

LA REALIZACIÓN DEL HOMBRE EN LA CULTURA

JACINTO CHOZA

LA REALIZACIÓN DEL HOMBRE
EN LA CULTURA

SEGUNDA EDICIÓN



THÉMATATA

SEVILLA • 2020

Título: *La realización del hombre en la cultura*
Primera edición: 2020.

© Choza, Jacinto.
© Editorial Thémata 2020.

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net
Imagen de cubierta: Editorial Thémata
Diseño de cubierta: Editorial Thémata
Maquetación y Corrección: ICS, MPR e IGA.

ISBN: 978-84-120032-4-6

DL: SE: 862-2019

Imprime:
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	13
PRÓLOGO.....	15
I. HÁBITO Y ESPÍRITU OBJETIVO. ESTUDIO SOBRE LA HISTORICIDAD EN SANTO TOMÁS Y EN DILTHEY	25
Introducción.....	25
1. La noción tomista de hábito y la noción diltheyana de espíritu objetivo.....	27
2. Sistemática de los hábitos y del espíritu objetivo.....	39
a) Clasificación tomista de los hábitos	39
b) Clasificación diltheyana del espíritu objetivo (de las ciencias del espíritu)	51
c) Correspondencias entre las ciencias del espíritu y los hábitos	64
d) La «sustancia primera» y la «vida» como fundamento de los hábitos y del espíritu objetivo respectivamente	68
e) La teleología de los hábitos y del espíritu objetivo.....	73
II. LA ARTICULACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN EL PLANO ANTROPOLÓGICO.....	79
1. Los planos de la articulación Ética-Política	79
2. La triple teleología del sujeto humano.....	92
3. Los factores teleológicos de la sociedad	105
4. Los límites invulnerables del <i>ethos</i> social.....	119
5. Observaciones sobre la vigencia del ideal político en las democracias	131

III. REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y DESINTEGRACIÓN SOCIOCULTURAL EN LA ANTROPOLOGÍA DE G. B. VICO.....	135
1. Los temas y las fuentes de la antropología de Vico.....	136
2. Presupuestos epistemológicos.....	137
3. Constitución de las formas socioculturales.....	143
4. Las interpretaciones de Vico.....	150
IV. CAMBIO SOCIOCULTURAL Y ACCIÓN POLÍTICA EN EL PROBLEMA DE LOS REGIONALISMOS.....	161
1. Planteamiento del tema.....	161
2. La configuración del binomio Nación-Estado.....	165
3. El problema del regionalismo como búsqueda de la identidad colectiva.	171
4. Alcance y límites de la acción política.....	181
V. UNIDAD Y DIVERSIDAD DEL HOMBRE. ANTROPOLOGÍA VERSUS METAFÍSICA.....	185
1. Planteamiento del problema.....	185
2. Tres tipos de concepciones del hombre.....	188
2.1. La concepción épico-histórica. Homero.....	188
2.2. La concepción dramática. Sófocles.....	191
2.3. La concepción filosófica. Platón-Pufendorf.....	193
3. Requisitos para una adecuada concepción filosófica del hombre.....	196
VI. LA CULTURA COMO MEDIO Y COMO OBSTÁCULO PARA LA COMUNICACIÓN.....	201
1. La articulación entre sujeto y logos.....	201
2. La proporcionalidad entre sujeto, conocimiento y expresión.....	202
3. Tematización de cultura y lenguaje desde la infinitud del sujeto.....	203
4. Tematización de cultura y lenguaje en su finitud.....	216
5. Prospectivas.....	210

VII. LO SATÁNICO COMO FUENTE Y COMO TEMA DE LA CREACIÓN ARTÍSTICA.....	213
1. Delimitación del tema	213
2. El arte como magia y como sacrificio	216
3. La idea reguladora de las ideas reguladoras	227
4. Arte realista y realidad artística	235
VIII. «THEIA MANIA». LA CULMINACIÓN DEL EROS	239
1. La unidad suficiente	240
1.1. El andrógino	240
1.2. Adán y Eva.....	241
2. La unidad imposible.....	244
2.1. La arqueología del sujeto	244
2.2. La teleología del sujeto.....	246
3. Más allá de la unidad	250
IX. ANTROPOLOGÍA Y COMUNICACIÓN	253
1. La comunicación en el plano bio-psicológico	253
2. La comunicación en el plano socio-cultural	256
- Síntesis pasiva e inconsciente colectivo. Los implícitos del discurso.....	256
- Conciencia vital y conciencia intelectual. La comunicación explícita	259
X. SENTIDO OBJETIVO Y SENTIDO SUBJETIVO DEL TRABAJO	265
1. El trabajo, actividad problemática	265
- Una definición del trabajo.....	267
2. El trabajo como autorrealización. Perspectiva filosófico-social	269
- El trabajo en la sociedad urbana.....	269
- El trabajo en la sociedad industrial	273
- El trabajo en la sociedad posindustrial	277
3. El trabajo como eros. Perspectiva mítico-religiosa.....	281
- El trabajo como actividad mágico-supersticiosa	285

- El trabajo como actividad cultural	289
- El trabajo como co-redención	293
4. La integración del trabajo objetivo y el trabajo subjetivo.....	297

Los trabajos que integran este volumen han aparecido con anterioridad en las siguientes publicaciones.

- «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey». En Anuario filosófico, vol. IX, 1976.
- «La articulación entre ética y política en el plano antropológico» en AA VV. Ética y política en la sociedad democrática. Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- «Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G. B. Vico», en Anuario filosófico, vol. XIV-2, 1981.
- «Cambio sociocultural y acción política en el problema de los regionalismos», en Revista de estudios políticos, número 33, mayo-junio, 1983.
- «Unidad y diversidad del hombre. Antropología versus metafísica», en Revista española de Pedagogía, número 58, octubre-diciembre, 1982.
- «Culture as a means for and an obstacle to communication», en Actas del XVII Congreso Mundial de Filosofía, Montreal, 1983.
- «Il satanico fonte a soggetto della creazione artistica», en Il Nuovo Areopago, número 13, primavera 1985.
- «“Theia mania”. Il compimento dell’eros», en Il Nuovo Areopago, número 12, invierno, 1984.
- «Antropología y comunicación», en Jorge Yarce, ed., Filosofía de la comunicación, EUNSA, Pamplona, 1986.
- «Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo», en Fernando Fernández Rodríguez, coordinador, Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens, BAC, Madrid, 1987.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este libro salió en 1989. En él se recogen diez trabajos de los años 80 que descubren el contexto y el trasfondo del que surge el Manual de antropología filosófica, libro que desde su primera edición en 1988 mantiene su función de desplegar, orientar y brindar fundamentación, a las investigaciones filosóficas sobre el hombre y la cultura humana.

En los trabajos de “La realización del hombre en la cultura” se encuentran los cimientos de la filosofía del espíritu subjetivo, que se desarrolla en los estudios aparecidos entre 1988 en que se publica el Manual, y los cimientos de la filosofía del espíritu objetivo, que se desarrolla en los estudios aparecidos entre Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo, de 2002 y el volumen IV de la Filosofía de religión, La oración originaria: la religión de la Antigüedad, de 2019.

El primer estudio de La realización del hombre en la cultura es “Habitado y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey”, (Anuario filosófico, IX, 1976), en el que se expone una concepción de la unidad del hombre, la cultura y la historia, que ha inspirado todos los trabajos antropológicos posteriores del autor.

El segundo estudio es “La articulación entre ética y política en el plano antropológico” en AA VV, Ética y política en la sociedad democrática, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, en el que se señalan los diversos niveles de finalidad de la dinámica humana, personal y cultural, y la autonomía de cada uno de ellos respecto de los demás.

El tercer estudio, “Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G.B. Vico”, (Anuario filosófico, XIV-2, 1981), y en él se exponen los factores que generan la dinámica cultural y el desarrollo de la mente humana, y su orden de prelación y articulación. En primer lugar, la cultura la general la acción vital irreflexiva, en segundo lugar, la voluntad organizativa reflexiva, o sea, la razón práctica, el de-

recho, y en tercer lugar, la cultura es asumida en la reflexión teórica y es comprendida en la filosofía, en la razón teórica.

Los otros trabajos recogen análisis sobre la fuerza generadora de los productos culturales humanos y el alcance del arte, “‘Theia mania’, la culminación del eros” (Il nuovo areópago, 12, 1984), y “Lo satánico como fuente y como tema de la creación artística” (Il nuovo areópago, 13, 1985).

Por otra parte, se estudian los modos en que la cultura facilita o entorpece la comunicación, las formas de la actividad laboral humana, la identidad y la acción política, y en qué medida los cambios culturales están al alcance de la acción política, o más allá del alcance de la responsabilidad y de la razón práctica humana.

La reedición del Manual y de Las representaciones del sí mismo, aconsejan también la reedición de este libro, quizá el más seminal de todos los del autor, cuarenta años después.

Sevilla, 1 de mayo de 2019.

PRÓLOGO

Los diez capítulos que componen este volumen corresponden a artículos, conferencias, comunicaciones y ponencias en Congresos, pertenecientes al periodo comprendido entre 1976 y 1987. Pero como los trabajos que inicialmente tenían forma de comunicación oral han sido publicados en diversas revistas o en las Actas de los Congresos respectivos, remito cada uno de los capítulos a su correspondiente fuente bibliográfica. Con ello va dicho ya que todo lo que se recoge en este libro ha sido anteriormente publicado en los lugares que se señalan.

La justificación para reunir todos estos materiales en un único libro es doble. En primer lugar solamente siete de estos trabajos están publicados en español; de los restantes, dos están publicados en italiano y uno en inglés, y no son de fácil acceso a los interesados en el tema. Ellos son precisamente los que me han sugerido, y en algunos casos pedido insistentemente, que reuniera en un volumen editado en español todos estos estudios, convencidos de que resultaría de utilidad para ellos y sus alumnos.

El segundo motivo es que, efectivamente, todos estos estudios tienen una unidad a pesar de su variable extensión y de la diversidad de sus «géneros literarios» originales (conferencias, artículos, ponencias, comunicaciones). La unidad creo que viene expresada en el título *La realización del hombre en la cultura*. En cierto modo es un título excesivamente pretencioso; la única disculpa es que no he podido encontrar otro que reflejase mejor su contenido.

En la historia del pensamiento occidental la filosofía empieza por la física, como una teoría del universo, o como una filosofía de la naturaleza, es decir una explicación de la constitución de los entes físicos. La máxima profundización teórica y reflexiva sobre estos entes recibió el nombre de *Metafísica*. Se puede decir que éste es el punto de vista que se mantiene hasta los inicios de la modernidad, en que la reflexión

teórica de máximo alcance y profundidad se ejerce no sobre el cosmos sino sobre la inteligencia humana o sobre el intelecto en general, para indagar acerca de su capacidad de hacer ciencia de la naturaleza, y, más en concreto, de hacer esa ciencia de la naturaleza matematizada que se inicia en el renacimiento y que recibe el nombre de física.

En el transcurso de lo que se ha llamado la modernidad tienen lugar una serie de acontecimientos históricos que transforman profundamente las condiciones de vida del hombre, de entre los cuales no es el menos importante lo que convencionalmente se denomina revolución industrial. Tras ella nos encontramos en una situación de máxima perplejidad respecto de eso que venía siendo el tema fundamental de la filosofía y de la ciencia: la naturaleza.

Para un hombre del siglo XX la naturaleza no es algo ni misterioso ni obvio, ni arcano ni trivial. Sencillamente es algo que ha desaparecido de nuestro horizonte, y que, al igual que a los animales exóticos, lo conservamos en unos recintos cuidadosamente protegidos a los que damos el nombre de parques naturales. Y es que para nosotros lo más inmediato y que integra por completo nuestro horizonte vital no son los entes naturales, sino los entes artificiales. Incluso la misma expresión «parque» natural tiene una irónica connotación de artificio.

Los viejos manuales que siguen ocupándose de lo que Aristóteles denominó metafísica producen una extraña sensación de no ocuparse de cosas reales, y los tratados que adoptan la forma de una reflexión sobre la ciencia física o biológica producen la impresión de ocuparse de cuestiones muy ajenas a lo que llamamos la vida humana real.

Pero ¿qué es la vida humana real?, ¿qué significa eso de que un tratado de filosofía no se ocupa de cosas reales?, o bien ¿Cuál es la diferencia entre un libro de filosofía del que decimos que se ocupa de cosas reales y otro del que decimos que no lo hace o del que, en tono peyorativo, decimos que contiene una «metafísica de las piedras»? En una primera aproximación podríamos decir que esa filosofía que se ocupa de la vida real es la que investiga y trata de poner en claro lo que al hombre le pasa y lo que él hace. Pero en nuestra situación histórica actual no puede decirse que la naturaleza sea algo que le pasa al hombre. Más bien habría que decir que el hombre es algo que le pasa a la naturaleza. Dicho drásticamente: no nos queda naturaleza porque la hemos trans-

formado toda en artificio, es decir, en cultura. Todo lo que el hombre ha cultivado, transformado e inventado es cultura: las casas en las que vivimos, las ciudades, las autopistas, las naciones, la banca, el dinero, la industria, los códigos civiles, los sistemas de transporte y comunicación

Todo esto nos resulta mucho más cercano y familiar que la naturaleza y por eso un tratado filosófico que se ocupe de ellos nos produce la impresión de tratar de la vida real. Y un tratado filosófico sobre la naturaleza nos parece que trata de la vida real solamente si se nos da precisamente en ese contexto, o sea si se nos da a través de la ciencia, que es el producto cultural que se ocupa de la naturaleza según las condiciones de nuestro presente modo de vida.

Una de las razones que pueden explicar la diferencia entre uno y otro de los dos tipos de tratados filosóficos mencionados es que disponemos de una metafísica de los entes naturales según las condiciones de vida y pensamiento de otras épocas, por una parte, y, por otra, de una filosofía de la historia, del derecho, de la moral, etc., según las condiciones de vida y pensamiento de la nuestra, pero sin suficiente hondura metafísica. En cambio, no disponemos de una metafísica de los entes artificiales, es decir, de una filosofía de la cultura que ponga en claro el estatuto ontológico de lo que el hombre hace y de lo que le pasa, incluyendo en esa dinámica la naturaleza toda de un modo comprensiblemente unitario o interdependiente y suficientemente profundo.

No pretendo decir que aquí se encuentre ya una metafísica de los entes artificiales; ése era el objetivo que se perseguía con estos estudios sobre la cultura, de índole diversa por su tema y por su amplitud. No. No se contiene en este volumen una metafísica de los entes artificiales, pero creo que si hay una contribución para roturar ese vasto territorio que requerirá todavía mucho trabajo filosófico, y creo que se señala una manera de acortar distancias entre una metafísica del pasado que no nos resulta adecuada a nuestro tiempo y una filosofía de nuestro tiempo en cierto modo indigente de una metafísica que establezca el estatuto ontológico de los entes culturales, aunque no puede sostenerse que no haya habido en el siglo XX intentos y logros muy valiosos en este sentido (baste señalar los nombres de Cassirer, Hartmann, Heidegger y Gadamer, por ejemplo).

La tesis de que el hombre se realiza en el trabajo, formulada de un modo amplio y fundamentado en primer lugar por Hegel, resulta más completa y su comprensión más obvia si se transforma en esta otra, según la cual, el hombre se realiza en la cultura. Porque el término trabajo tiene en el lenguaje ordinario un sentido que no abarca la totalidad de las actividades humanas, y en cambio el término cultura, sobre todo desde las últimas décadas con la divulgación de las antropologías positivas (especialmente de la antropología cultural), designa la totalidad, si no de las actividades humanas, sí al menos de todo lo producido por ellas y de una parte considerable de los factores determinantes de su producción (justamente de todos aquellos factores que no son la naturaleza).

Cultura se considera todo lo que no es producto espontáneo de la naturaleza, y dado que el hombre no se produce espontáneamente en la naturaleza en tanto que humano, y dado que lo que la humanidad necesita para realizarse tampoco lo produce espontáneamente la naturaleza, hay que producirlo desde el otro factor que no es la naturaleza física (el cosmos material), y que es la libertad del hombre. A eso es a lo que llamamos productos culturales, y por eso puede decirse que el hombre se realiza en la cultura.

Claro aparece ya que el tema es de enorme amplitud y de difícil sistematización. En este libro se ha abordado desde diez perspectivas diferentes, y según un orden que tiene cierto carácter sistemático, no obstante coincidir con el orden cronológico de su publicación.

En el capítulo primero, «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y Dilthey», se establece la estructura y las «regiones de ese amplio territorio que ahora denominamos cultura, y que fue roturado por lo que la filosofía alemana contemporánea denominó Ciencias del espíritu. Para mostrar el modo en que se ha ocupado de la cultura la filosofía antigua y medieval, y poner de manifiesto la continuidad entre ésta y la filosofía moderna y contemporánea, se indica la correspondencia entre los diversos ámbitos de la cultura, tal y como Dilthey lo señalara, y las modalidades de las actividades libres del hombre, es decir, aquellas actividades humanas susceptibles de hábito, según la terminología tomista, y según la antropología aristotélica. La diferencia en el modo de tematizar la cultura en una época

del pensamiento y otra se indica señalando la diferencia entre lo que constituye el fundamento de los hábitos (el sujeto humano singular) y lo que se establece como fundamento de la cultura en tanto que espíritu objetivo (la vida social e histórica de los hombres). De este modo puede decirse que queda trazado un mapa de los diversos sectores de la cultura en correspondencia con los diversos principios operativos radicados en la libertad.

En el capítulo segundo, «La articulación entre ética y política en el plano antropológico», se aborda la cuestión del telos del sujeto humano y de la sociedad en su proceso de autorrealización, lo que también podría denominarse «telos de la cultura». En una consideración sistemática el primer momento corresponde a la descripción de la estructura de una realidad, y el segundo a la consideración de su fin específico, si es que se trata de una realidad dinámica, actuante.

En el caso del sujeto singular y de la sociedad humana se pueden señalar tres tipos de fines: un fin religioso de índole transhistórica y que se alcanza en la eternidad, más allá de la muerte y más allá de los tiempos; un fin moral, que suministra criterios para el actuar humano en el ámbito sociohistórico, con miras a ese propio ámbito y también con miras a la eternidad, y un fin político y cultural que se ejerce en el ámbito social con miras históricas. De este modo se puede decir que el sujeto humano tiene una triple teleología, se plantea el problema de la articulación entre esos tres tipos de fines.

La sociedad también tiene esa triple teleología, pero para la acción política y para la actividad laboral o profesional de cada individuo el fin cultural es el que tiene carácter más inmediato, y en él hay que hacer valer los otros dos fines, según la naturaleza propia de cada uno de los tres.

El atentado contra esos tres fines y contra su articulación propia podría dar lugar a una descomposición o incluso aniquilación de la sociedad si el ethos social no contara con los que parecen ser unos límites invulnerables.

En el capítulo tercero, «Reflexión filosófica i desintegración socio-cultural en la antropología de G. V. Vico» se expone la primera gran filosofía de la cultura que se lleva a cabo en la historia del pensamiento

occidental, para poner de manifiesto lo que en ella tiene un valor actual y permanente.

Tras el análisis de la estructura y los fines de las con figuraciones culturales en los capítulos uno y dos, en el capítulo tres se analiza específicamente la dinámica de la cultura. Se trata de examinar qué papel juega en esa dinámica la actividad intuitiva o prerreflexiva de la imaginación. creadora de ámbitos humanos; la voluntad reflexiva, creadora de normas jurídicas, y la reflexión filosófica escrutadora de los fundamentos metafísicos de la naturaleza y de la acción humana. Se trata de un análisis de la tesis que Vico formula en el orden trascendental, según la cual lo primero es la vida, lo segundo, la norma jurídica, y lo tercero, la doctrina teórica o reflexiva.

En el capítulo cuarto, «Cambio sociocultural y acción política en el problema de los regionalismos», después de haber estudiado la cultura en sus planos más generales en los capítulos anteriores, se expone la incidencia de los factores anteriormente estudiados en la emergencia de lo que es el ámbito cultural que a los hombres del siglo XX nos resulta el más inmediato y propio para el desarrollo de la vida humana, a saber, la región y la nación. Se describe el papel que juega en la aparición de tales ámbitos la vida y la imaginación creadora, y la reflexión de la voluntad en la acción jurídica y política, tomando como punto de referencia básico el proceso de la creación poética, o sea, de la producción técnico-artística.

En el capítulo cinco, «Unidad y diversidad del hombre. Antropología versus metafísica», se analiza desde otra perspectiva la secuencia vida, norma y reflexión teórica, ya vista en el capítulo anterior. En concreto se trata de ver qué ocurre si se intenta invertir el orden de dicha secuencia y establecer como factor primordial la reflexión filosófica. Dicha inversión es un fenómeno que suele presentarse en los momentos de crisis histórica, en los que el ser humano se encuentra máximamente perplejo respecto de sí mismo y busca una concepción del hombre que le permita superar la crisis y asentar los cimientos de un nuevo período histórico cultural.

Semejante intento no suele dar los resultados apetecidos, porque la reflexión filosófica resulta inane sin el ímpetu de una vitalidad que se manifiesta antes en los planos técnico artístico y económico-jurídico. La

reflexión filosófica ejercida en el vacío, o despegándose de la vitalidad de su tiempo y adentrándose hacia un futuro ignoto, tiende a convertirse en una metafísica abstracta, en una generalidad vacía.

Por eso puede decirse que, frente a las concepciones filosóficas del hombre, las concepciones dramáticas y épicas resultan más adecuadas desde un punto de vista antropológico, puesto que recogen la vitalidad del ser humano en cada momento, y desde sus conflictos existenciales barruntan ya el telos pertinente en orden a la superación de los conflictos. Aunque obviamente la concepción del hombre más completa es la que aglutina todos los puntos de vista.

En el capítulo seis, «La cultura como medio y como obstáculo para la comunicación, se aborda el tema de las crisis históricas como crisis de la cultura vigente durante un determinado período de tiempo.

La cultura es el medio en el que se dan o se representan de modo inmediato, pero relativo, los valores absolutos y permanentes. La cultura en cuanto que histórica es de suyo relativa (pues carece de sentido hablar de una época histórica absoluta) y por eso relativiza todo lo que acoge, también los valores absolutos.

Cuando una determinada cultura lleva vigente un cierto tiempo, sufre un inevitable proceso de desgaste, por lo cual resulta algo ajena y extraña al hombre, y ya no opera como representante inmediato de los valores absolutos, sino que más bien los valores absolutos aparecen como algo gastado, ajeno y extraño, como algo que pertenece al pasado. En este caso la cultura no opera como aquello que unifica a los hombres y hace posible la comunicación entre ellos, sino como aquello que lo impide. Y hace falta la emergencia de una nueva cultura que vuelva a presentar de modo inmediato aquellos valores absolutos; si tal acontece de esa cultura se predica el calificativo de la originalidad.

En el capítulo siete, «Lo satánico como fuente y como tema de la creación artística», se analiza la manera en que las así llamadas formas del espíritu absoluto, o lo que es lo mismo, las formas superiores de la cultura, a saber, la filosofía, el arte y la religión, son capaces de hacerse cargo y de superar, cada una a su modo, lo máximamente irracional que aparece en la vida humana: el mal.

Si es verdad que el hombre se realiza en la cultura, la cultura no puede de ninguna manera dejar al margen aquello que máximamente

frena, y en no pocos casos impide, dicha realización. Pero la integración y superación del mal en esas tres formas superiores de la cultura es diversa: en la filosofía la integración resulta en cierto modo comprensible pero ineficaz; en el arte es incoativa y resulta comprensible de un modo intuitivo; en la religión la superación se con suma, pero de un modo misterioso, más allá del alcance de la acción humana y de su comprensión.

En el capítulo ocho, «`Theia mania'. La culminación del Eros», se expone la constitución, la dinámica y la culminación escatológica, de lo que se considera el primer producto cultural constituyente y fundamentante de la sociedad humana, a saber, la familia. No se trata de un estudio referido a la situación concreta de dicha institución en ninguna época histórica determinada (a eso se alude en el capítulo diez), sino más bien de lo que podría denominarse una ontología y una escatología del matrimonio y la familia.

En el capítulo nueve, «Antropología y comunicación», se examina la conexión entre el individuo y el grupo social al que pertenece, lo que acontece precisamente en función de la cultura.

Se señala en primer lugar el tipo de conexión entre los individuos que viene dada por la naturaleza misma en el plano biopsicológico, y en segundo lugar la que acontece en el plano sociocultural, que a su vez tiene incidencias sobre la del plano anterior, no retroactivamente, pero si para las generaciones ulteriores.

En el capítulo diez, «Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo», se lleva a cabo un estudio de lo que puede considerarse la primera causa eficiente de la cultura, que a su vez resulta profundamente transformado tanto en su ejercicio como en la comprensión del mismo precisamente por la cultura.

El trabajo es analizado en una doble perspectiva. Primero en una perspectiva histórica, para señalar cómo se ha realizado y cómo se ha comprendido filosóficamente en las sociedades urbanas, en la sociedad industrial y en la sociedad postindustrial. En segundo lugar se ha analizado en la perspectiva mítico-religiosa, para mostrar las modalidades que el trabajo tiene según se ejerza y se comprenda como actividad cultural y como co-redención.

Después de estos análisis se ha indicado el carácter aporético que la actividad laboral tiene en nuestros días, y se han dado algunas indicaciones que podrían aliviar en alguna medida su problematicidad, ya que ésta no es en ningún momento histórico superable del todo.

Creo que con lo dicho queda señalada la unidad de este volumen, su peculiar sistematicidad, y espero que quede también justificado su título.

No me resta más que agradecer a las personas que han contribuido de un modo u otro a la publicación de este libro su ayuda y su ánimo. Hago constar mi gratitud a Alejandro Llano, editor del volumen *Ética y política en la sociedad democrática*; a Jorge Yarce, editor del libro *Filosofía de la comunicación*, y a Fernando Fernández Rodríguez, coordinador de la obra *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, para quienes escribí los que aquí aparecen como capítulos 2, 9 y 10.

A Juan Cruz agradezco la sugerencia que posteriormente dio lugar al capítulo 3. La Fundación Ford me invitó a participar en la Southern European Fellowship Conference con la ponencia *Socio-cultural change and political action in the problem of regionalism*, que constituye el capítulo 4.

El capítulo 5 fue elaborado a instancias de José Antonio Ibáñez Martín, que se encargó también de su publicación.

Los capítulos 7 y 8 los realicé a petición de María Antonia Labrada Rubio y del comité directivo del IV Congreso Nacional de Orientación Familiar, respectivamente, y su publicación la debo al interés y al trabajo de Stanislaw y Ludmila Grygiel.

Agradezco las sugerencias y el impulso para reunir estos trabajos en un solo libro a Jorge Vicente Arregui, María García Amilburu y Manuel Fontán del Junco, de la Universidad de Navarra, y a Montserrat Negre Rigol, Gemma Vicente Arregui, Ignacio Aymerich Ojea y Carlos Durán Valenzuela, de la Universidad de Sevilla.

Jacinto Choza,
Sevilla, 5 de mayo de 1989.

I. HÁBITO Y ESPÍRITU OBJETIVO. ESTUDIO SOBRE LA HISTORICIDAD EN SANTO TOMÁS Y EN DILTHEY

Introducción

El interés del estudio comparativo de las nociones de hábito en Santo Tomás y espíritu objetivo en Dilthey estriba en que en ellas se sistematizan los mismos elementos: las determinaciones de la libertad, que en un caso se estudian desde el punto de vista de su estatuto antropológico en los cuadros técnicos de la metafísica clásica, y en el otro desde el punto de vista de su despliegue histórico-objetivo en los cuadros técnicos del positivismo y la filosofía trascendental.

Por otra parte, las determinaciones de la libertad, en su tematización filosófica, han sufrido una evolución que es interesante observar en toda la amplitud histórica posible. La amplitud histórica con que se puede abarcar el tema tomando los dos puntos de apoyo de Santo Tomás y Dilthey es máxima: Santo Tomás representa la culminación del pensamiento antiguo y medieval, y su noción de hábito es de filiación aristotélica. Dilthey representa una línea de pensamiento todavía con vigencia en la actualidad, y su noción de espíritu objetivo es de filiación hegeliana, a la vez que se dejan notar sensiblemente las huellas kantianas en su actitud metodológica. Es posible así observar el tema de las determinaciones de la libertad en la línea de su continuidad en la historia de la filosofía.

En relación a la diversa preocupación filosófica con la que Santo Tomás y Dilthey elaboran sus teorías de los hábitos y del espíritu objetivo respectivamente, el estudio comparativo se justifica por el interés que tiene investigar qué puede aportar la metafísica clásica de los hábitos al intento diltheyano de una crítica de la razón histórica, y qué puede aportar la teoría del espíritu objetivo de Dilthey para la te ma-

tización de la historia dentro de los cuadros de la metafísica clásica de los hábitos.

Dilthey pretende ir más allá de la Crítica de la razón pura, señalando el hecho de que toda conciencia está históricamente condicionada por factores no controlables racionalmente. Por tanto, el intento kantiano solo alcanza su objetivo si se continúa en profundidad por la vía de una crítica de la razón histórica. Pero, de modo análogo al planteamiento de Dilthey, es igualmente plausible proyectar un estudio de las determinaciones de la libertad para mostrar cómo se ha encarado con ella la conciencia histórica en los diversos momentos.

El establecimiento de las determinaciones posibles de la libertad y sus respectivas líneas de desarrollo, permitirá establecer de modo crítico las fluctuaciones de la conciencia histórica sobre este tema. Desde un punto de vista estrictamente diltheyano cabría hacer la siguiente objeción: el planteamiento enunciado se basa necesariamente en un postulado inverificable; que sabemos las determinaciones posibles de la libertad, cuando en realidad lo que sabemos es lo dado a la conciencia en sus fluctuaciones históricas. Tendremos ocasión de responder en las siguientes páginas. Podemos adelantar, sin embargo, que el planteamiento de este trabajo no se basa en ese postulado, sino en este axioma: que sabemos lo que es saber.

Un estudio comparativo de estas características tiene el riesgo de dejar en la sombra rasgos muy genuinos de las dos concepciones que se comparan, pues de ambas se toman solamente los elementos en base a los cuales se pueden establecer las relaciones de convergencia o divergencia. Sin embargo, esto puede hacerse sin traicionar a ninguno de los dos pensadores, pues a veces la comparación hace resaltar más las características propias, y en este caso tiene la ventaja de unificar desde un mismo tema dos períodos bastante heterogéneos de la historia de la filosofía, que es lo que fundamentalmente pretendemos en estas páginas.

Los textos sobre los que básicamente vamos a desarrollar nuestro estudio son el Tratado de los hábitos y virtudes, que comprende las qq. 49 a 70 de la Prima Secundae de la Summa Theologica, y las últimas obras de Dilthey en las que ofrece una sistematización más acabada de las ciencias del espíritu, a saber: Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu (1910) y Plan para continuar la estructu-

ración del mundo histórico por las ciencias del espíritu (interrumpido con su muerte en 1911).

1. La noción tomista de hábito y la noción diltheyana de espíritu objetivo

Dentro de la construcción científica en la que Santo Tomás plantea unitariamente el estudio del mundo, del hombre y de Dios, el Tratado de los hábitos se sitúa a continuación del Tratado de los actos humanos y del Tratado de las pasiones. Corresponde investigar el tema de los hábitos después del análisis del acto humano por cuanto el hábito constituye uno de sus principios intrínsecos¹.

Si se tiene en cuenta la definición tomista de acto humano como aquel que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin², es decir, como aquel acto que es intrínseco y formalmente libre³, se advierte enseguida que el tema de los hábitos es la prosecución del tema de la libertad inmediatamente después de abrir su planteamiento⁴.

La definición de hábito está tomada directamente de Aristóteles. En primer lugar, establece su estatuto ontológico: el mismo que le asignó Aristóteles en el libro de las Categorías (9a3 y a10) como «cualidad difícilmente mudable»⁵, es decir, como tipo de realidad a la que le corresponde «ser en otro». A continuación, fija las características de su relación con el «otro» en el que le corresponde ser, señalando que no hay tal relación (como predicamento), pues no hay mediación alguna en el caso de las cualidades: «nihil est medium inter habens et id quod habetur»⁶. Finalmente, formula la definición metafísica tomándola tam-

1 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 9 49 intr. El otro principio intrínseco es para Santo Tomás la potencia. Cfr. *Ibid.* La *Summa Theologica* se cita aquí por la edición Marietti, Roma-Torino 1963, y por la edición castellana de la BAC, Madrid, 1959.

2 Cfr. I-II, 6, Ic.

3 Cfr. I, 83, Ic.

4 Intercala Santo Tomás el *Tratado de las pasiones* entre el de los actos humanos y el de los hábitos porque considera las «passiones animae» en su formalidad de actos comunes al hombre y al animal. Con ello pretende hacer una exposición completa de todos los actos humanos específicos y genéricos, antes de desarrollar el tema de los hábitos. Cfr. I-II, 6 intr.

5 I-II, 49, I sed contra.

6 I-II, 49, lc.

bién del estagirita (Metafísica 1022b 10): «Habitús dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud»⁷.

Al tratar de establecer a qué especie del predicamento cualidad pertenece el hábito, señala, también siguiendo a Aristóteles, que a la primera. La cualidad «importat quemdam modum substantiae... unde importat quemdam determinationem secundum aliquam mensuram»⁸, pero el modo y la determinación del sujeto «in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis», porque los demás modos y de terminaciones no se toman «in ordine ad ipsam naturam subiecti», sino que se toman «vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem»⁹. El hábito es, pues, un modo o determinación del sujeto, «secundum esse accidentale», en orden a la naturaleza misma del sujeto.

La determinación en orden a la naturaleza del sujeto implica también determinación en orden a la operación, por cuanto la operación «es el fin de la naturaleza o un medio conducente al fin»¹⁰. Falta, pues, establecer cómo es esa naturaleza, y el Aquinate lo hace de un modo inequívoco y diáfano: se trata de una *naturaleza libre*.

Los hábitos son disposiciones en orden a la naturaleza de la cosa y en orden a su operación o fin, en virtud de las cuales algo queda bien o mal dispuesto para ello. Pero para que un ser necesite (*indigeat*) disponerse respecto de otro se requieren tres condiciones¹¹:

1.º Que el ser que es dispuesto sea distinto de aquello para lo que se dispone, de forma que se refiera a ello como la potencia al acto. «Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita..., et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo».

7 Ibid. Los otros dos ingredientes que constituyen la razón formal de hábito en Santo Tomás son. que la cualidad sea «dificilmente mudable» (Cfr. I-II, 49, 2 and 3) que se obre por medio de ella «cuando se quiera» (Cfr. I-II, 49, 3 sed contra). Esta segunda característica no está tomada de Aristóteles, sino de S Agustín y de Averroes.

8 I-II, 19, 2c.

9 Ibid.

10 Cfr. I-II, 19, 3c.

11 Cfr. I-II, 49, 4c.

2.º Que el ser que está en potencia respecto de otro pueda ser determinado de muchos modos y respecto de muchos objetos. «Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet».

3.º Que concurren muchos factores para disponer «ad unum» al ser que está en potencia respecto de varios, y que tales factores puedan ordenarse de diversos modos, de manera que dispongan bien o mal en orden a la forma o a la operación. «Unde qualitates simplices elementorum, quae se cundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates».

Al establecer, pues, las características de la naturaleza susceptible de hábitos, queda excluida por la primera condición la naturaleza divina; por la segunda, la naturaleza vegetal y el animal irracional¹²; y por la tercera, la naturaleza inorgánica.

Queda abierto, por tanto, el ámbito de la máxima indeterminación *real* que cabe considerar como lugar de los hábitos, a saber, la naturaleza dotada de *libre albedrío* que además de eso — pues también tiene libre albedrío la naturaleza divina¹³ — se encuentra referida a su fin como la potencia al acto.

Es, pues, la naturaleza humana, con sus características de libertad y temporalidad, lo que obliga a abrir en el sistema categorial aristotélico-tomista un lugar para los hábitos¹⁴. Y puesto que la naturaleza humana se concibe estructurada según una pluralidad de instancias operativas, la primera clasificación de los hábitos se establece en función de la indeterminación de dichas instancias. Toda instancia operativa que

12 En este pasaje de la q 49, 4, la naturaleza que explícitamente excluye Santo Tomás por la 2. condición es la de los cuerpos celestes, pero poco después (I-II, 50, 3c) excluye por la misma razón el alma irracional: «stres sensitivae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae: alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, si ordinantur ad unum, sicut et natura Et ideo sicut in potentibus naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur».

13 Cfr. I. 19, 10.

14 La naturaleza angélica también es, para Santo Tomás, susceptible de hábitos, pero no en un sentido tan propio como la humana, pues en los ángeles no hay potencia material, sino «aliqua potentia» (Cfr. I-II, 50, 6c).

de algún modo caiga bajo el dominio de la voluntad y participe de la racionalidad de la indeterminación de la razón, es susceptible de hábitos, a saber: las potencias sensitivas (más propiamente las apetitivas que las aprehensivas internas), el intelecto y la voluntad¹⁵.

Se puede ya afirmar —aunque la afirmación requiera ulteriores matizaciones— que, siendo los hábitos las determinaciones reales de una naturaleza libre y temporal, constituyen, en el cuadro clásico de las categorías, el estatuto ontológico de la historicidad.

La tesis enunciada, tan exenta de matices, es apta para proyectarla comparativamente sobre el origen de la noción diltheyana de espíritu objetivo.

En un pasaje de la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* declara Dilthey: «el sentido en que yo empleo la expresión “ciencias del espíritu” ... es el mismo en el que ... Hegel habla de “espíritu objetivo”»¹⁶, añadiendo que en otro lugar explicará las ventajas de su nomenclatura. Y, efectivamente, en otro lugar de la misma obra, pasa a exponer su propia noción de «espíritu objetivo» y a diferenciarla de la de Hegel, autor de quien toma la expresión.

Las ciencias del espíritu tienen como tema propio la objetivación de la vida («haben als ihre umfassende Gege benheit die *Objektivierung des Lebens*»). «Al convertirse la objetivación de la vida en algo comprendido por nosotros contiene ya de por sí la relación de lo exterior con lo interior.

15 Cfr. I-II, 50, 3, 4 y 5. Se excluyen las potencias vegetativas y las sensitivas externas por su determinación «ad unum» Los sentidos internos se consideran susceptibles de hábitos en un sentido más impropio que los apetitos sensitivos, porque éstos caen de un modo más directo bajo el dominio de la voluntad, tal dominio es constitutivo de la razón formal de hábito También son susceptibles de hábitos el cuerpo (Cfr I-II, 50, 1) y el alma «secundum suam essentiam» (Cfr. I-II, 50, 2), pero no nos detenemos en estos aspectos por ser de menor interés en un estudio comparativo como el presente.

16 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, p. 86. Trad. castellana de Eugenio Imaz: *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *El mundo histórico*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 106. Las obras de Dilthey se citan por la edición de los *Gesammelte Schriften* de Teubner Stuttgart, y Vandenhoeck und Ruprecht-Göttingen, reedición fotomecánica, 1966-73, XVII volúmenes, señalando con números romanos el volumen, y con números árabes la página. Los textos en castellano corresponden en su mayor parte a las traducciones de Eugenio Imaz de las obras de Dilthey, editadas por Fondo de Cultura Económica, México, 1944-56.

Y aquí recibe su acabado el concepto de las ciencias del espíritu. Su campo alcanza lo que el comprender, y el comprender tiene su objeto unitario en la objetivación de la vida. Así, el concepto de ciencia del espíritu, según el ámbito de los fenómenos que abarca, se halla determinado por la objetivación de la vida en el mundo exterior. No comprende, no entiende más que lo que ha creado el espíritu (*Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er*). La naturaleza, el objeto de la ciencia natural, abarca aquella realidad que se produce con independencia de la acción del espíritu. Todo lo que el hombre acuña mediante su acción constituye el objeto de las ciencias del espíritu.

Y así la expresión “ciencia del espíritu” queda justificada. Antes se solía hablar del espíritu de las leyes, del derecho, de la constitución. Ahora podemos decir que todo aquello en que el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu (*Jetzt können wir sagen, dass alles, worin der Geist sich objektiviert hat, in den Umkreis der Geisteswissenschaften fällt*)»¹⁷.

La filiación hegeliana de la expresión la manifiesta Dilthey inmediatamente después:

«Hasta ahora he designado esta objetivación de la vida (*Objektivierung des Lebens*) con el nombre de espíritu objetivo. La expresión feliz y profunda se debe a Hegel. Pero es menester distinguir con precisión el sentido diferente del de Hegel en que yo la empleo. Esta diferencia afecta tanto al lugar sistemático que corresponde al concepto como a su objetivo (*Abzweckung*) y a su amplitud (*Umfang*)»¹⁸.

Y aunque tenga cierta amplitud, transcribimos íntegramente la concepción que tiene Dilthey del espíritu objetivo hegeliano, porque las referencias a este texto serán frecuentes.

«En el sistema de Hegel la expresión señala una etapa en el desarrollo del espíritu. Hegel coloca esta etapa (*Stufe*) entre el espíritu subjetivo y el espíritu absoluto. Por lo tanto, el concepto de espíritu objetivo ocupa su lugar en la construcción ideal del desarrollo del espíritu que ciertamente tiene como base real su realidad histórica y las relaciones que imperan en ella y las trata de hacer especulativamente comprensibles,

17 *Der Aufbau...*, GS, VII, 18 Trad. cast. p 172. Los subrayados son míos. Conviene ahora reparar en el uso indistinto de los términos *Geist* y *Leben*. Dilthey emplea el término *Geist* en simbiosis semántica con los términos *Leben*. *Erlebnis* y *lerstehen*, mientras que Hegel lo emplea preferentemente en la línea significativa de los términos *Begriff* y *Ternunft*.

18 *Ibid.*

pero que, por esto mismo, abandona las relaciones temporales, empíricas, históricas. La Idea, que en la naturaleza se exterioriza en su ser otro, sale fuera de sí, retorna a sí misma, sobre la base de esa naturaleza, en el Espíritu. El espíritu del mundo se recobra en su pura idealidad. Realiza su libertad en su desarrollo (Er *verwirklicht seine Freiheit* in seiner Entwicklung).

Como espíritu subjetivo, representa la pluralidad de los espíritus individuales. Cuando en éstos se realiza la voluntad basada en el conocimiento del fin racional que se va realizando en el mundo, tiene lugar en el espíritu individual el tránsito a la libertad (vollzieht sich im Einzelgeist der *Übergang zur Freiheit*). Con esto tenemos el fundamento para la filosofía del espíritu objetivo. Esta nos muestra cómo la voluntad racional y libre y por consiguiente, en sí universal, se objetiva en un mundo moral; “la libertad, que tiene el contenido y el fin de la libertad, es al principio nada más que concepto, principio del espíritu y del corazón, y destinada a desarrollarse en objetividad, en realidad jurídica, moral, religiosa y científica” (Hegel, *Werke*, vol. 7. sec. 1, 1845, p. 375. *Philosophie des Geistes*). Con esto tenemos planteado el desarrollo hacia el espíritu absoluto a través del espíritu objetivo; “el espíritu objetivo es la idea absoluta pero que es solamente en sí; como, de este modo, se halla sobre el terreno de la finitud, su real racionalidad mantiene el aspecto de la manifestación exterior” (Hegel. *Werke*, vol. 7, sec. 2, p. 376, *Philosophie des Geistes*).

Con esto la construcción ideal del mundo histórico ha alcanzado el punto en el cual las dos etapas del espíritu, la voluntad racional universal del individuo y su objetivación en el mundo moral, como su unidad superior, hacen posible la última etapa definitiva, el saber del espíritu acerca de sí mismo, como potencia creadora de toda realidad, en el arte, en la religión y en la filosofía. El espíritu subjetivo y el objetivo tienen que ser considerados como el camino en el cual se va formando la suprema realidad del espíritu, el espíritu absoluto»¹⁹.

El espíritu objetivo, según esta exposición, tiene de común con los hábitos el que para ambos su umbral es la libertad, y que inmediatamente traspasado ese umbral a partir del cual una subjetividad temporal es libre, queda abierto *eo ipso* el ámbito de la moralidad. La libertad es la frontera entre la psicología y la ética (y también entre las potencias o facultades y los hábitos) y entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo.

La diferencia más notable que ahora cabe señalar entre la noción tomista de hábito y la hegeliana de espíritu objetivo, es que en aquella —como veremos— no va implicada como constitutivo formal la exigencia de universalidad, entendida como exigencia de expresión objetiva, mientras que en ésta sí.

Las nociones de hábito y espíritu objetivo constituyen el mismo tema de la moralidad como determinaciones de la libertad, pero nunca

19 *Der Aufbau...* GS, VII, 148-150. trad. cast. pp. 172-174 Los subrayados son míos.

pueden coincidir por completo, y ello es así, entre otras razones, porque no todos los hábitos son susceptibles de expresión objetiva, mientras que es precisa mente este carácter de universalización y objetivación lo que se toma como constitutivo formal para elaborar la noción de espíritu objetivo.

La divergencia, por tanto, tiene su raíz en el diverso modo de considerar la libertad, sus determinaciones y, sobre todo, su desarrollo. Si se estudia el incremento de los hábitos considerados en sí mismos en un plano ideal, y sobre ese trazado se estudian los hábitos adscribiendo su incremento a la subjetividad singular, aparece el tema del perfeccionamiento personal biográfico. Si el incremento de los hábitos se estudia adscribiéndolo a sus expresiones objetivas, entonces aparece el tema de la historia, quedando en sombra los hábitos no susceptibles de objetivación²⁰.

Estas observaciones son susceptibles de mayor desarrollo en extensión y en profundidad, pero ahora nos interesan sobre todo las correcciones que hace Dilthey a esta noción de espíritu objetivo para elaborar la suya propia, que es la que debemos comparar con la noción de hábito.

En primer lugar, es digno de consignarse el hecho de que Dilthey no utiliza el término «libertad» en el momento de hacer sus correcciones. Y, en segundo lugar, que la moralidad no ocupa ningún puesto de especial relevancia en su concepción del espíritu objetivo, la cual no obstante es más afín a la concepción tomista de los hábitos que la concepción hegeliana reseñada.

Después de hacer una interpretación histórica de la formación del concepto hegeliano de espíritu objetivo, Dilthey hace las siguientes modificaciones²¹.

20 La exclusividad de este planteamiento tiene el inconveniente de tornar muy difícil el discernimiento entre ética, sociología e historia, que es lo que ocurre en el pensamiento de Hegel y en el de Dilthey. Por otra parte, resulta obvio que uno de los factores que diversifican el tratamiento de la libertad en Santo Tomás y en Hegel es el interés por el desarrollo perfectivo de la persona singular en el primero y de la humanidad en general en el segundo.

21 *Der Aufbau...*, GS, VII, 150-152 Trad. cast. pp. 174-176.

1ª. Donde Hegel pone la razón universal y la voluntad general racional (*allgemeinen vernünftigen Willen*) como fundamento de las comunidades (*Gemeinschaften*), Dilthey pone la realidad de la vida (*Realität des Lebens*), la vida en su totalidad, la comprensión, la vivencia, la conexión histórica.

2ª. Donde Hegel realiza una deducción metafísica. Dilthey realiza un análisis de la existencia humana (*menschlichen Existenz*) tal como nos es dada, en virtud del cual aparecen «la fragilidad y la finitud de todo lo que es vida», «el punto en que surgen las formaciones más elevadas de la vida común», «el poder de lo irracional».

Ya señalamos antes la divergencia semántica del término *Geist* en contexto hegeliano y diltheyano (nota 17). Dilthey desprende la noción de espíritu de la noción de razón universal en proceso de constitución hasta el concepto absoluto; elimina la posibilidad de cualquier culminación, y establece un proceso indefinido de interrelación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo, que es precisamente lo que considera constitutivo del mundo histórico.

El espíritu subjetivo sigue siendo básicamente como lo consideraba Hegel, pero el espíritu objetivo pasa ahora a comprender «el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilos de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el estado y el derecho», juntamente con el arte, la religión y la filosofía²².

El fundamento del espíritu objetivo —del objeto de las ciencias del espíritu— es la vida del individuo en comunidad²³. «Las ciencias del espíritu descansan en la relación entre vivencia, expresión y comprensión»²⁴, es decir, el espíritu objetivo se constituye a partir de las «unidades individuales de vida» de donde emergen las «actividades diferenciadas» que contienen siempre una referencia vital al yo (una *vivencia*), y que *expresan* cómo vive el yo su relación con las cosas y con los hombres. Esta *expresión contiene ya* cómo ha vivido, cómo ha *comprendido* las cosas y los hombres el sujeto individual y permite por

22 Cfr. *Der Aufbau...*, GS, VII, 151. Trad. cast. p. 175.

23 «Los sujetos lógicos sobre los que se pronuncian enunciados en la Historia son tanto los individuos como las comunidades y las conexiones». *Der Aufbau...*, GS, VII, 135. Trad. cast. p. 158.

24 *Der Aufbau...*, GS, VII, 131, Trad. cast. p. 153.

tanto a otra subjetividad la comprensión de lo expresado, es decir, de la manifestación exterior de lo vivido.

«Sobre este fondo de la vida se presentan entonces la *captación objetiva*, la *fijación de valores*, la *adopción de fines* como otros tantos tipos de la actitud psíquica en *matices infinitos*, que desembocan unos en otros»²⁵.

La vida individual se articula con la «experiencia general de la vida», en virtud de la cual se enriquece, se ensancha y se consolida. La experiencia general de la vida es ya espíritu objetivo, que sólo se constituye a partir de las «unidades individuales de vida», pero que, una vez constituido, tienen un poder superior al de la vida individual:

«Comprendo con esta expresión (experiencia general de la vida) los principios que se forman en un círculo de personas conexas de alguna manera y que son comunes a las mismas. Se trata de juicios acerca del curso de la vida, de juicios de valor, de reglas de conducta, de determinación de fines y de bienes. Se caracterizan por ser creaciones de la vida común. Y afectan lo mismo a la vida de la persona individual como a la de las comunidades. A primera vista, parecen ejercer ya como costumbres, tradiciones, como opinión pública que presiona a la persona individual —en virtud del sobrepeso del número y de la duración de la comunidad, que excede a la del individuo— un poder sobre la persona y su experiencia y poder vital individuales muy superior, por lo general, a la voluntad del individuo»²⁶.

En esta consideración del espíritu objetivo, han quedado superadas las individualidades aisladas, y se ha constituido una cierta «voluntad general», una unidad supraindividual de vida, pero no aparece de ninguna manera un incremento de racionalidad ni de libertad, porque «en esta experiencia general se hace valer, con mucha más fuerza que en la experiencia individual, *el carácter incontrolable de las fuentes de su saber acerca de la vida*»²⁷.

Podría parecer que aquí no queda nada de la concepción hegeliana del espíritu objetivo, pero, en realidad, para el punto de vista de Dilthey no es así. Para él, lo más importante del pensamiento de Hegel en este tema es la noción de «conciencia total» (que a su juicio proviene de la teoría de Schleiermacher sobre la «conciencia de la comunidad»²⁸) y, junto con eso, la descripción de las etapas en el desarrollo de la auto-

25 *Der Aufbau...*, GS, VII, 131-132 Trad. cast. p. 154. Los subrayados son míos.

26 *Der Aufbau...*, GS, VII, 132-133, Trad. cast. p. 155.

27 *Der Aufbau...*, GS, VII, 133, Trad. cast. p. 156 El subrayado es mío.

28 Cfr. *Der Aufbau...*, GS, VII, 98 Trad. cast. p 119.

conciencia²⁹. Pues bien, esos dos elementos los conserva Dilthey como los dos pilares de su concepción del mundo histórico bajo los términos de «comprensión» y «maduración de la conciencia histórica», comprendidos ambos en el más amplio concepto de «autognosis».

El término «comprensión» y «comprender» lo delimita Dilthey por contraposición al término «conocer», «Comprender» es la actividad por la cual la conciencia se hace cargo de cualquier elemento del espíritu objetivo, es decir, de cualquier elemento que cae dentro del ámbito de las ciencias del espíritu. «Conocer» es la actividad por la cual la conciencia se hace cargo de cualquier elemento que cae en el ámbito de las ciencias de la naturaleza³⁰. Esta distinción significa que la vida humana en su expresión objetiva, el mundo histórico, no puede ser «conocido» (que equivale a «construido para Dilthey»), sino que su vía de acceso a la conciencia es «revivirlo»³¹. Dicho de otra manera, «comprender» en sus «formas elementales» y en sus «formas superiores» significa autoconciencia, y esta autoconciencia va siendo más clara, más amplia e incluso más autoconsciente, a medida que transcurre la Historia³². A esto hay que añadir que el proceso histórico del comprender, y del comprender históricamente mediante las ciencias del espíritu, «está orientado hacia la autognosis», que «representa la marcha de la comprensión desde fuera hacia adentro» y que «utiliza toda manifestación de vida para captar “lo interior” que la produce»³³.

Se observa, pues, que aunque no haya incremento de la racionalidad, sí que hay incremento de la autoconciencia en esta concepción diltheyana del espíritu objetivo, y, desde este punto de vista, sigue patente la filiación hegeliana del concepto. Lo que impide la correspondencia estricta entre ambas concepciones es que Dilthey mantiene unos límites para el «comprender», y establece tales límites en términos de

29 Cfr. *Der Aufbau...*, GS, VII, 116 Trad. cast. p. 137.

30 Cfr. *Der Aufbau...*, GS, VII, 82-83 y 85-86 Trad. cast. pp. 103-104 y 106.

31 Cfr. *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS, VII, 207-216. Trad. cast. de E. Imaz: *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, en *El mundo histórico*, Ed F.C.E., México, 1944, pp. 231-241.

32 Una de sus exposiciones del proceso de maduración de la conciencia histórica puede verse en *Der Aufbau...*, GS, VII, 88-120 Trad. cast. pp. 108-142.

33 *Der Aufbau...*, GS, VII, 82. Trad. cast. p. 102.

irreductibilidad entre «comprensión» y «vida». La vida no puede ser totalmente comprendida³⁴ y por tanto la *autognosis* no alcanza nunca a culminar en identidad de la autoconciencia absoluta. La historia es un proceso indefinido o, en el mejor de los casos, un proceso que tiende asintóticamente a la autoconciencia³⁵.

Dilthey considera la empresa hegeliana de la filosofía de la historia como un despropósito³⁶, y por tanto se vuelve a Kant. No cabe una comprensión *total* de la historia e intenta una crítica de la razón histórica como su mayor aproximación.

Aquí puede verse con cierta claridad la presencia del punto de vista trascendental en el pensamiento de Dilthey. La subjetividad trascendental es sustituida por «la vida», que no se identifica con el «comprender», aunque el «comprender» está implicado en todas las «categorías» de la vida, ninguna de las cuales, por otra parte, es una ciencia del espíritu, sino, justamente, sus condiciones de posibilidad.

Señalábamos antes que hay mayor afinidad entre la concepción diltheyana del espíritu objetivo y la concepción tomista de los hábitos, que entre ésta y la teoría hegeliana del espíritu objetivo. La razón es clara. Aunque Dilthey sea hegeliano, es también un positivista, y, aunque no vamos a emitir ningún juicio sobre cuál de las dos tendencias tenga más peso en él, si cabe decir que su positivismo le lleva a plantear el tema sobre unas coordenadas cuyos dos ejes coinciden *grosso modo* con los del planteamiento tomista:

1.º Las manifestaciones de la vida (espíritu objetivo) y las determinaciones de una naturaleza libre (hábitos) arrancan del individuo singular, que es el fundamento permanente y la realidad radical, no suplantable por ninguna otra *realidad* superior constituida sobre los actos del individuo.

2.º Las manifestaciones de la vida (espíritu objetivo) y las determinaciones de una naturaleza libre y temporal (hábitos), considerados en su proceso histórico, tienen carácter indefinido. Dicho de otra manera, la historia no culmina en un fin intrínseco.

34 Cfr. *Plan der Fortsetzung...*, GS. VII, 226-228 Trad. cast. pp. 251-252.

35 Cfr. *Der Aufbau...* GS VII, 137-138 Trad. cast. pp. 160-161.

36 Cfr. *Der Aufbau...*, GS, VII, 110 ss Trad. cast. pp. 121 ss.

Sobre este mismo eje de coordenadas, la diversificación de los planteamientos surgirá al intentar establecer reglas de validez universal para el desarrollo temporal de las manifestaciones de la vida. Habiendo puesto «la vida» en el lugar de una subjetividad trascendental o en el de una razón universal, Dilthey se queda sólo con la psicología y la historia como única posibilidad de establecer tales reglas por vía inductiva. El resultado pretendido es la ciencia de la historia. Santo Tomás, que establece la teoría de los hábitos y las potencias desde un sistema categorial ontológico, sale de la psicología y de la historia para establecer, volviendo otra vez a la ontología, las reglas de validez universal. El resultado es el *Tratado de la ley*, que es la continuación lógica del tratado de los hábitos.

Visto desde otra perspectiva, si se considera que el éxito en el despliegue de la libertad no está garantizado a priori, se buscará ante todo un saber normativo. Si, por el contrario, se considera que el éxito en el despliegue de la vida está garantizado a priori cualesquiera que sean los fines que históricamente se adopten, se buscará un saber descriptivo basado en la inducción³⁷. Se advierte aquí de qué manera el espíritu de la ilustración está vivo en Dilthey³⁸.

Ahora proyectaremos la clasificación diltheyana de las manifestaciones de la vida sobre la clasificación tomista de los hábitos, y podremos observar la relación que hay entre «categorías de la vida» y

37 Éste es el carácter que tiene el *Sistema de la ética* de Dilthey, en cuya obertura se expone este tema central: «Sólo la observación de toda la organización de un desarrollo histórico de la vida ética, o sea el punto de vista histórico-social, puede solucionar realmente el problema de la ética». GS, V, Trad. cast. de H. W. Jung, *Sistema de la ética*, Ed Nova, Buenos Aires, 1973. p 23. El subrayado es de Dilthey.

38 En descargo del relativismo de Dilthey es oportuno hacer notar que tal relativismo se formular se establece antes de 1911. Esto quiere decir que el relativismo, formulado cuando el espíritu de la ilustración tiene todavía vigencia en el pensamiento filosófico y en la vida de la sociedad, no es tan grave como después de haber hecho quiebra a todos los niveles el optimismo, la fe en el progreso Mientras se mantiene una fe incommovible en el desarrollo perfectivo de la sociedad a través de la historia, es lógico y congruente que se busque un saber descriptivo en función del cual se enuncia que se desconocen unas metas absolutas que en verdad se desconocen, más aún cuando en el horizonte mental no se vislumbra como una posibilidad la idea de fracaso. En este sentido es oportuno recordar que La decadencia de occidente de O Spengler no aparece hasta 1918, y que hasta después de 1945 no empieza a extenderse la idea de fracaso como un ingrediente de la mentalidad común.

«ciencias del espíritu» por una parte, y «categorías del ser» y «determinaciones de la naturaleza libre» o «hábitos» por otra.

2. Sistemática de los hábitos y del espíritu objetivo

Para el estudio de la sistematización de los hábitos y de las ciencias del espíritu en Santo Tomás y en Dilthey, respectivamente, procederemos con el siguiente orden: a) Clasificación tomista de los hábitos; criterios de diferenciación; relaciones de unos hábitos con otros. b) Clasificación diltheyana del espíritu objetivo (de las ciencias del espíritu); criterios de diferenciación; relaciones de unos elementos con otros. c) Correspondencias entre las ciencias del espíritu y los hábitos. d) La «substancia primera» y la «vida» como fundamento de los hábitos y del espíritu objetivo respectivamente. e) La teleología de los hábitos y del espíritu objetivo.

a) *Clasificación tomista de los hábitos. Criterios de diferenciación. Relaciones de unos hábitos con otros.*

Al quedar establecido que los hábitos, por ser cualidades, existen «en otro», y que implican orden al acto³⁹, y por otra parte, que el sujeto de los hábitos no despliega su operatividad inmediatamente sino a través de principios próximos de operaciones (potencias)⁴⁰. queda ya establecido también un primer criterio de clasificación y diferenciación: los hábitos se distinguen primeramente según las potencias en que residen, o sea, según su sujeto. El primer criterio de clasificación de los hábitos es, pues, la causa material. En función de ella aparecen cinco géneros de hábitos, según tengan como sujeto el cuerpo, el alma según su esencia, las potencias sensitivas, el entendimiento y la voluntad⁴¹.

Atendiendo a la operatividad, cumplen de modo estricto la definición de hábito aquellos que tienen como sujeto el entendimiento y las instancias apetitivas, pues éstos son los que más estrictamente disponen

39 Cfr. I-II, 49, 2 y 3.

40 Cfr. 1. 77. 1 y 2.

41 Cfr. I-II. 50. 1 a 5 Santo Tomás declara que las virtudes no tienen causa material y que análogamente se toma en su lugar el sujeto «in quo» Cfr. I-II, 55, 4c.

bien o mal respecto de un fin, son difícilmente movibles y pueden usarse de ellos cuando se quiera.

El sujeto, o la causa material como criterio de diferenciación, sólo permite establecer entre los hábitos distinciones genéricas y no específicas.

«La diversidad específica proviene de la forma y la genérica de la materia — las cosas que difieren en la materia pertenecen a géneros distintos (*Metafísica*, 1024 b9) —, del mismo modo la diversidad genérica de objetos engendra la distinción de potencias. De ahí que el Filósofo diga (*Ética*, 1139 a8) que “las cosas que difieren genéricamente pertenecen a distintas partes del alma”. Pero la diversidad específica de los objetos causa la diversidad específica de los actos, y, por consiguiente, de los hábitos»⁴².

La ulterior diferenciación de los hábitos operativos en especie se establece según la diversidad del principio activo o medio cognoscitivo en el orden especulativo, y según la diversidad de fines en el orden práctico⁴³. Pero, sobre todo, los hábitos se distinguen, por razón de la conformidad o disconformidad con la naturaleza, en hábitos buenos y malos, según que dispongan para un acto conveniente o no con la naturaleza del que obra, «sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant»⁴⁴.

Con esto, Santo Tomás llega a establecer la noción de virtud: hábito operativo bueno, que reside en la parte racional del alma, por el que se vive con rectitud y del que nadie hace mal uso⁴⁵.

A partir de ahí, enlaza con la tradición aristotélica y la división de las virtudes en «dianoéticas» y «éticas», para elaborar su distinción entre virtudes *intelectuales* y virtudes *morales* de las que las principales son las *cardinales*. Estos grupos de hábitos específicos son los que interesa considerar, puesto que constituyen los elementos integrantes de lo que Dilthey, modificando el legado hegeliano, llama espíritu objetivo.

42 Cfr. II-II, 54, 1 ad 1.

43 Cfr. I-II, 54, 3c y ad 1 2.3.

44 I-II, 54, 4c.

45 Cfr. I-II, 55, 4.

El esquema tomista de las virtudes es el siguiente⁴⁶.

Hábitos dianoéticos (Etic. Nic. 1139 b18)

Hábitos intelectuales especulativos (I-II, 57, 2).

SAPIENTIA	(SOPHIA)
INTELLECTUS	(NOUS)
SCIENTIA	(EPISTEME)

Hábitos intelectuales prácticos (I-II, 57, 3 y 4).

ARS	(TECHNE)
PRUDENTIA	(PHRONESIS)

Hábitos éticos

Hábito apetitivo racional (I-II, 61, 3).

IUSTITIA	(DIKE)
----------	--------

Hábitos apetitivos sensitivos (I-II, 61, 3).

FORTITUDO	(ANDREIA)
TEMPERANTIA	(SOPHROSYNE)

En el conjunto del amplio y matizado desarrollo teórico al que Santo Tomás somete el tema de los hábitos intelectuales y morales, nos interesa aquí tan sólo consignar los aspectos más esenciales de cada uno de ellos y algunos puntos fundamentales de las relaciones que guardan entre sí. De entre todas sus tesis hemos de considerar las siguientes.

46 Cfr. I-II, 57, 2, 3 y 4 y 61. 2. 3 y 4.

1. La exigencia de la división de las virtudes en los dos bloques de intelectuales y apetitivas estriba en que, aun siendo la razón el principio de todos los actos humanos y aun estando todas las instancias operativas del hombre sometidas a la razón, no todas lo están de igual manera. Si así fuera, bastaría la rectitud moral de la razón para que el ser humano culminara en perfección. Este es el «intelectualismo ético» de Sócrates, que Aristóteles quebró al establecer la irreductibilidad entre el orden teórico y el orden práctico, entre el orden intelectual y el volitivo⁴⁷.

2. Establecida la irreductibilidad entre ambos órdenes, que corresponden a los dos únicos principios de «acciones humanas», a saber, intelecto o razón y apetito racional, resulta que siendo la virtud un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien, toda virtud es necesariamente intelectual o moral⁴⁸.

3. Aunque los dos órdenes de virtudes sean irreductibles entre sí, tiene que haber sin embargo una articulación entre ambos. El elemento articulante es la *prudencia*, virtud intelectual por su sujeto y moral por su objeto⁴⁹, cuya función es la realización del bien en el orden práctico previo conocimiento de la verdad⁵⁰. La prudencia es un saber *directivo*⁵¹ bajo cuyo imperio se usan rectamente (*ortopraxis*) todos los demás hábitos. Y puesto que todos los hábitos operativos se engendran y desarrollan en virtud de los actos que les son propios⁵², teniendo tales actos como principio eficiente la praxis o uso activo de la voluntad⁵³, y siendo el imperio de la prudencia lo que posibilita la rectitud de ese uso (*ortopraxis*), resulta que la prudencia es la causa de que los demás hábitos sean *virtudes*⁵⁴, por lo cual se la llama «genitrix virtutum»⁵⁵, y

47 Cfr. I-II, 58, 2.

48 Cfr. I-II, 58, 3.

49 I-II, 58, 3 ad 1.

50 II-II, 47, 5 ad 3.

51 I-II, 58, 3 ad I Virt. Card. 1.

52 I-II, 51, 3, 52, 3, 63, 2.

53 I-II, 9, 1 y 17, 1.5.

54 I-II, 65. 1 v II-II, 51, 2.

55 3, d 33, 2.5.

se dice de ella que es la forma de las demás virtudes como el alma es la forma del cuerpo⁵⁶.

Según esa función específica de la prudencia, como pieza de articulación entre las virtudes morales y las intelectuales, resulta que pueden darse las virtudes morales sin que se den las intelectuales de sabiduría, ciencia y arte, pero no sin que se den entendimiento y prudencia, porque es imposible que los actos de las instancias apetitivas sean rectos si no hay conocimiento de los primeros principios especulativos y prácticos, que compete al entendimiento y del modo adecuado en que tales actos deben desarrollarse en congruencia con esos primeros principios, que compete a la prudencias⁵⁷.

La prudencia es el hábito de los *medios*, que constituyen el ámbito del *libre albedrío*. El libre albedrío es una característica del acto volitivo en cuanto que no está determinado *ad unum*, proviniendo tal indeterminación de la apertura cognoscitiva a lo universal y al ser en general⁵⁸. La prudencia es, por tanto, el hábito por el que se constituye la rectitud del *libre albedrío* y la rectitud de la *praxis* (uso activo de la voluntad).

La prudencia es, pues, aquel hábito en virtud del cual puede lograrse un desarrollo perfectivo del hombre, que, si bien está posibilitado por el libre albedrío, *no está garantizado a priori* por él. Tal desarrollo consiste en la adscripción del resultado inmanente de la operatividad a la *substancia primera o a la naturaleza del sujeto activo*, cuando tal resultado inmanente no es atentatorio contra la unidad de esa naturaleza — en la cual unidad se incluye también la referencia a su causa final — Esto es lo que constituye el recto orden de la razón⁵⁹.

Si el resultado inmanente de la operatividad es atentatorio contra la unidad de la naturaleza del sujeto activo, precisa mente porque falte la *recta ratio agibilium* o *prudencia*, entonces también queda adscrito a la subjetividad actuante, pero no como elemento unificante sino disgregador de la unidad y del orden de la naturaleza⁶⁰. No se quiere decir

56 Ver. 15. 5 ad II 3, d 27, 2, 4, 3.

57 I-II, 58, 4c.

58 I, 83, 3 y 4.

59 Cfr. I-II, 65, 1. La articulación unitaria de todas las virtudes entre sí se establece en base a prudencia y entendimiento.

60 Cfr. I-II, 66, 1, 2, 3.

con esto que la naturaleza pueda quedar disuelta en su esencia por las operaciones, sino que la unidad entre ella misma y su fin queda rota, por cuanto, al no alcanzar el fin, la ordenación de la naturaleza a él no cobra realidad en el orden práctico.

4. La diferenciación entre los hábitos intelectuales y los morales, y la función articulante y unificadora de la prudencia, se pone todavía más de manifiesto al quedar establecido que todas las virtudes intelectuales, excepto la prudencia, pueden alcanzar su fin propio al margen de las virtudes morales e incluso sin que ellas existan. La razón de ello es que, mientras los hábitos intelectuales han de habérselas con los principios universales del ser y del obrar, la prudencia se refiere además a los principios particulares del obrar, los cuales no pueden valorarse en su justo carácter de fin intermedio (de bien concreto) sin la rectitud del apetito, pues sólo por referencia a él se constituyen como tales fines intermedios. Siendo la rectitud del apetito la esencia de la virtud moral, se sigue que la prudencia no puede darse sin ella⁶¹.

Por razón de que las virtudes intelectuales pueden darse sin las morales, es por lo que sólo a éstas se les da el nombre de virtudes en sentido perfecto, incluyendo entre ellas a la prudencia:

Un hábito se ordena a un acto bueno de dos maneras. Primero, en cuanto que por él adquiere el hombre la *capacidad* para el acto bueno. Segundo, en cuanto que, además de la *capacidad*, confiere el *recto uso* de ella. Y puesto que el nombre de bien, como el de ente, no se predica de algo en cuanto que está en potencia sino en cuanto está en acto, del hombre se dice que obra bien y que es bueno por esta segunda clase de hábitos y no por la primera.

Como la virtud es «lo que hace bueno a su poseedor y buena su obra» (*Étic. Nic.* 1106 a 15), éstos son los hábitos que llevan con estricta propiedad el nombre de virtudes, y no en cambio los otros, que no perfeccionan al hombre en sí mismo, sino sólo en algunas de sus facultades. Por eso entendimiento, ciencia, sabiduría y arte son virtudes en sentido relativo.

Virtudes en sentido estricto son, pues, los hábitos volitivos rectos y los de las otras potencias en cuanto movidas por la voluntad (praxis),

61 I-II, 58, 5c.

porque sólo en estos casos la virtud confiere la *capacidad* para obrar bien y *hace obrar bien en acto*, es decir, constituye al bien como *realidad* actual. La prudencia, aun siendo intelectual por su sujeto, queda integrada entre las virtudes morales porque requiere la rectitud de la voluntad para constituirse. «Sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam»⁶².

5. En lo que se refiere al rango jerárquico de cada virtud en relación con las demás, las virtudes intelectuales son, en términos absolutos, superiores a las virtudes morales, porque aquéllas residen en la parte racional por esencia, mientras que éstas residen en la parte racional por participación, y lo racional por esencia es superior («nobilius») a lo racional por participación.

En cuanto a su objeto, también las virtudes intelectuales son superiores a las morales, porque el objeto de aquéllas (lo universal) es más excelente que el objeto de éstas (el bien particular). Por otra parte, las virtudes intelectuales no se refieren a otra cosa, como los medios al fin, lo cual sí ocurre con las virtudes morales, y la razón de ello es que por las virtudes intelectuales tenemos una cierta incoación de la bienaventuranza (*beatitudo*), que es la contemplación de la verdad.

En términos relativos, es decir, considerando la virtud en orden al acto, es más excelente la virtud moral, porque perfecciona el apetito que a su vez mueve a las demás potencias al acto. Y como la virtud se llama propiamente tal en cuanto al acto y no en cuanto a la potencia, más propiamente son virtudes en este sentido las morales que las intelectuales, aunque en términos absolutos sigan siendo éstas hábitos más excelentes⁶³.

6. Entre las virtudes intelectuales la *sabiduría* es la de rango superior, pues tiene como objeto la causa suprema, que es Dios. Y como de las causas inferiores se juzga por la causa superior, la *sabiduría* juzga de todas las demás virtudes intelectuales, las ordena y es como el archi-

62 Cfr. I-II, 56, 3c.

63 I-II, 66, 3.

tecto de todas ellas⁶⁴. Por esta razón es un hábito único, mientras que la *ciencia*, dada la diversidad de sus objetos, es un hábito plural⁶⁵.

La *sabiduría* es superior al *entendimiento de los principios* indemostrables, porque conoce la razón de lo que es y de lo que no es, y las propiedades del ente, a partir de lo cual se constituyen los principios indemostrables que son el objeto del entendimiento. Por tanto la sabiduría que tiene por objeto la causa altísima, es decir, Dios y su efecto el «ens commune», es superior al entendimiento⁶⁶.

La *sabiduría* es superior a la *ciencia* porque, aunque tenga menos certeza que ésta, tiene un objeto mucho más excelentes⁶⁷.

Más delicada es la cuestión de la superioridad de la *sabiduría* sobre la *prudencia*, porque la prudencia ordena qué cosas, cómo, cuándo y por quién han de ser estudiadas, y se ocupa de los actos humanos mediante los cuales el hombre alcanza la bienaventuranza, mientras que la sabiduría no se refiere a nada de eso. Ante semejante tesitura el Aquinate establece la siguiente tesis apoyándose en el estagirita:

«Como la prudencia versa sobre lo humano, mientras que la sabiduría versa sobre la causa suprema, es imposible que la prudencia sea virtud mayor que la sabiduría, “excepto en el caso de que como se dice en el libro VI de la *Ética*⁶⁸ — lo más excelente de cuanto existe en el mundo fuese el hombre”» («Impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, “nisi”, ut dicitur in VI Ethic., “maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo”»)⁶⁹.

La política o la prudencia disponen de todos los demás hábitos en orden a la felicidad suprema, de la cual la sabiduría es una incoación en esta vida, pero que culminará como sabiduría cumplida y perfecta en la felicidad plena de la otra.

64 I-II, 66, 5c.

65 Cfr. I-II, 57, 2c.

66 I-II, 06, 5 ad 4.

67 I-II, 66, 5 ad 3.

68 El lugar de este texto en el libro VI de la *Ética* a Nicómaco corresponde a 1141 a 20-22. La edición castellana del Instituto de Estudios Políticos traduce así «sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo» (Εἰ μὴ τὸ ἀριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπος ἐστίν).

69 I-II, 66, 5 ad 1.

Por lo que se refiere al *arte* o *recta ratio factibilium*, su carácter de bien no se establece por relación al apetito, sino a la propia calidad de la obra externa realizada, y eso tanto en el caso de que su materia sean operaciones intelectuales (artes liberales), como en el caso de que verse sobre operaciones corporales (artes mecánicas). Para que el arte pueda adscribirse a la subjetividad del agente como perfección suya, es decir, para que pueda hacerse buen uso de él, se requiere la rectitud de la voluntad, que es la esencia de la virtud moral y, en concreto, de la justicia⁷⁰.

7. Por lo que se refiere a la jerarquía entre las virtudes morales, una vez establecido que la prudencia es virtud intelectual por su sujeto, y por tanto superior a todas las morales, corresponde la primacía a la justicia, y le siguen, por orden, *fortitudo* (*andreia*) y *temperantia* (*sophrosyne*).

Puesto que la causa y la raíz del bien humano es la razón («causa et radix humani boni est ratio», «ex dictis I-II, 18, 5; 61, 2»), la prudencia, que perfecciona a la razón, supera a las demás virtudes morales, que perfeccionan el apetito, el cual no es racional por esencia, sino por participación⁷¹. Y según el apetito participe más o menos de la razón, las virtudes correspondientes serán más o menos perfectas. Así, la *iustitia*, que reside en la voluntad, es superior a las demás virtudes morales; y la *fortitudo*, que reside en el apetito irascible, supera a la *temperantia*, enraizada en el concupiscible, que participa menos de la razón (*Ethic. Nic.* 1149 b1)⁷².

La superioridad de la *iustitia* no proviene solamente de su sujeto, sino también de su objeto, pues se ocupa de las operaciones exteriores

70 Cfr. I-II, 57. 3. Como anécdota histórica es interesante consignar que en la cuestión 66 de la I-II se establece la preeminencia de la sabiduría ante los pretendidos títulos de superondad ostentados por *intellectus*, *scientia* y *prudencia*, pero no hay ninguna referencia al *ars*, cuyo carácter de virtud intelectual quedó por otra parte asentado en I-II, 57, 3. Nadie había exhibido título de superioridad del *facere* sobre el *agere* ni sobre el *speculare*, ni se podía imaginar que alguien lo hiciera. Y ello porque no es pensable que el bien externo supere y fundamente al bien interno a menos que se establezca previamente la reducción de interioridad y exterioridad.

71 Todo apetito es racional por participación, y no por esencia, y esto es válido tanto para el apetito sensitivo como para el intelectual, como se indica en I *Ethic.* (1102 b30), I-II, 56, 6 ad 2.

72 I-II, 66, 1c.

por las cuales el hombre se ordena a los demás hombres y a Dios⁷³. Consiste en la voluntad constante de dar a cada uno lo que le es debido⁷⁴, y presupone la existencia del derecho, es decir, el *factum* de que a *cada uno* le corresponde por naturaleza la posesión o el dominio de algo, y tal capacidad y exigencia de posesión y dominio implica a su vez que *cada uno es persona y es libre*⁷⁵.

Todavía se puede aducir otro título de superioridad del que es beneficiaria la justicia: que realiza el bien en mayor medida que las otras dos virtudes morales, puesto que atiende al bien de la comunidad, que es superior al bien del individuo⁷⁶.

Las dos últimas virtudes morales tienen como función articular armónica y unitariamente la fluencia de la afectividad con el orden de la razón. La afectividad queda desglosada en dos series de actividades cuyos elementos más simples son los siguientes actos: amar, desear, deleitarse, odiar, detestar y entristecerse, por una parte, y confiar, atreverse, desesperar, temer y encolerizarse, por otra, ordenados y modulados respectivamente por los hábitos de *temperantia* (*sophrosyne*) y *fortitudo* (*andreia*)⁷⁷. Esta última encauza la afectividad cuando se retrae ante las dificultades para la realización de los objetivos que la razón propone, y aquélla la controla cuando tiende a la dispersión antirracional⁷⁸. La *fortitudo*, por lo que acabamos de indicar, está más próxima a la razón que la *temperantia*, que ocupa el grado ínfimo entre las virtudes morales.

Importa consignar todavía que la *fortitudo*, como tal virtud moral, presupone que el éxito en el despliegue de la vida no está garantizado *a priori*, más aún, que está amenazado, o, dicho de otra manera, que existe el mal como posibilidad de no alcanzar a realizar el bien.

La *temperantia* es inferior en la jerarquía de todos estos hábitos porque regula las fuerzas interiores por las que se mantiene y se difunde

73 I-II, 66, 4c.

74 II-II, 58, 1.

75 Cfr. C.G 2, 28, 3, 112.

76 Cfr. II-II, 58, 12c.

77 I-II, 60, 4.

78 I-II, 61, 2.

la vida, aunque esas fuerzas, por su misma función, forman parte de la esencia del hombre⁷⁹.

8. Con esta sistematización de los hábitos, queda abierto el tema de la historicidad en los cuadros de la metafísica tomista en los siguientes términos.

a) La naturaleza está determinada *ad unum*, por tanto la historia no es un tema del orden de la substancia.

b) Los ocho hábitos considerados no existen en el hombre por naturaleza más que como inclinación o incoación. Su desarrollo corre por cuenta de la actividad del propio sujeto, y su culminación no se alcanza por un modo único de acción, sino de diversos modos según la diversidad de materias sobre las que versan y según las diversas circunstancias⁸⁰.

c) Las virtudes morales se ordenan a un bien determinado como tal por la regla de la razón, en virtud de la cual se establece dónde, cuándo y para que algo constituye un bien (*medium rationis*)⁸¹. En el caso de la *iustitia* el *medium rationis* es también *medium rei*, porque regula operaciones que se refieren a realidades externas, en las cuales la rectitud debe establecerse en términos absolutos y según ellas mismas.

El medio recto, o bien al que tiende la virtud moral, viene establecido por la virtud intelectual, y coincide con el de la prudencia. El medio recto, bien o medida de la virtud intelectual, que es la verdad, no consiste en ningún otro género de virtud, sino en la realidad misma⁸².

d) El *intellectus* y la *syndéresis*, o hábitos de los primeros principios especulativos y prácticos respectivamente, por la misma naturaleza de sus objetos, no tienen carácter histórico y son únicos.

e) El hábito de *scientia*, que consiste en sacar conclusiones a partir de los principios, por la naturaleza de su objeto es susceptible de au-

79 II-II, 141, 2 ad 2.

80 I-II, 63, 1.

81 I-II, 64, 1 ad 2.

82 I-II, 64, 3c y ad 2.

mento y disminución y de expresión objetiva; se diversifica en muchos hábitos⁸³ y tiene carácter histórico.

f) El hábito de *sapientia*, en cuanto consideración unitaria de todo lo real (de los objetos de intellectus y scientia) en relación con la causa suprema, es susceptible de aumento y disminución, y de expresión objetiva; es único y tiene carácter histórico.

g) La *prudentia*, en cuanto que dispone rectamente los medios concretos y los demás hábitos en orden a la sabiduría y al fin último, se basa en el conocimiento del fin y en la experiencia; es por tanto susceptible de aumento y disminución y tiene, en cierto modo, carácter histórico (prudencia política).

h) El *arte* (*techne*), en cuanto *recta ratio factibilium*, tiene por naturaleza carácter históricamente progresivo.

i) Las virtudes morales, en cuanto que pueden aumentar y disminuir, como la ciencia, la sabiduría, la prudencia y el arte⁸⁴, tienen carácter progresivo y regresivo.

j) La historicidad de los hábitos puede establecerse como el carácter de aquellos cuyo aumento o incremento puede adscribirse a una realidad material o materializable externa al sujeto individual. Es decir, tienen la nota de la historicidad aquellos hábitos que, pudiendo aumentar y disminuir, son además susceptibles de expresión objetiva, a saber: sabiduría, ciencia, arte (liberal y mecánica) y justicia. *Prudentia*, *fortitudo* y *temperantia* no son susceptibles de expresión objetiva directa, sino a través de los otros.

83 Cfr. I-II, 57, 2c.

84 Cfr. I-II. 52 y 53.

b) *Clasificación diltheyana del espíritu objetivo (de las ciencias del espíritu). Criterios de diferenciación. Relaciones de unos elementos con otros.*

Puesto que Dilthey opera sobre la base hegeliana, describiremos brevemente la metamorfosis que la sistemática clásica de los hábitos sufre en un medio como el pensamiento de Hegel. Dicha metamorfosis viene dada justamente por las características del medio, que podemos considerar como determinado por el conjunto de proposiciones que constituyen la base de su sistema.

1. Desde la inauguración del punto de vista trascendental, ser significa ser-sabido. El sistema categorial clásico es una consideración de lo sabido que no se ha hecho cargo del saber que lo fundamenta. La inauguración del punto de vista trascendental es una consideración del saber y de sus formas en cuanto que fundamento de lo sabido. Pero desde su inauguración ha intentado siempre comenzar la filosofía por la teoría del conocimiento, sin tener en cuenta que no es posible considerar el saber si *antes* no se considera lo sabido. Lo primero es siempre la intención directa, y lo segundo la intención refleja, en la cual la actividad cognoscitiva (el saber) aparece objetivamente (tematizada según la intención directa) como constituyente de lo sabido. La intención refleja hace que el saber, no tematizado en la intención directa, y por tanto no sabido, pase a ser tema de la intención directa, y por tanto pase de «saber no sabido» a «saber sabido». Respecto de este segundo sabido, cabe de nuevo establecer la intención refleja o reflexión, y así sucesivamente, de forma que lo sabido y el saber se van estableciendo acompasadamente, hasta que comparece la totalidad de lo sabido fundamentada en el saber, y aparece la totalidad del saber como sabido (identidad de sujeto y objeto en el concepto absoluto).

2. Si ser significa ser-sabido, ser significa subjetividad, porque sólo la subjetividad es capaz de saber. Pero como todo lo sabido se constituye por una actividad del saber, todo incremento del saber es, para la subjetividad, un incremento del saber de sí. Y ésta es precisamente la definición de subjetividad: saber de sí, que es *eo ipso* constitución objetiva de sí. Por tanto, y precisamente porque ser significa subjetividad, ser significa también objetividad constituida. Como subjetividad significa saber de sí, y lo sabido (la objetividad constituida) va incrementando su

contenido sucesivamente según el proceso reflexivo, a cada estadio del proceso corresponde un grado de subjetividad correlativo al contenido de la objetividad. De esta manera, en el comienzo puro del proceso, que es el grado cero de contenido objetivo, se tiene el grado cero de subjetividad: la universalidad más abstracta y vacía que pensarse pueda. Correlativamente, en la culminación del proceso, donde se da el grado total de contenido objetivo, se da el saber total de sí, y por tanto la subjetividad en grado total, que es el único en el que propiamente cabe hablar de subjetividad en sentido estricto, a saber, como autoconciencia absoluta. En la autoconciencia absoluta, la sabiduría es saber total.

El sujeto trascendental queda superado en la autoconciencia. que tiene sobre aquél la ventaja de constituir un sistema de categorías como autodeterminaciones del espíritu, las cuales, además de engendrar las formas del pensar, engendran también los contenidos, y permite la inclusión del *Ich* en el *denke*, o mejor dicho, permite el pensar hacerse cargo del yo puro (autoconciencia).

3. Si ser significa ser-sabido, ni el ser ni el saber pueden ser irracionales, porque ambos van siendo constituidos racionalmente, y van siendo articulados unitariamente, desde la universalidad abstracta y vacía hasta la universalidad concreta y plena, mediante el proceso reflexivo de la razón. El proceso reflexivo se desarrolla como paso de la intención directa a la intención refleja. Tal paso se produce como negación de que la intención directa (lo tematizado por ella) sea exclusiva, como negación de que lo sabido colme por completo la capacidad de saber, y esa negación es la que posibilita la reflexión, porque abre la consideración del saber no sabido en la intención directa previa. Este proceso es la dialéctica.

En el proceso dialéctico de constitución del ser como ser sabido a costa del saber, no cabe, pues, lo irracional. De manera que si ser significa ser-sabido, todo lo real es racional, y como lo real sabido se constituye como expresión del saber, todo lo racional es real. Si todo lo racional es real y todo lo real es racional, todo el desarrollo del proceso es racionalmente necesario, y por tanto realmente necesario. De esta manera todo lo que es, debe ser, y todo lo que debe ser, es.

4. Libertad significa dominio, ser causa de sí, y por tanto libertad significa racionalidad, porque la razón, mediante la actividad del saber, constituye lo sabido, se constituye a sí misma como lo sabido y ostenta el

dominio absoluto sobre lo sabido y sobre sí. Y como el saber se efectúa en un proceso racionalmente necesario, la libertad es la necesidad racional.

De esta manera, mediante el proceso racional, el ser trascendental uno, queda articulado unitariamente con la multiplicidad predicamental constituyendo la totalidad racional de lo real, que es por eso la síntesis de lo uno y de lo múltiple, de lo finito y lo infinito, de la temporalidad y la eternidad.

Sobre este breve esquema del pensamiento hegeliano, podemos describir la metamorfosis que sufre la sistemática clásica de los hábitos.

En términos generales, los hábitos dejan de ser autodeterminaciones reales de una naturaleza libre y temporal para ser las autodeterminaciones reales de la libertad racional (que inicialmente no es más que universalidad abstracta y vacía) en el curso del tiempo. La indeterminación de la naturaleza libre es ahora sustituida por la indeterminación de la universalidad abstracta.

La naturaleza libre, en cuanto naturaleza, está determinada *ad unum*, pero en cuanto libre las autodeterminaciones concretas no alcanzan la culminación en ese *unum* por un modo único de acción, e incluso pueden no alcanzarlo. La universalidad abstracta y vacía, en cambio, se constituye en universalidad concreta y plena mediante un proceso de autodeterminaciones que es racionalmente necesario.

Los hábitos inferiores (*temperantia* y *fortitudo*), que son determinaciones de la afectividad y de la corporalidad, y cuyo grado de universalidad es mínima, pasan a ser considerados como factores del *espíritu subjetivo*, y son aquellos a los que Hegel adjudica con propiedad el nombre de hábitos:

«La particularidad o corporalidad de los sentimientos, en cuanto que pasan a quedar constituidas como determinaciones del alma, es lo que llamamos hábitos»⁸⁵.

Mediante el hábito el alma logra no quedar «acaparada» en exclusividad por el sentimiento (que cumpliría en este caso las funciones de

85 *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Ed. de Glockner, F. Fromman Verlag, Stuttgart, 1965. *Samiliche Werke*. Band 10 pgrfo 410. p. 235 Trad. cast. de E. Ovejero, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, vol. III, *Filosofía del espíritu*. Ed. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid. 1918, p. 70. No transcribo literalmente la traducción de Ovejero, la utilizo como traducción base.

la intención directa). «De esta manera, el alma tiene en posesión su contenido, pero no en relación de distinción con él, sino libre de él en cuanto que no se interesa ni se ocupa de él, quedando libre para toda ulterior actividad y ocupación (tanto de la sensación cuanto de la conciencia espiritual en general)»⁸⁶.

Hegel insiste en esta primordial característica corporal de los hábitos. El hábito es llamado segunda naturaleza —continúa— en cuanto que es para el alma «un modelar y elaborar la corporalidad, que corresponde a las determinaciones del sentimiento como tales, y a las determinaciones del sentimiento y del querer en cuanto corporizadas»⁸⁷.

Fortitudo y *temperantia* son, pues, hábitos en sentido estricto, y nada más. *Iustitia*, *ars*, *scientia* y *sapientia* son, en sí mismos y primariamente, objetividades constituidas por la razón universal, y secundariamente, en cuanto contenidos del sujeto particular, hábitos. Además, en términos absolutos, lo realmente real es el saber total con sus contenidos objetivos, y no el sujeto singular, aunque no por eso los hábitos carezcan de toda relevancia en otros ámbitos de la realidad, pues «la forma del hábito abraza todas las especies y grados de la actividad del espíritu:

El pensamiento del todo tiene necesidad del hábito y de la facilidad (destreza), mediante la cual él es propiedad dócil y sin impedimento del yo mismo particular.

El hábito desarrollado y activo en el campo espiritual en cuanto tal, es sin embargo, el recuerdo y la memoria»⁸⁸.

El hábito cobra, pues, todo su interés, en la consideración de las supremas determinaciones del espíritu en cuanto que *accidentes* del *sujeto particular*.

«Del hábito se suele hablar de modo despreciativo, y es tomado como algo no vi-
viente, accidental y particular. Ciertamente, un contenido completamente acciden-
tal es capaz, como cualquier otro, de las formas del hábito... Pero, a la vez, es la cosa
más esencial a la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual... A fin de
que el contenido religioso, moral, etc., pertenezca a él como a este sí mismo, a él

86 Ibid. *Samtliche Werke*, 10. pp. 235-236 Trad. cast. p. 71.

87 S. W., 10. p 236. Trad. cast. p. 72.

88 S. W., 10, pp 238-239 Trad. cast. p. 76.

como a esta alma, y no ... Como sensación o representación pasajera, ni como interioridad abstracta sepa nada del hacer y de la realidad, sino en su ser. En el tratado científico del alma y del espíritu se soslaya el tema del hábito porque se considera poco apreciable, o más bien, también, porque pertenece a las determinaciones más difíciles»⁸⁹.

Sabiduría, ciencia, arte y justicia son, ontológicamente consideradas, es decir, en cuanto que reales, realizaciones de la racionalidad, autodeterminaciones de la razón universal o del espíritu, y solamente en cuanto que determinaciones de un sujeto particular son hábitos. En el contexto de la filosofía clásica, *sabiduría, ciencia, arte y justicia* son, onto lógicamente consideradas, es decir, en cuanto que reales, hábitos (pues ése es su estatuto ontológico), autodeterminaciones del sujeto particular (substancia primera), y son objetividades racionales realizables o canon del deber ser cuando se las considera no en su sujeto real, sino en el plano ideal.

El orden de la intersubjetividad, que en la filosofía clásica es contemplado en la noción de *iustitia*, es contemplado ahora en la noción de *espíritu objetivo* como «la voluntad realmente libre», en cuanto que es «la unidad del espíritu teórico y del práctico»⁹⁰. El orden de la *iustitia*, del *espíritu objetivo*, es el orden de la voluntad realmente libre porque es el orden en que se ha superado la disgregación de las voluntades particulares en la unidad de la voluntad universal, cuya expresión es el Estado, «querer que sabe y es activo en sí, que tiene la forma de la universalidad sabida»⁹¹. El estado es, propiamente, la única voluntad que es libre, porque es la única voluntad que realiza la necesidad racional sabiéndola. Esta realización es la historia universal, en la cual se articulan dialécticamente «los espíritus de los varios pueblos particulares, por el juicio del mundo»⁹², y cuya culminación es la *sabiduría* o filosofía como saber total realizado.

Los hábitos del sistema clásico resultan así sistematizados como articulación genética de los contenidos y formas del orden real-racional, en un proceso ascendente. A partir de la afectividad y las fuerzas

89 S. W., 10, p 239. Trad. cast. p. 77.

90 S. W., 10, pgrfo 535. p 409. Trad. cast. p. 237.

91 S. W., 10, pgrfo 535. p 409 Trad. cast. p. 237.

92 S. W., 10, pgrfo 548. pp 426-427 Trad. cast. pp. 267-268.

interiores del sujeto individual (orden de la *fortitudo* y *temperantia*) se constituye la intersubjetividad y la voluntad universal (orden de la *ius-titia*), cuyo despliegue constituye a su vez la historia. La historia no se instaura mientras no está constituido el orden de la voluntad universal. La voluntad universal, a su vez, constituye la historia al constituir en sus expresiones objetivas el hacer humano (orden del *ars*, tanto técnico como artístico), el conocimiento humano (orden de la *scientia*), el arte, la religión, y el saber unitario de la totalidad (orden de la *sapientia*).

La función de la *prudencia*, de disponer todos los demás hábitos y actos humanos y articularlos unitariamente según el *recto uso* en orden a la *sapientia*, que versa sobre la causa suprema y aspira a ella, corre a cargo de la *dialéctica*, que es en sí misma *ortopraxis*, y que desemboca, mediante un proceso racionalmente necesario, en la *filosofía*, que es saber total, autoconciencia absoluta, idea realizada, universalidad concreta, identidad absoluta del espíritu consigo mismo mediante la objetividad. La *sapientia* no es incoación o primicia de una felicidad metahistórica, sino que es saber, consumación histórica de toda aspiración.

Ésta es la metamorfosis y la reducción — pues la *sapientia* desaparece — que la sistemática clásica de los hábitos sufre en un medio como el pensamiento hegeliano, y ésta es la base sobre la que opera Dilthey para elaborar su teoría del espíritu objetivo, o lo que es lo mismo, para llevar a cabo su estructuración del mundo histórico mediante las ciencias del espíritu.

El libro primero de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* lo dedica Dilthey a establecer la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, señalando sus peculiaridades respectivas (capítulos I a XIII), y a criticar las sistematizaciones que hacen Hegel y Comte del desarrollo histórico del espíritu o de su expresión objetiva (capítulos XIV a XVII).

La filosofía de la historia (de Hegel) *no es verdadera ciencia*, sino un desarrollo teórico de «la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad»⁹³. *Su tarea es insoluble* por la desproporción entre la misión que se ha impuesto y los

93 *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS. I, 90 Trad. cast. de E. Imaz, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Ed. F.C.E., México, 1949, p. 93.

recursos con que cuenta para llevarla a cabo, pues pretende «conocer la conexión de la realidad histórica mediante una conexión paralela de proposiciones que forman una unidad»⁹⁴, sin referencia a las ciencias particulares del espíritu «que investigan las uniformidades de los hechos más simples en que podemos descomponer esa realidad»⁹⁵. Y *sus métodos son falsos*, pues se basan en «intuiciones de entidades abstractas» «inspiradas en principios metafísicos»⁹⁶.

Dilthey se detiene a desarrollar más pormenorizadamente estos puntos en su estudio sobre Hegel, donde sus conclusiones son básicamente las mismas. En la filosofía del espíritu hegeliana, «la comprensión histórica es sacrificada al esquema metafísico»⁹⁷.

Pero, no obstante el «conflicto entre la tendencia metafísica y las más profundas intenciones históricas de Hegel»⁹⁸, nos ha legado aportaciones imperecederas en el terreno estricto de lo histórico.

«Lo imperecedero en Hegel radica en ese conocimiento de que los grandes principios que las diversas épocas han plantado frente a sí como leyes intemporales, absolutas, en calidad de normas de moral, de verdades religiosas absolutas, de reglas de derecho, diferenciándolas así de su propia vida, nacen en el desarrollo mismo y ceden su lugar a otras en su transcurso. No existe, por lo tanto, nada absoluto, rígidamente establecido, en los conceptos religiosos ni en las prescripciones de la vida. Todo es relativo, y absoluta es sólo la naturaleza del espíritu mismo que se manifiesta en todo ello. Y tampoco para este conocimiento de la naturaleza del espíritu se da ningún término final, ninguna concepción última. todas son relativas, todas han hecho lo bastante si han satisfecho a su época»⁹⁹.

Podría hacerse a Dilthey la observación de que Hegel realiza estas aportaciones en el terreno de lo histórico, no a pesar del lastre de su «metafísica objetivista» y de su «mística panteísta de inspiración cristiana», sino gracias a él, pero tendríamos que entrar entonces en un

94 *Einleitung...*, GS, I, 93. Trad. cast. p. 96.

95 *Einleitung...*, GS, I, 94-95 Trad. cast. p. 97.

96 *Einleitung...*, GS., I, 104-105 Trad. cast. p. 106.

97 *Die Jugendgeschichte Hegels*, GS IV. 249 Trad. cast. de E. Imaz, *Hegel y el idealismo*. Ed. F.C.E., México, 1956, p. 225.

98 *Ibid.*

99 *Die Jugendgeschichte Hegels*, GS IV, 249. Trad. cast. Pp. 225-226.

estudio exegético de su pensamiento en relación con el de Hegel. Nos interesa, en cambio, la sistemática diltheyana del espíritu objetivo.

Como antes dijimos. Dilthey también incluye en el espíritu objetivo el espíritu absoluto de Hegel, despojándolo precisamente de su carácter de absoluto, y haciéndolo derivar del espíritu subjetivo, que comprende el mismo cuerpo temático que el espíritu subjetivo hegeliano, y que también coincide en los temas con el contenido de la «psicología racional» tomista. Naturalmente, el tratamiento metódico, las definiciones de los elementos y el orden en que se establecen difieren en los tres.

La psicología tomista de las facultades tiene como base el sistema categorial aristotélico con su división en dos géneros supremos del ser (ser en sí y ser en otro). El espíritu subjetivo hegeliano se basa en su «sistema categorial» constituido por las formas del pensar que son las autodeterminaciones del espíritu.

En el primer planteamiento, la categoría de las categorías es el ser; en el segundo, la categoría de las categorías es el saber. Ninguno de los dos es aceptado por Dilthey, para quien la categoría de las categorías es la vida.

En las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894), donde Dilthey se propone la tarea de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu¹⁰⁰, plantea la diferenciación entre una psicología explicativa y una descriptiva por contraposición entre el carácter «metafísico», «apriorístico» y deductivo de la primera (a la que pertenece tanto la psicología hegeliana como la psicología de las facultades o psicología racional de Wolff), y el carácter «empírico», «descriptivo» y «analítico» de la segunda.

«Las ciencias del espíritu tienen necesidad de una psicología que, ante todo, sea firme y segura, ... y que al mismo tiempo someta toda la poderosa realidad de la vida psíquica a la descripción, y, en la medida de lo posible, al análisis. Porque el análisis de la realidad social e histórica, tan compleja, podrá ser llevado a cabo únicamente si esta realidad es desarticulada primero en los diversos sistemas de fines que la componen; estos sistemas o nexos finales, tales como la vida económica, el derecho, el arte

100 Cfr. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, GS. V, 139-153 Trad. cast. de E. Imaz, en *Psicología y teoría del conocimiento*, Ed. F.C.E., México, 23 ed. 1951. pp. 193-205.

y la religión, permiten luego, gracias a su homogeneidad, el análisis de su tramado. Pero este tramado de un sistema semejante no es otra cosa que la conexión psíquica propia de los hombres que cooperan en esos nexos culturales. Se trata, por lo tanto, de una conexión, en último término, psicológica»¹⁰¹.

«En su fundamentación psicológica (de las ciencias del espíritu) deberán exponerse y, por decirlo así, «localizarse» todas las fuerzas psíquicas, todas las formas psíquicas, desde las ínfimas hasta las supremas, hasta el genio religioso, hasta el fundador de religión, el héroe histórico y el creador artístico, que llevan hacia adelante la historia y la sociedad»¹⁰².

Según este proyecto, Dilthey describe *la estructura de la vida psíquica*¹⁰³ y *el desarrollo de la vida psíquica*¹⁰⁴, para obtener «las reglas de las que depende la plasmación de las individualidades»¹⁰⁵, a partir de las cuales se pueden establecer, siempre por vía inductiva, las leyes de diversificación de los individuos¹⁰⁶.

Puesto que Dilthey había dedicado el segundo libro de la *Introducción a las ciencias del espíritu* a descalificar la capacidad fundamentante de la metafísica de todos los tiempos, tenía que buscar empíricamente la fundamentación del espíritu objetivo por vía psicológica y gnoseológica. *Las Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) constituyen el primer intento de ello, intento que, en cierto modo, se continúa con la *Fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905), la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (1910) y el *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico* (interrumpido con su muerte en 1911).

A lo largo de todos esos intentos se mantiene la misma actitud crítica con respecto a «la intelectualización de la historia» llevada a cabo por Hegel, para quien «los conceptos mediante los que conocemos la historia son la esencia de la historia»¹⁰⁷. Dilthey rechaza las «abstracciones metafísicas» de Hegel y se centra en el individuo. No obstante, esto no quiere decir que su preocupación fundamental sea el individuo.

101 *Ideen...*, GS V, 156-157 Trad. cast. p. 208.

102 *Ideen...*, GS V, 157 Trad. cast. p. 209.

103 Cfr. *Ideen...*, GS V, 200-213 Trad. cast. pp. 249-260.

104 Cfr. *Ideen...*, GS V, 213-226 Trad. cast. pp. 261-272.

105 *Ideen...*, GS V, 226 Trad. cast. p. 272.

106 Cfr. *Ideen...*, GS V, 226-237 Trad. cast. pp. 273-282.

107 *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt*, GS VII. 258 Trad. cast. de E. Imaz en *El mundo histórico*, Ed. F.C.E., México, 1944. p. 283.

Toda la teoría tomista de los hábitos es la constitución de un saber en vista del cual se pueda realizar la unidad de la persona a través de las operaciones (la prudencia es el factor unificante) y se puede alcanzar el fin supremo de la existencia personal.

La teoría hegeliana del espíritu es la constitución de un saber que, en cuanto tal, es *eo ipso* unificación del espíritu universal (la dialéctica es el factor unificante) y logro del fin supremo del espíritu universal en términos de historia.

Dilthey, como queda claro, no admite que el destino supremo de la existencia se cumpla socio-históricamente, pero tampoco acepta que se cumpla individualmente. Ambas formulaciones responden a planteamientos metafísicos y no son aceptables¹⁰⁸. Además, tampoco admite el sentido ideal mente unitario de la historia, ni el desarrollo unitario del individuo en función de un fin último. Su preocupación se dirige al individuo, no para considerarlo en sí mismo, pues en cuanto tal no existe¹⁰⁹, sino para considerarlo el epicentro de los procesos históricos, la raíz del espíritu objetivo. A Dilthey le preocupa sobre todo la expresión objetiva de la vida, y en este sentido es profundamente hegeliano: piensa por referencia a la objetividad, a la historia.

Después de esclarecer las categorías de la vida individual, pasa Dilthey al elemento articulante entre ellas y el espíritu objetivo, que son los sujetos supraindividuales o «sujetos sin alma», y que es donde encuentra «el problema lógico funda mental» de todo el desarrollo de su elaboración intelectual¹¹⁰. Y en función de la vida individual y de la experiencia general de la vida, sistematiza por vía inductiva el espíritu objetivo.

Los criterios de diferenciación y clasificación en la filosofía clásica de los hábitos eran las facultades, los actos y los objetivos. Como Dilthey entra en el tema por una fenomenología de los datos inmediatos de la conciencia (análisis de las vivencias), y la vivencia es vivencia de una *expresión objetiva dada*, su tarea consiste en ordenar y clasificar esas expresiones objetivas dadas.

108 Cfr. *Plan der Fortsetzung...*, GS VII, 282-283 Trad. cast. p. 310.

109 Cfr. *Ideen...*, GS V, 236-237 Trad. cast. pp. 281-282.

110 Cfr. *Der Aufbau...*, GS. VII, 187-188. Trad. cast. pp. 212-213, y *Plan der Fortsetzung...*, GS. VII, 262-264. Trad. cast. pp. 288-289.

Dilthey va enlazando unas expresiones objetivas con otras en un proceso de diferenciación y síntesis creciente¹¹¹, estableciendo en el comienzo una distinción básica entre los *sistemas culturales* y las *organizaciones políticas*. Esta distinción divide el espíritu objetivo en dos sectores que vienen a coincidir con los dos campos aristotélicos de lo intelectual y lo moral-práctico.

Un *sistema cultural* es un conjunto de «nexos efectivos singulares» con factores de desarrollo contenidos en ellos. Los nexos efectivos singulares se agrupan entre sí en:

- Pedagogía
- Economía
- Derecho
- Política
- Religión
- Vida social
- Arte
- Filosofía
- Ciencia

Una *organización política* es una organización de comunidades de diverso rango, cuya articulación y unidad viene representada por «el poder soberano del estado, que no reconoce instancia superior»¹¹². Lo que llama aquí Dilthey *organización política*, corresponde en cierto modo con lo que Hegel llama en sentido estricto *espíritu objetivo* y con el ámbito de lo que Santo Tomás llama *prudencia política y justicia*.

Sobre los sistemas culturales y las organizaciones políticas, trata Dilthey el concepto de *épocas y períodos*, que son la línea del curso temporal y de los cambios en el todo estructural de los nexos efectivos. La unidad de una época, o el espíritu de una época se establece por la constancia en la asignación de valores, la adopción de fines y el establecimiento de reglas de vida¹¹³. Es decir, por encima de los dos sectores del espíritu

111 Cfr. *Der Aufbau...*, GS. VII, 166-177. Trad. cast. pp. 190-194.

112 *Der Aufbau...*, GS VII, 170 Trad. cast. p. 194.

113 Cfr. *Der Aufbau...*, GS VII, 177. Trad. cast. p. 201.

objetivo, y con función omniabarcante, está el tiempo histórico. Como el espíritu objetivo no totaliza en una culminación, no coincide con el tiempo histórico. Éste sólo coincide con la vida, que es la categoría de las categorías, y que confiere unidad a los dos sectores del espíritu objetivo unificándolos en la categoría de *época*. Pero la categoría de época admite la pluralidad numérica y por tanto la discontinuidad. Para conferir unidad a la pluralidad de épocas Dilthey recurre, como dijimos, al progreso de la autoconciencia o de la conciencia histórica¹¹⁴, pero como el «comprender» no llega a coincidir con la vida, no hay en Dilthey una supremacía de la *sapientia* o del *saber* como en Santo Tomás o en Hegel.

Son frecuentes los pasajes en que Dilthey enumera los elementos de los *sistemas culturales*, pero donde parece que lo hace con mayor intención sistemática es en el *Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*. La segunda parte del libro contiene los elementos de los *sistemas culturales*, de las *organizaciones políticas* y de las *épocas y períodos* establecidos por el siguiente orden¹¹⁵:

- Los sujetos de la radicación histórica.
- Los sujetos histórico-concretos de raza, pueblo, etc.

- *Los sistemas culturales*.
- La vida económica.
- El derecho y su organización en la comunidad.
- La articulación de la sociedad (vida social).
- Costumbres, *ethos* e ideal de vida (pedagogía).
- La religión y su organización.
- El arte.
- Las ciencias.
- Concepción del mundo y filosofía.

114 Son numerosos los pasajes en que Dilthey describe este progreso de la conciencia histórica. Entre otros. cfr. *Der Aufbau...*, GS VII, 144-145 Trad. cast. p. 168.

115 Este orden pertenece al índice del libro, es decir, corresponde al orden de los epígrafes que Dilthey pretendía desarrollar, aunque muchos de ellos quedaran tan sólo con el enunciado. La articulación teórica de estos elementos se encuentra en los capítulos XII y XIII de la *Einleitung* (GS I, 19-85 Trad. cast. pp. 58-59) donde. Sin embargo, no se clasifican de modo sistemático.

- *La conexión de las organizaciones en el estado.*
 - Las naciones como soporte de poder, de cultura, etcétera.

- *La humanidad y la historia universal.*
 - Las naciones.
 - Las épocas.
 - El progreso.
 - La conexión histórico-universal.

Esta clasificación coincide con la de la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* y con la de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, excepto en que en éstas dos últimas se omite algún que otro elemento.

Cada uno de estos elementos constituye un sistema de «nexos efectivos singulares» que tienen carácter teleológico y que consisten en la articulación de vivencias subjetivas y valores propuestos, junto con el establecimiento de fines concretos y de reglas para alcanzarlos.

En el conjunto de todos estos elementos corresponde la primacía al arte, la filosofía y la religión, que son «máxima mente afines» porque «en ellos queda cancelada la vinculación de la voluntad a fines limitados», y, por consiguiente, en virtud de ellos «el hombre se encuentra redimido de la limitación». Los que son creadores en estos órdenes «se elevan sobre todos los órdenes en torno hacia una región en la cual se encaran solos con las fuerzas universalmente activas de las cosas, y, por encima de todas las relaciones históricas, se remontan al trato intemporal con aquello que es vivo siempre y en todas partes»¹¹⁶.

Estos tres elementos, aun siendo los de mayor rango en el conjunto, no son, como es lógico, superiores al conjunto considerado en su unidad y en su totalidad. Cada elemento del conjunto es expresión del espíritu, de la vida, y esa expresión se puede aprehender conceptualmente en sí misma 1 en su relación con los demás elementos del proceso histórico, pero en cuanto que esa expresión es objetiva y su aprehensión es conceptual, no puede coincidir con «lo intemporal que es vivo

116 Cfr. Das Ilesen der Philosophie, GS 1. 377 Trad. cast. de E. Imaz, en *Teoría de la concepción del mundo*, Ed. F.C.E., 2ª ed, México. 1954. p. 181.

siempre y en todas las cosas», porque eso es la naturaleza misma del espíritu, la vida, y «en la esforzada inmersión del yo en sí mismo, no se encuentra a sí mismo como substancia, como ser, como dado, sino como vida, actividad, energía»¹¹⁷.

Llegados a este punto, podemos pasar ya a considerar la correspondencia entre las ciencias del espíritu y los hábitos.

c) *Correspondencias entre las ciencias del espíritu y los hábitos.*

Una vez expuesta la sistemática tomista de los hábitos y la sistemática diltheyana del espíritu objetivo, se puede establecer el siguiente cuadro de correspondencias:

<i>Sapientia</i>	(<i>sophía</i>)	Arte, Religión, concepción del mundo y filosofía.
<i>Intellectus</i>	(<i>nous</i>)	
<i>Scientia</i>	(<i>epistéme</i>)	Ciencias
<i>Ars</i>	(<i>techne</i>)	Economía, Pedagogía, Técnica.
<i>Prudentia</i>	(<i>phrónesis</i>)	
<i>Iustitia</i>	(<i>diké</i>)	La religión y su organización. Costumbres, <i>ethos</i> e ideal de vida. La articulación de la sociedad. El derecho y su organización en la comunidad. Vida económica.
<i>Fortitudo</i>	(<i>andreia</i>)	Unidades individuales de vida
<i>Temperantia</i>	(<i>sophrosyne</i>)	

117 Der Aufbau..., GS. VII, 157. Trad. cast. p. 182. En este punto, como en todos los lugares paralelos referentes a este tema, Dilthey alude explícitamente a Fichte, a quien considera el creador del exacto «concepto de energía del mundo histórico».

Sobre estas dos sistematizaciones se establecen todavía dos series de elementos superiores. Por encima de los hábitos éticos y dianoéticos, Santo Tomás sitúa los hábitos sobrenaturales entitativos y operativos (*gratia, fides, spes, caritas*). Por encima del sistema cultural y de la organización política, Dilthey sitúa la humanidad y la historia universal con sus elementos (las *naciones*, las *épocas*, el *progreso* y la *conexión histórico-universal*). Aquí se encuentra el contraste más fuerte entre ambos pensadores. *Sapientia* es la referencia a la verdad absoluta y fin último, y los hábitos que le son superiores constituyen el medio por el que puede cumplirse el sentido de la existencia personal en términos meta-históricos. *Humanidad e historia universal* son, en sí mismas, la realidad absoluta y el conjunto de sus expresiones relativas, respectivamente. La *humanidad* no remite a algo superior, sino a algo inferior, a sus expresiones objetivas relativas (historia universal), sin que llegue a ser para sí misma completamente sabida.

En función de esta diferencia puede decirse que el pensamiento de Santo Tomás entra en el tipo de filosofía que Dilthey denomina idealismo de la libertad, que es además donde Dilthey sitúa todo el pensamiento cristiano, junto con Kant y Fichte. A su vez, el pensamiento de Dilthey podría situarse, más bien, en el tipo de filosofía que él denomina idealismo objetivo¹¹⁸, puesto que para él *filosofía (sapientia)* es la pretensión de un saber total con validez universal, el grado más alto de autoconciencia que cabe. «Es la *ciencia fundamental* que tiene por objeto la forma, regla y conexión de todos los procesos mentales determinados por la finalidad de alcanzar un saber válido»¹¹⁹. Pero a la vez, como la totalidad del vivir es inasequible a la conciencia, la filosofía está frustrada en su misma aspiración. Podría decirse que el positivismo de Dilthey es un agnosticismo que veta no el acceso intelectual a Dios, sino el acceso intelectual al todo, y que por eso mismo impide que la filosofía

118 Cfr. *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen System*, GS. VIII, 112-118 Trad. cast. de E. Imaz en *Teoría de la Concepción del Mundo*, Ed. F.C.E., México, 2ª ed., 1954, pp. 141-146.

119 *Das Wesen der Philosophie*, GS V, 408 Trad. cast. p. 208. El subrayado es de Dilthey.

sea *una*¹²⁰ y que se constituya con arreglo a lo que para Dilthey es su exigencia suprema.

En esta misma línea cabe señalar también que, en la consideración de la *sophia* en cuanto hábito perfeccionante, Santo Tomás se refiere continuamente al individuo y a su fin último, mientras que Dilthey se refiere preferentemente al perfeccionamiento del saber objetivo socialmente aceptado.

En lo que se refiere a *scientia* y *ars* hay que señalar ahora — aunque incidentalmente ya lo apuntamos antes —, que Santo Tomás dedica escasa atención al *ars* porque su objeto no es el perfeccionamiento del agente, sino la calidad de la obra externa, y que tampoco se fija de modo especial en el resultado externo de la *scientia*. Para Dilthey *estos dos hábitos constituyen el origen mismo de la conciencia histórica*, considerados precisamente *en cuanto a sus resultados externos*, pues fue «el desarrollo de la ciencia y el señorío sobre la naturaleza» lo que despertó la conciencia histórica en el siglo XVII¹²¹.

La consideración del desarrollo de estos dos hábitos en el plano de la *objetividad exterior* abre, pues, el tema de la historia, y la estructura misma de esta consideración y de su tema se aplica también a los demás hábitos, que quedan enfocados así desde una perspectiva histórica.

La *prudentia*, que en el sistema clásico tiene la relevante función de determinar la articulación de unos elementos en orden a unos fines según unas circunstancias concretas, al centrar la atención en la exterioridad objetiva, debe ser reemplazada por la relevante función que determina la legalidad según la cual aquellos elementos y aquellas circunstancias concretas se constituyen y evolucionan. Mejor dicho, en el caso de Dilthey no se trata de una sustitución real, sino más bien de un desplazamiento de la atención hacia la legalidad de los procesos culturales (historia) y hacia la legalidad de los procesos psicológicos que los fundamentan.

El ámbito de la intersubjetividad, que considerado en relación al orden ideal del deber ser da lugar a la noción de *iustitia* y a sus desarrollos ulteriores de índole especulativa y práctica, da lugar al tema de la

120 Cfr. *Das Wesen der Philosophie*, GS V, 413-416. Trad. cast. pp. 213-216.

121 Cfr. *Plan der Fortsetzung...*, GS. VII, 273 Trad. cast. P. 299.

estructura y desarrollo político y social de la humanidad, al considerarlo desde el punto de vista del análisis de su realidad empírica.

Por último, los hábitos de *fortitudo* y *temperantia*, por no ser en sí mismos susceptibles de consideración desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, quedan confinados dentro del espíritu subjetivo en Hegel, y en Dilthey dentro de la psicología individual con expresión objetiva a través del arte, el derecho, la pedagogía, etc. Cabría tal vez conferirles un estatuto histórico a través de la pedagogía, como es el caso del ideal educativo griego del «valor» y la «virtud», pero no hay en Dilthey nada paralelo a esto.

Dilthey considera que la pedagogía, en cuanto que procura «la perfección y dicha de los hombres», «es la meta práctica más alta a que puede conducir la filosofía»¹²². No obstante, al acudir a la obra donde vuelca su mayor preocupación pedagógica, *Sobre la posibilidad de una ciencia pedagógica con validez universal*, no hay respuesta para las preguntas «¿cómo se adscribe a la subjetividad el incremento de los hábitos para lograr el perfeccionamiento personal?» y «¿en qué consiste el perfeccionamiento personal, la meta suprema a la que puede y debe aspirar el hombre?». En realidad, estas preguntas no las formula directamente, sino que remite en primer lugar a la ética, como la ciencia que debe proporcionar a la pedagogía su meta. Y desde la ética remite a la historia para obtener por vía inductiva, a partir de los sistemas éticos históricamente dados, el sistema y la meta de validez universal. El intento no llega a ser fructífero: «la ética no puede dar una meta universalmente válida»... «Toda fórmula concreta acerca del fin último de la vida humana se ha evidenciado como históricamente condicionada. Ningún sistema moral ha podido lograr hasta ahora un reconocimiento universal»¹²³.

122 *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*, GS. VI, 70. Trad. cast. de E. Imaz en *Teoría de la concepción del mundo*, Ed. F.C.E., 2ª ed., México, 1954, p. 332.

123 *Über die Möglichkeit...*, GS. VI, 57 Trad. cast. p. 322. La reducción entre el orden del ser y el del deber ser no es el resultado de ninguna empresa teórica diltheyana, es algo heredado de Hegel. El historicismo o el sociologismo de Dilthey es esa reducción hegeliana, desprovista de la culminación final de su proceso en autoconciencia absoluta.

No obstante Dilthey sigue buscando una meta pedagógica de validez universal y la encuentra por un recurso a la psicología, estableciéndola no en términos de contenido sino en términos formales. La meta pedagógica es buscar siempre la conexión teleológica más perfecta de la vida psíquica a nivel individual y a nivel histórico¹²⁴. Y el sentido que en la pedagogía se da a la vida individual es la historia, la constitución o desarrollo de los sistemas culturales¹²⁵.

d) *La «substancia primera» y la «vida» como fundamento de los hábitos y del espíritu objetivo respectivamente.*

En orden a la consideración unitaria y al despliegue efectivo unitario de las autodeterminaciones de la libertad (hábitos por una parte y elementos del espíritu objetivo por otra), la «substancia primera» de la filosofía clásica —entendida como sujeto subsistente— cumple una función en cierto modo análoga a la de la subjetividad trascendental en la filosofía moderna, y con ambas guarda cierta afinidad la noción diltheyana de vida.

En la filosofía aristotélico-tomista se estudian y se sistematizan los hábitos atendiendo preferentemente a la adscripción de su incremento a la subjetividad. Surge así el tema de la moral y el del cumplimiento del sentido de la existencia en cada singular de modo metahistórico. En la filosofía trascendental, o más concretamente en las filosofías de impronta hegeliana, se plantea el tema de los hábitos adscribiendo su incremento al producto objetivo o expresión objetiva de ellos. Aparece de esta forma el tema del progreso histórico y el del cumplimiento del sentido de la existencia del hombre en general (humanidad, espíritu absoluto, vida, etc.), de modo histórico.

124 Cfr. *Über die Möglichkeit...*, GS. VI, 64-65. Trad. cast. p. 238-239.

125 Dilthey divide la pedagogía en dos partes: 1ª) factores externos al educando sistema cultural vigente, acción creadora del educador, etc... 2ª) los procesos interiores del educando y el modo según el cual se pueden formar conexiones estructurales de la vida psíquica cada vez más perfectas. El criterio de perfección viene dado por la capacidad de constituir o desarrollar sistemas culturales, es decir, viene dado por la exterioridad objetiva histórica. Cfr. *Über die Möglichkeit...*, GS. V, 70-82. Trad. cast. pp. 334-343.

La sistematización aristotélico-tomista de los hábitos establece la autonomía teleológica de los hábitos dianoéticos de *scientia* y *ars*, que son precisamente los protagonistas del progreso histórico, y cuyo desarrollo no está vinculado al desarrollo de ningún otro hábito, requiriendo tan sólo el hábito dianoético de intellectus, que justamente es el único no susceptible de corrupción¹²⁶ y está exento del carácter de historicidad. En la sistematización hegeliana se restaura el intelectualismo ético socrático con mayor consistencia que nunca. Esto significa la vinculación del desarrollo de todos los hábitos al desarrollo del *saber*, que puede culminar (Hegel), o desarrollarse indefinidamente (Dilthey). Los hábitos carecen de autonomía teleológica en cuanto que cada uno se constituye como tal y cumple su función en el sentido unitario de la historia.

Desde este punto de vista el incremento de los hábitos significa inexorablemente progreso histórico, porque sus logros se articulan siempre unitariamente con la finalidad de la historia, ya sea ésta la autoconciencia absoluta o el incremento indefinido de las expresiones de la vida y de la lucidez y reflexividad de la conciencia histórica.

En la sistemática aristotélico-tomista no todo incremento de los hábitos es perfectivo de suyo, sino solamente en aquellos casos en que sus logros se pueden articular unitariamente con el fin de la substancia primera. Pero en este caso la unificación operativa se cumple en modo diverso a como se cumple la unificación evolutiva en el sistema de la historia.

La unificación operativa se cumple, en los cuadros de la metafísica clásica, en función de estos tres factores:

1. *Substancia primera*, o naturaleza subsistente con un fin último trascendente.
2. *Sapientia*, o conocimiento de ese fin último trascendente en cuanto tal y en cuanto causa última de todo lo real, que precisamente por referencia a su causa puede ser articulado unitariamente en el orden especulativo.

126 Cfr. I-II, 53, 1c.

3. *Prudentia*, o criterio rector de la praxis, en virtud del cual puede articularse unitariamente lo real en el orden práctico, de acuerdo con la articulación unitaria del orden especulativo, para lograr el fin último trascendente de la substancia primera.

La unificación evolutiva se cumple, en los cuadros de la sistemática de la historia, en función de estos tres factores:

1. La *humanidad*, el espíritu o la vida, cuyo fin último es la auto-comprensión mediante la autoexpresión.

2. El *saber*, o conocimiento unitario de la autoexpresión, que es acontecer histórico. Es un saber total del acontecer, que se intenta articular unitariamente en el orden especulativo remitiéndolo a su fundamento (la vida).

3. *Legalidad del acontecer*, considerado en su realidad empírica, en el orden práctico, como leyes de la historia.

En estos dos modelos teóricos juegan las dos nociones de fundamento como libertad y de finalidad, referidas a la persona singular o a la historia. La diferencia más fuerte entre ambos estriba en las características con que se han construido las nociones de «substancia primera» y de «humanidad».

En el primer modelo las nociones de «substancia primera» subsistente de «hábito» están construidas sobre un sistema categorial que divide al ser en dos géneros supremos irreductibles entre sí, y articulados de tal manera que los seres que pertenecen al primero (ser en sí) son siempre fundamento de los que pertenecen al segundo, y nunca pueden ser fundamentados por ellos. La noción de substancia primera responde, en primer lugar, a la exigencia de vetar la posibilidad de que ningún ser real se constituya ontológica mente a costa de su propia operación (noción de *causa sui*). En segundo lugar, la substancia primera veta la posibilidad de constitución autónoma de cualquier operación mediante el enlace de la operación misma con su resultado, y se adjudica para sí dicho resultado como beneficio o perjuicio. En tercer lugar, la substancia primera significa aquí la naturaleza cuya operatividad está diversificada en una pluralidad irreductible de instancias actuantes con

fines específicos propios, que se subordinan al fin de la naturaleza. La irreductibilidad de las instancias operativas, y la diferencia real entre sus fines específicos y el fin de la naturaleza, significa la irreductibilidad inmediata del orden especulativo y el orden práctico, y también la irreductibilidad entre libertad fundamental y libre albedrío. Por último, esta noción de substancia primera significa que, estando garantizada de antemano la persistencia de la realidad en sí, corre a cargo de la operatividad su perfeccionamiento, mediante las auto determinaciones articulantes de fines intermedios con respecto al fin último, que no es del orden de las operaciones. Historicidad significa aquí autopertectibilidad de una naturaleza cuyo fin no es del orden de la historia, aunque ésta esté implicada en su consecución.

En el segundo modelo las nociones de «humanidad», «saber» y «legalidad del acontecer» están construidas sobre un «sistema categorial» que divide al ser en una serie de géneros, ascendente de menos a más exhaustivamente sabido, de manera que lo más exhaustivamente sabido fundamenta a lo menos exhaustivamente sabido (tanto si el saber se identifica con el ser como si no). El último «genero» fundamenta a todos los demás y se constituye a partir de ellos y englobándolos. En el caso de Dilthey lo que hay que saber es lo expresado, lo histórico, pero esto sólo se constituye como tal en cuanto que es sabido (o comprendido). Puesto que la humanidad, en cuanto fundamento libre del acontecer, tiene por finalidad ser sabida mediante la expresión y el análisis de lo expresado, la humanidad tiene una teleología sin culminación. Y el logro de esta finalidad implica la reducción entre el orden práctico (expresión) y el orden teórico (análisis y comprensión de lo expresado), puesto que lo expresado sólo se constituye como histórico mediante la comprensión.

Sin embargo, en el caso de Dilthey la historicidad no es, exhaustivamente, la esencia de la humanidad. Y esto por dos razones. La primera, ya señalada, porque la vida no es exhaustivamente expresable. La segunda, porque lo expresado no es exhaustivamente comprensible. No parece, pues, plausible, interpretar a Dilthey como si operase exclusivamente sobre un sistema categorial con elementos reductibles entre sí y por tanto reductible todo él al orden trascendental, Dilthey no es un hegeliano puro, o dicho de otra manera, es un hegeliano que pone

el veto a la noción de totalidad. Tal vez las aporías de su pensamiento estriban en que, poniendo dicho veto, mantiene esa noción como desideratum inalcanzable.

«En el comprender histórico se nos da ya la categoría del todo», en función del cual se comprende la parte, es decir, el individuo¹²⁷. La historia es la vida captada desde el punto de vista de la totalidad, la cual totalidad se constituye en base a las partes, y éstas a su vez adquieren su pleno sentido en aquélla. Dilthey es plenamente consciente del círculo vicioso que encierra este planteamiento:

«Tenemos que construir el todo con las partes y, sin embargo, en el todo debe residir el “momento” por el cual se atribuye el significado a la parte y ésta cobra su lugar... Habría una salida de este círculo vicioso si existieran normas, fines o valores absolutos que sirvieran de patrones a la consideración histórica»¹²⁸.

Para Dilthey la comprensión histórica es, pues, en parte, solidaria de un sistema categorial presidido por la noción de «todo», con las características que hemos visto. Pero, en parte, no es solidaria de un sistema tal. Del mismo modo que la substancia primera es fundamento de todos los hábitos sin poder reducirse a ellos, la vida es fundamento de todas sus expresiones objetivas sin poder reducirse a ellas. Sin embargo, la substancia primera no es la categoría de las categorías, ni su comprensión requiere el despliegue completo del acontecer, porque independientemente de éste es en sí misma completa. La vida en cambio sí es la categoría de las categorías, y en cuanto tal acontece; por eso su comprensión está también inmersa en el acontecer mismo.

El problema de la comprensión histórica se plantearía en otros términos si dicha comprensión se intentara por referencia a un sistema categorial con dos géneros de ser irreductibles entre sí: uno que no pertenece al orden del acontecer, y otro que acoge al acontecer mismo. De esta forma el valor y el significado del acontecer (orden del libre albedrío) podría establecerse en función de la naturaleza (orden de la libertad fundamental), sin necesidad de recurrir a una hipotética totalización del acontecer.

127 *Plan der Fortsetzung...*, GS. VII, 252. Trad. cast. p. 278.

128 *Plan der Fortsetzung...*, GS. VII, 262. Trad. cast. p. 287.

En este planteamiento del recurso a la totalidad del acontecer, puede surgir el problema de cómo podríamos saber que sabemos mientras no hayamos llegado a saberlo todo. O dicho de otra manera, el problema del valor de una comprensión parcial si la comprensión total es imposible. En el segundo planteamiento el saber no queda involucrado en la aventura de la constitución de la totalidad, sino que está asegurado porque su tema no queda completamente confiado al acontecer. Si todo el tema del saber resultara preso en el acontecer, el saber teórico sería imposible, y sólo quedaría un saber práctico cuyo valor no podría establecerse.

Llegamos con esto al final de nuestro estudio, es decir, a la consideración teleológica de los hábitos y del espíritu objetivo. Respecto de este tema toca ahora hacer unas observaciones sobre la clarificación recíproca de ambos dinamismos.

e) *La teleología de los hábitos y del espíritu objetivo.*

La consideración de una realidad que, en cuanto a su constitución, está al abrigo del acontecer, y cuya perfectibilidad no es inmediatamente ni totalmente el despliegue de la exterioridad objetiva aunque es una de sus dimensiones, permite la articulación congruente del tema de la persona con el tema de la historia y la sociedad. Tal articulación congruente significa, en primer lugar, que la persona no se pierda ni quede disuelta en el acontecer de la exterioridad objetiva, con lo que además sería imposible establecer la finalidad y el significado de ese acontecer mismo. Y, en segundo lugar, que la persona no se afirme patéticamente, marginando por completo el acontecer de la exterioridad objetiva.

Dicho de otra manera, esto implicaría la delimitación y articulación recíproca de la antropología metafísica con la psicología y la ética, por una parte, y con la sociología y la historia, por otra, sin que resultara lesionado ninguno de esos campos epistemológicos y reales, y de forma que sus fundamentos respectivos quedasen armónicamente vinculados. La fundamentación última correspondería a la antropología metafísica, puesto que a ella toca hacerse cargo tanto del fundamento de los hábitos —los cuales constituyen el tema de la psicología dinámi-

ca y de la ética —, como del fundamento del espíritu objetivo —ya que el espíritu objetivo es el tema de la sociología y de la historia.

En orden a esta articulación que se propone a título programático, cabe señalar que el fundamento inmediato de los hábitos tomistas, que es la substancia primera en cuanto ser humano, no tiene el mismo estatuto ontológico que el fundamento inmediato del espíritu objetivo diltheyano, que es la intersubjetividad —orden de la noción tomista de *iustitia*, de la noción hegeliana de *espíritu objetivo* y de la noción diltheyana de *organización política*— y la objetividad, y que a su vez, tampoco la intersubjetividad y la objetividad tienen el mismo estatuto ontológico. Correlativamente, tampoco los procesos teleológicos de los hábitos referidos a la substancia primera y del espíritu objetivo referido a la humanidad, tienen las mismas características.

Referidos al perfeccionamiento personal, todos los hábitos excepto el de *intellectus* son susceptibles de aumento y disminución.

Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, sólo cabe considerar los hábitos susceptibles de expresión objetiva externa propia, a saber, *filosofía*, *ciencia*, *arte* (bellas artes), *técnica* y *justicia*.

Atendiendo a la objetividad, que es su fundamento, *ciencia* y *técnica* son susceptibles de aumento, pero no de disminución. En el orden de la constitución objetiva siempre se da aumento porque la novedad se constituye como tal conservando lo valioso de lo antecedente. No puede darse la disminución porque ésta sólo es posible como olvido, el cual sólo tiene sentido por referencia a las subjetividades singulares, pero no en el orden de la objetividad en sí misma considerada. Tampoco cabe la disminución de *ciencia* y *técnica* por disminución de otros hábitos de los que dependiesen, pues ya hemos dicho que no dependen de ningún otro, salvo del *intellectus*, que no puede disminuir.

Por otra parte, el incremento de *ciencia* y *técnica* se establece por referencia a lo antecedente, pero no por referencia a la culminación, pues en el plano de la constitución de objetividades los procesos son *in infinitum*.

Atendiendo a la intersubjetividad, que es su fundamento, la *justicia* es susceptible de aumento y disminución en cuanto a su expresión objetiva propia, que es el derecho positivo. Pero en este caso, aumento y disminución se establecen por referencia a un orden ideal más que

por referencia a lo antecedente. Un orden social *mejor* que el anterior significa más próximo al orden perfecto, y sin referencia a éste no podría decirse que es mejor, sino tan sólo que es distinto.

Puesto que el hábito de justicia no depende de los de *ciencia* y *técnica*, no tiene garantizado un aumento irreversible en su expresión objetiva, salvo en lo que se refiere a los recursos técnicos para dicha expresión. Desde este punto de vista, la *justicia* tiene garantizado un progreso en cierto modo similar al de la poesía y las *bellas artes*¹²⁹. El hábito de *justicia* si depende intrínsecamente, en cambio, de *prudencia* y *sabiduría*, y también de *fortitudo* y *temperantia*. Las relaciones de interdependencia entre el aumento y la disminución de estos cinco hábitos, considerados tanto por referencia a la subjetividad como por referencia a su expresión objetiva, abre el tema de la interacción entre interioridad y exterioridad, entre individuo y sociedad, en función del cual se puede delimitar el fenómeno de incremento y regresión de *justicia*.

El hábito de *sapientia*, aunque es susceptible de expresión objetiva, no es susceptible de consideración en términos exclusivos de objetividad, porque una *sabiduría* que se considerase sin referencia alguna a lo transobjetivo, no sería tal, sino que sería *ciencia*¹³⁰. Vinculada, pues, a la subjetividad, corre en su expresión objetiva la misma suerte que en su situación subjetiva en lo que se refiere a aumento y disminución en el conocimiento de la causa última.

Por lo que se refiere a su función unificadora de la *ciencia* y a la expresión objetiva de esa función, puede sufrir aumento y disminución, porque el desarrollo irreversible de la ciencia no garantiza el perfeccionamiento irreversible de su consideración unitaria, ya que ésta depen-

129 Para Dilthey cabe hablar de progreso histórico referido a las bellas artes y la poesía en el sentido de perfeccionamiento de la técnica poética, pero para que se produzca se requiere la actividad del genio creador. Cfr. *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*, GS VI, 288 s. Trad. cast. de E. Imaz en *Psicología y Teoría del conocimiento*, Ed. F.C.E., México, 2ª ed., 1951, pp. 118 ss.

130 En este sentido cabe señalar una fisura en la crítica de Husserl a Dilthey Husserl quiere salvar la filosofía del relativismo historicista de Dilthey, y para ello le saca de su condición de concepción del mundo para conferirle el estatuto de *ciencia estricta*. Pero luego, a fin de que no se desarrolle de modo marginal a la subjetividad e incluso en forma amenazante para ella, pretende vincularla al «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), recalando en otro tipo de historicismo.

de del perfeccionamiento irreversible del conocimiento del fundamento último, que nunca está garantizado.

Finalmente, aunque el arte (*bellas artes*) es expresión objetiva, es expresión objetiva de la subjetividad en cuanto tal, y en este sentido su novedad se constituye en mayor medida en base a la novedad e irrepetibilidad de la subjetividad que expresa, que en la base a la conservación de lo valioso contenido en las objetivaciones anteriores. Por eso es completamente problemático hablar de progreso histórico en arte, aparte del ya señalado perfeccionamiento del instrumental técnico de expresión.

La substancia primera no corre, pues, la suerte del espíritu objetivo. Tienen distinto estatuto ontológico y distinto proceso teleológico. La substancia primera trasciende la historia y el espíritu objetivo es la historia. Por tanto, la historia no es el proceso necesario de la expresión total del espíritu. Para Dilthey esto significa que la historia como ciencia se torna problemática una vez eliminada la racionalidad universal de Hegel¹³¹, y que su sentido hay que buscarlo en los nexos efectivos singulares por el estudio de sus constantes, recurrencias, etc., en base a las cuales y por vía inductiva podría constituirse como ciencia¹³².

En orden a la posibilidad y al objeto de una ciencia de la historia —o filosofía de la historia, si se prefiere—, cabe hacer las siguientes observaciones teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora:

La primera, que el tema de la ciencia histórica o filosofía de la historia tendría que acoger estos tres elementos:

1. Legalidad del incremento y disminución de cada hábito, en sí mismo considerado y en su interdependencia con los demás, *en la subjetividad*.

2. Legalidad del incremento y disminución de cada hábito, en sí mismo considerado y en su interdependencia con los demás, *en la objetividad*.

131 Cfr. *Der Aufbau...*, GS. VII. 151-152 Trad. cast. p. 176.

132 Cfr. *Der Aufbau...*, GS. VII, 172-173. Trad. cast. pp 196-197.

3. Legalidad de la interdependencia del incremento y disminución de los hábitos en la subjetividad con el incremento y disminución de los hábitos en la objetividad.

La segunda, que al establecer esas legalidades hasta donde fuera posible, esa ciencia tendría que acoger el ámbito de la facticidad empírica (la vida transcurrida), el ámbito de la legalidad ontológica del acontecer, y el ámbito de la normatividad ética.

El extremo hasta el que pudiera extenderse el conocimiento de esas tres legalidades en relación con los tres ámbitos señalados, marca el límite de esta etapa de nuestro estudio.

II. LA ARTICULACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN EL PLANO ANTROPOLÓGICO

1. Los planos de la articulación ética-política

Ocurre en ocasiones, al tomar contacto con ensayos y tratados de filosofía política o de filosofía social, que la concatenación de ideas y el desarrollo de las reflexiones dejen en el lector un sentimiento de insatisfacción debido a la parcialidad del planteamiento. No se alude aquí a la parcialidad dimanante de la adopción del punto de vista de una ideología política cualquiera, sino a una parcialidad de otro tipo que, además de la que es intrínsecamente inherente a las ideologías políticas, también afecta a éstas. Se trata de la parcialidad que aqueja a los análisis de una realidad cuando no acogen todas las dimensiones y factores que la integran.

Pero —y surge a quemarropa la objeción— ¿es que resulta posible atrapar todas las dimensiones y factores de una realidad por el procedimiento del análisis cognoscitivo? Desde luego, si hay un procedimiento de tanto alcance ése es el análisis cognoscitivo, pues no existe ningún otro modo humano de hacerse con la complejidad de lo real que el conocer. Otra cuestión es que ese procedimiento pueda dar tanto de sí. Habrá que verlo en cada caso según la realidad de que se trate y según los medios que se arbitren para abarcarla.

En el presente caso, la parcialidad a que se hace referencia y que levanta el mencionado sentimiento de insatisfacción, es de tres tipos, que corresponden a tres modos de estudiar la dinámica social¹. Estos tres modos son el utópico racionalista, el pragmático voluntarista, y algunos modos en que se intenta la síntesis de los anteriores.

1 Estos tres modos quedan consignados en los tratados al uso de filosofía política y filosofía social bajo diversas denominaciones.

La utopía como género de la filosofía política² se ha cultivado en todos los tiempos y es, históricamente, aquel con el que debuta la filosofía política misma. No se trata, pues, de un modo de hacer que corresponda a los albores de la reflexión teórica del hombre, sino que corresponde a una constante del espíritu humano. No son solamente Platón el filósofo o Hipódamo el arquitecto³ quienes en la Antigüedad elaboraron utopías políticas; también el teólogo Joaquín de Fiore lo hizo en el medievo, el estadista Tomás Moro en los comienzos de la edad moderna, la mayoría de los protagonistas de la Ilustración y el psicólogo Wilhelm Reich bien entrado ya el siglo XX.

Esta somera enumeración es suficiente para mostrar que no es el cultivo de la filosofía lo que determina la proclividad de los hombres hacia la utopía, sino que tal proclividad puede ser alimentada con la misma eficacia desde la arquitectura y el urbanismo, desde la Teología, el derecho, la historia, la psicología, la ecología, etc.

Las utopías guardan entre sí diferencias que derivan de sus características propias⁴, pero manteniendo todas el carácter utópico común. La insatisfacción que despiertan las utopías no estriba en que el conjunto de elementos que las integran no estén congruentemente articulados; pueden estarlo y provocar el sentimiento indicado, que no se refiere a la corrección o incorrección formal de una construcción teórica, sino, justamente a su parcialidad, a que no contienen el procedimiento por el cual la construcción ideal puede insertarse en una realidad concreta, o el modo por el cual la realidad concreta puede alcanzar el ideal propuesto.

Precisemos. No es que las utopías no contengan ningún indicio sobre el procedimiento para realizarlas. En muchos casos lo contienen, e incluso pormenorizadamente, pero esos procedimientos son también de índole utópica y por ello no son suficientes para aventar la sospecha

2 Empleo aquí el término «utopía» en el sentido que tiene el lenguaje ordinario, al margen de la carga semántica que ha adquirido a raíz de la reflexión teórica en los dos últimos decenios.

3 Cfr. Aristóteles, *Política*. libro II, cap 8, 1267 b 22 y sigs Ed. castellana en Instituto de Estudios Políticos. En todas las notas bibliográficas remitiré a ediciones castellanas.

4 En la historia de las utopías se advierte a simple vista que unas veces el núcleo inspirador es el progreso técnico, otras la idea de justicia pura. etc.

de que la grandiosidad que las caracteriza no sea otra que la del lecho de Procasto. Es esto lo que provoca el sentimiento de la insatisfacción y es ésta la parcialidad a que se aludía: la idea perfecta es parcial, es decir, no abarca todos los aspectos de la realidad, cuando no contiene los procedimientos para su realización ni alude a las posibilidades que tiene de realizarse, porque estas posibilidades y procedimientos son también reales.

El segundo modo de proceder en filosofía política, que hemos llamado pragmático-voluntarista, aparece también como una constante del espíritu humano a lo largo de la historia. En esta línea cabría situar a Critias con toda la sofística griega en el mundo antiguo, a Maquiavelo en los albores de la edad moderna, y a Nietzsche en la época contemporánea⁵. La insatisfacción que despierta el pragmatismo voluntarista no estriba en que el conjunto de tesis para la acción que propone sea globalmente inmoral; podría no serlo y alimentar igualmente el sentimiento aludido, cuyo objeto no es la moralidad o inmoralidad de la preceptiva, sino, precisamente, la cortedad de ésta, o sea, su parcialidad. Una preceptiva política, sea moralmente correcta o no, es parcial si no alude a ningún ideal de sociedad, es decir, si no tiene otro objetivo que el de la consolidación y robustecimiento del poder. Y es parcial porque no hace referencia a ningún ideal de sociedad, ideal que también es real, al menos en el sentido en que los ideales lo son.

Para expresarlo con los recursos técnicos de la filosofía clásica, el utopismo racionalista es parcial porque toma como objeto la causa formal extrínseca (el paradigma ideal), y el pragmatismo voluntarista lo es porque se centra en la causa eficiente extrínseca de la sociedad (el poder político). La insatisfacción que producen no dimana de que, en el primer caso, la consideración de la causa formal no sea suficientemente profunda, ni de que, en el segundo, la atención a la causa eficiente no sea adecuada, sino de que, en cualquiera de los dos, la referencia a los otros factores es débil.

La dinámica de la sociedad, en cuanto tema de la teoría política y de la acción política, se puede considerar desde el punto de vista de

5 Como en el caso del utopismo racionalista, también el pragmatismo voluntarista, en cada una de sus versiones, tiene peculiaridades propias que ahora no interesa analizar.

la causa formal extrínseca o causa final, y desde el punto de vista de la causa eficiente. Pero también se puede estudiar desde el punto de vista de la articulación de estos dos factores causales e incluso desde el de la articulación de los cuatro factores causales. También este modo de proceder es recurrente en la historia del pensamiento.

Al decir de Julián Marías⁶ es Aristóteles quien histórica mente inaugura este modo de proceder. Indudablemente, el trabajo aristotélico en el plano de la teoría política va desde la crítica de las utopías formuladas anteriormente, hasta la compilación de constituciones y sistemas de leyes vigentes en los estados contemporáneos y anteriores al siglo IV antes de Jesucristo. Por otra parte, su pensamiento se encamina en la dirección del término medio en la ética y del régimen mixto en la política, articulando siempre el ideal con las posibilidades no solamente lógicas, sino también efectivas, para realizarlo.

Este modo de proceder ha sido, pues, en la historia del pensamiento, tan constante como los otros dos señalados anteriormente. E incluso estos otros manifiestan en ocasiones la forma de ese último, sólo que conteniendo un desequilibrio más o menos latente. Es entonces cuando el tercer modo de considerar la dinámica de la sociedad, en cuanto tema de la teoría y de la acción políticas, despierta también el sentimiento de insatisfacción.

La insatisfacción que tiene mayor interés es esta última. ¿Cómo puede tener en su base la parcialidad de un planteamiento que, en principio, acoge todas las dimensiones y factores que integran la realidad en cuestión?

A simple vista, no parece sensato afirmar que un planteamiento que abarca todas las dimensiones y factores de una realidad sea parcial. Sin embargo, la parcialidad de un planteamiento de esa índole se destaca con relieve al fijar la mirada, de modo fuertemente atento, sobre la noción de totalidad. Al hacerlo, esta noción se torna altamente problemática.

Una teoría es la visión de una realidad y la descripción de ella. Una teoría física es así la visión y la descripción de una realidad física,

6 Cfr. Julián Marías, prólogo a la *Política* de Aristóteles, edic. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp XXIII y sigs.

y una teoría sociopolítica la visión y descripción de una realidad social elaborada con vistas a su optimización⁷. Ahora bien, una teoría que abarca todas las dimensiones y factores de la realidad que contempla es parcial, y no abarca todo lo que pretende, cuando *no puede acoger nuevos* factores o dimensiones que comparezcan o no puede acoger *nuevos* hechos pertenecientes a los factores y dimensiones ya definidos. Esta imposibilidad es inherente a la forma de hacer filosofía que se denomina «sistema» y que se caracteriza por su aspiración a la totalidad, y, en este sentido, se puede decir que un sistema que aspira a la totalidad es, precisamente por ello, parcial. La parcialidad de una totalidad dada, es decir, expresada objetivamente en el plano especulativo, se pone de manifiesto al advertir que, por una parte, no hay ninguna expresión objetiva mayor que la cual no pueda darse otra, y que, por otra parte, no hay series de fenómenos o acontecimientos reales que puedan considerarse totalizadas en el sentido de que no admitan reiteración o innovación⁸.

Brevemente. Si la totalización es imposible, la pretensión de haberla obtenido es parcial porque no acoge lo imprevisible y lo nuevo, que también son reales.

Ahora estamos en condiciones de dar una primera respuesta a la primera objeción que formulamos: ¿es que resulta posible atrapar *todas* las dimensiones y factores de una realidad por el procedimiento del análisis cognoscitivo? La primera condición para que ello resulte posible es no sucumbir al totalitarismo especulativo, no caer en él, porque el totalitarismo especulativo procede con la despótica arbitrariedad de

7 No es necesario ahora insistir en las diferencias entre teoría social y teoría política. La expresión «teoría sociopolítica» tiene aquí el sentido de conjunto de tesis para la configuración óptima de una sociedad dada, teniendo en cuenta las virtualidades reales de la sociedad en cuestión.

8 El sentido de esta tesis, que ahora se presenta en términos quizá excesivamente técnicos y abstractos, resultará más patente cuando volvamos a retomarla en su aplicación a la dinámica social en el epígrafe 3. Como punto de referencia aclaratorio, pueden recordarse las tesis de K. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* y las de Dilthey en *Introducción a las ciencias del Espíritu*. Como más adelante se verá, la tesis propuesta en modo alguno es solidaria del positivismo agnóstico de Popper ni del historicismo de Dilthey. Del mismo modo que Popper rechaza enérgicamente el historicismo, puede rechazarse también el positivismo agnóstico y mantener la tesis de la imposibilidad de la totalización.

suprimir o de negar los imprevistos y las novedades que no estaban *ya previstas*.

Desde estas consideraciones se puede advertir ya que el procedimiento utópico racionalista y el pragmático-voluntarista quedan articulados en uno de los modos posibles de síntesis de ambos, a saber: el del totalitarismo teórico-práctico, cuya parcialidad no estriba en que omita la consideración de algún factor causal, sino en que excluye la novedad para cualquiera de ellos, o la admite sólo en la medida en la que puede reconducirse a lo ya previsto. Así, emerge nuevamente la impresión de hallarse ante otro lecho de Procusto, tan grandioso o más que el anterior, o, mejor dicho, tanto o más grandiosamente constrictivo que el anterior.

El exponente típico de este último modo de proceder en la época contemporánea se encuentra, como es notorio, en la teoría y práctica política que deriva del materialismo dialéctico.

¿Qué tipos de articulaciones se pueden establecer entre los diversos factores de la dinámica social? ¿Qué modos hay de hacerlo mediante un análisis cognoscitivo, sin incurrir en un totalitarismo teórico-práctico, en un utopismo inerte o en un voluntarismo ciego? Ante todo, hay que responder nuevamente que el procedimiento o los procedimientos no deben ser parciales ni parcializantes, para lo cual, y por paradójico que resulte, es preciso descartar de entrada la noción de totalidad.

Los planos de la articulación entre ética y política se entrecruzan con los diversos factores de la dinámica social. En primer término, cabe deslindar el plano esencial, por una parte, y el plano existencial, por otra. La diferenciación entre ambos planos viene exigida por la distensión espacio-temporal de cualquier esencia que no sea eterna o que, aun siéndolo, tenga una dimensión de finitud cuyo fundamento sea la materialidad. Así las realidades «hombre» y «justicia social», por ejemplo, aunque tengan una esencia susceptible de consideración *sub specie aeternitatis*, no están nunca dadas de forma que un hombre o una sociedad singulares contengan, *ya y al mismo tiempo* efectivamente, *todas* las propiedades que corresponden a sus respectivas esencias desarrolladas según sus posibilidades máximas. Aunque es necesario, para que un hombre y una sociedad sean tales, que no carezcan de ninguna de las propiedades inherentes a su esencia, no es necesario para ello la ac-

tualidad de todas esas propiedades con el desarrollo perfectivo que es posible para cada una de ellas. Esto significa que si, en el plano eidético, ninguna esencia admite grados, en el plano existencial, es decir, en el de la distensión espaciotemporal, la noción de «grado» es rigurosamente inherente a toda realización.

Esta aclaración, por abstracta que parezca, es de la máxima importancia propedéutica para abordar el tema de la articulación entre ética y política. Y ello por la sencilla razón de que las conexiones que son metafísicamente necesarias o evidentes *quoad se*, pueden no ser evidentes *quoad nos*, y por ello, lo que en el plano ideal de la ética o de la política *debería ser realizado*, puede no serlo efectivamente.

Por ejemplo, en la consideración de las virtudes éticas en un plano esencial, puede establecerse una precisa y necesaria coimplicación entre prudencia política y justicia, de manera que la existencia de una sin la otra no resultara concebible⁹. Pero en el plano de la distensión espacio-temporal podríamos encontrar sujetos con un gran sentido de la justicia y con llamativas deficiencias en el orden de la acción prudencial.

Dicho de otra manera, la jerarquía y la interconexión de las virtudes éticas y políticas se puede establecer, en el plano esencial, atendiendo a cada una de esas virtudes esencialmente y en sí mismas consideradas, pero el estado en que cada una de esas virtudes se encuentra en un hombre o en una sociedad singulares no es deducible de la primera consideración en el plano esencial; el conocimiento de dicho estado sólo es accesible por la experiencia directa.

Se impone, pues, junto al estudio de la articulación entre ética y política en el plano esencial, el estudio de esa misma articulación en el plano existencial, el cual a su vez hay que subdividirlo en el plano psicológico-individual y plano histórico-social. ¿Por qué? Porque en cada uno de ellos los factores determinantes de las conexiones son de diversa índole. Así, por ejemplo, un determinado ideal político puede ser imposible de proponer a una determinada sociedad porque no haya posibilidad de que, dada su situación, lo admita y, sin embargo, podría

9 Cfr. por ejemplo, Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, libro V, caps. 6 y 10 y Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. I—II, q. 58.

ser muy bien aceptado por un individuo de esa sociedad, con ánimo incluso de proponerlo o imponerlo para toda ella. A su vez, de esa imposibilidad de aceptación fáctica de un ideal político no podría seguirse la imposibilidad metafísica de su aceptación ni de su realización.

Por otra parte, la aceptación de un ideal político por una sociedad hace que la aceptación de ese mismo ideal por un individuo perteneciente a ella sea más probable que la aceptación por un individuo perteneciente a otra sociedad muy heterogénea de la anterior.

Resultan así tres planos de articulación entre ética y política. 1) El plano eidético o esencial, en el que cabe señalar conexiones necesarias, contingentes e imposibles. 2) El plano psicológico-individual, en el que cabe señalar conexiones más o menos probables en función de las características individuales y del contexto social. 3) El plano histórico-social, en el que cabe señalar también conexiones más o menos probables en función del momento histórico.

Así, por ejemplo, en el plano eidético la ética cristiana no se puede articular con el espíritu de la política liberal ni con el de la socialista, y, en ese mismo plano, el espíritu liberal y el socialista tampoco son articulables. En el plano psicológico-individual, en cambio, la ética cristiana puede darse junto con el espíritu liberal o con el socialista, y en el plano histórico-social, liberalismo y socialismo pueden yuxtaponerse también.

Con estos tres ejemplos aducidos no se quiere descalificar -cosa por otra parte inviable -la tesis según la cual lo que es metafísicamente imposible es también fácticamente imposible, sino esclarecer el sentido de esa tesis en relación con nuestro tema de la articulación entre ética y política. Así, un bien y un mal del mismo género no son articulables en la forma: de ser uno sujeto del otro, pero sí en la forma de un *tertium quid* que actúe *alternativamente* (en el tiempo) de sujeto de uno y otro, o incluso que actúe *simultáneamente* como sujeto de ambos. La justicia no puede ser injusta, pero un hombre puede ser justo *unas veces* e injusto otras, o a la vez injusto respecto de unas cosas y justo respecto de otras. De modo similar, el liberalismo no puede ser socialista, pero una sociedad puede ser en parte liberal y en parte socialista.

Podría argüirse, a esta distinción de planos, que un sujeto, individual o colectivo, que aunara en sí lo que en el plano esencial es inarti-

culable, marcharía indefectiblemente hacia su propia escisión. Esto, sin duda alguna, puede ser verdad, pero en nada merma la utilidad de la distinción propuesta, porque tal distinción pretende sólo abrir categorías para fenómenos reales, y si la marcha de un sujeto hacia su escisión es un fenómeno real, la distinción de planos que se propone queda ya justificada. Rechazarla en base a la objeción que se acaba de considerar equivaldría tanto como a rechazar, en nombre de la metafísica y la teoría de la ética, a la psicología, la sociología y la historia, o, lo que es similar, a rechazar la razón práctica y la experiencia empírica en nombre de la razón especulativa.

La metafísica y la ética enseñan lo que las realidades son y lo que deben ser; la psicología, la sociología y la historia enseñan lo que los hombres saben efectivamente de ellas y el comportamiento efectivo que adoptan con respecto a ellas. El rechazo o menosprecio de esta última dimensión es lo que caracteriza el espíritu utópico al que aludíamos al comienzo, y cuyo representante más conocido de entre los filósofos pasa por ser Platón. Pero ya entonces se dijo también que la utopía no era una tentación privativa de los filósofos, sino que podía ser eficazmente alentada en cualquier otro medio intelectual. En general –podemos añadir ahora– crece en los espíritus que tienen una proclividad determinante a considerar lo real *sub specie Intemporalitatis*, o lo que es análogo, a considerarlo preferentemente en el plano de las esencias en sí.

Correlativamente, lo que antes se denominó espíritu pragmático-voluntarista se caracteriza por un rechazo de la metafísica y la ética a beneficio de la psicología, la sociología y la historia, por una atención preferente al plano existencial sobre el plano esencial y por una proclividad determinante a considerar lo real *sub specie temporalitatis*. Desde este enfoque, se sostiene que lo realmente real es lo fáctico, y la parcialidad que le aqueja estriba en que no acoge ningún ideal, ningún deber ser, que cumpla una función reguladora y orientadora de la acción práctica. Antes se señaló a Nietzsche como un prototipo de esta actitud; en efecto, pocas posiciones filosóficas hay más diametralmente enfrentadas a la de Platón que la de Nietzsche: temporalidad contra eternidad y descalificación de la filosofía entendida como metafísica.

Los filósofos son unos alucinados del otro mundo –repite Nietzsche–, unos ciegos para lo fáctico, para lo que efectivamente acontece.

Es obvio que la articulación entre ética y política requiere la distinción de planos que se ha señalado. Sólo así es posible conjurar el peligro de la preponderancia unilateral de cualquiera de ellos. Se distingue para unir, y en eso estriba el saber, pero la unificación resultará forzada, y el saber, por tanto ficticio, si no respeta las peculiaridades y la legitimidad de cada uno de los planos. Esto último es lo que sucede en lo que antes se ha llamado totalitarismo teórico-práctico, y que es propio no ya de una determinada actitud espiritual, sino del espíritu humano mismo.

En el momento de establecer la articulación entre ética y política lo más necesario y lo más satisfactorio es hacerlo de tal modo que queden también articulados el plano esencial y el existencial, la razón especulativa y la práctica, la metafísica y la historia, o, en último término, la eternidad y la temporalidad, lo infinito y lo finito. El eco hegeliano de estas parejas de nociones es ya muy fuerte, pero hay que advertir que la actitud hegeliana responde a una tendencia profunda del espíritu humano.

Para cualquier hombre sensato la fórmula «todo lo real es racional y todo lo racional es real» suena a un excesivo dogmatismo lógico, pero a la vez, para cualquier hombre con un mínimo espíritu metafísico, la fórmula «lo que es metafísicamente imposible no puede ser psicológica ni socio lógicamente real», es de plena aceptación.

Ahora bien, volviendo al ejemplo anteriormente señalado, ¿cómo hay que comprender que, en el plano eidético, la ética cristiana no sea articulable con el espíritu liberal ni con el socialista, y en el plano psicológico individual sí lo sea?, ¿cómo podría ser un hombre justo e injusto a la vez?, ¿y cómo podría una sociedad ser liberal y socialista? Antes se contestó a estas preguntas apelando a un *tertium quid* que hiciera de sujeto de los opuestos, y se señaló además que dicho sujeto marchaba hacia su escisión, pero, aun así, aunque la realidad lo pague con el precio de su desintegración, ¿no es un escándalo para la racionalidad que la realidad la contradiga? Y, peor aún, si esa realidad-sujeto no se desintegrara, sino que resultase modificada modificando consigo misma las parejas de opuestos que amenazaban desgarrarla, podría concluirse que la contradicción misma es la racionalidad de lo real y la clave para unifi-

car la metafísica y la historia, la eternidad y la temporalidad, lo infinito y lo finito.

Llegados a este punto, tenemos ya a cualquier hombre sensato, dotado de un mínimo espíritu metafísico, inmerso en el excesivo dogmatismo lógico que antes rechazara. En efecto, la distensión temporal de cualquier esencia no puede atentar contra lo que esa esencia sea en sí misma considerada. La solución ha de ser, por tanto, que la distensión temporal sea la realización efectiva de esa misma esencia en su idealidad. De esta forma se conjura el escándalo de la razón y la realidad efectiva queda metafísicamente justificada o, lo que es igual, racionalmente fundada. Incluso puede añadirse más: como la acción práctica necesariamente se dirige en el sentido de uno de los dos opuestos, y la oposición entre ambos se resuelve a beneficio del *tertium quid* que ejerce de realidad-sujeto y que no comparece en la oposición porque es soporte y resultado de ella, la acción práctica siempre es ejercida a beneficio del ideal teórico, que así resulta inexorablemente realizado. He aquí el procedimiento por el cual la sociología y la historia son *eo ipso* metafísica y ética. Lo que la realidad es y lo que debe ser, es realizado por los hombres independientemente de lo que ellos sepan y de cómo quieran comportarse con respecto a esa realidad, merced a lo que Hegel llama astucia de la razón.

Todavía se asegura, además, que lo que se realiza es el bien y ello porque triunfar de los opuestos es mantener lo positivo de ambos, y porque persistir como sujeto de los opuestos significa superar el peligro de la propia escisión y reforzar la propia unidad, en lo cual estriba el bien.

Este planteamiento, que anteriormente denominamos totalitarismo teórico-práctico, satisface más que el del racionalismo utópico y que el del pragmatismo-voluntarista, pues articula el plano esencial y el existencial. Los filósofos nunca describen la realidad como es, sino como debería ser, declaraba insistentemente Vico, y por eso la filología es indispensable para lograr un saber total, es decir, que abarque también el acontecer real, tal como históricamente se ha producido¹⁰.

10 G. B. Vico, *Scientia Nuova*, en *Opere*, ed. de F. Nicolini, R. Ricciardi editor, Milán-Nápoles, 1953.

Este programa del filósofo napolitano es todavía más radicalmente formulado por Kant en el noveno y último principio de su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*: «El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la Naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajoso para dicha intención»¹¹.

Poco después Kant sustituirá el término «Naturaleza» por el de «Providencia», para declarar que en el decurso político de las sociedades humanas se ha de poder encontrar un orden y una finalidad no inferior al que se percibe en la naturaleza física, pues sería un desdoro para la divina Providencia que ese orden y esa finalidad no existieran y no pudieran percibirse en lo que constituye el ápice de la creación, a saber: la sociedad de los hombres¹². Es en esa realidad, mediante su decurso histórico, donde alcanzan a realizarse de modo pleno los supremos ideales de la verdad, el bien, la libertad y la justicia, y eso a pesar de las apariencias de imperfección y de mal, o, mejor aún, por medio de ellas.

Ése es el punto de vista de Hegel. «A la realidad de lo racional se contraponen la opinión de que (...) las ideas y los ideales son algo demasiado excelente para gozar de realidad, o también algo demasiado impotente para procurársela (...). Pero tal sabiduría se equivoca cuando imagina entrar con dichos objetos y con su deber ser en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Ésta sólo tiene que habérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente: tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad, de la cual aquellos objetos, instituciones, condiciones, etc., son sólo el lado exterior y superficial»¹³.

Antes se dijo que este planteamiento adolece también de parcialidad, y precisamente en virtud de su intención totalizante. Ahora se puede añadir que esa parcialidad se debe, en el caso de Hegel, a la exclusión del futuro, y en el caso de Marx, a la exclusión de futuros y futuros, no acordes con el modelo histórico idealmente trazado. También

11 Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, trad. esp. en *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pp. 53 y 54.

12 Cfr. *ibidem*, pp. 54 y 55.

13 Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), parágrafo 6.

ahora se puede percibir mejor en qué sentido el totalitarismo teórico práctico es más constrictivo que el utopismo racionalista, a saber: en el sentido de que no rechaza el orden existencial, sino que lo subsume y disuelve en el orden de la esencia. En el fondo, los planteamientos dimanantes de la dialéctica hegeliana conservan, radicalizándolo, el racionalismo utópico, y anulan, juntamente con el plano existencial, la praxis y libertad con sus características más genuinas, que quedan disueltas en leyes universales y necesarias de la dinámica realizadora de las esencias.

No es éste, pues, el modo de establecer la distinción de planos que aquí se considera requisito para la articulación entre ética y política. La distinción de planos en que se viene insistiendo hasta ahora implica el reconocimiento de un hiato entre el plano especulativo (orden esencial) y el práctico (orden existencial), tal que lo que media entre el primero y el segundo más que la deducción lógica es la decisión voluntaria o incluso el azar, tal que en el orden de la distensión temporal toda realidad está siempre esencialmente cumplida y siempre existencialmente imperfecta, y tal que algunas oposiciones inarticulables en el plano eidético se encuentran efectivamente en el plano psicológico-individual y en el histórico-social no como racionalidad de lo real, sino –a pesar del escándalo– como irracionalidad de lo real, es decir, como mal.

Dicho de otra manera, la distinción entre el plano esencial especulativo y el existencial práctico (único éste en que los ideales éticos y políticos cobran realidad) implica: 1º, que la realización de un ideal no corre por cuenta del ideal mismo, sino de la acción humana; 2º, que esa realización es siempre imperfecta en el sentido de que siempre cabe una realización mejor; 3º, que la acción humana puede atentar directamente contra el ideal sin que de ese atentado se siga un saldo positivo para el ideal, sino, incluso al contrario, pudiendo seguirse su aniquilación, la imposibilidad de su realización.

El sentido que tiene la distinción de planos a que nos venimos refiriendo queda con esto explicitado de forma suficiente al menos para abordar el tema que nos ocupa, a saber: la articulación entre ética y política. El procedimiento a seguir será:

- Establecer los diversos rangos de fines del sujeto humano.
- Establecer los diversos factores teleológicos de la sociedad.
- Analizar los fundamentos éticos de la sociedad y los límites de su vulnerabilidad.
- Analizar algunas formas en que un ideal y una acción políticos pueden debilitar o reforzar los fundamentos éticos de una sociedad.

2. La triple teleología del sujeto humano

Para un ser cuya realidad esté espacio-temporalmente distendida, existe una separación o distanciamiento entre su situación fáctica y la culminación en plenitud que le compete esencialmente. En el caso del hombre, tal distancia miento determina la teleología de su operatividad.

Cuando en la época clásica Aristóteles indaga por la finalidad del ser humano, lo hace formulando una pregunta de orden metafísico que a su vez queda encuadrada en un contexto de filosofía política. La pregunta es: «¿en qué tipo de actividad (*energeia*) consiste ser hombre y cuál es el modo óptimo de realizarla?»¹⁴. El contexto de filosofía política en que la pregunta se encuadra es: el conocimiento de la perfección humana máxima es el punto de referencia con arreglo al cual se ejerce la actividad política, cuyo fin es la felicidad de la comunidad humana¹⁵. Por tanto, el conocimiento del *telos* natural del hombre es el requisito para establecer el fin natural que ha de corresponder a la actividad política.

Se puede considerar, pues, que la actividad política es función del fin natural del hombre, y no sólo en el planteamiento aristotélico, sino también en cualquier otro, independientemente de cuál sea la determinación material de dicho fin, e incluso en aquellos planteamientos en que expresamente se niega que el hombre tenga un fin natural.

Así, por ejemplo, dado que en el contexto aristotélico la felicidad del hombre y, por tanto, su máxima perfección posible, consiste en la

14 Cfr. *Ética a Nicómaco*, libro I, cap. 7, 1097 b 25-28.

15 Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1, 2.

actividad del alma conforme a la virtud perfecta, la consecución de dicha virtud por parte de los ciudadanos será el objetivo máximo de la política¹⁶. De modo semejante, dado que en los planteamientos de la escuela de Frankfurt la felicidad del hombre consiste en la autoconciencia y libertad absolutas, el objetivo supremo de la acción política será la emancipación total¹⁷. Finalmente, en el caso de que se le niegue expresamente al hombre cualquier finalidad natural, la actividad política no tendrá más finalidad que la que ella se proponga para sí misma o, en último término, no tendrá otra finalidad que el ejercicio de su pura eficiencia, como sería el caso de la concepción nietzscheana¹⁸.

No vamos a detenernos ahora a discutir la problemática tesis de la felicidad humana como fin de la política. Dicha discusión queda pospuesta para el epígrafe siguiente. Ahora interesa clarificar el sentido de la expresión «fin natural del hombre».

Por muy teleologista que fuera la mente aristotélica, tanto en su física y metafísica como en su ética y su política, el tema del fin natural del hombre dista mucho de ser simplista. Se requiere una profunda y lenta mediación exegética para captarlo en toda su riqueza.

En el fragmento 673 (de Rose), Aristóteles elogia a Platón y le rinde el tributo de su máxima gratitud por ser el hombre que le enseñó «cómo ser bueno y feliz a la vez»¹⁹. Ello da a entender que la máxima perfección moral del hombre –ser bueno– no es inmediatamente y sin más la máxima perfección absoluta del hombre –ser feliz–. La felicidad puede ser un regalo de los dioses, regalo que otorgarán preferentemente al hombre que se parezca más a ellos, es decir, al hombre bueno²⁰; pero este carácter de *bueno*, por su parte, no es ya en modo alguno un don, sino un logro de la propia actividad. Desde estas consideraciones, el planteamiento aristotélico muestra cierta afinidad con la ética autónoma de Kant. Que la ética sea autónoma, en Kant, significa que no remite

16 Cfr. *Ética a Nicomaco*, X, 9.

17 Cfr. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 3ª ed., 1975. III parte «La crítica como unidad de conocimiento e interés».

18 Cfr., por ejemplo, *La voluntad de poder*, en *Obras Completas*, vols X y XI, Aguilar, Buenos Aires. 1961.

19 Cfr. Aristóteles, fragmento 673 de Rose.

20 Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1179 a 23-32.

inmediatamente a la religión, no que no esté *mediatamente* vinculada a ella. En efecto, para Kant lo está: la felicidad es el don que Dios concede al hombre como *premio que llega a merecer* por su virtud²¹.

Con esto queda puesto de relieve que la noción de «fin natural del hombre» no es una noción simple, y que la articulación de sus diversos aspectos no está dada inmediatamente porque tampoco es inmediata: ser bueno no es, inmediatamente, ser feliz. Pasando a otro plano, esto puede formularse de la siguiente manera: la moral no es inmediatamente la conexión viviente con Dios, lo que no impide que, teleológicamente, esté subordinada a dicha conexión.

Todavía hay un tercer factor a tener en cuenta, que tiene una marcada relevancia en el planteamiento aristotélico, y al que se le conoce escaso relieve en el kantismo. Aristóteles define la vida feliz como la del hombre bueno *rodeado de amigos*²². Con ello el filósofo griego señala como un ingrediente más del «fin natural del hombre» el reconocimiento y el amor de sus semejantes, o, mejor aún, de quienes son los más semejantes a él. La amistad es la culminación de la ética aristotélica. Este ingrediente del reconocimiento ajeno tiene poco relieve en Kant porque implica nada menos que la dependencia de mi propia felicidad con respecto a actividades que corren por cuenta de otros, es decir, una deficiencia de autonomía no ya con respecto a Dios, sino con respecto a los hombres. Sin embargo, también incluso de esto hay algún equivalente en Kant, cuando admite, junto a la inmortalidad del alma, una perpetuación del propio obrar en la historia.

Independientemente de la distinción entre fin objetivo y fin subjetivo, Aristóteles maneja, pues, tres tipos de fin, y su esfuerzo va encaminado a la unificación de esos tres fines en uno solo. Para ello se le ocurre que el reconocimiento y la amistad de Dios y de los hombres recaen sobre el hombre que alcanza la perfección moral máxima. De esta manera resulta un solo fin para el hombre, que consiste justamente en ser bueno y feliz a la vez.

21 Kant, *Acerca del dicho «lo que es verdad en teoría para nada sirve en la práctica»*, en *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, pp. 130-147.

22 Cfr. *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1169 b 8-13.

Esta unificación aristotélica permite una glosa amplificante. Nótese que el reconocimiento social (al que en adelante llamaremos fin 3), está fuertemente articulado con la perfección moral (fin 2), la cual, a su vez, tiene como paradigma la vida divina (fin 1). En la consideración teleológica que introducimos hay una relación de fundamentación sucesiva, que está explícitamente formulada en Aristóteles. Quizá puede verse con mayor nitidez en Tomás de Aquino, para quien el fin 1 es de la mayor relevancia, quedando el fin 3 estrictamente en tercer lugar.

Podría decirse que, mientras para Aristóteles y también para Kant la unificación de los fines del hombre tiene como centro de gravedad el ideal ético que corresponde a la máxima perfección de la naturaleza humana (fin 2), para Tomás de Aquino el centro de gravedad de la unificación es la participación en la vida íntima de Dios, fin último *sobrenatural* (fin 1). Tomás de Aquino no es solamente un filósofo, es un teólogo cristiano.

La tematización preferente de lo que aquí se llama fin 3 como punto unificante de los fines, podría decirse que acontece en el culturalismo de Dilthey, en algunos representantes del existencialismo, y en algunos neokantianos, por señalar sólo unos cuantos. Precisemos esta tesis.

No se quiere decir con ella que, para los autores y corrientes señalados, el fin primordial del hombre sea el reconocimiento ajeno sin más. Cuando Dilthey señala como insuperable fin del hombre la producción de cultura, y cuando su discípulo Spranger hace una tipología de los fines del hombre según el valor cultural a cuya realización consagra su vida²³, no hacen algo diverso –en lo que se refiere a la tematización del fin del hombre–, de lo que hace Cassirer al definir al hombre en términos de cultura²⁴ o Sartre al caracterizar a cada hombre según el proyecto existencial que realiza²⁵. Lo que hacen estos autores es tematizar el fin del hombre en el plano de lo que tiene una vigencia histórico-social, es decir, analizar aquellos proyectos existenciales que los individuos singulares se pueden proponer como fin, porque corresponden a va-

23 E. Spranger, *Formas de vida*. Revista de Occidente, Madrid, 1954.

24 E. Cassirer, *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México, 3ª reimpresión de la 3ª edición, 1975.

25 J. P. Sartre, *El ser y la nada*, Ed. Ibero-Americana, Buenos Aires, 1961, 3 vols.

lores que ellos mismos y la sociedad en que viven pueden acoger en el momento histórico en el que se encuentran.

Podría ocurrir que la capacidad y finura para tematizar uno de estos órdenes de fines fuera inversamente proporcional a la sensibilidad para los otros dos, pero eso es una cuestión psicológica particular que, por mucho interés que en sí tenga, ni siquiera agota la consideración psicológica de los fines. Lo que ahora interesa es sentar la legitimidad y peculiaridades de esos tres órdenes de fines a nivel individual para indagar posteriormente como se relaciona con ellos la actividad política y en cuál de ellos está situada preferentemente.

Antes de nada, importa dejar claro que hay una conexión propia de esos tres órdenes de fines en sí mismos considerados y que es accesible a una investigación de índole metafísica, y otra conexión entre ellos que cada sujeto establece para sí mismo en mayor o menor correspondencia con el plano metafísico y cuyo estudio compete a la psicología. Es pertinente ahora sostener que, si en el plano psicológico se puede producir, y de hecho se produce, una desconexión entre esos tres fines e incluso la negación de alguno de ellos, la articulación que se haga de ellos en el plano metafísico ha de respetar las legítimas peculiaridades diferenciales de cada uno. Pero es igualmente cierto que, si la articulación que una psique individual hace de los tres fines es nociva para ella, atenta contra la articulación que es propia de esos fines.

Y bien, ¿cuál es entonces la articulación que corresponde a esos tres fines? Hay que decir que el fin último fundamenta al ideal ético, aunque esta fundamentación no es inmediata ni evidente *quoad nos*, y que tanto el fin último religioso como el ideal ético pueden reforzar el proyecto existencial incrementando su sentido y ampliando su estabilidad.

Ahora es pertinente descender al plano de lo concreto para comprobar la interacción de estos tres fines.

Aristóteles los unifica en base a la perfección ética, porque en su contexto histórico la perfección ética podía considerarse como el valor de mayor vigencia social, aunque no el mayor valor en absoluto. Es posible que la virtud moral fuera lo más apreciado en cada una de las actividades humanas desarrolladas entonces por los hombres, apreciación que llega a absolutizarse en el helenismo. Igualmente es posible

que Tomás de Aquino hiciera lo propio con el fin último sobrenatural por ser quizá lo predominantemente perseguido o tenido en cuenta en el desarrollo de las diversas actividades humanas en el medioevo cristiano. De manera análoga podría considerarse que Dilthey toma como centro de gravedad la cultura porque lo más apreciado socialmente en su contexto histórico fuera el producto cultural en tanto que bien social y fuente de progreso. La actual polémica en torno a la ilustración indica un cambio de época con respecto a Dilthey.

La preponderancia de uno de estos fines, en los años señalados, no implica el desprecio de los otros dos. Esto está muy claro en Aristóteles, como ya se ha visto, pero también lo está en Tomás de Aquino y Dilthey. Aunque Tomás de Aquino no tematiza con detenimiento el trabajo humano, la cultura ni la historia, todo el ámbito de realidad que les es propio queda subsumido en su concepción del *exitus redditus* del hombre hacia Dios. Por su parte, aunque Dilthey es de los pensadores que menos se ha ocupado de Dios y de la ética, en su atención a la cultura acoge también la religión y la ética como productos culturales²⁶.

Aparte de esta consideración teórica, en la práctica lo común es que se tengan en consideración los tres fines a tenor de sus peculiares exigencias. Lo común es que cada hombre singular tenga su propia expectativa respecto al fin último religioso (Dios), su ideal ético y su proyecto cultural. Lo más inmediatamente perceptible en la época moderna es el proyecto cultural: lo que un hombre quiere ser y hacer en el ámbito social-profesional. A esto es a lo que se atiene Spranger cuando elabora su tipología de las formas de vida. Puede prestarse a confusión el hecho de que Spranger sitúe en un mismo plano al hombre religioso, al científico, al político, al artista, al filósofo, etc., porque podría entenderse en el sentido de que un hombre o es religioso o político, pero no las dos cosas a la vez. No es eso lo que, en último término, sostiene Spranger, y, sobre todo, no es lo que, en último término, sucede realmente.

26 Para no alargar mucho este punto remito a mi trabajo *Hábito y espíritu objetivo. Estudio de la historicidad en Sto. Tomás y en Dilthey*, en *Anuario filosófico*, IX, 1976. En este volumen.

Más bien se trata de que, como fin 3, un proyecto cultural excluye a los demás proyectos culturales, pero no excluye al fin 1 ni al fin 2. Es decir, el político o el científico, por ejemplo, junto a su proyecto cultural tienen su propia expectativa respecto al fin último religioso y su propio ideal ético, otra cosa es que consigan articularlos en un único proyecto existencial. ¿Qué es, entonces, lo propio del hombre religioso según Spranger? Lo que caracteriza al hombre religioso es que, para él, su proyecto profesional es, sin más, su ideal ético y su aspiración religiosa, es decir, consagra su actividad social-profesional a la implantación y difusión de sus ideales ético-religiosos. No se trata, por tanto, de que el político o el científico no tengan fin 1 ni fin 2 (eventualmente, un científico podría vivir su ciencia como ética y como religión, pero son casos extremos, e incluso en ellos raramente se mantiene ese reduccionismo durante toda la vida), se trata más bien de que el hombre religioso consagra su actividad social-profesional a la realización de sus fines 1 y 2. Naturalmente esta concepción del hombre religioso no agota la integración de los tres fines en el proyecto existencial cristiano.

La vida eterna y el decálogo podrían ser la aspiración religiosa y el ideal ético de todos los hombres, pero no por ello todos los hombres consagrarían íntegramente su actividad a la difusión e implantación de esa aspiración y ese ideal. Lo normal sería más bien que concedieran gran importancia a su actividad social-profesional, que discurre por los cauces de la creación de productos culturales, y que buscaran su articulación con los otros fines también en el plano existencial.

En resumen: la confusión práctica de estos órdenes de fines pueden ser tan frecuente como su confusión en el nivel teórico. Paralelamente, su articulación es una cuestión tanto teórica como existencial. Con esto el malentendido a que podría dar lugar la tipología de Spranger ha quedado neutralizado. Falta aludir a la confusión que se da en Freud para acabar de perfilar la legítima autonomía de cada uno de los fines.

Cuando Freud habla del super-ego represor como ideal del yo al que éste debe llegar para ser reconocido y apreciado por los demás y por él mismo se refiere preferentemente al ideal ético. Tanto es así que los términos «super ego» y «conciencia moral» llegan a usarse como sinónimos. Pero ¿es que en la Viena de comienzos del siglo XX lo más valorado en cada actividad humana era la calidad moral de quien la

realizaba? Y todavía más: ¿es que el sentimiento de fracaso, el de merecer el propio desprecio y el de los demás, surge más frecuentemente por no alcanzar el ideal ético que por no alcanzar los objetivos a que el proyecto cultural y social apuntaba? Desde luego, hay que responder con una rotunda negativa a ambas preguntas. Más aún, hay que responder que el sentimiento de fracaso y de no merecer aprecio, surge más frecuentemente por no alcanzar la meta social-profesional a la que se aspiraba que por incurrir en culpa moral. Ello implica que el sentimiento de fracaso no es, inmediatamente, un sentimiento de culpa, y que la aspiración al triunfo social, a ser reconocido por los demás, no es inmediatamente la aspiración a ser moralmente bueno.

Esta distinción entre fin 2 y fin 3 no es tenida en cuenta por Freud, razón por la cual su noción de super-ego no puede hacerse cargo, de manera suficientemente discriminada, de todos los fenómenos reales. Con otras palabras, Freud incurre en una simplificación de la teleología humana, que contrasta con la riqueza que hemos visto en germen en Aristóteles.

Por otra parte, si la distinción de los tres órdenes de fines que aquí se propone, con la autonomía propia de cada uno que aquí se señala, es verdadera, entonces están ya establecidas las condiciones de posibilidad de hechos tales como el que un individuo tenga una acusada preocupación religiosa y una vida bastante inmoral, que un individuo tenga un alto ideal moral y sea irreligioso, que un individuo posea un gran rendimiento social-profesional y descuide su calidad ética, que un individuo se sienta social-profesionalmente fracasado y se considere despreciable, pero no culpable moralmente, etcétera. Aquí cabe una amplia combinatoria, y hay casos reales que ilustran todos los tipos.

Que en concreto se produzcan todos los tipos que la combinatoria permite, no quiere decir que las tesis metafísicas que establecen la articulación de la ética con la dimensión religiosa del hombre sean falsas. Quiere decir que la relación entre ética y religión no es una relación de fundamentación inmediata e inmediatamente evidente *quoad nos*. A su vez la tesis psicológica y sociológica según la cual el éxito o el triunfo social-profesional refuerza y consolida los principios e ideales ético-religiosos del triunfador en nada afecta a aquella otra tesis, también psico-sociológica, según la cual el éxito social-profesional mina la inte-

gridad moral del triunfador por cuanto lo lanza a la vanidad, el lujo, la desconsideración de los demás, etc. Ambas tesis son verosímiles y constituyen la manifestación, a nivel psicológico, de otra tesis metafísica según la cual los modos de la conexión entre fin 2 y fin 3 son plurales.

Establecida, pues, la existencia de una conexión entre los diversos tipos de fines y la autonomía de cada uno respecto a los demás (en forma al menos suficiente para el análisis que aquí se intenta), es preciso ahora señalar el grado de condicionalidad de cada uno de ellos. A este respecto hay que decir que el fin último religioso es absolutamente incondicionado, el ideal ético supone la adecuación con la naturaleza humana o es función de ella, y el proyecto cultural está condicionado por las peculiaridades psicológicas individuales y por el contexto histórico-social.

Dicho de otra manera, el proyecto sociocultural es máximamente constructo en su estricto carácter de ejecución -érgico-, dado que depende de las características de cada sociedad en cada momento histórico determinado. Así, por ejemplo, ser un gran científico en el campo de la bioquímica o ser un deportista de máximo rango sólo es posible, como proyecto sociocultural, en las sociedades del siglo XX que pertenecen al ámbito de la cultura occidental. Ambos proyectos serían invariables en la Europa del siglo XII o en las tribus de primitivos actuales cuyo régimen de vida mantiene aún las características del neolítico. A su vez, en tribus de estas últimas características serían posibles proyectos que — como, por ejemplo, ser el mejor hechicero o el mejor cazador de la tribu —, no tendrían viabilidad alguna en la sociedad europea del siglo XX.

Por lo que se refiere al ideal ético, es, por el contrario, posible encontrar más analogías entre sociedades primitivas y sociedades europeas actuales, y ello porque la naturaleza humana es un factor constante comparado con el conjunto de circunstancias que constituyen una época. En comparación con los proyectos socioculturales que han existido y pueden existir, los ideales éticos son muy escasos en número, más semejantes entre sí, y más reductibles a un común denominador.

Finalmente, en lo que se refiere al fin último religioso, puede sostenerse que, salvo anomalías, hay unanimidad a través de las variaciones de espacio y tiempo, y que se concibe, con mayor o menor intensidad y

claridad, como una participación más plena en la vida divina después de un juicio en el que se recibe el premio o el castigo según la actuación moral y religiosa mantenida durante el transcurso de la vida.

Así pues, el fin 1 es lo absolutamente incondicionado, el fin 2 se adecua con la naturaleza humana en tanto que perfeccionable, y el fin 3 es un constructo que se funda en la eficacia realizadora o érgica del hombre y está condicionado por las circunstancias histórico-sociales y que, eventualmente, posibilita a su vez nuevas condiciones histórico-sociales.

Y bien, ¿en qué orden de finalidad cabría situar la actividad política? Antes se dijo que la actividad política se regula por lo que se determina como fin natural del hombre. Ahora acabamos de establecer tres fines del hombre, uno sobrenatural y dos rigurosamente naturales, pues aunque el fin 3 tenga el carácter de constructo no por eso deja de ser natural: tan natural es para el hombre la perfección ética que corresponde a su esencia como el progreso histórico de su capacidad de realización érgica. Desde este punto de vista podría decirse que la actividad política se regula atendiendo a los tres fines que se han señalado, pero si hiciéramos una pregunta más rigurosa acerca del ámbito de finalidad en el que se sitúa la actividad política habría que responder que en el del fin 3.

Analicemos. Cuando antes se dijo que para Aristóteles el fin de la política venía dado por la ética, se puso esta tesis en relación con las circunstancias histórico-sociales en las cuales se formuló. Aristóteles podía formular una tesis así —se sostuvo antes—, porque la sociedad en la que vivía quizá tuviera en cuenta, más que ninguna otra cosa, la perfección moral manifiesta en cada actividad, y no podía referir la actividad política a la serie indefinida de los productos culturales porque ni él ni su época tuvieron lo que hoy llamamos conciencia histórica. Uno de los ingredientes de la conciencia histórica es la distinción entre perfección ética de la persona, que al pertenecerle en propio culmina con la muerte, y la capacidad de realización cultural que queda en la historia y no tiene culminación.

Por su parte Dilthey podía referir la actividad política al fin 3 porque tanto él como su época tenían una acusada conciencia histórica, lo que equivale a una clara conciencia del carácter constructo o cul-

tural del medio en el que vivían y del carácter indefinido del proceso histórico, aunque eso fuera acompañado de un oscurecimiento de la perfectibilidad ética de la persona. El fin de la política no es tanto la perfección ética de los ciudadanos cuanto la potenciación al máximo de la fecundidad cultural y humana de una sociedad.

Conviene notar aquí que la sociedad en la que vive Dilthey es mucho más diferenciada, en lo que se refiere a proyectos culturales, que aquella en la que está inmerso Aristóteles, la cual a su vez es más diferenciada que las sociedades del paleolítico. En estas últimas la diferenciación entre religión, derecho, moral, política y actividad laboral económica no está establecida, razón por la cual resulta superfluo preguntar por el fin de la actividad política en esas sociedades.

En una sociedad como la griega del siglo IV antes de Jesucristo sí están diferenciados todos esos factores y tiene sentido preguntarse por el fin de la política en ella, lo mismo que en la sociedad del siglo XIII, pero al no estar tematizada la historia con su carácter de constructo procesualmente indefinido, sin término último o no totalizable, la clave teleológica que se toma como punto de referencia para regular la actividad política es la perfección ética de los ciudadanos (planteamiento aristotélico) o la salvación eterna del hombre (planteamiento tomista).

No se quiere decir con esto que las sociedades en que vivieron Aristóteles y Tomás de Aquino no distinguieran entre religión, moral y derecho. Ya se ha dicho que tanto esas sociedades como esos autores distinguían entre religión, moral y derecho y entre los fines respectivos, y más adelante veremos hasta qué punto distinguían. Lo que se quiere decir es que esas sociedades y esos autores difícilmente hubieran podido pensar la actividad política con una preponderante referencia a los procesos indefinidos.

Cuando aquí se considera la política como una actividad que se sitúa en el ámbito de finalidad del fin 3 se quiere decir que la salvación eterna y el perfeccionamiento ético de los individuos sólo secundariamente son un fin de la actividad política, y que su fin primordial se inserta en el proceso indefinido de *constitución* o *construcción* del mundo humano, es decir, de medios vitales todo lo fecundos y ricos que sea posible a partir de situaciones dadas, para los cuales no hay modelos históricos previos, sino que hay que construirlos. La clave de esa cons-

trucción no se encuentra usando un método deductivo que parta de la ética.

No se dice aquí que en el mundo contemporáneo la política no tenga de suyo ninguna conexión con la religión ni con la ética. Se dice que los medios vitales o los modelos de sociedad que es posible construir, respetando en todos ellos el fin 1 y el fin 2 del hombre, son tantos que su especificación no puede provenir deductivamente del orden religioso ni del ético, sino precisamente de la inspiración política de los individuos que integren esa sociedad.

Así, por ejemplo, se puede configurar una sociedad con arreglo a una economía de mercado libre o con arreglo a una economía social de mercado, y respetar en las dos o atentar en las dos contra los fines éticos y religiosos del hombre. De esto se le puede pedir cuenta a la política, sin duda, pero desde fuera de ella. De lo que en cualquier caso hay que pedir cuenta a la política y desde dentro de ella, es de si efectivamente ha logrado un modelo de sociedad habitable por seres humanos.

Para decirlo con términos más técnicos. Aquí se sostiene que con respecto a la religión y a la ética la política está en una relación de *subordinación extrínseca*, subordinación extrínseca como la que señala para el arte Jacques Maritain²⁷ y como la que señala para la economía Antonio Millán Puelles²⁸. Lo que por lo pronto se pide al artista y al economista es que hagan buenas obras de arte o que tomen buenas medidas económicas, y que las realicen si no atentan contra valores superiores del hombre, pero ninguno de los dos realizarán nada en cuanto artista ni en cuanto economista si se atienen a los valores religiosos y éticos sólo para extraer de ellos los criterios para las obras de arte o las medidas económicas (eso sería tanto, si bien se mira, como subvertir la jerarquía de los fines). La política, como la economía y el arte, tiene su inspiración propia, su autonomía propia; ha ido diferenciándose y autonomizándose progresivamente a lo largo de la historia, al igual que la economía y el arte.

27 J. Maritain, *La responsabilidad del artista*, Emecé, Buenos Aires, 1961.

28 A. Millán Puelles, *Economía y libertad*. Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974.

En efecto, a partir del Renacimiento, las artes se diversifican y se autonomizan, unas con respecto a otras y todas con respecto a una pretensión teocrática, y también la política desde las guerras de religión y la caída del antiguo régimen. La música y la pintura no son ya adjetivos de la arquitectura religiosa, y la política no necesita fundarse en la unidad religiosa de un pueblo ni fundarla. A medida que la sociedad se va haciendo más constructa, se va haciendo más diferenciada.

Al llegar a este punto se hace necesario salir al paso de las dos interpretaciones más típicas de este fenómeno. Aquella según la cual el progreso sólo adviene cuando se abandona el oscurantismo religioso, y aquella según la cual por haberse desarrollado fuera del dominio eclesiástico el progreso ha sido una desintegración de la sociedad y la cultura que culminará en su inminente aniquilación. En ambas interpretaciones hay una consideración peyorativa de la religión y de la cultura y la ciencia, en ambas se supone la incompatibilidad de una y las otras por el hecho de que en algunas ocasiones fácticamente la ciencia y la cultura se han desarrollado en abierta hostilidad a la religión, y este fenómeno, de índole histórica y psicosociológica, se ha formulado con los caracteres de la conexión metafísicamente necesaria. Sin embargo, no hay nada semejante, y ambas interpretaciones son ya reconocidas como erróneas desde los mismos frentes en que se formularon.

Desde lo que podríamos llamar el frente del agnosticismo cientifista y culturalista, la religión es reconocida cada vez más como un valor para el hombre con el mismo derecho de ciudadanía que la ciencia.

Desde lo que podríamos llamar el frente de la religión, un fenómeno tan relevante como es el concilio Vaticano II ha venido a proclamar la autonomía de lo temporal, el valor intrínseco de todo lo natural, de la cultura y de la ciencia, y ha señalado el modo en que todo ello puede ser referido a lo sobrenatural sin necesidad de reponer sistemas teocráticos²⁹. También nosotros más adelante, en el apartado 4, propondremos el valor básico de la eticidad social para la política.

29 No puedo detenerme ahora en la exposición detallada de estas cuestiones. Un pequeño desarrollo de ellas lo realicé en el trabajo *Sobre la crisis de la conciencia cristiana. Nota sobre los términos de un problema*, en *Actas del Simposio internacional de Teología moral*, Pamplona, 1979.

La tesis de que a medida que la sociedad se va haciendo más constructa se van diferenciando y autonomizando más sus diferentes factores, incluida la política, es una tesis que no va a favor ni en contra de la religión ni de la cultura, sino que simplemente constata un hecho sin juzgar nada sobre la necesidad del mismo.

Una vez establecido con respecto a qué tres fines del sujeto humano se regula la actividad política, y en qué medida con relación a cada uno de ellos, es posible ya pasar a establecer los diversos factores teleológicos de la sociedad. Como la política no versa sólo sobre el individuo sino también sobre la sociedad, vistos cuáles son los fines del individuo es preciso considerar los fines de la sociedad. Establecidos éstos será posible determinar el sentido de la actividad política y precisar su relación con la ética.

3. Los factores teleológicos de la sociedad

Se ha dicho ya que hay una triple teleología para el sujeto humano, que el tercero de sus fines tiene carácter máxima mente constructo y que está máximamente condicionado por las circunstancias histórico-sociales. También se ha dicho que la actividad política se regula por referencia a esos tres fines y que se desarrolla en el ámbito del tercer fin. Si el tercer fin resulta de las condiciones histórico-sociales, la determinación del fin de la sociedad dará como resultado la base en que se fundamente el fin 3 óptimo para cada hombre.

Ahora bien, ¿existe un fin propio de la sociedad qua talis, un fin privativo de ella? Dicho de otra manera, ¿hay algo propio del individuo que corresponda a él en cuanto que ser social, sólo por serlo y precisamente por serlo? La respuesta genérica es: la sociedad remite teleológicamente a la historia. Ahora habría que preguntar: ¿el fin último de la sociedad, el que a ella le compete en tanto que desarrolla su actividad específica que es realizar la historia, es precisamente el fin último de la historia?

Dijimos antes, en términos esquemáticos y quizá excesiva mente abstractos (cfr. nota 8), que no hay una expresión objetiva mayor que la cual no pueda darse otra, y que no hay series de fenómenos o acontecimientos reales que pue dan considerarse totalizadas. Con otras

palabras, dijimos antes que no hay un fin último de la historia. La concatenación de constructos no da lugar a una insuperable y estática culminación en plenitud, sino a una serie indefinidamente abierta. Por eso insiste Robert Spaemann en que el teleologismo aristotélico no puede servir de criterio para una sociedad que, como la nuestra, subsiste gracias a que desencadena procesos que carecen de fines naturales³⁰. Para obviar esta observación se hizo antes una glosa amplificante de Aristóteles. Por lo demás la pretensión de totalizar la historia, de agotar existencialmente las esencias, de efectuar plenamente el deber ser, o lo que es lo mismo, la pretensión de instaurar definitivamente el reino de Dios en la tierra, es una aspiración fanáticamente teocrática que, después de Hegel, sólo la escolástica marxista mantuvo durante algún tiempo y que hubo de abandonar tras los sucesivos embates revisionistas.

La historia, pues, no tiene fin último, y la sociedad, precisamente en tanto que sujeto de la historia, tampoco lo tiene. Pero esta tesis, aunque coincida con la de Dilthey y Popper, no es necesariamente solidaria del relativismo historicista ni del positivismo agnóstico.

Que no haya claves históricas para la historia no quiere decir que no haya claves éticas o religiosas. En tanto que el fin último religioso y el ideal ético no se fundan en las circunstancias histórico-sociales, pueden servir para decidir sobre éstas en cuanto a su valor ético-religioso, aunque — como ya se dijo — no proporcionen criterios inspiradores, según un proceso deductivo, para la configuración de la sociedad de una determinada manera.

¿De dónde surge el criterio inspirador para una determinada configuración social? Esto es lo mismo que preguntar por el origen, por la fuente de inspiración de los ideales políticos.

En una situación histórico-social como la que vivió Aristóteles, el ideal político podía ser, fundamentalmente, el ideal ético de la perfección humana, pero en una situación histórico-social como la nuestra, aunque resulte necesario un ideal ético, ello no es en modo alguno suficiente para la configuración de un ideal político. La pregunta que ahora

30 Cfr. R. Spaemann, *Zur kritik der politischen Utopie*, E. Klett Verlag, Stuttgart, 1977, págs. 183-198.

irrumpe es: ¿cómo surge el ideal político y cómo se articula con el ideal ético?

Antes de nada hay que decir que para la sociedad, lo mismo que para el sujeto individual, cabe señalar tres tipos de fines, pero estos fines revisten ahora peculiaridades específicas. El fin último religioso sólo indirectamente es fin de la sociedad *civil* y de la actividad política, en cuanto se puede tomar como punto de referencia extrínseco respecto de un modelo de sociedad determinado. El ideal ético, por su parte, en cuanto que existencialmente alude a la perfección moral de los individuos, es un fin sólo indirecto de la actividad política por cuanto excede a la capacidad érgica de ella (pues la política no es capaz de hacer desaparecer el mal), pero en cuanto que alude a la perfección ética de la sociedad, o sea, a la justicia, es fin directo de la actividad política. pero mediato. Es decir, la justicia pertenece intrínsecamente a la actividad política como fin de ella, pero como fin mediato, como fin que se alcanza mediante un modelo determinado de sociedad que es susceptible de configuración justa o injusta. Es este modelo determinado de sociedad lo que propiamente constituye el ideal político o fin 3 de la actividad política. Este fin 3 es, como el fin 3 del sujeto humano, un constructo, y por tanto –a diferencia de los otros dos fines– sólo existe si se construye, es decir, si una sociedad se lo propone a sí misma, mediante la actividad política, como un ideal propio. Tal ideal es el fin directo e inmediato de la actividad política, o sea, de una sociedad determinada mediante la actividad política. Este ideal político, este constructo, se funda en la capacidad de autodeterminación de los pueblos, y engloba también lo que se denomina misión histórica que cada pueblo quiere imponerse a sí mismo.

Obsérvese que estas expresiones «autodeterminación de los pueblos» y «misión histórica de los pueblos» no son aplicables a sociedades primitivas, precisamente por no estar diferenciadas, y que su aplicación a una sociedad como la griega del siglo IV antes de Jesucristo, aunque es viable, resulta anacrónica.

Es viable porque lo que Aristóteles señala como ideal político es precisamente la autarquía, es decir, alcanzar aquella situación en la cual un pueblo está en condiciones de autodeterminarse efectivamente. Y resulta anacrónica porque el filósofo griego no tematiza las posibilida-

des de autodeterminación, es decir, ni él ni su época manejan la noción de «misión histórica de los pueblos». En efecto, la comunidad perfecta es la polis «que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, *pero existe ahora para vivir bien*. De modo que toda polis es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la polis es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia (autarquía) es un fin y lo mejor»³¹.

Se ve con claridad que Aristóteles no puede percatarse de que la historia es por naturaleza, ni de que por naturaleza es indefinida. No puede concebir que algo sea natural e indefinido – pues para él indefinido significa inercial, indeterminado –, es decir, no puede concebir la historia, cosa que, por lo demás, ocurre también a Hegel y a Marx, que, teniendo la noción de historia, no son capaces de pensarla más que convirtiéndola en un proceso que alcanza su fin, el cual viene a consistir también en una hiperautarquía que coincide con la absoluta perfección ética de la sociedad civil.

Aristóteles, pues, no pudo referir la actividad política a un constructo, a nada semejante a lo que aquí se denomina fin 3, y por eso la refiere primordialmente a un ideal ético, a saber: el de justicia. Pero nótese cuán amplio es el alcance de este ideal ético: «llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política» y que se logra mediante leyes que mandan lo que es propio de las virtudes y que prohíben lo que es propio de los vicios³².

¿En qué sentido la actividad política, en cuanto creadora del derecho (positivo), tiene como objeto la perfección moral de los hombres? Anteriormente ha quedado dicho que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino distinguían suficientemente entre moral y derecho. En efecto: el filósofo griego deja claramente establecido que no es lo mismo ser un

31 Aristóteles, *Política*, 1252 b 28-1253 a 1.

32 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1129 b 17-19 y sigs.

hombre bueno que ser un buen ciudadano, y que es a esto último a lo que apunta la acción política emanadora de las leyes³³.

El texto transcrito sobre la felicidad como objetivo de la política admite, entre otras, dos lecturas contrapuestas y típicas que suponen dos concepciones de la articulación entre ética y política, a saber: la lectura tomista y la lectura hegeliana, y que a su vez son índice de dos concepciones de la relación entre moral y derecho.

Aunque en el planteamiento tomista el fin 1 tiene preponderancia sobre los otros dos, hasta tal punto que el fin 3 queda, como se señaló, escasamente tematizado, sin embargo la diferenciación que se efectúa entre moral y derecho es neta. Ahora es el momento de verlo.

En la lectura tomista del texto aristotélico, a la pregunta de si la ley debe prohibir todo lo que la moral prohíbe y mandar todo lo que la moral manda, la respuesta es: no. La ley no puede hacer eso porque cumplir todo lo que la moral manda y abstenerse de todo lo que prohíbe es lo que se denomina *santidad*, y la santidad no es exigible jurídicamente³⁴. Es decir, la instancia emanadora de leyes ha de contar con la realidad del mal, y con la imposibilidad de extirparlo absolutamente. Esto no significa que no deba frenarlo o ponerle un dique, pues ése es, precisamente, uno de los objetivos de la ley³⁵, pero el modo de hacerlo viene dado por una instancia extralegal, que es la prudencia política.

El fin de la prudencia política no es, pues, la felicidad de los ciudadanos sin más, en términos absolutos, sino la configuración y ordenación de la convivencia del mejor modo *posible* partiendo de la situación social dada en cada tiempo y lugar. No se trata, pues, de conseguir una felicidad o un bien absolutos, sino posibles, y no simplemente posibles, sino posibles en esta sociedad aquí y ahora. Se trata, por tanto, de lograr efectivamente la justicia que es posible a tenor de lo que la prudencia dicte, y no de realizar sin residuos el ideal de justicia en su forma de universal concreto.

Esto último responde más bien a la lectura hegeliana del texto aristotélico. El ideal de justicia no es tan sublime que nadie lo pueda

33 Cfr. *Ética a Nicómaco*, V, I.

34 Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II q. 96. a 2 y 3.

35 Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II 4 92. a 1.

alcanzar ni tan impotente que no pueda realizarse: la metafísica y la historia tienen que coincidir en la efectividad del orden social. Para ello el derecho no puede ser otra cosa que la vigencia social, sociológica, del orden moral perfecto.

La norma moral, de suyo, y en tanto que verdadera, reviste los caracteres de la universalidad, de manera que o es universal y afecta a todos, o no es verdadera ley moral. Correlativamente el derecho, o tiene las mismas características, o no es justo³⁶. Desde este punto de vista, ser bueno en cuanto hombre y serlo en cuanto ciudadano tienden a coincidir: consiste en atenerse a la universalidad de la norma –moral o jurídica–. Ser malo es atenerse a lo particular en el intento de hacerlo prevalecer frente a lo universal³⁷.

No habría nada objetable a este planteamiento hegeliano si el deber ser y el ser se resolvieran efectivamente en identidad tal como Hegel pretende. En efecto, si la ley jurídica fuera la efectiva y plena vigencia social de la ley moral, es decir, su fenómeno, si el comportamiento social del individuo fuera el fenómeno de su perfecta eticidad, si el estado fuera la voluntad general hipostatizada en tanto que buena y plenamente consciente de sí, entonces el mal sería lo particular en cuanto tal, o, mejor dicho, lo particular sería el mal puro que, por consiguiente, debería ser suprimido. Como es notorio, en esto se funda el anatema marxista contra todo lo particular, contra la propiedad privada, contra el arte intimista (la intimidad personal es aquí tomada como particularidad), contra el derecho privado, contra la autonomía familiar, etc.: lo que sea privado o particular (la iniciativa particular, por ejemplo) y que, por definición, tiende a mantenerse como tal, no puede ser nunca

36 Cfr. Hegel, *Enciclopedia...*, párrafos 501-503.

37 «Es sospechoso, y más que sospechoso, atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada, contra el derecho, el deber, la ley, porque lo que hay de más en aquél respecto a éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido; ya que éste, como pensado, constituye más bien las autodeterminaciones del espíritu en su universalidad y necesidad, los derechos y deberes. A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas, malos y malvados, puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal. su contenido es lo opuesto, respecto a él, de los derechos y deberes», Hegel, *Enciclopedia...*, párrafo 471.

social. A su vez el estado, en tanto que hipostatización de la sociedad o de la voluntad general, buena por definición plenamente autoconsciente, sólo dará lugar a manifestaciones de poder buenas: sus actos serán la perfecta epifanía de su propia perfección.

La perfección moral del estado queda garantizada, en Hegel, por el hecho de ser el depositario de la verdadera religión: el estado no puede no ser confesional, y sus actos son, a la vez, manifestación de sí y expresión de la voluntad de Dios que se manifiesta en la historia³⁸. Como puede advertirse, difícilmente cabe una formulación más fuertemente teocrática, característica ésta que se mantiene intacta en Marx aunque disuelva el estado hegeliano en la sociedad sin clases y aunque sustituya el término «Dios» por el de «Humanidad». En ambos casos el objetivo de la política es la plena felicidad del hombre, la realización plena de la libertad (en tanto que necesidad conocida, autoconsciente), la instauración del reino de Dios en la tierra.

La resistencia a la voluntad general o voluntad de la historia debe ser aniquilada, porque es el intento –por lo demás, completamente inútil– de conservar particularidades o maldades que de suyo no pueden ser conservadas.

He aquí lo que podría llamarse el delirio báquico del totalitarismo político. El totalitarismo es la pretensión de evitar el pecado a toda costa, pretensión que en ningún momento cruzó por la mente de Tomás de Aquino, y mucho menos por la de Dios mismo. El filósofo cristiano no sólo admite que el mal exista en la sociedad, sino también que las leyes emanadas por el poder sean injustas, e incluso que sea moralmente lícito actuar contra el príncipe³⁹, y ello porque, aunque considere primordial entre todos los fines y punto de referencia obligado para la actividad política el fin último religioso, no se le ocurre que la confesionalidad del estado pueda o deba ser tan radical que consista en identificarse con el mismo Dios o con la autoconciencia absoluta. Desde este punto de vista se puede afirmar que la concepción ético-política de Tomás de Aquino no es teocrática.

38 Cfr. Hegel, *Enciclopedia...* parágrafos 549.

39 *S. Th.*, II-II, q. 69, a. 4 c.

Decididamente, el texto aristotélico sobre la felicidad como objetivo de la actividad política, sólo con cierta violencia admite una lectura como la hegeliana. Más bien requiere ser interpretada en la línea de la distinción entre ser bueno en cuanto hombre y ser bueno en cuanto ciudadano, o lo que es equivalente, en la línea de una suficiente diferenciación entre ética y política.

Establecida la mencionada diferenciación, la cuestión que se plantea es: ¿cuál es la articulación precisa entre ética y política? O, dicho de otra manera, ¿cómo se articula el fin 2 y el fin 3 del sujeto «sociedad»?

Va dicho ya que el fin 2 es un ideal de justicia, no absoluto sino relativo a una sociedad concreta según sus posibilidades reales y ajustado a ella. También se ha dicho que el fin 3 es un constructo que se constituye en virtud de la capacidad de autodeterminación de los pueblos y que engloba lo que se denomina proyecto político y lo que se llama misión histórica. Quedó también establecido que el ideal ético de la justicia no suministra criterios inspiradores para la configuración de un ideal político. La pregunta a responder ahora es cómo surge éste.

El ideal ético de justicia es necesario, pero no suficiente, para la configuración del ideal político, pero ocurre que ni siquiera es suficiente para la realización efectiva del propio ideal ético de justicia. En efecto, para una sociedad dada los modos de ordenación justa son, generalmente, plurales y frecuentemente no hay razón suficiente para que adopte uno en vez de otro. Esto quiere decir que la ética, en su propio nivel de realización del bien, tiene una dimensión lúdica o estética que, presupuesta la rectitud moral, es el campo del arbitrio individual o del arbitrio de los grupos; es el ámbito del estilo. Además de que hay muchas formas de hacer el bien, cada acción buena, cada realización de valor, y la misma acción buena, admite tantos estilos como sujetos la protagonicen, y aunque el criterio de bondad haya que ir a buscarlo en la norma moral universal y necesaria, el criterio del estilo hay que buscarlo en algunos aspectos de la libertad humana y en los caracteres psicológicos individuales (por supuesto, lo mismo hay que decir para la acción inmoral).

Pues bien, si en la realización de los valores éticos se da la mencionada dimensión lúdico-estética del mismo modo se da dicha dimensión, pero más acusadamente, respecto de los ideales políticos, pues

éstos no sólo tienen una fundamentación lúdico-estética en cuanto a su modo de realización, sino incluso en cuanto a su constitución misma como ideales.

Es cierto que los ideales políticos requieren un ideal ético de justicia como condición necesaria, pero la justicia no es una condición suficiente para la constitución de un ideal político en cuanto tal. No aluden primordialmente a un ideal de justicia ni a ningún ideal ético, sino que constituyen precisamente, un ideal político, entendida la política estrictamente como arte. Semejantes configuraciones resultan de una precisa inspiración estética que no versa sobre sonidos, colores o movimientos corporales, sino sobre comunidades de hombres con sus peculiares recursos económicos, talentos éticos y tradiciones históricas. Se trata, estrictamente, de inspiraciones artísticas, todas las cuales podrían haberse realizado, por hipótesis, sin atentar contra valores éticos, es decir, ateniéndose a ideales de justicia posibles para las sociedades respectivas. La necesidad del ideal de justicia –de su efectiva realización, se funda en la exigencia que el hombre tiene de ser respetado en su dignidad— a lo cual pertenece intrínsecamente la justicia—, más que en la exigencia que de ella tenga el ideal político en cuanto ideal estético.

Precisemos. No es que el ideal político tenga una relación de subordinación extrínseca respecto a la justicia; antes se ha dicho que no, que la justicia pertenece intrínsecamente al fin de la actividad política. Esta no se puede considerar *exclusivamente* como una actividad lúdico-estética sin referencia alguna a la justicia: ello implicaría que el bien y el orden social no tendrían ninguna relación con la política, cosa inadmisibles desde todo punto de vista.

Lo que se quiere decir es que la dimensión lúdico-estética de la política, en sí misma considerada, es realmente distinta de su dimensión ética (del ideal de justicia que entraña), y que en esta última no se encuentran criterios para aquélla, por muy intrínsecamente vinculadas que estén ambas dimensiones.

Una política sin ética de ningún tipo, por mucha grandiosidad de inspiración estética que tenga, es implacablemente degradante y deshumanizadora; y ¿de qué sirve una obra de arte la cual, para que su autor la goce, es necesario que todos los demás la padezcan? Pero también una política sin dimensión estética y cuyo único objetivo sea

la perfección ética de los individuos es una política pobre, corta, que fácilmente cede ante otra de más inspiración aunque sea de menos valor ético. Un gobernante puede ser moralmente santo, y puede tener como preocupación fundamental la moralidad de los ciudadanos, pero si sólo tiene eso como programa no será un buen político, si es que por alguna casualidad accede al poder.

Tenemos, pues, dos factores del ideal político intrínsecamente vinculados, dando lugar a lo que podría llamarse el constitutivo formal del ideal político, y realmente distintos, a saber: el ideal de justicia y el proyecto lúdico-estético. La cuestión que queda por responder es, todavía, como se articula ese ideal político con la moralidad de la sociedad, qué relación tiene con ella, por qué el ordenamiento justo de una sociedad no implica que su grado de moralidad sea alto, o, dicho con otras palabras, la efectividad de la justicia como orden objetivo no implica la virtud de la justicia, y mucho menos la implica dicho orden en situación de ideal que se pretende.

En el epígrafe anterior se dijo que, para un sujeto individual, la relación entre fin 2 y fin 3 es tal que puede darse el uno sin el otro y que el logro de uno podía incidir tanto positiva como negativamente sobre la consecución del otro. Es decir, el éxito en el ámbito del proyecto existencial, el triunfo profesional y la estabilidad social por ejemplo podían reforzar y consolidar los propios principios éticos, pero también podían minarlos por hipertrofia de la vanidad y la desconsideración respecto a los demás. Estas proposiciones, dijimos, enuncian tesis psicológicas. ¿Existen tesis socio lógicas paralelas sobre la relación del fin 2 y el fin 3 de una sociedad? La respuesta a esta pregunta habría que ir a buscarla, preferentemente, en la historia.

El ideal de la constitución de un imperio, participado por todos los ciudadanos, ¿fue un fin 3 que tuvo un influjo positivo en la moralidad de la Roma de Cicerón, de la España del XVI, de la Francia del XVII, de la Inglaterra del XIX o de los Estados Unidos del siglo XX? Todavía se puede formular la pregunta de otra manera, a la inversa: ¿fue la moralidad de esos pueblos en esas épocas lo que determinó el nacimiento de sus correspondientes ideales políticos imperiales?

Quizá estas dos preguntas no puedan tener por respuestas más que proposiciones inverificables. O quizá tengan verdaderas respues-

tas. Para contestar resulta imprescindible empezar precisando los términos. Cuando en las dos preguntas anteriores se emplea el término «moralidad», ¿se designa con él la moralidad pública o la moralidad de cada ciudadano individual? Obviamente se trata de la moralidad pública; la individual es incognoscible para nosotros y cualquier proposición sobre ella resulta inverificable. Pero ¿qué hay que entender por moralidad pública?

Vamos a entender por moralidad pública el conjunto de hábitos positivos y negativos (costumbres y usos sociales) que determinan el ritmo vital de una sociedad, y que se corresponden con los valores y antivalores que gozan de más aprecio o desprecio social. Esto es lo que constituye el talante ético de un pueblo.

Lo normal es que un pueblo desarrolle más los hábitos que permiten la realización de los valores que más aprecia. Y lo normal es también que cuando se trata de realizar un ideal de índole imperial, como los aludidos en los ejemplos anteriores, los valores que más se aprecien sean, primaria mente, aquellos que pertenecen a la familia de la virtud de la fortaleza (valentía, audacia, tenacidad, resistencia, sentido del honor, magnanimidad, etc.), y secundariamente algunos pertenecientes a la familia de la templanza (sobriedad, austeridad), porque eso es lo propio de una vitalidad en expansión y desarrollo. Pero el talante vital necesario para el desarrollo de esos hábitos positivos puede favorecer también el de otros negativos como la vanidad, la arrogancia, la crueldad, el menosprecio de la vida, la lujuria, etc.

Se podría decir, pues, que un ideal político como el señalado supone una dotación ética como la indicada, o bien la produce, y también que una dotación ética como la indicada posibilita un ideal político como el señalado.

Nótese, sin embargo, que la justicia, de suyo, no aparece vinculada al ideal político como función de él, al menos no como función de este ideal político que se ha considerado. No es que la justicia esté ausente de esos ideales políticos, es más bien que no constituye lo más definitorio de ellos.

También es característico de los llamados períodos de decadencia de los pueblos el deterioro y pérdida de esa serie de virtudes de la

familia de la fortaleza y de la templanza, y el incremento de los vicios opuestos (molice, pereza, escepticismo, lujo, gula, lujuria, etc.).

Pero también el terreno en el que crecen esos hábitos negativos es muy propicio para el desarrollo de otros positivos, como la capacidad de comprensión, el respeto para todas las opiniones y todas las personas, el amor a la paz, etc. E igualmente la injusticia tampoco aparece como la causa ni efecto de la decadencia; no es que esté ausente, es que no constituye lo más definitorio de ella.

Al período de expansión y crecimiento corresponde en literatura la preponderancia de lo épico heroico, y al período de agotamiento y decadencia, el predominio de lo satírico y lo escéptico⁴⁰.

Un ideal político de tipo imperial tiene como requisito un contexto histórico caracterizado por fuertes desigualdades de poder económico y militar, y de cultura y civilización, pero en un momento histórico como el nuestro, en que lo característico es la pretensión de mantener el equilibrio y de proclamar el derecho a la autodeterminación de los pueblos, cualquier expansión imperial aparece como anacrónica y censurable, y por eso solamente tiene lugar en el ámbito económico y cultural y sin proclamaciones. Aun así, esto puede ser un ideal para los políticos, que son quienes realmente conocen los proyectos de expansión y los logros, pero difícilmente lo será para los pueblos. Si no hay proyectos de expansión y crecimiento, el ideal político se repliega otra vez sobre la justicia, es decir, sobre la ética, de manera que el máximo ideal político viene a estar constituido por los derechos humanos.

Ahora bien, si en función de un ideal político con una fuerte dimensión lúdico-estética es posible señalar un robustecimiento para determinado tipo de virtudes, ¿es posible señalar un robustecimiento moral análogo para cuando se trata del ideal ético-político de la justicia? Quizá esta pregunta no tenga una respuesta verificable. Sí se puede afirmar, sin embargo, que si un pueblo puede no estar capacitado para entender proyectos de expansión económica y cultural que le atañen, o

40 Para una consideración más detenida de estas correlaciones, remito a P. Sorokin, *Dinámica social y cultural*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962 De todas formas, estas correlaciones pueden apreciarse a simple vista en los comienzos y finales del siglo de oro español.

puede no estar interesado en ello siempre está, en cambio, capacitado para entender sobre justicia e injusticia.

Falta todavía otra pregunta: ¿en qué condiciones un ideal de justicia es lo suficientemente fuerte para movilizar a un pueblo, es decir, para convertirse en un ideal político efectivo? En principio se podría responder que cuando la injusticia efectiva sobrepasa un límite crítico y la vitalidad del pueblo está por encima de cierto nivel, es decir, cuando la vitalidad es tal que son posibles la creencia en algo y la esperanza de realizarlo. Sin un mínimo de injusticia y sin un mínimo de vitalidad, el ideal de justicia difícilmente llegaría a convertirse en un ideal político.

A esto se podría objetar, y con razón, que sin un mínimo de vitalidad no es posible la constitución de ningún otro ideal político. Ciertamente. La cuestión entonces es: ¿cómo llega a constituirse la vitalidad?, ¿cómo se mantiene?, ¿cómo se recupera una vez perdida? Estas tres preguntas podrían formularse en una sola: ¿cómo se remontan o cómo se han remontado en la historia las crisis de la sociedad?

Ante todo hay que decir que las crisis de la sociedad no han sido crisis políticas tan sólo, sino crisis totales, es decir, que han afectado al fin 1, al fin 2 y al fin 3 simultáneamente e implicaban también un descenso de la vitalidad; han sido crisis políticas, éticas y religiosas. Esta es la situación de nuestra sociedad en la segunda mitad del siglo XX, según concuerda la abrumadora mayoría de la literatura científica.

Numerosas prospectivas autorizadas señalan que el modo de remontar las crisis sociales en la historia, y el modo en que puede remontarse la actual, es la renovación religiosa, la renovación biológica o ambas a la vez. Así lo sostienen Sorokin, Toynbee y Solzhenishin, entre otros. Pero ocurre que la renovación religiosa, aunque por concesión de Dios está en la mano del hombre, pues la Iglesia y los sacramentos lo están, es más bien un asunto que compete primariamente a Dios mismo. La renovación biológica, por el momento, también es algo que escapa a la programación voluntaria.

Bien, entonces, ¿qué es lo que el hombre ha intentado y puede intentar para superar la crisis? En un pasaje de *Las Leyes* Platón propone esta cuestión: si una sociedad hubiera llegado a un grado de corrupción y descomposición tal que las mujeres y los hombres vistiesen del mismo modo y que la apatía y el vicio fueran la tónica dominante

de ella, ¿podría un gobernante hacer volver a la virtud a esa sociedad mediante medidas legales? La respuesta de Platón es, naturalmente, negativa⁴¹. Posteriormente hay una verificación de esta tesis platónica, en los comienzos del siglo V, por cuenta del emperador Honorio. Honorio pretende, precisamente mediante leyes, erradicar lo que considera los máximos atentados contra el espíritu virtuoso de la Roma clásica, a saber: el uso de la cabellera larga y polainas de pieles en los varones (indumentaria de los bárbaros galos y germanos), la moda unisex (el uso de la manta tracia llama da «raca»), y otros semejantes. Las sanciones por contravenir tales prohibiciones legales llegaban incluso hasta despojar al culpable de la ciudadanía romana.

Como es lógico, las leyes de Honorio fueron completamente ineficaces en orden a lo que pretendía. Su único efecto fue la desvalorización de la ley penal misma⁴².

Se puede sacar, pues, la conclusión de que el derecho sólo es ineficaz para restaurar la moral de una sociedad cuando se ha perdido, o que la política sola es incapaz de restaurar el talante ético de una sociedad cuando el ideal político es exclusivamente ético. Desde luego, a la actividad política corresponde poner diques para mitigar las pérdidas y salvar lo salvable, pero es exigirle demasiado si se le encomienda la superación de las crisis totales: es caer en el fetichismo de creer que el poder político, el estado, es la omnipotencia de Dios o la voluntad de la historia autoconsciente de sí misma. Las crisis totales se superan sin que a priori pueda saberse como o por renovaciones que no está en la mano del hombre producir (renovación religiosa y renovación biológica), lo cual viene a confirmar que la historia no es humanamente programable. Y no es que las renovaciones religiosa y biológica permitan deducir novedades políticas o culturales intrínseca y esencialmente vinculadas con aquéllas. No lo permiten; simplemente insuflan nueva vitalidad y nueva esperanza que potencian al máximo la capacidad inventiva, la inspiración para nuevos constructos.

41 Cfr. Platón, *Las Leyes*, libro III, 691 d y sigs.

42 Cfr. José Luis Murga, *Tres leyes de Honorio sobre el modo de vestir los romanos*, en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, XXXIX, 1973, págs. 129-186.

Con lo visto hasta ahora queda examinado lo más que se puede esperar de la actividad política con vistas al perfeccionamiento ético de la sociedad, y lo más que se puede esperar del nivel de perfección ética con vistas a la inspiración política, y, asimismo, el límite negativo de la actividad política. lo que no cabe esperar de ella. Falta ahora por examinar lo más que se puede temer de la degradación ética política de una sociedad, el límite positivo de perfección ética que no es afectado por ningún proceso de descomposición o degradación de una sociedad.

4. Los límites invulnerables del *ethos* social

Una de las tesis capitales de la metafísica clásica es aquella según la cual el sujeto del mal es siempre el bien. porque el mal ni puede darse en estado químicamente puro, ni puede existir absolutamente, o sea, en sí. Pero para que el bien pueda ser el sujeto del mal es preciso que se trate de un bien y un mal de diferente rango ontológico, y no del mismo, por ejemplo, como los contrarios de un mismo género, pues en este caso ninguno puede ser sujeto del otro porque sencillamente lo anula. La ceguera la visión son los contrarios de un mismo género que es la facultad de ver, y así la ceguera en cuanto que mal tiene como sujeto la facultad de ver, que es en sí misma un bien. Éste es el ejemplo con el que más frecuentemente se ilustra la cuestión en la metafísica clásica; con él se pone de manifiesto que al nivel sustancial, es decir, a nivel de sujeto último, sólo se da el bien, y que el mal pertenece al plano accidental, es decir, al ámbito de la operación.

Trasladar este esquema a la sociedad tiene sus dificultades, porque la sociedad no es una sustancia, pero sí es sujeto. Hasta el momento la hemos considerado como sujeto de la historia que se ve afectado por el bien y el mal éticos. Ahora se trata de averiguar en qué consiste esa subjetualidad suya que puede funcionar como un género respecto del cual caben, como contrarios, el bien y el mal. Esa subjetualidad será el límite invulnerable por la degradación del *ethos* social.

Ahora bien, si un hombre singular no es tan invulnerable que no pueda ser afectado por una cantidad tan grande de mal que llegue a destruirlo, o sea, si un hombre singular no escapa a la muerte, ¿por qué la sociedad, con una subjetualidad ontológicamente más débil, iba a ser

inalcanzable por un mal que la descompusiera completamente hasta su aniquilación?

Se podría responder que la muerte del individuo es siempre producida solamente por el mal físico y nunca por el mal ético, y que si éste no destruye al hombre es que es inmortal y ejerce de sujeto del mal físico, que queda así englobado dentro de la categoría del mal ético. Éste es el argumento de Sócrates y Kierkegaard para probar la inmortalidad del alma⁴³.

Pero el paralelismo entre organismo individual y organismo social no puede mantenerse hasta estos extremos. No es que la sociedad no pueda ser afectada por un mal físico tal que llegue a destruirla, pues una epidemia o un cataclismo geológico podría tener tal efecto, y ningún tipo de imposibilidad se puede aducir contra ello. Lo que ocurre es que no tiene sentido hablar de inmortalidad de la sociedad o de una civilización, y ello precisamente por ser su subjetualidad ontológicamente tan débil que no consiste en una subjetividad viva susceptible de inmortalidad.

A lo más una sociedad o una civilización «sobreviven» en la historia, después de haberse «extinguido», si su influjo cultural es asumido, consciente o inconscientemente, por sociedades o civilizaciones históricamente posteriores, pero este «sobrevivir» es simplemente la permanencia de objetos, artefactos o ideas de suyo inertes, es decir, lo que Hartmann llamó *espíritu objetivado*, y nada tiene que ver con el «vivir».

Lo que constituye el «vivir» de una sociedad, en el cual ésta es afectada por el bien y el mal éticos, es decir, lo que constituye la subjetualidad social, es lo que Hartmann llamó *espíritu objetivo*, que es lo que unifica a las subjetividades individuales formando una sociedad, y que consiste en el conjunto de usos y costumbres de todo tipo vividos por los individuos, que llegan así a formar una colectividad⁴⁴. Este espíritu objetivo o subjetualidad social ni sobrevive ni muere: lo que persiste es el espíritu objetivado y lo que muere son los individuos

43 Cfr. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, páginas 151 y sigs.

44 Cfr. N. Hartmann. *Das Problem des geisnigen Seins*, trad. ital. La Nuova Italia, Firenze, 1971. No sigo propiamente la concepción de Hartmann del espíritu objetivo. Empleo su terminología porque la encuentro adecuada.

singulares. El espíritu objetivo fluye continuamente fundándose en los individuos singulares y en el espíritu objetivado y en interacción recíproca con ellos, formando complejos de usos y costumbres más o menos estables, pero no como una subjetividad sino más bien como la subjetualidad de la sociedad.

Precisemos. Por espíritu objetivo o subjetualidad social se entiende aquí el conjunto estable de hábitos positivos y negativos de una colectividad. Su entidad consiste, precisamente, en su carácter supraindividual. En cuanto que hábitos supraindividuales que constituyen un conjunto más o menos armónico o más o menos sistemático, se puede considerar como acto primero que ejerce la función de sujeto de unos actos segundos de los cuales es su principio.

No es éste el momento de realizar un desarrollo especulativo encaminado a armonizar la ontología clásica y la moderna en orden a establecer el estatuto ontológico de la sociedad. Con lo dicho basta para fundar la distinción entre estructura básica de la sociedad, de carácter subjetual pero no subjetivo, sobre la que redundan positiva o negativamente los actos de individuos y grupos, y estos mismos actos en cuanto que son susceptibles de caracterización ética. Con esto se quiere decir que esos hábitos que forman la estructura básica de la sociedad son, primariamente, susceptibles de consideración antropológica, y secundariamente susceptibles de consideración ética.

Los factores de la estructura básica de la sociedad, en base a los cuales se va a operar aquí, están tomados de la sistematización clásica de las virtudes sociales, pero despojando a éstas de su sentido ético. La razón que legitima tal proceder es, por una parte, que el pensamiento moderno ha procedido así, y, por otra, que el pensamiento clásico mismo autoriza a ello toda vez que define la virtud como el optimum de desarrollo de una tendencia natural⁴⁵. La consideración de las virtudes sociales atendiendo a las tendencias naturales en que se fundan proporciona, pues, los factores de la estructura básica de la sociedad a nivel antropológico.

45 He expuesto estas tesis en *I fondamenti della sociabilità* en actas del XX Convegno di universitan d'Europa, Como, 1978. Ahora desarrollo algunos aspectos de lo contenido en aquel estudio.

La estructura básica de la sociedad, la articulación de un número indeterminado de individuos en una colectividad no informe o amorfa sino formada y diferenciada, viene establecida por la conjunción del símbolo, la regla y el utensilio. Estos tres grandes ámbitos de la cultura se corresponden con las tres grandes funciones del intelecto humano: logos teórico (al que pertenecen los hábitos especulativos de *sabiduría*, *entendimiento* y *ciencia*), logos práctico (al que pertenece el hábito de *prudencia*) y logos técnico o productivo (al que pertenece el hábito de *técnica* o *arte*). A su vez, estas tres grandes funciones del intelecto humano se corresponden con las tres áreas semánticas del término latino *cultura*: el verbo *colere* tiene un sentido físico o técnico (cultivar la tierra), un sentido ético (cultivarse, según el ideal latino de la «humanitas»), y un sentido religioso (dar culto a Dios).

Estas tres actividades del logos humano configuran o modulan la base biológica espiritual del hombre, la «cultivan» dando lugar a una naturaleza cultivada, a una sociedad humana que ya es *eo ipso* sujeto de la historia.

Las diversas escuelas de filosofía política y social, y sobre todo las diversas escuelas antropológicas, tienden a considerar uno de estos tres factores como fundamento de los otros dos y, consiguientemente, como fundamento de toda la historia. Así, la escuela marxista tiende a considerar que es la técnica, como forma de satisfacer necesidades biológicas, lo que origina los diversos sistemas de producción que, a su vez, fundan todas las normas éticas y todas las formulaciones simbólicas. La escuela freudiana sostiene que el fundamento de la sociedad y de la cultura es la norma ética, y, más en concreto, la prohibición del incesto, que al reprimir un deseo espontáneo da lugar a formas de satisfacción sublimadas (formulaciones simbólicas) y a formas de satisfacción derivadas o mediatizadas (creación de utensilios técnicos). La antropología idealista, Cassirer, por ejemplo, considera que lo originario es el símbolo, en el cual se fundan la ética y la técnica.

No interesa ahora entrar en esta polémica. De pasada podría señalarse que, para una jerarquización de los factores según el orden de las condiciones formales de posibilidad, la función fundante correspondería al símbolo, al logos teórico, y para una jerarquización según el orden

de las condiciones materiales de posibilidad, al utensilio o a la regla, es decir, al logos técnico o al logos práctico.

Pero no interesa aquí ver en qué medida el logos teórico o el logos técnico fundamentan la sociedad, sino en qué medida lo hace el logos práctico, y, más en concreto, el logos práctico no en cuanto que regula el comportamiento respecto a los valores morales en general, sino en cuanto que regula el comportamiento respecto a los valores morales a los que las tendencias sociales están referidas. Veamos, en primer lugar, cuáles son esas tendencias sociales.

Atendiendo a la sistematización clásica de las virtudes sociales, las tendencias sociales quedan establecidas del siguiente modo⁴⁶.

1. Tendencia a afirmar el fundamento del ser, del vivir y del saber propios. Es la tendencia a venerar a Dios, a los padres, a la sociedad y a la tierra, en virtud de los cuales cada hombre es tal. El término latino con el que se designa es *pietas*, que corresponde a la *religiosidad*, el *amor filial* y el *patriotismo*. Estos términos no tienen una resonancia muy viva en la cultura contemporánea, pero en su lugar tenemos otros que recogen parcialmente su contenido y cuya resonancia vital es fuerte. Lo que ahora se significa cuando hablamos de «la voz de la sangre» y «la voz de la tierra» recoge parte del contenido de la *pietas* latina.

2. Tendencia a acatar la autoridad legítima. El término latino con el que se designa es *observantia*. Esta tendencia ha sido estudiada modernamente en su base biológica como tendencia de los animales a someterse al macho dominante. En el campo de la etología humana Eibl-Eibesfeldt le ha dado el nombre de tendencia natural (biológica) a obedecer⁴⁷. Esta tendencia constituye la base natural de lo que en el ámbito de la filosofía política y social se denomina principio de autoridad⁴⁸.

3. Tendencia a reconocer el mérito a los mejores. Es un caso particular de esta tendencia a reconocer a los demás y a ser reconocido por ellos lo que Hegel toma, absolutizándolo, como fundamento de la constitución y del dinamismo de la sociedad (dialéctica señor-siervo).

46 Remito nuevamente a mi trabajo *I fondamenti della sociabilità*, citado.

47 Cfr. Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, Omega. Barcelona, 1974.

48 Sobre este tema es del mayor interés la reciente obra de J. M. Bocheński, *¿Qué es la autoridad?*, Herder, Barcelona, 1979.

Igualmente, la dinámica de esta tendencia es uno de los factores que entra en consideración en lo que la sociología moderna denomina «sociograma».

4. Tendencia a observar lo mandado (no a obedecer al mandante), o tendencia a acatar la norma. El término latino con el que se designa es *obedientia*. Es lo que Lévi-Strauss llama «necesidad de orden» y que establece como fundamento último de la sociedad, o lo que Hobbes llama afán de seguridad. La convicción de que esta tendencia opera en todos los individuos proporciona la seguridad y confianza en el orden social.

5. Tendencia a pagar el bien recibido. El término latino para designarla es *gratitudo*. En base a esta tendencia se configura toda una red de relaciones sociales, de carácter no jurídico, que resultan del bien realizado por los individuos y grupos. El conjunto de estas relaciones presta una peculiar configuración a la sociedad creando en ella determinadas líneas de fuerza⁴⁹.

6. Tendencia a pagar el mal recibido. Se designa en la cultura latina con el término *vindicatio*. Es la tendencia espontánea sobre la cual se edifica todo el ordenamiento de la justicia legal.

7. Tendencia a manifestarse como se es. Se designa con el término latino *veritas* y el de *veracitas*, veracidad. En el pensamiento contemporáneo fue tematizado como *autenticidad* en primer lugar por Kierkegaard y posteriormente por todo el pensamiento existencialista. En sentido amplio abarca, además de la tendencia a decir la verdad acerca de uno mismo, la tendencia a decir la verdad en general.

8. Tendencia a «dar de lo que se es». Es lo que en el lenguaje ordinario se designa con términos tales como cordialidad, jovialidad, y otros cuyas áreas semánticas son oscilantes. En la cultura latina se le dan los nombres de *afabilitas* y *amiticia*. En el pensamiento moderno está directamente tematizado por Max Scheler en su *Esencia y formas de la simpatía* como uno de los fundamentos de la sociedad.

9. Tendencia a dar de lo que se tiene. Designada en la cultura latina con el término *liberalitate*, está tematizada entre otros por Marcel Mauss

49 Una tematización directa de esta tendencia, pero en el plano literario, es la realizada por el dramaturgo Benavente en su obra *Los intereses creados*.

en el *Essai sur le don*, que la define como tendencia natural a dar y la considera como el fundamento último de las relaciones sociales.

Los estudios más completos y específicos de los radicales de la sociabilidad realizados por el pensamiento clásico son el libro IV de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y las cuestiones 101 a 119 de la *Suma teológica* II-II de Tomás de Aquino, cuya sistematización y nomenclatura es la que aquí se ha seguido. Como ya se ha dicho, lo característico de la tematización clásica de estas cuestiones es la adopción del punto de vista ético, es decir, el análisis del desarrollo óptimo de cada una de estas tendencias. Es característico también del pensamiento clásico el estudio de todas estas tendencias sin indagar la jerarquización entre ellas ni la relación de interdependencia entre unas y otras, y el procedimiento inductivo para enumerarlas, lo cual lleva consigo que no se plantee la cuestión de si se han obtenido *todos* los radicales de la sociabilidad.

Por su parte, lo característico del pensamiento moderno es tomar uno de esos radicales en su máxima fundamentalidad, y explicar a partir de él todos los fenómenos correspondientes a la constitución y al dinamismo de la sociedad. Ese es el caso de Hegel, Scheler, Mauss, Lévi-Strauss y otros a los que ya se ha aludido. La preocupación por la fundamentalidad en los modernos es también ocasión de que se omita la pregunta por el número de los radicales de la sociabilidad. De todas formas, no es esta última una cuestión en la que ahora convenga detenerse.

Lo que reviste interés para el presente estudio es la consideración conjunta de estos radicales en cuanto que constituye el *ethos* social, para ver cómo afectan y son afectados, a su vez, por la actividad política.

Para el pensamiento clásico el objetivo de la actividad política era la realización de la justicia, en la medida de lo posible, mediante la ley, o sea, mediante el derecho positivo. Ahora bien, las virtudes sociales no quedan incluidas dentro del ámbito de la justicia porque ni son jurídicamente determinables ni exigibles jurídicamente. Para que se dé una relación de justicia se requiere que haya igualdad entre los términos y razón de débito: por eso la religión y las virtudes sociales, aunque en sí mismas son relaciones intersubjetivas, no caen dentro del ámbito de la justicia en sentido estricto; la religión, porque en ella no hay relación de igualdad, y las virtudes sociales, porque en ellas no hay razón de

débito. Sin embargo, las virtudes sociales son más fundamentales para la constitución y el mantenimiento de la sociedad que la justicia misma; por eso Aristóteles insiste en que la justicia sola sin la amistad no bastaría para mantener una sociedad unida.

Así las cosas, si el *ethos* social es más radical que la justicia, hasta el punto de fundamentarla a ella, ¿en qué medida la actividad política, cuyo instrumento es la ley, puede afectar al *ethos* social positiva o negativamente?

En el pensamiento moderno, como se ha señalado, la primacía es para el tema de la fundamentalidad. En el caso de Marx, por ejemplo, la fundamentalidad no corresponde a ningún factor ético sino a un factor técnico, a saber: los medios de producción. Si este factor técnico funda a todos los factores éticos y a los jurídicos, la acción política de mayor alcance y de máximo poder configurador de la sociedad será aquella que incida sobre el factor técnico modificándolo. Pero ¿es verdad que hay una dependencia tan absoluta de los factores ético y jurídico respecto del técnico? Evidentemente, no.

Lo que aquí se está sosteniendo es que a un nivel más fundamental que la ética se encuentra la antropología, que el *ethos* social está determinado precisamente a nivel antropológico individual y que, por consiguiente, más fundamental que él –en orden a la constitución de una sociedad humana– no hay ninguna otra cosa. A la vez se dice que la actividad política no incide sobre él. ¿Qué se quiere decir con esto? Se quiere decir que el *ethos* social es el límite invulnerable por parte de la actividad política, que el límite invulnerable del *ethos* social es él mismo en cuanto que no puede ser afectado por la actividad política.

Precisemos. No es que el *ethos* social no esté sometido a la fluctuación de un más y un menos, claro que lo está; lo que ocurre es que hay un límite para ese menos que nunca puede ser traspasado. Y no se trata de un no poder moral. es decir, de un no deber, sino de un no poder físico: estamos en el plano antropológico, no en el ético. El no poder físico alude a que el hombre no puede dejar de ser social por naturaleza, y, por tanto, a que la sociedad no puede dejar de ser sociedad. Atendiendo a la realidad ontológica de la sociedad, al *ethos* social en cuanto que constituye la realidad ontológica de la subjetualidad social, hay que decir que la sociedad no puede ser aniquilada por ella misma mediante

la actividad política, por mucho que esta actividad atente directamente contra la naturaleza de la sociedad misma, es decir, por muy antinatural que sea la actividad política en cuestión. Esta tesis requiere, indudablemente, esclarecimiento.

Cuando se afirma que la sociedad no puede dejar de ser sociedad porque el hombre no puede dejar de ser social por naturaleza, se quiere decir que los radicales de la sociabilidad no pueden ser extirpados o anulados *todos a la vez*.

La tendencia a dar de lo que se tiene no puede ser reducida al grado de cero absoluto, por muy alto que sea el grado de avaricia que en una sociedad exista. Cero absoluto de liberalidad significaría situación en la que nadie da absolutamente nada a nadie, pero esto es impensable e imposible: significaría que nadie hablara nada con nadie porque hablar es ya *dar* alguna información.

Por su parte, la «tendencia a dar de lo que se es» tampoco podría reducirse a cero. Ello equivaldría a eliminar todo movimiento de simpatía que pudiera darse en cualquier persona respecto de cualquier otra, pero ¿es ello posible cuando frecuentemente los movimientos de simpatía se producen en un nivel preconsciente?, ¿sería posible no ya reprimir sino incluso evitar que tenga lugar un sentimiento que, como el de la simpatía, es espontáneo? Evidentemente, no.

Por lo que se refiere a la tendencia a decir la verdad acerca de uno mismo o a decir la verdad en general, anularla significaría no sólo instalarse perpetuamente en el difícilísimo ejercicio de mentir siempre y respecto de todo, sino también adquirir el imposible hábito de lograr siempre que los gestos —en buena parte espontáneos— manifiesten falazmente las propias vivencias. El ser humano tiende espontánea y naturalmente a decir la verdad si ello no le perjudica, y muchas veces, incluso aunque le perjudique: sencillamente porque eso es lo más fácil. Lo contrario es antinatural, y por eso sólo se da como actos aislados, o con relación a determinados aspectos de la realidad o del comportamiento, pero es imposible que se dé, en un individuo, en relación con *todo*, y más imposible todavía que se diera con ese carácter de totalidad en todos los individuos de una sociedad. Por eso, decir la verdad no

puede ser el resultado de ningún pacto, como pretendía Nietzsche⁵⁰, del mismo modo que tampoco puede ser resultado de ningún pacto sentir simpatía y manifestarla.

Y todavía, si no se puede impedir que los hombres hagan donaciones, manifiesten simpatía y digan la verdad, y si tampoco se puede impedir que cada uno espere que los demás hagan lo mismo, ¿cómo evitar que sientan gratitud cuando así ocurre y que deseen vengarse cuando son defraudados?, ¿cómo evitar que se cree toda esa red de relaciones sociales a tenor del bien y el mal recibidos?

Decididamente, los radicales de la sociabilidad no pueden ser extirpados todos a la vez; ni siquiera uno solo puede ser completamente anulado; y siendo ellos los que constituyen un conglomerado de individuos en una sociedad, siendo ellos los que constituyen la subjetualidad social, puede afirmarse con buen fundamento que la sociedad no puede dejar de ser sociedad, por muy antinaturalmente que ella atente contra sí misma a través de la actividad política. Además, la actividad política opera mediante leyes que crean, disuelven o modifican las instituciones sociales, pero las instituciones en ningún caso constituyen la subjetualidad social, sino que son solamente su expresión, es decir, espíritu objetivado.

El hecho de que la actividad política, por ser *uno de los modos* en que se produce la acción social, no tenga eficiencia suficiente para constituir la sociedad ni para aniquilarla, no quiere decir que no sea un factor con poder para reforzar su cohesión o para debilitarla, incidiendo precisamente sobre uno o varios de los radicales.

Un ideal político capaz de ser compartido por todos los miembros de una sociedad o por una sustancial mayoría de ellos, refuerza de suyo la tendencia a afirmar el fundamento del ser, del vivir y del saber propios (patriotismo), y si tal ideal es propuesto por la autoridad o asumido por ella. entonces puede reforzar también la tendencia a acatar la autoridad legítima.

50 Cfr. Nietzsche, *Humano, demasiado humano, Obras Completas*, vols. III y IV, Aguilar, Buenos Aires, 1951 y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Obras Completas*, vol. I.

Una acción política puede ir también encaminada a minar directamente la tendencia a acatar la norma (*obedientia*) y, juntamente con ello, a minar la convicción de que esa tendencia opera en todos los individuos, con la seguridad y confianza en el orden social que tal convicción proporciona. Tal es la situación que se designa con el nombre de «terror»; la pérdida de la seguridad jurídica e incluso la pérdida de la seguridad social. Es el efecto de los procesos revolucionarios y del fenómeno del «terrorismo», sea directamente causado o simplemente tolerado o no evitado. No es que el terrorismo y los procesos revolucionarios anulen completamente esta tendencia; la tendencia se mantiene, y la prueba de ello es que su expresión se deja notar cuando los factores inhibitorios cesan. Pero además ocurre que cuando está inhibida y no se manifiesta en su campo propio, es decir, respecto a las normas públicas, sigue operante respecto a normas privadas o de comunidades inferiores a la sociedad general.

Una concepción política, la imposición de un determinado modelo de sociedad, puede también potenciar algunas dimensiones del *ethos* social o bien de la justicia y atentar contra Otros radicales de la sociabilidad. Así, por ejemplo, el racionalismo socialista con su igualitarismo y su laborocentrismo, es decir, con su afirmación de la igualdad no formal sino real que se apoya en una programación racional del trabajo a ultranza⁵¹, ha significado frecuentemente un estrangulamiento de la tendencia a afirmar el fundamento del ser, del vivir y del saber propios (en su más amplio sentido de *pietas*), razón por la cual dicha tendencia irrumpe con nuevo brío en los movimientos regionalistas y en los de las minorías étnicas, a veces con expresiones violentas en las que se dejan sentir la voz de la tierra y la voz de la sangre.

La actividad política puede, pues, reforzar o debilitar el *ethos* social, con el consiguiente perjuicio o beneficio para la sociedad misma, pero siempre dentro de los límites que marcan el alcance de la actividad política, tanto para bien como para mal. Hablar por tanto de disolución o descomposición de una sociedad como resultado de una actividad

51 Una interesante crítica al laborocentrismo comunista puede verse en Georges Morel, *Questions d'homme I: Conflits de la modernité*, Aubier-Montaigne, París, 1976, caps II y III.

política determinada, es un tanto impropio, porque los efectos de una actividad política no pueden ser tan profundos. Más bien puede ocurrir que en una sociedad en estado de disolución o descomposición, es decir, de crisis profunda, lo más característico de la actividad política sea su desconexión del *ethos* social, o sea la indiferencia o desconfianza social respecto de la política, y la imposibilidad por parte de los políticos de sintonizar con la sociedad o con lo que se denomina «el pueblo».

Quizá esto último sea característico de las sociedades contemporáneas en la situación que solemos llamar crisis de la sociedad actual. No se trata de que uno o varios de los radicales aludidos estén ahogados absolutamente: se trata de que no tienen una vigencia social satisfactoria y no hay, por tanto, una suficiente conciencia social de su valor. Ello significa que rigen en el ámbito inmediato de las relaciones de un individuo con otro, o que rigen en su inmediatez, pero que están debilitados, disueltos o inhibidos en cuanto a su conexión con ese factor que media entre la sociedad y ella misma que es la actividad política.

La actividad política no es, desde luego, el único factor que media entre la sociedad y ella misma. La mediación entre la sociedad y ella misma es necesaria, analógicamente a como lo es la conciencia y la voluntad como mediación entre la subjetividad individual y ella misma. La sociedad no es inmediatamente conciencia de sí y voluntad de ser; pero el estado y la actividad política no agotan lo que es para la sociedad la conciencia de sí y la voluntad de ser. Son, si se quiere, una de sus más importantes expresiones, junto con el arte y las restantes instituciones, pero no las únicas⁵².

Para un *ethos* social sano, y una conciencia social y una voluntad social sanas, la actividad política será saludable si sintoniza con todo ello y lo lleva a su óptimo (que, naturalmente, es un constructo). Para un *ethos* social debilitado, una voluntad social débil y una consciente lucidez social de esas debilidades, la actividad política será saludable si logra sintonizar con nuevas fuerzas vitales de esa sociedad y fomentar

52 Desde este punto de vista podría decirse que la crisis del estado moderno, crisis que entre otras manifestaciones tiene la del resurgimiento del anarquismo, es también el rechazo de la mediación que la institución estatal ejerce entre la sociedad y ella misma por considerarla artificiosa y nociva, a beneficio de una relación inmediata de la sociedad consigo misma que sería de suyo natural y benéfica.

su desarrollo hasta que neutralicen las debilidades primeras. La capacidad de realizar una actividad política saludable en esos términos es lo característico del buen político, o, mejor aún, del genio artístico-político.

Esta capacidad del genio político nada tiene que ver con el conocimiento de una supuesta necesidad de la historia, ni el *ethos* social puede considerarse como una materia respecto de la cual el genio político fuera un epifenómeno. Y ello porque el *ethos* social, por una parte, no es una base material de la sociedad sino su constitutivo formal, y, por otra parte, porque no tiene una prefiguración unívoca en dirección a un único constructo posible que sería por ello «natural»: el genio político siempre es libre, con libertad de ejercicio y con libertad de especificación.

Con esto se ha terminado el recorrido inicialmente propuesto sobre los aspectos de la articulación entre ética y política a nivel antropológico fundamental. Sólo queda, para concluir, realizar algunas observaciones sobre lo dicho, en relación con los regímenes democráticos.

5. Observaciones sobre la vigencia del ideal político en las democracias

Todo lo que hasta ahora se ha dicho sobre la articulación entre ética y política es válido para toda sociedad, cualquiera que sea el régimen político que tenga. La triple teleología del individuo y la triple teleología de cualquier sociedad, así como la conexión y desconexión entre *ethos* social e ideal político, se cumple lo mismo en una sociedad del antiguo régimen que en una moderna sociedad democrática o totalitaria. Un ideal político puede ser igualmente compartido por todos los ciudadanos, independientemente de que hayan o no hayan tenido una participación directa en la configuración de dicho ideal y en la constitución del poder político que se responsabiliza de realizarlo. No puede decirse que el ideal político de los Estados Unidos a comienzos del siglo XX sea más popular que el de la Francia napoleónica.

Los ideales políticos no son más populares ni tienen más base social en un régimen democrático que en uno que no lo sea. Si el ideal político es la democracia misma, entonces podría darse que tuviera más

base social, pero tampoco esto es seguro. La democracia como ideal político no implica, de suyo, más arraigo popular ni más fuerza motivadora para la acción política, y ello porque es un ideal puramente formal: alude a la existencia garantizada de unas libertades y a la posibilidad de protagonismo político por parte de todos, pero no alude a ninguna finalidad concreta que pudiera catalizar las fuerzas sociales.

Al sostener que cuando la democracia misma es un ideal político, este ideal es puramente formal, no se quiere decir que las democracias occidentales son democracias formales y que son inferiores a las democracias populares de los regímenes comunistas. Estas segundas democracias son mucho más formales todavía, porque no sólo no aluden a fines concretos hacia los que encauzar las fuerzas sociales existentes, sino que incluso recortan tales fuerzas a beneficio de un planificado equilibrio estable que no debe alterarse: el ideal político por considerarse básicamente alcanzado está ya en el pasado, y por eso las democracias populares, mucho más que conservadoras, son inmovilistas. Se trata de no correr de ninguna manera el riesgo de lo nuevo, de mantenerlo todo como está.

Así pues, cuando se dice que la democracia en tanto que ideal político es puramente formal, se afirma dicha tesis para todo el género democracia, y por tanto para cualquiera de sus especies. Un ideal político es un objetivo al que una sociedad se dirige y para cuya consecución dicha sociedad tiene que esforzarse de forma que con ello crece. Un ideal político es un fin, y no una configuración que en cierto modo capacita para referirse de una determinada manera a fines aún por definir.

Quizá hay un período en que la democracia como ideal político es un verdadero ideal político, que es precisamente el de la caída del antiguo régimen y configuración de las democracias liberales. Entonces la existencia garantizada de unas libertades y la posibilidad de protagonismo político por parte de todos es exigida y proclamada por unas fuerzas sociales que ya tienen un objetivo concreto y disposición para esforzarse en realizarlo y crecer. Entonces el ideal democrático, de suyo puramente formal en relación con los ideales políticos, tiene como fundamento un ideal político concreto que va más allá de la simple democracia. En los casos en que no ocurre nada semejante, la democracia no es un ideal político.

¿Qué supone, entonces, la democracia para una sociedad?, ¿qué le añade o en qué le hace crecer? Le hace crecer en la conciencia reflexiva del ideal político y en la responsabilidad moral sobre él. Cuando se expuso la triple teleología del sujeto humano se habló de fin último religioso, de ideal ético y de proyecto cultural, pero no de responsabilidad política. Pues bien, lo que la democracia implica para el sujeto humano, aquello en lo que le hace crecer, es en el añadido de un nuevo factor teleológico, a saber: un ideal político a determinar, en referencia al cual también transcurre la propia existencia, y del cual es moralmente responsable y, en cuanto tal, realmente protagonista o antagonista.

Por otra parte, cuando se expuso la triple teleología de la sociedad se habló de ideal ético, de proyecto político y de misión histórica, pero no de conciencia social refleja de esa triple finalidad. Pues bien, lo que la democracia añade a una sociedad es la institucionalización de una conciencia de sí y de una voluntad de ser, con un contenido y unas metas a determinar, integrada por la totalidad de las conciencias y voluntades de los individuos que forman parte de dicha sociedad.

La democracia hace crecer a una sociedad en cuanto que la dota de una conciencia social y una voluntad social de máxima amplitud y potencia. Si en cualquier sociedad, independientemente de su régimen político, todos sus individuos pueden compartir el ideal político, en una sociedad en la que tal ideal sea más reflexivamente conocido y más Voluntariamente querido, el arraigo de dicho ideal será *teóricamente* mayor. Claro que, también en una sociedad así, la situación de descomposición socio-política será más conscientemente y más gravemente experimentada. La desconexión entre *ethos* social y política se dejará sentir de un modo mucho más alarmante en una sociedad democrática que en cualquier otra, porque en cualquier otra ni la inhibición será tan funesta ni la politización de la sociedad tan radical.

Los problemas concretos de la articulación entre ética y política en nuestra sociedad democrática actual pueden abordarse ahora, tras haber fijado el marco general de dicha articulación en un plano ideal, es decir, independientemente de una época histórica y a la vez teniéndolas en cuenta todas.

III. REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y DESINTEGRACIÓN SOCIOCULTURAL EN LA ANTROPOLOGÍA DE G. B. VICO*

Pocas veces sucede en las disciplinas humanísticas, y menos en las científico-experimentales, que la consideración de su nacimiento sea a la vez la exposición de su situación en un momento posterior dado. Esta coincidencia se da en la antropología contemporánea en relación con uno de los iniciadores de la disciplina: el napolitano Giambattista Vico, nacido y muerto en 1688-1744.

El hecho de que se proclame su pensamiento como «actualísimo» desde diversos campos de la antropología y la filosofía, el que se hayan hecho nuevas ediciones de sus obras completas en Florencia y Leipzig en 1970 y 1971, el que se haya creado el Centro Di Studi Vichiani en Nápoles, y el Institute for Vico Study en Nueva York, con sus correspondientes revistas, y el número de symposia internacionales celebrados sobre su pensamiento reuniendo a psicólogos, antropólogos, sociólogos y filósofos de la mayor relevancia, no proporciona más que una idea ab extrinseco de la verdad del aserto que acabamos de enunciar.

¿Por qué esa vuelta a Vico y ese análisis febril de su obra?, ¿qué hay en ella para que desde tan diversos planos del saber antropológico y filosófico sea tan tenida en cuenta precisamente ahora? Karl Otto Apel lo toma como un punto de partida para la filosofía del lenguaje porque lo considera el creador de la primera Filología trascendental. Gadamer apela a él porque encuentra en su pensamiento la primera hermenéutica no racionalista; Habermas porque ve en Vico el genuino

* El presente trabajo recoge parte de una serie de investigaciones realizadas durante 1979-1980 en la Columbia University de Nueva York, gracias a una beca de la Fundación Ford Expreso aquí mi gratitud a dicha Universidad y a dicha Fundación, así como al Instituto for Vico Study de Nueva York.

sentido de la praxis en oposición a un imperialismo de la razón científica y la razón técnica. Por su parte, Cassirer y sus seguidores han visto en la teoría del napolitano la primera descripción de la génesis del pensamiento reflexivo a partir de la imaginación simbólica, y la primera descripción de la génesis de la imaginación simbólica misma.

Junto a eso, Vico es considerado por un sector de la ortodoxia marxista como uno de los primeros teóricos de la lucha de clases, y por otro sector como el que suministra la clave para la síntesis entre el marxismo y el existencialismo. A la vez, K. Löwith señala la inspiración cristiana y, en concreto, tomista, de los principios de Vico; otros lo consideran despectivamente como un simple apologeta cristiano, mientras que un sector del pensamiento cristiano lo descalifica como heterodoxo a partir de la crítica de Jaime Balmes, y de la inclusión de su obra en el índice de libros prohibidos. Pero aun decir esto no es mucho. Es preciso adentrarse en su pensamiento para ver desde él las razones de su actualidad de su polivalencia. Lo haré en cuatro pasos: 1) los temas y las fuentes de la antropología de Vico; 2) presupuestos epistemológicos; 3) constitución de las formas socioculturales; 4) interpretaciones. Expondré también una interpretación propia que creo esclarece esa polivalencia y ambigüedad.

1. Los temas y las fuentes de la antropología de Vico

Vico se plantea la antropología como estudio del tránsito del estado salvaje y presocial del hombre al estado de civilización mediante el proceso de creación de cultura. Esto lo hacen casi todos los ilustrados y los primeros antropólogos del XIX, pero la originalidad de Vico está en el modo de señalar que este proceso es inconsciente o, más exactamente, irreflexivo. El proceso de formación de la cultura se despliega en varios niveles, todos ellos relacionados entre sí, y tiene una influencia retroactiva sobre la corporalidad y las capacidades psíquicas del hombre. Es decir, Vico toma aquí como un principio para su antropología algo que Gehlen tomará como base para la suya, aludiendo explícitamente a Vico. El proceso de constitución del sistema socio-cultural viene dado por una serie de fenómenos naturales que ponen en juego la imaginación, por la cual se dirige la praxis humana hacia el surgimiento de la

religión, el lenguaje, la familia, el trabajo y la propiedad, estando cada uno de estos factores en dependencia intrínseca de los demás. La dinámica histórica de la sociedad va constituida, viene dada por el desarrollo de las capacidades psíquicas producido por el sistema sociocultural y por el conflicto social, se caracteriza por un incremento de la libertad y del pensamiento reflexivo, y se encamina hacia una degeneración de la sociedad y de la racionalidad, es decir, hacia una nueva barbarie, en la que se inicia un nuevo ciclo histórico.

Como todos los factores del sistema sociocultural están relacionados, el acceso a uno de ellos permite el conocimiento de los demás. Los factores a que Vico tiene acceso más directo, por su condición de filólogo y jurista, son las instituciones jurídicas y el lenguaje (los mitos). Con ello rotura el campo completo de los saberes histórico-culturales, plenamente consciente de lo que se propone, y lleva a cabo lo que hoy llamaríamos una fundamentación trascendental del método de las ciencias del espíritu.

Las fuentes de que se nutre el pensamiento de Vico son la tradición platónico-neoplatónica y agustiniana, la tradición humanístico-latina, que va desde Cicerón hasta el Renacimiento, y la filosofía de F. Bacon, a cuyo *Novum Organum* el napolitano rinde homenaje con el título de su obra capital *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*¹. Desde estos presupuestos, Vico lo que se propone es fundar las ciencias del espíritu, y esto, en polémica con Galileo, Descartes y Leibniz, que fundaban las ciencias de la naturaleza por referencia al ideal de la *mathesis universalis*.

2. Presupuestos epistemológicos

El principio epistemológico esgrimido por Vico, explanado en el *De antiquissima italorum sapientia* de 1710 y en las dos *Risposta al Giornale de' letterati* de 1711 y 1712, es el axioma *verum et factum convertuntur*: conocer la verdad de algo es hacerlo. Este axioma es uno de los puntos

1 Para una exposición de las fuentes del pensamiento de Vico, cfr. S. Caramella, *Giambattista Vico*, en *Grande Antología Filosófica*, Marzorati, Milán, Vol. XIII, 1968, pp. 275-414.

que despertó el interés de Marx por Vico en la línea de señalar la primacía de la praxis. Y es también el que Löwith señala como de inspiración tomista en la línea de la consideración del mundo como producto del ars divino. Pero veamos las peculiaridades de este axioma vichiano en su contexto. El axioma se esboza en el *Diálogo acerca de los dos máximos sistemas del mundo* de Galileo, como objeción que Simplicio dirige a los razonamientos de Salviati sobre la construcción de la ciencia de la naturaleza. La objeción de Simplicio es la siguiente: «si el mayor mérito atribuido al hombre. obra de la naturaleza, es el hecho de entender, y luego se dice que el entendimiento humano es casi nada, habrá que decir que tampoco la naturaleza conoce la manera de hacer una mente que entienda»².

La expresión el «entendimiento humano es casi nada» alude a la tesis galileana de que «no hay ningún efecto en la naturaleza, por pequeño que sea, a cuyo entero conocimiento puedan llegar los ingenios más especulativos». Si el hombre no puede comprender plenamente la naturaleza, y la naturaleza tampoco puede comprender al hombre ni a sí misma, ¿qué se puede saber?, y ¿quién puede saberlo? Tanto para Galileo como para Vico, quien sabe absolutamente acerca de todo –incluida la naturaleza– es Dios, porque Dios es *Omnium Factor*, y el hombre posee un saber similar al divino sólo acerca de la matemática porque la matemática es creación del hombre. Vico lo formula de la siguiente manera en la *Seconda Risposta al Giornale de' letterari*: «Haz del teorema propuesto una demostración, que es como si dijeseis: haz verdadero lo que quieres conocer»³. El axioma *verum et factum converiuntur* encuentra aquí una ejemplificación diáfana.

Pero este procedimiento cognoscitivo, que alcanza su validez en la geometría, fracasa en la física, porque la naturaleza no es creación humana. Esto lo admiten tanto Galileo como Vico, solo que Vico, señalando que la matemática versa sobre ficciones y no sobre *realidades*, apunta a un ámbito de realidades que, por ser del todo creación humana, es susceptible de un conocimiento científico, a saber, la cultura, la historia.

2 Cfr. M. F. Sciacca. *Nota sobre Galileo y Vico*. Cuadernos de Filosofía. IX. 1969. pp. 65-73.

3 *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, en Vico, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971, p. 156.

El principio «haz verdadero lo que quieras conocer» tiene validez con respecto a los diversos factores de la cultura y sobre todo con respecto al derecho y al *lenguaje*. En este plano el conocimiento humano es máximamente semejante al divino: hay un conocimiento cierto por causas cuando el cognoscente es al mismo tiempo causante: la realidad que el hombre conoce mejor porque él la crea es la cultura: los símbolos y las instituciones; realidad «artística», «poietica».

Karl Otto Apel señala que es en este contexto en el que hay que entender el rechazo vichiano de la metafísica cartesiana: «a la fundación de la metafísica en la idea inmediatamente clara y distinta del *cogito ergo sum* se le niega el carácter de verdad científica, porque en esa fundamentación lo que hay es solamente una certeza de la conciencia, pero no un conocimiento cierto por causas como es el de Dios, que me ha creado tanto a mí como a la naturaleza y me conoce en cuanto me ha creado. Si el *cogito ergo sum* pretendiera tener el carácter de un *verum*, el hombre debería estar en grado de crearse por sí mismo»⁴. Es decir, si se trata de conocer al hombre, y al hombre en cuanto productor de cultura y modulado por ella, el camino no es el atajo del *cogito ergo sum*, sino el rodeo hasta los orígenes de la *actividad* que produce cultura y que a su vez configura al hombre. O sea, el camino es hacer una arqueología de la condición (*condere*) humana.

Para Vico el espíritu es actividad, fuerza creadora, y la única manera que tiene de captarse a sí mismo es reflexionar sobre su estructura trascendental en cuanto directiva de sus dos momentos: hacer y captar la verdad de lo hecho. Descartes no capta la diferencia entre un *verare* y un *facere* en el acto por el cual el *cogito* se conoce a sí mismo: al conocer el *sum*, la *res cogitans* no es activa, y porque no es activa no conoce el modo según el cual puede conocer se, a saber, como espíritu activo (*Opere* I, 136 nota 42). Como puede advertirse, esta crítica a Descartes está efectuada desde Malebranche, cuyos enfoques aparecen en Vico mucho antes de que aparezcan en Voltaire y en Hume.

Vico, siguiendo a Malebranche, reprocha a Descartes el no haber diferenciado formalmente el momento estructural de «ser espiritual»

4 K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 2ª ed. revisada, 1975, p. 322.

, el «ser activo», diferencia en la que se basa el proyecto vichiano del conocimiento del hombre y de la cultura. Como la verdad del *cogito* es inmediata, está desprovista de regla *veri*, produce, como mucho, una *certitudo conscientiae* pero nunca *certitudo scientiae*⁵.

El principio «haz verdadero lo que quieres conocer», no es, pues, transferido por Vico al proyecto de la autocomprensión como intento de constitución objetiva del sujeto pensante según el modelo spinoziano de la *causa sui*, ni es asimilable al modelo de producción del hombre por el hombre de Marx. El espíritu se conoce a sí mismo en la actividad por la cual crea la cultura, pero ese conocerse a sí mismo, siendo actividad, *no es autoconstitución*. O sea, no es Spinoza el que está, como telón de fondo, tras el conocimiento vichiano, sino, nuevamente, Ma-lebranche.

Apel ha señalado que lo que también está en la base del pensamiento vichiano es la metafísica cristiano-platónica o cristiano-pitagórica de la ciencia como *mathesis universalis*, metafísica que deriva del Cusano y que se presenta como una racionalización de la mística cristiana del *Logos*.

Es decir, pese a su oposición a Descartes, lo que Vico pretende, según Apel, es también una *mathesis universalis*, pero «cuando él compara la matemática con el arte divino, la comparación, contrariamente a lo que sucede en Nicolás de Cusa, Kepler, Galileo y Leibniz, no incluye la idea de una representación de la creación divina realizada por el geómetra humano, sino que se refiere sustancialmente al solo hecho de que, en el matemático, crear y conocer son una sola cosa»; por lo demás, falta absolutamente en Vico el intento de «transformar las especulaciones de un neopitagorismo o platonismo místico en ciencia natural exacta»⁶.

Vico se desliga por completo de esa corriente que pretende fundar las ciencias de la naturaleza sobre el modelo de la matemática porque, junto a su herencia platónico-cristiana, está inmerso también en la tradición humanístico latina, o también, porque es un filólogo o un retó-

5 Cfr. Stephan Ollo, *Interpretation irascendentale de l'axiome «verum et factum convertuntur»*, *Archive de Philosophie*, 1977 (40), pp. 27-28.

6 K. O. Apel, *Op. Cit.*, pp. 326-327.

rico y un jurista. Como Gadamer indica, Vico recoge la oposición de la *phrónesis* a la *sophia* y la crítica del peripato al ideal teórico de vida⁷, y en este contexto, *en vez de tomar el camino de la razón teórica, opta por la vía de la razón práctica* —de lo que él llama *sensus communis*— como ámbito en el cual puede alcanzarse un saber que esté en congruencia con el axioma *verum et factum convertuntur*. La *ciencia nueva*, aquella que tiene por objeto la existencia moral e histórica, el ámbito de la cultura, tiene que consistir en el estudio de la dinámica del *sensus communis*, de la *phrónesis*.

Aquí, en el primado que Vico concede a la razón práctica, es donde se destaca con más nitidez el perfil de su pensamiento en oposición a la filosofía crítica de Descartes, \ en oposición al derecho natural racionalista de Grocio y Pufendorf, y aquí se perfila también con nitidez su actualidad: Vico es el mentor de la filosofía práctica, el que señala el otro camino del pensar.

Frente a la filosofía crítica, entendida como ejercicio del logos en busca de la verdad según un *discurso racional ahistórico*, Vico apela a la retórica como *discurso imaginativo* que parte de una situación singular irrepitable, histórica, y apunta a la realización de un bien útil.

La filosofía cartesiana y el derecho natural racionalista se caracterizan, según Vico, por el establecimiento de un *primo vero* como punto de partida para obtener deductivamente el saber y el orden jurídico-social. Pero ello implica que se excluyen del saber las *verità seconde*, que son los principios de las ciencias particulares y los *verosimile*, que es la materia de la retórica y la política.

Pero excluir de la filosofía la retórica y la política es dejar sin cultivar la *phrónesis* o facultad mediante la cual se ejerce la *inventio*, que es lo que, en último término, constituye el mundo humano de la cultura⁸, es decir, los universos simbólicos y las instituciones jurídicas.

7 II. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 49.

8 Cfr. E. Grassi, *Filosofía crítica o filosofía tópica, Il dualismo di pathos e ragione*, «Archivio di Filosofia», nº 1, pp. 112-116. F. Grassi, en contraposición a Apel, no considera a Galileo en la línea que enlaza la mística cristiana del logos con las especulaciones del Cusano, Kepler y Leibniz, sino que lo incluye, con Leonardo, en la tradición humanístico-romana, en la cual la razón científica técnica no tiene valor cognoscitivo teórico.

El ejercicio de la *inventio* es lo que Vico llama *filosofía tópica*, y lo que contrapone a la *filosofía crítica* ya en el *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708.

La tópica es la doctrina de la invención original, del hallazgo de los ἀρχαί, y es lo primero que el hombre desarrolló: primero es comprender las cosas, o sea nombrarlas: interpretarlas y organizarlas, y luego juzgar sobre ellas⁹. La facultad de encontrar es el *ingegno*, la *ratio particularis*, y en ella hay que situar el comienzo del actuar humano y del conocer humano, el comienzo de la historia humana.

Y ahora hay que subrayar aquí un rasgo capital de la *phrónesis*, o el *sensus communis*: no es sólo cierto discernimiento, «sino al mismo tiempo –como recalca Gadamer– el sentido que funda la comunidad», «el sentido que tiene una sociedad de lo verdadero, de lo justo y de lo útil»¹⁰. La tópica es, así, el sistema categorial de la *phrónesis*, que, por una parte, es siempre intersubjetivamente válido, y, por otra, se refiere a lo concreto y a lo polivalente, a lo que puede ser de muchas maneras y depende del hacer humano. Por eso se basa en la imaginación y en la memoria y por eso requiere tiempo. El *sensus communis* resulta así intrínseca y constitutivamente histórico-social, y se encuentra en el lenguaje. Por eso Apel señala que la *mathesis universalis* de los racionalistas adopta en Vico la forma de una *Filosofía trascendental*, y que aquí se produce la gran escisión de la filosofía moderna.

«En contraposición a Leibniz, Vico representa el otro intento de designar “el mundo”.» «En efecto, en Leibniz y en Vico se encuentra el quicio de la divergencia que tiene lugar en el pensamiento moderno, y que hoy día, en tanto que contraposición entre construcción lógico-técnica del lenguaje y de la naturaleza por una parte, y ciencia del espíritu filosofía historiográfico-hermenéutica expresada en lengua materna por otra, parece haber casi sobrepasado toda posibilidad de comunicación y de reflexión lingüística»¹¹.

Efectivamente es así, pero ahora puede verse con más claridad que la raíz de esa divergencia no está sólo, como dice Apel, en que Vico

9 Cfr. F. Grassi, *op. cit.*, pp. 116-118.

10 Gadamer, *op. cit.*, pp. 50-51.

11 K. O. Apel, *op. cit.*, p. 328.

toma la línea de la metafísica cristiano-platónica que adopta la forma de una racionalización de la mística del *Logos*. Esto equivale a interpretar a Vico según el esquema de la ilustración, pero Vico no es, propiamente, un ilustrado. No hay en él lo más característico de lo que Hegel llama la conciencia ilustrada.

Vico no se instala en unos principios universales abstractos para proceder desde ellos lineal y deductivamente, para rechazar lo que no concuerda con el procedimiento. Está instalado siempre entre lo ideal y lo real, escindido entre el deber ser y el ser, entre la razón y la imaginación. Por eso Vico no es un hombre de la ilustración, sino un hombre del Barroco. Esto explica mejor su divergencia con respecto a los ilustrados, esto explica también por qué, cuando la conciencia ilustrada entra en crisis con la escuela de Frankfurt, se recurra a Vico como una alternativa, y esto explica también por qué las interpretaciones de Vico desde los esquemas frankfurtianos –en cierto modo, esquemas ilustrados– no concuerdan del todo con la obra del napolitano.

El ideal de Vico no es la plena lucidez de una autoconciencia absoluta, sino una peculiar articulación de los contrastes que no tiene por qué resolverse –y de hecho no se resuelve– en una autoconciencia de esa índole. Dicha articulación se muestra ya en la teoría de los orígenes de Vico¹², teoría que constituye la primera epistemología genética de la historia, y cuyo punto de partida no es, desde luego, la razón especulativa.

3. Constitución de las formas socioculturales

Vico concibe el origen de las formas socioculturales a partir de una situación pre-humana o inhumana. Esta situación no es la del hombre originario, sino la del hombre caído, cuyas características somáticas las concibe Vico como muy diferentes de las del hombre humanizado (cfr. SN § 369, ed. de la SN *seconda*).

12 Cfr. D. Ph. Verene, *Vico's science of imaginative universals and the philosophy of symbolic forms*, en G. Vico's Science of Humanity, John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, pp. 295-317.

En el *stato ferino* el saber se inicia como *metafísica poética*, es decir como creación (*poiesis*) del sentido de lo real (SN § 374). Dicha *sabiduría poética* «debió empezar por una metafísica no razonada ni abstracta, como es ahora la de los instruidos, sino sentida e imaginada, como debió ser la de aquellos primeros hombres, de raciocinio nulo, de robustísimos sentidos y muy vigorosa fantasía» (SN § 375).

Estos primeros poetas configuran un mundo, no desde el saber, como lo hacen Dios y los matemáticos, sino desde la ignorancia y con el solo ejercicio de la imaginación. Configuran así un mundo falso, pero que toman por cierto, porque «como explica Tácito, vanamente los hombres espantados *fungunt simul creduntque*» (SN § 376). Nótese que aquí hay *factum*, y un *certum*, pero no *verum*. El *verum* y *convertuntur* llegarán posteriormente. Por eso el paralelismo con Leibniz o con la mística cristiana del logos no hay que apurarlo mucho, so pena de forzar la interpretación.

El primer conocimiento, es una imagen acústico-visual, a partir de la cual el universo empieza a tornarse significativo y que ocasiona la primera variación somática del hombre, a saber, la incorporación. Esto acontece en función de fenómenos metereológicos –truenos, fundamentalmente– los cuales se consideran signos del cielo, y el cielo a su vez es consi derado como un ser animado que se expresa mediante esos signos (§ 377) (todavía, en algunas tribus actuales de Filipinas se llama al trueno «la gran palabra»).

El *alzar los ojos y el darse cuenta del cielo*, es, pues, la conquista de la verticalidad, la cual es, por eso mismo, un *factum* o, mejor aún, un *artefactum*. De manera que la primera *poiesis* es una *téchne* cuyo objeto es el propio cuerpo, o, dicho de otro modo, las primeras técnicas son las *técnicas del cuerpo*. Pero estas técnicas son «en cierto modo. poesías reales», y en Vico tienen un sentido más radicalmente constitutivo que en Marcel Mauss, y, por eso, más próximo a la concepción de Gehlen.

En efecto, las variaciones somáticas están indisolublemente ligadas a la palabra, a la religión y a las primeras instituciones sociales, pues con la conquista de la verticalidad, la fantasía crea la tópica primitiva (cielo, tierra, infierno), espacializa la existencia humana y funda

el lenguaje. «El hombre es realmente nada más que mente, cuerpo y lenguaje, estando el lenguaje como puesto entre la mente y el cuerpo»¹³.

Este lenguaje no es, en modo alguno, el lenguaje articulado en el que se expresa el pensamiento, porque el pensamiento no puede todavía manifestarse: se trata de un lenguaje constituido por «universales fantásticos»¹⁴, que inicialmente es mudo y que se basa en gestos, porque es el lenguaje de unos hombres, «cuyas mentes nada habían abstraído, por nada estaban sutilizadas y por nada espiritualizadas, pues estaban inmersas totalmente en los sentidos, oscurecidas por las pasiones, y del todo sepultadas en los cuerpos (SN § 378).

Con esto queda puesto de relieve que Vico no está elaborando propiamente una teoría de la génesis de la *hominitas*, sino de la génesis de la *humanitas*, y, por cierto, de la *humanitas* en sentido ciceroniano. El hombre, en tanto que animal dotado de mente, está, pues, dado; lo que faltan son las condiciones materiales de posibilidad para que se dé el ejercicio de esa mente, que se encuentra «sepultada en el cuerpo»; su emergencia viene posibilitada por el ejercicio de la fantasía, y por el desarrollo del lenguaje.

«Los primeros hombres, que hablaban por signos, creyeron, según su naturaleza, que los rayos y los truenos eran signos de Júpiter (...) creyeron que Júpiter daba órdenes con estos signos, que tales signos eran palabras reales y que la naturaleza era la lengua de Júpiter. Universalmente se creyó que la ciencia de esta lengua era la adivinación, llamada «teología» por los griegos, o sea, «ciencia de la lengua de los dioses» (SN § 379).

Así pues, el cielo es el primer interlocutor; el trueno, la primera palabra y el espanto la primera conducta que marca el comienzo del proceso de humanización. Vico toma así, como principio para sus desarrollos, algo que tiene plena vigencia en amplios sectores de la antropología contemporánea, a saber, que el primer sentimiento del hombre original es el miedo, que ese miedo es producido por la incomprensión

13 Cfr. A. Klein, *Vico y la arqueología de la condición humana* en «Cuadernos de Filosofía», IX, 1969, pp. 55-56.

14 V. Mathieu sugiere que el universal de Vico no es platónico ni aristotélico, sino plotiniano, es decir, singular y activo. Cfr. *Vico neoplatónico* en «Archivio di Filosofia», 1969, n° 1, pp. 97-108.

de la realidad, y que la primera necesidad del hombre espantado es la de comprender. Pero, además, esta conducta interpretativa hace surgir también la primera autoridad y los primeros mandatos, porque los hombres, aterrados ante el cielo, se sometieron a él (SN § 386).

Éste es el significado que tienen para Vico los mitos de Ticio y Prometeo, encadenados en una alta montaña y sometidos al poder divino. Los mitos no son para Vico elaboraciones ficticias o relatos ajenos a la realidad de las cosas, sino, muy al contrario, son las narraciones verdaderas de los orígenes de la humanidad, sólo que al estar contruidos con universales fantásticos, y además conforme a una lógica poética y no según una lógica abstracta (§ 400), resultan extraños para nosotros. En este sentido, puede decirse que Vico enlaza con algunos –en realidad con muchos– de los planteamientos de Jung: los mitos no encubren ninguna realidad, sino, al contrario, la manifiestan, sólo que lo hacen según los códigos de la lógica poética.

Junto a la metafísica poética, Vico sitúa, pues, la lógica poética, con la cual los hombres, pasados ya el primer período de los tiempos mudos, explicaban los primeros acontecimientos.

El lenguaje es, pues, estrictamente, un *facere*, un *artefactum*, una *téchne*, que originariamente es muda y que se constituye mediante acciones. El gesto es la primera palabra, siendo el gesto una acción sin copada, y significándose ésta también por una serie de cosas que tenían relación natural con la acción¹⁵. El segundo tipo de lenguaje es el lenguaje heroico, constituido «mediante semejanzas, composiciones, imágenes, metáforas y descripciones naturales...; la tercera fue la lengua humana, mediante voces convenidas por los pueblos y de la cual éstos son señores absolutos» (SN § 32).

La ciencia de los orígenes elaborada por Vico empieza, pues, por la metafísica poética, y se continúa con la lógica poética en la que se expone el origen y la evolución del lenguaje desde las acciones mudas pasando por el gesto, el movimiento corporal rítmico, el número, el canto, el verso, los emblemas e insignias, los jeroglíficos y las letras, hasta el lenguaje hablado vulgar. Por eso puede decirse que en Vico el

15 Es ilustrativo de las tesis de Vico sobre el lenguaje mudo, las teorías desarrolladas por Leroi-Gourham en *Le geste et la parole*, Albin-Michel, 1964.

lenguaje es la *primera técnica del cuerpo*, pero insisto en que esto hay que entenderlo, más que en la línea de M. Mauss, en la de Gehlen. Ésta es la interpretación más correcta, no sólo por la afinidad evidente entre ambas, sino, además, porque Gehlen alude a Vico explícitamente.

En correlación con esa metafísica y esa lógica poéticas (en el sentido de *poiesis*, de *facere*), Vico desarrolla:

1) Una moral poética, en la que describe el origen de las virtudes enseñadas por la religión mediante el matrimonio.

2) Una economía poética en la que se da cuenta del origen de la familia, de la propiedad, de las clases sociales, del conflicto social y de las ciudades.

3) Una política poética, en la que expone el nacimiento de las primeras repúblicas, los feudos, las monarquías y del derecho natural de las gentes.

4) Una física poética, en la que justifica las concepciones de los primitivos sobre la naturaleza del cosmos y del cuerpo y la psique humana.

5) Una cosmografía poética.

6) Una astronomía poética.

7) Una cronología poética.

8) Una geografía poética.

Es decir, Vico elabora lo que se ha venido en llamar, a partir del movimiento de la nueva etnografía surgida en torno a la universidad de Yale en la década de 1960, etnosemántica, etnobotánica, etnogeografía, etc., y lo hace demostrando la intrínseca unidad del espíritu humano y su continuidad, desde su primera forma de ejercicio mediante la actividad simbólica de la imaginación, hasta la aparición de la filosofía y la razón reflexiva, la cual es capaz de hacerse cargo retroactivamente de su propio comienzo, o sea, de su propia autoconstitución, en el orden operativo. Entonces es cuando tiene lugar el *verum et factum convertuntur*. Aquí se puede advertir mejor el límite del paralelismo con la geometría. Se capta la verdad de lo hecho, no porque el punto de partida sea una *res cogitans* lúcidamente autoconsciente de su ser y de su hacer, sino porque es, sin más, una mente que hace, y por eso después,

mucho después, la mente puede captar, a través del resultado de su actividad, su propia naturaleza, que se revela como histórica y como activo-productiva.

El protagonismo de tal proceso es, más que la fantasía, el *sensus communis*, en el sentido descrito por Gadamer como sentido colectivo de lo justo y lo útil para el grupo social. Así queda puesto de relieve por el propio Vico al concluir los libros segundo y tercero de la *Scienza Nuova*, que están dedicados a exponer desglosadamente la «sabiduría poética», con la sección «Del descubrimiento del verdadero Homero».

Como es sabido, la tesis vichiana al respecto es que el cuerpo de mitos y fábulas que integran la *Iliada* y la *Odisea* constituye la expresión y la actividad de un grupo social, de una conciencia colectiva, que se va configurando y autoeducando mediante sus acciones y mediante la autointerpretación de ellas. Y nuevamente Homero es un singular universalizado: es el pueblo griego que expresa y configura su propia historia: «Homero fue un ideal o carácter heroico de los hombres griegos en cuanto que narraban, cantándolas, sus historias» (SN § 873).

Como es lógico, la demostración histórica y filológica de la existencia de un individuo singular, autor de la *Iliada* y la *Odisea*, no invalida el núcleo de la tesis vichiana de que el cuerpo de *mitos e instituciones* de un pueblo no los inventa un individuo, sino que surgen de la colectividad, y además, no por un procedimiento deductivo, sino, justamente, *poético*, es decir, surgen del *sensus communis*.

El *sensus communis* no es, desde luego, una instancia originariamente reflexiva y autoconsciente, y tiene también su propia génesis¹⁶. En cuanto que sentido colectivo de lo justo y de lo útil para el grupo social, es solidario de la constitución del grupo social organizado. La constitución y desarrollo de dicho grupo es, a la vez, la constitución y desarrollo del lenguaje, de la economía y del derecho, como ya se ha dicho, y se caracteriza por no ser reflejamente consciente. La intencionalidad reflejamente consciente corresponde, para Vico, a la Providencia divina –donde el *verum-factum* adopta otra modalidad–, la cual utiliza

16 «El sentido común es un juicio privado de reflexión, sentido de modo común por toda una clase, pueblo, nación, o por todo el género humano», SN § 142.

los impulsos salvajes y la actividad imaginativa de los primeros hombres para llevar a cabo la educación de la humanidad.

Esta educación se realiza a través de las sucesivas formas que adopta la sociedad en el proceso histórico: 1ª, la sociedad familiar; 2ª, la aristocrática; 3ª, la republicana o popular (sociedad libre en la que se desarrolla la filosofía); 4ª, la monárquica absolutista, con la que se intenta frenar el proceso de corrupción, y 5ª, la anárquica, donde la desintegración se consuma, y a partir de la cual se inicia un nuevo ciclo histórico.

Esta sucesión es una trama de acciones humanas, pero que está gobernada de modo reflexivo por la providencia divina –según otra modalidad del *verum-factum*, como dije– produciéndose así lo que Vico llama «heterogénesis de los fines», que evoca lo que Hegel llamará luego «astucia de la razón»: «Los hombres han hecho el mundo de las naciones (...), pero este mundo ha surgido, sin duda de una mente contraria a veces y siempre superior a los fines particulares que se habían propuesto los hombres; estos estrechos fines, convertidos en medios para un fin más elevado, los ha dispuesto siempre la Providencia de forma que conservaran la generación humana en la tierra... Los hombres quieren usar sin freno de su libidine y surge en cambio la castidad de los matrimonios, y de ahí las familias. Los padres quieren ejercer inmoderadamente los imperios paternos sobre sus clientes y los sujetan al imperio civil, de donde salen las ciudades. Los órdenes reinantes de los señores quieren abusar de su libertad señorial sobre los plebeyos y van a dar en la servidumbre de las leyes que producen la libertad popular. Los pueblos libres quieren librarse del freno de las leyes y van a dar en la sujeción de los monarcas; éstos quieren envilecer con todos los vicios de la disolución a sus súbditos para asegurarse y los ponen en trance de soportar la esclavitud de las naciones más fuertes: quieren las naciones perderse a sí mismas y van a salvarse en las soledades, en donde, cual fénix, resurgen nuevamente. Quien realiza todo esto es una mente, porque los hombres lo llevan a cabo con la inteligencia; no es el hado, porque lo realizan con elección; no el acaso, porque hacen perpetua mente lo mismo y siempre surgen las mismas cosas» (SN § 1108).

La Providencia de Vico evoca la «astucia de la razón» hegeliana, pero no se identifica con ella. Las diferencias pueden advertirse en la

sorprendente recapitulación con la que Vico concluye el desarrollo de su tesis, que contextualiza históricamente su pensamiento y que abre un arduo campo exegético. Vico concluye: «Es refutado, por tanto, Epicuro, que defiende el acaso, y con él a sus seguidores Hobbes y Maquiavelo; es refutado Zenón y con él Spinoza, que defienden el hado»; es refutado también Bayle, que piensa que «pueden existir realmente naciones en el mundo sin ningún conocimiento de Dios» (SN § 1105), y triunfa «el divino Platón», «príncipe de los filósofos políticos, que establece que las cosas son reguladas por la providencia» (SN § 1109).

Vico da término de esta manera a su *Scienza Nuova*. Los libros II y III, como vimos, están dedicados a la sabiduría poética, es decir, a dar cuenta de la constitución de los factores del sistema sociocultural. El libro IV se consagra a exponer el desarrollo de los sistemas socioculturales, atendiendo a la conexión entre todos los factores, conforme a un esquema temporal triádico. Finalmente, el libro V expone la decadencia de las cosas humanas y el resurgir de las naciones.

Todo el desarrollo de la obra se realiza de acuerdo con los axiomas y principios sobre la evolución de la mente humana expuestos en el libro I, y según el método de la interpretación de las instituciones jurídicas y de los usos y costumbres sociales tal como quedan expresados en los mitos y en el lenguaje.

Vico combina, pues, los principios y métodos de lo que hoy llamamos antropología sociocultural y los de la filosofía. Por eso puede decirse que realiza, por primera vez en la historia, una antropología integral. Su pensamiento aparece, así, como un intento de comprensión filosófica de la dinámica sociocultural, y como un intento de determinar la función de la vivencia religiosa, de la conciencia ético-jurídica y de la reflexión filosófica como factores de cohesión social.

4. Las interpretaciones de Vico

Las interpretaciones a que se presta y los problemas que plantea el pensamiento de Vico podrían ordenarse por referencia a su concepción del *sensus communis*, del fundamento de la cohesión social, en los dos siguientes apartados:

1. Asimilación del *s. communis* al proceso de una *racionalidad inconsciente y automática*. Asimilación de Vico a Levi-Strauss.

2. Asimilación del *s. communis* al proceso histórico de una *necesidad autoconsciente*. Asimilación de Vico a Spinoza y Marx. En ambas interpretaciones se diluye el *s. communis* como razón práctica.

La interpretación que yo propongo se centra en unos aspectos desatendidos por los exegetas anteriores y que pueden esclarecer la polivalencia y ambigüedad de su pensamiento, a saber, el proceso de *constitución y desintegración* del *s. communis*. Las interpretaciones existencialistas de Vico se encuadran precisamente aquí, en el problema de la relación de la conciencia y la razón teórica con el *s. communis en el proceso de desintegración*, y aquí se encuadra también el problema de la aparición de la conciencia de clase, el problema de la incomunicación y el de la relación entre sistema sociocultural y filosofía, y el de los presupuestos teóricos de las antropologías positivas.

1. Quien más ha señalado el paralelismo entre Vico y Levi-Strauss ha sido Edmund Leach al indicar que Vico es el primero que pone de manifiesto el carácter inconsciente de la constitución y la dinámica de la cultura. En efecto, así está proclamado en el parágrafo 405 de la *Scienza Nuova*: «Así pues, lo mismo que la metafísica razonada enseña que “homo intellegendo fit omnia”, esta metafísica fantástica demuestra que “homo non intellegendo fit omnia”; y tal vez haya más verdad en lo último que en lo primero, pues el hombre cuando entiende desarrolla su mente y comprende estas cosas, pero cuando no entiende hace estas cosas de sí mismo y se transforma en ellas». Según E. Leach, en sentido similar se expresa Levi-Strauss: «no pretendemos mostrar como los hombres piensan en los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres» (*Le cru et le cuit*)¹⁷.

Pero lo que hay planteado en Vico no es el problema de la teleología inconsciente del espíritu, sino más bien, el de su desarrollo hacia formas cada vez más reflexivas, cosa que no hay en Levi-Strauss. Ciertamente el primero apela a los universales fantásticos y el segundo al tótem, como categorías que hacen posible el pensamiento, y ambos

17 E. Leach, *Vico e Levi-Strauss sull'origine dell'umanità*. «Rassegna italiana di sociologia» 13 (1972), p. 226.

buscan la lógica del mito en las leyes que rigen el desarrollo del sistema sociocultural, pero el «non inteligiendo» de Vico no significa sin conciencia (pues hay conciencia poética), sino *sin ideas abstractas*; ya dije que, más que de un proceso inconsciente, se trata de un proceso irreflexivo. En cambio, en Levi-Strauss tanto las ideas como las imágenes están referidas a las estructuras inconscientes.

Por otra parte, en uno de los rasgos que Edmund Leach señala como paralelismo, habría que señalar también algunas divergencias. Ciertamente Vico afirma con insistencia que los principios que configuran el mundo de la sociedad civil deben encontrarse en las modificaciones de la mente humana: y Levi-Strauss. en *La pensée sauvage* y en las *Mitologiques*, sostiene que hay una y la misma estructura para la naturaleza, el cerebro, el pensamiento y la cultura¹⁸. Pero la diferencia entre ambas tesis se manifiesta al advertir que Vico se sitúa más bien en la línea de Chomsky que en la del antropólogo francés.

En efecto, aunque para Vico y Levi-Strauss el animal-hombre se transforme en animal-humano mediante la cultura, para el primero la cultura y el lenguaje resultan de la mente humana, que es irreductible a estructuras materiales. Para Chomsky y para Vico el lenguaje es producción e invención de la mente a partir de universales substanciales y elementos fónicos, cuya combinatoria diversifica las lenguas y cuya unidad hace que todas las lenguas comuniquen en los universales del lenguaje. En este sentido habla Vico de «un diccionario mental para dar significación a todas las distintas lenguas articuladas, reduciéndolas todas a una cierta unidad substancial de ideas que, por varias modificaciones hechas por los pueblos, han producido diversos vocablos» (SN § 445)¹⁹.

La afinidad entre Vico y Levi-Strauss podría también sostenerse por el hecho de que Vico liga indisociablemente los universales del lenguaje a los fundamentos comunes de la vida social: «es preciso que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que comprenda de modo uniforme el fundamento

18 E. Leach, *cit.*, p. 232.

19 Cfr. N. Chomsky. *El lenguaje y el entendimiento*, Seiv y Barral, Barcelona. 1971. pp. 20 y ss. Cfr. Juan Cruz Cruz, *Las claves historiológicas de Vico*, inédito, pp. 187 y ss.

de lo perteneciente a la vida humana sociable y explique las distintas modificaciones que puedan sufrir estas cosas según sus diversas características» (SN § 161). Pero esto ha de interpretarse en el sentido de que el *sensus communis* –que también tiene función teórica– no es sólo el fundamento de la sociedad y del derecho, sino también del lenguaje, que es precisamente una *poiesis*. Desde esta perspectiva la diferencia entre el *sensus communis* de Vico y el determinismo estructural de Levi-Strauss vendría marcada por el rechazo explícito que Vico hace del *fatum* de Spinoza al que se ha aludido.

2. Con esto pasamos a la segunda consideración del *s. communis*. El *sensus communis* no es, pues, un automatismo ciego ni la pieza privilegiada de un mecanismo adaptativo, pero tampoco es, en el otro extremo, la autoconciencia de la humanidad que se encamina necesariamente a su autoperfeccionamiento definitivo. En el libro I, sección 4, cap. 13 de *El capital*, Marx propugna esta interpretación partiendo del axioma *verum et factum convertuntur*²⁰, y en una línea similar está también la interpretación que Sorel hace de Vico a través del propio Marx²¹.

Pero el *sensus communis* de Vico equidista de la racionalidad inconsciente y de la identidad de teoría y praxis en la autoconciencia de la historia. Dicha noción representa, como apunta Jürgen Habermas, el genuino sentido de la praxis.

Habermas suscribe plenamente el rechazo vichiano de la nueva filosofía social de Hobbes, construida conforme al modelo de la nueva ciencia de la naturaleza, en la cual se ha perdido lo que la antigua política tenía de sabiduría. A partir de Hobbes y Spinoza, «la política viene científicamente racionalizada y la praxis dirigida teóricamente mediante preceptos técnicos»²².

Habermas señala que en Hobbes sólo hay un momento práctico: el de la estipulación del contrato, pues a partir de entonces la filosofía práctica se convierte en una mecánica de la acción instintiva humana²³. Por el contrario, en Vico el *sensus communis* mantiene siempre su fun-

20 Cfr. S. Otto, *op. cit.*, p. 30.

21 Cfr. G. Pagliano Ungari, *Vico et Sorel*, en «Archives de Philosophie» 40, 1977, pp. 267-281.

22 J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, pp. 51-52.

23 Cfr. J. Habermas, *op. cit.*, p. 75.

ción genuina, a saber, lograr el «consenso» y dirigirlo: por eso la tónica y la retórica son lo capital, porque los procesos naturales y los procesos sociales son irreductibles. (Aquí la oposición entre Vico y Levi-Strauss es ya diametral).

Con todo, Habermas reprocha a Vico –a mi modo de ver, incomprendiblemente– el no haber tenido en cuenta el contexto social, porque este aspecto es el que destacan Gadamer, que subraya el hecho de que el *sensus communis* es colectivo, y sobre todo A. Funkenstein, que ha hecho de esa noción el hilo conductor de sus investigaciones vichianas, y que sostiene que el concepto más original y revolucionario introducido por Vico en los estudios históricos es precisamente el de *contexto histórico-social*²⁴. Es este descubrimiento lo que permite a Vico establecer que cada sociedad, en cada una de sus épocas ideales, puede determinarse en función de su principio interno integrador, el cual posibilita la fijación de la correspondencia interna entre sus símbolos, instituciones, sistema económico, formas políticas, etc. (SN § 142)... Funkenstein hace una asimilación entre el *sensus communis* vichiano y lo que Manheim llama *der totale ideologie-begriff* basado en la experiencia colectiva de los grupos, pero esta asimilación creo que no se puede mantener, porque el *sensus communis* no es primariamente un contenido objetivo, sino una especie de facultad.

En la actividad del *sensus communis* y en su resultado, que es la configuración del orden político-social, pueden advertirse las premisas para el pensamiento y la acción revolucionaria de los siglos XIX y XX; así lo considera Funkenstein y en tal consideración sitúa a Vico en línea con Spinoza y Hobbes. Tales premisas son la concepción de la sociedad como resultado de un diseño racional, diseño que por ser obra humana puede ser modificado y en ocasiones resulta necesario hacerlo. La diferencia que marca Funkenstein entre Spinoza y Hobbes, por una parte, y Vico por otra es que, mientras los dos primeros consideran que el diseño racional es elaborado por individuos singulares, Vico insiste en el carácter colectivo e impersonal del proceso evolutivo social²⁵.

24 Cfr. A. Funkenstein, *Natural science and social theory: Hobbes, Spinoza and Vico, en Vico's Science of Humanity*, John Hopkins University Press. Baltimore, 1976, p. 187.

25 Cfr. A. Funkenstein, *op. cit.*, p. 212.

Sin embargo, hay todavía diferencias más notables. La primera es la indicada por Habermas de que en Vico no hay, propiamente, diseño racional de la sociedad, sino más bien tanteos y hallazgos de la razón práctica. La segunda es que en Vico no hay el conservadurismo de Marx, Sorel o del propio Habermas. En Vico la decadencia se produce siempre al final de cada ciclo histórico, como la aristocracia al comienzo y la sociedad igualitaria en el medio, pero no en virtud de una férrea necesidad, sino en virtud de la acción de la providencia, como se ha visto.

3. Pasemos ya a ver el proceso evolutivo de constitución y desintegración del *sensus communis*. Dije que las interpretaciones existencialistas de Vico se encuadran aquí. Quienes las propugnan son pensadores del Este de Europa. La historia es racional exactamente en la misma medida en que la razón es histórica, señala con acertada fórmula B. Suchodolski²⁶. Es sin duda alguna Suchodolski y todo el grupo de Varsovia quien, en los últimos años, ha insistido más en la anticipación vichiana del existencialismo, al detectar en la obra de Vico el problema que funda la polémica entre Sartre y Levi-Strauss, a saber, el de la articulación entre la racionalidad inconsciente y la praxis consciente. Para Suchodolski el nervio del pensamiento vichiano es la búsqueda de una comprensión racional (búsqueda del sentido de la historia) para la existencia vivida (para la praxis consciente). A mi modo de ver, ese problema no es el que Vico toma, de modo explícito, como el nervio de su obra, pues el tema de la existencia vivida y el del yo singular aparecen más bien como contrapunto en su enfoque primordialmente histórico-sociológico de la cultura, y no aparecen con las características que tienen en el pensamiento existencialista. Para apreciar la interpretación de Suchodolski en sus justos límites hay que tener en cuenta que en los últimos años la filosofía polaca –como la de muchos países del Este de Europa– se encuentra con una cierta inflación de existencialismo.

De todas formas, el punto de conexión entre Vico y el existencialismo existe, y hay que reconocerlo, pero es más indirecto, y se encuentra en un rasgo de su pensamiento que todavía no ha sido explícitamente

26 Cfr. Bogdan Suchodolski, *Raison historique et histoire rationnelle Reflexions sur la philosophie de G. B. Vico*, «Organon» (6), 1969, pp. 119-137.

tematizado y en el cual yo voy a basar mi propia interpretación: ese rasgo es su concepción de la decadencia. No es que, propiamente, no haya sido analizada esa tesis, que lo ha sido, y en algunos casos, como el de Leinhard Bergel, de modo excelente²⁷, lo que ocurre es que no se han expuesto sus implicaciones y sus consecuencias: al hacerlo es cuando se puede esclarecer la heterogeneidad de las interpretaciones.

La tesis vichiana de la decadencia no consiste, simplemente, en enunciar que «la naturaleza de los pueblos es cruel primero, luego severa, más tarde benigna, refinada posterior mente y, por último disoluta» (SN § 242), sino en sugerir –y esto quizá sólo nos resulta comprensible ahora, en el ocaso del siglo XX– que el *sensus communis* sigue un proceso de desarrollo que va desde su constitución hasta su desintegración. Esto significa, dado que el *sensus communis* funda la unidad del sistema sociocultural, que la interdependencia entre sus diversos factores no se mantiene constante. Pero veamos en cuántos sentidos no hay constancia. En primer lugar, no la hay en el sentido de que la religión, que es el factor originalmente fundante, no siempre desempeña esa función, sino que ésta pasa de unos factores a otros. En concreto, Vico señala, por orden cronológico: el derecho, la filosofía y la fuerza. Ello significa que las interpretaciones de la dinámica sociocultural desde uno de sus factores tiene una validez limitada al período en que tal factor ejerce de aglutinador preponderante, y que, incluso en ese período, tal aglutinador no tiene siempre la misma fuerza.

En segundo lugar, que cada factor aglutinador, en cada momento, ejerce su función de modo distinto a como lo hacia el precedente y a como lo hará el posterior. En este punto un aspecto de la concepción vichiana concuerda con la de Marx, y en este sentido la interpretación de Marx es legítima. También en un aspecto Vico concuerda con Gramsci, pero Vico es todavía más amplio y más radical que Marx y Gramsci.

En tercer lugar, no hay constancia en el sentido de que, en la última fase, no hay cohesión entre los diversos factores del sistema sociocultural (ni, por tanto, ninguno que actúe de aglutinador) y no hay ni siquiera *sensus communis*. En la última fase Vico considera que el único factor

27 V. Bergel, *La Scienza Nuova de Vico et le problème de la decadence*, Archives de Philosophie, 40, 1977, pp. 177-201.

aglutinante sería la fuerza, el poder político ejercido en la forma de tiranía de un monarca absoluto sobre un pueblo o de una nación sobre otra, pero que incluso esto sería también transitorio, y que se desembocaría en una nueva barbarie, caracterizada por libertades individuales incommunicables, es decir, se desembocaría nuevamente en los tiempos mudos.

Veamos, pues, en último lugar, la relación de la conciencia y la razón teórica con el *s. communis* en este proceso de desintegración, o, dicho de otra manera, cómo es afectada la filosofía por la desintegración social.

La dinámica vichiana del *sensus communis* recoge el problema de la aparición de la conciencia de clase y da razón de ella; incluso emplea explícitamente esa expresión (SN § 142). Para él la conciencia de clase ha existido siempre, pero no de modo reflejo sino inmediato, y el hecho de que se adquiera conciencia refleja de la conciencia de clase es el primer indicio de que esta empieza a desaparecer, es decir, es el indicio de que ésta dejará de estar basada de modo inmediato en la infraestructura para pasar a basarse de modo mediato o reflejo en la superestructura, para emplear la terminología de Marx. Pero este tránsito significa ya que dicha conciencia de clase, o sea el *sensus communis* en lo que tiene de *communis* y de *sensus*, está en trance de extinción.

Esto no sólo ocurre con la conciencia de clase: ocurre también con la religión, la moral, el derecho e incluso el lenguaje, y cuando ocurre con el lenguaje es cuando surge en toda su virulencia el problema de la incomunicación. La reflexión filosófica sobre ellos y su «fundamentación crítica» marcan el comienzo de su extinción como fuerzas de cohesión social y de creación de cultura.

Cuando se desarrolla al máximo una reflexión filosófica sobre el lenguaje y aumenta el esfuerzo por fundarlo críticamente, es cuando el lenguaje empieza a perder su valor de significación inmediata y su función de vehículo de comunicación inmediata, es decir, cuando se reproduce de una manera distinta el fenómeno de Babel. Entonces es cuando tiene lugar el esfuerzo por construir un lenguaje unívoco y rigurosamente exacto, único que se considera intersubjetivamente válido y capaz, por tanto, de fundar una comunicación inequívoca. Pero en ese momento es cuando ya se está produciendo la situación de incomunicabilidad insuperable a que alude Apel.

Éste es el momento en que en la concepción de Vico se puede dar entrada al existencialismo: el momento de la soledad y la incomunicación, en el que además hay conciencia refleja de ella. Entonces los sociólogos pueden estudiar el fenómeno de la muchedumbre solitaria (David Riesman), entonces los filósofos adquieren conciencia de la existencia vivida desde la libertad incommunicable y surge el existencialismo, y entonces los artistas pueden hablar del lenguaje gestual, de la expresión corporal y del amentalismo.

Ahora se puede advertir en qué sentido no concuerdan con el pensamiento de Vico las interpretaciones hegelianas y marxistas que, siguiendo a Croce, se han dado de él: las relaciones entre sistema sociocultural y filosofía son irreductibles en cada uno de ellos.

En relación con Hegel, se puede decir que para Vico la filosofía también es crepuscular, pero que lo es de manera distinta. En Hegel la filosofía es autoconciencia de lo constituido que significa la plenitud última de lo constituido.

En Vico la filosofía es conciencia refleja de lo constituido en tanto que lo constituido empieza su proceso de extinción: no es el acto de coronamiento de lo real, sino el acto de administrarle la extremaunción.

Para Marx la filosofía, o es la alienación de una sociedad imperfecta, o es autoconciencia de una praxis que llevará a una sociedad perfecta. Para Vico la filosofía es la autoconciencia que emerge en el momento en que la praxis empieza a perder su fundamento unitario, es decir, cuando se inicia el proceso de desintegración de la sociedad.

Cuando la sociedad se constituye, lenguaje y religión, moral y derecho, arte y técnica son una y la misma realidad, vividas como un *certum* inmediato, en virtud del cual el *sensus communis*, es decir, el consenso social, se logra irreflexivamente y se mantiene fecundamente. Cuando la filosofía aparece, el *certum* inmediato empieza a obtenerse también como *verum* mediato. pero entonces el *certum* pierde su inmediatez.

Habermas insiste en que «la filosofía de la historia de Vico es ambigua porque el hombre, aunque hace la historia, no es consciente de ello», y porque admite la existencia de una humanidad consumada («compiuta») a pesar de la indefinida secuencia de los *corsi e ricorsi*²⁸. Esta obser-

28 Cfr. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 272.

vación es formulable si se aceptan algunos de los presupuestos de Marx, y si se opera desde los esquemas de la conciencia ilustrada, cosas que no es necesario hacer para comprender a Vico. Humanidad consumada quiere decir que se han manifestado en ejercicio todas las capacidades humanas, no que todas esas capacidades tengan que darse alguna vez en su óptimo modo simultáneo y estable. Humanidad consumada significa, pues, manifestación completa de la naturaleza de las cosas humanas, pero sucesivamente, porque la naturaleza humana -y en ella se incluye la racionalidad- no puede darse toda a la vez precisamente por ser la historicidad uno de sus constitutivos intrínsecos. Aquí puede advertirse que Vico, precisamente en su concepción de la historia, tampoco es un típico ilustrado.

Hay leyes de la dinámica sociocultural y hay libre albedrío; hay leyes de la historia, y a la vez el futuro es imprevisible porque el *ricorso* es libre y porque no reproduce el ciclo anterior sino sólo su esquema. Desde luego, cabe preguntarse cómo logra Vico conciliar esas tesis, pero más interés que esa pregunta tiene esta otra: ¿y si las tesis de Vico fueran enunciados que expresasen la realidad de las cosas humanas? Si esas tesis fueran verdaderas entonces, en el desarrollo de las antropologías positivas habría que tener en cuenta que la conexión de los factores socioculturales considerados como variables dependientes, con la variable independiente, es también variable en cuanto a la dependencia a lo largo del proceso histórico. Desde este punto de vista la antropología de Vico no sólo es actual en cuanto a los temas, sino que también, en cuanto a sus virtualidades metodológicas, puede representar valiosas aportaciones para el perfeccionamiento de las antropologías positivas, por cuanto obliga a revisar algunos de sus presupuestos teóricos.

Si las tesis de Vico fueran verdaderas, entonces habría que aceptar que la filosofía, por sí sola, ni produce ni evita la desintegración social, la extinción del *sensus communis*.

La filosofía, en cuanto que máximo ejercicio de reflexión, es la vía para comprender esas situaciones y, por otra parte, en cuanto que esfuerzo general de orientación y en cuanto que vigilia tensa del espíritu, es lo que permite avizorar dónde se producen las aperturas de futuro.

IV. CAMBIO SOCIOCULTURAL Y ACCIÓN POLÍTICA EN EL PROBLEMA DE LOS REGIONALISMOS*

1. Planteamiento del tema

El regionalismo aparece en el seno de algunas naciones europeas como un problema político porque se manifiesta en la forma de contestación a la soberanía del Estado, y, en ocasiones, como es el caso del Reino Unido y de España, con estrepitosa violencia. Estas características del fenómeno legitiman su consideración como problema político, sin duda alguna, pero la dimensión política no es la única, y quizá tampoco la más radical, del problema en cuestión.

El regionalismo es también, y sobre todo, un fenómeno sociocultural, y en este sentido cabe considerarlo desde una perspectiva antropológica que, ulteriormente, podrá ser articulada con la perspectiva política.

Desde un punto de vista sociocultural, el regionalismo aparece como un problema porque se manifiesta como la búsqueda, por parte de un grupo humano, de su propia identidad colectiva. Dicha búsqueda tiene el carácter de un problema, en primer lugar, porque implica que la identidad que anteriormente se poseía no es concordante y no se adecua con lo que actualmente se eso se quiere ser: la búsqueda es indicio de que se han producido, en el proceso del cambio sociocultural, una serie de transformaciones en virtud de las cuales las expresiones objetivas en las que el grupo se reconocía satisfactoriamente a sí mismo en tanto que grupo, ya no sirven adecuadamente a la función de auto-reconocimiento satisfactorio.

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda de una beca concedida por la Fundación Ford.

En segundo lugar, esa búsqueda tiene el carácter de un problema en el mismo sentido en que lo tiene toda actividad *poética*, o sea, artística: se trata de partir de lo captado de manera pre-objetiva y oscuramente inmediata (sentimental, si se quiere), para llevarlo a una expresión objetiva y simbólica tal que permita poseerlo y proseguirlo, o sea proyectarlo y desarrollarlo de manera satisfactoria. Se trata, pues, del problema de buscar, encontrar, expresar y poseer, sin que el objeto de esas actividades esté dado *a priori* en ninguna parte, siendo posible no dar con él o dar con uno que no sea adecuado o satisfactorio respecto al punto de partida.

En tercer lugar, la búsqueda tiene el carácter de un problema en cuanto que lo que hay que encontrar (*inventio*) hay que inventarlo, y hay que inventarlo a costa de, o en conflicto con, la realidad jurídico-social de la *nación-estado*, es decir, en conflicto con otro invento que se consolidó configurando de una determinada manera factores que han de articularse de manera diversa en la nueva configuración que se busca. En este tercer momento es cuando el regionalismo aparece explícitamente como un problema político, cuya solución se intenta a través de la acción política.

Como es obvio, la segunda y tercera fases de este problema dependen de la primera: ¿por qué se busca la propia identidad?, ¿por qué el desasosiego y la inquietud respecto a lo que expresa y pauta lo que se es? Obviamente, por la discordancia entre lo que se es y lo que lo expresa y lo pauta. Esta discordancia se puede llamar crisis de identidad, pérdida de la autoposición objetiva de la identidad anterior o de otras varias maneras.

El hecho de la discordancia puede, por supuesto, adoptar diversas modalidades. Por ejemplo, en el caso de la crisis de la conciencia cristiana, la discordancia se puede producir cuando un grupo de pautas prefiguradoras de conductas o de valoraciones resulta inaplicable o inoperante por modificación del contexto sociocultural: en la medida en que tales pautas estaban contenidas en la definición de lo que es ser cristiano, un grupo de individuos puede quedar perplejo respecto de lo que es ser cristiano, de lo que debe ser en tanto que cristiano y respecto de si lo puede ser.

Si se toma otro caso, no de desgaste de una definición de la identidad colectiva, sino de formulación de una definición por primera vez, la crisis de identidad se puede producir porque la definición no contenga pautas prefiguradoras de conductas o de valoraciones para el grupo humano en cuestión. Por ejemplo, un yoruba sabe lo que significa ser yoruba: cómo debe comportarse y lo que se espera de él en tanto que yoruba, pero no tiene el mismo grado de certeza ni la misma cantidad de conocimientos respecto de lo que significa ser nigeriano (ni antes, ni después de la guerra civil de Nigeria de 1967 a 1970).

Como se advierte en estos dos ejemplos, la discordancia entre lo que se es y las objetividades socialmente reconocidas que lo expresan y lo pautan, provoca un desasosiego y una inquietud que no se resuelve hasta que la discordancia disminuye por debajo de un determinado umbral. Estos dos ejemplos, elegidos deliberadamente, son heterogéneos del caso de los regionalismos europeos, y por eso ayudan a encuadrar estos últimos dentro del marco más general del problema de la constitución, pérdida y transformación de las identidades colectivas.

Ser cristiano, ser palestino, ser demócrata, ser irlandés, ser militar, etc., cuando no se sabe o no se puede realizar el significado de estos adjetivos, plantea problemas de identidad colectiva que a ciertos niveles de generalidad pueden ser los mismos para todos los casos y que, fuera de esos niveles, presentan perfiles diferentes para cada uno de ellos.

En el caso de los regionalismos europeos, el problema consiste en la necesidad de formular de nuevo la propia identidad porque la que anteriormente se poseía resulta inadecuada. Más en concreto, aparece como coercitiva. ¿Por qué acontece esto?

Para responder adecuadamente a esta pregunta hay que hacer algunas precisiones metodológicas, es decir, algunas alusiones a las herramientas conceptuales que resultan más útiles al efecto. No voy a emplear las categorías de *superestructura* ni de *reificación* de Marx porque connotan un cierto carácter de falsedad respecto de los productos culturales o un cierto carácter de provisionalidad respecto de lo que ha de advenir como definitivo. Por esta segunda connotación, también me parece poco adecuada la categoría hegeliana de *alienación*.

Recientemente E. T. Hall ha propuesto, basándose en parte en M. McLuhan, el concepto de «*extension transference (ET)*», con el que de-

signa la confusión entre la expresión objetiva externa de procesos psíquicos y mentales, y la realidad de tales procesos¹. Con este concepto Hall explica bien fenómenos de alienación, crisis de identidad, etc., en el seno de los procesos socioculturales. Sin embargo, el concepto de ET, tal como lo acuña Hall, tampoco me parece adecuado porque connota «confusión», o sea falsedad.

Pero en el fenómeno del nacionalismo y el regionalismo, es decir, en el de las configuraciones de identidades colectivas, si se parte de cualquiera de las categorías antedichas se establece el presupuesto de la falsedad, el error, la ilegitimidad o la provisionalidad respecto de la nación, del estado y de la región. Como, por una parte, establecer tales presupuestos es prejuzgar demasiado y, por otra, hay razón suficiente para admitir la legitimidad de productos culturales tales como nación, estado y región, voy a usar la categoría de *proceso de configuración poética* para explicar el conflicto entre ellos.

El concepto de *configuración poética* fue acuñado para dar cuenta de los procesos socioculturales por Vico. Dicho concepto contiene factores que pasaron a formar parte de los sistemas conceptuales de Hegel y Marx, y factores que han sido utilizados por T. Parsons para elaborar el suyo propio, del cual a su vez arranca Clifford Geertz para abordar el problema de la identidad de las recientes naciones de Asia y África, y proponer tesis que explican y hacen comprensibles los hechos en un grado suficiente².

El concepto de *configuración poética*, en su formulación inicial por Vico, me parece que es el más adecuado para abordar el problema que aquí se plantea porque tiene suficiente amplitud y neutralidad³.

Hechas estas aclaraciones, paso a abordar el problema en los siguientes apartados:

2. ¿Cómo se configuró la identidad colectiva que ahora resulta insatisfactoria? ¿Por qué resultaba satisfactoria antes? ¿En virtud de

1 Cfr. E. T. Hall, *Beyond culture*, Anchor Press, Nueva York, 1977, pp. 28 y sigs.

2 Cfr. C. Geertz, *The interpretation of cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

3 Creo haber mostrado esas características del concepto de configuración poética de Vico en mi estudio «Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G. © Vico», en *Anuario Filosófico*, XIV-2, 1981 En este volumen, pág. 163.

qué tenía consistencia? Es el tema de la configuración del binomio nación-estado.

3. ¿Por qué se debilita la identidad hasta ahora vigente? ¿Cómo son las manifestaciones de ese debilitamiento? ¿Cuáles podrían ser las características de la nueva identidad que se requiere? Es el problema del regionalismo como búsqueda de identidad colectiva.

4. ¿En qué medida la acción política es una vía de solución al problema? ¿Qué sería una acción política razonable a este respecto? Es la cuestión del alcance y límites de la acción política

2. La configuración del binomio nación-estado

Sobre la aparición de las naciones, del estado moderno y sobre la relación entre ambos, hay bibliotecas enteras compuestas por tratados de historia, sociología, ciencia política y filosofía jurídica y social. Aquí se trata de ver uno de los aspectos que el enfoque antropológico del tema pone de manifiesto: el de la configuración de una conciencia colectiva autoconsciente de su identidad por referencia al binomio nación-estado.

Se suele admitir comúnmente que son los pensadores del siglo XVII, y en especial Hobbes, Spinoza, Grocio y Puffendorf, los que formulan la posibilidad de establecer un orden jurídico y social con arreglo a un diseño racional de sociedad elaborado en el plano teórico. Más que ilustrados son precursores de la Ilustración, punto de arranque de lo que más tarde sería, en el plano intelectual, el pensamiento iluminista y, en el plano político, el despotismo ilustrado. Se puede suponer que la obra de Hobbes, Spinoza y de los pensadores de la Ilustración constituía la expresión objetiva que brindaba cauce y reforzaba en su intensidad a un conjunto de fuerzas con alta vigencia social, las cuales a su vez nutrían el proceso de formulación de expresiones objetivas en el campo del pensamiento filosófico, de la promulgación de las leyes y de la creación de instituciones políticas, económicas, científicas, industriales, etc. Y se puede suponer que entre fuerzas sociales y expresiones objetivas se estableció una relación de feed-back, cuyo momento de máxima consistencia e intensidad puede ser el romanticismo del siglo XIX.

En ese momento la conciencia colectiva alcanza una autoconciencia de su identidad por referencia al binomio nación-estado que resulta máximamente satisfactoria.

Por supuesto, no pretendo que este esquema conceptual acoga perfecta y exactamente el proceso histórico que va del siglo XVII al XIX. Hay expresiones objetivas y fuerzas sociales que no guardan entre sí una relación como la del modelo hipotético que he trazado, pero este modelo es útil para explicar la relación entre otras fuerzas y otras expresiones objetivas que se consideran muy constitutivas de ese período.

¿Por qué podía resultar satisfactoria esa autoconciencia de la propia identidad? Porque había ajuste entre determinadas fuerzas sociales vigentes y los dispositivos institucionales que encauzaban esas fuerzas.

Esta respuesta se ha dado en términos de fuerte resonancia mecanicista, y como en la mecánica no tiene sentido el concepto de satisfacción ni el concepto –que le es solidario– de «conciencia», resulta más comprensible responder por referencia a la categoría de *configuración poética* en los siguientes términos: esa autoconciencia de la propia identidad resultaba satisfactoria porque había concordancia entre unos deseos colectivos y unas expresiones objetivas (institucionales y culturales en general), en las cuales esos deseos alcanzaban un cauce para su satisfacción, es decir, para lograr el fin hacia el que oscuramente apuntaban.

El proceso de la creación poética puede ser descrito como el esfuerzo para expresar un *oscuro impulso* mediante las palabras más adecuadas o menos inadecuadas. El que expresa se encuentra como agitado o constreñido por una especie de demonio, que inicialmente no tiene rostro, y la expresión es una especie de exorcismo que tiene las características de una cierta liberación⁴.

¿Qué tipo de oscuros impulsos están a la base de los nacionalismos estatalistas?

En primer lugar, el impulso a constituirse como sujeto, cuyo primer movimiento es, tal como señala Hegel muy precisamente, la au-

4 «I don't believe that the relation of a poem to its origins is capable of being more clearly traced» T. S. Eliot, *On poetry and poets*, The Noonday Press, Nueva York, 3ª ed., 1976, p. 107.

tolimitación, que significa a la vez el primer momento de la libertad. La autolimitación es el abandono de la existencia indeterminada, del existir confundido o disuelto en un conjunto difuso: es la autodeterminación y la autoafirmación, y por eso es también libertad. En el plano de la formación de las naciones-estado esto significa fronteras, independencia y soberanía, lo cual queda también expresado en la noción de «sociedad perfecta».

Por supuesto, entre esos *oscuros impulsos* entran también en intrincada amalgama las creencias religiosas, los principios éticos, las corrientes estéticas, las tradiciones jurídicas, los intereses económicos y de clases, la lucha por el poder, etc. Pero si se toman estos dos últimos factores como los únicos reales y como los determinantes de las expresiones objetivas, entonces éstas aparecen como superestructuras ilegítimas (como ideología, en el sentido que le dio Marx al término). Desde este punto de vista la nación y el estado aparecen como lo ilegítimo, lo alienante, lo falso, etc., como si no fueran expresiones de un fondo y de una fuerza realmente común, vinculante de todas las individualidades.

Esta es la razón por la cual los nacionalismos y los regionalismos constituyen un problema para las doctrinas y las políticas socialistas, las cuales, al encontrarse con ellos en tanto que fuerzas reales, o las apoyan tácticamente o, si las asumen realmente, introducen alguna modificación en su estructura doctrinal. Y ésta es también la razón por la cual dije al principio que no me parecía adecuado el concepto de superestructura para abordar el problema de los regionalismos.

Los oscuros impulsos de los que brotan las naciones estado constituyen un fondo y una fuerza realmente comunes vinculantes de todas las individualidades, por encima o más bien por debajo de las fuerzas e intereses específicos de los diferentes sectores sociales. Por eso, aunque se pudiera decir que el nacionalismo de Kipling, por ejemplo, fuera expresión del punto de vista de un sector social, sería inexacto decir que no expresaba también el nacionalismo de toda la sociedad británica. Este carácter del nacionalismo como fuerza y fondo común y vinculante puede verse con más claridad en la obra de Hölderlin, cuyos protagonistas fundamentales son la tierra y el pueblo, y sobre todo en la guerra de la independencia española contra las tropas napoleónicas, que tanto entusiasmaba a Fichte por que expresaba la fuerza y la auto-

determinación de un pueblo-nación como tal, es decir, sin estado y sin gobernantes.

Los ejemplos se podían acumular ampliamente, pero no es necesario. Se trata de fuerzas de esas características, de una potencia tremenda, sin las cuales no se explicarían –y quizá no se hubieran producido– según la opinión de Jouvanel, las dos guerras mundiales⁵.

En la medida en que esa fuerza-deseo era como se ha descrito, la frontera, la independencia y la soberanía constituían expresiones satisfactorias porque eran ya afirmación de la propia identidad colectiva y de la propia libertad, y además, cauce abierto para la fecundidad del propio ser.

Estos productos culturales implicaban, además, un coeficiente de incremento de satisfacción porque reforzaban el deseo colectivo, en tanto que deseo y en tanto que colectivo. En efecto, si se supone que el deseo en cuestión no tiene las características de la pulsión freudiana, cuyo destino es extinguirse una vez satisfecha, sino de lo que Platón llama *eros*, cuyo destino es la fecundidad, y que implica lo que Aristóteles llama hábito (*hexis*), entonces la satisfacción del deseo en términos de fecundidad lleva consigo un incremento del deseo como aumento de la capacidad poética, o sea, expresivo-creadora. Se trata de la relación de *feed-back* antes mencionada.

Por otra parte, se refuerza el deseo en tanto que *colectivo* porque lo hecho es expresión objetiva de la vinculación de los sujetos, es decir, de su unidad, de manera que ésta queda asumida conscientemente, sabida, y la fecundidad que lo expresado permite es fecundidad de esa unidad. Si esto es así, resulta, por hipótesis, que el momento de culminación de la nación-estado sería el momento en que los problemas del regionalismo más difícilmente podían plantearse.

Naturalmente, el destino de este proceso no tiene por qué ser el señalado por Hegel. De hecho, no lo ha sido. El modo en que las naciones-estado integraban en sí, repelían o quedaban simplemente yuxtapuestas a las corrientes de tipo religioso, ético, estético, jurídico, económico, etc., era distinto en cada caso según

5 Cfr. Bertrand de Jouvanel, *El origen del estado moderno*, EMESA. Madrid, 1977. p 101.

las características socio-culturales de cada colectividad y según la impronta personal que los artífices de las naciones-estado dejaron en lo que fue la configuración cultural e institucional de éstas. Por otra parte, el proceso de configuración de las naciones-estado no se puede considerar como necesario (tal hipótesis resultaría, al menos, inverificable), sino probable, con diverso grado de probabilidad en cada caso.

Pues bien, si el binomio nación-estado fue una expresión objetiva satisfactoria, o sea, que reforzaba unos impulsos colectivos, en tanto que colectivos y en tanto que impulsos, se puede suponer también que era más consistente mientras más corrientes de las mencionadas integraba en sí.

A la pregunta ¿en virtud de que tenía consistencia la identidad establecida por referencia al binomio nación-estado?, hay que responder: en virtud de aquello por lo que resultaba satisfactoria.

Si ahora hubiera que determinar el centro de gravedad de esa consistencia –o sea, aquello cuyo debilitamiento podría provocar la emergencia de otras corrientes en conflicto con la nación-estado– arriesgaría, como hipótesis, que dicho centro de gravedad vendría dado por la intersección de estos dos factores: 1) la fe en la razón, en la realización de un diseño racional de la sociedad, y 2) una conciencia histórica muy acusada, que adoptaba la forma de conciencia de la misión histórica de los pueblos. Esto vinculaba a las ciencias individuales y les hacía arraigar en el futuro. Por eso se puede decir que el hombre de los siglos XVIII y XIX está arraigado en el futuro.

Desde luego no es evidente la tesis de que esos dos factores constituyan el centro de gravedad de las naciones estado. Pero aparece como verosímil si se considera, por una parte, que los regionalismos emergen cuando esa fe en la razón y esa fe en el futuro son muy débiles y, por otra, que esos dos factores podían aglutinar y encauzar, dentro del impulso a constituirse como sujeto colectivo, un cierto número de las corrientes antes señaladas.

En efecto. La fe en la razón y en el futuro implican en alto grado conciencia de sí y voluntad de ser en tanto que colectividad delimitada (fronteras, independencia y soberanía), o sea, afirmación de sí y proyección de sí en tanto que colectividad, ya que lo que se entrevé

como realizable o se aspira a realizar es lo suficientemente grandioso como para considerarlo tarea de muchos, o más exactamente, «misión» de un pueblo. Si se supone que un momento primordial de ese proceso es la autolimitación y la autoconfiguración según un *diseño racional de sociedad* (similar al apuntado por Hobbes, Spinoza o Rousseau, por ejemplo), entonces la nación-estado aparece como lo máximamente unitario si el estado es absoluto, y se considera expresivo y ejecutivo de una voluntad general y de una racionalidad general: el derecho puede ser racional y codificarse, el territorio se puede estructurar administrativamente de modo racional, la industria puede nacer y desarrollarse como fuerza racional de la nación, como industria nacional (no en el sentido de nacionalizada, sino en el de contrapuesta a la «multinacional» del siglo XX).

Por otra parte, se puede considerar que esta configuración de la propia identidad en función del binomio nación-estado era apta para integrar en sí otros impulsos de diversa índole. La religión podía integrarse en la nación-estado, bien por asumir el estado la representación y la tutela de las creencias e instituciones religiosas en la forma de Iglesia «nacionalizada», de confesionalidad del estado, etc., bien por sustituir el estado mismo al contenido de las creencias religiosas, de manera que la fe en la religión pasara a adoptar la forma de fe en la razón y fe en el futuro como fe en el estado. En este segundo caso se trataría de la afirmación de Feuerbach de que el estado no surge de la fe en Dios, sino de la desconfianza en Dios, en el primer caso, en cambio, se trataría de un estado que sí surge también de la fe religiosa propiamente tal. Por supuesto, existen asimismo los casos en que el binomio nación-estado no integra la religión, sino que se configura en conflicto con ella. En estos casos, por hipótesis teórica, el binomio tendría un contrafuerte menos, o un punto débil más.

La configuración nación-estado podía integrar también los valores éticos y estéticos más en alza, las tradiciones jurídicas, los intereses económicos y de clases, etc., proyectándolos hacia un futuro más pleno, y en la medida en que lo consiguiera podía tener un factor más o un factor menos de consistencia.

En cierto modo, ése es un rasgo muy característico de las llamadas ideologías de los siglos XVIII y XIX: aspiración a una integración

en sistema racional de la mayor cantidad posible de factores socioculturales, aspiración a realizarla en el futuro y aspiración expansionista que adopta la forma de afirmación de la nacionalidad o de superación de ella.

Naturalmente lo que se acaba de exponer es un modelo teórico, que tiene diversa consistencia en cada uno de los diferentes países europeos y en cada uno de los hombres que contribuyeron a expresar el genio nacional, según la idiosincrasia respectiva.

En Comte y Marx, por señalar dos pensadores bastante opuestos, la fé en la razón y en el futuro está más inclinada a la superación de las nacionalidades que a su afirmación, lo que no significa que tal fé tuviera esas mismas características en el conjunto de la población francesa o alemana, ni en la mente y la acción de Talleyrand o Bismark.

Ahora corresponde ver el debilitamiento de esa consistencia y, en correlación con él, la emergencia del problema de los regionalismos.

3. El problema del regionalismo como búsqueda de la identidad colectiva

El resurgir del regionalismo como búsqueda y afirmación de la identidad colectiva pone de manifiesto que la anterior definición de la propia identidad se ha debilitado o disuelto, que resulta insatisfactoria o coercitiva. ¿Por qué ese debilitamiento? Obviamente por debilitamiento de la conexión entre deseo e ideal, entre *impulsos oscuros* y expresión-encauzamiento cultural e institucional de los impulsos.

Por supuesto, esta tesis es válida para los estados-naciones de Europa no para los de África: el acuerdo de la Organización de Estados Africanos de no plantear problemas de fronteras y de mantener a toda costa las demarcaciones territoriales vigentes, se hace desde la conciencia clara de que los estados-naciones africanos son por el momento artificiales. Estas *naciones-estados*, por tanto, nunca han sido y todavía no son expresiones culturales en las que poblaciones de grupos heterogéneos puedan reconocer su identidad colectiva, sino expresiones

de la voluntad estatal, siendo el estado expresión de la voluntad de independencia de las poblaciones⁶.

Pues bien, si hay un debilitamiento de la conexión entre deseo e ideal, entre impulso y expresión cultural, ello significa que el deseo colectivo de identidad se ha debilitado en tanto que deseo y en tanto que colectivo: precisamente porque la fuerza de la conexión entre deseo e ideal era lo que reforzaba el deseo en esa doble dimensión suya. Las expresiones culturales de la unidad colectiva no son adecuadas al deseo de unidad colectiva tal como se encuentra en la nueva situación: no lo satisfacen, no lo encauzan y no lo refuerzan, y, en esa misma medida, el deseo se debilita o se extingue.

Manifestaciones de ese fenómeno son la disminución o la falta de entusiasmo ante los símbolos plásticos y verbales de la nación estado, y, en general, ante la liturgia y la retórica del patriotismo, un incremento de la indiferencia hacia la actividad política de los que gobiernan la nación-estado y hacia las ideologías que los gobernantes representan, es decir, un distanciamiento excesivo entre la acción política de los gobernantes y la vida social real de los ciudadanos. En correlación con esos debilitamientos y distanciamientos, se puede señalar también el desarrollo de una liturgia y una retórica del patriotismo que no tiene por objeto la nación, sino precisamente la región, y que sí despierta entusiasmos y los refuerza.

He aquí, pues, algunas de las manifestaciones del debilitamiento de la identidad colectiva hasta ahora vigente. Si se pregunta por las causas de ese debilitamiento, se podría decir recordando a Durkheim, que la conciencia colectiva se va haciendo más indeterminada mientras mayor es el desarrollo de la división del trabajo y de la división de funciones.

En el planteamiento de Durkheim, si esa división de funciones no produce, por otra parte, un reforzamiento de la solidaridad orgánica,

6 La diferencia entre independencia e identidad colectiva se pone de manifiesto, en estos nuevos estados-naciones, por el hecho de que después de obtenida la independencia y estando ya en pacífica posesión de ella, los problemas que se plantean son precisamente los de los regionalismos, los de la discordancia entre los diversos intentos de definir la identidad colectiva Cfr. C. Geertz «After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States», en *op. cit.*, pp. 234-254.

entonces es denominada «división anómica»⁷. Esta expresión, en relación con el tema que se está tratando, puede inducir a pensar que el debilitamiento del binomio nación estado es un fenómeno anómico o patológico, lo cual a su vez puede inducir a pensar que tal binomio tiene una legitimidad que le hace invulnerable por encima de los cambios socioculturales. También esto sería prejuzgar demasiado.

No hace falta entrar en la cuestión de si el desarrollo de la sociedad industrial se ha producido o no anómicamente. Basta con constatar que se ha producido.

El distanciamiento entre expresiones objetivas y realidad social, y por tanto el debilitamiento del nexo entre ambas, se puede explicar también por referencia al proceso de burocratización creciente, tal como lo describiera Max Weber, en cuanto que afecta a las mismas expresiones objetivas del binomio nación-estado. Quizá una de esas expresiones en que puede verse mejor el proceso de burocratización sea el derecho administrativo. El grado de desarrollo y complejidad que en los últimos cien años registra el derecho administrativo se puede tomar como índice de la complejidad y del carácter abstracto adquirido paulatinamente por la nación-estado, habida cuenta de que el derecho administrativo es quizá la mejor expresión del intento, por parte del estado, de acoger la totalidad de la realidad social.

Pues bien, a medida que el derecho administrativo se hace más complejo –y podría decirse lo mismo respecto del derecho fiscal, del mercantil e incluso del civil–, las conexiones o las mediaciones entre la realidad social y el estado-nación se van convirtiendo en redes burocráticas cada vez más espesas. Naturalmente las mediaciones burocráticas existen a beneficio de la nación-estado, para la mejor realización de sus fines propios, pero a medida que se van densificando, y sin dejar de ser medios para unos fines que toda la colectividad puede sentir como suyos, se van convirtiendo también en obstáculos que impiden ver esos fines y sentirlos como propios.

Los sistemas mediadores pueden hacerse tan complejos y racionalizados que puede aparecer como inevitable o como ideal máximo

7 Me estoy refiriendo a los capítulos 3 del libro II y 1, 2 y 3 del libro III de *La división del trabajo social* de E. Durkheim.

la tecnocracia. Y la tecnocracia, la mayoría de las veces, lleva consigo la abdicación de los ideales políticos y del impulso a proyectar la propia identidad colectiva, porque implica transferir las responsabilidades individuales y solidarias a un pequeño grupo de expertos que, en su círculo esotérico, toman las decisiones pertinentes en orden a la mejor consecución de los fines propios de la nación-estado.

Entre la realidad social y su expresión objetiva y los cauces en que ésta pueda ser proseguida, se introduce la mediación de la ciencia y de la técnica, a las cuales se les confiere la responsabilidad de las decisiones. Pero la transferencia de responsabilidades en aras de la eficacia tiene un límite, traspasado el cual la eficacia ya no es un valor indiscutible, sino que entra en colisión con el valor de la propia identidad y puede aparecer como más débil que éste o incluso como carente de fundamento.

En efecto, la eficacia es un valor para una colectividad si ésta se experimenta a sí misma como tal, es decir, como una. Pero si la eficacia requiere una configuración de la colectividad tal que ésta deja de experimentarse a sí misma como una, entonces la eficacia no puede ser considerada por la colectividad como un valor para sí, sino, a lo sumo, como un valor para nadie, como un valor abstracto o como un no-valor.

A una colectividad en esa situación se la puede describir con el calificativo de «muchedumbre solitaria», o con el diagnóstico de «crisis de identidad» o el de «anomia de la solidaridad orgánica». En cualquier caso, se trata de un debilitamiento o de una pérdida de la identidad colectiva.

No quiero decir con esto que el fenómeno en cuestión sea patológico. Muy bien puede considerarse igualmente como un fenómeno natural. Puede suceder que, en el momento en que se configura el binomio nación-estado, los valores de la propia identidad y de la eficacia estuvieran coimplicados de tal manera que uno no podía realizarse sin el otro ni ambos sin la nación-estado. Y puede suceder que, dado un proceso de densificación de mediaciones como el descrito, la conjunción anterior sea insostenible y que el valor de la identidad colectiva requiera otro tipo de expresiones culturales.

Si el desgaste de la identidad configurada por referencia a la nación-estado tiene las características señaladas, entonces resulta com-

previsible que, correlativamente a ese desgaste, se produzca un resurgir de los regionalismos como búsqueda de una nueva identidad. Desde esta perspectiva el regionalismo no aparece como la emergencia de *fuerzas irracionales* que estaban dormidas.

Esta tesis es muy ambigua porque lo es el concepto de «fuerza irracional». Habría que definirlo con cierta precisión para ver si existe, es decir, para determinar sus referentes reales y establecer cuáles no son sus referentes. Sin estas precisiones el concepto de fuerza irracional puede aparecer, un tanto peyorativamente, como deseo que no se ajusta a la racionalidad que dio origen a la nación-estado, y entonces el concepto en cuestión no es muy legítimo, porque no es irracional, sin más, lo que no concuerda con un tipo muy específico de racionalidad.

La fuerza que impulsa la búsqueda de autoidentidad no es de suyo irracional; lo que ocurre es que puede ser interpretada como irracional mientras no encuentre su expresión adecuada y comprensible: si ello sucediera la fuerza no aparecería como «irracional».

Podría insistirse aún en que una tendencia que apunta a la particularidad y a la indigencia en contra de la eficacia y de la autosuficiencia es irracional. Pero, aparte de que no es evidente que ése sea el caso de los regionalismos, aunque lo fuera, habría que añadir a lo ya dicho el tipo de observación que G. K. Chesterton –autor nada sospechoso a este respecto– pone como fundamento de sus convicciones democráticas.

Su observación es que hay tres actividades que un hombre siempre tiene que poder realizar por sí mismo, aunque las haga mal, a saber, limpiarse sus propias narices, elegir a su propia mujer, y decidir los asuntos públicos. Podría añadirse, educar a sus propios hijos y varias actividades más de índole semejante.

Si entre el hombre y el objetivo al que apuntan esas actividades se introduce una mediación científico-técnica muy espesa, tanto que llegara a asumir el protagonismo y la responsabilidad de las actividades mismas, el resultado sería o un rechazo de esos sistemas de mediación o un desinterés por el fin de esas actividades. En este segundo caso, el desinterés puede implicar una crisis de identidad en tanto que marido, en tanto que ciudadano o en tanto que padre educador de los propios hijos. Sería la situación, caricaturizada por el sentido del humor británico, del padre de familia que se retrae de besar a su hijo o de reprenderlo

por no haber leído sendas monografías en las que se explica cómo hay que hacer bien ambas cosas.

El símil vale también para el caso de los regionalismos, y conduce nuevamente a la tesis de que, si las exigencias de la eficacia disuelven la identidad propia, entonces la eficacia deja de ser un valor.

Para responder de un modo más acabado a las preguntas: ¿Por qué se debilita una identidad durante un tiempo vigente? y ¿cómo son las manifestaciones de ese debilita miento?, hay que hacer todavía algunas matizaciones.

La identidad se debilita porque el cambio sociocultural provoca un desajuste de los factores cuya conjunción la había constituido. El binomio nación-estado podía ser más consistente mientras más factores del sistema sociocultural integrase (religión, ética, estética, derecho, economía, ideología política, etc.), de un modo más o menos explícito o más o menos subliminal e inconsciente, y podía ser menos consistente a medida que esos factores entrasen en conflicto –más o menos explícitamente– con él.

Cada nación europea es un ejemplo diferente de cohesión y de conflicto entre esos factores, algunos de los cuales adquirirían en su dinámica una tendencia a la superación de las nacionalidades: por ejemplo, las ideologías políticas, la economía y la industria, los sistemas de defensa militar. En esa dinámica, tales factores podían ir apareciendo cada vez como más abstractos y complejos, lo mismo que la nación estado. No es del caso ahora la correlación o el tipo de relaciones causales entre el proceso por el cual la nación estado se transmutaba en algo cada vez más complejo y abstracto y el proceso por el cual seguían una deriva semejante las ideologías políticas, la economía y la industria, los sistemas de defensa militar, los ordenamientos jurídicos, etcétera.

Lo pertinente, en relación con el tema que nos ocupa, es el hecho de que, a medida que esos factores aparecen a la conciencia colectiva como abstractos e inconexos entre sí, y como desconectados de la religión y la ética, que son los factores máximamente aglutinantes, aparecen, por eso mismo, como cada vez más vacuos y sin sentido. Entonces la situación sociohistórica es máximamente propicia para la irrupción de los movimientos contraculturales, de los movimientos de retorno a los orígenes, de vuelta a la naturaleza, a lo concreto, etc., movimientos

que cabe detectar, además de en el plano sociológico, en los ámbitos de la filosofía, el arte, la religión, etcétera. ¿Qué es lo que manifiestan los movimientos contraculturales?: la captación de una alienación y su rechazo, o lo que es lo mismo, el sentimiento de pérdida de la propia identidad y el intento de reencontrarla.

Ahora la nación-estado puede aparecer como superestructura y como alienación, pero antes no. Antes aparecía, justamente, como vía de autorrealización, como identidad colectiva satisfactoria.

Las ideologías políticas, con su deriva supranacionalista, podrán aparecer ahora como lo sospechoso desde los sentimientos regionalistas –como desde los contraculturales–, y el conflicto con ellas se planteará en la forma de hacer prevalecer la región sobre el partido político. Por otra parte, los movimientos que ahora aparecerían como más naturalmente aliados del regionalismo serían los ecologistas, porque a diferencia de las ideologías que provienen del siglo XIX, no se centran sobre ideales tan abstractos (o sea, que ahora resultan tan abstractos) como los de sistema socioeconómico perfecto o armonía perfecta de voluntades, sino sobre realidades tan concretas y perceptibles como esta tierra y este paisaje en el que el grupo humano vive. Y además, la corriente ecologista puede resultar reforzada –y el regionalismo también– al integrar un factor de tanta potencia aglutinante como la religión, lo que acontece con características muy interesantes en los casos en que ésta adopta la forma de neopaganismo⁸.

Con esto pueden considerarse un poco más completamente contestadas las preguntas sobre el porqué y el cómo del debilitamiento de una identidad colectiva durante un cierto tiempo vigente.

Tal debilitamiento –se ha dicho– es solidario de la necesidad de una nueva identidad y de la búsqueda de ella. Pues bien, ¿por qué es necesaria una nueva identidad? y, en general, ¿por qué es necesaria la autoconciencia de identidad colectiva por referencia a expresiones objetivas? Porque el hombre necesita saber en cierto grado quién es para poder serlo, para afirmarse a sí mismo como tal, para actuar, para no disolverse, y porque en tanto que ser social por naturaleza, necesi-

8 Creo que en este sentido el regionalismo del país vasco en España es digno de atención para la antropología sociocultural.

ta saber en cierto grado qué sociedad es la suya para poder ser social existencialmente (vale decir, en acto segundo), para ser solidario con otros hombres en su ser social y en su acción, para no disolverse en el abismo de la soledad. El hecho de que el hombre sea un ser consciente de sí y de lo que no es él, o sea, consciente del mundo, del hombre y de Dios, tiene sus exigencias y repercusiones en la configuración de las sociedades humanas, que resultan así muy heterogéneas de las agrupaciones animales y de las colonias vegetales. Las sociedades humanas, para constituirse y mantenerse, requieren autoconciencia de la propia identidad colectiva, y ello sólo se alcanza por referencia a expresiones objetivas, es decir, a productos culturales.

Ahora es el momento de formular la pregunta por las características de la nueva identidad que requieren los regionalismos.

La búsqueda y la configuración de la identidad colectiva transcurren por múltiples cauces: folklore, arte en todas sus manifestaciones, estilos religiosos, costumbres y leyes, instituciones, órganos de opinión pública, acción política, etc. Todos estos factores son mediaciones entre la sociedad y ella misma, o, para expresarlo con términos de la filosofía clásica, entre la sociedad como acto primero (naturaleza social del hombre) y la sociedad como acto segundo (configuración cultural de cada sociedad en concreto).

Cuando el cauce por el que transcurre la búsqueda con más intensidad es la acción política, y según el objetivo al que ésta apunte (que puede ir desde una autonomía mínima en el seno de la nación-estado hasta una soberanía absoluta incompatible con ésta), puede parecer que se prefiere el valor de la propia identidad al de la eficacia. Ya antes se dijo por qué y cómo puede suceder esto y por qué no es irracional, y también se dijo que ése no era el caso de los regionalismos por regla general, puesto que no es evidente que el mantenimiento del binomio nación-estado sea lo más eficaz.

Si la búsqueda de la identidad transcurre con la mayor intensidad por el cauce de la acción política, puede ocurrir que la afirmación de esa identidad implique, de suyo, mayor eficacia, como anteriormente la nación-estado implicaba una eficacia mayor. Más aún, puede ocurrir que en la búsqueda de la nueva identidad se experimente como necesario poseer en sí (en una medida que varía según los casos) el centro

de la propia autodeterminación, es decir, el poder político. De la misma manera que un individuo para experimentar su ser-yo y para serlo necesita, además de tener voluntad, un ámbito de competencias más o menos amplio sobre el que ejercerla, un ámbito para sus decisiones del cual pueda sentirse responsable.

Desde este punto de vista, ser sí mismo, en tanto que individuo y en tanto que colectividad, implica decidir por sí mismo y ser eficaz –o no serlo– por sí mismo.

Es posible que al configurarse la nación-estado no se planteara este problema porque el grado de solidaridad –de identificación– de las regiones con ella fuera tan intenso que las regiones experimentasen las acciones y decisiones de la nación como propias, o porque las regiones tuvieran un grado de autonomía que se experimentaba suficiente para expresar satisfactoriamente la propia identidad. Esto implica que, al debilitarse la identidad colectiva que venía expresada por la configuración el binomio nación-estado, la nueva identidad que se busca postule una autonomía mayor, y, en algunos casos, soberanía absoluta.

Entonces aparece el conflicto político en la forma de choque con la nación-estado, y esto hace que en los regionalismos haya una dimensión de violencia, por supuesto variable según los casos, cuyas manifestaciones mínimas se registran desde la psicología social en la forma de susceptibilidad y recelo.

En efecto. Si se trata de alcanzar la propia identidad colectiva, en un intento frente al que aparece el obstáculo de la nación-estado, quien más amenaza la propia identidad es quien se opone a ella desde fuera: así, quien no es *uno de nosotros* y pertenece al ámbito de la nación-estado que se opone, puede aparecer como un enemigo. Su presencia se puede vivenciar oscuramente como implícito ataque a la propia identidad colectiva, y entonces surge la susceptibilidad y el recelo, que en casos extremos puede llegar a ser odio al forastero, es decir, al que pertenece al ámbito de la nación estado.

Este recelo tiene también su correlato en el plano de la psicología individual. En las situaciones en que un individuo intenta configurar su propia identidad por referencia a un ideal al que aspira y que intenta realizar en sí mismo –por ejemplo, en la adolescencia–, la simple discrepancia por parte de otro individuo respecto del ideal en cuestión

se puede vivenciar como un ataque personal, y se puede experimentar frente al otro recelo o incluso odio.

Cuando la identidad, individual o colectiva, está ya sólidamente constituida, la susceptibilidad disminuye, y se vivencia como ataque lo que efectivamente lo es.

Tras estos análisis se podría decir que la fuerza que impulsa los regionalismos es de naturaleza muy similar, si no igual, a la que impulsó los nacionalismos.

Cabe pensar que en las naciones de naturaleza simple y en las que han estado sometidas mucho tiempo a presiones externas, no es muy probable que el regionalismo aparezca como un problema grave: ni en naciones antiguas, como Portugal, Irlanda y Polonia, por ejemplo, ni en otras recientes como Malta o Barbados, porque en ellas las diferencias entre nación y región son mínimas o inexistentes.

En las naciones de naturaleza más bien sintética, antiguas como España y el Reino Unido o más modernas como Italia y Checoslovaquia, cabe pensar, por el contrario, que el regionalismo sea un problema históricamente recurrente, a tenor de las crisis de identidad de la nación-estado y de las regiones, puesto que tanto los sentimientos nacionales como los regionales, por haber tenido expresiones objetivas satisfactorias durante prolongados períodos, pueden estar arraigados con igual fuerza en forma de hábito en los diversos sectores sociales.

Por último, en las naciones de reciente constitución, como son la mayoría de las africanas, de naturaleza máximamente artificial y abstracta, cabría pensar que el regionalismo puede surgir como problema grave. Estas naciones, al constituirse por convenciones administrativas, pueden considerarse, por eso mismo, como síntesis *a priori*, pero no por ello se puede deducir que el regionalismo surgirá en ellas como un problema grave. Muy bien pudiera ocurrir que esas síntesis artificiales actuasen como catalizadores de síntesis bien integradas y estables.

En realidad, estas analogías no se pueden llevar hasta sus extremos, porque el proceso de formación o desmembración de una nación por unión o separación de una constelación de regiones no es homologable al de una reacción química, cuyas características son las mismas en todo tiempo y lugar. Los estados de la conciencia colectiva y de los factores socioculturales tienen derivas temporales que no se pueden

prever y que impiden la construcción de modelos teóricos tan permanentemente válidos como los de las reacciones químicas. La sociología y la antropología sociocultural no pueden trabajar al margen de la historia⁹.

A la pregunta por las características que requieren las nuevas identidades regionales, habría que responder, después de lo dicho, que lo que se requiere es, al menos en el caso de España, autodeterminación política. ¿En qué grado? ¿Qué tipo de acción política conduciría a la consecución de un objetivo semejante? Con esto llegamos al último punto del presente estudio.

4. Alcance y límites de la acción política

Se ha dicho al comienzo de este trabajo que el regionalismo no es sólo, ni tampoco quizá principalmente, un problema político. Si es así, entonces el problema no requiere sólo una solución política.

Encontrar la propia identidad es inventar expresiones objetivas, símbolos, instituciones, etc., que estén bien ajustados a los deseos colectivos y que los encaucen lo mejor posible, es decir, lo más fecundamente posible. Esto compete a los creadores de símbolos-proyectos¹⁰ en el ámbito del arte, la religión, la moral, el derecho, el folklore, la economía, la administración, etcétera, lo que excede con mucho los límites de la acción política.

Tampoco se trata de minimizar el alcance de ésta: aunque la hipótesis de que si en 1640 Cataluña hubiera seguido la suerte de Portugal tendría una personalidad más rica que la que tiene ahora es inverificable, sin embargo, sí se puede afirmar que tendría otra personalidad distinta. Junto a eso, y suponiendo que Cataluña hubiera adquirido la independencia en 1640, también se podría decir que la posibilidad de desarrollar una rica personalidad propia e incluso de mantener la independencia habría sido directamente proporcional a la fecundidad de

9 Para una consideración pormenorizada del regionalismo en la península ibérica, cfr. *La España de las autonomías*, 2 vols., Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1981.

10 La expresión «símbolos-proyectos» la utilizo en el sentido de lo que Paul Ricoeur llama «Símbolos prospectivos». Cfr. P. Ricoeur: *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, Madrid, 2ª ed., 1973, p. 440.

sus creadores de símbolos-proyectos como los antedichos, la cual fecundidad podría haber sido la misma sin independencia.

Dicho de otra manera: la acción política tiene unos límites, traspasados los cuales se expone a fracasar como acción política. Como señala irónicamente C. Pereira, la revolución inglesa del siglo XVII alcanzó sus objetivos porque eran estrictamente políticos, y, en cuanto tales, modestos, a saber, establecer un sistema parlamentario determinado y entronizar una dinastía determinada, con lo que logró un sistema político que se ha mostrado el más estable de Europa. La revolución francesa del siglo XVIII se propuso mucho más: desde crear una divinidad nueva hasta crear unos hombres nuevos, iguales, fraternos y libres, pasando por una cronología semanal, mensual y anual nuevas. Desde luego, no se puede decir que alcanzara sus objetivos, ni que lograra un sistema político estable¹¹.

Con esto puede entreverse en alguna medida el alcance y los límites de la acción política, y lo que cabría entender por acción política razonable en relación con el problema de los regionalismos. No es razonable una acción política paranoica.

Aquí querría precisar que acción política paranoica no es lo mismo que acción política suicida: ésta puede no ser irracional. Aunque algunos aspectos del regionalismo vasco en España y del norte-irlandés en el Reino Unido puedan aparecer como suicidas e irracionales, no aparecen así desde la perspectiva de una subjetividad –individual o colectiva– con un sentimiento de humillación y de opresión tal que llega a preferir la muerte antes que una vida en esclavitud. Sentimientos de ese tipo, que han llevado a decisiones afines al suicidio colectivo, los ha habido concretamente en la historia de España: por ejemplo, los casos de Numancia y Sagunto. Pero el estado e indeterminación de la conciencia colectiva en la actualidad es tal que la analogía resulta chocante, y eso mismo hace improbable que se repita un fenómeno así más de veinte siglos después.

Una acción política que apunta a la constitución de la identidad regional es razonable si se ajusta al cambio socio cultural real, a la si-

11 Cfr. C. Pereira: «Doce tesis sobre la política», en A. Llano y otros, *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 143-144.

tuación actual y a la que se tiende. Es decir, si articula los sentimientos regionales y nacionales realmente vigentes de tal forma que ambos puedan ser satisfechos. Y en este sentido hay que decir que, si el sentimiento regional coexiste con el nacional en un mismo individuo o en una misma colectividad, entonces la acción política regionalista que transcurre por el cauce suicida no es razonable, o sea, es irracionalmente suicida en tanto que es negación de la realidad, o lo que es lo mismo, negación al entendimiento.

Acción política razonable no significa *descubrir lo que va a acontecer* y favorecerlo, porque en el ámbito de la política, como en el del arte, el derecho, etc., no hay procesos determinados: se trata, como se dijo al principio, de configuración poética, esto es, de *encontrar* en el sentido de *inventar* expresiones objetivas entre varias posibles: el margen es amplio, y esa amplitud no se salva por deducción, sino por invención, y en la invención, en la *poiesis*, cuenta, por supuesto, la genialidad del poeta, que naturalmente deja su impronta.

Si se trata de constituir, mediante productos culturales, una identidad colectiva, ésta será tanto más satisfactoria y consistente mientras más factores socioculturales integre. En el plano concreto de la actividad política la tarea se encuentra con varias dificultades: en primer lugar, que coexisten en la misma colectividad sentimientos regionalistas y nacionalistas con una intensidad y proporción variable y difícil de captar en su realidad; en segundo lugar, que aunque efectivamente el estado moderno se encuentra en situación de crisis, no por ello está dispuesto a renunciar espontáneamente a los poderes que ha acumulado; en tercer lugar, que las ideologías políticas, bien porque nacieron solidariamente con el estado moderno y tienen una deriva nacionalista o internacionalista, bien porque aspiran a la mayor cantidad posible de poder y por tanto a conquistar el estado, tienen hacia los regionalismos unas actitudes que, en los casos más favorables, son de mera tolerancia. De hecho, en el caso concreto de España no hay partidos políticos nacionales que no hayan entrado en conflicto con los regionalismos.

Pero estas dificultades no hacen imposible la acción política que tiene como objeto constituir, en su nivel, la identidad colectiva regional. Sin duda, la configuración artística que compete al político es más ardua que la que compete al poeta, al pintor o al músico, porque los mate-

riales que estos tienen que armonizar –palabras, colores o sonidos– son menos cambiantes y menos conflictivos entre sí que los materiales que tiene que armonizar el político, a saber, voluntades humanas libres. O sea, creencias religiosas, aspiraciones éticas y jurídicas, intereses económicos, afanes de poder, etc. Por eso Aristóteles decía que la política es la más difícil y noble de las artes.

Pero ya que se trata del arte más difícil, no hay que convertirlo en imposible asignándole tareas inalcanzables u objetivos paranoides. Cuando eso ha ocurrido los resultados fueron el desprestigio de la actividad política, el desprecio o la indiferencia hacia ella.

La mayoría de los regionalismos no aspiran a una soberanía absoluta, y en los que si se pretende eso la aspiración no es de toda la colectividad, sino de sectores radicalizados y, por eso mismo, minoritarios. Quizá no es posible desmembrar la nación-estado, quizá no es necesario, quizá no es deseable. Pero quizá es posible, quizá necesario y desde luego deseable que las regiones alcancen una identidad colectiva lo suficientemente consistente y satisfactoria como para que la presencia del forastero no se vivencie como una amenaza, la nación-estado no se vea como opresora y realmente no lo sea, y se puedan realizar en alguna medida los proyectos-deseos en los que la colectividad se expresa y se posee a sí misma como unidad.

Como se ha dicho, eso no es tarea sólo, ni quizá principalmente, del arte político, pero en su esfera específica, su aportación a la solución del problema tendría que ser conseguir un grado y un ámbito para la autodeterminación política lo más congruente posible con la identidad que la región requiere. Lograrlo con el menor costo posible, o del modo más satisfactoriamente posible para todos los sentimientos políticos, intereses económicos, aspiraciones ético-jurídicas, etc., es ya más que una acción política razonable: sería una acción política genial.

V. UNIDAD Y DIVERSIDAD DEL HOMBRE. ANTROPOLOGÍA VERSUS METAFÍSICA

1. Planteamiento del tema

En el contexto de un seminario sobre el sentido y la función de la filosofía en la formación del profesorado de enseñanza primaria y media, el tema de la unidad y diversidad del hombre, o el de lo permanente y lo variable en el hombre, obtiene su más ajustado enfoque desde la siguiente *quaestio*: ¿En qué medida es necesaria una concepción del hombre para la tarea educativa y cuáles serían las características de esa concepción?

Para entrar en materia, se puede adelantar ya una respuesta en términos generales: una concepción *filosófica* del hombre no es absolutamente imprescindible para la tarea educativa; es más o menos conveniente según el sistema o la configuración sociocultural en que se vive.

Esta respuesta inicial se aporta desde la siguiente tesis: *El hombre necesita en cierto grado saber lo que él es para serlo, y la sociedad también.*

La tarea educativa es un factor decisivo en el proceso que se denomina «socialización primaria», por el cual el niño asimila el saber básico acerca del mundo y de la totalidad de lo real en general, que vige en el seno de la sociedad en que nace¹. La «socialización primaria» coincide en términos generales con lo que Hegel llama «Formación» (*Bildung*) o asimilación de la lengua, las costumbres y las instituciones de un determinado pueblo², y con lo que Heidegger denomina «acceso al ámbito de lo públicamente interpretado»³, o sea, incorporación al plano de un saber objetivo común a una sociedad.

1 Empleo los términos «socialización primaria» y «socialización secundaria» en el sentido en que lo usan P. Berger y T. Luckmann en *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 164-184.

2 Cfr. G. W. F. Hegel, *Gymnasialreden*, Original-Ausgabe, XVI, p. 153 y ss.

3 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 34 y § 35.

Pues bien, dado que en cada sistema o configuración sociocultural vige un cierto saber acerca del mundo, del hombre y de Dios, un conocimiento acerca de ese célebre trinomio kantiano, en cada sociedad el hombre puede obtener ese grado de conocimiento de sí mismo que le capacita para realizarse en el orden existencial como *ser humano*. Dicho conocimiento es, necesariamente, una concepción del mundo, una *Weltanschauung*, pero no necesariamente una concepción filosófica del hombre. La concepción del mundo es absolutamente necesaria para la tarea educativa, pero la concepción filosófica del hombre no. La prueba de ello es que concepción del mundo y socialización primaria las hay siempre y en todo lugar, pero concepción filosófica del hombre, no. Por eso se puede afirmar que esta última no es imprescindible para la tarea educativa, sino sólo más o menos conveniente según el sistema sociocultural.

Si dicho sistema no suministra en grado suficiente ese saber acerca del mundo, del hombre y la sociedad y de Dios, de manera que los hombres no alcanzan una comprensión en grado suficiente de esas realidades, entonces ocurre que *no hay* mundo, ni hombre-sociedad, ni Dios: entiéndase: *no hay* en sentido fenomenológico, o sea, para la vida, para la vivencia de esos hombres; o bien los hay como enigma, como algo confuso o vago que a duras penas permite al hombre un conocimiento de su propia identidad.

La tarea educativa es natural, pacífica, espontánea y, por así decirlo, «automática», si la concepción del mundo que suministra la socialización primaria es firme y serenamente estable, si configura el inconsciente de los individuos con esa misma firmeza y serenidad, y si los desarrollos científicos y especializados de la socialización secundaria resultan articulables con los contenidos de la socialización primaria⁴.

Si concurren todas las condiciones que se acaban de enumerar, entonces una concepción *filosófica* del hombre (entendida como reflexión crítica fundante) es *mínimamente* necesaria para la tarea educativa, por-

4 Por socialización secundaria entenderé aquí, de modo un tanto simplificado, formación profesional, o sea, el conocimiento que capacita a un individuo para desarrollar una actividad muy específica y concreta en una sociedad compleja.

que ya hay una suficiente concepción del mundo, del hombre-sociedad y de Dios, que además está pacíficamente poseída.

Esta situación cambia y se torna problemática, cuando no concurren las condiciones antedichas. El problema es: ¿Qué pasa cuando la concepción del mundo se altera, se fragmenta y se torna inconsistente, cuando el saber primario acerca de uno mismo, de los demás, de la sociedad, de Dios, de los propios deberes y tareas, etc. no resulta claro ni recíproca mente articulable con el de los demás individuos y grupos? ¿Qué pasa cuando la socialización primaria, cuando el plano de lo públicamente interpretado, «introyecta» de modo débil una concepción del mundo inconsistente y fragmentaria?

Lo que ocurre entonces es que el hombre no sabe lo que él es en grado suficiente como para poder serlo; que no sabe, por ejemplo, que es ser un buen español, un buen cristiano, un buen ciudadano, un verdadero filósofo, etc., y que por consiguiente no sabe y no puede serlo. Y en la medida en que ser hombre implica ser todo eso y más, ocurre que su autoidentidad como hombre está en situación crítica, o sea, lo que le ocurre es una crisis de identidad en el plano existencial autoconsciente.

El sujeto, entonces, se las tiene que arreglar con los contenidos de la socialización secundaria –que, por eso mismo, pasan a ser el centro de gravedad de su autoconciencia–, para resolver los problemas planteados por la fragmentación e inconsistencia de los contenidos de la socialización primaria. Pero aquellos contenidos, por su intrínseca parcialidad (es decir, por su especialización) resultan mucho más insuficientes que los fragmentos suministrados por la socialización primaria⁵. Entonces, el *saber de sí* es, en el mejor de los casos, *conciencia de estar perdido*. Y hay que decir en el mejor de los casos porque cabe una situación peor aún; la de estar perdido sin tener conciencia de ello. Esta conciencia de estar perdido es el contenido de lo que Heidegger llama «autenticidad», y lo que pone de manifiesto al glosar el Verso de Hölderlin «un signo somos indescifrado»⁶.

5 Me refiero a los casos en que, desde el plano de su saber positivo categorial, como pueden ser la biología, la psicología, la economía, etc., se intenta elaborar una concepción del mundo y del hombre de alcance trascendental.

6 Cfr. M. Heidegger, *¿Que significa pensar?*, Nova, Buenos Aires. 2ª ed., 1967, pp. 15-23.

En una tesis semejante, en la que el hombre se vivencia a sí mismo como un signo indescifrado, o, si se quiere, como un significante cuyo significado o cuyo referente está oculto, las preguntas pertinentes en orden al autodesciframiento son: ¿qué ha pasado?, ¿qué me o nos ha pasado?, ¿siempre fue así?, ¿qué vicisitudes le advienen?, ¿hay un permanente sí mismo para el hombre?, ¿hay en algún siempre su verdad?, ¿por qué caminos podría reunirse con ella?

En una tesis de esta índole, una concepción del hombre resulta máximamente conveniente para la tarea educativa (tanto para el educando como para el educador).

Se ha dicho una *concepción del hombre* y no todavía una *filosofía* del hombre. ¿Por qué? Porque hay que aludir a diversas concepciones del hombre, incluyendo la filosófica, y examinar su correspondiente valor educativo, para dilucidar después qué tipo de concepción *filosófica* del hombre es máximamente conveniente, para la tarea educativa en particular, y para toda tarea humana en general, incluida la tarea del autodesciframiento.

2. Tres tipos de concepciones del hombre

Las concepciones del hombre que ahora van a ser analizadas (muy someramente, desde luego) son: una expuesta en forma épico-histórica (la de Homero); otra expuesta en forma dramática (la de Sófocles), y otra expuesta en forma filosófico-metafísica (la de Platón y Pufendorf).

No es necesario advertir que de cada tipo se podían haber tomado otros casos. Por supuesto, pero los seleccionados tienen un peculiar valor paradigmático. Y sí hay que advertir que no es indiferente para la concepción del hombre la forma o «género literario» en que esté expuesta.

2.1. La concepción épico-histórica Homero

Para el mundo occidental hay dos concepciones del hombre expuestas en forma épico-histórica que resultan peculiarmente familiares: la de los poemas homéricos y la de la Biblia. Existen también las de diversos relatos mitológicos y las de diversas sagas, cantares de gesta y poemas

épicos medievales, pero son más bien específicos de los diversos países y difícilmente pueden considerarse comunes a todo el mundo occidental.

En la sociedad heroica, tal como es presentada por Homero, el hombre aparece plenamente ajustado a sus funciones y a unas actividades bien definidas, diversificadas y articuladas entre sí en función de un fin que coordina la totalidad de funciones de los diversos individuos, dotándolas de inteligibilidad en sí mismas (para el lector) y para los individuos en particular (para los actores). Y ello de tal forma que existe también un *rol* que pauta socialmente la referencia de cada individuo a ese fin.

«Cada individuo tiene un rol y un status dentro de un sistema de roles y de status bien definido y altamente determinado. Las estructuras clave son las de parentesco y familia. En una sociedad así, un hombre sabe quién es él mediante el conocimiento de su rol en esas estructuras. Y teniendo ese conocimiento, sabe cuáles son sus obligaciones para con los demás, y las obligaciones de los que ocupan los restantes roles y status para con él»⁷.

«En la sociedad homérica un hombre y sus acciones resultan idénticos, de manera que el hombre se comprende de modo completo y adecuado a sí mismo comprendiendo sus acciones; no tiene profundidades ocultas... En los relatos épicos de lo que los hombres hacen y dicen, todo lo que los hombres son está expresado, porque no son más que lo que hacen, dicen y sufren»⁸.

En un sistema social de esas características, todos y cada uno de los hombres tiene definido y, por tanto, sabe lo que constituye para todos y para cada uno, el triunfo y el fracaso, el trayecto que conduce a cada uno de ellos, lo que le espera en un caso y en el otro; en definitiva, lo que es, lo que puede y lo que debe ser: su identidad. Si tal sistema faltase, los individuos no sólo no podrían reconocer ni valorar las actitudes y respuestas de ellos entre sí, sino que incluso difícilmente podrían reconocerse entre ellos ni ante sí mismos.

El tipo épico de expresión, en forma de saga, relato, cuento, etc., implica que lo central y sustantivo es el hombre actuando en el tiempo en

7 M. I. Finley, *The World of Odysseus*, cit. por A. McIntyre, *After Virtue*, Nôtre Dâme University Press, Nôtre Dâme, Indiana, 1981, p. 115.

8 E. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, cit. por A. McIntyre, op. cit., p. 115.

relación con los demás, y las acciones individuales se tornan inteligibles por referencia al conjunto de lo ya narrado y a los objetivos y metas que cada individuo y cada grupo tiende a alcanzar. En semejante marco no puede aparecer como problemática una «semántica de la acción», porque el sentido de la acción viene dado por su lugar en una serie de acciones y por la relación de esta serie con otras, es decir, por la consideración de la historia transcurrida en su conjunto. La semántica de la acción aparece como problema, y además insoluble, cuando cualquier comprensión de la historia se muestra como imposible. Y éste es, precisamente, el caso de algunas producciones de la literatura contemporánea. En algunas producciones de Kafka, Sartre, Ionesco, etc., que además se consideran como justas expresiones de nuestro sistema sociocultural, las acciones humanas carecen de sentido precisamente porque no se articulan entre sí desde un pasado comprensible ni hacia unos objetivos comprensibles⁹. Y también ocurre que, en esas producciones literarias actuales, todo lo que los hombres son está expresado en lo que hacen, dicen y sufren.

Por otra parte, en la sociedad homérica, dada la identificación entre el individuo y el rol, por una parte, y la no incidencia de roles heterogéneos (con exigencias incompatibles) sobre un mismo individuo, por otra, ningún individuo tenía la posibilidad de mirar el mundo desde «fuera» de su mundo, es decir, desde otra perspectiva, y por consiguiente no había lugar para dudar de la exactitud o de la verdad de la propia Weltanschauung. La epistemología implícita en la sociedad heroica es, simplemente, el realismo, o, si se quiere, lo que en terminología filosófica se ha dado en llamar realismo ingenuo.

Esta visión del mundo homérico de Finley y Fränkel, aunque discutible en diversos aspectos, es globalmente aceptable. En último término, presenta las características generales de numerosas culturas ágrafas tal como han sido descritas por la antropología cultural desde Ruth Benedict hasta Clifford Geertz¹⁰. En ellas no hay «distancia de rol», no hay holgura o espacio entre lo que el hombre es y lo que hace. espacio ese que podría ser ocupado por un mundo interior inaccesible al resto de los

⁹ Cfr. A. McIntyre, *op. cit.*, pp. 191 ss.

¹⁰ Cfr. C. Geertz, *Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols*, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, pp. 126-142.

individuos y que podría ser dilatado por dudas o preguntas acerca de la propia identidad. No. En un medio sociocultural de ese tipo no hay crisis de identidad, no hay difuminación de la frontera entre lo verdadero y lo falso acerca del hombre ni entre lo bueno y lo malo para el hombre. La concepción del hombre está pacíficamente poseída, la socialización primaria se cumple sin conflictos, y las preguntas que anteriormente se formularon, y que hacían máximamente conveniente una concepción del hombre con un mayor grado de reflexividad, ni siquiera se plantean.

2.2. La concepción dramática. Sófocles

En el tránsito de la sociedad heroica a la *polis* se produce una fragmentación y una diversificación de la concepción del mundo, es decir, un resquebrajamiento de la *Diké* homérica, en la que se articulaban muy ajustadamente y en correspondencia recíproca el orden cosmológico, el orden social y el orden teológico.

La identidad y la finalidad del hombre no vienen ya dadas por las funciones que desempeña en una estructura social basada en relaciones de parentesco, sino, *además* por las que desempeña en la *polis*. Donde quiera que se abra un nuevo ámbito a la acción humana, se abre un nuevo ámbito a la moralidad, a la responsabilidad y a la identidad del hombre. Y entonces pueden surgir conflictos entre las posibilidades y exigencias del primer ámbito y las del segundo. En el caso que ahora se considera, aparecen conflictos entre las exigencias que surgen de las relaciones de parentesco y las que surgen de las relaciones propias de la *polis*.

La sociedad heroica no define ya el horizonte moral del hombre porque las relaciones de familia son ahora parte de una unidad diferente y mayor: la *polis*. Una modalidad del conflicto entre «familia» y «polis» está paradigmáticamente expresado en la *Antígona* de Sófocles. Para Antígona, la exigencia de dar sepultura a su hermano entra en colisión con la exigencia de la *polis* que prohíbe ese acto en ese caso concreto. Dos funciones en conflicto son ahora dos identidades en conflicto: ser la hermana de Polinices y comportarse en cuanto tal según lo que los dioses prescriben, le resulta a ella impedido por ser *también* ciudadana de Tebas y súbdita de Creonte.

En semejante tesitura Antígona tiene que seguir siendo o que llegar a ser *ella misma* eligiendo entre las dos posibilidades, o, lo que es lo mismo, resolviendo el conflicto. Pero precisamente por hallarse en esa situación, ser *ella misma* se despega del rol «hermana» y del rol «ciudadana», y se reafirma reflexivamente mediante la elección del primero, o sea, mediante la resolución del conflicto.

Ahora, ser hombre o ser uno mismo no se identifica sin más con un rol, sino que se destaca como algo autónomo respecto de una pluralidad de roles. Entonces, y sólo entonces, es cuando se plantea, porque resulta necesario hacerlo, el problema de la distinción entre *ser bueno en cuanto hombre* y *ser bueno en cuanto ciudadano*¹¹.

Esta distinción, que se establece para resolver problemas éticos, tiene en su base una serie de problemas antropológicos, que son precisamente los que se enunciaron al comienzo en forma interrogativa: ¿qué ha pasado?, ¿hay una permanente verdad del hombre?, ¿por qué caminos se alcanza?

Este problema recibió, en la misma Grecia del siglo V, diversas soluciones que se corresponden con diversas estrategias adoptadas para resolverlo.

En primer lugar, los *sofistas* mantienen las nociones homéricas (heroicas) de ser-poder-virtud-gloria, aceptando que su contenido venga determinado en cada caso por cada *polis*. En el mundo homérico esto de ninguna manera podía considerarse relativismo, puesto que sólo había *un mundo*. Y tampoco cabría hablar de relativismo si en la diversidad de *polis* se hubiera mantenido el mismo contenido para cada una de esas nociones, pero como no fue ése el caso, sino que la diversificación se produjo y los sofistas renunciaron a reducirla, el resultado fue el relativismo, la imposibilidad de una nueva *Diké*.

Por estas circunstancias fue por lo que, en segundo lugar, Platón intentó el establecimiento de un nuevo concepto de ser-poder-virtud-gloria en un orden ideal eterno, válido para siempre, y mensurante de la pluralidad de contenidos que esos conceptos recibían desde las diversas *polis*. Con ello la *Diké* homérica, el ajuste entre orden cosmológico, orden social y orden teológico, quedaba restablecido con ma-

11 Cfr. A. McIntyre, *op. cit.*, pp. 124, 125 ss.

yor amplitud y consistencia. En dicho orden la realización plena de lo que significaba ser hombre venía dado por el ejercicio de unas virtudes articuladas sistemáticamente de tal manera que el que poseía una las poseía todas. A su vez, el desarrollo pleno de cada individuo según su condición, había de ser salvaguardado y puesto a cubierto de los conflictos mediante una distribución y articulación de funciones plenamente armónica, según un diseño perfecto de un sistema sociocultural perfecto.

En este sistema quedan resueltos todos los interrogantes que anteriormente se formularan sobre el hombre; o, mejor aún, tampoco se plantean¹².

Hay todavía un tercer modo de afrontar estos problemas ético-antropológicos, que es el de Sófocles. Sófocles no se centra en la naturaleza ideal del hombre, sino más bien en la condición humana: hay conflicto entre los dioses y hay conflicto entre los hombres, hay exigencias incompatibles y hay valores enfrentados que reclaman simultáneamente la acción humana. Pero hay un orden eterno de carácter divino (contra la concepción de los sofistas), y además –a diferencia de Platón– es a través del conflicto, y frecuentemente sólo a través de él, como el hombre llega a aprender lo que debe hacer y ser, y a «descubrir» ese orden eterno y divino. Y esto resulta así no sólo por la peculiar concepción del hombre que tiene Sófocles, sino también porque está implicado en la forma dramática de exponerla¹³.

2.3. La concepción filosófica. Platón-Pufendorf

La forma platónica de abordar el problema ético-antropológico, estableciendo *lo que es siempre* y *el modo de realizarlo*, vuelve a plantearse, pero esta vez adquiriendo una amplia vigencia social, con Samuel Pufendorf, que pasa por ser el «inventor» del Derecho Natural racionalista.

12 Como es natural, lo dicho no se refiere al Platón de la última época. es decir, al que después de la experiencia del fracaso escribe *Las Leyes*, sino al Platón que construye utopías.

13 Cfr. A. McIntyre, op. cit., pp. 134-135 y 153. Se toma como punto de referencia la interpretación que hace de Sófocles John Anderson.

A menudo se considera que el pensamiento filosófico occidental padeció una fuerte crisis en el siglo XIV, y que tal crisis consistió en la negación de todo orden ideal eterno dotado de consistencia propia, y en la afirmación de la existencia de un orden siempre precario y gratuito basado en actos de voluntad esencialmente revocables. Y no es accidental a dicha crisis filosófica el que se produjera en un siglo aquejado todo él de una fuerte crisis sociocultural, ni el que uno de los hombres considerado como protagonista de ella fuese, a la vez que filósofo, un ciudadano continuamente inmerso en problemas jurídicos y políticos (Guillermo de Ockham).

Pues bien, tampoco es accidental ni fortuito el que tras las graves crisis de los siglos XVI y XVII los juristas volvieran los ojos a la filosofía –por primera vez en la historia del derecho–, para elaborar, inspirándose en ella, un orden social perfecto, ajustado a un orden cosmológico y a un orden teológico nuevos, es decir, para establecer el Derecho Natural: la exposición ideal de lo que es siempre, de los modos de realizarlo y de los criterios para resolver los conflictos.

Hasta Hopper, Grocio y Pufendorf el derecho no se había basado en la filosofía, sino en la jurisprudencia romana y en las glosas de los comentaristas medievales. Fue Joaquín Hopper el primero que en su *De vera iurisprudencia* (editada en Ambares en 1590) establece que la fuente primaria del Derecho es la filosofía, y el primero que estructura un tratado jurídico ordenando sus secciones según los siguientes títulos: «De Deo», «De mundo», «De homine», «De familia», etc.¹⁴ Y fue Samuel Pufendorf, siguiendo esa misma línea, el primero que estructuró sistemáticamente el concepto, método y fuentes del Derecho Natural, para lo cual fue completamente accidental la circunstancia de que Pufendorf pretendiera, y efectivamente consiguiese, la primera cátedra de Derecho Natural que se creó en Europa.

Hopper, Grocio y Pufendorf, entre los juristas, y un buen número de filósofos continentales, entre los que hay que destacar especialmente a Spinoza, Wolff y Kant¹⁵, son los que en los siglos XVII y XVIII se afanan

14 Cfr. F. Carpintero, «*Mos italicus*», «*Mos gallicus*» y el Humanismo racionalista, en «*Ius Commune*», Band VI, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 108-171. Cfr. del mismo autor, *El derecho natural laico de la Edad Media Observaciones sobre su metodología y conceptos*, en «*Persona y Derecho*», vol. 8. EUNSA, Pamplona, 1981, pp. 33-100.

15 Cfr. A. Funkenstein, *Natural science and social theory*. Hobbes, Spinoza and Vico, en *Vico's Science of Humanity*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1976.

buscando lo mismo que perseguía Platón: lo que es siempre, lo permanente, es decir, el viejo concepto homérico de *Diké*, el orden total del todo (lo cosmológico, lo sociológico y lo teológico), porque la concepción del mundo preceden te se muestra quizá más inconsistente y fragmentaria que nunca.

Se puede decir que, en general, los filósofos siempre han buscado lo mismo: lo uno tras lo diverso, lo permanente tras lo que cambia. Y eso, respecto de la totalidad de lo real, incluido el hombre, con sus perplejidades y expectativas.

Pero la forma filosófica de expresión de una concepción del hombre, en relación con la forma épica y con la dramática, presenta esta característica: el establecimiento de una armonía ideal completa no acoge, en su forma sistemática, dos dimensiones permanentes del hombre que sí son acogidas por la épica y la dramática, a saber, la acción en el tiempo con sus posibilidades e incertidumbres, y el conflicto en las situaciones límites. Y quizá ello es uno de los motivos por los que, en las formulaciones filosóficas, se ha experimentado frecuentemente la necesidad de *demostrar* la libertad humana.

Mientras que en las otras dos formas no es frecuente que se experimente la necesidad de *demostrar* la libertad, porque en ellas va implicada su mostración, en una formulación especulativa sistemática sí que se experimenta, pero entonces el contraste entre lo que se pretenda probar y el modo de hacerlo es tal que se ha podido decir que demostrar plenamente la libertad es darle la razón al determinismo. Como puede verse, no es irrelevante para una concepción del hombre el «género literario» en que esté expresada.

Pues bien, mientras más intensamente experimentaba en sí mismo el hombre los conflictos provocados por los cambios socioculturales, más anhelantemente podía volver sus ojos a la filosofía en busca de lo inmutable y eterno, es decir, a esa rama de la filosofía cuyo tema específico es lo inmutable y eterno, a saber, la metafísica. En este sentido se puede decir que el derecho natural era el modo de hacer valer la metafísica en el plano histórico-social.

Ahora bien, como los cambios histórico-sociales llegaron a ser más profundos y más rápidos de lo que los sistemas metafísico iusnaturalista podían soportar, se adoptaron -más o menos generalizadamente- estas

dos actitudes con respecto a la metafísica (y también con respecto al derecho natural): o «refugiarse» cada vez más en la metafísica para afirmar lo uno y lo permanente desentendiéndose de los cambios socioculturales, o bien «repudiar» radicalmente a la metafísica por no ocuparse de lo real, es decir, de los problemas que al hombre realmente se le planteaban en su peculiar situación. De este modo, el término «metafísico» llegó a ser un adjetivo «descalificativo» cuando se usaba desde la segunda actitud, y un adjetivo «cuasi sacralizador» cuando se usaba desde la primera. Y en ambos casos puede decirse que se trataba de un uso ideológico del término. Esto es lo que cabe señalar desde el punto de vista de una sociología de la metafísica.

Desde el punto de vista filosófico antropológico, lo que cabe señalar es que, en una situación como la que se acaba de describir, es cuando resulta *máximamente necesaria* una concepción filosófica del hombre, y no sólo para la tarea educativa, sino también para la tarea de ser hombre.

Así expuestas las cosas, parece como si las concepciones épica y dramática se mostrasen más insuficientes y la filosófica más necesaria, cuando más épico-dramática resultaba la situación del hombre y cuando más incapacitada estaba la filosofía para atender la demanda que se le dirigía. Un gusto excesivo por la paradoja podría inducir a esa conclusión, pero quizá no sea ése el caso.

Una concepción filosófica, en tanto que reflexiva, crítica y fundamentante, resulta *máximamente necesaria* cuando la duda, la confusión y la perplejidad han superado un determinado umbral. Y eso fue lo que intentaron, con mejor o peor fortuna, Platón, Spinoza, Wolff y Kant. El nudo de la cuestión está en el grado en que todas esas concepciones filosóficas, y la filosofía misma, quedaron rebasadas por la historia.

Con esto se entra en la tercera y última etapa del presente análisis.

3. Requisitos para una adecuada concepción filosófica del hombre

Se acaba de decir que cuando resultaba *máximamente necesaria* una concepción filosófica del hombre era cuando menos se podía recurrir a la filosofía para obtenerla. Pero eso es aplicable, más que a la filosofía misma, a determinadas actitudes filosóficas, en concreto, a aquellas que buscan un «refugio» en el pasado o a aquellas que pretenden olvidarse de él. En

ambos casos tiene lugar una incompreensión del presente que es el correlato de una especie de alienación epocal del pensamiento. Y en ambos casos, vistas desde el presente, las filosofías producidas desde esas actitudes pueden aparecer con características similares a las que se señalaron para algunas producciones de Kafka, Sartre y Ionesco, y además, por los mismos motivos.

Pero, insisto, eso no es aplicable a *la* filosofía misma. Lo que ha ocurrido ha sido más bien lo contrario. Ha ocurrido también que, en el momento más próximo históricamente a nosotros, y en el que resultaba máximamente necesaria una concepción filosófica del hombre, la filosofía ha respondido ajustadamente a la demanda que se le hacía. Y por eso precisamente ha tenido la misma o más difusión social, vigencia intelectual y fuerza educativa que en otras épocas.

En el momento en que la situación humana resultaba más épico-dramática, y la concepción filosófica del hombre resultaba máximamente necesaria, la filosofía ha respondido ajustadamente a lo que se requería de ella.

La filosofía ha respondido adoptando la forma de:

Epopeya, tematizando la acción temporal, el esfuerzo y la referencia al fin (Hegel y los dialécticos), y *Drama*, tematizando el conflicto, la soledad, la decisión (Kierkegaard, Nietzsche y los existencialistas).

En este sentido, la obra de Hegel podría considerarse como una nueva «Iliada» cuyo Odiseo hubiese sido Napoleón, y la de Kierkegaard como una tragedia de Sófocles en la cual el propio Kierkegaard hubiese ejercido de Antígona.

Pero además, como la metafísica constituye una aspiración y una tendencia irreprimible del hombre, como atestiguara Kant muy paladinamente, la filosofía dialéctica y la filosofía existencialista han tenido esa difusión, esa vigencia y esa fuerza, porque exponían una metafísica, o mejor dicho, porque son una metafísica expuesta en forma *épica* y en forma *dramática* respectivamente.

Pues bien, éstos son los requisitos para una adecuada concepción *filosófica* del hombre: que articule una metafísica con una épica y una dramática (habría que añadir también, con una lírica, pero ahora no es el momento de entrar en ello, y, por otra parte, se podría admitir que la metafísica ya

pertenece al mismo «género literario» que la lírica¹⁶ aunque, dentro de ese mismo género, tengan sus irreductibles peculiaridades).

La difusión, vigencia y fuerza de la filosofía dialéctica y de la existencialista, se debe a que presentan la estructura épico-dramática de la vida humana en una correspondencia tal con una determinada situación histórica que los individuos que se encuentran en ella pueden reconocerse a sí mismos en esas filosofías y encontrar en ellas claves para un saber de sí que alivie, en alguna medida, su situación de náufragos de sí mismos. Dicho de otra manera, se debe a que tales filosofías, por su misma estructura, brindan al hombre un saber de sí en grado suficiente como para posibilitarle orientarse en la tarea de ser hombre.

Naturalmente, me estoy refiriendo a las filosofías dialécticas y existencialistas desde el punto de vista de su estructura formal, vale decir, desde el punto de vista de su género literario, no desde el punto de vista de sus contenidos. En esto último no es posible entrar ahora, no sólo porque no es ése el propósito del presente análisis, sino también y sobre todo porque la pluralidad misma de filosofías dialécticas y existencialistas lo impide.

Pero obsérvese el modo en que esas filosofías llevan a cabo la articulación entre la unidad y la diversidad o entre lo permanente y lo mudable del hombre.

En el caso de las *filosofías dialécticas*, se narra la historia completa, la saga, el cuento, etc., y se refiere en su conjunto a un fin (necesario o no necesario). Con ello se obtiene un marco general inmutable, que cumple la misma función que la *Diké* homérica, y por referencia a él se determina quiénes y cómo están cambiando ahora.

En el caso de las *filosofías existencialistas*, se fija el temple inamovible del héroe (la autenticidad, por ejemplo) y luego se le somete a todas las variaciones, cambios y conflictos, para que triunfe y mantenga y refuerce su temple inamovible y con ello su identidad.

Naturalmente, esto es un esquema excesivamente simplificado con objeto de obtener un ejemplo lo más nítido posible. Pero esta simplifica-

16 Ciertamente aquí se emplea la expresión «género literario» en un sentido que no es el convencional y que no ha sido explícitamente aclarado. Se puede decir, de modo provisional y a título meramente indicativo, que la metafísica y la lírica coinciden en la consideración de sus temas *sub specte intemporalitatis*.

ción no es un falseamiento, y por otra parte da cuenta de los hechos en grado suficiente.

En nuestra época los hombres prefieren esas *filosofías*, en tanto que *filosofías* y en tanto que *ésas*, y se nutren de ellas (también aunque no figuren en los planes de estudios) por la misma razón por la que *siempre* a los niños les gustan los cuentos y a los adultos las novelas, el teatro y la ópera.

Repárese, además, en el modo en que a los niños — de los que se dice que son por naturaleza «metafísicos» — les gustan los cuentos: cuando han oído un cuento una vez, quieren oírlo, el *mismo*, muchas veces más, y en esas sucesivas ocasiones no toleran que el narrador se equivoque o cambie algunos aspectos, y si eso ocurre le corrigen incluso con firmeza. No se puede negar que en ese fenómeno juega un papel importante — como ha puesto de relieve desde el punto de vista psicoanalítico Bruno Bettelheim¹⁷ — el conjunto de los intereses infantiles, pero también hay que decir que se trata de un interés por *lo realmente real*. «Blancanieves», «Pulgarcito», «La cenicienta», etc., no son solamente ficciones educativas, sino, más esencialmente, exposiciones de los ámbitos más profundos de la existencia humana. Tampoco es éste el momento de desarrollar una metafísica de los cuentos infantiles, pero sí se puede señalar que en ellos se expone la dialéctica entre la ingenuidad y la astucia («Caperucita Roja»), entre la belleza y la envidia, la desesperanza ante la tarea desproporcionada e imposible, la ayuda misteriosa y gratuita que permite conquistar lo inaccesible, el desciframiento del acertijo que abre el mejor camino hacia lo maravilloso, el mal que se esconde bajo la hermosura, el laberinto del que no se puede salir o el camino que se puede encontrar, el premio inimaginable e inesperado por el bien realizado en las circunstancias más difíciles, etc. Es decir, se expone la verdad del hombre, esa que es su verdad siempre y en todo lugar, otra especie de *Diké* homérica que el hombre necesita para entenderse a sí mismo, y que el niño no tolera que le cambien porque son los puntos de referencia claves para ser. Y esos son los puntos de referencia cuya falta hace que la vida del adulto presente las características de los personajes de esas obras de Kafka, Sartre y Ionesco que se mencionaron antes.

17 Bruno Bettelheim *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* Crítica, Grijalbo, Barcelona. 1983.

Es verdad que tales obras, cuyos personajes no tienen un principio ni un fin ni tienen que resolver conflictos, sin ser epopeyas ni dramas, suministran claves para que el hombre adquiera un cierto grado de saber de sí en esa situación. Pero también es verdad que, precisamente en esa situación, se ha dado una definición del hombre, tan aparentemente inocua como realmente profunda, desde la cual esa misma situación aparece como esencialmente inhumana. Tal definición es la que Heidegger formulara en los siguientes términos: «el hombre es el ser que cuenta historias»¹⁸.

En la respuesta a la pregunta *qué es ser hombre* siempre hay una parte de contenido fijo, y también para la pregunta *qué es ser bueno en cuanto hombre*. Pero en relación con las preguntas *qué es realizarse en cuanto hombre* o *qué es ser bueno en cuanto ciudadano y cómo serlo*, se requieren respuestas cuyo contenido varía mucho más en función del tipo de configuración sociocultural o del momento histórico en que se formulen. Por eso, una *adecuada concepción filosófica* del hombre requiere la articulación de una metafísica con una épica, una dramática y una lírica, y si no, no es adecuada.

Pero como el momento histórico y la configuración sociocultural se modifican también en función del grado de lucidez y riqueza del concepto de hombre que se tenga en esa situación, resulta que una concepción filosófica del hombre, con las características que se acaban de indicar, es máximamente necesaria ahora, en esta especie de hiato de historia que es la situación actual, para la tarea educativa no menos que para la económica, legislativa, etc., y, fundamentalmente, para la tarea de ser hombre, eso que no se puede ser sin en cierta medida saberse.

18 Quiero hacer constar que algunas de estas ideas me han sido suscitadas durante la lectura y el intento de interpretación de la obra de Michael Ende, *La historia interminable*, Alfaguara, Madrid, 1982.

VI. LA CULTURA COMO MEDIO Y COMO OBSTÁCULO PARA LA COMUNICACIÓN

1. La articulación entre sujeto y logos

La tesis que aquí se pretende considerar es la siguiente: *existe una copertenencia recíprocamente intrínseca entre sujeto y logos. El logos, en tanto que mediación, permite la referencia del sujeto a lo real y la comunicación de los sujetos entre sí. El logos, en tanto que expresado, constituye la cultura, por referencia a la cual se vivencia la copertenencia recíprocamente intrínseca entre sujeto y logos como históricamente variable en su intensidad.* La atención a este fenómeno permite una interpretación peculiar de algunos aspectos del pensamiento filosófico contemporáneo.

Los supuestos que acompañan a la tesis y en los que se va a basar la interpretación son:

1. El debilitamiento de la vivencia de la copertenencia entre sujeto y logos tiene un límite irrebalsable que viene dado por la imposibilidad de una escisión total entre sujeto y logos, o sea, entre sujeto y primeros principios (especulativos y prácticos). Tal imposibilidad garantiza siempre un mínimo de comunicación efectiva de los sujetos con lo real y de los sujetos entre sí.

2. La cultura, en tanto que expresión del logos, es siempre una *poiesis* del sentido, y, en cuanto tal, por no poder coincidir exhaustiva y totalmente con lo real, por no poder agotar su referente, se desgasta.

Cuando aún no se ha producido el desgaste, el logos expresión ejerce una *mediación silenciosa* entre el sujeto y lo real y entre el sujeto y los demás sujetos. De tales expresiones se puede predicar el valor de la *originalidad*. La mediación silenciosa produce la impresión de inmediatez: entonces la cultura es medio de comunicación, la comunicación alcanza su grado máximo y la copertenencia entre sujeto y logos se vivencia en su intensidad máxima.

Cuando el logos-expresión se ha desgastado, entonces ya no ejerce una mediación silenciosa, sino *ruidosa*. El medio entonces se convierte en objeto y ya no media. La cultura resulta así un obstáculo para la comunicación, la comunicación alcanza su grado mínimo y la copertenencia entre sujeto y logos se vivencia en su debilidad máxima, es decir, como escisión entre sujeto y logos.

2. La proporcionalidad entre sujeto, conocimiento y expresión

La copertenencia recíprocamente intrínseca entre sujeto y logos se puede caracterizar como articulación entre estos tres factores: sujeto (o «sí mismo»), conocimiento (o «conciencia») y lenguaje (o «expresión»). Los tres factores son realmente distintos y guardan entre si cierta proporcionalidad. Esta proporcionalidad queda aclarada si se ilustra la tesis con los siguientes modelos:

1. La proporcionalidad entre el lenguaje humano, el conocimiento humano y la subjetividad humana se pone de manifiesto al advertir que el lenguaje humano presenta las características de la subjetividad *corpórea* en cuanto que está distendido en el tiempo. Por otra parte, presenta las características del espíritu por cuanto lo contiene todo objetivamente (lo nombra todo) y manifiesta una cierta reflexividad (no absoluta) en la medida en que se contiene a sí mismo: en la medida en que lo que es lenguaje se expresa también en el lenguaje.

2. Para un viviente cuyo *sí mismo* estuviera en copertenencia recíprocamente intrínseca con una imaginación solamente (y no con una autoconciencia), podría haber un lenguaje proporcional a esa intimidad (que sería muy estrecha) y a ese sí mismo (cuya unidad sería muy débil), que estaría constituido por expresiones no del tipo: «*a mí me duele una pierna*», sino por expresiones como; «... duele... pierna...), O. como ocurre en realidad, por expresiones como un aullido, un runruneo, etc.

3. Para un viviente cuyo sí mismo estuviera por completo exento de materialidad, y que no tuviera en él ningún factor de distensión espacio-temporal, la expresión de su sí mismo no sería lingüística, es decir, distendida, sino extratemporal por completo: total y simultánea, o sea, inefable.

De entre estos tres modelos de copertenencia recíprocamente intrínseca entre sujeto, conocimiento y expresión, sólo en el primero pueden producirse ajustes y desajustes entre pragmática y semántica, entre expresión y realidad, entre conocimiento y expresión, es decir, sólo en el primero pueden producirse problemas de expresión y comunicación, porque sólo respecto de él se puede hablar de historicidad de la conciencia y de historicidad del lenguaje y la cultura.

3. Tematización de cultura y lenguaje desde la infinitud del sujeto

Se atribuye comúnmente a Hegel el descubrimiento de la historicidad de la conciencia. Tal descubrimiento está ligado a la consideración hegeliana del lenguaje, de la cultura y de la comunicación.

Hegel describe la formación (*Bildung*) como paso del estado natural (animal) al estado espiritual mediante la asimilación de la *lengua*, las *costumbres* y las *instituciones* del propio pueblo. En segundo lugar, describe la formación humanística como paso de lo espiritual particular a lo espiritual universal, o sea, a la verdad, mediante la asimilación (estudio) de *lenguas*, *costumbres* e *instituciones* de otros pueblos, es decir, mediante una apropiación de lo ajeno que es a la vez una enajenación de lo propio: la conciencia propia que se conmensuraba con unos contenidos propios (particulares), va a conmensurarse con otros contenidos particulares ajenos (va a alienarse), para encontrarse luego a sí misma en la universalidad nueva que comprende y engloba dos contenidos particulares heterogéneos.

Esta formación humanística es lo que dilata la capacidad comunicativa del hombre: al ponerse en el punto de vista de los otros, los comprende mejor, y a la vez se comprende mejor a sí mismo en tanto que *espíritu universal*¹.

Así se expresa, en los escritos de Nüremberg, el modo en que los contenidos «se le quedan pequeños» a la conciencia, o el modo en que

1 Cfr. Hegel, *Gymnasialreden*, Original-Ausgabe, XVI, p. 153 sq. Cfr. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, pp. 7-16, cfr. K. Loewith, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 404 sq.

la conciencia se trasciende a sí misma hacia su ser plenamente espiritual superando contenidos o dilatándose por encima de ellos.

La primera vez que Hegel describe por menudo este proceso es en la *Fenomenología del espíritu*: entonces le da el nombre de «experiencia de la conciencia» y señala que el lenguaje es el detonador del proceso. Cuando se designa algo singular se supone que se sabe lo designado, pero como los términos son siempre universales, resulta que el significado (singular) se le queda pequeño siempre al significante (universal). Para señalar esta distancia, y para intentar salvarla, Hegel establece la distinción entre *decir (sagen)* e *indicar (zeigen)*, entre decir *suponiendo* que se sabe y decir sabiendo lo que se dice².

Desde esta perspectiva la filosofía de Hegel resulta ser, por una parte, una descripción de cómo la conciencia se conmensura con el objeto y se desgaja de él, y, por otra parte, un intento de reducir a ley ese constante vaivén para conjurar el miedo que la vacuidad produce a la conciencia. para conjurar el *horror vacui*, y asegurar a la conciencia una conmensuración total con el objeto en lo que será la plenitud de la propia conciencia y la paz absoluta para el sujeto.

Hegel ha vivenciado, pues, la escisión entre sujeto y logos, porque sólo desde esta vivencia se puede intentar una filosofía cuyo objetivo último es precisamente conjurar la escisión. Pero Hegel mismo es consciente de que no puede conjurarla: de que el acceso del sujeto singular a sí mismo en la universalidad del todo, a la verdad total como su intimidad, es problemático, y que lo es en virtud de la historicidad.

En los escritos de Nüremberg se expresa en los siguientes términos: «Antes, las leyes y los deberes se mostraban como costumbres y virtudes y no como reflexiones y principios lejanos e impuestos... En la *condición moderna*, por un *exceso de cultura*, la *vida íntima del todo* se ha desprendido, como un espíritu abstracto, del ánimo de los individuos»³.

De nada sirve que, posteriormente, en la edición de la *Enciclopedia* de 1830, Hegel recurra al hábito (*Gewohnheit*) como a aquello que po-

2 Cfr. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*. II. pp. 73-81.

3 Hegel, *Gymnasialreden*, XVI, p. 188.

dría restañar la escisión⁴, pues tal recurso es ya un reconocimiento de que esa escisión es el gran problema. Más aún. Ya ha dicho que la formación no consigue instalar al hombre en la verdad, en el espíritu, que mediante ella el hombre no consigue «volver a casa», *bei sich sein*⁵. Y esta distancia entre el hombre singular y el espíritu absoluto volverá a aparecer en el manuscrito de 1830-1831 integrado en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*⁶, que pueden considerarse las últimas palabras de Hegel al respecto.

Así pues, hay, ya en Hegel, una consideración del hombre como un desterrado del espíritu, como un vagabundo de lo deletéreo, de un modo bastante análogo a como la hay en Kierkegaard y en Nietzsche. Tal consideración es, en todos ellos, un cuestionamiento muy radical de la copertenencia entre hombre y logos, de la articulación entre el hombre singular, por una parte, y el lenguaje y la cultura, por otra.

La escisión de que venimos hablando es también captada por Nietzsche, y designada por él como «nihilismo europeo». Tampoco es posible una filosofía como la de Nietzsche sino a partir de esa situación vivenciada como tal, a partir de la vivencia de que la instalación del sujeto en el saber o en la cultura nunca es definitiva porque la cultura misma, en tanto que poiesis de sentido, no puede ser definitiva en ningún caso. Hegel intenta remediar la caducidad de la instalación seriando las instalaciones caducas hasta una instalación no caduca, sino definitiva (en esta misma línea se podría situar a toda la izquierda hegeliana, desde Marx hasta la escuela de Frankfurt). Nietzsche intenta una solución (una salida del nihilismo europeo) postulando una ausencia de instalación definitiva; no hay ninguna copertenencia recíprocamente intrínseca entre sujeto y logos. Y con esto Nietzsche llega también a una instalación definitiva.

Nietzsche capta que la cultura y el lenguaje ya no median entre el sujeto y lo real, entre el sujeto y los demás sujetos, pero no advierte que ése es el problema, sino que más bien decreta la inexistencia de aquello

4 Cfr. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, § 410, VII-2 p. 239.

5 Cfr. Hegel, *Gymnasialreden*, XVI, p. 188 sq.

6 Cfr. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pp. 49-55.

que debía venir dado por la mediación de cultura y lenguaje: la inexistencia de la verdad de lo real.

¿Y qué es el sujeto que está escindido del logos? Pues, si no lo sabe, un espectro que se entrega a la charlatanería⁷ y si lo sabe, el superhombre que queda encarcelado en sí mismo⁸.

Cultura y lenguaje son, por tanto, lo deletéreo, lo que se desgasta, aquello en lo que el hombre real nunca puede estar porque en ello el hombre se dispersa, se disgrega: cultura y lenguaje no son ya medio para la comunicación, sino obstáculo, aquello que obliga al hombre a confinarse irremisiblemente en sí mismo, si es que quiere ser sí mismo.

Hay en Nietzsche un replegamiento sobre el origen, un intento de sostenerse en el origen para ser sí mismo y evitar la dispersión, la distensión histórica quizá. Pero eso significaría, de ser posible, la soledad absoluta, como se dice en el poema colocado como epílogo de *Más allá del bien y del mal*: «Allí aprendí a vivir, donde no habita nadie, en una eterna noche sumergido»⁹.

4. Tematización de cultura y lenguaje en su finitud

La historicidad del sujeto y la conciencia, por una parte, y la de la cultura y lenguaje, por otra, y la problematicidad de la recíproca co-pertenencia de ambos, es captada por Hegel y Nietzsche y referida al futuro de modo contrario: Hegel lo hace en términos de *presunción* y Nietzsche en términos de *desesperación*: en el primer caso se pretende poseer por anticipado la totalidad del sentido y en el segundo se decreta su inexistencia.

Ambas propuestas son insatisfactorias, porque lo que queda después de ellas es la vivencia de que sujeto y logos son *recíprocamente extrínsecos*. Además de sus expresiones filosóficas, esta vivencia encuentra expresiones en todos los ámbitos de la cultura. El modo en que la expresa Rilke tiene particular interés, porque, además de recoger el

7 Cfr. Nietzsche. *Also sprach Zarathustra*. Kritische Gesamtausgabe. Walter de Gruyter. Berlin, 1968, VI-1, pp 149-151 «Vom Lande der Bildung”.

8 Cfr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose*, af. 296 VI-2, pp. 249-250.

9 Cfr. Nietzsche, *ibidem*, p. 254.

problema de manera afín a Hegel y Nietzsche, es punto de referencia de expresiones filosóficas ulteriores.

La escisión entre sujeto y logos se describe en la primera elegía de Duino en los siguientes términos: «Y los sagaces animales ya notan / que no estamos muy confiadamente en casa / en el mundo interpretado. Tal vez nos queda /.../ la arrastrada fidelidad de una costumbre, / que se encontró a gusto entre nosotros, y se quedó, sin irse. /.../ Verdad que es raro, no habitar ya la tierra, / no usar ya las costumbres apenas aprendidas, y a las rosas, y a otras cosas apenas prometedoras, / no dar el significado del porvenir humano; / y abandonar hasta el propio nombre / como un juguete destrozado. / Raro, no seguir deseando los deseos. Raro, / ver que todo lo que se ligaba aletea tan suelto por el espacio...»¹⁰.

Lo que aquí hay es también una «experiencia de la conciencia» no ya respecto de objetos, sino respecto de todo lo vivido o vivible y respecto del propio yo. Pero la propuesta de Rilke es otra que la de Hegel y Nietzsche. Está expuesto en la novena elegía de la siguiente manera: «Quizá estemos aquí para decir: casa, puente, manantial, cántaro /.../ ...pero *decir*, compréndelo, / decir así, como las mismas cosas nunca / creyeron ser tan dentro /.../ ...Enséñale / lo sencillo que, formado a través de las generaciones, / como cosa nuestra, vive junto a la mano y la mirada. /.../ ... Y esas cosas, que viven de evasión, / comprenden que las alabes, fugaces, / confían en alguna salvación en nosotros, los más fugaces de todo»¹¹.

Como puede verse, ahora se conjura la presunción y la desesperación mediante una afirmación de la finitud. Con ello tenemos el programa heideggeriano y un aspecto del programa wittgensteiniano.

Se ha vivenciado y tematizado sujeto y logos o sujeto y lenguaje-cultura como recíprocamente extrínsecos, se ha percibido que en ello va la imposibilidad de comunicación y se va a intentar superar esa imposibilidad.

10 R. M. Rilke, *Duineser elegien*, en *Obras de Rilke*, Plaza Janés, Barcelona, 1967, pp. 768-779.

11 R. M. Rilke, *ibidem*, pp. 810-815.

La tematización de lenguaje y cultura como extrínsecos al hombre es su anulación como mediadores, porque es su constitución como objetos. A este acontecimiento se le puede llamar *reificación*, aunque cuando Marx acuña ese término incurre en la misma confusión que Nietzsche: suponer que aquello que se reifica no tiene referentes reales, no ver que la reificación es un proceso de desgaste de mediaciones.

Cuando esas mediaciones adquieren una consistencia *quasi* sustantiva y el sujeto resulta extrínseco a ellas, se puede sostener la irrelevancia o la inexistencia del sujeto y se puede abordar el estudio de cultura y lenguaje como entidad autónoma resultante de combinatorias posibles entre diversos factores (Foucault, etc.). Pero también se puede intentar superar la escisión, hacer posible la comunicación.

Una manera de hacerla posible, de conjurar la reificación, es buscar una correspondencia estrictamente biunívoca entre significantes y significados, buscar una articulación perfecta entre semántica y sintaxis. En ese intento, tal como lo lleva a cabo Wittgenstein, el sujeto sigue resultando extrínseco al logos y, precisamente por eso, ni la sintaxis ni la semántica se muestran capaces de dar razón del sentido (primer Wittgenstein). Para lograrlo hay que referir el sujeto al logos y articularlos en términos de copertenencia recíprocamente intrínseca: es la articulación entre semántica y pragmática (segundo Wittgenstein). Ahora el sujeto aparece, pero lo sustantivo y consistente continúa siendo el logos.

El mismo intento de hacer posible la comunicación entre el sujeto y lo real y entre el sujeto y los demás sujetos, puede llevarse a cabo estableciendo la copertenencia recíprocamente intrínseca entre sujeto y logos *ab initio*. Y ése es el problema que resuelve la noción heideggeriana de *Befindlichkeit*, que, en tanto que estado afectivo es, a la vez, sintaxis, semántica y pragmática, puesto que «el discurso (*rede*) es esencialmente co-originario con el estado afectivo y con la comprensión (*verstehen*)»¹². La radical unidad de estas tres dimensiones del existente humano es el sentido, que constituye el lenguaje preteórico en el cual se funda la

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 34, Gesamtausgabe, V. Klostermann, Frankfurt, 1977, II, p. 213. Cfr. K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 2nd. Auflage, H. Grundmann, Bonn, 1975, pp. 52-62.

comprensibilidad de la situación. El lenguaje ordinario es así un *factum transcendental* en *devenir*, o sea, es condición de posibilidad de toda comprensión, en términos similares a como lo expresara Rilke en su novena elegía¹³.

Desde esta posición Heidegger obtiene alguna ventaja sobre Hegel y Nietzsche en cuanto que «recupera» el futuro. Un logos situado es un logos finito en copertenencia recíprocamente intrínseca con un sujeto finito. Para un logos finito el sentido nunca está completo, sino que es un *factum en devenir* (o lo que es igual, el tiempo es el horizonte de la comprensión), y por tanto hay futuro.

Pero, aunque Heidegger «recupere» el futuro, no supera la «experiencia de la conciencia» de Hegel, Nietzsche y Rilke, sino que recae en ella y, además, en peores condiciones en cuanto que quizá no capta esa su propia recaída.

En Hegel, Nietzsche y Rilke la «experiencia de la conciencia» pone de manifiesto que el sujeto-conciencia es eterno, o sea, que sus situaciones histórico-culturales y su poética del sentido son caducas, y que el trasciende de modo olímpica mente definitivo la cultura y la historia.

La afirmación de la finitud del sujeto-logos y del carácter insuperable de la situación histórico-cultural, cuando es solidaria de la negación de cualquier dimensión de infinitud y eternidad en el sujeto-logos, vuelve a tener como resultado el establecimiento de sujeto y logos como recíprocamente extrínsecos.

Si se establece que lo sustantivo y consistente es el *lenguaje en su finitud*, y que el sujeto comparece en él tan sólo como *finitud de sentido*, entonces lo que desaparece es la «experiencia de la conciencia» y la tematización del sujeto a que dio lugar¹⁴. En efecto, para un sujeto definido radicalmente como *Befindlichkeit* la experiencia de la conciencia es imposible. Pero este expediente es perfectamente inútil, porque la «experiencia de la conciencia» ha ocurrido ya y no se puede hacer que no haya ocurrido.

13 Hay que advertir que las elegías de Rilke no se agotan en el planteamiento de Heidegger, pues contienen otras varias propuestas susceptibles de diversas interpretaciones.

14 En este sentido, es acertado decir, como hace Foucault, que el hombre es un invento de Kant.

Por tanto, Heidegger recae en una situación quizá más precaria filosóficamente que la de Hegel y Nietzsche: el sujeto-logos que trasciende la historia no comparece. Y quizá esa incomparecencia es más acusada en Heidegger que en Wittgenstein, porque en éste al menos se alude al sujeto logos que trasciende el lenguaje y la cultura como «lo que no puede ser dicho».

5. Prospectivas

Recapitulando ahora se puede decir que el problema descrito consiste en que, tras el descubrimiento de la historicidad de la conciencia y de la caducidad de las formas lingüístico-culturales, no se ha resuelto la escisión entre la eternidad y la historicidad del sujeto autoconsciente, ni la escisión entre sujeto autoconsciente y cultura. Pero no es que no se haya resuelto teóricamente un problema filosófico o teológico, es que tampoco se han logrado articular esas dimensiones del ser humano en el plano sociocultural: en el derecho, las costumbres, las instituciones, etc.

Al no haberse logrado esa articulación, el sujeto se capta a sí mismo como escindido, o bien como si se redujera a una sola de sus dimensiones. Por otra parte, la cultura, objetivada o reificada, no expresa al sujeto ni le permite reconocerse en ella: la comunicación está máximamente obstaculizada por la cultura y su necesidad se experimenta entonces de modo máximamente vivo como el más grave problema. Por eso se busca una comunidad ideal en que la comunicación pueda alcanzar el grado de una autotransparencia máxima.

Si éstos son los términos del problema en el momento presente, cabe señalar dos límites entre los cuales ha de estar la solución:

1. La incomunicación nunca puede ser absoluta porque la copertencia entre sujeto y logos es ontológicamente constitutiva de ambos. Si la incomunicación fuera absoluta, la historia sería imposible.

2. La comunicación nunca puede ser absoluta porque la relación entre sujeto y logos no es de identidad y porque hay distensión espacio-temporal en algunos de sus factores intrínsecamente constitutivos. Si hubiera autotransparencia absoluta de un sujeto para sí mismo o de

un grupo de sujetos entre sí, la comunicación sería absoluta, y la historia sería también imposible.

No se quiere decir que la comunicación absoluta sea imposible. Es posible si el sujeto subsistente se posee absolutamente y es relación absoluta en la misma medida en que es subsistente. Pero ése es el tipo de comunicación que hay entre las personas de la Santísima Trinidad, para las cuales no puede haber historia.

Para un sujeto como el humano comunicación absoluta significaría algo así como *cultura absoluta* o *época absoluta*, lo que sí es imposible porque es contradictorio.

Si el hombre puede aspirar a una comunicación absoluta es únicamente en relación con Dios, pero entonces esa comunicación es por definición inefable (lo místico es lo que no puede ser dicho). La comunicación absoluta no es la proporcional a la naturaleza humana, ni puede ser el objetivo de ninguna cultura. Una cultura que sea medio de comunicación es aquella constituida por expresiones que permitan al sujeto reconocerse en su unidad y referirse desde esa unidad a lo real y a los demás sujetos, es decir, constituida por expresiones que, durante un período histórico, ejerzan una mediación silenciosa, que medien realmente.

VII. LO SATÁNICO COMO FUENTE Y COMO TEMA DE LA CREACIÓN ARTÍSTICA

1. Delimitación del tema

El tema de lo demoníaco y, más ampliamente, el de lo sobrenatural positivo y negativo en el arte, puede ser abordado desde una perspectiva psicológica como lo ha hecho K. G. Jung, desde una perspectiva sociológica como P. Berger, desde la antropología fenomenológica como R. Otto, M. Eliade o M. van der Leeuw, desde un punto de vista «ontológico-estético» como E. Castelli, y, por supuesto, desde un punto de vista ético y teológico¹.

En honor a la justicia debo hacer constar que las presentes consideraciones han sido motivadas por la lectura del estudio de Eugenio Trias «Lo bello y lo siniestro» publicado en la *Revista de Occidente* en 1981, y editado recientemente como libro. Con todo, debo hacer constar también que no hay en ellas intención polémica: el estudio en cuestión está enmarcado en la historia de las teorías del arte: intenta una explicación de la secuencia que va desde lo bello como clave de la estética clásica, pasando por lo sublime como ámbito abierto por la estética romántica, hasta lo siniestro como categoría fundamental de la estética postromántica. Y por otra parte, caracteriza lo siniestro como la condición y el límite de lo bello, como el caos velado que amenaza lo familiar ordenado y que, al manifestarse controladamente en el arte, queda neutralizado

1 En relación con las diversas perspectivas sobre el tema pueden verse, C. G. Jung, *Psychologie et Religion*, Corrêa, Paris, 1953, P. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday. Nueva York, 1967; R. Otto, *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1925; M. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, F.C.E., México, 1964. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, y *Méhistophèles et l'Androgyne*, Plon, Paris, 1962, E. Castelli, *Lo demoníaco en el arte*, Ed. Universidad de Chile, Santiago, 1963, e *Images et Symboles*, Hermann, Paris, 1971. L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca, 1974.

en su poder destructivo al mismo tiempo que confiere inquietante hondura a lo familiar. Esta caracterización de lo siniestro está elaborada en referencia explícita a la de Freud y para interpretar sendos aforismos de Rilke y Schelling, aunque, desde luego, presenta también muchas analogías con la «estética» de G. Bataille².

Así pues, aquí no se va a proponer ninguna tesis en relación con la historia de la estética, sino sobre lo satánico como tema y como fuente de la creación artística, y, más en concreto, sobre Mefistófeles tal como aparece en algunas creaciones literarias de los siglos XIX y XX.

Por supuesto, ni Mefistófeles ni, en general, lo demoníaco, puede considerarse como una aportación original del arte contemporáneo. En muchas culturas ágrafas, tanto prehistóricas como coetáneas. En la Grecia antigua, antes de la diferenciación real y verbal entre *técnica* y *arte*, lo satánico está presente en la modalidad del *arte-técnica* que se denomina *magia*, y, más en concreto, en aquella peculiar forma de magia que consiste en la utilización de las fuerzas sobrenaturales a beneficio propio mediante la alianza o pacto con lo sobrenatural negativo — con los «poderes del mal» —. O sea, lo que también se ha llamado *magia negra*.

En la Grecia clásica lo satánico está presente en el culto dionisiaco, cuyas peculiaridades sirvieron a Nietzsche para crear una categoría estética. Y si es verdad que lo dionisiaco se muestra como recurrente en la historia del arte, se puede decir que en cierta manera también es recurrente el romanticismo (aunque no la estética romántica): la ruptura de unas formas dadas y el retorno al caos misterioso como al principio vivificante y generador de nuevas formas, es posible — y es inevitable — si la expresión artística es manifiestación de lo infinito. En tal caso, ninguna creación expresiva — ni tampoco un número tan alto de ellas como se quiera suponer — agota la infinitud. La quiescente y satisfactoria contemplación referida a una forma concreta cede, más tarde o más temprano, a esa convicción, que desde lo hondo se va abriendo paso, de que esa forma no es *todo*, de que hay más, de que hay que ir más allá de las formas concretas para atreverse a la infinitud y traerla al

2 P. Trías, *Lo bello y lo siniestro*, «Revista de Occidente» (4) 1981, y Seix Barral, Barcelona, 1982. Cfr. G. Bataille, *Théorie de la religion*, en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, vol. VII, 1976; *L'Histoire de l'erotisme*, en O. C. vol. VIII, y *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1981.

mundo humano. y de que eso es también imposible. Desde este punto de vista genérico, cada fase de desgaste e innovación artísticas implica un momento romántico, dionisiaco, y en cada edición de ese momento puede hacerse presente también lo satánico.

Por otra parte, en lo que es específicamente historia de la civilización occidental, desde Grecia en adelante, lo satánico ha estado presente en la astrología, en la alquimia, en la brujería y, en general, en esos saberes técnicos esotéricos para designar a los cuales se usó la expresión «*malas artes*».

A su vez, lo satánico también ha sido tematizado y estudiado por lo que ahora llamamos «*bellas artes*» desde que sus diversos ámbitos empiezan a diferenciarse como tales. Más aún, es la referencia a lo sobrenatural positivo y negativo lo que confiere su grandeza a la obra de los trágicos griegos.

Aunque Mefistófeles pertenece al mundo culto de los siglos XIX y XX, el arte cristiano que sin solución de continuidad enlaza el de la Grecia clásica con el contemporáneo, ha contribuido abundantemente a perfilar su figura. En efecto, el mundo medieval sabe mucho de pactos con el diablo y de ventas del alma al diablo, y así consta en su arte: en las leyendas y otras formas de la literatura popular, en miniaturas, en decoración de capiteles, etc., y en otras obras artísticas de máximo rango que no han perdido nunca vigencia. En concreto, en algunas lenguas europeas se utiliza para designar modalidades de lo satánico un adjetivo que deriva de un autor del siglo XIII y de su obra, el adjetivo «dantesco», y algunas manifestaciones de la pintura surrealista del siglo XX —de una pintura que *rompe* las formas de lo real— cuenta entre sus precursores a un pintor del siglo XV que trató atentamente lo demoníaco: el Bosco³.

Finalmente, lo satánico está presente, a lo largo de la edad moderna, en la obra de Amescua, Shakespeare, Calderón, el marqués de Sade, Durero, Milton, etc.

3 Para una visión panorámica de lo demoníaco en el medievo, Cfr. J. Baltrusaitis, *Le Moyen-Âge fantastique*, A. Colin, París, 1960. Para un análisis de lo demoníaco en El Bosco, cfr. P. Mesa Cid, *El análisis de la personalidad y la producción pictórica de Hyeronymus Bosch, 'El Bosco' a la luz de la psicología del arte*, Tesis de licenciatura, Sevilla, 1980.

Con esto queda someramente esbozado el modo en que lo satánico es susceptible de ser abordado tanto desde un punto de vista sistemático como desde el punto de vista de la historia del arte y de la técnica. Al mismo tiempo, quedan señalados los antecedentes que tiene el tema desde el siglo XVIII hacia atrás.

Por último, para que la delimitación del marco de estas consideraciones quede suficientemente cumplida, es preciso señalar algunos rasgos diferenciales de lo satánico, y más en concreto de Mefistófeles, tal como aparece en la obra de los autores seleccionados, a saber, Goethe, Baudelaire y T. Mann. El rasgo diferencial en cuestión creo que es éste: el pacto con el diablo, que sigue consistiendo en la venta de la propia alma, no solamente es el objeto o el tema de la obra de arte, sino que, más fundamentalmente aún, lo satánico es la fuente de ella, su sujeto⁴. Lo satánico aparece como aquello sin lo cual la obra de arte que se persigue resultaría imposible, es decir, aparece prolongando en el ámbito de lo religioso la tesis formulada por Max Weber respecto de lo moral: hoy sabemos que una obra de arte no es bella a pesar de ser inmoral, sino precisamente por serlo⁵.

2. El arte como magia y como sacrificio

La tesis de que en los siglos XIX y XX, y, en concreto, en la obra de los autores señalados, Mefistófeles aparece no sólo como objeto sino también como sujeto de la producción artística, y la de que eso constituye un rasgo diferencial novedoso, es plausible en función de las características que adquiere el arte en la edad moderna y contemporánea. En efecto, si no se hubiera producido una especie de mutación en el arte por la cual éste, desvinculándose de la praxis utilitaria –de la técnica– se vinculara a la actividad contemplativa, no sería ninguna novedad el que lo satánico compareciese como sujeto de la producción técnico-artística. Eso es una modalidad de lo

4 Para una visión de la figura de Mefistófeles en sus diversas versiones en la historia de la literatura, cfr. Rafael Cansinos Assens, «Estudio preliminar» a *Fausto*, en Goethe, *Obras completas*, vol. III, Aguilar, Madrid, 1973. pp. 1251-1294.

5 Cfr. R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo XX, Buenos Aires, 1976, vol. II, p. 258.

que siempre se ha llamado magia. Pero a partir del renacimiento, cuando se consolida diferenciadamente el sistema de las artes y éstas empiezan a definirse más por su referencia a la belleza eterna que por su valor utilitario, el arte empieza a ocupar el puesto que hasta entonces ocupara la ciencia (la *episteme griega*) como actividad contemplativa de lo eterno, de «lo que no puede ser de otra manera y no depende del actuar humano»⁶, mientras que la ciencia pasa a ocupar el puesto que hasta entonces había correspondido al arte como actividad particular y utilitaria. A partir de entonces, en concreto, a partir de Galileo, la ciencia versa sobre un ámbito particular, tiene una cadencia fuertemente utilitaria, y se vincula de modo progresivamente creciente a la técnica dando lugar a lo que se ha llamado la revolución industrial.

Pues bien, el modo de recurrir a Satán para hacer arte es algo nuevo en el siglo XIX porque entonces el arte no es una actividad fundamentalmente práctico-utilitaria, sino contemplativa, y recurrir a Satán para la actividad contemplativa sí que reviste cierta novedad.

Para ilustrar el carácter contemplativo que tiene el arte en la modernidad, es suficiente reparar en la escisión entre *palabra* y *realidad* en la obra de Shakespeare: Hamlet es muy consciente de esa escisión cuando exclama «¡palabras, palabras, palabras!», y Julieta lo es igualmente cuando señala que «*rosa*» y «*Romeo*» son simplemente nombres (he ahí el nominalismo como fenómeno sociocultural, allende los debates académicos). Pero ese carácter resulta aún más acusado en siglos posteriores, cuando se plantea con virulencia creciente el problema del primado del arte sobre la vida o viceversa, o el del primado del arte comprometido sobre el «arte por el arte». Aunque hay precedentes de esas polémicas en períodos anteriores, puede decirse que, en términos generales, son bastante modernas, y que difícilmente podían plantearse con carácter agudo en la antigüedad o el medievo por una serie de motivos, de los cuales es un significativo exponente el hecho de que el griego y el latín no dispusieran

6 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 b 21-22 y 1140 a 1.

más que de una y la misma palabra para designar «arte» y «técnica», es decir, para designar la actividad utilitaria por excelencia⁷.

Pues bien, Goethe, Baudelaire y Tomás Mann recurren a Satán para hacer arte en un momento en que la actividad artística es una referencia activo-contemplativa a la belleza insondablemente eterna, por la que se pretende hacerla comparecer en un *ahí* en toda su infinitud.

El primer encuentro de Fausto con Mefistófeles se produce cuando el hastío de Fausto ante la ciencia y, en general, el saber, se hace insoportable. Lo que Goethe contrapone al saber en el monólogo inicial es el vivir: de eso es de lo que siente nostalgia Fausto cuando se ve a sí mismo embarcado en el viaje sin retorno hacia la senectud, y eso es precisamente lo que Mefistófeles le ofrece.

De manera similar, lo que Baudelaire no soporta es el hastío, el aburrimiento, la indiferencia, y también lo que Mefistófeles le ofrece es *vivir*. Por último, Adrian Leverkühn cierra su trato con Satán cuando no puede soportar por más tiempo ver cada cosa tan sólo como la representación de su propia parodia, y el pacto es lo único que le abre el camino hacia lo nuevo, hacia «lo otro».

Sí. Lo que Mefistófeles ofrece mediante el arte es un vivir que es al mismo tiempo un *saber* y un *hacer*, y, a la vez que eso ofrece la capacidad de desearlo (al menos en el caso de Goethe y Baudelaire).

La actividad es nuevamente magia, pero una magia que está más allá de la distinción entre actividad teórica y actividad práctica y que, por consiguiente, no es afectada por ella. Lo que el Mefistófeles de Goethe escribe en el cuaderno del discípulo para que éste se inicie en el saber es la antigua promesa «eritis sicut Deus; scientes bonum et malum»⁸.

7 Por supuesto, en la cultura latina y griega existe la distinción entre artes serviles y artes liberales, entre las actividades «utilitarias» propias de los siervos y las actividades de «lo honesto» y «lo deleitable» propias de los señores, y se encuentran en ambas culturas el problema de la primacía entre lo práctico lo teórico, pero en el ámbito de lo teórico-contemplativo lo que en ambas culturas tiene más peso es lo que en ellas se llama ciencia, que está más próximo (en cuanto al tipo de actividad y en cuanto a su finalidad) a lo que en la nuestra llamamos *arte* que a lo que llamamos ciencia positiva). Sobre la concepción greco-latina de los saberes prácticos y teóricos, cfr. L. E. Palacios, *La filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

8 Goethe, *Fausto*, 1ª parte, escena IV.

El saber a que se aspira no es aquel que «todos los hombres desean por naturaleza»⁹, ni tampoco aquel que tiene inquieto al hombre hasta que, abriéndose las venas de su razón, no ve brotar por ellas la racionalidad completa del cosmos¹⁰. No se trata de un deseo *natural* de saber, sino, justamente, de un deseo *sobrenatural*, de llegar a ser «scientes sicut Deus». Y por otra parte, no se trata de un saber a distancia, de un conocimiento de lo que ya es que –por decirlo así– no cree dependencias respecto de lo sabido, como podría ser el caso del saber aristotélico o del hegeliano. No se trata tampoco, pues, de un saber cuyo principio fuera el logos. Precisamente la expresión «en el principio era el verbo (*Wort*)», no satisface a Fausto; eso la sustituye por la otra «en el principio era la mente (*Sinn*)», y todavía por la otra «en el principio era la fuerza (*Kraft*)» que tampoco le convence del todo hasta que finalmente encuentra la expresión exacta y definitiva: «en el principio era la acción (*Tat*)».

Ahora el arte es mucho más que magia (en tanto que técnica particular), y mucho más que filosofía (en tanto que saber de la totalidad); el arte es superior a ambas, y también superior a la naturaleza, pues en él la naturaleza «se reforma por el ensueño, queda corregida, hermoseedada, refundida... ¡Sigan buscando esos alquimistas de la horticultura... yo ya encontré mi *tulipán negro!*... ¿No podrías mirarte allí, para hablar como los místicos, en tu propia *correspondencia?*»¹¹.

Ahora el arte es un saber total y *eo ipso* experiencia vivida y acción transformadora-sublimadora, o, para decirlo más ajustadamente, *acción redentora*. Y así se va a cumplir la promesa inicial de Mefistófeles del «eritis sicut Deus». El arte, en tanto que acción redentora, es ese tipo de *aufhebung* por la cual la totalidad de lo real queda rescatada de su miserable evanescencia y resulta *re-vivida* en la unidad de ese vivir supremo del arte-artista.

Repárese, de acuerdo con lo dicho, en que si el arte ha de ser redención no puede ser un saber teórico y distanciado que deje la realidad como está: eso sería, efectivamente, proponer soluciones teóricas para

9 Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 1.

10 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, V, A, «La razón observante». Sobre las afinidades y discrepancias entre Goethe y Hegel, Cfr., K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 2ª ed. 1974, pp. 17-53.

11 Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa*, XVIII.

problemas reales. Tiene que ser acción porque el mal ha sido y es acción. Pero además esa acción tiene que referirse a todo porque tiene que restaurarlo todo, y esa restauración requiere vivirlo todo, serlo todo, en un tipo de unión con todo que se puede caracterizar como unión *real*, es decir, mística.

Como es obvio, aquí nos encontramos en las antípodas de lo que Hegel denominó «filosofía edificante» y de lo que podría llamarse «arte edificante», pues nos encontramos con unos poetas cuya actividad se interna en el misterio de la belleza en tanto que misterio del bien y del mal.

En este sentido «Friedrich Heer considera como una “cifra del siglo XIX” la temeraria y heroica, trágica y grandiosa, peligrosa y necesaria “tentación de los poetas de anunciar de nuevo, con nombres intactos, después y a pesar del fracaso de los teólogos de profesión, Dios, el hombre y la naturaleza”. En la función de mediadores, advertida sólo por íntima vocación, no confirmada por ninguna ordenación consecratoria externa ni por ninguna autoridad del viejo mundo europeo, en este hacer vicariamente las veces de profetas, de teólogos, de sacerdotes, de liturgistas, residen el esplendor y la miseria de los poetas neo-europeos, desde William Blake, Hölderlin y Leopardi, pasando por Rimbaud y Verlaine, hasta Rilke, Valéry, Eliot y Benn»¹².

Goethe podría muy bien inscribirse junto a los poetas nombrados mejor quizá que junto a Baudelaire, y así efectivamente lo hace K. O. Apel, pero desde el punto de vista de la función de Mefistófeles, que es el que se adopta aquí, también puede alinearse junto al autor de *Las flores del mal*. Por otra parte, tampoco Baudelaire está tan lejos de ellos, pues también podrían haber escrito —y en cierto modo lo hicieron— que «el poeta y el filósofo..., si algún paraje desdeñan visitar es, sobre todo, la alegría de los ricos. Tal turbulencia en el vacío nada tiene que les atraiga. Por el contrario, siéntense irresistiblemente arrastrados hacia todo lo débil, lo arruinado, lo contristado, lo huérfano»¹³.

Así pues, en la medida en que el poeta realiza una actividad sacerdotal», ningún mal le es ajeno; su «capacidad de abismo» y su «capaci-

12 Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1953, pp. 605 ss. Cfr. K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963, nota (104) del cap. XII.

13 Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa*, XIII.

dad de horizonte», como las denomina J. Arellano¹⁴, alcanzan al infinito, o mejor, a los dos infinitos, el positivo y el negativo; y en la medida en que se propone conjugarlos mediante la belleza en su más alta unidad, el arte tiene que habérselas no ya con lo feo, lo repulsivo o lo macabro, sino, más allá del límite de lo natural, con lo satánico y con lo sacro.

«Lo bello es el comienzo de lo terrible, que todavía admiramos y soportamos porque, sereno en su hermosura, desdeña destrozarnos. Todo ángel es terrible... Así lo expresa Rilke en la primera de sus *Elegías de Duino*. «El estudio de la belleza es un duelo en que el artista da gritos de terror antes de caer vencido.» Así lo expresa Baudelaire en los *Pequeños poemas en prosa* (III). Lo terrible, he ahí el primer momento de lo sobrenatural positivo y de lo negativo, tal como lo caracteriza Rudolf Otto¹⁵.

Pero lo terrible no es el desvanecimiento de lo natural en la nada, o la deformación de lo natural o su transmutación en inconsistencia; al menos, no es eso lo más terrible: más lo es aún la deformación de lo sobrenatural. Ciertamente que la representación artística de lo demoníaco produce el sentimiento de un «horrible indefinido», «de algo que no posee naturaleza, peor aún, de algo totalmente desnaturalizado»¹⁶, pero lo demoníaco consiste, más precisamente, en cerrar el paso de eso desnaturalizado hacia su extinción «salvadora» y retenerlo eternamente en un proceso al infinito de autodestrucción, es decir, en un proceso de autodestrucción de intensidad máxima que no llega a consumarse jamás. Lo propiamente demoníaco no es la muerte o la aniquilación, sino matar o aniquilar como actividad eterna¹⁷.

Un proceso de autodestrucción que no llega a consumarse jamás es un proceso de autofalseamiento perpetuo, de autoalienación, auto-

14 J. Arellano, *La existencia cosificada*, EUNSA. Pamplona, 1981.

15 R. Otto, *Das Heilige*, trad. esp., *Lo Santo*, cit.

16 E. Castelli, *Lo demoníaco en el arte*, cit., p. 12; cfr. P. Mesa, *op. cit.*, p. 146.

17 Téngase en cuenta que lo más contrario a Dios en tanto que fuente de vida, en tanto que acto de vivir, no es la muerte, sino precisamente matar. Asimismo, lo más contrario a Dios en tanto que verdad, en tanto que acto de ser verdad, no es el error, ni tampoco la mentira, sino el acto de mentir. Las etimologías del término *diablo*, *demonio*, *Satán*, *Lucifer*, etc., apuntan más al actor y la actividad que a lo hecho: «padre de la mentira», «el destructor», «el que mira mal», etc. Cfr. *Dictionnaire de Theologie Calolique*, IV, 321-414. Cfr. H. Haag, *El diablo*, Herder, Barcelona, 1978.

negación como realidad, como verdad: lo demoníaco es sostener lo real en el límite de su imposibilidad, en su tendencia asintótica a la autoaniquilación, al autofalseamiento ontológico, como siendo la mentira de sí mismo sin llegar por eso a dejar de ser. A este respecto, es ilustrativa una de las expresiones bíblicas de la condenación eterna: «no os conozco», que se puede interpretar también así; te has falseado tanto, te has desfigurado tanto de ti mismo que yo, que te empecé a vivir desde la verdad que yo soy, y que te he revivido desde la verdad que tú eres, no soy capaz de reconocerte, no te conozco.

Esto sería, pues, la inversión o la deformación de lo natural que tiene como su fondo lo satánico. Pero todavía queda la inversión de lo sobrenatural mismo: obviamente, la inversión de lo sobrenatural positivo, su deformación, que es lo que da lugar a lo sobrenatural negativo.

Lo sobrenatural positivo aparece *quoad nos* como la viva realidad activa que en relación con un saber y un hacer humano da lugar, de un modo metarracional y «metalógico», a que el hombre viva o exista en términos de superación –previamente inconcebible– de lo evanescente y vulnerado de su sí mismo natural. Dicho de otra manera, lo sobrenatural positivo es el sacrificio-sacramento y la unión mística¹⁸. El carácter metarracional de la unión mística queda puesto de manifiesto suficientemente por la concordancia de las diversas formas de mística oriental, mística musulmana y mística cristiana respecto de la inefabilidad de la unión¹⁹. A su vez, el carácter metarracional del sacrificio, en el sentido de *sacrum-facere* o *hacer lo sacro*, queda también patente si se considera que, a pesar de que el sacrificio es una constante de las religiones y es ampliamente ejercido, no se sabe sin embargo por qué el sufrimiento, el dolor, la sangre, el amor y la muerte –que se cuentan entre sus factores constitutivos– tienen la virtualidad de transmutar lo profano e incluso lo depravado en sacro. No se quiere decir con esto

18 Esta caracterización de lo sobrenatural, simplemente enunciada, puede verse en cualquiera de los estudios de fenomenología de la religión citados, así como en cualesquiera otros. Las claves desde las que formulo esta caracterización pueden encontrarse en el estudio de R. Otto ya citado, en el de C. Geertz «Ethos, World View and Sacred Symbols» en *The Interpretation of culture*, Basic Books, Nueva York, 1973, y en mi propio estudio *Sentido antropológico del dolor*, en «Anuario filosófico» (X-2), 1977.

19 Una panorámica de las diferentes místicas puede verse en M Guerra, *Historia de las religiones*, EUNSA, Pamplona, 1980, vol. 3.

que los estudios de Hegel, M. Mauss o Scheller al respecto no expliquen nada: se quiere decir que esos estudios hacen resaltar, todavía más, la imposibilidad de reducir el sacrificio a una racionalidad «humana-natural»²⁰.

Pues bien, lo satánico en tanto que inversión de lo sobrenatural positivo es el *sacrilegio*, en tanto que anti-sacrificio y anti-sacramento, y la *blasfemia*, en tanto que anti-mística y anti-plegaria; y se puede comprobar que mantienen la metarracionalidad de lo positivo a que se oponen. El mal, desde luego, –y hay unanimidad al respecto– es irracional, pero también lo es el bien, o al menos ese tipo de «bien» que neutraliza y transmuta lo depravado.

Lo satánico en tanto que inversión de lo natural en el sentido ya señalado se encuentra en Goethe, en Baudelaire y en Tomás Mann, y tiene las características de la magia «pre-romántica» en cuanto que uso de poderes sobrenaturales negativos para resolver algunos problemas «particulares» del vivir o del quehacer artístico. Así, Fausto se vale de las «malas artes» de Mefistófeles para enamorar a Margarita e incluso para potenciar su deseo de vivir, aunque por muy innoble que sea el objetivo es perfectamente legítimo. La apelación de Baudelaire a Mefistófeles es el recurso a *una* de las formas posibles para experimentar que se vive de un modo radical y profundo; así en su sentencia: «para no sentir el horrible fardo del Tiempo que os rompe los hombros y os inclina hacia la tierra, es menester embriagarse sin tregua. ¿De qué? De vino, de poesía o de virtud, como preferáis. ¡Pero embriagaos!». O bien en esta otra: «No hay entre los hombres más que el poeta, el sacerdote y el soldado. El hombre que canta, el hombre que bendice, el hombre que sacrifica y se sacrifica»²¹. Finalmente, en el caso de Tomás Mann, Adrian Leverkühn apela a Mefistófeles como *único* recurso que

20 Cfr. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, F.C.E., México, 1981 y M. Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, G.W., 9, Francke, Berna, 1963. Es oportuno señalar, a este respecto, que la más amplia producción especulativa sobre el sacrificio, que es la que se desarrolla en el ámbito de la teología cristiana, no elimina en ningún caso su carácter de 'misterio'. Cfr. Hubert y Mauss, *De la naturaleza y de la función del sacrificio*, Obras, I, Barral, Barcelona, 1970.

21 Cfr. Baudelaire, *Obra poética completa*, Río Nuevo, Barcelona, 1980, pp. 13 y 23.

le permita crear la belleza requerida para dejar atrás la monotonía de la trivialidad.

En el caso de Goethe la magia se esboza como posibilidad para el arte. En Baudelaire la magia en *una* de las formas de hacer arte. En Tomás Mann el arte sólo es posible como magia, nutriéndose en las fuerzas del mal.

Sin embargo, esto es mantenerse todavía en el límite de lo natural, y por tanto no estamos en la máxima intensidad y radicalidad del vivir. Ahí se llega cuando es el vivir mismo lo que se arriesga, por ejemplo en la ruleta rusa o jugando con un barril de pólvora, o, más aún, cuando lo que se arriesga es el propio ser justamente al llevar a cabo la inversión de lo sobrenatural positivo, o sea, en el sacrilegio y la blasfemia.

Quizá esto no se encuentra nítidamente en el Fausto de Goethe, pero en Baudelaire sí. En Baudelaire el arte es en cierto modo sacrilegio cuando Satán viene a proponerle el disfrute de todos los placeres dándole una ampolla que tiene en su mano y diciéndole «bebed; ésta es mi sangre, cordial perfecto», o cuando le promete, cambiando la literalidad de la expresión «todo esto te daré si, postrándote ante mí, me adoraras»; pero en cierto modo no lo es porque Baudelaire desprecia burlonamente sus propuestas²². Por otra parte, el arte es en cierto modo blasfemia en Baudelaire cuando en sus «Letanías a Satán» exclama: «O toi qui de la Mort, la vieille et forte amante, / engendras l'Esperance, -une folle charmante! / O Satan, prends pitié de ma longue misère!» Y también cuando concluye: «Fais que son âme un jour, sous l'Arbre de Science, / près de toi se répose...!»²³. Pero, en cierto modo, tampoco es blasfemia en cuanto que, propiamente, no hay un ataque ni un insulto directo a Dios.

En Tomás Mann el arte se acerca un poco más a lo que sería simultáneamente blasfemia y sacrilegio, cuando Adrian Leverkühn desafía a Dios en lo que sería el propio terreno de éste, a saber, el de la misericordia redentora, al buscar el más atroz de todos los pecados como el camino más certero hacia la salvación, ese *non plus ultra* que es «el único camino para llegar a la máxima exaltación de la existencia dra-

22 Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa*, XXI.

23 Baudelaire, *Rebellion*, 3.

mático-religiosa, o sea, a las simas del pecado y, por ellas, a la irresistible provocación de la bondad infinita». Pero, por otra parte, tampoco se llega a la blasfemia sacrilegio porque el desafío se mantiene en el plano hipotético (en el de la especulación teológica), porque los avatares posteriores al pacto y su desenlace quedan relegados a lo indecible, y porque, en último término, Tomás Mann hace jugar a Mefistófeles a favor de lo sobrenatural positivo cuando pone en su boca las siguientes palabras: «Yo soy el único conservador de lo religioso. ¿A quién quieres reconocer la existencia teológica si no es a mí? ¿Y quién puede aspirar a una existencia teológica sin mí? Lo religioso es cosa mía y no de la cultura burguesa. Esto es evidente. Desde que la cultura se desprendió del culto para hacer de sí misma un culto, no es, en realidad, otra cosa que un despojo, y cinco siglos han bastado para que el mundo se fatigara de ella hasta la saciedad...» En último término, ese juicio sobre la cultura es también, y todavía más, un juicio sobre el arte²⁴.

Así pues, el arte se aproxima a la magia y a la blasfemia-sacrilegio, pero resulta que en ninguno de los tres casos llega a consumarse como tal. Como si, al intentarlo, el arte se desgajara de la magia y el sacrilegio por su propio peso y se transmutara en sacrificio. Como si Mefistófeles fuera «lo otro que el arte» y el arte tuviera que triunfar inexorablemente sobre él.

Goethe triunfa sobre Mefistófeles porque no es capaz de referirse a Margarita en términos pragmatistas y hedonistas, y se refiere a ella en términos de amor y de *verdad*. Y Fausto se salva porque Margarita se salva en virtud de su inocencia supraempírica y en virtud de eso mismo atrae a Fausto hacia ella. Es decir, Margarita es a Fausto como Beatriz a Dante, como Sonia a Raskolnikov o como doña Inés a don Juan.

Baudelaire triunfa sobre Mefistófeles de una manera espeluznantemente pasmosa, porque, después de escuchar sus ofertas, el hombre que ha escrito «Los paraísos artificiales», que muere de una parálisis general progresiva consecuencia de la sífilis, que ha probado todas las drogas de circulación libre y clandestina, y que a duras penas consigue neutralizar el *tedium vitae* incrementando su intoxicación de láudano,

24 Tomás Mann, *Doktor Faustus*, cap. XXV. Los textos citados corresponden a las pp. 290 y 285-6 respectivamente de la edición española de EDHASA, Barcelona, 1978.

tras oír las propuestas que eliminarían su aburrimiento, volviendo en su intimidad a «la desconfianza incurable» suplica: «¡Dios mío!, ¡Señor Dios mío! ¡Haced que el diablo me cumpla su palabra!»²⁵. Baudelaire triunfa sobre Mefistófeles porque, habiendo escrito que «el trabajo es menos aburrido que el placer», también sabe que la vida es menos aburrida que el infierno.

Finalmente, por lo que se refiere a Tomás Mann, ya se ha dicho que el desenlace del duelo entre Adrian y Mefistófeles queda remitido a lo indecible del misterio. La superación de lo satánico queda esbozada tan sólo en la medida en que la referencia a lo sobrenatural negativo es, en esa determinada situación cultural, el único modo de referirse a lo sobrenatural positivo, es decir, en la medida en que la referencia a lo satánico tiene carácter medial y transitorio.

Pues bien, en la medida en que lo satánico es superado, el arte no llega a consumarse como blasfemia ni como sacrilegio, sino que se transmuta en sacrificio. Esto significa, según lo dicho al respecto anteriormente, que el arte recoge todo el dolor, toda la miseria y toda la orfandad de la depravación humana, la rescata de su evanescencia, y la *re-vive* en su más alta unidad. Si esto es así porque el que hace arte en general, y arte románticamente en particular, no puede evitarlo, o sea, porque esa inflexión pertenece intrínsecamente a la naturaleza de la actividad artística, entonces el arte no puede ser nunca magia en tanto que referencia utilitaria a lo particular. Y si ése es el caso, entonces el arte, en tanto que conocimiento del bien y del mal en concreto, en cuanto vivido, a lo que más se acerca es al sacrificio en tanto que articulación meta-racional de los dos infinitos en su unidad más alta.

Si lo dicho hasta aquí es correcto, desde la perspectiva alcanzada se puede aventurar una peculiar caracterización del arte. «E quindi uscimo a riveder le stelle» (Infierno, canto 34, v. 139).

25 Baudelaire, *Pequeños poemas en prosa*, XXIX.

3. La idea reguladora de las ideas reguladoras

Hoy sabemos que una obra de arte no es bella *a pesar de* ser inmoral, sino *precisamente por serlo*. Esta tesis de Max Weber, prolongada en el ámbito de lo religioso, es la que propone Tomás Mann en los siguientes términos: en la situación actual de la historia de occidente, una obra de arte que supere los despojos de cultura que nos quedan sólo es posible como referencia a Satán. A su vez, una obra de arte en tanto que referencia a lo sobrenatural negativo es *eo ipso* actividad artística en referencia a lo sobrenatural positivo.

Como vimos, ésa es también, en cierto modo, la tesis de Friedrich Haer y la de Karl Otto Apel: lo distintivo de la gran poesía del XIX y el XX es su carácter «sacerdotal». Por otra parte, lo distintivo del arte romántico es el indeclinable intento, íntimamente sentido como imposible, de expresar en forma finita lo infinito, de hacer comparecer el ser dejándolo ser manifestación, en el *ahí* determinado e infinito a la vez que es el existente humano.

Si este carácter universalmente sacerdotal y activo-contemplativo (se podría decir también «católico») pertenece desde siempre a la naturaleza del arte y se patentiza con nitidez en el siglo XIX, o bien es una cualidad nueva que adquiere en ese momento, no es una cuestión que exige ser considerada y resuelta ahora. La cuestión que nos ocupa es por qué cuando el arte acoge todo lo inmoral y todo lo satánico, cuando empieza a metamorfosearse en magia, en blasfemia y en sacrilegio, en vez de consumarlo se transmuta en sacrificio.

La propuesta que cabe hacer de la naturaleza de la actividad artística para responder a la cuestión es la siguiente: se produce ese punto de inflexión en ese momento de la dinámica artística porque el arte de suyo está regido por la idea reguladora de las ideas reguladoras, y por eso en el momento en que se encuentre con su propio límite se le hace más patente la radicalidad de su naturaleza.

Explicitemos. Cuando Kant se pregunta por la unificación de los fenómenos cósmicos apela a la noción de *mundo* como idea reguladora que permite la síntesis; cuando se pregunta por la unificación de los fenómenos psíquicos apela a la noción de *alma* como idea reguladora que permite la síntesis, y cuando se pregunta por la unificación de ambas series de

fenómenos apela a la noción de *Dios* como idea reguladora última. Como es obvio, la idea reguladora que permite la unificación de los fenómenos no puede ser, a su vez, un fenómeno, por un motivo similar a aquel por el cual la unidad de un conjunto de elementos jamás es un elemento del conjunto. Desde este punto de vista, el intento de hacer comparecer la idea reguladora como fenómeno o como un elemento del conjunto ha de presentirse por fuerza como imposible, y ello precisamente en la medida en que el *deseo natural de saber* es más intenso.

Ahora bien, si se repara en que aquello que hay de común a las tres ideas reguladoras y aquello que permite su formulación es la «noción» de unidad, entonces resulta que *la unidad es la idea reguladora de las ideas reguladoras*, y en esa medida puede que su formulación misma resulte más ardua que la de las otras ideas reguladoras, es decir, más inefable.

Hay que advertir, por otra parte, que en todo caso las unidades en cuestión tienen carácter sintético, puesto que si tuvieran carácter analítico se tendrían desde el principio y no habría necesidad alguna de buscarlas o de obtenerlas. Pero aún hay más: las síntesis en cuestión podrían considerarse como racionalmente alcanzables si los elementos de las series y sus síntesis respectivas fueran netamente racionales. Pero como no lo son porque en tanto que el mal se da en ellas la irracionalidad les es propia, en esa misma medida la síntesis no es alcanzable racionalmente, sino meta-racionalmente, es decir, según lo que antes se denominó sacrificio. El sacrificio es así el modo en que la idea reguladora de las ideas reguladoras, la unidad, se realiza triunfando no ya sobre la pluralidad racional, sino sobre las fracturas y deformaciones de lo irracional, es decir, sobre «todo lo débil, lo arruinado, lo contrastado, lo huérfano»²⁶.

Pues bien, en la medida en que el arte se transmuta en sacrificio, es restauración metarracional de la unidad, impulsado por un deseo meta-natural de ella. Dicho de otra manera, en la medida en que el arte se acerca más a lo irracional, a la inmoralidad y a lo satánico, más se acerca el límite de su posibilidad, es decir, al punto en que ya sería imposible como arte porque sucumbiría a la desarticulación, deformación y autonegación.

26 Por supuesto, hay en todo esto una gama considerable de implícitos ontológicos y gnoseológicos de máximo interés. Su desarrollo requeriría un trabajo quizá más amplio y en todo caso distinto del que ahora nos ocupa. Por eso y porque el contexto ejerce también de factor clarificador no son necesarias ahora más explicitaciones.

En ese mismo momento, es cuando más patente se le hace la radicalidad de su naturaleza como actividad que realiza la unidad, y logra una unidad de universalidad máxima, porque entonces ya no recoge y unifica lo –por así decir– «fácil», sino también todo aquello que está en el límite de su propia autodestrucción, todo lo que queda de «valioso» o de «humano» en la entraña misma de lo brutalmente vulnerado, que precisamente en ese mismo límite se muestra también con toda la profundidad de su grandeza. Es decir, el arte llega a ser, en semejante tésitura, acción transformadora-sublimadora, ese tipo de *aufhebung* que rescata a la totalidad de lo real de su miserable evanescencia y lo *re-vive* en su más alta unidad.

El arte no puede llegar a consumarse como magia o como sacrilegio precisamente porque su dinámica está regida por la idea reguladora de las ideas reguladoras, y no puede desistir de restaurarlo todo en su más alta unidad, es decir, el arte, desde esta perspectiva es, efectivamente, una «inmensa misericordia»²⁷. En tal empeño el artista aspira a ser *sciens bonum et malum*, pero de tal manera que, si lo consigue, el serlo no cae del lado de la culpa, sino del de la inocencia; es decir, llega a serlo en cierto modo *sicut Deus*.

A título meramente indicativo cabe señalar que, en la medida en que el arte tiene que ver con la belleza, y en la medida en que la belleza es un trascendental, se convierte con el *verum* y el *bonum* en el plano trascendental, es decir, en el *unum*, recogiendo en él hasta el último vestigio de belleza que se pueda rastrear en la existencia.

Desde el punto de vista «vital-activo» aquí adoptado, podría decirse que esa restauración de la unidad la realiza efectivamente el sacrificio, la vive incoactivamente el arte, y la postula teóricamente la filosofía²⁸. Así la jerarquización de estas tres máximas actividades humanas de menor a mayor alcance sería, a diferencia de la establecida por Hegel, filosofía-arte-religión.

27 Gabriela Mistral, nota a «Poemas de la madre más triste» en *Desolación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, p. 80

28 Dicho todavía de otra manera, el arte puede llegar a ser sacrificio en términos tales que ningún mal le sea ajeno y gravitando de suyo hacia la inocencia en la misma medida y en el mismo sentido en que se puede decir que la redención es una obra de arte. O todavía más radicalmente aún el pecado original queda recogido en la obra de arte en cuanto que la redención es *la* obra de arte.

Por supuesto, el modo en que *de hecho* pueden articularse arte y sacrificio, y el modo en que *de suyo* se articulan, requieren desarrollos teóricos más amplios que ahora no son pertinentes. Lo que nos ocupa ahora es considerar el modo en que el arte, al adquirir las características de «sacrificio» y de «misericordia», lleva consigo que el quehacer artístico sea más que nunca un quehacer indecible.

Sin duda, se puede sostener que, en tal caso, el arte es un quehacer «sacerdotal», o un quehacer «femenino», pero en la medida en que precisamente lo sacerdotal o lo femenino es lo indecible²⁹.

Pues bien, pasemos de la hermenéutica filosófica a la demostración directa de un quehacer artístico con las características señaladas. Desde luego, podría llevarse a cabo con cualquiera de los poetas aludidos, pero como no es posible hacerlo con todos bastará centrarse fundamentalmente en Rilke³⁰.

29 El punto de vista de la actividad artística como quehacer femenino es muy característico de Gabriela Mistral, aunque también resulta patente en otros varios autores, entre los que destacaría a César Vallejo. De todas formas, quizá una de las mejores expresiones de este quehacer femenino sea esta de Victor Hugo en *Les Chauménis*. «Mientras duró la prosperidad, las mujeres, obligadas por nosotros, se han olvidado de ellas mismas, sin ambicionar nada más. Pero en el momento de la adversidad su actitud ha cambiado, han dejado de ser modestas y nos han dicho no sabemos si tenemos derecho a vuestro poderío, a vuestra libertad, a vuestra grandeza, pero lo que si sabemos es que tenemos derecho a vuestra miseria. Compartir vuestros sufrimientos, vuestra postración, vuestra desnudez. Vuestras angustias, vuestras renunciaciones, vuestro exilio. vuestro abandono si no tenéis asilo, vuestra hambre si no tenéis pan. Ese es el derecho de la mujer, ¡nosotras lo reclamamos!». Ed Gallimard, Paris, 1977. p. 323.

30 A partir de Heidegger, que interpreta a Rilke asimilándolo estrecha mente a Nietzsche a su propia obra, se han propuesto diversas exégesis filosóficas de su poesía pesar de que he utilizado expresiones heideggerianas en varios momentos. no significa eso que siga su interpretación, ni ninguna otra interpretación filosófica. Tampoco sigo las interpretaciones que de su poesía hace a veces el propio Rilke en prosa. Con todo, considero que las indicaciones interpretativas que hago son válidas. La legitimidad de una pluralidad de interpretaciones diferentes válidas creo que queda bien ilustrada por la resistencia tenaz de San Juan de la Cruz a interpretar en prosa de su poesía, y por las razones que da de esa resistencia cuando, sin poder esquivar más las presiones en ese sentido, escribe su interpretación «los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura para que cada uno se aproveche según su modo y caudal de espíritu, qua abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar». Prólogo a *Cántico espiritual* en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1978, p. 850. Para la versión castellana de Rilke sigo, en líneas generales, la traducción de José M^o Valverde en *Obras* de R. M. Rilke, Plaza-Janés, Barcelona, 1976.

Lo bello es sólo el comienzo de lo terrible, y lo terrible es la transmutación en unidad de las cosas tomándolas desde su radicalidad más honda e insospechada, «como ellas nunca creyeron ser tan adentro». Esa es la misión –¿imposible?– del poeta, y eso el ángel ya lo es. Por eso, si un ángel

.. de repente me tomara sobre su corazón: me fundiría
ante su más potente existir³¹.

Con todo, el poeta no puede sustraerse a su misión. Por eso y para eso está abocado al dolor y al sufrimiento. Consecuentemente, en vez de tomar el camino «directo» del amor, toma el del misterio (la noche) y el del sufrimiento:

¡Ah! ¡y la noche! ...
¿es más leve a los enamorados?
Ay, ellos sólo se ocultan mutuamente su hado³².

No, no es ese el itinerario al que el poeta es íntimamente impulsado desde el arcano de su propia vocación. No se queda ahí, en ese amor que por el momento es sólo amor y que se promete eternidades:

a vosotros, amantes, mutuamente suficientes,
pregunto por nosotros. Os tocais. ¿Tenéis las pruebas?
Ved, ocurre que mis manos se compenetran
una de otra, o que mi consumida cara se albergue en ellas. Esto me da un poco de
sensación. Pero, ¿quién se atrevería a *ser* sólo por esto?³³.

Junto a esos amantes, convencidos de que pueden consumir su unidad, están los amantes que ni siquiera tuvieron la oportunidad de intentarlo, «esos abandonados, muchos más amorosos que los satisfechos». Y a esto último es convocado el poeta por su misión:

31 *Elegías de Duino*, Primera elegía.

32 *Ibíd.*

33 Segunda elegía.

¿No debían al fin esos remotos dolores
hacérsenos más fecundos? ¿No es tiempo de librarnos,
amando, del amado, y resistirlo, estremecidos,
como la flecha a la cuerda, para, reunida en el disparo,
ser *más* que sí misma?³⁴

Sí. Hay que recoger todo el dolor y todo el amor del pasado, hay que recoger también a todos los que murieron; no hay que considerar a los muertos demasiado lejanos o demasiado distintos, como hacen la mayoría de los vivos. Sí, «todos los vivos cometen el error de distinguir demasiado fuerte» pero «nosotros, que tan grandes misterios necesitamos, y para quienes tantas veces surge del dolor tan feliz avance», no podríamos ser sin los muertos.

Así se inicia la andadura del arte como sacrificio, como ejercicio de la unidad. Pero no puede forzarse porque tiene su propio *tempo*:

Si ahora el peligroso arcángel bajase detrás
de las estrellas, sólo un paso, acá: hacia arriba
saltando, nuestro propio corazón nos mataría³⁵.

El poeta tiene que ir por las sendas del bosque que en cada momento se le van abriendo: correr, a través de la amada, hacia la madre, y a través de ella hacia la infancia, y desde ahí hacia la infancia de la humanidad toda, hacia los primeros orígenes, aunque no se comprendan o aunque su recuerdo sea doloroso (tercera y cuarta elegía). Luego hay que desandar nuevamente el camino hacia acá, viviendo entre todo aquello que no logra ser de verdad (quinta elegía), tratando de evitar ser el propio dispersarse, tratando de mantenerse en el propio origen, como el héroe y el niño (sexta elegía).

Alguna vez llega uno a ser de verdad, cuando amor y arte se unen en esa forma (séptima elegía). Pero inexorablemente siempre nos separamos de nuestro principio, de nuestro ser de verdad:

34 Primera elegía.

35 Segunda elegía.

¿Quién nos volvió al revés, para que siempre
por más que hagamos, tengamos el gesto
del que se marcha?³⁶

Transmutar en interioridad humana todo lo que es fugaz, lo que
no es de verdad, y hacerlo ser en nosotros, aunque no sepamos bien lo
que somos: eso es cumplir la misión de poeta:

Tierra, ¿no es eso lo que quieres: *invisible*
resurgir en nosotros?...

¿Qué es tu orden apremiante sino transmutación?
Tierra, amada, yo quiero. Créeme, ya no hacían falta tus
primaveras para ganarme: *una*,
una sola ya es demasiado para la sangre.
Desde lejos estoy inefablemente decidido hacia ti.
Siempre tuviste razón, y tu sagrada irrupción
es la muerte amistosa.
Mira, yo vivo. ¿De qué? Ni la niñez, ni el futuro
menguan... Existir innumerable
me brota del corazón³⁷

Pero ese existir innumerable que supera y asume el mundo eva-
nescente de las marionetas y la mercadería, tiene su fuente más allá, en
la *verdad* del niño y de los amantes, y ésta a su vez la tiene más allá, en
la *verdad* del dolor, que a su vez tiene su fuente más allá, en la verdad a
la que el dolor apunta:

... ¡Oh, qué queridas me seréis entonces, noches,
doloridas. Por qué no os recibiría yo, inconsolables hermanas,
arrodillándome, y no me entregaría
disuelto a vuestra suelta cabellera! Nosotros, los estropeadores de los dolores.

El dolor, la «queja», viene y señala el camino:

36 Octava elegía.

37 Novena elegía.

.. A las muchachas
espera y saluda con amistad. Les muestra sin ruido
lo que tiene encima. Perlas del dolor y los finos
velos de la paciencia.

Y al muchacho lo lleva a la fuente del gozo; allí se abrazan, y él solo, sigue subiendo, por la montaña del dolor pristino³⁸.

Ejercer el arte como articulación del infinito positivo y del negativo en su más alta unidad, tiene el ritmo y el *tempo* del dolor, y no se puede apresurar, pero tampoco es posible abandonarlo: hay que evitar el camino de la deserción, el de lo falso; hay que resistir la fatiga y llegar hasta donde ya no se pueda más, y una vez ahí seguir adelante con el pulso más firme aún. Lo que se mantiene y mantiene todo eso como nervio es la paciencia. Así se expresa en el «Requiem para un poeta (Wolf Graf von Kalckreuth; suicida)»;

Sí, dejando atrás dichas y desdichas,
en ti te sumergías, y ascendías
con tu meditación, casi rompiéndote
al peso de tu oscuro hallazgo...
¿Y por qué no esperaste a que su peso
se hiciese insoportable? Entonces cambia,
y si pesa es porque es de veras...

Más allá del entusiasmo y de las lamentaciones, más hondo está el supremo hallazgo y su dolor. Cuando se piensa que ya no se puede resistir más resulta que sí, que se puede. Más aún, hay que esperar hasta que se produzca ese acontecimiento, más allá del límite de lo insoportable: entonces acontece el cambio y entonces acontece la verdad. Todo es resistir, y el no hacerlo, en cualquiera de sus formas (el suicidio, por ejemplo), es abdicar de la misión de poeta, es romper la esperanza:

¡Cómo cruza ese golpe por el mundo
cuando el viento cruel de la impaciencia

38 Décima elegía.

en algún sitio cierra una apertura!
¿Quién jurará que entonces una grieta
no rompe en tierra las semillas sanas,
y que en los animales de la casa
no brota un ansia de matar, lasciva
cuando ese choque estalla en sus cerebros?³⁹

El poeta no puede abdicar o desertar de su misión porque todas las realidades, fugaces, que viven de evasión, confían en alguna salvación en nosotros, los más fugaces de todo.

Quieren, y debemos transmutarlas enteras en nuestros corazones, en nosotros, infinitamente: en nosotros, seamos lo que seamos al fin⁴⁰.

Así es la subida por «la montaña del dolor pristino»; así es la «sacrosanta andanza» que renueva al poeta desde la profundidad máxima, de manera que queda purificado y dispuesto para llegar a las estrellas, «puro e disposto a salire a la stelle» (*Purgatorio*, canto 33, v. 145).

4. Arte realista y realidad artística

Si ahora, desde esta perspectiva, se planteara la cuestión acerca de la primacía del arte sobre la naturaleza o sobre la vida, o la de la prioridad del arte comprometido sobre el arte por el arte, enseguida se echaría de ver que tales preguntas se quedan cortas. Más aún, que desde la perspectiva alcanzada esas preguntas ni siquiera tienen sentido.

En efecto, después de estos avatares de la dinámica artística, en este su momento álgido, el monólogo de Fausto no puede reeditarse. El hastío de Fausto, de Baudelaire y de Adrian Leverkühn se quedan muy atrás. La magia y el sacrilegio pueden conjurar el tedio por un momento, pero pasado éste puede llegar también a aburrir: como vimos, ése es el modo en que, «echándose un pulso» con Mefistófeles, Baudelaire le gana.

Si, incluso el sacrilegio puede llegar a aburrir. En cambio, el misterio-sufrimiento-amor no: porque significa acoger el mal, ese peso hacia

39 *Requiem para un poeta*.

40 *Novena elegía*.

el abismo más fuerte que el hombre, y asumirlo en la forma de incoar su superación hacia un horizonte más profundo y fuerte que el hombre.

Ese es el camino del poeta y hacia él le llaman las voces de su vocación:

Ve, ve, ve, dijo el pájaro. El género humano
no puede soportar demasiada realidad⁴¹.

Hacer arte es así abrir espacio interior, abrir hondura a la vida y retomarla para hacerla ser más que ella misma. Y vivir es eso: ser la vida más que ella misma.

Parece claro, de este modo, que el buen arte o el arte mejor, quizá no pueda hacerse –al menos en esta situación histórica– desde la «inocencia» en el sentido peyorativo del término, es decir, si ésta se entiende como mera y crasa ignorancia del mal, según señaló Hegel⁴². El mejor arte se hace quizá desde aquella pureza que conoce profundamente el mal, que lo acoge en su seno sin quedar por ello destruida, y así incoa su superación. Ese es el arte cuyo gradiente alcanza las máximas simas y cumbres de la existencia, y por eso mismo es el arte más humano y más sobrehumano, porque es el que más se adentra en el misterio.

Por eso ocurre que el arte «edificante» resulte malo como arte, o sea, falso, o, si se quiere, «meramente teórico». No es un arte «realista» en el sentido de que no acoge suficiente mente la realidad, y por eso no la eleva transmutándola en realidad artística. El arte que no se hace cargo de un mal verdadero, que está realmente presente en el ahí que es el existente humano, no supera el mal ni se hace cargo verdaderamente del hombre.

Por supuesto, con esto no se quiere decir que todo arte deba acoger el mal y superarlo para que sea bueno en tanto que arte; se quiere decir que el arte que se hace en un ámbito cultural y en un momento histórico en el que el mal tiene una peculiar viveza entraña en sí mismo una vocación para llevar eso a cabo, es decir, para transmutarse en sacrificio:

41 T. S. Eliot, *Cuatro Cuartetos*, Burnt Norton, I.

42 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, VI, C, c, «La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón».

porque los ámbitos culturales y los momentos históricos también son obras de arte, o sea, realidades artísticas, vidas cuyo ir más allá de ellas mismas se cumple también mediante la actividad artística.

Quizá lo que el hombre hace es más fuerte que lo que el hombre dice, y en ese caso el sacrificio (*sacrum facere*) sería más que la plegaria (*oratio*), y el drama (*actio*) más fuerte que la poesía (*dictio*), pero en la medida en que en cada una de esas actividades hay una fuerza irreductible a la otra ambas resultan indispensables. Y quizá por eso en los momentos límites, en los que el arte se exige a sí mismo lo supremo, tiende a superar en una unidad más alta los géneros literarios: la lírica es drama y sacrificio y el drama es súplica silenciosa.

Por supuesto que esto puede producir una impresión de caos, de ruptura del orden y de desconcierto, pero eso es también la manifestación inexorable de que se está en la más intensa de las relaciones con lo indecible: el saber y el hacer, en tanto que diversos, han sido superados:

Para venir a lo que no sabes
has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.

Ahora ya el amor sí es efectivamente verdadero y total, una vez que ha llegado a ser en todas las cosas y que ha acogido a todas las cosas en sí. Entonces es ya «l' Amor che move il sole e l'altre stelle» (Paraíso, canto 33, v. 145)⁴³.

43 T. S. Eliot, *Cuatro Cuartetos*, East Coker, III. Cfr. San Juan de la Cruz, *Letrillas*, III. La versión de T. S. Eliot es la siguiente:

In order to arrive at what you do not know
You must go by a way which is the way of ignorance.
In order to arrive at what you are not
You must go through the way in which you are not.

VIII. «THEIA MANIA». LA CULMINACIÓN DEL EROS

En términos muy generales, se puede definir la cultura como el conjunto de formas que encauzan y robusteceno debilitan las energías vitales. Todas las fuerzas vitales se expresan en formas que originariamente son indisociables de ellas (una forma corporal, una forma de alegrarse, de hacer compañía, de decir adiós...). La familia es la forma en que se expresan las fuerzas vitales del amor personal entrelazadas y comprometidas en una unidad fecunda. En tanto que esa forma puede disociarse de las fuerzas que en ellas se expresan, la familia constituye una *institución*, que en interacción con otras fuerzas y otras instituciones va adquiriendo modalidades y configuraciones diversas: es el tema de la interacción entre *familia* y *cultura*.

La variedad de formas que la familia adopta por incidencia de otras formas y fuerzas vitales, o sea, en función de la dinámica cultural, puede desdibujar y debilitar la relación entre la familia en tanto que forma expresada institucionalmente y objetivada, y la familia en tanto que conjunto de fuerzas del amor personal comprometidas en una unidad fecunda. Cuando eso ocurre se habla de crisis de la institución y se inicia la «vuelta a los orígenes» para indagar, precisamente en la fuerza originante, lo que es lo esencial de su forma de expresión, con objeto de lograr una expresión o una realización genuina de lo que es *ser familia* en un determinado medio cultural.

No todos los medios culturales son igualmente propicios para las formas de expresión de todas las fuerzas vitales. Quizá nuestro medio cultural es menos propicio que otros para que se exprese en él la realidad *ser familia* (o más en concreto, quizá poco propicio para que se exprese en él la realidad *ser mujer*). Pero, aunque no sea ese el caso, analizar las fuerzas que constituyen esa realidad es siempre útil con vistas a optimar sus expresiones, a lo cual se puede llamar «influjo de la familia en la cultura».

Aquí sólo se van a hacer indicaciones sobre las fuerzas que constituyen la realidad «ser familia», las fuerzas del amor unificante y fecundo, de lo que Platón llamó Eros y caracterizó como «*theia mania*», *locura divina*. Se va a considerar en sus tres momentos de:

Unidad suficiente: La unidad originaria del varón y la mujer (el mito del andrógino y la situación de Adán y Eva antes de la caída).

Unidad imposible: El amor humano como aspiración a lo imposible (Arqueología del sujeto y Teleología del sujeto).

Más allá de la unidad: Escatología del matrimonio-familia.

1. La unidad suficiente

Veamos, pues, la unidad originaria del varón y la mujer, mediante un análisis de:

1.1. El mito del andrógino tal como se encuentra en el discurso de Aristófanes en *El Banquete* de Platón.

1.2. La unidad de Adán y Eva antes de la caída según la exégesis de Juan Pablo II de *Génesis* 1, 2 y 3.

1.1. El andrógino

El mito del andrógino relata la historia del género humano a partir de un ser que es varón-mujer, de un ser humano completo, *suficiente*, que se atreve a menospreciar a los dioses y que se siente superior a ellos: ser varón y mujer a la vez significa dominar por sí mismo y tener en la propia mano *totalmente* el poder de *hacer vivir*, y eso es ya suficiente motivo para el engrimiento, puesto que no conocemos en la naturaleza ningún poder superior a ése.

El castigo que Zeus impone al andrógino por su engrimiento es partirlo por la mitad, aunque toma la precaución de *volver* a cada parte hacia el lado del corte para que puedan sobrevivir, pues de otro modo cada parte moriría en completo extravío.

Así, la soberbia del hombre queda castigada: cada parte sabe que no sólo no es autosuficiente, sino que ni siquiera es un uno completo, que no es sí mismo porque *le falta la mitad de sí mismo*. Pero Zeus se apia-da y envía a un dios en su auxilio: Eros. Eros es la fuerza por la que cada

parte busca su otra mitad originaria (la que era suya *desde el principio*) para reunirse con ella y poder ser *uno*, ser pleno, ser feliz.

«Cada uno de nosotros es una fracción de ser humano, el desdoblamiento de una cosa única, el *símbolo* del hombre (*anthrópou symbolon*) (*Banquete* 191)». Símbolo, en griego significa el trozo de una tabilla, hueso, etc., que, unido con el otro trozo poseído por otra persona, sirve para comprobar la existencia de un vínculo jurídico (de hospitalidad, etc.) establecido tiempo atrás por los respectivos antepasados.

El Eros viene a los hombres para curarlos (salvarlos), para que puedan volver a su naturaleza primera: para hacer de dos seres ahora distintos, *el único ser que eran*. Y por eso nadie sabe lo que es, ni quién es, hasta que encuentra lo que le falta.

Desde este punto de vista, que el *eros* pretenda la *unión* significa que pretende restaurar al ser *humano* en su *unidad originaria* (antes del castigo). No se trata de unir indisolublemente a dos seres distintos según una forma jurídica extrínseca o institucional: se trata de que un ser a medias llegue a ser uno, llegue a estar plenamente unido consigo mismo. Desde este punto de vista, enamorarse es el comienzo de la más fascinante *aventura arqueológica* (volver al principio).

1.2. Adán y Eva

En el relato bíblico la unidad del hombre y la dualidad varón-mujer también se concibe como unidad autosuficiente antes de la caída.

En primer lugar, se expresa que varón-mujer son uno solo: «Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios *lo* creó, varón y hembra *los* creó» (Gen 1, 27).

En segundo lugar, se expresa, a través de una serie de acontecimientos, el modo en que cada parte es el *sí mismo* de la otra.

Yahweh Dios llevó todos los animales ante Adán para que les pusiera nombre (Gen 2, 19). Recuérdese que «poner nombre», en la Biblia significa *conocer radicalmente*, profundamente, tomar posesión, y que también con este término, «conocer», se designa la unión sexual.

Pero después de haber conocido, después de haber tomado posesión de todos los vivientes, no se hallaba para Adán una ayuda semejante a él (Gen 2, 20).

Entonces Yahweh dijo: «no es bueno que el hombre esté solo: hagámosle una ayuda semejante a él» (Gen 2, 18).

La situación existencial originaria de Adán es la de *soledad*, pero la autoconciencia originaria suya quizá no es la de *soledad*: que *está solo* tal vez no se le ocurre a Adán, sino más bien a Dios.

En cierto modo, a Adán no se le podía ocurrir, porque la conciencia de la soledad es la conciencia de una carencia (carencia de compañía), y no puede haber conciencia de lo que a uno le falta si eso que falta no existe ni ha existido nunca antes: la compañía.

La creación de Eva se expresa no como un partir por la mitad a Adán, pero sí como un sacarla de él mismo, como un desdoblamiento del hombre: Yahweh Dios hace caer a Adán en un profundo sueño, le saca una costilla y forma con ella a la mujer (Gen 2, 21-22).

El encuentro con Eva resulta así como el encuentro de Adán *consigo mismo*, hecho posible porque en cierto modo su sí mismo ha sido puesto fuera de él y ante él. Se constituye así la autoconciencia plena del hombre, que es conciencia de la compañía, de la unidad consigo mismo. Obsérvese:

«Y Adán exclamó: ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne: se llamará, pues, *varona*, porque del varón ha sido sacada» (Gen 2, 23).

Adán había puesto nombre (o sea, había conocido) a todos los animales, pero no a sí mismo: su modo de ponerse nombre a sí mismo (conocerse) es ponérselo a Eva (conocerla). Y el nombre que le pone es el de él mismo: tú te llamarás *la mía, la yo* (una reminiscencia de esto puede rastrearse quizá en la tendencia de algunos enamorados a modificar el nombre de su amada al formalizar sus relaciones).

Y ahora, tras esta serie de acontecimientos, obsérvese cómo se expresa el que la dualidad varón-mujer constituye *la unidad del hombre consigo mismo*. La forma en que la dualidad varón-mujer constituye *la unidad del hombre consigo mismo* se expresa en la Biblia así:

«Se unirá el hombre y su mujer, y serán los dos una sola carne» (Gen 2, 24).

«Y estaban desnudos uno junto al otro y no sentían vergüenza ninguna» (Gen 2, 25).

Repárese en la condición de posibilidad de la vergüenza: sólo se puede sentir vergüenza ante un sujeto extraño, ajeno, ante el otro, pero no ante sí mismo; no se siente vergüenza del propio cuerpo ante uno mismo solo.

Estar desnudos y no sentir vergüenza significa que, para cada uno, el otro no es un sujeto extraño, o ajeno, que no es *otro* sino que es *sí mismo*: que la dualidad esa es la que permite constituir la unidad, que se trata de que, en realidad, son una «sola carne».

Porque hay unidad no hay vergüenza. Más bien todo lo contrario: satisfacción, gozo. Se trata de una unidad suficiente, plena, y, por eso mismo, fecunda y creadora. Precisamente por eso se le puede asignar una tarea, tarea que consiste en el despliegue de su propia espontaneidad:

«Creced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla» (Gen 1, 28).
O sea, *sed familia y haced familias*.

En el relato bíblico también se expresa la causa y el modo en que esa unidad suficiente se quiebra:

La *causa* es la misma que en el mito del *andrógino*: la pretensión de autosuficiencia, de «ser como Dios» prescindiendo de Dios.

El *modo* es también el mismo: la unidad suficiente se quiebra justamente por la mitad:

«Se les abrieron los ojos y vieron que andaban desnudos,
y se cubrieron con unas ramas» (Gen 3, 7). «Y al oír a
Yahweh Dios que paseaba por el paraíso al fresco del
atardecer, se escondieron entre los árboles» (Gen 3, 8).

La vergüenza expresa la escisión del hombre por la mitad: varón por un lado y hembra por otro; expresa que cada uno ve a su sí mismo como lo ajeno, y eso es lo que significa la desnudez ahora: alienación. El hombre está escindido de sí mismo, y, por eso y a la vez, escindido de Dios. El varón, alienado de la mujer y de Dios, se avergüenza ante ellos y se esconde de ellos.

«Yahweh Dios llamó a Adán: ¿Dónde estás? Adán
contestó: He oído tu voz en el paraíso y he tenido miedo

porque estoy desnudo y me he escondido.

Replicó Yahweh Dios: ¿Y cómo sabes que estás desnudo?»

(Gen 3, 9-11).

¿Cómo has podido *saber* que *estás* desnudo?, ¿es que hay alguna otra forma distinta de *estar*?, ¿es que hay otra manera para el hombre de estar ante Dios y ante los hombres?

Aquí tenemos, pues, el *eros*, el *amor*, en su forma originaria, caracterizado como unidad suficiente, como fuerzas vitales del amor personal entrelazadas y comprometidas en una unidad fecunda. Tenemos, también, la descripción de la quiebra de esa unidad suficiente.

Pasemos a ver el *eros*, el *amor*, en su segunda forma de aspiración a una unidad imposible.

2. La unidad imposible

El matrimonio como:

2.1. Arqueología del sujeto y como.

2.2. Teleología del sujeto.

Antes he dicho que enamorarse es el comienzo de la más fascinante *aventura arqueológica*, para ilustrar lo cual me he referido a un mito y a un relato bíblico. Y lo he hecho así porque los mitos y los relatos bíblicos son verdaderos, aunque sólo se capta su verdad cuando se comprende su significado.

Para ilustrar lo que es el *eros*, el *amor*, en su forma de aspiración a la *unidad imposible*, voy a referirme a expresiones de algunos filósofos y de algunos poetas, y a expresiones del lenguaje ordinario de los enamorados. Y lo hago así porque tales expresiones son también verdaderas.

El amor, como aspiración a una unidad imposible, es el matrimonio, que constituye a su vez la más fascinante *aventura teleológica*.

2.1 La arqueología del sujeto

Platón llama al *eros theia manía*, locura divina, porque pone al hombre en una situación sobrehumana, casi divina, y en una situación para-

normal, casi de locura. Y frecuentemente así se ha considerado el amor en las diferentes épocas y en los diferentes pueblos.

En nuestra cultura también: se admite e incluso se comprende que el sujeto enamorado desatienda otras actividades, que no pueda pensar en otra cosa, que padezca algunas alteraciones psicósomáticas (taquicardias, insomnios...) y, en general, que su comportamiento no sea del todo normal. Hasta el código penal considera el *amor* como un atenuante respecto de ciertos comportamientos delictivos.

Asimismo, el carácter divino del amor se encuentra en expresiones muy variadas y heterogéneas: desde aquel poema de Becquer «La he visto. La he visto y me ha mirado. Hoy creo en Dios», hasta la fórmula evangélica «Dios es amor».

Por otra parte, existen en el lenguaje ordinario expresiones como «amar locamente», «hacer una locura por ella/él», «no poder vivir sin ella/él», «morir de amor», etc.

Estas y otras muchas expresiones indican que en el enamorado se ha despertado una fuerza y una aspiración de una intensidad irrefrenable.

En efecto, lo que en el sujeto se ha despertado o ha aparecido es su *sí mismo* –lo que más radicalmente es desde que existe–, como realizable hasta una plenitud insospechada mediante o en virtud de otra persona que aparece justamente como su otra mitad, como su *sí mismo* fuera de él y ante él. Enamorarse es, justamente, reproducir en uno mismo el primer encuentro de Adán con Eva con las características que se señalaron: «esta *sí* que es *la mía, la yo*. Ahora ya sé quién soy, por qué soy y para qué soy».

Se trata realmente de una aventura arqueológica porque por una especie de misterioso relámpago, de trueno ontológico-existencial, de divina tormenta, el sujeto se encuentra transportado al comienzo del género humano y al comienzo más radical de *sí mismo*: se encuentra transportado a la unidad originaria consigo mismo y, por lo tanto, con Dios.

El poema de Becquer expresa del modo más nítido esta arcana verdad: «La he visto y me ha mirado. Hoy creo en Dios».

El hombre en esa situación está endiosado (poseído de la divina locura), tanto que puede hacer suya la expresión del propio Dios:

«Y vio que era bueno, muy bueno, lo que había hecho».

El hombre en esa situación consiente y se complace en lo que Dios ha hecho y expresa su complacencia con un «¡viva!» o un «¡muchas gracias!», Enamorarse es, así, la más contundente *teodicea*, la más irrefutable justificación de Dios, de lo que Dios es, mediante lo que ha hecho.

El hombre encuentra la máxima satisfacción por existir cuando experimenta la gozosa plenitud de estar unido consigo mismo, y entonces asume radiantemente la tarea que se le asignó originariamente del despliegue espontáneo de sus propias fuerzas vitales: «creced y multiplicaos y llenad la tierra y dominadla», «sed familia; haced familias».

Y entonces el hombre se dispone a empezarse desde los más remotos principios de sí mismo. Y no podía ser menos: irse tan atrás –hasta el principio– es quizá la única forma de adquirir el impulso necesario para llegar tan lejos como se pretende: hasta el final, hasta la plena realización de la unidad.

El enamorarse es así no solo una aventura arqueológica, sino también una aventura teleológica, que apunta a un fin. Ese fin es la realización de una unidad imposible.

2.2 La teleología del sujeto

Decir que el amor, que el matrimonio, aspira a la realización de una unidad imposible, puede producir un cierto desencanto. Con todo, estas consideraciones no pretenden producir eso, sino describirlo:

El desencanto, la impresión de que se aspiraba a una unidad imposible, existe ya, y se manifiesta en esa nostalgia y en esa indulgente sonrisa con que se recuerda la época del enamoramiento y las locuras que se dijeron y se hicieron entonces. Esa nostalgia y esa indulgencia significa algo así como: «sí, se aspiraba a una unidad imposible. Pero seguramente se trata del más maravilloso de los errores».

Sí. Aspirar a una unidad imposible es un error; es el error de los jóvenes que están enamorados. Pero no aspirar es un error mayor aún: es el error de los adultos que no lo están.

Este segundo error consiste en no advertir que la unidad imposible que se pretendía *ha llegado a ser real*, que se ha llegado *más allá de la unidad*, a una unidad bastante *más una* y *más real* que la que se intentaba.

Obviamente, lo que se acaba de enunciar requiere aclaración. Ése es el contenido de lo que falta por decir: aclarar en qué sentido los enamorados que intentan el matrimonio aspiran a una unidad imposible, y en qué sentido en el matrimonio se llega *más allá de esa unidad*, a una unidad más una y *más real*. Quizá para advertir esto sea necesario también otra especie de misterioso relámpago, de trueno ontológico-existencial y de divina tormenta; y quizá mayores que antes, porque probablemente el final al que se apunta esté más lejos de uno mismo que el principio del que se partió.

Veamos en primer lugar la unidad imposible.

La imposibilidad de la unión a la que se aspira está bien ilustrada en la definición de Ortega y Gasset del enamoramiento como una «alteración patológica de la atención».

Esto también puede expresarse con un tecnicismo filosófico, diciendo que el enamorado utiliza un «esquema de objetivación unipersonal».

«Esquema de objetivación» es aquello mediante lo cual se capta el sentido o el significado de algo. Por ejemplo, cuando un producto vegetal que nunca se ha visto llega a ser identificado como «fruta», se capta su significado, el sentido que tiene para mí como comestible, como conservable, etcétera. Así, que el enamorado utiliza un esquema de objetivación unipersonal significa que capta el sentido de las cosas por referencia a una sola persona, en la cual, justamente, reside la plenitud del sentido.

De este modo, para el enamorado, una lechuga no es una hortaliza, sino «eso que Pili prepara tan bien», y el verde no es un color, sino «esa blusa que Pili llevaba aquel día y con la que resultaba tan maravillosa».

Y a la inversa, si el amor se ha extinguido, se apagan los significados y las cosas vuelven a sumergirse en la indiferente opacidad de la que salieron. Así lo expresa el fandango:

Tu calle ya no es tu calle,
es una calle cualquiera
camino de cualquier parte.

De esta forma, el espacio se hace otra vez homogéneo, o sea, como lo concibió Newton: siempre igual y sin diferenciación entre unas partes y otras.

En el vértice de la experiencia amorosa, lo que se descubre no es solamente el más hondo significado de uno mismo, sino también el de todo lo real. Y lo que se pretende es, manteniéndose en ese vértice, seguir descubriendo y mostrando cómo la totalidad de lo real (el universo entero y la existencia misma) tienen la unidad de su sentido en la unidad amante-amada, cómo realmente *el amor es todo en todas las cosas*, lo que significa, cabalmente, la máxima unidad de lo real en la máxima unidad de los amantes.

Pero el enamorado no es capaz de sostenerse en el esfuerzo de descubrir y mostrar cómo su amada *es todo en todas las cosas* y ambos «caen» en la finitud, en la discontinuidad de cada cosa según lo que cada cosa es, y no según el sentido que tiene por referencia a la unidad de los amantes.

Los enamorados no son capaces de sostenerse en esa tensión del conocer y del mostrar, y la atención vuelve otra vez «por do solía»: la célebre expresión «ya no me quieres como antes» designa precisamente que se ha fracasado en el intento de ver a ella/él en todas las cosas o de ver todas las cosas en ella/él, que no ha sido posible realizar esa unidad (que no ha sido posible por el momento, de hecho, no que sea imposible en absoluto).

Pero hay más dimensiones de la unidad intentada en las que se manifiesta también la imposibilidad. Quizá la más radicalmente amorosa de todas, y donde surge la imposibilidad más dolorosa, sea no en el ámbito cognoscitivo, sino en el volitivo, en el intento de *darse*.

Está expresada con exactitud en este poema de Pedro Salinas:

¿Regalo, don, entrega?
Símbolo puro, signo
de que me quiero dar.
Qué dolor, separarme
de aquello que te entrego
y que te pertenece
sin más destino ya
que ser tuyo, de ti,
mientras que yo me quedo
en la otra orilla, *solo*,
todavía tan mío.

Cómo quisiera ser
eso que yo te doy
y no quien te lo da.

(*La voz a ti debida*)

Efectivamente, lo que el amante tampoco puede es realizar la unión dando cumplimiento a su afán de darse. El hombre, por más que lo quiera vehementemente, no puede darse del todo, y porque no puede darse, regala unos pendientes: compra cosas con las que puede realizar *simbólicamente* el darse.

Como es obvio, la donación simbólica no colma el anhelo. Quizá hasta lo aumenta, y por eso se dicen y se hacen locuras.

La expresión más salvaje que conozco de esto último es de Lope de Vega:

Hallo tanto que querer
y estoy tan tierno por vos
que si pudiera ser Dios
os diera todo mi ser.

Aquí aparece radiantemente y diáfananamente que el amor está aspirando a una *unidad imposible*.

Te quiero, pero para poder realizar ese te quiero tendría que ser más que un hombre: tendría que ser Dios. Ahora el amor aparece como *Theia mania, locura divina*, como locura que justamente necesita romper los límites de la naturaleza humana y adentrarse en la naturaleza divina para fundirse con ella y realizar desde ella lo que de otra manera sería imposible.

Del *eros* así entendido es del que dice Platón que tiene naturaleza sacerdotal, que es mediador entre Dios y los hombres. Y del amor así ejercido es del que se dice que es *más fuerte que la muerte, que es sacrificio redentor*, y que es sacramento (no es ahora el momento de detenerse a mostrar por qué todas esas expresiones son verdaderas).

Que la donación y la unión plena a la que se aspira sólo pueda realizarla una voluntad infinita no quiere decir que la voluntad finita quede totalmente frustrada cuando intenta amar. No: los amantes finitos se rea-

lizan a sí mismos, como *unidad*, al realizar la tarea que originariamente se les asignó, y que consiste en el despliegue espontáneo de su propia fuerza amorosa. Y en ello alcanza su cumplimiento el anhelo expresado por Lope de Vega: en los hijos.

El hombre no puede darse en una sola vez, no puede amar todo lo que quiere de un solo golpe. No puede dar *toda su vida* por la simplicísima razón de que no la tiene: la va teniendo poco a poco, día tras día y año tras año; está en el futuro, y por eso ahora no puede darla, sino prometerla. Darse y amar, en el hombre, es prometer, prometerse. Y precisamente por eso el cumplirlo es algo que sólo puede hacerlo a lo largo de toda la vida, y la necesita toda para ello. Y sólo después de la vida, en la eternidad, el hombre puede amar de un solo golpe. Que el amor es eterno significa eso, y vida eterna significa eso: amar de un solo golpe. El amor sí es eterno, pero la vida humana todavía no lo es, y esa diferencia enloquece, no la sufre el amante.

Si esto se percibiera, si una especie de milagroso relámpago lo dejara entrever, entonces no habría nostalgia ni sonrisa indulgente al recordar la fase del enamoramiento: porque se vería, se sabría, que la unidad imposible *ha llegado a ser real*, y que es más *una* y más *real* que la que se intentaba. Para aclarar esta tesis (y concluir con ello las presentes consideraciones) hay que situarse, en la medida de lo posible, en la perspectiva de la escatología del matrimonio.

3. Más allá de la unidad. Escatología del matrimonio-familia

Recordemos otra vez los intentos de autodonación expresados por Lope de Vega y Salinas: ¿son realmente imposibles? Uno de los grandes filósofos de la modernidad, Hegel, responde: no, no son imposibles: su realización son los hijos: un hijo es el amor del padre y de la madre realizado, subsistente; el amor del varón y la mujer pero existiendo en sí mismo (en sí y para sí) y no en ellos (*Filosofía del derecho*, 173). Pero esto a los padres se les olvida, porque el hijo se desprende como un ser autónomo (y por eso la fase de enamoramiento se recuerda con nostalgia e indulgencia).

El siguiente poema de Juan Ramón Jiménez puede ilustrar estas dimensiones del amor:

Murió, como un niño, el hijo
de tu loco corazón
y mi loco corazón,
No sé si ríes o lloras
mirando muerto tu amor,
mirando muerto mi amor,
Yo siento como si muertos
estuviéramos tú y yo,
estuviéramos los dos.

(*De Estio*, II)

Esto significa: Tú y yo somos uno, una unidad, porque somos tres: ese amor nuestro es tan uno, tan vivo, y tan es que más bien él nos hace vivir a nosotros: y tanto que sin él tú y yo no somos uno, ni estamos vivos (sin él siento como si estuviéramos muertos tú y yo). Y verdaderamente sin él tu y yo no somos *uno* y no estamos vivos: es nuestro hijo, pero también un poco como nuestro padre y nuestra madre.

El hijo, los hijos, se desprenden como seres autónomos y por eso no es fácil percibirlos como la unidad del varón y la mujer realizada efectivamente, como el amor del padre y de la madre pero existiendo en sí. Sin embargo, en una perspectiva escatológica es así como se ve.

Perspectiva escatológica quiere decir visión de la otra vida o desde la otra vida: la eternidad.

Una de las maneras de definir el cielo (el final respecto del cual el paraíso era el principio) es ésta:

«Entonces conoceremos como somos conocidos» (I Cor 13, 12).

Si se tiene en cuenta que «como somos conocidos» es como somos creados, esto significa que para mí estar en el cielo es asistir al acto por el cual Dios profiere la palabra: «Jacinto Chozza»,

Ahora bien, Dios no profiere esta palabra inmediatamente con su lengua, sino mediante la del amor de mis padres. Esto significa que los padres asisten con plena lucidez al acto por el cual ellos mismos, junto con Dios, profieren esa palabra, o sea al acto de engendrar al hijo: ahora, y sólo ahora, es cuando el acto por el que lo concibieron y engendraron es lúcida y plenamente percibido, y también los actos por los que lo nutrieron y educaron. Ahora es cuando todos los momentos de amor

apasionado y todos los momentos de donación en opaca sequedad, toda la vida, se contiene en una sola donación: se ama de un solo golpe lo que antes se amó por partes. La vida es ahora tan eterna como el amor.

Pero además, en esa situación el hijo no se desprende de los padres de forma que pudiera olvidárseles: no, el hijo permanece cabe ellos como la unidad de su amor realizado. El hijo permanece como amor subsistente del padre y de la madre cabe ellos.

Éste es uno de los modos en que la teología define y explica lo que es el Espíritu Santo: el amor subsistente del Padre y del Hijo, la donación del Padre y del Hijo, el Don de Dios.

Ahora se puede expresar también de otra manera la semejanza del hombre con Dios:

«A imagen de Dios *lo* creó, varón y hembra los creó». «A imagen del Padre, Hijo y Espíritu Santo los creó: padre, madre e hijo los creó», «a imagen de Dios los creó, familia los creó».

Ahora el amante sí que puede ver de qué manera su amada es todo en todas las cosas que ambos han hecho juntos: ellos, y sus hijos, y los hijos de sus hijos. Pueden ver de qué modo el amor (Dios) es todo en todas las cosas que ellos han hecho y han vivido.

Esta es la culminación del eros: la escatología del matrimonio y la familia. Y esto es cabalmente, cumplidamente, el matrimonio y la familia.

Quizá remontándose al principio y alargándose hasta el fin, se perciban mejor las fuerzas vitales que constituyen la realidad *ser-familia*. Y se facilite en alguna medida encontrar formas de expresión que correspondan genuinamente a ella.

Y puesto que la tarea apunta a un final lejano, lo mejor para concluir estas consideraciones quizá sea ir hasta el principio para tomar impulso, a ese principio en el que suenan las palabras:

«Creced y multiplicaos, y llenad la tierra y dominadla».

«Sed familia, haced familias».

IX. ANTROPOLOGÍA Y COMUNICACIÓN

Esta exposición la he dividido en dos partes: la comunicación en el plano bio-psicológico y la comunicación en la dinámica socio-cultural.

1. La comunicación en el plano bio-psicológico

¿Por qué se me ha ocurrido empezar por una consideración sobre la comunicación en el plano bio-psicológico? Porque ofrece puntos de referencia útiles para la comunicación en el plano socio-cultural. Se puede decir que hay una *primera forma* de comunicación en el plano bio-psicológico o biológico –quizá la forma más elemental, en la que ya la comunicación es fuerte y propiamente dicha– que es la nutrición en los vivientes que no conocen.

¿Por qué la nutrición es comunicación? Porque elementos ajenos y externos al viviente, son ingeridos y pasan a ser vividos por la vida del viviente, de manera que éste hace vivas el agua, las hierbas, las sales, todo lo que mete dentro y que antes estaba fuera y no era vivo. Al pasar a estar dentro, pasa a estar vivo y, además, con la vida misma que tiene el viviente.

Por eso se puede decir que la nutrición es una comunicación muy fuerte entre un viviente y el cosmos o, al menos, con su entorno inmediato. De manera que el cosmos pasa a ser vitalizado, vive la misma vida que el nutriente.

Hay una *segunda forma* de comunicación cuando las funciones de la vida vegetativa, básicamente nutrición, crecimiento y reproducción, están mediadas por el conocimiento; cuando un sujeto, para comer, come aquello que conoce, o sea, lo que ve o lo que huele, cuando todo su desarrollo, crecimiento y reproducción está mediado por el conocimiento de sus congéneres y del entorno. En ese caso el centro de gravedad del proceso pasa de las funciones vegetativas a las funciones cog-

noscitivas, porque el fundamento de que un viviente pueda nutrirse, crecer y reproducirse es que conozca.

Cuando esto ocurre hay una doble comunicación. Primero, comunicación en la naturaleza para todos los individuos de una misma especie, aunque esa comunicación es previa a toda función cognoscitiva. Pero hay una segunda comunicación en cuanto lo conocido por todos los individuos de una especie es común a muchos. Entonces el mantenerse y el subsistir, el crecer y el reproducirse está «puesto en común», en cuanto que está puesto en el conocer y ese conocer es común y recíproco y en él están implicados todos los vivientes de la especie.

Ese conocimiento es un saber inconsciente porque la inteligencia de los animales es una inteligencia inconsciente, que es uno de los modos de definir el instinto. Cuando lo puesto en común, lo comunicado, es un saber inconsciente que se establece inconscientemente, entonces no falla, no se estropea y no se altera, que es lo propio de la comunicación en la sociedades animales. Pero tampoco aumenta ni se enriquece, y por eso las sociedades animales son constantes e inalterables, porque la comunicación en ellas es absolutamente constante e inalterable, o sea, realizan, a su nivel, el ideal de todas las utopías socio-políticas, que es la coagulación de un sistema de comunicaciones y de relaciones intersubjetivas.

La *tercera forma* de comunicación se da cuando las funciones vegetativas están principiadas por el conocimiento y no sólo mediadas. Entonces el mantenerse, crecer y reproducirse está puesto en común desde la reflexión, es decir, desde la inteligencia autoconsciente, de manera que el entrecruzamiento, la interconexión y la comunicación de lo que se sabe y de lo que se ignora no corre por los cauces de una inteligencia inconsciente sino por los de una inteligencia consciente, reflexiva.

A una inteligencia inconsciente corresponde un juicio –el de los animales– en el cual no hay verdad, porque la verdad se da en la reflexión. De manera que se podría decir que el instinto es un juicio carente de intención o de dimensión refleja; es inteligencia pero inconsciente. Cuando se trata de unos vivientes en los que todas sus funciones están principiadas por el conocimiento y todo está pilotado desde el conocimiento, entonces se puede decir con Nietzsche que el hombre es el animal que puede prometer. A fin de cuentas es lo mismo que dice

Santo Tomás cuando afirma que el hombre es el animal que se propone fines, y que en eso se diferencia del animal, que los tiene dados va por la naturaleza.

Aquello que es común a todos los individuos de la especie humana es la libertad y desde ella se pone lo que va a ser común para los diferentes grupos. Cuando lo común es la libertad, lo que era común a los otros niveles biológicos deja de serlo, porque en el hombre lo biológico resulta demasiado general e indeterminado. Y por eso es determinado desde la libertad de diversos modos, por lo cual ya no es común. Común es la libertad, pero no lo puesto por ella.

La comunicación puede aumentar y enriquecerse precisamente porque el yo y el intelecto, el principio desde el que todo se pone o se dice, es infinito. El yo no puede estar dicho del todo y la naturaleza en este caso no puede estar dicha del todo mientras no haya *sido del todo*. Serlo y decirlo es progresivo y la comunicación se altera porque se altera lo puesto en común, que no lo es de un modo constante, recurrente, ni completo. De ahí que también la comunicación falle.

El modo de poner en común desde la reflexión o desde la libertad es la *cultura*: precisamente la cultura remedia la indeterminación de la naturaleza desde la libertad porque la cultura es lo puesto en común desde la libertad.

En el nivel de la reflexión y la libertad se encuentra también la constancia de lo común que había en los animales, pero esa constancia es provisional porque es la de una totalidad parcial. Ahora la totalidad es aquí la totalidad de las determinaciones de la libertad sobre la naturaleza, dadas hasta el momento y que vigen ahora, no las que tuvieron vigencia en el pasado.

El intento de mantener una cultura o un sistema sociocultural como totalidad absoluta, no relativa o absuelta de lo demás, es la utopía que se frustra siempre; se puede intentar pero fracasa, o, también, lo que es peor, es el zoológico de las culturas.

Creo haber visto este fenómeno en las reservas indias del norte de Québec. ¿Qué es una reserva india y qué ocurre en ella? Algo del todo sorprendente: en una reserva india lo puesto en común es lo determinado, a saber, la cultura o el sistema socio-cultural, pero no es puesto en común su principio ni su «telos», no es puesto en común desde la

libertad. Por eso mismo, lo puesto en común resulta extrínseco a los individuos, pues es una cultura determinada y desgajada de su principio y de su «telos», que es la libertad de los sujetos. Una reserva india es como un zoo de humanos, en el que lo puesto en común resulta extrínseco a los individuos y en ese caso la comunicación es nula.

Por otra parte, lo que es intrínseco a los individuos, que es la libertad, no puede ser puesto en común porque lo impide la solidificación de la cultura, y por este segundo capítulo también la comunicación es cero. Se podría decir que en la reserva india no hay nutrición, ni crecimiento, ni reproducción desde el punto de vista del espíritu, y que, por eso, es exactamente un sistema socio-cultural disecado, que sólo se puede mantener si es alimentado desde fuera mediante un pulmón artificial que es el presupuesto del gobierno canadiense.

2. La comunicación en la dinámica socio-cultural

Voy a desglosar este epígrafe en dos partes. Una: *Las nociones de síntesis pasiva e inconsciente colectivo. Los implícitos del discurso.* Dos: *Conciencia vital y conciencia intelectual. La comunicación explícita.*

Síntesis pasiva e inconsciente colectivo. Los implícitos del discurso.

Para que pueda haber libertad, reflexión ejerciéndose como principio de nutrición, crecimiento y reproducción, en el orden espiritual, obviamente hace falta la maduración bio psicológica del individuo: es necesario que el niño pase de cero años a quince y eso implica la educación. La indeterminación de la naturaleza biológica es suplida por la cultura, que es como una segunda naturaleza, tal como se definen los hábitos en la filosofía clásica. La cultura es así constituyente del sujeto singular, y no algo constituido por el sujeto. El sujeto es constituido en primer lugar por una serie de determinaciones biológicas que, aunque son comunes a toda la especie, deja un margen de indeterminación mayor y una mayor diversidad individual que en las demás especies (tipología psico-somática, temperamento, etc.).

Se puede decir que los individuos de la especie humana son biológicamente mucho más individuales que los de cualquier otra, porque son menos genéricos, se parecen menos entre sí. Los seres vivos, a su vez, son mucho más individuales que las moléculas, porque tienen más diferencias individuales y se parecen menos entre sí. Así pues, el sujeto es constituido en primer lugar por unas determinaciones biológicas.

En segundo lugar, el sujeto es constituido por una serie de determinaciones culturales. Además del principio de individuación secundario, que es la materia genética, hay un principio de individuación terciario que es la cultura, o sea, el tiempo y la historia. Todavía hay un cuarto principio de individuación, que es la libertad reflexiva. El primer principio de individuación es el sujeto mismo, que desde el primer momento es individual.

Cuando actúa el cuarto principio de individuación, que es la libertad reflexiva, el sujeto decide y reflexiona, y para que pueda hacerlo ha de tener ya una categorización e interpretación de la totalidad de lo real y de sí mismo. O sea, cuando el sujeto empieza a pensar y a decidir por sí mismo –después de la adolescencia o antes también– para que pueda saber algo de sí mismo y tener esa conciencia de sí y ejercerla todo lo críticamente que quiera, ha de saber previamente lo que quiere decir bueno/malo, nacimiento/muerte, masculino/femenino, cielo/tierra/infierno, verdadero/falso, real/irreal, etc. Y si sabe lo que esto quiere decir, por supuesto que también sabe hablar: todo eso lo sabe ya antes de tomar conciencia de sí, y lo sabe a nivel inconsciente. Para que haya conciencia hace falta previamente ese saber y ese ser. Dicho de otra manera, comprenderse y saber de sí es posible como referencia del sí mismo a ese saber; si no, no hay manera de saber de sí.

Ahora bien, en cuanto ese saber es común, es la cultura, el sujeto sabe de sí mediante lo que está puesto en común, mediante la cultura; y en cuanto que todo lo reflexionado y dicho de modo libre y reflexivo se apoya en este saber común, la cultura constituye lo que llaman los estructuralistas los *implícitos del discurso* que hacen posible la comunicación explícita.

Se puede decir que hay una analogía o semejanza, y en algunos casos identidad, entre lo que los estructuralistas llaman «implícitos del discurso», lo que Durkheim llama conciencia colectiva, lo que Freud

llama super-ego, también, en cierto modo, lo que Jung llama inconsciente colectivo, y lo que Husserl llama síntesis pasiva. El término «síntesis pasiva» se refiere a una síntesis que no es activamente realizada por el sujeto porque el sujeto en cierto modo resulta de esa síntesis.

Según esto, un hombre sabe que se entiende mejor con otro hombre en general que con un dromedario en general, en virtud de la comunicación en la especie biológica. En segundo lugar, un español en general sabe que se entiende mejor con un español o con un europeo en general que con un africano, en virtud de la comunicación en el sistema socio-cultural. La comunicación en el sistema socio-cultural es tan fuerte que la noción de naturaleza humana en la mayoría de las culturas está formada tomando elementos del sistema socio-cultural más que elementos de la especie biológica.

Pero, en tercer lugar, yo personalmente, como sujeto empírico, me puedo entender mejor con mi perro que con muchos hombres. Y me puedo entender mucho mejor con un africano con el que hice la guerra que con muchos o con todos los europeos. Si esto es verdad, aquí lo que ha ocurrido es que el cuarto principio de individuación, mi *vida biográfica*, ha dado lugar a una comunicación no con base en la especie biológica, ni con base en el sistema socio cultural, sino con base en la vida personal, porque lo puesto en común ha sido la vida vivida de modo consciente y reflexivo.

Dicho de otra manera, lo que yo hago, decido y me pasa, junto con todos los sujetos implicados en ello, es principio de individuación para mí. Y consiguientemente, con todos esos sujetos con los cuales mi vida está puesta en común, la comunicación explícita puede ser máxima. Si hicimos la guerra juntos, por ejemplo, la comunicación implícita puede ser máxima, y en la reserva india, por ejemplo, la incomunicación implícita es máxima. Si la comunicación implícita es máxima, entonces la comunicación explícita puede ser máxima; y si la comunicación implícita es mínima, entonces la comunicación explícita es mínima también.

Conciencia vital y conciencia intelectual. La comunicación explícita.

Lo primero que voy a hacer es precisar qué entiendo por *conciencia vital* y por *conciencia intelectual*. Entiendo por *conciencia vital* lo que la tradición aristotélica llama *cogitativa*.

El contenido de esta noción entra dentro de la serie de analogías o, en algunos casos, identidades, que antes he mencionado, o sea, es equivalente al contenido de las nociones de inconsciente colectivo, conciencia colectiva, superego, síntesis pasiva, etc. Entiendo por *conciencia intelectual* el intelecto que se refiere a objetos y en el cual el sujeto no comparece o, si se quiere, comparece a lo sumo como yo trascendental, es decir, el «nous».

En el plano de la conciencia intelectual, en el plano objetivo-trascendental, o en el plano del *logos* objetivo, el entendimiento entre los hombres es máximo. Pero no la comunicación, porque en ese plano la comparecencia del sujeto es mínima, o no la hay, y la comunicación intersubjetiva es mayor mientras más implicado en el discurso esté el sujeto. De forma que si el sujeto no comparece de ninguna manera en el discurso, habrá mucho entendimiento pero no respecto del sujeto, sino respecto de objetividades, respecto de la ciencia; por eso ahí hay un entendimiento máximo pero una comunicación mínima.

El hecho de que un discurso intelectual sea relevante o irrelevante para mí, depende de su conexión con lo que he llamado antes conciencia vital. Si esa conexión es nula, entonces el discurso intelectual es indiferente o no interesa. Si la conexión es negativa, entonces el discurso intelectual o en general cualquier discurso no gusta, no convence, irrita o molesta. Y si la conexión es positiva, el discurso gusta, convence y la comunicación es máxima.

Se puede decir que cuando el inconsciente colectivo, que también se puede llamar ahora con otro nombre en analogía con los de la serie anterior, el *espíritu objetivo*, en tanto que interiorizado o en tanto que saber sabido y establecido, no da abasto para interpretar-comprender lo que le ha pasado a un sujeto individual o a una sociedad, se produce una situación análoga a la de la reserva india, que me parece que es la de la cultura occidental. El espíritu objetivo vigente, común a los

sujetos o mediante el cual los sujetos están puestos en común, resulta extrínseco a ellos. De ahí que la incomunicación sea máxima, porque lo que es intrínseco a los sujetos –su sí mismo real– no está puesto en común, ni puede estarlo porque lo impide lo solidificado que se ha desgastado pero que sigue estando.

Como ejemplo de este tipo de incomunicación máxima podemos mencionar una novela del tipo de *El extranjero de Camus*, y en general el teatro del absurdo, donde se da el repliegue estoico de la subjetividad sobre sí misma, lo que Rafael Alvira llama la «secularización del monacato», expresión con la que designa los movimientos contra-culturales que muestran la generalización del mecanismo de defensa esquizoide, es decir, el refugiarse en el yo.

Este mecanismo es un modo de reaccionar normal de las personas normales en una situación normal, como por ejemplo cuando un sujeto llega por primera vez a la Universidad. El sujeto se repliega sobre su yo, no se pone a sí mismo en lo que hace y pauta su hacer con arreglo a lo que *se hace*, de manera que expone lo mínimo de sí mismo en su acción. Esto es una reacción normal de todos los sujetos normales cuando llegan a situaciones de este tipo; es la cautela propia del que no sabe a qué atenerse todavía. Se trata de una reacción esquizoide porque la esquizofrenia es el corte patológico entre el yo y sus actos.

Un hombre es un esquizofrénico no porque se comporte como un recluta cuando llega al cuartel, por ejemplo, sino cuando se comporta siempre como un recién llegado en su propia casa y con su propia familia. Ahí la incomunicación es máxima, el yo no está implicado. No es solamente que no esté implicado en el discurso, es que tampoco está implicado en su acción, en lo que hace. Su acción es meramente la vigencia mecánica, extrínseca, de lo que «se hace», el *Das Man* de Heidegger elevado a la máxima potencia. En el caso de la reserva india, ¿para qué están ahí los indios y qué hacen? Nada. Tienen que masticar el maíz para que lo vean los turistas pero no porque les sirva para mantenerse, porque la manutención viene asegurada por el gobierno canadiense. Las cosas que hacen no les sirven en orden a su subsistencia, crecimiento y desarrollo o, si les sirven, ellos no lo saben, porque todo eso depende de un complejo sistema de mediaciones administrativas. Aun cuando un indio quiera implicar su yo en lo que hace, no puede,

es prácticamente imposible; a lo mejor es posible encontrar en algunos casos hombres a los que lo que más les gusta sea vivir así; pero a la mayoría de la gente le gusta hacer algo, sentirse útiles.

¿Cómo se pasa de la incomunicación máxima a lo contrario? Se puede pasar de la incomunicación máxima a lo contrario mediante expresiones que impliquen al sujeto y en las que la conciencia vital sienta esa implicación, de forma que en ellas vea un cauce para su *expresión-realización*. Como el yo y la naturaleza, que son el principio activo, son potencialmente infinitos, pueden seguir siempre expresándose y desarrollándose. Expresiones de este tipo pueden reparar la ruptura de la conexión entre conciencia vital y conciencia intelectual y restituir al hombre en su carácter de animal que puede prometer.

Imaginemos una situación en la que cada uno de nosotros supiera que no puede prometer. Naturalmente uno no puede prometer si sabe que no puede cumplir. No si duda o si no está seguro de si puede cumplir o no, sino si tiene certeza absoluta de que no puede cumplir. En tal caso puede prometer, pero promete ficticiamente; no se reconoce a sí mismo en lo prometido y sabe que en realidad no va a vivir eso sino que se va a dejar vivir. La exterioridad, lo extrínseco, dará cuenta de él: y no puede evitar de ninguna manera no reconocerse en eso exterior porque su conexión con lo exterior está rota. Me parece que sobre esto singularmente versa el discurso psicoterapéutico, sobre el restablecimiento de la conexión entre conciencia vital y conciencia intelectual. Este discurso es terapéutico precisamente en el caso de que dé lugar a un acto de la conciencia vital que modifica la configuración dinámica de la subjetividad. Pero el discurso no es terapéutico si se mantiene en el plano de la conciencia intelectual.

Un acto de la conciencia vital análogo al terapéutico, que ilustra bien cómo es éste, por referencia al que no tiene valor terapéutico es, por ejemplo, el arrepentimiento moral. Es un acto de conciencia en el que el sujeto *cae en la cuenta* y dice «¿qué he hecho?»; entonces se *da cuenta* y ese acto de conciencia es, a la vez, una modificación o alteración de la configuración dinámica de la subjetividad porque la conciencia vital, lo que he llamado antes cogitativa y con otros nombres, no es reflexiva como la voluntad y, por tanto, no pondera una cosa a ver si

la hace o no; si la piensa, automáticamente la hace, hay modificación si hay un darse cuenta.

Es la manera como funciona el saber animal o el saber vital, si es que se entiende bien qué tipo de acontecimiento o acto de conciencia es el arrepentimiento moral, por ejemplo, la conversión política o la conversión religiosa. De pronto se ve: “ah!» y, entonces, eso modifica la configuración dinámica de la subjetividad. Otro caso semejante es el descubrimiento de posibilidades nuevas en el ámbito de la actividad científica, técnica o artística.

Un discurso de este tipo modifica, hace o recompone, restaura la conexión rota; entonces vuelve a encontrarse a sí mismo el sujeto como animal que puede prometer y puede prometer porque está vinculado y sabe *cómo* está vinculado o implicado, y *cómo* puede proseguirse a sí mismo en esa línea. Si sabe *cómo* puede proseguirse a sí mismo en esa línea, entonces puede prometer. Si promete, entonces expresa y si expresa ahí hay una novedad cultural. Y la cultura entonces está unida con su principio que es la libertad. Cuando esta expresión resulta puesta en común porque es válida para varios o para muchos, hay implícitos comunes en el plano de la conciencia vital, y entonces la comunicación explícita es máxima. Puede ser más intensa, fuerte y alta que nunca porque, como el hombre es el animal con mayor grado de individuación –por los cuatro principios ya citados– también es el animal en el que se puede dar un grado mayor y más intenso de comunicación, puesto que hay mucho más que comunicar.

Mientras más individualizado esté el sujeto, mucho más tiene que comunicar y mucho más puede comunicar. Mientras más general sea el sujeto, menos tiene que comunicar.

Para terminar, hay que decir que el discurso que implica a la conciencia vital es el que se llama discurso *retórico* y *poiético*, pero no el que se llama discurso científico, o sea, el que está formulado a nivel de conciencia intelectual. Por eso la mayoría de los psicoterapeutas no curan, porque formulan un discurso científico. Le dicen al sujeto: «A usted lo que le pasa es A, B o C y esto funciona así», a nivel de conciencia intelectual. Lo que expresan es un discurso científico, pero la psicoterapia no es una ciencia sino un arte; no se trata de hacer un discurso científico (en este caso completamente inútil para el paciente), sino un discurso

retórico y poético, o sea, un discurso del cual resulte la experiencia del sujeto: «¡Ah!, es verdad, ¡cómo es posible!, ¡cómo no me había dado cuenta!», parecida a la del arrepentimiento moral.

¿Qué pensadores hay cuyo discurso tiene mucho contenido intelectual pero es fundamentalmente un discurso retórico? Marx y Nietzsche. Marx dice que un argumento prueba cuando prueba «ad hominem». Un argumento «ad hominem» es un argumento que implica al sujeto, lo destroza o lo arrebató, y se lo lleva. Un discurso retórico puede ser positivo o negativo, puede ser demagógico o manipulante, pero puede no ser manipulante, puede ser estrictamente liberador. Un discurso retórico-poético que no es demagógico, un discurso auténticamente *poiético* es un discurso liberador porque le abre al sí mismo del sujeto y a su vida cauces para expresarse. El saberlo hacer creo que no es cuestión de ciencias ni de técnicas de la información o de la comunicación, sino que es estrictamente cuestión de arte, de tacto; cuestión de tino, de gusto.

El criterio para saber si un discurso ha acertado es, estrictamente, que guste, o sea, que afecte positivamente. Me parece a mí que es así como un sujeto se reconoce o se encuentra a sí mismo en una expresión cultural y cómo se encuentra a sí mismo en los demás, o con los otros. Cuando la comunicación implícita es mayor y fluye más, entonces se da la máxima comunicación explícita y entonces el grado de individualización es mayor.

X. SENTIDO OBJETIVO Y SENTIDO SUBJETIVO DEL TRABAJO

1. El trabajo, actividad problemática

En la encíclica *Laborem exercens* se establece la primacía del trabajo en sentido subjetivo sobre el trabajo en sentido objetivo en base al principio de que, cualquiera que sea el proceso y la forma en que se desarrolle, el fin del trabajo siempre es el hombre mismo¹.

Por otra parte, la forma en que dicha primacía se cumple es aquella según la cual el sujeto experimenta como *propio* el ámbito en que su actividad se inscribe². La noción de ámbito está tomada en sentido amplio, pues abarca tanto la empresa como la nación e incluso el cosmos³; y la noción de trabajo también tiene un sentido de máximo alcance, puesto que se entiende por tal la actividad humana en términos generales⁴. El trabajo en sentido objetivo se caracteriza como el conjunto de medios o instrumentos con los que, o en los que, la actividad se ejerce, es decir, el ámbito, y el trabajo en sentido subjetivo se caracteriza como el sujeto o la persona que ejerce la actividad.

El trabajo aparece así como una actividad problemática, y el problema se define como la dificultad para que la persona experimente el ámbito como *propio*, por lo cual las líneas de solución no apuntan a un determinado sistema objetivo o a una forma concreta de articular el

1 LE, n. 6,4 *in fine*. En las citas de la *Laborem exercens*, el primer número indica el capítulo y el segundo el párrafo. Se considera párrafo el periodo contenido entre dos puntos y aparte.

2 LE, n. 14 y 15. Las nociones de *propio* y *propiedad* son analizadas en los trabajos de Leonardo Polo y Teodoro López, en *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987.

3 LE, n. 2,1 *in fine*, 5 y 10. El análisis del ámbito está desarrollado en la ponencia de Ennque Martín López, en *op. cit.*

4 LE, salutación inicial y n. 4 y 25. Para la exégesis de la noción de trabajo, cfr. el estudio de Rafael Alvira, en *op. cit.*

ámbito, sino a que éste, cualquiera que sea su configuración, pueda ser experimentado como *propio*. Es decir, el test o el índice de que el problema se ha superado no es tanto que una configuración objetiva garantice esa posibilidad teóricamente cuanto que, *efectivamente*, el ámbito se experimente como propio⁵.

El problema se podría formular gráficamente en los siguientes términos: ¿cómo tendría que estar configurado el sistema sociolaboral para que una mecanógrafa de una Subsecretaría del Ministerio de Educación pudiera decir a fin de año: este año *hemos* reducido el índice de analfabetismo del 5,7 por 100 al 2,6 por 100?

Como puede observarse, este problema es más radical que el de la alternativa entre capitalismo y socialismo, y más radical incluso que el de la justicia social (problemas más específicamente propios de una sociedad en proceso de industrialización como la europea del siglo XIX). Se trata de un problema que, tal como está formulado, afecta tanto al campesino de la India como al obrero de los campos petrolíferos de Venezuela, y lo mismo a un empleado de la General Motors que a uno del Kremlin o del Vaticano⁶.

Porque no se trata solamente de la justicia social, sino de la realización del hombre en el trabajo, y aunque lo primero es necesario para lo segundo, no es suficiente. Y esta tesis de la realización del hombre en el trabajo requiere una glosa que compete específicamente a la antropología filosófica. ¿Qué tipo de actividad es el trabajo y qué tipo de ser inacabado es el hombre para que se diga que alcanza su perfección, que se realiza precisamente en el ejercicio de esa actividad, y que si dicha actividad no alcanza determinados requisitos el hombre no logra su perfección propia?

5 LE, n. 3, 11, 15 y 18,4. Los sentidos en que la actividad laboral puede ser experimentada como propia se estudian en los capítulos realizados por Santiago García Echevarría y Juan Antonio Pérez López, en *op. cit.*

6 LE, n. 15,2.

Una definición del trabajo

Por supuesto, la formulación de esta pregunta sólo es posible desde un determinado grado de maduración de la autoconciencia humana, que guarda relación con el grado de complejidad del sistema sociolaboral, por lo cual puede decirse que, en cierto sentido, es nueva o que emerge a partir de unas determinadas condiciones históricas⁷. En efecto, la concepción y la comprensión del trabajo no es históricamente constante —y la del hombre tampoco—, pero puede darse una definición esencial que permita reconocer como «trabajo» unas actividades que el hombre ha realizado desde que apareció sobre el planeta, y como «concepciones sobre el trabajo», una serie de formulaciones y expresiones teóricas o prácticas que se han producido a lo largo de la historia.

Así, se puede definir el trabajo como *actividad humana que transforma directa o indirectamente lo externo (el cosmos en general), y por la cual el hombre se transforma y se perfecciona a sí mismo en tanto que ser individual y social*⁸.

Una actividad es humana —y en ello se diferencia de la actividad animal y del acontecer cósmico— cuando el sujeto se propone el fin y comprende el sentido de la acción, o sea, comprende el sentido del fin y de los medios.

Así pues, el trabajo, en tanto que actividad humana, tiene, por una parte, un sentido subjetivo, que consiste en la *autorrealización*, y en la que se pueden distinguir dos momentos o dos niveles: el de automantenimiento o subsistencia y el de autoafirmación o autoexpresión. Y por otra tiene un sentido objetivo, que consiste en la *heterorrealización*, y en la que se pueden distinguir tantos momentos o niveles como ámbitos particulares a constituir y transformar en cada momento histórico, ámbitos en los que acontece la humanización del cosmos y de la sociedad⁹.

7 LE, n. 93 *in fine*. La comparación entre las concepciones del trabajo del liberalismo, del marxismo y de la LE se realiza en el trabajo de Rafael Gómez Pérez, en *op. cit.*

8 LE, n. 9,3.

9 Esta división de los factores elementales que integran el trabajo está también inspirada en los cursos de J. Arellano sobre «Antropología del trabajo, la praxis y la libertad», desarrollados en la Universidad de Sevilla entre 1981 y 1985.

El trabajo es una actividad en sí misma problemática, porque de ninguna manera está garantizada a priori la conexión entre su momento subjetivo y su momento objetivo. Dicha conexión es siempre precaria, y su ruptura da lugar a las diversas formas de alienación¹⁰.

En primer lugar, si falla la dimensión subjetiva en su primer nivel de automantenimiento o subsistencia, el hombre no persiste como *viviente*.

En segundo lugar, si falla la dimensión subjetiva en su segundo nivel de autoafirmación o autoexpresión, persiste como viviente, pero no como *hombre*. Es el caso en que la actividad laboral subviene tan sólo al mantenimiento de la vida biológica y que, en esa misma medida, impide el desarrollo de la persona¹¹. Si la persona no se pone a sí misma en lo que hace, no se expresa, no se desarrolla como persona, y su actividad tiene las características de la actividad animal o de la actividad mecánica de una máquina. En estas circunstancias el trabajo es alienante, porque el hombre se comporta como si no lo fuera.

En tercer lugar, finalmente, si falla la dimensión objetiva, es decir, la transformación y humanización del cosmos y de la sociedad pretendida y lograda de modo más o menos directo y consciente, el hombre puede persistir como viviente y como hombre, pero no como *señor (dominus)*. Y, a la larga, si no persiste como señor, puede no persistir como hombre ni como viviente.

Desde esta perspectiva puede advertirse que si no se cumple el sentido objetivo del trabajo, el sentido subjetivo resulta gravemente amenazado, y que si el sentido subjetivo se anula, el sentido objetivo también se pierde. De hecho, puede darse el uno sin el otro, y cuando

10 LE, n. 7. Conviene ya adelantar que la definición esencial de trabajo formulada antes aparece ahora como algo que no se cumple inmediatamente y de *suyo* en el orden existencial. Le ocurre lo mismo que a las definiciones de libertad y persona. A tenor de esto, se advierte que desde una perspectiva existencial algunas definiciones metafísicas enuncian un *deber ser* y que, por tanto, son o fundan proposiciones éticas.

11 LE, n. 19,6. Como es sabido, el análisis de Marx de la alineación en el trabajo se centra en este caso.

El estudio de las alienaciones laborales y de las diversas propuestas para su superación se lleva a cabo en el capítulo de Aquilino Polaino desde el punto de vista de la psicopatología, en los de Antonio Argandoña Javier Irastorza desde el punto de vista de la economía y la ética social y en el de Andrés Ollero desde el punto de vista de la filosofía social y la filosofía del derecho, en *op. cit.*

eso ocurre siempre es a costa del hombre, lo cual se refleja de un modo u otro tanto en la historia filosófico-social como en la historia mítico-religiosa del problema.

2. El trabajo como autorrealización. Perspectiva filosófico-social

El trabajo en la sociedad urbana

Desde el punto de vista de la historia filosófico-social, el carácter problemático del trabajo irrumpe de manera un tanto violenta cuando se produce la segunda gran ruptura entre su dimensión objetiva y la subjetiva, lo que en términos generales puede decirse que tiene lugar cuando aparece la sociedad urbana, lo que está en correlación con el nacimiento de la filosofía.

No es ese momento, pues, el primero y más determinante de la aparición del trabajo como *problema*, sino que lo es aquel en que se produce la quiebra de la armonía entre hombre y cosmos. Este momento está recogido más bien en la historia mítico-religiosa, que desde luego mantiene relaciones constantes con la historia filosófico-social, pero que será analizada en un segundo momento.

El nacimiento de la sociedad urbana es eo ipso el momento de la aparición de las clases sociales, y guarda una relación estrecha e inmediata con la división del trabajo, división que, si bien existe desde el principio, adquiere a partir de ese momento caracteres nuevos de complejidad y variabilidad.

Pues bien: en correlación con la división del trabajo en la sociedad urbana y la consiguiente aparición de las clases sociales, se formula en el plano filosófico un concepto de trabajo que, en cierto modo, consagra la desconexión entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo. Dicho concepto viene dado por la distinción de Aristóteles, entre *praxis* y *poiesis*: *praxis* es la actividad que perfecciona al agente, y *poiesis*, la que perfecciona lo exterior al agente¹². Al primer tipo pertenecen las ac-

12 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 4, 1140 a 1-22.

tividades morales e intelectuales; al segundo, las artesanales (técnicas y utilitarias en general).

El perfeccionamiento del hombre corre por cuenta de las actividades morales e intelectuales, es decir, por cuenta de la acción ético-política y de la ciencia y la teoría, todo lo cual es posible para quienes disfrutan de un cierto ocio, y el ocio, en la sociedad urbana, tiene como condición de posibilidad una cierta distribución del trabajo, que es en sí misma una cierta división de clases.

Ese trabajo que se distribuye es el conjunto de actividades técnicas y utilitarias englobadas en la denominación de *poiesis*, que hacen posible de un modo inmediato la vida de la colectividad como tal.

La contraposición aristotélica entre *praxis* y *poiesis* se mantiene a lo largo de toda la Edad Media como distinción y contraposición entre *artes liberales* y *artes serviles*, que se corresponde *grosso modo* con la misma distribución del trabajo y la misma división de clases¹³.

Podría decirse que la caracterización del trabajo como *poiesis* es una concepción «clasista» del trabajo en el sentido de actividad que realiza una determinada clase social en beneficio de todas. Por otra parte, que esa actividad sea «servil» significa tanto que se trata de un «servicio» como que está realizada por «siervos».

A su vez, que las actividades ético-políticas y científico teóricas sean «liberales» significa, por una parte, que las realiza una determinada clase social a beneficio de todas, y, por otra, que se trata de actividades libres y no impuestas por la necesidad de sobrevivir y que son realizadas por «señores».

Puede advertirse ahora que, en un contexto filosófico social como el que se acaba de describir, la fórmula «el hombre se realiza en el trabajo» no hubiera podido expresarse porque hubiese carecido de sentido. Esto no significa necesariamente que en esas épocas el trabajo, las

13 Para un estudio detenido de la conexión entre la clasificación aristotélica la medieval y de la ramificación de las artes liberales y las serviles, cfr. L. E. Palacios, *La filosofía del saber* (Gredos. Madrid 1962).

Que esta división llega hasta nosotros se pone de manifiesto en que en el uso ordinario del lenguaje el término «trabajador» designa preferentemente a los individuos de unos determinados estratos sociales y también en el hecho de que en la disciplina de la Iglesia el precepto del descanso dominical, hasta hace pocos años, contemplaba preferentemente a quienes realizaban «trabajos serviles».

actividades serviles, fuera alienante. Es cierto que la sociedad urbana antigua y la medieval presentan una división del trabajo que rompe la conexión entre su sentido objetivo y el subjetivo, que era característico de las sociedades rurales y, en general, preurbanas, pero también lo es que aquellas sociedades contaban con nuevos mecanismos para restablecer esa conexión también de manera nueva¹⁴.

Ahora no se está tratando de la cuestión de si el trabajo en esos períodos era o no era alienante y en qué grado lo era, sino la de que no se podía formular la tesis de que el hombre se realiza en el trabajo. Y no se podía porque no existía la categoría «trabajo» con la universalidad que ahora tiene ni la categoría «autorrealización» con el sentido antropológico-esencial que ahora tiene. En las sociedades esta mentales antiguas y medievales, los hombres son susceptibles de perfeccionamiento («autorrealización», si se quiere), y son, por tanto, libres en el plano moral, y pueden llegar a ser buenos o malos, pero ese dinamismo no tiene un correlato relevante en el plano jurídico ni en el sociológico. Cuando llega a tenerlo, la sociedad estamental desaparece, precisamente por eso, y entonces, cuando ese dinamismo existencial tiene su correlato jurídico y sociológico, se habla de «realizarse» como hombre y de realizarse «en el trabajo», porque el trabajo es ahora una categoría universal que caracteriza esencialmente la nueva forma de sociedad¹⁵.

14 A este respecto es oportuno señalar que cuando se propone como modelo la empresa japonesa frente a la deshumanización de las empresas occidentales, no pocas veces lo que se está haciendo es apelar con nostalgia a esos mecanismos de la sociedad medieval, puesto que lo distintivo de la sociedad industrial japonesa es que mantiene la estructura feudal del Medievo. Cfr. James Abegglen. *The Japanese Factory: Aspects of Its Social Organization* (Free Press, Glencoe, III. 1958)

Para una visión general del contraste entre la definición esencial del trabajo y las condiciones reales de la actividad laboral en los diversos momentos históricos, cfr. Jaccard, *Historia social del trabajo* (Plaza, Madrid 1971).

Una exposición, un tanto idílica pero ilustrativa, de la «unidad de vida» en una sociedad preurbana puede verse en Colin M Turnbull, *The human Cycle* (Simon and Schuster. Nueva York 1983).

15 Puede adelantarse ya que un cierto correlato de la sociedad estamental en la configuración jurídico-sociológica de la Iglesia se encuentra en los «estados de perfección» y que, a su vez la espiritualidad del trabajo (entendido éste con su universalidad máxima), tal como se manifiesta en el Vaticano II, tiene también una cierta correlación con la quiebra de la sociedad estamental la quiebra de la configuración de los «estados de perfección».

La tercera gran ruptura entre la dimensión objetiva y la subjetiva del trabajo se produce cuando aparece la sociedad industrial, y eso también tiene su correlato filosófico.

En las sociedades estamentales, el orden sociológico y el jurídico –de modo análogo a como sucedía en las sociedades preurbanas– se tendía a considerar como más afín en cuanto a su estabilidad al orden cosmológico y al teológico que al siempre precario orden ético individual o al orden político. Y aunque nos resulte muy claro que el mundo greco-romano y la Europa medieval no tienen nada que envidiar al Occidente contemporáneo en cuanto a conflictos políticos y sociales, tampoco hay que olvidar que para Aristóteles la polis y la esclavitud eran tales *por naturaleza*, que para el mundo romano y medieval la mujer era por naturaleza un ser imperfecto, cuya deficiencia quedaba reflejada en una serie de incapacidades jurídicas, y que el fenómeno que hoy designamos como *movilidad social* es propio específicamente de la sociedad industrial. Dicho de otra manera: conflicto político-social –que lo ha habido siempre en la sociedad urbana– no significa lo mismo que movilidad social y jurídica, y puede añadirse que cuando esta última es muy acelerada, el dinamismo y el conflicto ético y político llegan a alcanzar grados de desconcierto y agitación casi paroxísticos¹⁶.

Pues bien: en la sociedad industrial se produce la tercera gran ruptura entre el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo en cuanto que la distancia entre ambos se hace mayor. La categoría «trabajo» se universaliza en cuanto que toda actividad humana es medida por el dinero-salario, es tematizada de un modo más amplio y radical por la reflexión filosófica, y esta última es también una actividad cuya condición sociológica de posibilidad, a partir del siglo XIX, no es ya el ocio, sino igualmente el salario.

16 La unidad del orden sociológico con el cosmológico y el teológico, aunque haya sido puesta más de relieve en el ámbito de la antropología cultural en función de las sociedades preurbanas, parece ser una tendencia presente en todas las formas de sociedad. Cfr. C. Geertz, *The interpretation of culture* (Basic Books, Nueva York 1973).

Por lo que se refiere a la agitación y desconcierto éticos en función de la fuerte alteración del contexto filosófico-social, cfr A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame Univ. Press, Notre Dame, Indiana 1981).

El trabajo en la sociedad industrial

Análogamente a como Aristóteles puede ser considerado un exponente típico de la sociedad urbana en su concepción del trabajo, Hegel y Marx pueden serlo igualmente respecto de la sociedad industrial. Y hay que añadir que nuestra propia reflexión es máximamente afín a la de ellos no sólo porque se ejerce casi en el mismo contexto, sino también porque está directamente influida por la suya. En efecto, la tesis de que «el hombre se realiza en el trabajo» es netamente hegeliana, e implica un concepto de «autorrealización» y de «trabajo», que en parte es específicamente hegeliano y en parte propio de la sociedad industrial en general.

Es de notar, por chocante que pueda parecer, que si la concepción aristotélica podía calificarse de «clasista» en el sentido antedicho, la hegeliana y la marxista hay que calificarlas de «individualistas» en el sentido de que, siempre que se afirma que «el hombre» se realiza en el trabajo, el término «hombre» puede ser sustituido por el término «individuo» y queda mejor expresado lo que realmente significa la frase y lo que se quiere decir con ella en el uso ordinario del lenguaje. Y ello es así a pesar de las profesiones estatistas de Hegel y de las colectivistas de Marx, porque la realización del hombre en el trabajo en la sociedad industrial (ya se organice en términos del capitalismo o del comunismo clásicos) consiste en lo que el *individuo* produce y en lo que percibe. Es decir, el individuo es la unidad básica de producción-consumo o de trabajo-salario en la sociedad industrial, y en nada alteran este hecho las proclamas en sentido colectivista, corporativista, personalista o «familiarista». La familia podía ser la unidad básica de producción consumo en la sociedad rural preurbana, y la clase y el gremio en la urbana, pero en la industrial la unidad básica primera es el individuo y la segunda la empresa¹⁷.

La empresa es el elemento de la sociedad industrial mediante el cual se hace visible que el trabajo es transformación y humanización

17 El carácter fáctico del individualismo en la sociedad industrial, al margen de cualquier planteamiento ideológico, ha sido puesto de relieve, quizá más que por otros autores, por D. Riesman, *La muchedumbre solitaria* (Paidós, Buenos Aires 1963), y por P. Berger, *The homeless Mind* (Vintage Books, Nueva York 1974).

del cosmos (lo que no resultaba de ninguna manera visible en la sociedad preurbana y sólo débilmente en la urbana), y el individuo el elemento en que se hace visible que el hombre se realiza y se transforma en el trabajo (la movilidad social de la sociedad industrial es una transformación del individuo más visible que su realización ética en la sociedad estamental).

Así pues, desde la perspectiva histórica proporcionada por la Revolución francesa y la revolución industrial, Hegel podía definir el trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza en virtud de la cual la naturaleza se humaniza y el hombre alcanza cada vez más el estatuto de ser espiritual que propiamente le corresponde. Eso es lo que Hegel entiende por autorrealización en el trabajo y lo que considera posible, radical y únicamente, mediante el saber.

Por su parte, Marx considera que la autorrealización depende fundamentalmente de la distribución de lo producido, de que el producto no se escape del área de disponibilidad del individuo.

Por supuesto, si se considera el problema respecto de la mecanógrafa del ejemplo anterior, hay que decir que la solución se encuentra más bien en la línea apuntada por Hegel. Y si se considera el problema respecto del obrero británico de 1830, hay que decir que la solución se encuentra en la línea del saber y de la disponibilidad de riqueza.

Cuando Hegel define el trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza, distingue tres grandes tipos de trabajo en correspondencia con tres grandes tipos de mediación. Si aquello que media entre el hombre y la naturaleza es también naturaleza, como, por ejemplo, lluvia, calor y frío, etc., que es lo más característico del trabajo agrícola, el hombre está más en referencia a la naturaleza en su concreción que al artefacto y al artificio; por eso el campesino, menos cultivado en el orden de lo universal abstracto, tiene una desconfianza casi natural respecto del derecho y de lo establecido por convención humana.

Si lo que media entre el hombre y la naturaleza es un artefacto, un producto autónomo que existe como tal en el medio social, la distancia respecto de la naturaleza aumenta y se produce el tránsito al trabajo abstracto y al saber de lo universal. Nadie elabora aquello que necesita, sino que cada trabajo está en función de todos los demás trabajos. Por

eso en los trabajadores de la industria, artesanos, etc., hay una mayor referencia a las instituciones y al derecho.

En el grado de máximo alejamiento de la naturaleza, el trabajo adquiere el carácter de máximamente universal y abstracto: lo que media entre el hombre y la naturaleza son dos abstracciones máximas, la mercancía y el dinero. Por eso los comerciantes (y junto a ellos –salvando el anacronismo– los burócratas) tienen la mayor indiferencia respecto de los elementos concretos en su singularidad, respecto de los individuos singulares, y se caracterizan por la «dureza de espíritu».

Como es sabido, la fuerte repulsa de Marx al planteamiento hegeliano va no tanto contra la idea de que el trabajo es lo que máximamente espiritualiza al hombre como contra la clamorosa distancia entre esa definición esencial y la real deshumanización de los trabajadores durante el proceso de industrialización. Por eso su propuesta está en la línea de asegurar la disponibilidad de la riqueza para todos los trabajadores, suponiendo que la espiritualización, o el saber, vendría dado consecutivamente *de suyo*¹⁸.

Lo que ahora interesa resaltar es que, en Hegel y Marx, la noción de trabajo tiene una universalidad tal que toda actividad humana queda incluida en ella, y que implica una fuerza y una eficacia tal que puede decirse que transforma al cosmos y que transforma al hombre espiritualizándolo o degradándolo. A partir del siglo XIX, la contraposición aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, entre lo que perfecciona al hombre y lo que perfecciona lo exterior al hombre, ya no se mantiene en la conciencia social ni en la reflexión filosófica, porque la realidad social está mostrando hasta qué punto lo interior y lo exterior del hombre (individuo) resultan coimplicados.

18 Esta caracterización hegeliana del trabajo es poco conocida porque se encuentra en los escritos de Jena y no vuelve a recogerla en la *Fenomenología del espíritu*, ni en la *Filosofía del derecho*, ni en la *Enciclopedia*. La crítica de Marx va sobre todo contra la *Filosofía del derecho* de Hegel, porque es donde el contraste señalado aparecía con mayor fuerza y porque no conocía los escritos de Jena, dado que no se publicaron en vida de Marx. Para una panorámica de la evolución de la noción de trabajo en Hegel en confrontación con la de Marx, cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche* (Sudamericana, Buenos Aires 1968).

Pero, por otra parte, lo que también interesa resaltar ahora es que ni a Hegel ni a Marx les pasó por la cabeza que las mediaciones entre el hombre y la naturaleza pudieran resultar alienantes por sí mismas.

Hegel y Marx son muy conscientes de que la ciencia (lo que en la Antigüedad griega se llamaba teoría, que consistía en la contemplación pura) tiene mucho que ver con el dominio. Por eso considera Hegel que el saber es la forma de superar las alienaciones, y por eso considera Marx que si eso resulta impedido por una deficiente distribución de la riqueza basta asegurar una distribución adecuada para que el objetivo se logre automáticamente.

La propuesta de Marx sería la de «asegurad el sentido objetivo del trabajo –una adecuada distribución del dominio–, y lo demás –el sentido subjetivo– se os dará por añadidura». Posteriormente, los hechos mostraron que, alcanzado de un modo u otro ese primordial objetivo, el saber no fluía espontáneamente asegurando la adecuada distribución del dominio. Es decir, los hechos mostraron que la división del trabajo triunfaba sobre la adecuada distribución de la riqueza, dando lugar a una distribución social del conocimiento tal que no se producía *de suyo* el cumplimiento del sentido subjetivo del trabajo (la superación de las alienaciones)¹⁹.

Por eso todos los revisionismos marxistas supusieron, de algún modo, una vuelta a Hegel, es decir, una búsqueda de la solución del problema por la vía del saber, o sea, de las «superestructuras». Singularmente paradigmático a este respecto es el proyecto de *Revolución cultural* de Mao Tse Tung. Aunque, como se ha dicho, a partir del siglo XIX la condición de posibilidad sociológica de la ciencia y del saber teórico es el salario, como la de cualquier otro trabajo, la mera y simple división del trabajo da lugar a una distribución del conocimiento tal que la distancia entre titulados universitarios y campesinos consolida y refuerza la distancia entre las clases sociales de burgueses y proletarios²⁰.

19 El enfoque de la sociología del conocimiento como estudio de la distribución social del conocimiento de sus consecuencias en los diversos órdenes de la vida es abordado sistemáticamente por P Berger y T. Luckmann en *La construcción social de la realidad* (Amorrortu, Buenos Aires 1968).

20 Un resumen de los revisionismos marxistas podemos encontrarlo en M. Spieker, *Los herejes de Marr* (EUNSA, Pamplona 1977).

Como es sabido, el experimento de Mao de establecer un intercambio continuo entre los trabajadores y los docentes-discentes de las diversas instituciones educativas tampoco logra superar la contraposición entre *praxis* y *poiesis*. Y ello porque la división del trabajo vuelve a triunfar sobre semejante intento. El problema de la mecanógrafa del ejemplo inicial sigue, pues, sin solución.

Podría decirse que la vía en la que el proyecto de Mao ha sido llevado más adelante es aquella emprendida por los movimientos de liberación de la mujer, y ello es así, entre otras causas, porque esos movimientos apuntan a la superación de la primera y más radical división del trabajo. En la mayoría de los casos, la mujer es el tipo de trabajador que, al acceder a todos los niveles del saber, sigue manteniendo y desempeñando sus actividades laborales en el hogar.

Éste es quizá el único caso en que la idea de Mao se ha realizado y se mantiene. Por supuesto, esto no significa que se haya resuelto de una vez por todas el problema de la articulación entre el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo, pues es más amplio, y, por otra parte, falta por calcular el coste-beneficio personal, familiar y social de la «revolución cultural» llevada a cabo por la mujer.

El trabajo en la sociedad posindustrial

Paralelamente a los intentos de asegurar el sentido subjetivo del trabajo mediante una adecuada distribución de la riqueza, tal como ha sido llevada a cabo desde comienzos del siglo XX por los países que adoptaron sistemas colectivistas inspirados en Marx, en el mundo anglosajón se pusieron en marcha otros proyectos en la línea de la psicología industrial y del estudio empírico de las organizaciones humanas.

Estos planteamientos anglosajones no parten de una definición esencial del trabajo o de una definición esencial de la alienación del hombre, para configurar luego un sistema sociolaboral en el que la primera definición se cumpliera por sí sola y la segunda resultara por sí sola imposible. Su planteamiento inicial es, por decirlo gráficamente: «¿Por qué no le preguntamos a los mismos trabajadores cuáles son sus aspiraciones y cuáles sus frustraciones?», y su propuesta podría formularse así: «Buscad el sentido subjetivo del trabajo -la realización

personal-, y lo demás, el sentido objetivo -la producción y adecuada distribución de riqueza y dominio-, se os dará por añadidura».

Como es sabido, los experimentos de Taylor primero y de Elton Mayo después dieron resultados positivos, tanto respecto del sentido objetivo como respecto del sentido subjetivo del trabajo. Y, posteriormente, los estudios de Maslow, Herzberg y otros en las dos últimas décadas pusieron de manifiesto que la justicia social es una variable de las diversas que convergen en la realización del hombre en el trabajo, tal como él mismo concibe dicha realización, y que es también una variable de las diversas que convergen en la consolidación y desarrollo de la empresa²¹.

Muy escuetamente, puede decirse que ésta es la historia filosófico-social del problema del trabajo, entendido como problema de la articulación entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo.

Podría decirse que tras el largo proceso histórico que va desde las economías de subsistencia a las economías de producción y desde las sociedades estamentales a la sociedad posindustrial, el problema del trabajo, el de la articulación entre sus dos sentidos, tiene como centro de gravedad, más que la justicia social, conjugar los tres factores de organización información-comunicación. Cabalmente, éstos son los tres factores que determinan el problema de la mecanógrafa del ejemplo²².

A lo largo de ese período histórico, los tres factores básicos de la economía, tierra, trabajo y capital, han ido ocupando de diverso modo la función de mayor relevancia o de eje del proceso económico. La revolución industrial tiene lugar cuando el factor capital se constituye en eje absoluto, es decir, cuando la totalidad de la tierra y de las formas de trabajo son medidas por el dinero, o sea, cuando se pueden comprar. Ello significó la ruptura de la vinculación de la tierra a la estirpe y la de la vinculación del trabajo a la tierra, para entrar en una dinámica nueva en función del dinero, lo que daba lugar al ámbito universal del mer-

21 Una exposición de los diversos planteamientos mencionados y de su evolución y revisión histórica puede encontrarse en L. Munduate, *La motivación en el trabajo* (Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1984).

22 De este problema se ocupan las ponencias de Santiago García Echevarría y Fernando Guerrero sobre los modelos de empresas sugeridos por la LE, en *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, cit.

cado, en el que los tres factores de la economía circulaban con una movilidad sin precedentes en la historia. Es lo que se llamó el capitalismo.

Así pues, la revolución industrial pivota, por una parte, sobre el capital, y por otra, sobre una ciencia que no se desarrolla en términos de teoría, sino en función de la *techne*, de la *poiesis*, de tal modo que provoca un dinamismo que rompe la sociedad estamental y determina tanto la movilidad geográfica como la movilidad social de los individuos.

La dinámica del capital se desenvuelve en primer lugar a costa del trabajo, originando lo que se llamó la cuestión social, y en segundo lugar —ya en el siglo XX—, a costa de la tierra, dando lugar al llamado problema ecológico. Por último, el eje del proceso económico se desplazó, desde el dinero, hacia esa otra parte del capital que K. Galbraith denominó la «tecno-estructura», es decir, desde el poseedor del dinero al poseedor del saber científico-técnico, dando lugar al problema de conjugar los tres factores de organización-información comunicación en orden a resolver la cuestión de la conexión entre el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo²³

Para concluir este pequeño recorrido histórico hay que señalar que no basta apelar a la naturaleza o la esencia del trabajo, en tanto que actividad realizada por una persona, para intentar una solución al problema planteado por la desconexión entre su sentido objetivo y su sentido subjetivo.

Como es sabido, Aristóteles definió la economía como el arte de acumular los bienes necesarios para la vida de una familia, definición que se refiere primordialmente al *valor de uso* de los bienes, pues en eso se basa la vida de una familia. El conjunto de esos bienes es lo que llamó Aristóteles *riqueza natural*. En contraposición al arte de la *economía*, Aristóteles definió el de la *crematística* como arte de acumular bienes que tienen primordialmente un *valor de cambio*, y definió el conjunto de ellos como *riqueza artificial*, porque a diferencia de la *economía*, cuyo *telos* o fin *natural* es la vida de una familia, la *crematística* le parecía

23 Esto significa, en cierto modo, otro nuevo triunfo del punto de vista hegeliano, es decir, del punto de vista según el cual el problema del trabajo es, en último término, un problema del saber. La obra más clásica en la que se muestra la primacía del conocimiento científico-técnico sobre el capital en sus diversas formas es la de K Galbraith, *El nuevo estado industrial*.

un proceso indefinido, carente de telos o fin natural. La riqueza artificial puede, en efecto, acumularse indefinidamente, sin que en dicha acumulación aparezca su propia finalidad²⁴. Para una mente como la de Aristóteles, o, en general, para una mente griega, un proceso artificial indefinido, sin telos, es en cierto modo un escándalo para la razón. Pero hay que añadir que para una mente como la de Hegel o como la de Marx el escándalo no es menor. Tanto es así, que la filosofía de la economía de Marx es una búsqueda y determinación del fin *natural* de unos procesos económicos específicos de la riqueza artificial.

Pues bien: desde la posición histórica de la sociedad posindustrial, resulta obviamente superfluo hablar de fines naturales de la economía, porque actualmente la sociedad subsiste y se mantiene gracias a que continuamente pone en marcha procesos artificiales indefinidos²⁵. Pero esto, de suyo, no constituye un escándalo para la razón, porque eso significa que no sólo individualmente, sino también colectivamente, el hombre se define distintivamente respecto del animal como el ser que establece para sí mismo sus propios fines²⁶.

En esta situación, hablar del sentido subjetivo del trabajo al margen de su sentido objetivo resulta un tanto superfluo, puesto que, *rebus sic stantibus*, la primacía de la realización personal no depende tanto de las proclamas que se formulen en el plano de la opinión pública o en el plano jurídico cuanto de una configuración efectiva del sistema sociolaboral que haga posible y que permita hacer real la mencionada primacía. A este respecto hay que decir que la crítica de Marx a los socialismos utópicos mantiene toda su vigencia.

Primacía del sentido subjetivo sobre el objetivo, o de la persona sobre el sistema, quiere decir, pues, en primer lugar, configuración tal del sistema que se asegure la persistencia de los individuos como *vi-*

24 Cfr. Aristóteles, *Política* I 9, 1256 b 40-1258 a 18.

25 Cfr. R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas* (EUNSA, Pamplona 1980) Sobre los modelos de crecimiento y desarrollo que pueden proponerse en base a la LE, cfr. el capítulo de Rafael Rubio de Urquía, en *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, cit.

26 Esta caracterización es casi unánime en la historia del pensamiento y se encuentra en toda la amplia gama de filósofos que va desde Aristóteles y Tomás de Aquino a Kant Nietzsche. Por otra parte, aunque esta definición resalta la libertad del sujeto individual primordialmente, al trasladarla al ámbito social pone de relieve el carácter libre de la historia humana.

vientes, y, en segundo lugar, su desarrollo como *personas*, lo que a su vez depende de que, en tercer lugar, el hombre se mantenga como *señor*, como *dominus*, como el que domina el sistema y, en general, el cosmos.

Finalmente, hay que hacer una precisión respecto de la definición esencial de persona y de trabajo. Si resulta que la definición de trabajo como aquella actividad mediante la cual el hombre se hace cada vez más hombre, o se espi ritualiza cada vez más, no se cumple o no se ha cumplido históricamente de un modo perfecto nunca, y si la definición de persona también presenta deficiencias en todas sus realizaciones en el orden existencial, entonces hay que pensar no que estén mal formuladas, sino que el orden existencial tiene peculiaridades tales que impiden en alguna medida dicho cumplimiento y realización. Y si eso es una característica del orden existencial que está presente siempre, entonces hay que recogerla también en las definiciones y, sobre todo, en las propuestas que se formulen en orden a la realización de la persona en el trabajo, puesto que cualquier realización pertenece *eo ipso* al orden existencial.

Y esta es la pregunta pertinente ahora: ¿no será que resulta inseparable del trabajo un momento de opacidad, de alienación, y que ese momento no puede ser superado históricamente del todo?

Desde la perspectiva mítico-religiosa, la respuesta a esta pregunta es afirmativa: el mal, desde su mismo origen, está lastrando la actividad laboral en todas sus modalidades. Desde la perspectiva mítico-religiosa, el mal no aparece como una primera distribución inadecuada de la propiedad –que es como lo considera Marx–, ni siquiera como una inicial división del trabajo; es decir, no aparece como algo propio de lo hecho, sino antes, más radicalmente, como un lastre que afecta al hacer en su brotar mismo.

Veamos ahora el problema desde esta perspectiva y las propuestas que han sido formuladas en orden a superar –y en qué grado– esas deficiencias inherentes al orden existencial.

3. El trabajo como eros. Perspectiva mítico-religiosa

Se han analizado ya la segunda y la tercera gran ruptura histórica entre el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo. Corresponde ahora,

como se anunció antes, examinar la primera, lo que haremos en función del mito de Prometeo y del relato bíblico de la caída de Adán y Eva.

En el relato bíblico de la creación se establece que la imagen de Dios se encuentra en el hombre en tanto que unidad varón-mujer, siendo la mujer el sí mismo del hombre y viceversa, y que la realización o despliegue de esa unidad está proclamada en términos de mandato: «Creced y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla». Desde nuestra perspectiva, el mandato también se puede formular así: «Cread familias y trabajad».

La caída tiene lugar después de esta constitución, y se manifiesta en la vergüenza que expresa el extrañamiento, la alienación o la escisión entre el varón y la mujer principalmente, pero también la escisión entre el hombre y el cosmos. El varón y la mujer resultan cada uno extraño al otro y el hombre extraño al cosmos. El hombre, enajenado así de sí mismo, queda también enajenado de Dios; pero el varón y la mujer, cada uno de los dos, sabe que el otro es suyo, y el hombre sabe que el cosmos es suyo. No obstante, tras la caída la relación ya no es de recíproca cordialidad acogedora: ahora el cosmos, como la mujer, es lo extraño, fascinante y peligroso; el amor y el trabajo, la familia y el dominio, son lo arduo, lo problemático²⁷.

La vergüenza, que es la expresión en el plano erótico concreto de un extrañamiento que no afecta solamente a la relación varón-mujer, tiene como correlato en el plano gnoseológico (en el del conocimiento, en el de la praxis teórica) la objetividad: lo que se conoce es lo puesto o arrojado enfrente (*obiectum*), de manera que la mujer y el cosmos aparecen de algún modo como objetos, como lo puesto en frente, como lo ajeno y extraño²⁸. Por otra parte, en el plano *poiético*, la vergüenza (el alejamiento y el extrañamiento) tiene como correlato «el parir con dolor» y «el sudor de la frente», el momento de sufrimiento inherente al amor y al trabajo, a la familia y al dominio, desde que la mujer y el cosmos son lo extraño, desde que eso propio ha sido alejado por una desfiguración

27 Cfr. Juan Pablo II, *L'amore humano nel piano divino* (Lib. Editrice Vaticana, Roma 1980). Las tesis de Juan Pablo II sobre la relación varón mujer y sobre la vergüenza originaria las he glosado y desarrollado en «*Thela mania*». *La culminación del eros*, en este volumen.

28 La tesis de la correspondencia entre la objetividad y la caída ha sido desarrollada en el siglo XX por M Heidegger, *Ser y tiempo* (FCE, México 1974).

para salvar la cual se requiere un esfuerzo que bien se puede denominar ascético.

Aquí es del mayor interés resaltar, por una parte, la dimensión erótica del trabajo (de la *poiesis*), y por otra, la dimensión *poiética* del *eros*. La afinidad entre producción y reproducción queda puesta de relieve si se considera que la definición platónica de *eros* como «afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma» rige igualmente para la familia y para el trabajo, entre otros motivos porque cuando Platón la formula tiene in mente tanto la generación física como la generación o, mejor, la regeneración espiritual, es decir, la tarea o el trabajo educativo²⁹.

Por una parte, el *eros* es *poiesis* porque trasciende la propia individualidad y apunta al perfeccionamiento (transformación) de lo otro que uno mismo, o al perfeccionamiento (transformación) de uno mismo en y mediante lo otro. Es decir, el *eros* constituye y funda la primera *unidad social*, a saber: la familia (puesto que el individuo, más que una unidad social, es el elemento de ella), y apunta al *telos* de la relación varón-mujer y de la relación hombre-cosmos, apunta a «hacer familias» y a «someter la tierra», lo que significa cabalmente la autorrealización del hombre, de la unidad originaria varón-mujer³⁰.

Por otra parte, la *poiesis* (el trabajo) es *eros* porque lleva a la cima de la belleza, al grado máximo de espiritualización, aquellas realidades que, dejadas a sí mismas, sin la fuerza del amor, permanecerían en su opacidad fáctica. Es decir, la *poiesis* es *eros* porque redime al cosmos de la penumbra de su facticidad y lo reúne en la fluida corriente del sentido del ser del hombre³¹.

29 Cfr. Platón, *Symposium* 2006 b ss.

30 LE, n. 4.

31 Un desarrollo más minucioso de esta tesis, en el sentido de que la *poiesis*, y en concreto el arte, redime lo real, y en el de que la redención es una obra de arte, lo he expuesto en *Lo satánico como fuente y como tema de la creación artística*, en este volumen. Creo que este estudio es una expresión o un desarrollo desde un punto de vista peculiar de las tesis contenidas en la *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II.

El análisis del ser del hombre en cuanto que donante de sentido y donante de sí mismo está desarrollado en los capítulos de Leonardo Polo y Armando Segura, de Estudios sobre la encíclica «*Laborem exercens*», cit.

Transportando esta tesis del plano filosófico al propiamente teológico, se puede sostener que el *eros-poesis* redime lo real porque recibe un incremento para llegar más allá de su fin propio, incremento que es la fuerza de la redención, en cuanto que ésta es también *eros-poesis*.

Desde luego, la redención consiste en engendrar o regenerar en la belleza según el cuerpo y según el alma, y, por supuesto, no es praxis pura, teoría o contemplación que deje lo conocido exactamente tal como estaba antes de conocerlo. Es un transformar que no consiste de ninguna manera en restaurar al hombre y al cosmos y devolverlos a la situación anterior a la caída, puesto que en esa situación el hombre no había ni siquiera empezado la tarea que se le había asignado (las familias y el dominio). Tampoco es un transformar que ayude a cumplir la tarea originariamente asignada de humanizar el cosmos y desplegarse en sociedad, puesto que esa tarea no es específicamente redentora, sino que pertenece estrictamente al plano de la creación. La redención es una transformación que no consiste sólo en una «humanización» creciente de la unidad varón-mujer o de la unidad hombre cosmos, sino en su «cristificación» (por eso el matrimonio llega a ser un sacramento y por eso el trabajo llega a tener valor sacramental).

En función de todo esto, puede decirse que la relación erótico-poiética del varón y la mujer (familias) y del hombre y el cosmos (trabajo) tiene de suyo carácter sacro, y que por eso puede desplegarse en sentido positivo como culto, cultivo y cultura, y en sentido negativo como sacrilegio, magia y superstición. Y hay que añadir que dicho carácter sacral no prejuzga ni impide de suyo el desglosamiento de la actividad erótico-poiética en una dimensión sacra y otra profana.

El desglosamiento no consiste, desde luego, en que por una parte lo erótico se consolide como lo sacro y lo poiético como lo profano, porque tanto en lo primero como en lo segundo se dan las dos dimensiones. Consiste en la diferenciación, innovación y crecimiento de los implícitos guardados en cada una de esas relaciones y en la autonomización de cada uno de ellos³².

32 Quiero decir con esto que no me parece adecuada la contraposición que hace G. Bataille entre lo erótico en tanto que sacro y lo económico en tanto que profano al desarrollar su filosofía de la religión y de la economía.

Podría decirse que la diferenciación entre lo sacro y lo profano tiene su momento más visible en el tránsito de la sociedad preurbana a la urbana. En efecto, tal paso es el que determina la gran diferenciación entre el derecho y la moral, puesto que la distinción entre «ser bueno en tanto que hombre» y «ser bueno en tanto que ciudadano» tiene como requisito la existencia de la ciudad, pero también ese tránsito determina la diferenciación entre la función sacerdotal, la gubernamental, la judicial, etc. Y por mucho que una sociedad urbana pueda ser teocrática, eso no anula la diferenciación de los ámbitos respecto de la sociedad preurbana.

Así, los nuevos ámbitos diferenciados, no obstante las nuevas formas de relación que se establezcan entre ellos, tienen su propia autonomía, su propia legalidad. Por eso puede decirse que el proceso económico-laboral tiene una naturaleza y unas leyes propias (una cierta *Physis*); por eso puede hablarse de autonomía de lo temporal, y por eso puede pensarse que el proceso de secularización es natural³³.

En la reflexión filosófica de Aristóteles, lo erótico-poiético está tematizado ya en términos rigurosamente profanos, pero en la de Platón todavía conserva un cierto carácter sacro. Por lo que, dado que el plano filosófico es autónomo desde la Grecia clásica, y el religioso también, hay que ver ahora cómo se ha tematizado en este último el problema de la articulación entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo del trabajo, y hay que verlo tanto en la perspectiva de lo sacro negativo como en la de lo sacro positivo.

El trabajo como actividad mágico-supersticiosa

La ruptura de la armonía entre el hombre y el cosmos como quiebra primera de una situación paradisiaca originaria aparece prácticamente en todas las mitologías. En la mitología griega, el relato es particularmente complejo porque se entrecruzan varias versiones, y cada una con sus propias variantes. En términos generales, se trata de un

³³ Este proceso de diferenciación, autonomización crecimiento es señalado por primera vez de modo explícito por Comte y descrito sistemáticamente por Herbert Spencer. Posteriormente es recogido e interpretado en el ámbito de la teología católica por el Concilio Vaticano II.

enfrentamiento entre padres e hijos, que en unos casos son todos dioses y en otros dioses y hombres, y de entre ellos, los que tienen una mayor relación –en el principio– con el tema del trabajo son Hércules y Prometeo³⁴.

La relación de Prometeo con el cosmos-divinidad es de tipo sacrílego en cuanto que él sólo conoce el secreto de la debilidad de Zeus (que sus hijos se volverán contra él) y le roba su omnipotencia para beneficio de los hombres.

El uso del fuego está ligado en la conciencia o en la memoria de la humanidad a un delito primigenio, dado que el fuego se consideraba sagrado. Ello es así porque el uso del fuego es la domesticación del rayo, ya que el rayo es precisamente el modo en que el fuego se encuentra en la naturaleza y es a la vez la máxima expresión de la fuerza del cielo, de la divinidad, fuerza con la que el cielo domina sobre la tierra y con la que vulnera y revuelve las entrañas de ésta. Apoderarse del fuego es, por una parte, apoderarse del rayo, y usarlo para la metalurgia es, por otra, utilizarlo para arrancar de las entrañas de la tierra aquello que dota al hombre de mayor fuerza, a saber: los metales³⁵.

La relación de Prometeo con Zeus y con Hefestos a propósito del fuego expresa la dimensión de delito que hay en esa primera forma de dominio. También en la narración bíblica la industria de los metales es desarrollada por los hijos de Caín, en lo cual se connota igualmente una dimensión de pecado. A su vez, la relación de la metalurgia con la alquimia se extiende desde finales del Neolítico hasta el Renacimiento y la Edad Contemporánea.

En esta perspectiva el cosmos aparece como lo hostil al hombre, y la relación erótico-poiética de éste con aquél adopta forma de mayor hostilidad en cuanto que transcurre por los cauces de un dominio avasallador y despótico.

La alquimia tiene también las características de la magia en cuanto que la magia consiste en apoderarse, mediante símbolos verbales y gestuales y mediante algunos elementos naturales, de fuerzas sagradas

34 Una buena exposición de mitos sobre el origen del trabajo puede verse en G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (FCE, México 1964).

35 Quizá uno de los estudios más sugerentes sobre este tema sigue siendo el de Gastón Bachelard, *Psicoanálisis del fuego* (Alianza, Madrid).

ocultas en la naturaleza para aprovecharlas a beneficio propio, marginando desconsideradamente a la naturaleza, vale decir, sin su consentimiento o colaboración³⁶.

El correlato de este dominio mágico-despótico sobre el cosmos en la relación varón-mujer es el «filtro amoroso», que tiene justamente la virtud de hacer que la mujer se entregue al dominio del varón al margen del consentimiento de ella o incluso en contra de su propia disposición.

En este sentido, puede decirse que la magia aparece como el anti-sacramento mediante el cual el hombre se realiza efectivamente como *dominus*, como señor, pero como aquel señor que domina esclavizando, es decir, alienando cada vez más tanto la naturaleza como la libertad.

En este planteamiento puede decirse que se ha perdido de vista el sentido subjetivo del trabajo: pero, sobre todo, hay que decir que se ha perdido el sentido objetivo, que no hay nada parecido a un redimir el cosmos mediante la poiesis, sino todo lo contrario.

Lo más parecido a una disposición de redimir el cosmos mediante la poiesis en esta línea, no del antisacramento, sino quizá más bien en la del sacramento, se encuentra en el sueño de Paracelso y tal vez también en el de Münzer de despertar todas las fuerzas sagradas que habitan en el seno del cosmos y de la sociedad, el eros del universo y del hombre, para llevarlos más allá de su telos hasta su máxima divinización³⁷ (y en cierto sentido podría decirse que la perspectiva de Teilhard de Chardin es también asimilable a ésta).

El trabajo ejercido en términos de magia, de dominio técnico-despótico, al margen de la naturaleza y la libertad ajenas, tiene también las características de la superstición. La superstición se define, en tanto que pecado contra la fe por exceso, como creencia en el ser y en el poder de algo por encima de lo que realmente es y puede.

36 Para un estudio de las formas mitológicas vinculadas a la metalurgia I a la alquimia, de las relaciones entre mito y magia, cfr., L. Cencillo, *Mito. Semántica y realidad* (B.A.C. Madrid 1970).

37 Una breve y sugerente exposición de los planteamientos de Paracelso y Munzer en este sentido puede encontrarse en Maurice Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento* (Siglo XXI, Madrid 1974).

La magia es superstición en cuanto que lleva aparejada la fe en la omnipotencia de unos recursos que, en último término, carecen de ella, la creencia en la posibilidad de la perfecta integración del sentido subjetivo y el objetivo del trabajo, el máximo dominio sobre el cosmos y la máxima realización del hombre, es decir, el «seréis como dioses, concedores del bien y del mal», atentando contra la naturaleza del cosmos y contra la libertad del hombre mediante unas fuerzas que en realidad no son de tan amplio alcance.

Se advertirá mejor esta tesis desde la tentativa contemporánea de resolver el problema de la conexión entre los dos sentidos del trabajo desde la técnica, la economía y el derecho, tentativa en la que estos tres saberes aparecen de un modo u otro como magia, pero, sobre todo, como superstición.

La afinidad entre la técnica moderna y la magia se ha señalado suficiente número de veces desde Freud hasta ahora, y el carácter despótico del dominio científico-técnico sobre la naturaleza ha sido igualmente una de las acusaciones más frecuentes contra el positivismo en cuanto ideología³⁸. Pero lo que hay que añadir a eso es que la fe en el progreso científico-técnico como aquello que podrá liberar al hombre (salvarlo) de todos los padecimientos que le aquejan, e incluso de la muerte, es, en el sentido más literal del término, una superstición, una creencia en el ser y en el poder de la ciencia y de la técnica más allá de lo que son y pueden realmente.

En segundo lugar, la fe en que la economía, por su propia dinámica, resolvería todos los problemas humanos, tal como la profesaban el capitalismo clásico y el marxismo ortodoxo, es también una creencia supersticiosa exactamente por los mismos motivos.

En tercer lugar, finalmente, la confianza en que determinados principios morales y jurídicos bastan para resolver todos los problemas económicos y sociales, tan propia de los socialismos utópicos y en general de toda la literatura utópica anterior al siglo XX, es, por los mismos títulos, una creencia tan supersticiosa como las dos anteriores.

38 Como es sabido, éste es uno de los puntos centrales de la crítica de la Escuela de Frankfurt al positivismo.

Por supuesto que las soluciones de los problemas laborales y de las alienaciones sociales se encuentran realmente en ese triple frente de la técnica, la economía y las normas ético-jurídicas, pero cuando se cree que cualquiera de esos tres factores es suficiente para resolver todos los problemas del hombre, es decir, para *salvarlo*, esa creencia es superstición, y lo que se manifiesta en ellas es esa dimensión sacra originaria que tiene la relación erótico-poiética con el cosmos y que se abre paso a través de todas las formas profanas que esa relación ha ido adquiriendo históricamente³⁹.

Veamos ahora las formas que esa relación ha adoptado desde la perspectiva de lo sacro positivo.

El trabajo como actividad cultural

A lo largo de la historia del cristianismo, junto a las diversas maneras mágico-supersticiosas de concebir el trabajo, ha habido también una pluralidad de maneras de concebirlo como actividad cultural, de las cuales pueden considerarse como más distintivamente relevantes las que surgen en el seno de las corrientes benedictina, franciscana y calvinista y las que se manifiestan en los ámbitos católicos en torno al Vaticano II.

En el planteamiento benedictino, como es lógico, la tarea asignada originariamente de llenar la tierra y someterla no suena sino muy débilmente. La máxima *ora et labora* está formulada en el contexto del *contemptus saeculi*, y el principio de apartarse del mundo para dedicarse al culto divino en base a una cierta incompatibilidad de ambos apenas deja margen para considerar el trabajo, la relación erótico-poiética con el mundo, precisamente como culto. En esta perspectiva, la primacía del sentido subjetivo del trabajo es rotunda y casi absoluta, puesto que la consideración del sentido objetivo está omitida. Pero todavía el valor que el trabajo tiene respecto del sujeto es primordialmente de tipo ascético, es decir, el trabajo vale para el sujeto en cuanto que sirve para

³⁹ Una exposición muy ilustrativa de la expresión de aspiraciones soteriológicas a través de formas secularizadas es la de R. Guardini, *El mesianismo en el mito, la revelación y la política* (Rialp, Madrid 1956). El fenómeno estudiado por Guardini en esta obra es el del nazismo.

depurarlo de sus malas inclinaciones, pero no tiene un sentido positivo respecto del cosmos en cuanto a elevarlo o humanizarlo, ni respecto del hombre en cuanto a realizarlo o divinizarlo precisamente mediante su humanización del cosmos. Por eso, en esta perspectiva es indiferente para el cosmos qué tipo de trabajo se haga, y también lo es para el hombre, puesto que él no se realiza positivamente mediante el trabajo, sino mediante el culto⁴⁰.

En el planteamiento franciscano, la tarea laboral señalada al comienzo de la historia humana se percibe con más propiedad. Más aún, lo que se percibe es incluso un eco de la armonía originaria del hombre con el cosmos. Las expresiones «hermano sol, hermana luna, hermano árbol, hermano lobo» son un redescubrimiento o una reminiscencia de la unidad hombre-cosmos anterior a la vergüenza y a sus correlatos gnoseológicos y poéticos. La relación del hombre con el mundo es humanizante para ambos, y por eso, en tanto que tiene sentido positivo para ambos, tiene carácter de culto. No tiene un carácter de dominio tan marcado como lo tendría poco después, en Paracelso y Münzer por ejemplo, pero sí lo tiene en cuanto que se trata de un dominio que se trenza respetuosamente con la naturaleza y la libertad de lo otro en tanto que otro, en virtud del cual lo otro no es extraño o ajeno ni mucho menos hostil, sino acogedor, amistoso y, consiguientemente, también propio. En esta perspectiva, el sentido subjetivo y el objetivo del trabajo están en cierto modo comensurados, pero falta esa dimensión de agresividad que parece requerida por esa prescripción del «someter», como si no cupiese en el plano del culto y tuviese que estar toda solamente en el de lo mágico-supersticioso.

En el planteamiento calvinista, el trabajo se concibe mucho más respecto de la redención que de la creación –por lo cual tendría más afinidad con el enfoque benedictino que con el franciscano– y mucho más respecto de su sentido subjetivo que respecto del objetivo, lo cual queda suficientemente puesto de relieve en el estudio de Weber sobre el influjo determinante de la ética calvinista en el desarrollo del capita-

40 El estudio detenido de estos planteamientos se encuentra en el capítulo de José Luis Illanes, en *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, cit.

lismo occidental. Pero precisamente en este punto hay que hacer una precisión relevante⁴¹.

Aunque alguna vez se haya dicho que para Calvino el trabajo es un sacramento, si se tiene en cuenta la definición de sacramento como signo visible de la gracia santificante que causa lo que significa, hay que objetar que en el planteamiento calvinista el trabajo sí es signo, pero no causa: es el signo por el que se reconoce a los predestinados a salvarse, pero no la causa, puesto que la predestinación por definición es *a priori*. Desde esta perspectiva se advierte que la primacía que se concede al sentido subjetivo del trabajo va en la línea no de que el trabajo sea la causa o el medio por el cual el hombre se santifica, sino el signo de que el hombre es santificado o está ya predestinado a la salvación por otro medio o causa.

Por eso el trabajo, aunque sea una forma de culto, no es aquí propiamente la actividad erótico-poiética que redime al cosmos y que humaniza al hombre.

En los planteamientos que aparecen en el Vaticano II se recogen o se tienen en cuenta, como se dijo anteriormente, los desarrollos llevados a cabo por Hegel y Marx, en los cuales el trabajo aparece netamente como transformación redentora, por más que sus enfoques sean todo lo supersticiosos y secularizados que se quiera. Pero además se recoge la acusación de Marx de que el cristianismo es una renuncia a este mundo y a la historia.

Así pues, en vista de esa especie de «jaque mate» de Marx al cristianismo, el Vaticano II se encuentra en la necesidad de dar razón de la esperanza cristiana no respecto de la otra vida, sino respecto de ésta, respecto de la sociedad y de la historia, y puesto que ambas se configuran y se despliegan en virtud del trabajo humano, la cuestión se centra en el sentido del trabajo.

Pero como, ya en la segunda mitad del siglo XX, el tema del trabajo no es simplemente el tema de la justicia social, como lo había sido en los decenios anteriores, sino el de la autorrealización del hombre, ahora el

41 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Península, Barcelona 1969).

enfoque –el más amplio y profundo de todos los posibles– viene dado por las coordenadas de la creación y la redención.

En esta perspectiva, el trabajo se caracteriza como actividad erótico-poiética, cuyo *telos* no es ya la humanización, sino la «cristificación» del cosmos y de la sociedad, es decir, «restaurar todas las cosas en Cristo», o utilizando otra expresión equivalente, la constitución gradual en el tiempo histórico de «los nuevos cielos y la nueva tierra». De este modo se da razón de la esperanza cristiana al proclamar que la otra vida es va ésta⁴².

Este es el punto de vista de la constitución *Gaudium et spes*, cuyo contenido podría condensarse en el lema «amar al mundo apasionadamente»⁴³. El trabajo se caracteriza así como relación erótico-poiética con el cosmos, como «amor apasionado», cuyo fruto es la humanización y divinización del cosmos y del hombre, una unión amorosa de ambos que por su sentido positivo y creativo puede caracterizarse como culto.

Por supuesto, esto no significa que el cosmos, como la mujer, no siga siendo lo extraño, fascinante y peligroso, ni significa que haya desaparecido la vergüenza con sus correlatos gnoseológico y poiético (el extrañamiento, la dificultad, el dolor y «los espinos y abrojos»). Significa que se reconoce y se proclama la verdad de que varón y mujer por una parte y hombre y cosmos por otra han sido creados «el uno para el otro» y que en ese «ser para otro» les va a cada uno y a ambos su plena realización según el sí mismo más radical de cada uno.

Pero si esto es así, si el trabajo es engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma, aquello que dispone mejor al sujeto para su obra y lo que le mantiene mejor vinculado a ella es precisamente esa belleza, es decir *que le guste*. Y esto es lo que más determina que el sujeto considere la obra como *propia* y se mantenga en una disposición continua de elevarla más, porque el sujeto se expresa en su singularidad irrepetible en ella y se encuentra a sí mismo en ella, a la vez que ella lleva también el cuño irrepetible del sujeto que la engendra y la nutre, pues así es la naturaleza y la dinámica del eros.

42 LE, n. 45.

43 Cfr. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* (Rialp, Madrid 1968).

Por eso puede decirse que el hombre se realiza en el amor y en el trabajo, y, más aún, que la familia y la profesión son en sí mismas una vocación divina, porque la «cristificación», la redención del cosmos y de la sociedad o la constitución de los nuevos cielos y la nueva tierra, se lleva a cabo precisamente como un incremento del impulso originario en la línea de hacer familias y trabajar. Y de hecho, la realización del hombre cabalga sobre esos dos acontecimientos y consiste primariamente en eso: en casarse, encontrar o elegir mujer, y en encontrar o elegir trabajo, profesión. Y quizá en la mayoría de los casos lo que más determina ambas elecciones desde el punto de vista del sujeto es precisamente la belleza: que *le guste esa* mujer y que *le guste ese* trabajo⁴⁴. Esto es, cabalmente, proponerse el fin y comprender el sentido del fin y de los medios, o sea, ser libre, ser persona, ser señor.

Como es natural, la imposibilidad de proponerse el fin y de comprender el sentido del fin y de los medios en esos dos planos implica la máxima alienación del hombre, pero que la posibilidad de ese proyecto y de esa comprensión esté garantizada y cumplida efectivamente no implica de suyo la superación de todas las alienaciones, porque la vigencia de lo fascinante no anula la vigencia de lo extraño ni la de lo peligroso. Es decir, la vigilia y el esfuerzo, la dimensión de tarea que hay en el *eros*, no es prescindible en una existencia temporal finita de forma que resultara posible instalarse sólo en la dimensión de gozo.

El trabajo como co-redención

Si los precedentes análisis son correctos, entonces se puede decir que el trabajo en sentido objetivo se inscribe en la línea de lo que teológicamente se denomina *redención objetiva*, y que el trabajo en sentido subjetivo se inscribe en la de la llamada *redención subjetiva*. Pero ahora resulta que en esta perspectiva el trabajo adquiere unas características que son casi inversas a las que tenía en la de Calvino: el trabajo es causa y medio de santificación, pero no es *signo* de ella respecto de sujetos singulares, porque la redención objetiva no es *signo* de la redención sub-

44 Cfr. Juan Pablo II, *Carta a los jóvenes*, n. 9.

jetiva de *algún* singular *determinado* (y porque el tipo de relación causal no es el llamado *ex opere operato*)⁴⁵.

En orden a la articulación entre el sentido objetivo y el subjetivo del trabajo, tras las precedentes consideraciones, se desprenden las siguientes tesis.

1. No cabe la prioridad del trabajo subjetivo sobre el objetivo marginando la legalidad propia de éste, no sólo por razones científico-prácticas y éticas (por ejemplo, que una población mundial de 4.000 millones de personas no puede mantenerse ni aumentar sin unos sistemas técnicos y económicos de una complejidad determinada), sino también por razones teológicas; porque no se llevaría a cabo la redención del cosmos, la constitución de los nuevos cielos y la nueva tierra en la línea del impulso creacional a someterla.

2. Tampoco cabe la prioridad inversa, marginando el trabajo subjetivo y esperando que la prioridad que le corresponde se obtenga como un resultado, no sólo porque se produzcan las diversas formas de alienación, sino también porque aunque no se produzcan eso no garantiza la realización de los individuos, es decir, la redención subjetiva. La realización del hombre en el trabajo y la redención subjetiva no están garantizadas de ninguna manera y no pueden estarlo⁴⁶.

3. La articulación entre el trabajo objetivo y el subjetivo, con la prioridad que a este último corresponde, no puede establecerse *a priori*. Porque las formas de superar el extrañamiento varón-mujer y hombre-cosmos son indefinidas, como también lo son las modalidades de la ascesis implicadas en esas formas de superación. En segundo lugar, porque ese extrañamiento y esa distancia no se pueden superar por completo hasta que no estén completamente constituidos los nuevos cielos y la nueva tierra, es decir, hasta el final de la historia humana. Y en tercer lugar, porque el sentido cristológico, divino, guardado y

45 Por supuesto, no hay todavía suficiente perspectiva histórica para ver las diferencias, en el plano sociológico, entre los resultados de este planteamiento y los del planteamiento de Calvino, pero puede aventurarse que quizá también en el orden sociológico se registren las diferencias que hay en el teológico.

46 Como es lógico, y por lo que a la redención se refiere, no se quiere decir que la redención objetiva, es decir, el sacrificio de Cristo en la Cruz, restaurador de todo lo creado, no garantice la salvación de los hombres, sino que no garantiza la de ningún hombre determinado en particular.

realizable en cada una de las realidades terrenas, toca descubrirlo y producirlo a cada sujeto en su singularidad irreplicable en momentos que protagoniza exclusivamente él, pues así es la dinámica del *eros*: la «declaración» y la unión amorosa previa captación de la belleza y del sentido implica a la singularidad irreplicable como protagonista exclusivo de su propia realización.

4. Las formas mágico-supersticiosas de la relación erótico poética aparecen como impaciencia, como anticipación ficticia de un dominio completo que no es tal, sino que es parcial y violento y, por tanto, despótico. Aparecen como la ilusión o la ficción – en sí misma contradictoria – de haber eliminado el mal mediante el despotismo o el totalitarismo.

Las formas culturales del trabajo quedan como la parte ya constituida de «los nuevos cielos y la nueva tierra», es decir, quedan inscritas en el orden de la redención objetiva ya realizada, y como realización o des-realización de las personas singulares inscrita en el orden de la redención subjetiva. puesto que respecto de todas las personas singulares vale el principio «opera enim illorum sequuntur illos» (a cada uno le seguirán sus obras).

Ahora bien: aunque estas dos formas del trabajo, la mágica y la cultural, sean perfectamente diferenciables en el plano teórico, no lo son en el orden de la realización existencial, y no lo serán precisamente hasta el fin de los tiempos. Y ésta es otra de las razones, además de la imposibilidad de la superación completa del extrañamiento, por las cuales las formas negativas del trabajo se dan siempre mezcladas con las positivas.

Por otra parte, el incremento que recibe el *eros* en virtud de la fuerza de redención es tal que puede transmutar en positivo las formas negativas del trabajo. Esto no quiere decir que no haya determinación de los procesos sociolaborales desde el pasado histórico, tanto por parte de la naturaleza de los procesos mismos como por parte de las deformaciones antinaturales que arrastren; quiere decir que siempre puede haber un comenzar y recomenzar *ex novo*, o sea, *ex libertate*, y que siempre caben nuevas formalizaciones que asuman en sí y resuelvan aporías explícitas en lo anteriormente dado.

Desde esta perspectiva se puede decir que a la redención, como a la configuración de un mundo cada vez más humano y, en esa misma medida, más cristiano, contribuyen todos los hombres independientemente de que sean o no cristianos.

Transformar el agua en salto, el salto en kilovatios y el kilovatio en luz, transformar una sociedad de campesinos que viven miserablemente en una sociedad industrial en expansión, domesticar los microorganismos y concertarlos en una pluralidad indefinida de estrategias terapéuticas o convertir los rincones del universo en fincas de recreo o en parques infantiles, todo eso es cumplir el impulso y el mandato creacional de someter la tierra y el designio redentor de llevarla, más allá de sí misma, a las formas más altas del espíritu. Todo eso es, justamente, hacer poesía (*poiesis*) con el cosmos. Con esa óptica, el trabajo podría ser causa y también signo de la redención, en términos generales⁴⁷.

Desde el punto de vista de la redención subjetiva, ya se dijo que no podía sostenerse lo mismo. Un mundo y un hombre que se hacen cada vez más humanos mediante el trabajo, se hacen cada vez más cristianos en la medida en que lo que significa máximamente ser hombre es precisamente Cristo. Pero si se tiene en cuenta que el que Cristo sea la plenificación máxima del mundo y del hombre no proviene de lo que el mundo y el hombre son de suyo, sino de lo que es ser Cristo, o sea, de que Dios exista como hombre, entonces el que al trabajar el hombre sea cada vez más humano, y que al ser cada vez más humano sea cada vez más cristiano, eso no es primordialmente obra del hombre, sino obra de Dios⁴⁸.

Así, la redención subjetiva depende de cómo se trence la iniciativa de cada hombre singular con la de Dios. En cuanto que el trabajo es uno de los puntos clave de dicho acontecimiento, el trabajo es medio

47 *Gaudium et spes* n. 34, *Lumen gentium* n. 36, cit. en LE, n. 25. Puede añadirse que aquí, en la actividad laboral así considerada, es donde todos los hombres están homologados en cuanto servidores de Dios, es decir, hermanos, de manera que la diferencia entre cristiano y no-cristiano ahí no se hace sentir (y ésta es una de las perspectivas en que aparece el ecumenismo). Por eso el mundo del trabajo es el lugar del encuentro natural de creyentes y no creyentes, sin que la diferencia cree barreras.

48 En este sentido se establece la diferencia y la conexión entre «progreso temporal» y «reino de Cristo»: *Gaudium et spes* n. 27,6 y 7. Cfr. el capítulo de José Luis Illanes en *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, cit.

y causa de la santificación del hombre singular, pero no signo, porque el resultado del trabajo no es índice de la conjunción armónica de la iniciativa del hombre singular y la de Dios.

Como es obvio, también la redención subjetiva es el fin de la redención objetiva, al igual que el trabajo subjetivo es el fin del objetivo, pero ahora, desde la comparación de la redención y el trabajo, o desde la asimilación de este a aquélla, se pone de relieve más fuertemente la mutua implicación de lo objetivo y lo subjetivo en la tarea de someter la tierra, la mutua implicación de lo interior y lo exterior en el proceso de humanización progresiva del cosmos en el que se produce la progresiva espiritualización del hombre. Mostrar eso y hacer posible su realización es precisamente el contenido de una espiritualidad del trabajo.

Y ahora, después de haber referido el problema del trabajo a su más amplio contexto filosófico-social y a sus más radicales fuentes mítico-religiosas, es el momento de abordarlo en concreto en las mejores condiciones posibles para aventurar vías de solución.

4. La integración del trabajo objetivo y el trabajo subjetivo

Si volvemos ahora a la tesis inicial de que el trabajo se ejerce según su naturaleza y según la naturaleza del ser humano mismo, cuando el hacer, lo hecho y el ámbito en que se inscriben puede experimentarse como *propio*, y proyectamos esta tesis sobre el problema del trabajo tal como fue ilustrado con el ejemplo de la mecanógrafa, hay que concluir que las vías de solución del problema están, por una parte, en el plano objetivo técnico de la configuración del sistema sociolaboral, y por otra parte, en el plano subjetivo en la línea del incremento de la amplitud y el alcance del saber, tanto del saber profano como del religioso.

En el plano objetivo, el problema y las vías de solución se establecen en los tres frentes anteriormente mencionados de la ciencia y la técnica, el dinero y la economía y las normas ético-jurídicas.

En el ámbito de los procesos económicos, existir significa, para el hombre, producir y consumir, de manera que si no desempeña esas dos actividades existirá todo lo personalmente que se quiera, pero no existe en el ámbito de los procesos económicos. La cuestión, por tanto, es cómo se existe más o menos personalmente al producir y al consumir. La res-

puesta ha sido que se existe tanto más personalmente al producir y al consumir cuanto más autónomamente se propone el sujeto esos objetivos y cuanto mejor comprende el sentido de ese fin y de los medios con los que lo alcanza. En un sistema sociolaboral tan complejo como el de la sociedad occidental, el que eso se logre más o menos depende, según se ha visto, de la solución de problemas de organización-información-comunicación.

Pero la solución de esos problemas no es sólo una cuestión vital para el trabajo subjetivo, sino también para el objetivo. Si esos problemas no se resuelven, no solamente se lesiona la dignidad del hombre en el trabajo, y la actividad laboral humana pierde su carácter de *eros* y se convierte en un automatismo mecánico, sino que el trabajo objetivo da como resultado pérdidas, disminución de la producción, de las ventas, de los beneficios y, en el límite, de la empresa. Es decir, si esos problemas no se resuelven, no sólo puede suceder que los responsables vayan al fuego eterno, sino que, antes, irán a la suspensión de pagos y al paro, que dejarán de existir como personas-sujetos en el proceso económico en primer lugar y como seres vivientes en último término.

Dicho de otra forma, y en términos generales, se existe tanto más personalmente en el ámbito económico cuanto más y mejor sirve lo que uno produce. Si lo que la persona da -y en lo cual la persona también se da- no sirve para nada ni para nadie, la persona tiende a extinguirse en el ámbito económico, porque si eso no sirve para nada ni nadie, tampoco sirve para ella misma.

Por otra parte, servir más y mejor depende también de los recursos técnicos con los que se cuenta. Y en tercer lugar, servir más y mejor depende asimismo de las normas ético jurídicas que se tengan asumidas.

No se puede sostener que servir más y mejor depende *solamente* del primer factor (juego de oferta y demanda en el mercado) sencillamente porque no es cierto, y creerlo así es una superstición que acaba teniendo sus consecuencias negativas también en el ámbito del mercado. Análogamente, tampoco se puede sostener que depende en exclusiva del segundo factor o del tercero. No. El sistema economía-técnica-derecho es una unidad tal que las disfunciones que continuamente aparecen en cada uno de los tres planos requieren correcciones y ajustes que han de efectuarse también en los otros dos. Y ello porque el proceso económico, aunque

tenga su propia naturaleza, o mejor dicho, precisa mente por tenerla, lo requiere.

La naturaleza del proceso económico es la de un obrar humano objetivado y autónomo, pero precisamente por ser humano no está determinado completamente en todos sus niveles desde uno solo de ellos, y se requiere la codeterminación o la determinación alternativa de los otros niveles: unas veces, lo más determinante es lo que se puede o no se puede hacer (técnica), y otras, lo que se decide, lo que se quiere o no se quiere hacer (política, ética y norma jurídica).

Cuando se dice que en la sociedad actual los problemas del sistema sociolaboral se plantean en términos de organización-información-comunicación y que las soluciones también dependen de ese trinomio, no se pretende sostener que los problemas y las soluciones sean exclusivamente de índole técnica. Se quiere decir que de ese trinomio depende el que los problemas se *sepan* antes, más y mejor, y también las soluciones posibles, que de eso depende que los sujetos del proceso económico *sepan* qué es lo que sirve más y mejor y cómo se hace. En último término, que de eso depende que el trabajo *pueda* llevarse a cabo en términos de autorrealización y de *eros*, no que se quiera llevar a cabo así ni que efectivamente se *haga*.

La vitalidad y la fuerza de un sistema sociolaboral de una empresa en último término, es la de las personas que lo integran. Si el sistema despersonaliza a sus sujetos, se produce una alienación de los seres humanos, pero también un debilitamiento del sistema y, en el límite, su extinción. Puede mantenerse por inercia, durante un tiempo más o menos prolongado, descoyuntando la humanidad de sus sujetos; pero si pierde su vida propia, muere.

Se ha dicho que del trinomio organización-información-comunicación depende el *saber*, pero no el *poder*, el *querer* y el *efectuar* las soluciones pertinentes a los problemas planteados. Por supuesto que el saber mueve el poder, el querer y el efectuar, pero es una superstición creer que si el sistema es bueno las personas también lo serán automáticamente. No, y además ni existe ni puede existir sistema alguno que tenga tal eficacia (si existiese, las personas no serían ya personas).

Las personas, por supuesto, funcionan mejor si se las trata como personas que si se las trata como animales o como máquinas, pero no hay trato personal, por esmerado que sea, que impida que se comporten como

animales o como máquinas, con más o menos frecuencia, en unos u otros niveles de actuación.

El proceso histórico redentor transcurre, por supuesto, en esa línea regeneradora, y también la espiritualidad del trabajo que se invoca; y el progreso ético-jurídico cuenta en su haber con muchas victorias en la línea de reducir la injusticia y acotar el mal. Pero la victoria final en todos los frentes no puede ser anticipada, o, como se ha dicho, sólo puede ser anticipada ficticiamente, despóticamente.

La propuesta de integración del trabajo objetivo y el subjetivo también cuenta con esto: la pretensión de eliminar de una vez por todas el mal es mucho más alienante y despersonalizante que la aceptación de las iniciativas personales depravadas.

El mal no es efecto de la libertad, pero sí es signo de ella. Por tanto, donde haya libertad estará su signo. Pero es un mal mayor eliminar la libertad para evitar esos sus signos negativos.

El trabajo consiste en reducir al mínimo lo negativo sin anular la libertad, porque en caso contrario se mata la fuente misma del trabajo y su fuerza redentora, cuya intensidad es adecuada no sólo para reducir el mal al mínimo, sino, como se ha dicho, para transmutarlo en bien. La fe en el hombre es *eo ipso*, fe en el trabajo y en la historia, y si la primera tiene como fundamento a Cristo, igualmente lo tiene la segunda. También el trabajo humano es una inmensa misericordia⁴⁹.

Y aquí se encuentra el fundamento de la jerarquización del trabajo objetivo y también del subjetivo. No todos los trabajos tienen el mismo valor en términos de redención objetiva o subjetiva. Y, por otra parte, no es menos cierto que los hombres no podemos medir esos valores. Pero si podemos saber, con la suficiente aproximación como para fundar nuestros proyectos y nuestras decisiones, qué es lo que sirve más y mejor de entre lo que está en nuestra mano hacer. Y ese saber ya hace posible al hombre realizarse en el trabajo, llenar la tierra y someterla, y, todavía más, redimir el cosmos y llevarlo mucho más allá de lo que él en sí mismo nunca soñó poder.

49 Es decir, el trabajo humano es ejercicio de la misericordia entendida como forma de sacar el bien de todas las manifestaciones del mal, porque también la misericordia es trabajo. Cfr. *Dives in misericordia* n. 6.

Obras de Jacinto Choza

Antropologías positivas y Antropología Filosófica. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.

La Supresión del Pudor y Otros Ensayos. Pamplona. EUNSA. (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Manual de Antropología Filosófica. Madrid. Rialp. 1988. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.

La Realización del hombre en la cultura. Madrid. Rialp. 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Antropología de la Sexualidad. Madrid. Rialp. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Amor, Matrimonio y Escarmiento. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke. Pamplona. EUNSA. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.

Los Otros Humanismos. Pamplona. EUNSA. 1994.

Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana. Barcelona. Ariel. 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

San Agustín, Maestro de Humanismo. Sevilla. Fundación San Pablo Andalucía. CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.

Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo. Madrid: Biblioteca Nueva. 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.

Heidegger: 2º Bachillerato. Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex. 2003.

Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote. Madrid, España. You & US, S.A. 2005.

Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote. Sevilla. Thematata. 2006, (2), 2015.

La Danza de los Árboles. Sevilla, España. Themata. 2007.

Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

Historia cultural del humanismo. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011

Filosofía de la cultura. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

Filosofía para Irene. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.

El culto originario: la religión paleolítica. Sevilla: Thémata, 2016.

La privatización del sexo. Sevilla: Thémata, 2016.

Philosophie für Irene. Sevilla: Thémata, 2017.

La moral originaria: la religión neolítica. Sevilla: Thémata, 2017.

La revelación originaria: la religión de la edad de los metales. Sevilla: Thémata, 2018.

La oración originaria: la religión de la Antigüedad. Sevilla: Thémata, 2019.

Volúmenes Editados por Jacinto Choza

Identidad humana y fin del milenio. Sevilla: Thémata, 1999.

Infieles y barbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2000.

Orden religioso y orden político en las tres culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.

La Antropología en el Cine (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

Sentimientos y Comportamiento. Murcia. Universidad Católica San Antonio.2003.

Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: Thémata,2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid, Biblioteca Nueva.2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

La Escisión de las Tres Culturas. Sevilla: Thémata, 2008.

Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid. Plaza yValdés. 2009.

La Idea de América en los Pensadores Occidentales. Sevilla-Madrid. Théma-ta-Plaza y Valdes. 2009.

Pluralismo y Secularización. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

Narrativas fundacionales de américa Latina. Sevilla: Thémata, 2011.

Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012

La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo. Sevilla: Thémata. Revista de filosofía, nº 50, 2014.

Fibromialgia. Un diálogo terapéutico. Sevilla: Thémata, 2016.

Los ideales educativos de América Latina. Sevilla: Thémata, 2019.

Colecciones y títulos de Editorial Thémata

1. Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza

3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay

4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.

5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza

6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.

7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas. Concepción Diosdado,* Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.

8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad*. Gustavo Fernández Pérez
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*. Rosario Bejarano Canterla
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*. Urbano Ferrer Santos
13. *La ética de Edmund Husserl*. Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
14. *Celosías del pensamiento*. Jesús Portillo Fernández
15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Enrique Anrubia
19. *Filosofía para Irene*. Jacinto Choza
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka*. Jesús Alonso Burgos
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Jacinto Choza
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Francisco Rodríguez Valls
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*. Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)

24. *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Jacinto Choza
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna*. Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Ilíada*. Bartolomé Segura.
27. *La privatización del sexo*. Jacinto Choza y José María González del Valle
28. *Manual de Antropología filosófica*. Jacinto Choza
29. *Antropología de la sexualidad*. Jacinto Choza
30. *Philosophie für Irene*. Jacinto Choza
31. *Amor, matrimonio y escarmiento*. Jacinto Choza
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano*. Alfredo Esteve
33. *Sebreli, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Jacinto Choza y Pilar Choza
36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Jacinto Choza

2. Colección Problemas Culturales

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente.* Jacinto Choza y Jesús de Garay

2. *La escisión de las tres culturas.* Jacinto Choza y Jesús de Garay

3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.* Jacinto Choza y Jesús de Garay

4. *La idea de América en los pensadores occidentales.* Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz

5. *Retórica y religión en las tres culturas.* Jesús de Garay y Alejandro Colete

6. *Narrativas fundacionales de América Latina.* Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.

7. *Dios en las tres culturas.* Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.

8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario.* Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas.* Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial

10. *Humanismo Latinoamericano*, Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.)

11. Los ideales educativos de América Latina, J. Choza, K. Rodríguez Puertas, E. Sierra.

3. Colección Arte y Literatura

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Miguel Nieto, Juan Carlos Polo Zambruno, Ernesto Sierra y Alejandro Colete

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro.

Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza

2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls

3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls

4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.)

5. *Cuentos completos. Oscar Wilde*. Edición de Francisco Rodríguez Valls

6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls

7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.

8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza

9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.

10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante

11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante

4. Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padial y Alberto Ciria

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción*. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau. Reinhard Lauth

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth

3. *Metrópolis*. Thea von Harbou

4. *“He visto la verdad”*. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática. Reinhard Lauth

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

6. *La exigencia ética*. K.E.Ch. Logstrup

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*. G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5. Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza

2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea

3. *La moral originaria: La religión neolítica.* Jacinto Choza

4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Jacinto Choza

5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales.* Jacinto Choza

6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor.* Ana Salto Sánchez del Corral

7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo.* José María Garrido Luceño

8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo.* José María Garrido Luceño

9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*. Jacinto Choza

6. Colección Estudios Thémata.

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial.

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Sonia París e Irene Comins (eds)

2. *Humanismo global. Derecho, religión y género*. Sonia París e Irene Comins (eds)

3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Ayme Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)

4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*. Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)

5. *Leibniz en diálogo*. Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)

6. *Historiografías político-culturales rioplatenses*. Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.)



Este libro se terminó
de imprimir el día 2 de mayo
de 2020, festividad de San
Atanasio.