liberalismo también encierra contradicción porque “los postulados espirituales del liberalismo no pueden realizarse con la economía liberal”³⁰; es necesario, pues, una nueva economía, un nuevo liberalismo que abarque todos los aspectos sociales, culturales y políticos, y no un liberalismo despótico, en cierto modo, que propone una libertad no para el hombre sino en el vacío. Es preferible al liberalismo burgués el arraigo en la Naturaleza, el amor y la libertad de valores que propicien la realización humana, puesto que aquel ni favorece la democracia económica ni la aristocracia espiritual que promueve la libertad de prensa, de enseñanza, de investigación que proyecte nuevas relaciones entre el hombre, la naturaleza y lo sobrenatural.

En *Nuevo Liberalismo* se expone una experiencia de libertad, que se asienta en una razón histórica y política³¹, propia del magisterio de Ortega, pero recorre un camino singularísimo en el que puede observarse también la huella de Unamuno y de Machado, más cercanos a la vida como razón y al pueblo, como el sujeto que encarna el sentir más hondo. Un liberalismo que se aleja del acartonado y fracasado liberalismo racionalista para sentir uno más integral, más revolucionario y más ético. Así encontramos magníficamente trabados la razón política y la razón religiosa, tal vez porque, como cita Cerezo, “se trata de un nuevo liberalismo que no está fundado en premisas escuetamente humanistas, sino mucho más originariamente, en la razón poética, o mejor aún en una religión cordial”³².

La agudeza zambraniana, sus afinadas reservas ante los partidismos o los estallidos revolucionarios irracionales y crueles, presagian desde su primer ensayo filosófico el estilo y la expresión radical de un alma bañada en la libertad, que le lleva a recorrer desde entonces hasta sus obras póstumas, una propuesta de renovación interior, una revolución ética como la única realmente personal y humana. A esta tarea moral se entrega desde estos primeros momentos y, como sabemos, junto a su labor intelectual participa también en importantes compromisos sociales como el de las Misiones Pedagógicas. Su lucha en pro de la república no decae y es la causa que le lleva al exilio.

Así finaliza su primer libro que, como bien dice, escribe desde el pensamiento y desde la sensibilidad. El tema, o mejor, la preocupación nuclear es España. La filosofía de María Zambrano no cae en los errores que ella atribuye, desde su primera obra, a gran parte de nuestra historia española. Estas deficiencias serán su falta de arraigo en la tradición, que es no sintonizar con el sentir del pueblo, y la vinculación con las preocupaciones sociales del momento, el vivir para todos.

En *Nuevo Liberalismo* María Zambrano deja claro que su pensamiento está enraizado en la tradición española más profunda; de ahí su preocupación por descubrir el ser de España desde una conciencia íntima y se sitúa junto al sentir del pueblo, en la más honda raíz unamuniana y machadiana. De aquí también el entañamiento del pensar-sentir dirigido en las inquietudes del mundo de su época. Filosofía y vida se entañan. Este será el segundo tema zambraniano del que nos ocuparemos. Ahora veremos cómo se acerca al problema de España en otros escritos posteriores a *Nuevo Liberalismo*.

En 1937-1938, María Zambrano publica en la Revista *Hora de España*. Esta es una de las revistas literarias que se crean para dar a conocer la labor cultural realizada por el Gobierno de la República. El Consejo de Redacción estuvo integrado por León Felipe, Antonio Machado, José Bergamín, Tomás Navarro, Rafael Alberti, José Gaos, entre otros.

³⁰ Ibidem, p. 124

³¹ Pedro Cerezo. *De la historia trágica a la historia ética. Philosophica Malacitana*, vol. IV, 1991

³² Ibidem, p. 87.

El primer número estuvo encabezado por un artículo titulado *Propósito*. Y entre otros objetivos manifiesta: “Nuestros escritos han de estar, pues, en la línea de los acontecimientos, al filo de las circunstancias, teñidos por el color de la hora, traspasados por el sentimiento gen eral”³³

Aquella primera edición de *Los intelectuales en el drama de España* de 50 páginas se publica en Chile en 1937, donde tras contraer matrimonio con Alfonso Rodríguez Aldave el 14 de septiembre de 1936, viajan porque éste ha sido nombrado Secretario de la Embajada de la República.

El mismo día en que cae la ciudad de Bilbao (1937) María Zambrano y su marido regresan a España. Su marido se incorpora al ejército y ella colabora en defensa de la República como consejera de Propaganda y consejera nacional de la Infancia Evacuada. Hasta el día de su exilio reside sucesivamente en Valencia y en Barcelona.

En Valencia colabora activamente con el grupo fundador de la revista *Hora de España*, como ya hemos dicho, y con el grupo de artistas, escritores y universitarios llevan a cabo una insólita experiencia de educación: las Misiones Pedagógicas. En compañía de escritores amigos como Luis Cernuda, Rafael Dieste, José Antonio Maravall o el pintor Ramón Gaya, María Zambrano recorrió algunos pueblos y remotas aldeas, llevando hasta sus gentes la cultura a la que por tradición pertenecían, y la desconocida, es decir, el cine, el teatro, la pintura o la música clásicas.

En esta época, de nuevo, será el problema de España el que le preocupe, sin embargo percibimos que ya desde su artículo *Hacia un saber sobre el alma* deja implícita la razón poética y será esta razón el instrumento para abordar este tema. De aquí que lo analicemos en el tercer apartado: la razón poética.

B. HACIA UNA RAZON INTIMA.

Como vemos en *Revista de Occidente*, además de las reseñas sobre temas puntuales, destacan dos artículos que son muy conocidos y marcan un hito en la evolución del pensamiento de María Zambrano. *Por qué se escribe* es su primer ensayo de junio de 1934 y en diciembre de ese mismo año publica *Hacia un saber sobre el alma*.

Al querer hablar de este primer ensayo *Por qué se escribe* no podemos dejar de detenernos en las primeras palabras, aunque han sido reiteradamente comentadas

Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable.³⁴

Ambas emociones: soledad y comunicación se dan en la razón de escribir. Y se cae en la cuenta, como bien dice María Zambrano, de que se escribe para reconquistar algo perdido, después de haber hablado largamente o para reconciliarse consigo mismo, después de haber callado sufriendamente.

Es la razón íntima zambraniana, el adentramiento en sí misma para hallar la claridad de sentimientos conscientes, aunque no siempre expresados ni reconocidos por nosotros. María Zambrano está ya del lado de la experiencia humana. Es la primera razón. No en vano desde 1931 trabaja en la que será su Tesis Doctoral “La salvación del individuo en Spinoza”.

³³ *Hora de España*, 1937, nº1, enero. pp 5-6

³⁴ Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, 1989 p. 31

³⁵ *Ibidem*, p. 34

Esta será la idea cabal de su filosofía: la reflexión como salvación. El fracaso no es más que el paso para una victoria, alejado de toda suerte de humillación. Es seguro que en estos momentos escribe para liberar al hombre de la mentira, o del tedio, o del miedo y decirle la verdad. La que ella encuentra en su sed de realidad y autenticidad; el *Ethos*, por tanto, del escrito es buscar aquello que es reencuentro, creación.

Descubrir el secreto y comunicarlo, son los dos acicates que mueven al escritor.³⁵

En María Zambrano está clara la función liberadora de la filosofía. Observamos que tras la publicación de su primer libro y antes de editar el segundo *Los intelectuales en el drama de España* (1937), en uno de los artículos de aquel período: *Ante la "Introducción a la Teoría de la Ciencia" de Fichte (1934)*, dice: "...primera toma de contacto del hombre no filosófico con la Filosofía, violencia ejercida sobre el ser de este hombre para que abandone su pasiva actitud y entre en la actividad filosófica que ha de conducirle a su ser más pleno, a ser "otra clase de hombre"³⁶

Lo cierto es que, como se recoge en su biografía de Anthropos, María Zambrano ingresa en la F.U.E. en 1927 y se abre ante ella "una dimensión salvadora de la política". Esta misma dimensión la atribuirá más tarde a la filosofía. Por esta razón rechaza el escaño del Partido Socialista que D. Luis Jiménez de Asúa le propone, a pesar de considerar que "aquellas Cortes fueron inigualables y en las que se encontraban, entre otros muy relevantes, Unamuno y Ortega".³⁷

La fuerza ética y el acercamiento al hombre, que le lleva a la política, le inclinará más tarde a la filosofía. Si en *Nuevo Liberalismo* y en *Los intelectuales en el drama de España* el centro es España, más tarde su preocupación intelectual irá nucleándose en torno a la vida humana. Atiende al hombre concreto, por tanto, inscrito también en la historia y en la política. Así, en *Persona y Democracia* (1958) incidirá en el hombre político.

El ensayo de 1934 *Hacia un saber sobre el alma* lo inicia hablando de la revelación: "Desde la Filosofía que emplea sus racionales instrumentos en arrojar luz sobre la Ciencia, "Ciencia de las ciencias", se ha vuelto, sin desperdiciar su herencia, a eso escalofriante de puro maravilloso que es la Filosofía, el pensamiento en su mayor pureza, se arroje con el ímpetu de la pasión, no para devorarse a sí misma, como la pasión sol a hace, sino para detenerse a tiempo, antes de que la caza huya y traérsela intacta"³⁸

Pasión y razón unidas, porque la sola pasión ahuyenta y la razón sola no acierta. He aquí la razón poética zambraniana. Poesía es crear, producir, inventar. Esta es la razón apasionada, que acoge al hombre completo y lo tensa en todas sus posibles formas de comunicación "disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda"³⁹

Esta razón que podría llamarse íntima o cotidiana es siempre una razón mediadora, nacida para la reconciliación y, especialmente, para el amor. *Hacia un saber sobre el alma* es la obra que trata más ceñidamente del amor y este contagio del amor-razón es el inicio de lo que será la razón poética. Por esto se ha dicho de ella que es una razón femenina, razón intuitiva⁴⁰ o, dicho de otro modo, una razón que no domina,

³⁶ Ibidem, p. 167.

³⁷ Ibidem, p. 11.

³⁸ Ibidem, p. 19.

³⁹ Ibidem, p. 20.

⁴⁰ Ortega Muñoz, J. F. *María Zambrano: su vida y su obra*, p. 43.

que no ejerce coacción alguna, que no toma represalias, que abruma dando amor pero que no ajusta cuentas ni por el haber ni por el debe.

María Zambrano alude a este saber de la Filosofía como revelación. Un *Camino de vida*: “Hay dos maneras de reaccionar ante los pensamientos que son trozos o parte de otro pensamiento más radical, todavía desconocido; una es permanecer insensible ante la verdad a que apuntan; otra, darse cuenta, por una sensibilidad nacida de la necesidad que tenemos de esa verdad, de que está allí, y no poder, sin embargo, encontrarla”.⁴¹

La razón poética es primeramente “caer en la cuenta” y, a partir de ahora, María Zambrano habla de Max Scheler y del *Ordo amoris*, de Pascal y de Spinoza, de Nietzsche y de “la idea cristiana de hombre como un ser que muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor”.⁴²

Casi sin percibirlo nos ha abierto — un panorama, para luego percatarse ella misma que esta nueva visión la proporciona la razón poética: “El alma se buscaba a sí misma en la poesía, en la expresión poética”. Si anteriormente había criticado el liberalismo burgués por ser ajeno al hombre solidario con los demás, ahora rechaza el positivismo que sólo aporta un cientificismo mediocre, que no sostiene la verdadera historia sino “amarga narración notarial”. Ni positivismo, ni romanticismo: “Era necesario una idea del hombre íntegro y aun idea de la razón íntegra también”. Rechaza tanto el positivismo como los romanticismos melifluos, porque su búsqueda va hacia una razón prístina, mediadora y poética, a fuerza de despojarse

Era necesario topar con esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como razón de toda la vida del hombre. Dentro de ella vislumbramos que sí va a ser posible este saber tan hondamente necesitado. El cauce que esta verdad abre a la vida va a permitir y hasta requerir que el fluir de la “psique” corra por él. Tal es nuestra esperanza.⁴³

Y se queja de los saberes aprendidos en la brega del amor: los sentimientos, las emociones, ... que no han encontrado cauces racionales; a pesar, de que estas vivencias sean tratadas en las novelas, en la poesía y en la religión. En estos años María Zambrano expresa la razón poética en *Hacia un saber sobre el alma*. En otros artículos y reseñas rodea el tema, se acerca, lo sugiere, da pinceladas acerca del saber y de la filosofía.

Insiste en su idea de la filosofía como liberación. Su propuesta nada tiene que ver con una razón dogmática u opaca, sino que es abierta, clara, para quien no haya tomado conciencia de su estar-en-el-mundo. La misión de la filosofía está llena de responsabilidad, puesto que dice:

La más clara conciencia se necesita para esta acción sobre un ser que no se ha dado cuenta de su tragedia, de su ser y no-ser, de su destino y su libertad, de su posible perfección, y ponérselo al descubierto.⁴⁴

La filosofía nos enseña, pues, a hacernos cargo de nuestro ser como personas, del sentido de la vida y de las cargas que conlleva. De este modo, María Zambrano atisba

⁴¹ Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*. Op cit. p. 21

⁴² Idem.

⁴³ Ibidem, p. 38

⁴⁴ Ibidem, p. 164.

la figura del enseñante y le reconoce estas cualidades: “Requiere, en suma, un estado de convicción en el espíritu del hombre maestro y una claridad en la mente del filósofo”⁴⁵. Entiende la filosofía y la enseñanza como un diálogo, en estado perenne de comunicación: “Ambos, maestro y discípulo, salen juntos a la caza de la verdad y mutuamente se animan y aguijonean”⁴⁶. La Filosofía es un estado, una actitud ante la vida: “Como en amor, no se recibe, sino se entrega”⁴⁷. En fin, es una pasión amorosa que lleva a buscar incesantemente la verdad, en desposesión de todo lo superfluo y esquivo para poder vivir: “Pasión y razón unidas ante tal pregunta, que deja la vida entera pendiente de sus respuestas.”⁴⁸ Este es el tipo de saber que María Zambrano propicia. Un saber que es luz, que dé ganas de vivir, un pensamiento que suscite esperanza, amor y hasta penetración del alma hasta quedar ésta descubierta. Saber que origine fusión entre el pensamiento y el corazón, entre el maestro y el discípulo.

Así dice: “¿Qué es ser hombre? es la pregunta que se ha formulado Fichte con dramática serenidad, como a un filósofo le compete. Pasión y razón unidas ante tal pregunta, que deja la vida entera pendiente de sus respuestas. Pero en dar la contestación se invierte toda la vida, que es la única manera que tiene la vida de ponerse ante la razón: pagando con todo su ser, que es su tiempo”⁴⁹

Por esta razón, María Zambrano identifica hombre sabio a hombre libre. La filosofía como ideal de vida o, de nuevo, el tema de su Tesis Doctoral *La filosofía como salvación del individuo*. Muchos de sus comentaristas coinciden en este tema: la sabiduría. El conocimiento es sabiduría, porque es saber en su sentido más profundo y espiritual con momentos llenos de esperanza y otros de búsqueda interminable por la ausencia, dudas ante una presencia que requiere despojamiento de la conciencia para ir de claro en claro hasta la reconciliación más grata, la única que hace hablar al alma. “Con razón se ha dicho que el progreso de la Filosofía es hacia dentro, cada vez más hacia dentro”⁵⁰

En la reseña de *Hoffmann: “Descartes”* afirma con contundencia: “ser filósofo es, por lo pronto, un modo de ser del hombre —no sabemos si el más esencial de todos los modos posibles de ser hombre—, y un filósofo determinado es, a su vez, un modo de existencia del ser filósofo”⁵¹. La filosofía vemos es un modo de vida, es una apasionada profesión.

Filosofía que, María Zambrano entiende como comprensión de la realidad, para que ésta sea transparente por entero a la razón. Aquí seguramente quería llegar y nos lo ha ido explicando, una y otra vez, hasta exponer lo esencial. Saber es algo más que entender un proceso racional, es poseer también un poder en la voluntad que posibilite ser y vivir en las mejores actitudes y, diríamos, plenitudes. Si no, de qué vale el saber.

Al tiempo que la mente entiende el corazón se satisface. De ahí que la cultura sea luz, que el saber transforme y abra horizontes de claridad. Cuánta razón tenía Aristóteles: “todos los hombres desean saber”. Pero el instrumento de dicho saber debe ser una razón abierta, dúctil a los avatares de una vida humana llena de perplejidades y

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem, p. 165

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Ibidem, p. 166.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibidem, p. 171.

⁵¹ Ibidem, p. 159.

componendas, pero gustosa ante la emoción que le planifica, le reabsorbe, le reconcilia. Así María Zambrano se toma en serio la vida, como la más arriesgada aventura del hombre y la filosofía, como sinónimo de claridad, el mejor instrumento para acceder a la plenitud

La vida sólo precisa de la conciencia de ser vivida para constituir la más peligrosa y fantástica aventura que puede pensarse. En su virtud el filósofo es el más audaz aventurero, el que ejecuta el más arriesgado juego, poniendo su vida en el máximo peligro al pretender alcanzar la suma claridad de su conciencia⁵²

Claridad del filósofo que debe ayudarle a comprenderse y comprender las preocupaciones sociales e históricas de su tiempo: “Ahora más que nunca el intelectual europeo vive en peligro y su imperativo de claridad exige que viva serena y luminosamente en peligro, alumbrando con su propia luz sin llamas el fondo oscuro en que tal vez su cultura, su mundo, y con él el sentido de su propia existencia, pudiera disolverse un instante”⁵³. En otra reseña titulada “*Un libro de ética* (Sobre “ética general” de Ramón del Prado”, agosto 1935) aborda el modo de acercamiento al tema histórico, que debe ser interpretado con sentido filosófico la propia tradición: “No debe existir contradicción entre este penetrar vivo en el pensar filosófico desde un problema presente y este apoyarse en un pasado tradicional. Y no sólo que no deben estar en contradicción, sino que seguramente, la mejor manera de entender este pensamiento tradicional es acometerle a partir del presente, de lo presente que se quiere aclarar, y de no ser así, quede como algo superfluo, simple saber de curiosidad, estéril casi siempre”⁵⁴

C. LA RAZON POÉTICA.

Los intelectuales en el drama de España es un libro escrito al comienzo de la guerra y de su viaje a Chile. María Zambrano tiene una imperiosa necesidad: comprender la historia, esto mismo le sucedió en aquel artículo que había escrito con 10 años sobre la 1ª Guerra Mundial, en la revista de Antiguos Alumnos del Instituto de San Isidro de Madrid. Quiere comprender y humanizar la historia, entender racionalmente el padecimiento. Así dice: “Hacer la historia de la inteligencia en España en esta hora de tragedia es algo que deja sentir su necesidad, cuando no se está dispuesto a abdicar de la condición de hombre”⁵⁵

Ante tanta guerra y tanta sangre lanza un grito de horror con una sola necesidad: encontrar la razón de tanta sin razón. Esta es su primera perplejidad: cómo va a ejercer una razón abstracta o muda ante tanto dolor. Si antes necesitaba comprender la razón de sus vivencias, de sus emociones, de sus sentimientos para acceder a la singularidad humana, para comprenderse y acoger al otro, ¿cómo no encontrar ahora alguna explicación a tan tremenda barbarie?

María Zambrano se decide por la claridad: que la razón debe aprehender la vida y en estos momentos vida es sinónimo de tragedia. Su sensibilidad percibe la necesidad de que su conciencia esté despierta, alejada de mixtificaciones, desprendida de la comodidad; fantasmas de la inercia y del estatismo. Cuando en 1977 *Hora de España*

⁵² Ibidem, p. 161.

⁵³ Ibidem, p. 162.

⁵⁴ Ibidem, p. 175.

⁵⁵ María Zambrano. *Senderos*, p. 27.

publica el número correspondiente a la edición de noviembre de 1938, María Zambrano encabeza la edición facsimilar con un estudio que es una magnífica exposición del sentir de la revista.

En dicho estudio resume con precisas palabras su propia idea de la filosofía y su peculiar visión de España. —Propone una creencia unitiva entre pueblo y cultura, entre sensibilidad y objetividad. Ve esta síntesis en una honda conciencia de autores como Unamuno, Machado y Ortega y en tantos escritores y poetas que sufrían por igual y estaban dispuestos a dar “una palabra adecuada” a esta hora y no un grito. Era el intento de poner fe y serenidad ante el espanto. Estos son sentimientos vividos unitivamente, los otros no son más que aspavientos. María Zambrano está convencida que España —de nuevo— expresa una experiencia profunda que no renuncia al pensamiento creativo, unitivo de la razón y el sentimiento mientras en esa hora está fracasando la razón moderna, abstracta y cruel.

echábamos de menos un género literario nuevo que trascendiese las diferencias en una unidad desplegada en múltiples dimensiones. Queríamos una dimensión más, ya que la presencia del hombre tanto se acercaba a su ser entero. Y este hombre entero que se mostraba pedía un autor. Y el autor entre todos es el poeta, y el filósofo también, mas en oficio de poeta.⁵⁶

María Zambrano sabe que su razón está en íntima fusión con estos estados de consciencia y que no existe ninguna razón formalista. Critica el racionalismo, del que es necesario desprenderse, porque manifiesta una razón eterna, pura, sin historia, ajena a toda conmoción de sí misma y, por supuesto, de espaldas siempre al dolor. Y si el sentir le parece irracional entonces jamás el hombre podrá conocerse. Así dice: “Y aún de algo anterior de este momento a lo burgués: la creencia racionalista en que el mundo está compuesto de cosas, no de acontecimientos; de sustancias y no de sucesos; en que el mundo es estático, fundamentalmente idéntico a sí mismo”⁵⁷

Rechaza esta pobre idea de la razón que nace en Grecia y se perpetúa en la razón ilustrada. Critica el elementalismo que supone la ilimitada fe en el progreso: “Sólo le reprochamos a estos progresistas liberales su excesiva simplicidad y su ligereza, su superficialidad al no tener en cuenta todos los subterfugios y disfraces de que el hombre es capaz y sobre todo y más gravemente el no distinguir entre la inteligencia en su historia, en su desenvolvimiento a través de los sucesos más encontrados”⁵⁸

Por tanto, aboga por una razón más enriquecida de la realidad cambiante y aristada por estos mismos cambios, mediadora y no cosificadora, sino llena de recursos y abierta a intereses personales y no pocos intereses sociales. Junto a esta crítica del racionalismo, como razón ahistórica, critica —también el fascismo que, intelectual y políticamente, es perverso.

El fascismo nos muestra la desgracia que para el hombre es conservar las palabras, los conceptos sin vida ya, de cosas que han sido y ya han dejado de servir⁵⁹

La fina sensibilidad zambranianiana queda clara, y nos preguntamos porqué esa machacona insistencia respecto del asistematismo de su pensamiento cuando parte,

⁵⁶ María Zambrano. *Hora de España XXIII*. Anthropos 70/71, Barcelona, 1987. p. 132.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 50.

⁵⁸ María Zambrano. *Hacia un saber sobre el alma*, Op. cit., 1989. p. 30

⁵⁹ María Zambrano. *Senderos*. p 36.

como diría Bergson, de una peculiar visión de lo necesario en el mundo vivencial y teórico y va adentrándonos en los temas que atañen al hombre: desde la ética a la política, desde la teoría del conocimiento a una singular metafísica, dejando caer definiciones claras y profundas acerca del amor, la poesía, la adolescencia o, como en este caso, el fascismo. En el pensamiento de María Zambrano se dan citas los temas de la filosofía contemporánea: desde la estética a la teoría social más radical.

En estos momentos, como ya hemos dicho, está comprometida políticamente a favor de la República. Es una hora trágica esta “Hora de España”. En ella se puede ver el tesón zambraniano por descubrir la intra-historia de este drama a fin de encontrar soluciones: “Extraer de la realidad relativa la verdad subsistente; de la mezclada sustancia, la esencia indeleble, es la tarea de la experiencia”⁶⁰

Así se percibe su clara vocación filosófica y el compromiso social de estos momentos: “Intentemos de nuevo encontrar la razón del mundo, no de las cosas, sino de los sucesos, devanando el ignorado camino, es difícil, y es necesario. Si otros ofrecen su vida sobre la tierra helada de las trincheras, no hará nada de más el intelectual arriesgando su existencia de intelectual, aventurando su razón en este alumbramiento del mundo, que se abre camino a través de la sangre”⁶¹

De aquí que tras la crítica al racionalismo y al fascismo, rechace además de las actitudes conservadoras los falsos progresismos, carentes también de sentido. Busca una verdad completa, que integre la experiencia humana, que vincule su vivir en la naturaleza, que explique su pensar y su sentir.

Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse en ella, sale el fascismo ... Es incompatible el fascismo con la confianza en la vida; por eso es profundamente ateo: niega la vida por incapacidad de ayuntamiento amoroso con ella, y en su desesperación no reconoce más que a sí mismo.⁶²

Ya se observa en este texto, como en *Nuevo Liberalismo*, su preocupación por España y a la vez el hilo que reconduciría esta enmarañada madeja por caminos un poco más sensatos, un poco menos disparatados: una razón positiva que se apoye en la vida (Ortega), que se haga confianza y confidente mediante el amor. Desde el comienzo de su obra filosófica, María Zambrano afirma la vida, la religión y el hombre. Está además convencida del desastre de una razón estática, desentrañada de la vida y ajena al amor. Cree que el amor se incardina con la realidad, la penetra y ésta es la única forma de comprenderla. Tiene esta clara evidencia de que la realidad, y específicamente la realidad humana puede dar mucho de sí y entonces descubriríamos a un hombre nuevo. El método no puede ser el racionalismo, ni el idealismo sino la revelación, los sueños ... ese otro modo de saber.

Hay que esperar a que los presentimientos del hombre nuevo sean algo más que un presentimiento, a que vaya apareciendo su realidad, a que el hombre vaya siendo otro, a que las facetas inéditas de la hombría, las zonas no usadas de la humanidad, vayan apareciendo por obra de imprevistos acontecimientos.⁶³

⁶⁰ Ibidem, p. 16

⁶¹ Ibidem, p. 29

⁶² Ibidem, p. 37.

⁶³ Ibidem, p. 38.

Junto a este atisbo de la razón poética María Zambrano se centra en su crítica al fascismo y a la circunstancia de España y analiza con pulcritud cuál podría ser el papel de los intelectuales. En esta problemática hay varios temas a tratar:

a) La racionalidad.

Crítica toda suerte de irracionalismos y se decanta por una razón que explique la realidad que el hombre siente. Lo demás es escisión, tremendo dualismo del hombre entre su razón y su ser. Por supuesto, que no aceptaría ninguna idealización o mixtificación que falsee la realidad y abandone la razón, sino que se trata de hallar “ un nuevo uso de la razón más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad ⁶⁴.

b) Hacia una razón crítica.

Percibe la crisis en toda su crudeza. El dilema es también contundente: o razón absolutista o una razón humana, más abierta y más dinámica. En cierto sentido, podemos decir que María Zambrano está ejerciendo la misma crítica que hacía la Escuela de Frankfurt por aquellos años con un fin concreto, en ambos casos: restaurar la convivencia social, abrir los cauces de la comunicación, redimir la razón esclerotizada y abrir usos que no ejercemos.

Esta revolución debería servir para despertar ese nuevo hombre, que María Zambrano relaciona con la religión.

c) El dualismo de las Españas.

Por fin, María Zambrano aboca en lo que ha ido pergeñando desde su primer libro: su honda conciencia social. Expone el dualismo casi febril que descompone a España en una tradicionalista y otra real; en una oficial y otra popular; en una España pro-europea y en otra antieuropea. Escisión de su contexto espacio-temporal: una España brillante y la triste España de las derrotas de Africa.

En *La reforma del entendimiento español* (1937) aborda esta problemática. El mismo título indica el camino y las primeras palabras exponen su peculiarísima visión: “Difícilmente pueblo alguno de nuestro rango humano ha vivido con tan pocas ideas, ha sido más ateórico que el nuestro” ⁶⁵. Ante este ateoricismo María Zambrano entiende que España, sin embargo, posee recursos naturales que se refieren sobre todo al sentido de la convivencia que siempre ha practicado y éste es más importante que la suma de saberes. Esto es lo que hay que salvar.

No obstante, es difícil solucionar tanta desidia de nuestro pasado histórico con hitos que María Zambrano trae a nuestra memoria con precisión, por ejemplo, el enclaustramiento al que Felipe II sometió a España diciendo que, no obstante, existía salud moral. De ahí que más que difícil la solución para España sea imposible, sin embargo reconoce que por estos mismos motivos, España sorprendentemente dio muestras de una voluntad de vivir. Recuerda el hondo estoicismo español y afirma que el pueblo tiene “voluntad concreta y definida de vivir y de hacer.” ⁶⁶

⁶⁴ Ibidem, p. 79.

⁶⁵ Ibidem, p. 88.

⁶⁶ Ibidem, p. 93.

Aquí se ven las dos Españas: Primero, la oficial y atórica, dogmática en una “única posible forma de ser”; Segundo, la popular y llena de voluntad. Esta es la creativa y recreadora de otros modos, sin dogmas, sino bajo la palpitante convicción del fracaso.

Es Cervantes quien nos presenta el fracaso del español, quien impacablemente nos pone de manifiesto aquella maravilla de voluntad coherente, clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época. Es la voluntad pura, desasida de su objeto real, puesto que ella misma lo inventa. Cuando Kant, casi dos siglos más tarde, presenta las condiciones de una voluntad pura, nada añade que no esté en el querer firme, en la entereza de voluntad del Caballero de la Mancha.⁶⁷

Recrea este tema de la novela que parte, como la filosofía, desde una excepcional conciencia de fracaso, no es una mera sensación es una aceptación “realista resignada y al par esperanzada”⁶⁸. Y así sin pretender la novela sistematizar, como hace la filosofía, se le revela desde el fracaso otro mundo que estaba por descubrir. Esta revelación, esta nueva posibilidad de la razón que la novela descubre, la expone María Zambrano con una prístina simplicidad, esta es, la convivencia.

Y este es el caso que nos da Cervantes: Don Quijote era la voluntad pura de Kant antes que nadie pudiese pensarla, antes de que el mundo la necesitase y pudiese comprenderla, y es además... la convivencia, diríamos pura, con Sancho. El misterio clarísimo de la convivencia entre Don Quijote y Sancho es algo que todavía no se ha revelado en toda su significación, porque es una profecía sin petulancia, de un tipo de relación humana que aún no se ha realizado.⁶⁹

Don Quijote representa, para María Zambrano, una profunda y proverbial convivencia en la que no se da, en modo alguno, la esencial sol edad del idealismo. En Don Quijote se vislumbra siempre el otro, el prójimo, que no es un añadido, pues, como diría Antonio Machado, el ser no es idéntico sino que es heterogéneo, está abierto siempre al otro: arrieros, mozas de partido, venteros y venteras, pastores ... todos son algo de Don Quijote.

El trato de Don Quijote para con cada uno de ellos tiene una forma: la confianza. Todos se sienten crecer ante la confianza que Don Quijote les manifiesta; al mismo tiempo esta actitud es disolvente de oscuros resentimientos, pertinaces aislamientos hasta hacer perder la medida de lo humano.

María Zambrano cree que ni el estado español ni nuestra razón histórica han entendido a Cervantes. No así el ensayo o la novelística, como Galdós, que supo ver el sentir y la elegancia de los sentimientos y el sentido de la vida del pueblo.

Nuestro fracaso al no hacer una reforma, la reforma del pensamiento y del Estado que necesitábamos, hizo replegarse a nuestro más claro entendimiento a la novela y a nuestro mejor modelo de hombre, quedarse en un ente de ficción.⁷⁰

Cuando en abril de 1937 escribe “*El español y su tradición*” se hace la misma pregunta de su primer ensayo de 1930: “¿Qué es España?”. Los temas y las respuestas son las mismas: cómo abordar la revelación humana. “Se le ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática a estilo germa-

⁶⁷ Ibidem, p. 95

⁶⁸ Idem

⁶⁹ Ibidem, p. 96.

⁷⁰ Ibidem, p. 99

no, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísica en España”⁷¹. Esta clave poética y filosófica viene expresada mediante una respuesta: la reconciliación de la vida es posible a través del sufrimiento y la muerte. Esta raíz hace viable la humanidad de la criatura, su flexibilidad y no el rígido dogmatismo que paraliza el pensamiento y petrifica la vida española. En esta trágica hora de la guerra civil, Zambrano denuncia el dogmatismo en el pensamiento español y expone una originalísima tesis acerca del modo español de reflexión filosófica: la filosofía de Cervantes en la novela. A través del fracaso podremos observar la riqueza que significa ser hombre.

Vemos, de nuevo, que le preocupa sobre todo el *éthos*, porque desea transmitir una preocupación: “La soledad esencial sobre la que se funda el idealismo, es en Don Quijote profunda, esencial convivencia”⁷². Esta debiera haber sido la peculiarísima reforma del pueblo español, que hubiera movido a un estado de nobleza, de mutua confianza y reconocimiento como el que Don Quijote tributa a Sancho que “lleva clara e inequívoca la noción del semejante en el centro de su espíritu”⁷³. El carácter sagrado de la persona resulta más que cordial y es el mismo que se encuentra en Séneca, San Isidoro, Juan Luis Vives, Gracián. Por esta alta moral de Don Quijote se pregunta María Zambrano:

¿Qué ha hecho de todo esto el Estado español? Faltó la honda actitud reformista para echar cuentas del camino emprendido, para examinar lo que había en el español, libertándole de los dogmas sobre él acumulados. Faltó el hombre de Estado, a la vez pensador, que nos sacara del laberinto en que nos habíamos metido.⁷⁴

Faltaron políticos e intelectuales que recogieran esta misma reforma del entendimiento en clave del pueblo, el profundo romanticismo en la más genuina reivindicación de lo humano. Para María Zambrano se dio una excepción con Galdós que enriquece este sentir con personajes como Fortunata, alma casi gemela a Don Quijote. María Zambrano reclama la voz del pueblo al que considera con una voluntad invicta, llena de confianza en el hombre.

Es la hora de que España acepte íntegramente la voluntad de su pueblo ... la realice en la medida mayor de su posibilidad actual.⁷⁵

Todavía queda voluntad de transformación de esta crueldad cívica por una expresión liberadora, así sorprende la agudeza de visión, el análisis certero de estos escritos que, además, se piensan en momentos tan dramáticos. La vocación filosófica queda manifiesta, porque María Zambrano sabe escudriñar la realidad y otear el horizonte por encima de la tragedia.

Desde su primera estancia en Madrid y especialmente durante el exilio María acoge a cuantos a ella se acercan y todos celebran estos encuentros como verdaderos acontecimientos, en los que sobre todo había un festín: su voz y su palabra. Mediante ella María Zambrano exponía un contenido deslumbrador, nada común, armonía de razón y corazón, y se iba descubriendo esa realidad siempre presentida y nunca per-

⁷¹ María Zambrano. “El español y su tradición”. *Hora de España*. Valencia, 1937. p. 264.

⁷² María Zambrano. “La reforma del entendimiento español” *Hora de España*, op. cit., p. 310.

⁷³ *Ibidem*, p. 311.

⁷⁴ *Idem*

⁷⁵ *Ibidem*, p. 316

fectamente acabada; por esto, hablaba de sueños, guía, confesión como experiencias íntimas que piden siempre una verdad que se sabe más allá de la vida. De aquí que, aún asumiendo la duda y las sombras, recorra espacios para, al fin, darnos la luz, los claros, lo diáfano. La filosofía zambrana expresa la realidad total del hombre: su compromiso y su fe en el cielo y consigo mismo en una transparencia abarcadora y siempre nueva de la luz en miles de colores, a menudo iguales y siempre distintos.

¿Por qué María Zambrano habla de los sueños y el tiempo? Tal vez porque nos ha enseñado a huir de la identificación, de los espacios rígidos para avistar espacios infinitos en donde cabe la realidad más plena del hombre. El sueño es eco y guía de una voz que nos es y nos está haciendo, así su filosofía es siempre diálogo y esperanza todo es encuentro, acontecimiento en una realidad viva sin nada de muerte.

¿Porque cuál ha sido el mayor dolor de María Zambrano, aunque sea aventurarnos en una respuesta? La reducción de la realidad diversa, plural, inocente a una forma homogénea, esquemática, opaca. Hay que entrar en la luz, en la vida aún a través de la duda por ser humana, abrir caminos como estrechar manos desde el corazón. Este ha sido el saludo constante de María, porque vivió en una ensoñación y jamás se ató a la realidad sino que dejó que el sueño le revelara su máxima inocencia. En esta creencia comienza el diálogo y sólo aquel que cree en el sueño, como lo otro que te hace a ti mismo, puede crear un ámbito de confianza y respeto que une con los demás. Nadie va solo, la soledad es un abstracto, cada cual va soñando, lo demás es mutismo errabundo y a María Zambrano le interesa, por el contrario, la experiencia, la vivencia y la trascendencia porque en el principio fue el sentir, y no la soledad, el vivir con “ese paraíso perdido” que buscamos. Y esa parcialidad es la que duele, ese ser —como en el sueño— revelación y ocultación “sin actualizarse nunca del todo”⁷⁶

Tal vez otras de las claras resonancias en el pensamiento de María Zambrano sea la de Heidegger. Ambos proponen una metafísica, mediante voces que aglutinan experiencias vivas y humanas: el origen, el crear, la palabra. Ambos también son creadores, intentan ver y describir el mundo desde su propia perspectiva. La Filosofía es recurrente, una y otra vez “saca cosas nuevas de cosas viejas”. Aquí radica su fuerza. Muchos filósofos lo reconocen. El propio Habermas refiere que el pensamiento no puede quedarse aquiloso tiene que seguir abierto al mito y a lo sorprendente. Este es el modo de reconstruir el mundo y llenarle de sentido que explique la vivencia humana.

En el libro de Ross acerca de Aristóteles comenta que éste decía: “A medida que me hago más viejo me acuerdo más de los mitos”. El mito recupera el sentido universal y recompone el lugar natural de cada cosa. Si para Heidegger el origen de la Filosofía está en un entrañamiento, María Zambrano habla de destierro, desarraigo, búsqueda al fin de ser en libertad. “Es la paradoja de la historia: que toda humanización lleva consigo como su sombra inevitable una deshumanización”⁷⁷

Es la dialéctica del progreso en el que tanto habían creído los Ilustrados. La razón va generando en sus márgenes la semilla de aquello que la ha de destruir. Adorno y Horkheimer ya hablaron de ello en la *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, nos queda aún el reconocimiento de saber quienes son los maestros pensadores, esto es, aquellos tienen el privilegio de hacer germinar las ideas más intensas y genuinas y despiertan en quienes lo leen mundos sólo hasta entonces entrevistos .

⁷⁶ María Zambrano. *Los sueños y el tiempo*. Ed. Siruela, Madrid, 1992. p. 25

⁷⁷ Zambrano, M. *Sobre el problema del hombre*. *Anthropos*/2. marzo-abril, 1987. p. 102.

VI. BIBLIOGRAFÍA

DON ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ EN SUS ESCRITOS Y EN MI RECUERDO

por *Gonzalo Díaz Díaz*
C.S.I.C.-Madrid

Conocí a Don Ángel recién acabada la etapa de mi formación universitaria, por lo que no tuve el privilegio de contarme entre sus alumnos, pero a la vez en un momento de excesiva bisoñez para poderme incluir de alguna manera en el círculo de sus colegas. Mi situación, pues, en aquel tiempo respecto del Profesor González Álvarez no se correspondía con ninguno de los dos grandes apartados que regulan las relaciones humanas en el ámbito académico: ni disfrutaba de los vínculos de afecto que suelen generarse a través de los cursos entre alumno y profesor, ni en perspectiva inmediata, podía aspirar al clima de cordialidad que normalmente reina entre profesionales de un mismo rango; de aquí que fuera tanto más de valorar y agradecer la generosa acogida que me dispensó.

Mi primer encuentro con Don Ángel tuvo lugar a finales de enero de 1962, auspiciado por un antiguo profesor mío en la Universidad de Murcia, Don Antonio Truyol Serra, con cuya amistad me honro en la actualidad, y en su piso de la calle Ministro Ibáñez Martín. Yo estaba recién llegado de una larga estancia de cuatro años en las Universidades alemanas, y Don Ángel que conocía esta circunstancia a través del Profesor Truyol, me formuló —con aquel palpable interés por los temas y exquisita deferencia hacia el interlocutor, que con el paso de los años se me reveló como una constante de su temperamento— numerosas preguntas sobre las Universidades que había visitado, la orientación de los profesores junto a los que había trabajado, los estudios a que me había dedicado y, en fin, sobre la filosofía de Karl Jaspers, objeto de mi tesis doctoral y sobre la persona misma del filósofo alemán, a quien yo había visitado frecuentemente en su residencia de Basilea. Y después, casi sin transición, apareció la otra faceta de su personalidad, aquélla que le otorgaba la intensa humanidad que siempre lo caracterizó; me preguntó por mis proyectos inmediatos, por la orientación profesional que pensaba dar a mi vida y, sin ambages, por las dificultades económicas con que sin duda tras de mi reincorporación a la vida española me habría encontrado.

Al despedirnos me pidió que lo visitara unos días más tarde y cuando lo hice me propuso que tradujera para la *Biblioteca Hispánica de Filosofía* de la Editorial Gredos, que él dirigía, una obra de Karl Jaspers quien había pedido que la versión fuera realizada a ser posible por alguien que estuviera familiarizado con su pensamiento.

Años después nuestros encuentros fueron mucho más frecuentes y regulares cuando, ya incorporado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas como colaborador, lo tuve como director en el *Instituto Luis Vives*. Nos reuníamos en juntas quincenales donde se conversaba distendidamente y sin el más mínimo asomo de autoritarismo por su parte sobre la marcha del centro. También fui miembro de varios tribunales de oposiciones que el presidía y que según costumbre concluían sus quehaceres con una cena ofrecida por el opositor victorioso y en cuyas sobremesas tuve la oportunidad de admirar el rico arsenal de anécdotas que poseía y el fino humor con que las narraba en el momento oportuno. Más tarde aquellos encuentros fueron espaciándose a causa de las responsabilidades asumidas como *Secretario General del C.S.I.C.* primero, y del *Rectorado de la Universidad Complutense* después; y siempre aprecié en él la misma medida, la misma ponderación en sus juicios, la misma agilidad mental para extraer de inmediato los rasgos esenciales de cada situación o llegar al fondo de cada problema, y sobre todo la misma atención y cordialidad para todos aquéllos que a lo largo de tantos años se fueron acercando a él en busca de consejo o de apoyo, aunque sin tolerar jamás que la benevolencia de su ánimo se impusiera a la rectitud de su conciencia.

La última vez que lo visité, tras la cena-homenaje ofrecida con motivo de su jubilación en el Hotel Mindanao —creo recordar que en el otoño de 1985— y donde ya advertí con enorme preocupación los síntomas de la dolencia que se iba apoderando de su organismo, fue otra vez en su piso de la calle Ministro Ibáñez Martín donde lo había saludado por primera vez y a donde ahora, abril de 1988, volvía para entregarle un volumen que acababa de publicar y en el que ¡bendita casualidad!, aparecía una semblanza suya.

BIBLIOGRAFIA

- *El tema de Dios en la filosofía existencial*. Tesis doctoral. Madrid, Instituto «Luis Vives» del C.S.I.C., 1945, 323 pp.
- *Historia de la Filosofía en cuadros esquemáticos*. Madrid, E.P.E.S.A., 1946, 88 pp.
- Idem, 2ª ed. 1950.
- Idem, 3ª ed. 1953.
- Idem, 4ª ed. corregida, 1957.
- Idem, 5ª ed. 1964, 151 pp.
- Idem, 6ª ed. 1969.
- Idem, 7ª ed. Madrid, E.P.E.S.A., 1972, 330 pp.
- *Teología natural*. Tratado metafísico de la primera causa del ser. Madrid, Instituto «Luis Vives» del C.S.I.C., 1949, 570 pp.
- *Introducción a la Metafísica*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1951, 393 pp.
- Idem, 2ª ed. Madrid, Editorial Escuela Española, 1955.
- *Filosofía de la educación*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1952, 250 pp.
- Idem, 2ª ed. Madrid, Editorial Escuela Española, 1956, 229 pp.
- Idem, 1967, (Reimpresión).
- Idem, 3ª ed. Buenos Aires, Ediciones Troquel, 1969, 170 pp.
- *Introducción a la Filosofía*. Madrid, E.P.E.S.A., 1953, 355 pp.

- *Manual de Historia de la Filosofía*. Madrid, Gredos, 1957, 2 vols.
- *Idem, 2ª ed. ampliada*. Madrid, Gredos, 1960, 572 pp. (Biblioteca Hispánica de Filosofía).
- *Idem, 3ª ed.* Madrid, Gredos, 1971, 620 pp.
- *El problema de la finitud*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Contestación de Juan Zaragüeta. Madrid, Gráficas Cándor, 1959, 38 pp.
- *La esencia de Don Quijote*. Discurso leído el 22 de abril de 1961 en el Instituto de España. Madrid, Magisterio Español, 1961, 22 pp.
- *Tratado de Metafísica*. Ontología. Madrid, Gredos, 1961, 456 pp.
- *Idem, 2ª ed.* Madrid, Gredos, 1967, 466 pp. (Biblioteca Hispánica de Filosofía).
- *Idem, 3ª ed.* Madrid, Gredos, 1979, 466 pp.
- *Tratado de Metafísica*. Teología natural. Madrid, Gredos, 1961, 550 pp.
- *Idem, 2ª ed. corregida*. Madrid, Gredos, 1968, 550 pp.
- *Hacia una educación integral*. Madrid, 1966.
- *Política educativa y escolaridad obligatoria*. Madrid, Gredos, 1975, 275 pp. (Biblioteca Universitaria Gredos. II. Ensayo).
- *El primer ciclo de la educación universitaria*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.
- *La Universidad de nuestro tiempo*. Madrid, Gredos, 1976, 223 pp.
- *La carta de las libertades educativas*. Madrid, Adue, 1977, 64 pp.
- *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, 368 pp.

ARTICULOS

- *El hombre y su metafísica*. Arbor, 2 (1944), pp. 289-292.
- *Las dos dimensiones de la existencia en la filosofía existencial*. Revista de Filosofía, 4 (1945), pp. 254-283.
- *La persona humana ante el Estado, según Santo Tomás*. Arbor, 3 (1945), pp. 261-278.
- *El problema de la posibilidad de la Metafísica*. Anales de la Universidad de Murcia (1945-1946), pp. 709-750.
- *Kierkegaard y el existencialismo*. Cisneros, 11 (1946), pp. 29-38.
- *El principio fundamental de la metodología*. Revista española de Pedagogía, 5 (1947), pp. 7-23.
- *La vía de acceso a la metafísica como procedimiento para ganar su esencia*. Giornale di Metafisica (Génova), 2 (1947), pp. 373-388.
- *Posibilidad de la Teodicea como ciencia*. Revista de Filosofía, 7 (1948), pp. 283-311.
- *El concepto balmesiano de la Metafísica*. *Idem*, 7 (1948), pp. 833-850. También en: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía con motivo del Centenario de Suárez y Balmes*. Madrid, 1949. Acta II, pp. 801-815.
- *El dato inicial de la Filosofía cartesiana*. Anales de la Universidad de Murcia (1948-1949), pp. 117-148.
- *El dato inicial de la Metafísica existencialista*. Sapientia, 4 (1949), pp. 10-31.
- *La contextura radical del hombre*. Arbor, 12 (1949), pp. 229-250.
- *La nueva edición de la «Summa Theologica»*. Arbor, 12 (1949), pp. 295-298.

- *La esencia de la educación*. Revista de Estudios Hispánicos (Mendoza, Argentina), 1949.
- *Consideraciones metafísicas sobre la mutabilidad del hombre*. Discurso leído en la apertura del curso académico 1949-1950 en la Universidad de Murcia. Anales de la Universidad de Murcia (1949-1950), pp. 5-28.
- *La filosofía della matematica in Santo Tomaso*. Rivista de Filosofia Neo-Scolastica (Milán), 42 (1950), pp. 142-153.
- *La estructura entitativa del hombre*. Actas del I Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza (Argentina) del 30 de marzo al 9 de abril de 1949. Buenos Aires, Universidad de Cuyo, 1950, 3 vols. Vol. II, pp. 757-766.
- *La esencia de la educación*. En: Idem, Vol. III, pp. 1809-1815.
- *El pensamiento de Kant sobre el dato inicial de la crítica*. Philosophia (Mendoza, Argentina), 7 (1950), pp. 9-32.
- *El hombre, sujeto de la educación*. Anales de la Universidad de Cuyo (Mendoza, Argentina), 1951, pp. 105-127.
- *Forma ejemplar y modelo de educación*. Idem, 1951, pp. 129-141.
- *La causa eficiente de la educación*. Idem, 1951, pp. 143-154.
- *La Ilustración francesa*. Revista de Estudios Hispánicos (Mendoza, Argentina), 1951.
- *Morente, universitario*. Ateneo, 32 (1953), p. 5 y s.
- *Concepción del hombre en la línea de la esencia*. (La esencia humana). Sapientia, 9 (1954), pp. 41-55.
- *Isabel la Católica en el nacimiento de la Hispanidad*. Revista de Estudios Hispánicos (Mendoza, Argentina), 1954.
- *El hombre cristiano y el humanismo existencialista*. Arbor, 30 (1955), pp. 509-523.
- *La metafísica del mal*. Semanas Españolas de Filosofía, I y II. Madrid, Instituto «Luis Vives» de Filosofía del C.S.I.C., 1955, pp. 241-248.
- *El ente móvil y la estructura de sustancia y accidentes*. Revista de Filosofía, 17 (1958), pp. 5-29.
- *La interpretación que del pensamiento filosófico de Aristóteles da el español Amor Ruibal, ¿la acepta la crítica filosófica como verdadera o auténtica?* Pueblo (Madrid), 18-I-1958.
- *Forma y ser*. IV Semana Española de Filosofía. Madrid, Instituto «Luis Vives» de Filosofía del C.S.I.C., 1959, pp. 27-33.
- *La primacía de la cultura*. Revista española de Pedagogía, 23 (1965), pp. 211-214.
- *La unificación del primer ciclo en la Enseñanza Media*. Revista de Enseñanza Media, 1967.
- *Teización y ateización del Universo*. Discurso leído en la Junta pública inaugural del curso académico 1968-1969. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 45 (1968), pp. 7-20. También en: *Arbor*, 70 (1968), pp. 145-160.
- *Contestación al discurso de ingreso de J. Camón Aznar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 45 (1968).
- *Contestación al discurso de ingreso del Emmo. Sr. D. Marcelo González Martín, Cardenal Arzobispo de Toledo en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Idem, 51 (1974).
- *Investigación y desarrollo*. Arbor, 87 (1974), pp. 167-172.

- *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo*. En: *Tomasso d'Aquino nella storia del pensiero*. I. Nápoles, Edizione Dominicane Italiane, 1975, pp. 129-136.
- *El hombre y la cultura*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 28 (1976), pp. 5-28.
- *El sentido comunitario del hombre*. Masificación y comunidad. Idem, 29 (1977), pp. 23-39.
- *San Isidoro y la primera filosofía de la historia de España*. Revista Las Ciencias, T. XLII, nº 4, Madrid, 1977, pp. 271-276.
- *Individualismo y colectivismo*. En: *ABC* (Madrid), 20-VII-1977, p.11.
- *Educación universitaria y «numerus clausus»*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 30 (1978), pp. 9-24.
- *Divorcio y ley natural*. Studium, 18 (1978), pp. 279-306.
- *Humanismo y cristianismo*. Verdad y Vida, 36 (1978), pp. 375-390.
- *Tomás de Aquino y las tres esferas del espíritu*. Sapientia, 33 (1978), pp. 87-98.
- *La dignidad de la persona humana*. Instituto de España. Sesión conmemorativa de su fundación celebrada el 31 de enero de 1978. Madrid (1978), pp. 17-29.
- *¿Dónde mora la igualdad humana?* En: *ABC* (Madrid), 15-VI-1978, p. 17.
- *La familia como célula social*. Verbo, serie XVII, nº 161-162, (ene.-feb. 1978), pp. 11-32.
- *La Ilustración y el fenómeno religioso*. Verdad y Vida, 37 (1979), pp. 171-184.
- *José Camón Aznar y su filosofía del espíritu*. Revista de Ideas estéticas, 37 (1979), pp. 101-112.
- *El humanismo teocéntrico en el pensamiento de José Camón Aznar*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 31 (1979).
- *Dimensión filosófica de la teoría y la praxis*. Atti del Congresso Internazionale Teoria e prassi, Genova-Barcelona, 8 -15-IX-1976. Edizioni Dominicane Italiane, Nápoles (1979), vol. I, pp. 89-96.
- *Derecho a la educación y libertad de enseñanza*. Academia de Doctores de Madrid. Acto de inauguración del curso académico 1979. Madrid (1979), pp. 9-41.
- *El Papa Wojtyla y el misterio de la creación del hombre*. Verdad y Vida, 38 (1980), pp. 299-316.
- *La antropología hebrea*. Escritos del Vedat (Valencia), 11 (1981), pp. 239-251.
- *Leopoldo Eulogio Palacios ante el humanismo de la nueva cristiandad*. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 59 (1982), pp. 85-101.
- *Juan Pablo II y el humanismo místico*. En: *Escritos de homenaje a S.S. Juan Pablo II*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, (Madrid) 1982, pp. 65-94.
- *La llamada teología de la liberación*. Verbo, 25 (1986), pp. 43-50.
- *Introducción al centenario de García Morente*. Anales de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, 63 (1986), pp. 7-15.
- GARCÍA LÓPEZ, J.: *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Prólogo de Madrid, Ed. Cincel, 1986, pp. 9-10.
- *El hombre y Dios en el pensamiento de Zubiri*. Fundación Universitaria Española, Cuadernos de Pensamiento, nº 1, Madrid 1987, pp.57-65.
- *Morente y su ontología de la vida*. Cuadernos de Pensamiento (Madrid). Publicaciones del Seminario «Ángel González Álvarez» de la Fundación Universitaria Española, 2 (1988), pp. 11-16.

ESTUDIOS

- ARGERAMI, O.: *Ausencia metafísica (acerca de A. González Álvarez: «Tratado de Metafísica. Ontología»)*. Sapientia, 18 (1963), pp. 127-130.
- CAÑAS, J.L.: *Don Ángel González Álvarez, impulsor de las Enseñanzas Medias en España*. Boletín del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias. 36 (junio 1992), p. 36 y s.
- CORREAS, J.: *Presencia de España en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo*. Mendoza (Argentina), Taller Gráfico Italia, 1990, pp. 34-39.
- DERISI, O. N.: *Tres nuevas Historias de la Filosofía (las de Fraile, Hirschberger y A. González Álvarez)*. Sapientia, 12 (1957), pp. 122-128.
- DÍAZ DÍAZ, G.: *González Álvarez, Ángel*. En: *Hombres y documentos de la Filosofía Española*. Vol. III. Madrid, C.S.I.C., 1988, pp. 537-541.
- DICCIONARIO BIOGRÁFICO ESPAÑOL CONTEMPORÁNEO. Madrid, Círculo de Amigos de la Historia, 1970, 3 vols. Vol. II, s.v.
- ENCICLOPEDIA DE LA CULTURA ESPAÑOLA. Madrid, Editora Nacional, 1963, 5 vols. Vol. V (Apéndice), s.v.
- GARCÍA LÓPEZ, J.: *Ángel González Álvarez: Semblanza intelectual*. Anales del Seminario de Metafísica, (Madrid), 20 (1985), pp. 13-20.
- GUY, A.: *Filósofos españoles de ayer y hoy*. Época y autores. Prólogo de Georges Bastide. Trad. de Luis Echevarri. Buenos Aires, Losada, 1966, pp. 268-270.: *Historia de la Filosofía Española*. Barcelona, Anthropos, 1985, p. 397 y s.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Filosofía española contemporánea*. Temas y autores. Madrid, B.A.C., 1970, pp. 406-415.
- MUGUERZA, J.: *Ángel González Álvarez (1916-1991)*. In *memoriam*. Isegoría, 5 (1992), pp. 223-226.
- MUÑOZ ALONSO, A.: En: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*. Madrid, Guadarrama, 1959, 432 pp. s.v.
- PECES BARBA, G.: *Ética pública y derecho*. Discurso de recepción del Excmo. Sr. D. ... el 19 de abril de 1993. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1993, pp. 7-9.
- SCIACCA, M. F.: *La Filosofía hoy*. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales. 3ª ed. Barcelona, Luis Miracle, 1961, 2 vols., vol. I, p.432.

