NATURALEZA HUMANA

R. Paniker

La naturaleza humana

R. Paniker
P. O. BOX. 797
BARCELONA

TELÉFONO 23 48 71
CABLES: PANIKER

Advertencia introductoria

(a cualquier obra de mi primera época).

Diversas circunstancias de mi existencia, detrás de las cuales está indiscutiblemente, la divina Providencia, han ocasionado que no saliera a la luz pública una serie de trabajos que constituyeron otros tantos peldaños por donde ha transcurrido — y creo que subido — la evolución homogénea de mi mente.

La repugnancia personal a publicar estos estadios intermedios es comprensible, puesto que a veces ~~puede acaso~~ puede acaso ir mezclada incluso por escrúpulos morales tocantes a la veracidad de mis afirmaciones. Sin embargo me decido a dar a conocer estos trabajos de transición porque no difieren fundamentalmente de lo que creo la verdad, aunque a veces se hayan quedado — según mi opinión actual — muy abajo.

~~Pero, pues~~ La razón principal de esta decisión es, empero, otra: Mi pensamiento actual no solo está de acuerdo con la más rancia tradición cristiana — y ~~así lo creo fir~~ de ello tengo

un conocimiento profundo —— sino que ha pasado por ella, se ha nutrido de ella y no ha perdido ni un momento lo que en otras ~~ocasiones~~ lugares he denominado como el <u>principio de la continuidad</u> entiendase bien. No publico estas obras por un simple interés de exégesis personal, sino porque creo que harán caminar a muchas mentes por los caminos verdaderamente tradicionales, ~~sin~~ que se han mostrado con toda evidencia caminos, puesto que conducen a lugares desde los cuales se ~~puede~~ goza de una visión panorámica más completa y más exacta del misterio de la realidad ——

LA NATURALEZA HUMANA

I - El problema

II - Su constitución

III - Su unidad

IV - Su término

LA NATURALEZA HUMANA

I - El problema

1 - Introducción

2 - El planteamiento - 18

3 - El sentido de la pregunta por la naturaleza humana -29-

4 - La metodología antropofísica -36

5 - Parcialidad de una antropología natural -39

6 - La búsqueda de la naturaleza

7 - Características de la v. h. -47

II - Lo constitutivo de la naturaleza humana 52

1 - La v.h. como principio de ποιησις 54

Cuerpo 63
Alma
Espíritu

2 - La v.h. como principio de πράξις 81

Historicidad 93
Pecado (mal)
Muerte.

LA NATURALEZA HUMANA

Bosquejada la significación metafísica de la naturaleza en general, e indicada la problemática que plantearía un estudio de la naturaleza cósmica, se llega a la más compleja de las naturalezas existentes - la humana - y la que mayor interés ofrece, simpliciter porque se trata de nuestra propia esencia y constitución, y secundum quid, porque en ella se insertará la sobrenaturaleza, causa final, como se ha dicho, de este estudio.

Pero no se trata - en virtud de la última razón apuntada - de esbozar una antropología integral, que solo podría establecerse luego de haber considerado la dimensión sobrenatural del hombre, ni siquiera una antropología natural, sino puramente de plantear el problema metodológico previo para llegar hasta ella y tocar luego algunos puntos que servirán para caracterizar a la humana na

turaleza. Fragmentos de una antropología natural si se quiere.

I - El problema

1 - Introducción.

Desde un punto de vista meramente dialéctico el problema surge aplicando las notas esenciales de la naturaleza en general al objeto a investigar : el hombre; encontrando así la característica naturaleza humana. Sin embargo la investigación antropológica no ha procedido hasta ahora nunca así. Y ello tiene su razón histórica y ontológica en la peculiaridad del objeto hombre que coincide - materialiter - con el sujeto de la búsqueda (razón ontológica) y que ha empezado a preguntarse por sí mismo antes de poseer un sistema filosófico capaz de contestar adecuadamente a la pregunta (razón histórica).

Se comprende que aunque la cuestión de la naturaleza en general posea el más alto interés metafísico, deje relativamente indiferente al hombre no filósofo (aunque se jacte de saber Filosofía - profesores de Filosofía los llamaría Kant) que no puede menos, por otra parte, de intere-

sarse en lo que se refiere a su propio ser personal. De ahí que si la Filosofía no puede nunca desconectarse de la vida - aunque deba remontarse a altas esferas del ser y por tanto se separe de la vida vulgar (distinta de cotidiana) aunque no de la vida intelectual (entiéndase, humana) - mucho menos lo podía hacer la Antropología considerada como Ciencia del Hombre, dando a ambos vocablos su máxima amplitud y profundidad (extensión y comprehensión).

No se trata, sin embargo, como se ha dicho, de elaborar una antropología sino una antropofísica si se permite el neologismo. No se va a plantear el Problema del Hombre sino que interesa solamente dejar esbozada la naturaleza humana. Ni que decir tiene que ambas cuestiones están íntimamente ligadas entre sí. La antropología - ciencia - tiene precisamente a la antropofísica - problema - como a su última cuestión. El fin de la antropología consiste a su vez en llegar a explicar lo que la naturaleza humana sea. Pero si la resolución del problema antropofísico pertenece a la antropología, su planteamiento puede también surgir - debe surgir - de una metafísica de la naturaleza en general. Y su planteamiento es lo que va a intentarse en este capítulo.

De aquí surge, sin embargo, una cuestión que no puede ser eludida. Parece,

por lo dicho, que la antropología resuelva un problema que la metafísica plantea y que por lo tanto no sea ésta la última y más elevada de todas las ciencias del orden natural. Pero lo que sucede es que metafísica y antropología no están en un mismo plano. Las ciencias se especifican por su contenido, o en lenguaje tradicional por sus objetos formales. La metafísica versa sobre el ser en su tercer grado de abstracción, como su objeto formal propio; mientras que la antropología menta solamente a su objeto material : el hombre. De ahí que bajo su denominación quepan diversas ciencias y entre ellas la metafísica antropológica, siempre que las características humanas estén tan radicalmente andadas en el ser que éstas perduren en el tercer grado de abstracción. Pero este es un problema ajeno a lo que aquí se ventila.

La antropología no es pues una ciencia en sentido estricto, sino un conjunto de ciencias que tratan de agotar el objeto material hombre desde todas las formalidades posibles. Ello es una limitación humillante para nuestra aspiración de síntesis. Más aún, la antropología, como ciencia filosófica, no es independiente sino que se basa en las respectivas ciencias filosóficas que consideran con generalidad total aquel aspecto formal

de la realidad que a ella le interesa estudiar en el hombre. De ahí que todo el presente estudio pueda considerarse como una aportación a la Antropología. El problema propio de la antropología sería entonces lo específicamente humano y la unidad radical del hombre.

El darse cuenta de que la antropología no es una ciencia independiente, de que no existe un conocimiento del hombre libre de todo supuesto ha sido el golpe de gracia al último reducto en que se había refugiado la filosofía moderna : el existencialismo. La humana existencia no puede interpretarse sin la ayuda de la Filosofía teorética, sin el apoyo de la philosophia perennis. Es el hombre el que pregunta por el hombre y es su intelecto dirigido al ser el que le contesta acerca del ser y del existir humanos y de su sentido, en cuanto puede y en cuanto este hombre, sujeto, posee una visión del mundo en la que está encuadrado el ser humano, objeto de su interrogante; de modo que su antropología será dependiente de la faceta con que se vea el hombre a sí mismo como objeto en una total visión del mundo. Es pues probablemente el hombre el que es distinto incluso como sujeto cuando se refleja diferentemente como objeto en un determinado sistema antropológico (1); es decir que según piense el an -

---

(1).- Cf - Th. Haering - Die philosophische Bedeutung der Anthropologie - Blätter für die deutsche Philosophie, III, (1929), p. 31.

tropólogo acerca del hombre su antropología solo buscará un determinado aspecto del hombre y solo encontrará consecuentemente a éste (1).

Decía que si la Filosofía no puede desconectarse de la vida, menos lo puede la Antropología, máxime cuando esta pretende ser una investigación del hombre por el hombre en el que su propio ser y existir está interesado. De ahí que esta investigación antropofísica no pueda mantenerse aislada de la realidad humana en todos sus aspectos ya que lo que pretende explicar es precisamente esta misma realidad humana.

Sin embargo, esta perspectiva no obliga a descender del plano filosófico de la primera parte, en primer lugar porque la Filosofía no está separada de la realidad cotidiana del hombre antes está en su misma médula - y cabalmente por esto escondida a los ojos de muchos - y en segundo lugar porque desde este plano es como más objetivamente puede enjuiciarse el problema planteado.

No obstante hace el efecto que sea necesario excusarse de esta posición para que no no se la tilde de apriorística y dogmática;

---

(1).- Cf - Th. Steinbüchel - Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre - Düsseldorf, 1939, 2 vols., I, p. 267.

puesto que la antropología parece que exija un procedimiento inductivo. A este se responde en primer lugar que de ninguna manera se niega la eficacia del método inductivo para llenar conceptos previamente elaborados, como se trata en este caso; y en segundo lugar que el planteamiento puramente antropológico del problema no solo posee el enorme peligro de desembocar en un círculo vicioso, sino que surge de una falsa concepción de la antropología como ciencia totalmente autónoma. Esta última causa apuntada es consecuencia de una postura general de la filosofía moderna al desconectarse esta de la interna concatenación que presentaba la filosofía medieval con la fe teológica. En este hecho radica la profunda escisión del pensamiento europeo y las enormes consecuencias de este pecado del espíritu europeo constituye la más urgente tarea de la actual Filosofía de la Cultura. En el hecho de constituir un trágico exponente de esta interna dialéctica del esíritu estriba la importancia del existencialismo mucho más que en la profundidad intrínseca de su pensamiento.

Como no interesa desarrollar aquí una crítica del existencialismo se tratará solo de explicar un poco la causa general aludida.

Ciertamente puede comprenderse que Kant dejase escrito al final de su vida

que "el asunto más apremiante para el hombre consiste - no en el problema crítico sino - en saber como llene este adecuadamente su lugar en la veación y rectamente entienda lo que debe ser para ser un hombre" (1). Más aún, es cierto que implícitamente en todo filosofar pregunta el hombre por sí mismo y que las tres clásicas preguntas que según Kant (2) el hombre se plantea a sí mismo acerca de lo que puede saber, lo que debe hacer y lo que le es lícito esperar se reducen en último término a formular la pregunta : ?qué es el hombre?. Pero no es menos cierto que primariamente no es esta la pregunta rundamental que se intiende sino más bien otra más inmediata a nuestras actividades concretas y al mismo tiempo más amplia y trascendental : ?qué es la verdad?

Quid est veritas ? (3) - se preguntó ya en el mayor momento histórico de los siglos (4). Sólo, que la viviente contestación había precedido a la pregunta y estaba frente al interrogador (5).

---

(1).- Fragmentos póstumos - 321.

(2).- Logik, 27.

(3).- Io. XVIII, 38.

(4).- Cf. Hegel - Op. om. XIII, p. 27.

(5).- Cf - Th. Haecker - Des Geist der Menschen---, p. 13.

Al preguntar el hombre por lo que debe hacer, pues esta es su primera - no primaria - cuestión, demuestra que no lo sabe y al preguntar por lo que puede saber pregunta por la Verdad (1) aunque sin la ironía que Kant inocula en esta cuestión en boca del lógico (2). En toda pregunta va pues implícita la esencia y búsqueda de la Verdad. Más aún, ella es el último fin del universo entero (3). Todo tiende hacia la verdad y el fondo de la Redención de Jesucristo consistió en dar testimonio de la verdad; para esto vino al mundo (4).

Ahora bien internarse con optimismo en la búsqueda de esta verdad olvidándose incluso de la preocupación de sí mismo solo es posible en la mente ingenua de aquel que sale por primera vez a cazar la verdad con su razón (5) o en quien posee una fe religiosa, y sobre todo si cree en aquel que ha dicho : Yo soy la verdad (6). Con otras pa-

---

(1).- Cf - ibid - p. 9

(2).- Cf - Kntik d. r. V.- (2a ed. p.82)
Transz. Log - Einleitung III.

(3).- Cf - D. Thom., C. Gentes, I, 1.

(4).- Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati - Io.XVIII, 37.

(5).- Manuel García Morente comparaba la Filosofía al arte venatorio. Cf. D.Thom. De Anima II, lect. 2.

(6).- Io. XIV, 6.

labras poseyendo una fe en Dios el problema se plantea con mayor objetividad y serenidad sin la acuciante angustia de tener que resolver previamente al más insignificante acto, el már arduo problema antropológico de la misma esencia del hombre, y sin tener tampoco que trasladar a la razón práctica - o sea fuera del intelecto - la norma inteligible y ética de mi conducta.

En efecto, la preocupación antropológica moderna no es más que una consecuencia de esta posición filosófica esencialmente distinta a la cristiana. Y por otra parte es la única manera de despertar hoy día un interés filosófico universal ya que otro planteamiento no se consideraría como auténtico. De hecho, el planteamiento de un problema es fruto de la solución que se le de. El hombre actual, por sentirse abandonado de su pensamiento - dentro del cual había pretendido encerrar al universo y a Dios mismo - se encuentra en una soledad radical y pretende volverse a encontrar, recuperarse partiendo de sí mismo como un todo, de su propia y exclusiva existencia. De ahí que la antropología sea su ciencia favorita y se haya convertido en el sustitutivo de la Filosofía (1). "Puede empezar contemplando a Dios quien se sabe hijo suyo; pe-

---

(1).- En Heidegger se identifican formalmente antropología y ontología.

ro debe comenzar necesariamente por sí mismo quien siente en su interior un desgajamiento constitucional y un desasosiego permanente. El único punto de arranque y la primera materia es el hombre, el hombre completo, histórico inclusivo" (1). De ahí que sea sintomático de la época presente el cultivo de la Antropología (2).

Puede intentarse entender al hombre desde tres distintas posturas fundamentales que constituyen los tres ingredientes radicalmente distintos de la realidad : desde el mundo, desde Dios, o desde sí mismo (3).

Estas tres posturas radicalmente distintas constituyen en este ejemplo concreto - pero fundamental - del objeto hombre tres filosofías que interesa por un momento subrayar: (4).

La visión del hombre desde el cosmos, como una cosa más entre las cosas, con una naturaleza, como un substratum inmutable, permanente y metafísico es la postura del filosofar griego. El hombre posee un alma que o bien es el mismo

---

(1). R. Paniker - Sintesis 8 - art. cit., pag. 25

(2). "Wenn es eine philosophische Aufgabe gibt, desen Lörung um es Zeitalter mit ein zigartiger Dringlichkeit fordert, so vit es die einer philosophischen Anthropologie." Max Scheler. Memch und Geschichte. En -Philosophische Weltanschanung- Bonn, 1929 " p. 15.- Existe una traducción española de este artículo en Revista de Occidente, 1926, p. 137 - 181.

(3). Cf - Heinbückel - op. cit. I, 170.

ST

principio de todas las cosas, o es una participación de un mundo superior del que participan también todos los conceptos universales, o es una forma activa universal unitaria en su parte más noble y participación en último término de la divinidad. Parece que el quid divinum que Grecia atribuye indefectiblemente al alma sea el modo como la distingue del resto de las cosas; pero el caso es que este quid divinum no es sino también una cosa más entre ellas que participa en un grado más elevado de la divinidad como motor del mundo o como inmanente al mismo (1).

El existencialismo moderno pretende en cambio comprender al hombre desde el hombre mismo, y con ello paga tributo a la filosofía idealista, de la cual es el último brote, que intenta comprender a todas las cosas desde el espíritu humano más o menos objetivo y para el que la única realidad radical es el pensamiento cuyo objeto es el pensamiento mismo.

---

(4).- Volverá luego a insistirse sobre este tema al tratar del espíritu humano. Cf. pag. 164.

(1).- Se comprende la imposibilidad de proveer de citar resumen tan comprimido y que solo pretende ser exacto como una caracterización general del pensamiento griego.

Muy otro es el enfoque característico de la filosofía cristiana y representado, con la imperfección que comporta todo acercamiento a un ideal, por la filosofía medieval. El hombre no es una cosa más entre las cosas, en primer lugar porque es el rey de ellas y su señor y en segundo lugar por poseer un intelecto que aunque el más ínfimo en la gradación de las naturalezas espirituales le permite verificar una adecuación con todas las cosas con lo que puede conocerlas no crearlas. El hombre es considerado no solo sobrenatural sino también naturalmente desde Dios. La Edad Media, interesándose primordialmente por Dios, al descender su mirada a las criaturas y en especial al hombre se coloca casi automáticamente en la misma perspectiva divina, es decir en un orden objetivo real; aunque quizá pueda decirse que es en virtud de una determinada y vital posición filosófica por la que se interesa primordialmente por Dios y por la que conserva el recto orden en su mirada a las cosas (1). El hombre no es la medida de todas las cosas y por lo tanto su razón no es el último fundamento de la certeza (2). El se sabe causa instrumental en las manos de Dios y de ahí fundamenta su humildad y su audacia. El mundo

---

(1).- Cf - R. Paniker - Síntesis - art. cit. 8

(2).- Cf. Steinbückel - Christliches Mittelalter, III, 6

es para el hombre medieval misión, y el hombre, colaborador de Dios (1).

Se comprende, pues que la antropología como tal ciencia no se cultivase en la edad media y que no obstante no se abandonase por esto el tema del hombre. Ninguna doctrina ha ido tan lejos en la divinización y entronización del hombre como el Cristianismo (2). No cabe ya mayor endiosamiento excepto la asunción de nuestra persona por Dios, con lo que dejaríamos de ser nosotros mismos.

Interesa perseguir por un momento esa radical diferencia entre lo que se ha llamado filosofía moderna y la filosofía cristiana, para puntualizar un poco más su interna disparidad en el enfoque del problema sobre el hombre. Se ha dicho que la Edad Media no cultivó la antropología como tal y que en cambio esta ciencia es la característica de la filosofía moderna que empieza interesándose por el pensamiento humano y termina actualmente con lo que se ha venido llamando el hombre íntegro o total. Se ha apuntado a la razón de la fe como causa de este cambio de interés. Pero las cosas son todavía más hondas.

Existe una diferencia esencial entre la filosofía moderna y la cristiana en el

---

(1).- Cf. Heinbückel - ib. III, 1.

(2).- Genus ergo cum simus Dei - Act. XVII, 29.

siguiente hecho que modifica intrínsecamente ambas posiciones filosóficas : La primera es totalmente autónoma, mientras que la segunda reconoce que existe una forma superior de conocimiento - la fe - que origina una nueva ciencia - la teología - también superior con la que tiene una cierta relación de dependencia. [Comentar la prop. del Syllabur (1).] Esta dependencia posee un triple aspecto (2) : 1º) es la teología la que reparte por decirlo así el trabajo a la Filosofía, la que le dice su misión a cumplir. Así nunca la Filosofía para un cristiano será un saber de salvación ni tendrá poder redentor.

2º)-Existe una ordenación negativa de la Filosofía a la Teología. Así ambas líneas nunca se cortan, ni contradicen.

3º)- Existe una cierta ampliación y profundización de la Filosofía por la Teología (3).

Acerca de la naturaleza exacta de esta dependencia puede discutirse y ello constituye el llamado problema de la Filosofía Cristiana; pero lo que aquí inte-

---

(1).- "Philosophia tractanda est nulla supernaturabi revelationis habita ratione".- Syllabur - Prop. condem. 14 (E.S.1714) - Ergo - no existe la tal autonomía de la razón - Además de aquí surge la Fil. Cristiana y el existencialismo teológico.

(2).- Cf - B. Schwarz - Ewige Philosophie - Leipzig, 1937 - p. 76.

(3).- Cf - una parecida ordenación en Gihon - Böhner- Die Geschichte der christlichen Philosophie - Paderborn 1937 - p. 1 sg.

resa hacer notar y que se ha visto menos es que la autonomía de una y la dependencia de la otra son notas esenciales al carácter de cada una de estas filosofías, aun cuando incluso quede en pie saber si esta filosofía que ve coartada su omnímoda libertad por una superior forma de conocimiento es verdaderamente Filosofía.

Así se habla de Filosofía moderna allí donde es la Filosofía la reina y señora de todos sus actos de manera que no se deja ordenar por nadie ni imponer otro criterio que el suyo propio. Una consecuencia directa de este carácter, consiste en la pretensión de absolutismo de la razón - o de cualquier otra forma de conocimiento que se adopte como suprema - en esta filosofía que la distingue esencialmente de la cristiana (1).

No es lugar aquí de abordar el problema de la Filosofía Cristiana, sino solamente el de señalar su lugar, para comprender la diferencia fundamental que entre ambas media - dependencia o independencia de la razón (2) - en el enfoque concreto del problema del hombre.

La importancia pues del tema es patente ya que en él se ventila el <u>sentido de la Filosofía.</u>

---

(1).- Cf - Schwarz - op. cit. p. 80.

(2).- Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: anathéma sit. - Conc.Vatic.Sen.III,-(Denz., 1810)

2 - El planteamiento.

Se comprende ahora porque al darse cuenta la antropología moderna de que no puede ser una ciencia libre de presupuestos haya intentado interpretar la humana existencia en función de coeficientes irracionales; pero se comprende también que muchos hayan vuelto su mirada hacia una fe cristiana como conocimiento superior condicionante de la razón que filosofa. Así se cerraría el ciclo que empezó cuando la filosofía moderna no quiso saber nada de la Teología (1) y que termina con el ansia de una redención del hombre y un estar abierto a una nueva luz que aclare el enigma de nuestra existencia.

Se ha indicado ya someramente el motivo de la actual pregunta por el hombre: por haberse hecho problemática y aporética en sí misma la existencia al desaparecer todo fundamento metafísico de ella. Pero no interesa ahora buscar el sentido del total problema antropológico, sino puramente el de la cuestión antropofísica como una consecuencia de la primera parte de este trabajo.

---

(1).- Je n'eusse osé les soumettre (les véntés révélées) à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner, et y rèussis, il était besoin d'avoir qualque extraordinarie assistance du Ciel et d'etre plus qu'homone. Descartes -Discours de la méthode, I.

No se trata pues de encontrar el sentido del hombre sino el que tiene preguntar por su . ?Qué es, la de este ser que se llama hombre?

Pero con la pregunta concreta aparece al mismo tiempo una muy concreta dificultad. Se ha dicho que Grecia entendía al hombre desde el cosmos; por esto el filósofo griego puede preguntar por la (1) con todo rigor, entendiendo la pregunta de una manera muy concreta de acuerdo con su concepción de la naturaleza. Dificultad que, en el fondo, estriba en la triple postura filosófica desde la que puede considerarse al hombre.

El griego considera al hombre como una cosa más en el mundo, por eso para él el sentido de la humana consiste en el núcleo inmutable y permanente de todas las actividades humanas; la pregunta por la naturaleza humana surgirá luego de haberse inquirido acerca de la naturaleza de las cosas en general, pero serán comple-

---

(1).- "

Plat., Banq. 189, d.-
Mais ce que nous devez apprendre en premier, c'est quelle est la nature de l'homme et quelles ont été ses épennes!

tamente paralelas. No se trata ahora de contestar a la pregunta, sino de formularla inteligiblemente.

Sin embargo no puede exagerarse esta peculiaridad del planteamiento griego hasta el punto de dudar acerca de su aprovechamiento en el desarrollo posterior del pensar filosófico (1), ni creer por otra parte que el concepto no ya griego sino jónico de la naturaleza ha determinado la idea helénica del hombre, del ser, y ésta la figura de toda la filosofía europea. (2) De la primera parte de este trabajo puede desprenderse como legítima consecuencia, primero, que si la mente griega plantea en occidente el problema filosófico de la naturaleza no es luego admitido como un dogma inmutable y rígido por la filosofía posterior, sino que el condepto de naturaleza es enriquecido y completado en sus múltiples facetas; y segundo, que si la dirección inicial del pensamiento helénico es admitida, es porque tiende a solucionar de una manera definitiva un problema real humano. La razón humana no fué un invento, sino un descubrimiento del genio griego.

No obstante, una cosa es la pregunta por el hombre y otra la que se limita a

---

(1).- Como hace, p. ej. P. Lain Entralgo - Estudios de historia de la medicina --- I, p. 36.

(2).- ib. p. 35.

inquirir por su naturaleza, no porque en el fondo sean ambas cuestiones independientes, sino porque en la última de ellas los presupuestos necesarios para abordar el problema del hombre están ya en su mayoría inoculados en el concepto previo de naturaleza. De ahí que este método será el que nos servirá para superar la radical diferenciación de los tres puntos de vista apuntados cuando en lugar de preguntar por la naturaleza humana se interroga directamente por el hombre; porque al elaborar la compleja noción de naturaleza se ha hecho ya desde una determinada posición realista y teista. Así pues en este caso la pregunta por la naturaleza humana poseerá un sentido plenamente determinado, que será el único que se desarrollará prescindiendo de la triple consideración del hombre en función del mundo, de sí mismo y de Dios - panteísmo, ateísmo y teísmo -.

Al preguntar, pues por aquella realidad que en el hombre llene el contenido de la noción de naturaleza se entenderá aquel último principio de todas las actividades humanas que sea al mismo tiempo su substancia y el substratum y término. de la acción divina sobre el hombre, que sea aquello por lo cual el hombre nos es a nosotros mismos inteligible y de donde surgen todas sus acciones. La pregunta por la naturaleza humana se confunde con la cuestión del <u>ser</u> del hombre. La natu-

raleza humana es el ser humano entendido en su última profundidad metafísica. El ser en su ilimitada extensión recibe la impronta de algo que no se le añade a él sino que lo constituye en ser humano. ¿Qué es esa concreción misma del ser en el ser humano? He aquí el problema.

Resumiendo el planteamiento del problema antropológico en Sto. Tomás de Aquino podrá observarse la profunda diferencia en el enfoque de la cuestión - que allí se llamará de homine - con la antropología moderna.

Desde el punto de vista teológico el planteamiento del hombre no solo es importante sino además vital ya que la Teología no sólo se interesa de Dios en cuanto es en sí - secundum quod in se est (1) - sino en cuanto es principio y fin de las cosas en especial de la criatura racional (2). Y así después de tratar de Dios la Sagrada Ciencia se planteará el problema del camino y ascenso de la criatura racional hacia Dios (3). Y para esto no se contentará con unas generalidades acerca del

---

(1).- Sum. Theol. I q. 2 prol.

(2).- Sum. Theol. I q. q prol.

(3).- De motu rationalis creaturae in Deum. S. Th. I, q. 2 prol.

fin del hombre sino que considerando que el hombre es imagen y semejanza de Dios - y este es el planteamiento cristiano de la antropología - después de haber estudiado al ejemplar considerará su imagen esto es el hombre en cuanto es él mismo principio de sus operaciones (1) es decir en cuanto es una auténtica naturaleza subsistente. A continuación estudiará la Teología el último fin del hombre y de aquellos medios por los que lo puede alcanzar o se puede apartar de él (2). Y en el fondo este planteamiento es el que siempre ha seguido la tradición cristiana al hablar del ascenso y descenso del hombre a Dios y de Dios al hombre; idea dominante en toda la antropología cristiana. Pero sobre ello, más adelante.

Sin embargo, no existe solamente en Sto. Tomás esa perspectiva eminentemente teológica, sino que sigue también en otra parte un planteamiento eminentemente filosófico, aunque no menos impregnado de la idea cristiana del hombre. Esta problemática - ejemplo rico en consecuencias para elaborar la característica esencial de la Filosofía Cristiana - puede resumirse de la siguiente manera :

Filósofo es el amante de la sabiduría, y a esta pertenece el ordenar las cosas;

---

(1).- Sum. Theol. I-II prol.

(2).- Sum. Theol. I-II, q. 1, prol.

ordenación que consiste en dirigirlas a su debido fin, pues el fin de todo ser es su bien. Pero la función del sabio se reserva principalmente a la consideración del último de todos los fines que coincidirá con el bien supremo. Fin último que habrá sido puesto en cada ser por su divino autor; pero este es un intelecto. De ahí que el fin último del universo sea el bien del intelecto, y este es la verdad. Por esto el principal objeto del filósofo será la contemplación de la verdad primera como orígen y principio de todas las demás verdades en las cuales encontrará el orden real de las cosas (1). Pero en la contemplación de Dios existen dos modos de verdad, pues hay cosas de El verdaderas que exceden toda facultad de la humana razón y otras que pueden ser alcanzadas por esta sola (2). El filósofo tendrá que limitarse a estas últimas de una manera primaria y así intentará investigar aquello que su razón le pueda decir de Dios bajo una triple dimensión : en sí mismo considerado, como orígen de todos los demás seres y como fin de los mismos (3), pues las dos últimas facetas ayudan y completan la intelección de la primera (4).

---

(1).- Cf - C. Gentes I, 1.

(2).- C. Gentes I, 3.

(3).- C. Gentes I, 9

(4).- C. Gentes II, 2.

Al considerar a Dios en sí mismo hay que incluir en esta consideración a sus propias operaciones, pues no puede tenerse ningún conocimiento perfecto de nada si no se conoce su operación. Pero existen dos clases distintas de operaciones, unas que permanecen en el mismo operante y constituyen su perfección y otras que podrían llamarse facciones que fluyen al exterior y que constituyen la perfección de la cosa hecha. En esta segunda clase de operaciones se incluye la creación entera en cuanto es producida y gobernada por Dios (1).

Ahora bien de entre estas criaturas que para el filósofo en cuanto se distingue del teólogo constituyen su primera consideración formal (2), deben existir mas naturalezas intelectuales pues solo así las operaciones externas de Dios adquieren su plena perfección haciendo que se cierre el círculo de la creación divina con estas criaturas que pueden reverter otra vez en su Creador como su fin adecuado - aunque analógico (3) -. Pues bien, estas substancias intelectuales que poseen al mismo

---

(1).- C. Gentes, II, 1.

(2).- C. Gentes II, 4.

(3).- C. Gentes, II, 46.

tiempo voluntad (1) y voluntad libre (2) son crimateriales (3) y subsistentes (4) aunque no por sí mismas (5) sino compuestas de acto y potencia (6) pero no de materia y forma (7) por lo cual son incorruptibles (8); estas substancias pueden unirse a un cuerpo (9), constituyendo precisamente el hombre (10).

El problema arduo consistirá en demostrar la última proposición a saber que el hombre consiste en una substancia intelectual unida a un cuerpo, puesto que parece inconcebible - y por lo tanto imposible - una tal unión. Y este es cabalmente el problema psico-físico moderno. Sigamos por un momento el planteamiento general de Sto. Tomás sin descender a los problemas particulares.

Muy pronto la reflexión filosófica, y prefilosófica se da cuenta de que existe en el hombre una dualidad entre un cuerpo y un

---

(1).- C. Gentes, II, 47.

(2).- C. Gentes, II, 48.

(3).- C. Gentes, II, 50.

(4).- C. Gentes, II, 51.

(5).- C. Gentes, II, 52.

(6).- C. Gentes, II, 53.

(7).- C. Gentes, II, 54.

(8).- C. Gentes, II, 55.

(9).- C. Gentes, II, 70.

(10).- Sum. Theol. I, q. 75.

principio que lo vivifica de otra naturaleza. Pero pronto también se encuentra una irreductibilidad radical entre dos grupos de operaciones del hombre que cada una de ellas se atribuye a su principio propio. Todo estaría resuelto si pudiese comprenderse esta unión entre una substancia intelectual y un cuerpo, pues estas dos son los dispares ingredientes del ser humano. El problema antropológico tomista consiste pues en explicar la unidad del hombre que por otra parte debe mantenerse a ultranza.

La unidad de algo de una manera absoluta, puede provenir por ser la cosa indivisible, o contínua o una, en virtud de una razón intrínseca. Pero de un compuesto entre un cuerpo y una substancia intelectual no puede constituirse un uno divino, pues la unión de ambos para constituir una mezcla es imposible. Espíritu y materia no son miscibles. Tampoco pueden formar una unidad contínua, pues unión por contacto es también imposible. Resta por lo tanto encontrar una unidad de razón intrínseca; y como esta no puede ser entre substancia y accidente solo queda que lo sea como forma substancia y materia. Sin embargo esta unión parece inconcebible en virtud de una multitud de argumentos que no hay por que reproducir en este planteamiento (1).

---

(1).- C. Gentes, II, 56.

Por este motivo intentó Platón de salvar la naturaleza humana, por otros caminos; pero una dificultad le llevaba a otra y así no pudo mantener la unidad substancial del hombre, ni dar razón de los hechos que la experiencia nos trae (1). Por esta razón Sto. Tomás luego de haber refutado la teoría de las tres almas (2), la deformación de la teoría aristotélica por Averroes (3) y Alejandro (4), las teorías de Galeno (5) y de Empédocles (6), la materialista (7), sensualista (8) y positivista (9) establece la verdadera doctrina de Aristóteles (10) haciendo ver previamente como es ella posible (11) y deshaciendo los argumentos contrarios antes citados (12).

---

(1).- C. Gentes II, 57.

(2).- C. Gentes, II, 58.

(3).- C. Gentes, II, 59-60,61.

(4).- C. Gentes, II, 62.

(5).- C. Gentes, II, 63.

(6).- C. Gentes, II, 64.

(7).- C. Gentes, II, 65.

(8).- C. Gentes, II, 66.

(9).- C. Gentes, II, 67.

(10).- C. Gentes, II, 70.

(11).-C. Gentes, II, 68.

(12).- C. Gentes, II, 69.

Una vez conseguido este principio está en situación de deducir las más variadas consecuencias acerca de la verdadera naturaleza de este ser uno a pesar de constar de dos constituyentes tan dispares y tan difíciles de unir. Este es el planteamiento antropológico de Sto. Tomás y el punto de partida para la elaboración del resto de su ciencia de homine.

3 - El sentido de la pregunta por la naturaleza humana.

Al plantear concretamente la cuestión a dilucidar se ha vislumbrado enseguida el significado de la pregunta antropofísica. Sin embargo una pregunta de significado preciso puede tener un múltiple sentido en función de los sistemas conceptuales desde los que se formula el interrogante. Debe tratarse, pues, de desarrollar por un momento el sentido que la tal pregunta posee en la situación cultural de nuestro tiempo.

Se ha indicado ya el apremio con que la época actual siente esta cuestión, pues no existe unidad en las opiniones acerca de la

naturaleza del hombre (1). El hombre mismo se siente amenazada por su propia cultura y la técnica en virtud de su propia potencialidad desencadenada por el hombre incapaz ya ahora de reprimirla (2), a no ser apelando a una fuerza espiritual más elevada con mayor poder plasmado de cultura (3), amenaza no solo a un grupo de valores más o menos importantes sino a la misma existencia del hombre (4). El mundo no solo se descristianiza sino que se deshumaniza (5).

En estos momentos cruciales del pensamiento occidental - y quizá es esta una de las pocas afirmaciones sobre las que reina acuerdo casi pleno - surge como instinto de conservación el agarrarse al hombre entero, íntegro, cuando se siente la caducidad y flojera de aquellas facultades en las que el siglo pasado había fundado su más

---

(1).- Cf. Max Scheler, La idea del hombre--- op.cit. p. 143.

(2).- Cf. Nic. Berdiaew - Des Mensch und die technik- Luzem, 1943.

(3).- Esta real posibilidad es la que no ve Berdiaeff.

(4).- Cf. Berdiaew op. cit. p. 35

(5).- ibid.

ilusionado optimismo. Este es el sentido de la pregunta por la naturaleza humana por aquellas mentes que no poseen fe.

Por esta razón no le interesa tanto al hombre moderno saber lo que es el hombre, como conocerse a sí mismo. No posee la tranquilidad de espíritu necesaria para la contemplación, sino solo el nerviosismo del peligro y la angustia por la propia salvación. Y de ahí surge la tensión que se observa en la antropología moderna. Yo quiero conocerme a mi mismo, quiero hacerme trasparente y captar mi potencialidad, para salvarme. Y para ello observo que mi mirada más profunda, que el cable más largo que llega hasta los bajos fondos de mi ser partiendo de las regiones más elevadas, es el conocimiento intelectual de mi mismo; pero este conocimiento me lleva demasiado lejos de mi, pasa por encima de mi individualidad para llegar a lo general, a lo universal, a lo inteligible. Así conozco mi alma, mi yo - si se quiere -, mi cuerpo, pero no me conozco a mi mismo. De ahí la angustia que siente el hombre, pues se da demasiada cuenta que el grito de ayuda a lo irracional, del tipo que sea tampoco le soluciona su propio problema. De ahí la desilusión de la moderna antropología y el nacimiento de toda una ciencia para intentar solucionar este problema del hombre individual : La caractereología.

Cuando se observa cual es el problema antropológico moderno considerado como fundamental, se obtiene también una comprobación de las anteriores consideraciones. En efecto la cuestión principal deriva hacia preguntar por el sentido de la vida humana. Y la causa estriba en que esta pregunta es realmente acuciante y viva para la actual humanidad que ha perdido la fe incluso en las ficciones de su propia cultura a diferencia del pasado siglo. No es sin embargo la antropología la ciencia encargada de responderla sino mas bien la Religión; de la misma manera que a ella pertenece cumplir llenar las ansias de Redención de los hombres de hoy.

En el sentido de la naturaleza humana injerta pues el filósofo actual sus esperanzas más personales y sus temores más fundados. Y este es el motivo por el que esta cuestión adquiere para el filósofo cristiano una importancia excepcional. En el campo del hombre encuentran hoy día la mayor parte de los sistemas filosóficos un minimum común indispensable para el diálogo, aunque a veces esta comunidad solo consista en la igualdad de interés para dilucidar el enigma del hombre. De ahí, pues que el sentido acerca de la pregunta por la naturaleza humana tenga un carácter eminentemente constructivo y de inteligencia, si no para conven-

cer, por lo menos para refutar a los sistemas contrarios. Es precisamente sobre esta cuestión que se perciben las más auténticas y venerandas inquietudes del hombre para recuperarse a sí mismo. Aunque quizá también en este terreno rija aquella máxima de que quien ama su vida la perderá (1).

El clima moderno de interés por todo lo individual y concreto se encuentra también en interna conexión con lo dicho hasta aquí. La inquietud religiosa es eminentemente personal y por eso su proyección filosófica registra este carácter de individualidad aludido. La apelación a lo irracional tiene también relación con este hecho. Es el sentimiento y no la razón lo que me permite captar lo concreto e individuo.

Por estas razones parece completamente desplazada de la problemática actual, preguntar por la naturaleza humana en general, pues ello hace suponer que se prescinde de todo lo individual, característico y caractereológico. La naturaleza humana, entendida en abstracto no puede ser sino una (2) y para conseguir esta unidad parece que

---

(1).- Luc. XVII, 33.

(2).- "Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint invenisi; " C. Gentes II, 52.

deban sacrificarse todas las notas características de los hombres vivos de carne y huesos. Este es en el fondo el reproche general en contra de la Filosofía. Reproche que tiene su última razón de ser en la insuperable limitación de nuestra mente que solo así puede operar y en la falsa atribución a la Filosofía de una tarea que no le compete : la de dirigir, encauzar e incluso salvar al hombre.

Sin embargo la investigación acerca de las esencias tampoco está tan en las antípodas de la realidad, como podría creerse en virtud de una influencia platónica de la Filosofía. El reino de las esencias no está desligado totalmente de las cosas como un mundo inmutable e independiente del que estas más o menos participan, sino que ellas constituyen precisamente lo inteligible en lo existente y el núcleo real y verdadero de los mismos seres individuales. La naturaleza humana, como abstracto, es una, no porque solo exista una naturaleza humana, sino que ésta precisamente no existe y lo que existe son tantas naturalezas humanas como hombres hay.

De ahí que lo que interesa precisamente a la antropología es no perder el hilo que une la naturaleza humana en común, con la de cada ser humano en particular y ésta con cada hombre concreto de carne y huesos. Por eso la antropología

debe verificar esta unión entre lo esencial y lo existencial; aunque sin hacer realidad de su mero deseo de comprender exhaustivamente al hombre concreto. Si el individuo es inefable, el hombre es además impenetrable.

Debe, pues, distinguirse cuidadosamente entre naturaleza humana y hombre. La primera es aquello por lo cual el hombre es hombre y que viene expresado en su definición; pero en esta no están incluídos estos huesos y estas carnes o la blancura etc., es decir ni la materia, ni los accidentes individualizantes; que sin embargo pertenecen al hombre en cuanto hombre real y concreto. O sea que el hombre posee una mucha mayor complejidad y riqueza que su naturaleza.(1) El hombre no excluye lo que es de la naturaleza humana; pero la humanidad excluye todo lo que no pertenece a su esencia (2).

Por esta razón a la pregunta por el hombre de la antropología moderna le debe preceder la cuestión por la naturaleza humana. Una vez captada esta, podrán intentarse establecer regularidades antropológicas propias de distintos humanos. Este es el método que aquí se seguirá, por

---

(1).- Cf - D.Thom. Sum.Th. I,q.3, a 3.

(2).- Cf - S.Theol. I-II, q. 51 a. 1, ad 1 y I-II, q. 110, a 4, ad. 4.

la razón extrínseca además que no se trata de construir una antropología.

4 - La metodología antropofísica.

?Cómo llenar de contenido el concepto formal de naturaleza? La noción general de naturaleza está ahí. La cantera de donde extraer este contenido también : el hombre. Falta luego el instrumento con que verificar la extracción - la abstracción puede muy bien decirse -, y el criterio con que verificar la operación es decir la manera como debe utilizarse el instrumento.

El único instrumento con que puede preguntarse el hombre a sí mismo es con su razón. Este es en definitiva el aparato que utiliza cualquier investigación filosófica. Ahora bien una cosa es preguntar con la razón lo que la naturaleza del hombre sea y otra preguntárselo a la razón. Una cosa es proceder racionalmente y otra racionalísticamente.

?Pero cómo manejar la razón? o mejor dicho, ?cómo proceder hasta llegar a encontrarnos con la naturaleza humana? ?cuál es el criterio a seguir en esta investigación? La regla

de oro de toda investigación, y máxime de la filosófica, consiste en ajustarse a la estructura ontológica del objeto a investigar. Solo por una adecuación de las cosas con nuestra mente que es en cierta manera todas ellas podemos llegar a la verdad. Y es la peculiaridad del objeto la que condiciona la manera de nuestro acercamiento a él. Pues bien, si la naturaleza es la misma dinamicidad radical de los seres y de esta procede toda actividad, por las operaciones de un ser podremos llegar hasta su naturaleza. La acción es fruto directo del mismo ser. Operari sequitur esse, reza el lema tradicional. Es el mismo ser el que verifica sus operaciones (1). Es decir que la naturaleza de cualquier ser se manufiesta por sus operaciones. El paso, pues, por medio del conocimiento de la operación al ser, está plenamente justificado. Si precisamente todo ser está ahí, por causa de su actividad y perfección (2); la acción se apoya en el ser (3) y solo

---

(1).- "Illud autem est unaquaeque res, quod operatur ~~operatur~~ operationes illius rei; unde illud est homo, quod operatur operationes hominis". S. Th. I q. 75, a. 4 c.

(2).- "Sic igitur--- una quaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem."- Sum. Theol. I, q.65, a.2.

(3).- D. Thom. Quodl. III, q. 3, a.7.

este puede actuar (1).

Se tratará pues de agrupar las operaciones del hombre y reducirlas a una unidad común. Ahora bien, entre las operaciones que el hombre realiza hay unas que le son propias de modo que no son verificadas por otros seres, y hay en cambio otras muchas que le son comunes con otras cosas. Estas actividades características del hombre nos darán noticia de su naturaleza peculiar, pero no de su naturaleza total. Sin embargo habrá que dedicar especial interés a esta parte característica.

Al intentar unificar todas las operaciones del hombre aparece su primera unidad con respectonoa la causa última eficiente de donde proceden (naturaleza) sino con miras a la causa final última hacia la que tienden. Por esto el estudio del fin de las actividades humanas proporcionará un nuevo criterio para reconocer la verdadera esencia de la naturaleza humana. (2).

---

(1).- D. Thom. De pot., III, 9

(2).- En este texto se encuentra sintetizado todo èl programa a seguir.
"Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere; per hauc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in hac operatione, sicutin propria hominis, ultimam felicitatem constituit." S.Th. I, q. 76, a 1.

De aquí pues que los capítulos necesarios sean los siguientes :

El constitutivo de la naturaleza humana.

Su unidad.

Su término.

5 - Parcialidad de una visión antropológica natural.

No puede olvidarse que no solo la antropofísica sino incluso la antropología filosófica vienen afectadas de un coeficiente de provisionalidad hasta en tanto no se haya dado razón de ser del hecho religioso humano que incluso - o por de pronto, en cuanto se refiere a la razón - contiene el factum histórico del Cristianismo, con su Revelación.

Hasta en tanto no se haya asimilado plenamente este factum el coeficiente de provisionalidad aludido no puede suprimirse. En el mejor de los casos se encontrará que este coeficiente es puramente de parcialidad; es decir que los resultados de la antropología natural no den razón de todos los problemas del hombre sino solo de parte de ellos. Pero constituyendo el ser humano una

verdadera unidad peligra esta parcialidad de convertirse en inexactitud, como desde luego sucedería por el mero hecho de no tenerla en cuenta. Y análogamente - y aquí con ya mucha mayor razón - surge el problema de saber si puede servir la noción de naturaleza humana elaborada, para dar cuenta de esta nueva dimensión sobrenatural que en el hombre apunta (1).

Naturalmente que este problema surge para la Filosofía de la Historia, puesto que en caso de su ausencia, podría encontarse el hombre radicalmente incomprensible a sí mismo, pero achacaría a razones puramente naturales y a nuestra estructura natural en último término, los hechos que ahora sabemos que se deben a motivos sobrenaturales. Es decir, la antropología - como toda ciencia filosófica - aspira a ser completa en su campo y sobre todo a dar las razones últimas del problema estudiado. Y de no tener ésta conocimiento de la novedad ontológica del Cristianismo - cuya noticia solo puede llegar a la razón a través de la Historia - atribuiría a los mismos principios naturales, a la misma naturaleza humana en cuanto tal, lo que ahora sabemos que solo le pertenece en potencia obedencial.

---

(1).- Cf - Lain - op. cit., p. 37.

Pero acerca de la radical insuficiencia de una explicación natural del hombre, no puede decirse nada antes de haber abordado el problema de lo sobrenatural. Lo único que interesa hacer notar aquí es la parcialidad que de hecho afecta a una antropología que quiere proceder more philosophico. Pero así como es la pobreza del espíritu humano que en virtud de su imperfección natural, la que le hace capax Dei (1) y factible de una elevación sobrenatural - Beati pauperes spiritu! (2) -; del mismo modo es la penuria de la investigación meramente natural acerca del hombre la que hace que su mismo intelecto se encuentre sediento de redención y sea verdaderamente capax fidei. Pero con esto se apunta al problema intrínseco de la Filosofía Cristiana del cual el presente estudio es solo una remota preparación.

Un ejemplo de lo dicho puede constituirlo el estudio antropológico entre las relaciones entre la naturaleza espiritual y la animal en el hombre. La insubordinación actual de la carne al espíritu debe el antropólogo juzgarla como una cosa puramente natural, y tratar de encon-

---

(1).- Cf. Th. Haecker - Des Geist--- p. 50.

(2).- Matth. V, 3.

trar sus razones en la peculiaridad de ambas naturalezas. Puede la antropología reconocer la prioridad del espíritu sobre la carne y un cierto dominio de aquel sobre esta, pero debe explicarse también lo que ahora llamamos desorden en cirtud de las mismas naturalezas sin poder recurrir a explicaciones que en un principio la razón no puede encontrar, como tentación, caída original, etc. Sin embargo, esta tensión entre una explicación totalmente natural y un algo en la mente humana que se resiste a unificar las dos visiones antagónicas que la antropología sobre el hombre tiene, confiere una pequeña luz al examen posterior acerca de una antropología integral. La complejidad de los problemas y de órdenes ónticos es muy grande. De momento debemos limitarnos al plano puramente natural, aunque sin olvidar la provisionalidad de los resultados.

6 - La búsqueda de la naturaleza.

Especificado ya el método a seguir, o sea el de llegar al conocimiento de la naturaleza a través de sus operaciones (1) se

---

(1).-"Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur.--- C. Gentes II, 1.

tratará de ir agrupando a estas en unidades superiores que serán las que nos llevarán al último principio de actividad (1). Esto es mera consecuencia de la primera parte.

Se dijo también (pág.) que existe una primera distinción en las operaciones de un ser entre acciones y facciones. Las primeras son aquellas que permanecen en el mismo ser operante y que le perfeccionan a él mismo; son pues inmanentes. Las segundas no provienen del agere humano, sino de su facere, son obras hechas por el hombre, cuyo término y per-fección están en la misma cosa hecha (3). Ni que decir tiene que tanto unas como otras provienen de la propia naturaleza humana y cabalmente en haber subrayado el segundo grupo de operaciones como fuente del conocimiento del hombre consiste el verdadero valor de la antropología moderna, aun cuando no haya visto el pro-

---

(1).- "Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sostitur". C.Gentes II,1

(2).- "Est autem duplex ~~ser~~ rei operatio, --- Una quidem, quae in ipso operante manet et ~~est~~ ipsius operantis perfectio,--- alia vero, quae in exteriorem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur". C. Gentes, II, 1. (Cf - In Met., IX, text. 16). Cf. Arist. Met. IX, 8 (1050 a 23 — b 2)

(853) lect. 8 (1862-1865)

blema desde perspectiva más completa. Pero a pesar de ello siempre serán las operaciones inmanentes del hombre (y cuanto más lo sean en tanto mayor grado) los que nos darán una idea más completa de su propia naturaleza.

La peculiaridad de la antropología se muestra ya al principio con lo que podría llamarse le problema crítico antropológico : Es el hombre el que aspira a conocer al hombre; más aún, es por alguna operación suya propia como conocerá a las demás y a la misma operación cognoscente para deducir de ahí la naturaleza como última raíz de todas ellas. En este momento se ve claramente la dependencia de la antropología de una filosofía previa.

γνῶθι σεαυτόν

Considerando el lema délfico como el tema central de la antropología, e interpretando el γνῶθι de la manera más amplia posible, como un tener conciencia, la auto-consideración o automeditación como objeto de la antropología presenta dos caminos iniciales dispares según se plantee la frase desde la vida o desde el conocimiento propiamente dicho (1). Pero el hombre que siga exclusivamente por

---

(1).- Cf - Goethuysen - Philosophische Anthropologie, p. 3 - aunque tampoco intente resolver el problema.

una de estas dos sendas o no podrá avanzar mucho si sigue la primera, pues pronto agotará sus vivencias irracionales, y desde luego no llegará a la meta; o sentirá la constante añoranza de lo vivo y concreto si sigue por la segunda, pues ni siquiera es el hombre entero el sujeto del pensar sino sólo su propio yo (1). Esta tensión entre la vida y el conocimiento constituye la interna dialéctica de la antropología filosófica.

Sin embargo esta limitación es fruto de nuestro mismo ser y reconociendo humildemente - es decir con verdad - que el hombre es para sí mismo un misterio (2) pues posee una profundidad que él mismo no barrunta, debe plantearse el hombre su mismo problema (3) y tratar de comprenderse lo más profundamente que pueda con su instrumento cognoscitivo más propio : la razón. Sobre la superación del dualismo apuntado en una antropología sobrenatural que ha introducido en ella no solo las verdades de la fe, sino la fe misma como

---

(1).- Cf. Groethuysen - op. cit. 206.

(2).- "homo sibi ipse est incognitus". August.- De Ordine l. I. c. 3 (306.

(3).- "Quis homo est quilibet homo, cum sit homo?" "Factus eram ipse mihi magna quaestio" "Grande profundum est ipse homo" Aug. Conf. IV, 1, 9 (Ituñioz, 43).

forma de conocimiento, no puede tratarse en estos prolegómenos.

Hay que intentar comprender pues la naturaleza humana por medio de las potencias cognoscitivas que el hombre posee (1). En el fondo ello significa que hay que plantear inicialmente el problema como aquí se ha hecho, es decir preguntando por la naturaleza humana como se hubiera podido preguntar por la naturaleza angélica, a partir de toda una Filosofía que dé sentido a la naturaleza, a la pregunta y al objeto que se pregunta. Y a esta conclusión deben llegar finalmente los intentos de construir una antropología autónoma y libre de presupuestos (2).

Este camino permite además comprender como exageraciones unilaterales, falsas por lo incompletas, las diversas ideas que del hombre han tenido los distintos sistemas filosóficos, como se intentará de hacer más adelante.

---

(1).- Cf - Demff, Religiomphilosophie, p. 145

(2).- Dice Groethuysen en la última página de su antropología - op. cit- "Die Wissenchaft des Menchen ist enie abgeleitete Wissemchaft. Der Memch ist eim Objekt eines nach den allgemeinen Wissemchafts me thoden sich nollziehenden Analyse."

7 - Las características de la naturaleza humana.

En la metodología del capítulo anterior se ha especificado ya que la naturaleza humana que se busca tendrá que dar razón del conjunto de notas esenciales que en la primera parte se le atribuyeron. De esta manera, sabiendo exactamente lo que se busca, será seguramente más fácil encontrarlo, o por lo menos no estacionarse en soluciones fragmentarias.

En primer lugar será la naturaleza humana -supuesta una de momento, para simplificar - realmente principio de donde partan como de su orígen todas las operaciones humanas. Muchas veces se entiende el concepto principio en un sentido minimalizado : Ya se especificó antes lo suficiente su significación para que no se prestara a confusiones. Al utilizar la palabra origen no quiere aquí aludirse a ningún proceso temporal. Principio quiere decir en una palabra fundamento y fundamento último de donde emerge como de su base lo que del principio procede.

A la naturaleza humana se atribuirán pues, como a su fundamento último todas las manifestaciones naturales del hombre. Y mientras no haya una prueba positiva de lo contrario cualquier manifestación de un ser debe atribuirse a su naturaleza.

Se vio luego el carácter de substancia de la naturaleza en general. Hasta tanto no aparecieron las disputas teológicas con motivo de los problemas trinitario y cristológico, no se diferenció de una manera plena y precisa este concepto del de persona y del de subsistencia, de manera que se atribuyó al principio a la naturaleza lo que luego sirvió para llenar distintos y diversos conceptos. El concepto de substrato y sujeto de la noción griega de naturaleza se distingue propiamente de esta en virtud de la introducción del vocablo - persona en latín luego de muchas discursiones - y de la independización del .

No pertenece a este lugar más que hacer constar la diferenciación, sin entrar en mayores disquisiciones. En el hombre el <u>principium quod</u> al cual se atribuye la operación es la persona o supuesto, mientras que el <u>principium quo</u> último, por el cual se verifica la operación, continua siéndolo la naturaleza. Por eso cabe una pluralidad de naturalezas en una sola persona y viceversa una pluralidad

de personas con una sola naturaleza real.

En rigor no es que la griega perdiera notas esenciales sino solo indirectamente en cuanto se identificaba a substancia y en esta se distinguieran dos acepciones totalmente distintas, a saber como esencia o como subsistencia (1). La naturaleza quedó ligada a la primera de las significaciones (2).

Esta escisión introducida para dar cabida a los hechos que la Revelación cristiana presentaba, será rica en fructíferas consecuencias. De momento hay que reconocer que la pregunta por la persona humana es distinta de la que aquí se persigue y que la modificación y enriquecimiento del concepto de naturaleza introducidos por la posición cristiana frente a las cosas parece que afecte antes al concepto de persona que al de naturaleza; sin embargo en rigor no es ello cierto como se demuestra en el problema antropológico precisamente. Es la naturaleza - y no la persona - la que ha sido elevada por la gracia, porque ella fué la que se mancilló por la caída. No obstante es en el mismo campo antropológico en donde la distinción entre

---

(1).- Cf. Sum. Theol. I, q. 29, a. 2.

(2).- En una tercera parte sobre Teología de la naturaleza se tratarán a fondo estas cuestiones que aquí apenas se inician.

naturaleza y persona tiene su mínima importancia; más aún, para el mundo sublunar natural la naturaleza racional es decir la humana es cabalmente la persona humana.

Se dijo anteriormente que la naturaleza era algó así como el término de la acción de Dios y aquello de que Dios se valía para ejercer su acción sobre los seres y los ejemplos citados de la naturaleza humana caída y rescatada son una confirmación que la acción de Dios sobre el hombre, ya en cada hombre en particular, ya en la humanidad en general, revierte precisamente sobre la naturaleza. Pero el estudio de la acción de Dios sobre la naturaleza humana es tema de la antropología sobrenatural.

La naturaleza humana deberá ser además aquel principio de inteligibilidad para el mismo hombre, por eso solo puede este hablar de la naturaleza humana como universal y como la definición del hombre, pues la auténtica naturaleza humana es la que viene expresada en su substancia segunda que realizándose en cada hombre constituye por otra parte lo que de común e inteligible estos poseen : illud quo homo est homo (1).

En esta faceta del problema se comprende que se corra el peligro de con-

---

(1).- Cf. Sum. Theol. I, q. 3,a. 3.

fundir (y este fué el error antropológico fundamental de Descartes) lo característico del hombre con su total naturaleza. Lo propio, lo exclusivo no significa lo único, (aunque sí lo significase para Descartes, pues lo que no era salvado por la claridad y distinción no solo quedaba en la penumbra de lo real, sino que desaparecía totalmente).

Finalmente el ser del hombre se manfiestará en su naturaleza y toda su actividad no será más que la proyección al exterior de la dinamicidad de todo ser; captar la naturaleza humana significará pues haber hecho inteligible el nucleo perenne y constante que forma la propia esencia del ser humano.

Nuevamente puede recurrirse a Aristóteles para precisar este concepto. Interesa la naturaleza toda entera y por esto no puede contentarse uno con la forma, puesto que -como se vió- la materia es también naturaleza. Más aún, la forma sola no puede ser naturaleza pues al separarla del compuesto no puede ser ya más el atributo esencial inmanente de la definición aristotélica. La forma separada como motor inmovil, mueve naturalmente - pero es natural

(1). La naturaleza es el principio del compuesto.

---

(1).- Arist. Phgs. II, 7 (198, a, 36).

II - Su constitución

Complejo es el concepto de naturaleza y complejo es el hombre del cual hay que extraerlo; y simple es por otra parte nuestra mente para comprender a lo compuesto. Múltiple serán, pues, los elementos constitutivos de la humana naturaleza, y aunque reductibles luego a una unidad superior, habrá que considerarlos en primer lugar separadamente y por aislado. La función de este capítulo va a ser de análisis y la del siguiente de síntesis.

En la primera parte de este trabajo se especificó ya como la mente humana se admira y extraña a la vez ante el hecho del cambio, del movimiento en el mundo; pero no se hizo hincapié en un segundo hecho sintomático : que a pesar de constituir una aporía para la mente el hecho del cambio, solo este, es decir, lo dinámico, el movimiento, es captado por aquella. La mente humana - ese conglomerado intelectual de potencia y

acto - se extraña ante el movimiento; pero el hecho es, que fuera de éste no capta nada. La puramente estático no impresiona a nuestra mente, la materia prima nos es ininteligible. Más áun, lo que captamos - primo et per se - de un ser, no es su substancia, sino su actividad, su movimiento, su operación (1) y a través de esta, pues como se dijo (2) la operación sigue al ser (3), llegamos a colegir la substancia operante.

El camino pues para llegar hasta el nucleo central de las operaciones humanas, será un análisis de éstas. Agrupando pues estas en diversos principios inmediatos se tendrá el método analítico - - de subida hasta el último centro dinámico del hombre, como se ha dicho ya (4). Pero existen, como también se ha apuntado (5), dos grandes grupos de operaciones, por lo que se considerará la naturaleza como principio último de cada uno de ellos.

---

(1).- "Formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria." D. Thom. De De Spirit. Creaturis, a, 11, ad 3.- Cf.- S.Theol. I, 29, 1, ad 3.- (Maritain-Degreés, 411).

(2).- Cf, pág.

(3).- "cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius.". S.Th.I,q.89, a.1.

(4).- Cf. pág.

(5).- Cf. pág.

) - La naturaleza como principio de la humana.

Se caracterizarán a las operación procedentes del agere humano como perfeccionantes de su mismo ser e inmanentes a él (1). Después de la primera parte acerca de la naturaleza se comprenderá sin mayores explicaciones que estas acciones son propiamente las que proceden de la naturaleza de aquel ser y por lo tanto las que deberán servir para llegar hasta ella misma. Para delimitar, pues el nucleo esencial de la humana naturaleza bastará la consideración de estas operaciones; son aquellas que se verifican a natura, (2); son las que tienen a la misma naturaleza como a su causa y constituyen por tanto propiamente las operaciones naturales del ser humano.

Haría falta en este momento un análisis fenomenológico de las diversas clases de operaciones naturales en el hombre y su clasificación en virtud de principios próximos de operaciones. Esta tarea es la clásica discusión acerca de las facultades del hombre y su especi-

---

(1).- Cf. pág. 43
(2).- Cf. Arist. Met. VII, 7 (1032,a,12).

ficación en potencias (1). Pero ello es un problema que pertenece a la Psicología (2), en primer lugar porque siempre se ha tratado de potencias anímicas exclusivamente y en segundo lugar porque este problema es cabalmente uno de los que constituyen el objeto propio de esta ciencia (3).

---

(1).- La clásica división escolástica viene a ser la siguiente: (Cf. Sum. Theol. I, q.78, a.1).

Potencias

Facultades.....	vegetativa..	nutritiva	
		aumentativa	
		generativa	
	sensitiva..	sentidos externos.	vista
			oído
			olfato
			gusto tact
			tacto
		sentidos externos	sentido común
			imaginación (fantasía)
			estimación.
			estimativa
			memoria sensitiva
	apetitiva...	Intelectiva (voluntad)	
		irascible	
		concupiscible	
	intelectiva.	entendimiento agente	
		entendimiento posible	
	locomotriz..	Locomotiva.	

Cf - J. Daurella- Instituciones de Metafísica - Barcelona, 1895, p. 364 sg.

(2).-Cf - J. Zaragüeta - El problema de la clasificación de las facultades del alma. Revista de Filosofía- Madrid, 1942. pp.7-45 y 301-324.

(3).-Cf - M. Barbado - Introducción a la Psicología Experimental. Madrid (2a ed.) 1943.

Aquí se procurará pasar al problema inmediatamente superior de considerar, no los principios próximos de cada operación para estudiar las características de cada potencia, sino de llegar a aquellos centros dinámicos que un mero examen fenomenológico encuentra - sin la cantidad de presupuestos necesarios para resolver el problema de las facultades -; para subir luego a la unidad fundamental de todos ellos.

Un doble punto de vista es posible para abordar este problema : o bien considerar ya al hombre como una unidad y como un ser distinto de los demás y enjuiciar sus diversas operaciones en cuanto le son características o comunes con los otros seres; o bien prescindir de esta consideración unitaria y atribuirle aquellos centros dinámicos que se encuentran en el mundo externo cuando se observa en el hombre operaciones similares. Ambas facetas servirán para esclarecer un poco la cuestión.

Desde el primer punto de vista clásica y definitiva es la distinción entre acciones humanas y del hombre (1). Las primeras le convienen reduplicative en cuanto hombre, en cuanto proceden de su diferencia específica si se logra

---

(1).- Cf.S.Th., I-II, q.1,a.1.

una definición adecuada del hombre en género y diferencia específica; es decir en cuanto proceden de la naturaleza humana. Las segundas le convienen specificative en cuanto naturaleza, o sea en cuanto género ya próximo ya remoto (1). Si recordamos lo dicho sobre naturaleza en general y substancia segunda y que esta está formada por las especies y los géneros se comprenderá que ambas clases de acciones sean igualmente naturales al hombre aunque no igualmente exclusivas de él, pues tanto puede decirse naturaleza del hombre aquello que le es propio, como aquello que le es común, con otros seres (2).

Es evidente, sin embargo, que aquella parte característica del hombre será la principal y a la que deba concederse mayor importancia, pues toda cosa es, lo que en ella es principal (3), aunque sin olvidar que ella no constituye propiamente la naturaleza del hombre sino solamente una parte de ella (4). Debe tenerse siempre en cuen

---

(1).- Cf - Ramirez - De hominis beatitudine, I, 242.

(2).- "Natura hominis potest dici vel illa quae est propria hominis; --- vel illa quae est communis homini et aliis animalibus;" I-II, q.94,a. 3, ad 2.

(3).- "illud potissime videtur esse unumquodque,quod est principale in ipso". Aust. Ethic. VIII, 8 a med. (S.Th. I, q. 75, a.4, ad 1).

(4).- "Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam et naturam; --- Alio modo--- secundum principalitatem, sicut

ta que la naturaleza humana debe explicar no solo las acciones humanas, sino también las del hombre. Solo así cumplirá con los requisitos necesarios para ser auténtica naturaleza. Natural es al hombre, tanto pesar un cierto número de kilos, como sentir, y pensar; aunque no le sean estas cosas igualmente características - naturales pudiera incluso decirse.

Teniendo en cuenta que algo puede ser característico de una cosa ya porque procede de su misma substancia ya porque actua de su misma manera; o sea aplicando la fructífera distinción de algo peculiar quoad substantiam y quoad modum, pueden permutarse dos a dos estos modos de actuación y dar lugar a la cuádruple distinción de operaciones en el hombre, en cuanto las hay (1):

1º - que son perfecta y completamente humanas a saber en cuanto a la substancia y en cuanto al modo pertenecen específicamente al hombre, como las inteleccio nes y voliciones libres.

2º - que son solo parcialmente humanas o bien en cuanto solamente a la substancia y no al modo de actuar como la primera intelección y la primera volición que no son libres sino necesarias; o bien,

---

princeps civitatis dicitur esse civitas--- Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva et corporalis." S.Th. II-II, q.25,a.7,c.

3 .- Cf- Medina - Ioan. a S.Thoma, Gonet apud Ramirez - op. cit.I, 255.

3º - en cuanto humanas solamente por respecto al modo y no a la substancia como las acciones de comer, pasear, etc. bajo el libre imperio de la voluntad. Y

4º - finalmente, aquellas operaciones que no son humanas ni en cuanto a la substancia ni al modo de ser producidas como las operaciones meramente vegetativas.

Compleja tendrá que ser la naturaleza humana para que de razón de todas estas operaciones. Esta última clasificación presupone ya lo que todavía no se ha considerado a saber la naturelaza propia del ser humano, o mejor dicho aquella parte de ella que la caracteriza y su estricta constitución intrínseca.

En todas estas operaciones el hombre manifiesta su naturaleza, aunque solamente de una manera velada pues fácilmente se comprende que no pueden proceder tan dispares manifestaciones de un solo y único principio próximo, sino que es necesario admitir a varios de ellos denominados por la tradición potencias o facultades (1).

---

(1).- "Apparet hoc ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae, et non possunt reduci ad unum principium inmediatum, cum quaedam earum sint actiones, quaedam passiones, et aliis hujusmodi diferentiis differant, quae opostet atribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animae sit unum principium; non potest esse inmediatum principium omnium marum actionum, sed opostet, quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati marum actionum". S.Thom.- De anima, q.un. art.12.(Durella,353)

Quizá mas interesante para el fin aquí apetecido sea la consideración desde el otro punto de vista apuntado, a saber en cuanto la mente humana descrube operaciones en el hombre que en el mundo exterior a él proceden de diversos principios; en una palabra, en cuanto el hombre participa de diversas esferas ontológicas. Las facultades vienen especificadas por sus objetos formales; y las diversas esferas ontológicas aquí aludidas representan los diversos objetos materiales cuyos principios se buscan.

Y cabalmente en un primer análisis de las operaciones del hombre que surgen del interior de su ser, aparecen todos los géneros de operaciones que se observan en el mundo exterior, más algunos otros - o algún otro - irreductibles a los que se encuentran fuera de él y que le serán por tanto característicos.

Más aún, el hombre encuentra dentro de sí todas las diversas esferas ontológicas que observa fuera de sí mismo y sin temor a ninguna interpretación idealista, puede decirse que si capta estos diversos reinos del universo en el exterior, es porque posee en su interior partes de estas mismas capas ónticas del ser. No hay ninguna adecuación sin una igualdad fundamental y fundamen

tante. Omne agens agit simile sibi. Por esto existe una vivencia irracional de comunidad de naturaleza del hombre con el resto de la creación. Es el reino del arte y del sentimiento, que según exprese esta simpatía con lo infra o suprahumano será de influjo degradador o elevante en el hombre. Y si esta captación en el hombre es consciente y toma la forma de un verdadero conocimiento, ello es debido a que el conocer surge previamente de una facultad que es capaz de verificar esta adeucación e identificación con todo lo existente (1), más aún con todo el ser (2).

Esta complejidad de operaciones permite ser agrupada en analogía, pues, con la observación del resto del cosmos y catalogar las operaciones del hombre como proviniendo del mundo corporal o inorgánico, del vivo, del sensible y del racional. Por eso la clásica (3) denominación del

---

(1).- Cf - Arist., De anima III (429, a, 15)

(2).-

Arist. De anima III, 8 (431, b, 21)

(3).- Los pitagóricos y Empédocles son los primeros en utilizar filosóficamente esta concepción tópica ya, en la cultura mítica de su tiempo.

hombre como microcosmos continúa siendo el apelativo más apropiado que pueda atribuírsele (1).

Así pues estas cuatro capas de la realidad se encuentran en el hombre, como ya la más antigua tradición (2) había descubierto, distinguiendo en el, junto a los cinco géneros de potencias, cuatro modos de vivir, correspondientes a tres clases de almas existentes (3) hecho estereotipado en la trilogía tradicional del hombre en Materia, Vida y Espíritu que ya la patrística distinguía - y la gnosis exageraba - como Soma, Psyche y Pneuma y que la filosofía actual llama Cuerpo, Alma y Espíritu.

Habrá pues que especificar someramente cada uno de estos tres principios, para ver luego como colaboran en la constitución de la unidad superior de la naturaleza humana. No va pues a desarrollarse la problemática que la antropología ha ido acumulando a lo largo de los tiempos en cada uno de estos principios, sino solamente a apun-

---

(1).- "Resp. dic. quod in homine quodammodo sunt omnia; et ideo secundum modum quo dominatur his quae inseipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatros considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales secundum quas convenit cum plantis; ot ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis". S.Th.I,q.96,a.2.

(2).- Cf-Aristóteles- De anima III-apud.D.Thom. In h. l.texto. 27.

3 .- Cf- Sum. Theol. I,q.78, a. 1.

tarse unas cuantas cuestiones características para centrar el problema.

Téngase pues en cuenta, que la amplitud de los temas siguientes, cada uno de los cuales requiriría un trabajo monográfico, hace que solo se los pueda abordar con algún fruto en virtud del punto de vista extremadamente concreto en que son considerados. Se dice esto una vez para siempre, para no repetirlo a cada momento al ir dejando a cada momento cuestiones a ambos lados del camino emprendido.

1 - Cuerpo

El hombre posee con toda evidencia un cuerpo y realizada una serie de operaciones corporales como los demás cuerpos del universo.

El cuerpo constituye para el hombre algo así como la base sobre la cual se asentarán luego las diversas funciones humanas. Y pertenece además a la misma naturaleza humana (1), puesto que es un elemento irreductible y por tanto último, cuyo sitio por lo tanto no puede desplazar-

---

(1).- "quisquis ergo a natura humana corpus alienare nutt, desipit." August. De An. et ejus origine IV, 2,3,.

se del último constitutivo del hombre : su naturaleza. A la naturaleza le pertenece lo último e irreductible. Sin cuerpo no hay hombre, lo que no significa que se sea hombre, puramente por el cuerpo, sino solamente que el cuerpo es un elemento necesario a la naturaleza humana, aunque no suficiente (1). El es pues, un elemento constitutivo de la naturaleza del hombre ya que esta es aquello por lo cual un hombre es hombre y sin cuerpo no hay hombre.

Y por constituir la base, como se ha dicho en donde se insertan las demás potencias del hombre - lo que no quiere decir que estas sean necesariamente corporales - constituye además el término receptivo de estas potencias, es decir, en el fondo su limitación e individuación. Por el cuerpo, y por su intrínseca ordenación a un cuerpo se individualiza el ser humano, como se tendrá luego ocasión de comprobar.

El hombre es realmente sujeto de actos corpóreos; en él se verifica la acción de la gravedad y posee fuerza de inercia, y las propiedades de impenetrabilidad; resistencia, etc. En el hombre ocurren como en multitud de cuerpos fenómenos ya físicos, como los mencionados y otros mu-

---

(1).- "corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus". August. De Ciu. Dei - X, c. 29.

chos como movimiento, calor, electricidad, etc.; ya químicos como fermentaciones, oxidaciones, ya físicoquímicos, como la ósmosis, etc. Y en él se cumplen las mismas leyes que en todos los demás cuerpos.

Podría parecer que el cuerpo del hombre contradice ciertas leyes físicas no obstante, como el segundo principio de la termodinámica por ejemplo; pero ello no es así como se ha demostrado en otro lugar (1). Lo que sucede es que las leyes físicas dejan abiertas posibilidades a los mismos cuerpos a actuar de determinadas maneras; posibilidades que de muy improbables, se convierten en procesos de gran probabilidad al intervenir alguna causa de orden superior en la actuación de la materia.

Pero si es cierto que el cuerpo humano cumple fielmente las leyes del mundo físico que le competen como a tal cuerpo, no es menos cierto que está internamente impregnado de una regularidad que implica necesariamente un nuevo principio activo, un principio que con una sola palabra como <u>principio vital</u> se denominará <u>alma.</u>

---

(1).- Cf - R. Pániker - La ciencia biomatemática - Un ejemplo de síntesis científica - ARBOR - Nr. 3. Madrid, 1944, p. 349 sg.

2 - Alma.

Desde cuatro ángulos distintos puede colegirse la existencia del alma, según Pedro Hispano : a patir del acto primero de la vida, de las obras, de la privación del primer acto y de las obras y del orden natural de las cosas (1). En rigor toda ellas proceden de la observación del hecho vital.

Ya el mismo cuerpo del hombre no es de ninguna manera un mero cuerpo, sino que es un organismo, es decir un cuerpo vivo y luego al hablar de la unidad del hombre se hará ver como es un cuerpo pensante podría casi decirse, en el sentido que no es solo la vida la que irrumpe en el cuerpo del hombre, sino la misma vida intelectual la que lo informa.

En este apartado caben las numerosas experiencias que se han hecho con el cuerpo vivo, aplicando los métodos de las ciencias físicas. De esta manera se ha patentizado más un factor irreductible a los métodos de aquellas ciencias y una regularidad propia que se ja atribuído

---

(1).- "Assertio igitus existentie eius (scil. animae) et quatuos rebus declaratus: ex actu primo vite, ex operibus, es privatione primi actus et operum, et ex rerum ordine naturali." Petorus Hispanus.- De anima- Tract. I, c.1 (pag. 51 - edid - M.Alonso-Madrid, 1941).

a este coeficiente vital que como principio de vida, puede - y debe - muy bien denominarse de acuerdo con la más antigua tradición : alma.

Y al alma hay que atribuir como a su principio los hechos propios del cuerpo vivo. Aquí cabe la consideración de la herencia, del instinto, del aprendizaje, del sentimiento y pasiones animales, el problema de los sexos que tanto interesa a la moderna antropología, etc.

Analizando estas y otras cuestiones se llegaría a establecer las distintas capas de la vida anímica.

Existe una clásica discusión de los comentadores de Aristóteles - Simplicio y Alejandro sobre todo (1) - acerca del texto del Estagivita (2) en que aduce a las plantas y animales como seres naturales, sobre las relaciones entre y y que aun cuando hoy día no parezca de un interés especial es sintomático advertir que se observaba ya un problema peculiar en la manera como el alma podría ser naturaleza.

---

(1).- Recogida por J. Schmidt - De apud Aristotelem notionem ejusque ad animam rationes, op. cit., Bonna, 1884, p. 27 sig.

(2).- Phys. II, 1 (192, b,8)

3 - Espíritu.

Entre las operaciones vitales, atribuídas por lo tanto al alma como a su principio, existen unas que a diferencia de las hasta aquí consideradas no necesitan del cuerpo para actuar; son operaciones totalmente incorporales; sin que esto quiera decir que nos aparezcan siempre del todo inconexas de otras operaciones anímicocorporales concomitantes. Y no obstante son operaciones vitales; más vitales si cabe que las puramente anímicas, puesto que dejan entrever un principio superior más perfecto.

Si al principio vital se le ha llamado alma, parece que a este principio de esta clase de operaciones con mayor razón, pues, deba continuar llamándosele de la misma manera. Sin embargo precisamente por esta radical distinción entre ambos grupos de operaciones, se le viene llamando desde antiguo alma racional o alma intelectual o simplemente espíritu.

En rigor la característica definitoria - en sentido etimológico - del espíritu es la de ser totalmente superior a lo material y a sus nexos y condiciones (1). Por esta razón lo es-

---

(1).-Cf- Eberhard Welty- Gemeinschaft und Eingelmemch- Salzburg - Leipzig 1935, p. 84.

piritual es per se inteligible.

En el hombre existen tales operaciones. Un mero análisis reflexivo cualquiera lo muestra.

El solo hecho de que el hombre se pregunte por sí mismo revela ya en este preguntar una característica propia que la distingue del resto de los seres del mundo. Ahora bien lo que en él pregunta, sea cualquiera el objeto material y el formal de la cuestión (1), es su espíritu (2). El espíritu es lo que interpela al ser. Es lo que anclado en él y desde él habla de alguna manera (3). Habla, que en Dios, es su mismo Espíritu y que se identifica con su Ser. Solo el hombre pregunta de entre los seres del mundo sublunar y análogamente solo él contesta. Y es también el espíritu lo que ne él responde. El espíritu es lo que co-responde al ser (4). Correspondencia que es identidad en el Ser que es totalmente Ser, pero no en el hombre.

Así pues el espíritu será aquel constituyente del hombre que lo distingue por enci-

---

(1).- Das Gefragte y das Esfragte en el análisis heideggesiano del preguntar. Cf. Sein und Zeit., Enil. I, 2.

(2).- Y no das Seiende como dice Heidegger, loc. cit.

(3).- Cf. Haecker - Der Geist--- p. 22.

(4).- Cf- Haecker, op. cit., p. 23.

ma de los demás seres terrestres y que le confiere una mayor semejanza con Dios.

Naturalmente que de lo dicho no puede deducirse el carácter esencia, de este espíritu. De la acción del preguntar se ha pasado a la naturaleza soporte de esta acción y se la ha llamado espíritu, puesto que se ha reconocido una irreductibilidad a las demás esferas del mundo sublunar; o en una palabra se ha visto su superioridad con respecto al principio animal más elevado. Para lograr delimitar los caracteres de este espíritu será necesario volver a las acciones humanas y tratar de descubrir en aquellas acciones irreductibles a los otros principios conocidos algunas notas comunes esenciales a todas ellas, caso de que se hayan demostrado estas compatibles entre sí.

Pero quizá del mismo preguntar pueda deducirse todavía alguna otra consecuencia. Decía anteriormente, que al preguntar el hombre acerca de algo, o acerca de lo que tiene que hacer, - como su cuestión más apremiante - demuestra al mismo tiempo que no lo sabe y que por lo tanto el saber es su primordial función. Pero cabalmente también los animales saben (1) - poseen su sapere - y

---

(1).- Esta sopa sabe a quemado, o a lo que sea dice el profundo hablar corriente; y de algo insípido decimos que no sabe a nada.

saber hacer muchas cosas; pero no saben lo que tienen que hacer y sobre todo saben de muy distinta manera. Su saber es un gustar desde fuera y el saber humano en cambio es un saber desde dentro, es un intus-legere (1). Y esta intelección es precisamente la nota característica del espíritu. Los animales conocen en virtud de su sensibilidad, poseen un conocimiento sensitivo, pero no leen en el interior de las cosas y no se vuelcan sobre ellos mismos en acto de reflexión, no poseen conocimiento intelectivo, no son espíritus.

Para ver las cosas desde fuera, en virtud de un conocimiento sensible basta que estas se encuentren en una región visible, es decir luminosa, que estén iluminados por el sol sensible; pero para verlas desde dentro es preciso previamente iluminarlas; la superficie de las cosas se ve a simple vista, para examinar su interior hace falta una luz. No podría pues el espíritu humano intus-legere si su espíritu no fuese además y al mismo tiempo que intelección, luz que proyecta inteligibilidad a lo iluminado. El intelecto es luz. Y la luz del mundo es el Intelecto puro (2). Y aquí ra-

---

(1).- Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem impostat; dicitur enim intelligere quasi intus-legere - S.Th. II-II, q. 8, a.1.

(2).- Cf - Io. VIII, 12.

dica el fondo de verdad de la teoría de la iluminación y del mismo idealismo. Las cosas no son visibles desde dentro, las cosas no son simpliciter, sino están iluminadas por un intelecto. Pero el intelecto humano no es la única intelección, ni el supremo intelecto iluminador - creador - de las cosas.

Sin embargo, esta sapientia humana no es una fría lectura interna de los seres. Todo símil es imperfecto. El sapere ve con su propia luz - propia o participada - el interior de las cosas, su esencia, su ser con mayor o menor fuerza; pero al mismo tiempo gusta de ellas. Y se trata también de un gusto interno de las cosas y no de su afección sensible. En una palabra : este mirar - - las cosas por dentro descubre no solo la verdad de aquel ser sino también su bondad puesto que por dentro se confunden - verum et bonum convertuntur - y esto hace que no se trate de una fría mirada, sino de un amor intelectual, de una apetición e inclinación a la bondad descubierta en la verdad, por lo que todo intelecto es al mismo tiempo voluntad, toda sapientia es juntamente . No en vano la ciencia que nos dice lo que las cosas son se llama

El espíritu en general consta pues de intelecto y voluntad y el espíritu humano consta además de una repercusión de todo su ser en su espíritu, de una canalización anímica de su es-

píritu, de un eco inseparable de la vibración de las demás partes de su ser en su espíritu que se llama sentimiento (1).

Pero esta exposición sintética de la esencia del espíritu humano necesita de su fundamentación fruto del trabajo analítico a partir del conjunto de acciones humanas. Pero esto es labor propia de la Psicología, descubrir de entre las muchas acciones del hombre aquellas propiamente humanas y tratar de encontrar la esencia del principio del cual estas surgen cuyo resultado llevará al conocimiento de aquella parte de la naturaleza específicamente humana. Y si a esta se le llama espíritu, puede decirse que la naturaleza humana está formada primordialmente por un espíritu cuya esencia compete a la Psicología delimitar.

Acerca del primado del espíritu en el hombre se hablará más tarde. De momen-

---

(1).- Passio per se autem convenit composito" - S.Th. I-II, q. 22, a. 1, ad 3 - Y lo mismo opina Descartes "quas (seil. animae parthemata, según su terminología) mens non habet a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime consicueta est". Princ. Philos. IV, 190 - Cf - además Les passions de l'ame, I, 25 sg.

to baste consignar su existencia y enumerar sus dos dimensiones esenciales : intelecto y voluntad; pues como ya anteriormente se mostró (1) esta última sigue necesariamente a la intelección.

Casi todas las filosofías con un nombre u otro han reconocido la existencia y peculiaridad del ser espiritual o con otras palabras del ser intelectual y la participación de este ser por el hombre como su parte constitutiva más importante, cuando no han procedido a su identificación.

La contextura del ser espiritual es objeto de investigación pasada (2) y presente (3) y una revalorización de un intelectualismo teísta (4) constituye la compensación de las exageraciones racionalistas ya pasadas y un rejuvenecimiento frente a la"esclerosis de la inteligencia" (5) que representa el idealismo.

El espíritu es ciertamente una realidad que desborda el mismo ser del hombre; por esto se ha llamado a la inteligencia humana, "sentido de lo divino" (6) "facultad de los divi-

---

(1).- I parte, pag. 92.

(2).- Cf - los capítulos De intellecto del C.Gentes, p. ej.

(3).- Cf- Nic.Hartmann- Das Problem des geistigen Jesus, Berlis.

(4).- Cf- Pierre Rousselot- L'intellectualisme de Saint Thomas- Paris, (2 ed.) 1924-.

(5).- Cf - Jacques Maritain- Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. Paris, (2 ed.) 1926.

6 .- P. Rousselot, op. cit., p. XI.

no" (1), aun cuando esto no signifique que este desbordamiento pueda demostrarse en virtud de la misma lógica interna de nuestro mecanismo intelectual (2). Pero aquí no interesa todavía resolver este problema de la trascendencia, que se tratará en la filosofía de la sobrenaturaleza.

---

(1).- Cf - una acerbada crítida en Pedro Descogs.

(2).- Cf. la posición de Maréchal - Le point de départ --- vol. cit.

Naturaleza y Espíritu (1)

Este desbordamiento del espíritu ha llegado en un momento de la historia filosófica a ser tan total que ha abarcado a la realidad toda y ha sumergido en su vertiginoso curso al ser y al devenir enteros. Es la posición de Hegel.

Aquí, el epígrafe espíritu, figurando la lado de otros, indica ya que se le considera como un elemento constitutivo del hombre, pero que ni siquiera se identifica con él. El espíritu humano es un ingrediente de la naturaleza humana, y aunque esencial y principal, no es el único. Y cabalmente la otra gran realidad que por más tiempo se ha resistido a dejarse subsumir por el espíritu como ocurre al llegar el idealismo absoluto post-kantiano, es precisamente la naturaleza.

Naturaleza y Espíritu existen frente a frente, como los dos grandes reinos del ser, inconexos entre sí a no ser a través del hombre y aun en este de una manera muy espinosa y poco satisfactoria a partir de Descartes. Y

---

(1).- Cf. lo dicho anteriormente, p. 9.

la prueba está en el ocasionalismo de Malebranche y en la armonía preestablecida de Leibniz que se derivan consecuentemente del intento de aclarar lo que Descartes deja oscuro : el gran problema de la comunicación de substancias; que en el idealismo posterior se resolverá por la total absorción de la realidad entera en un solo espíritu Absoluto. Y no obstante que todo ha surgido - pero por creación - de un Espíritu Supremo, es la tesis cristiana. Pero el resultado de la Creación del Espíritu, ni es una pura vaciedad inconsistente y sin realidad, ni es una emanación o parcela misma de su Ser. La posición cristiana que ya teológicamente en sus inicios mantuvo el equilibrio entre la gnosis de sabor neoplatónico y el estoicismo y epicureísmo romanos; más tarde filosóficamente mantiene también en armonía las dos tendencias unilaterales y opuestas que desgarran muchas veces a nuestro ser: el querer ser como dioses (al darnos cuenta de la nobleza y potencia de nuestra mente) y el no querer levantarnos por encima de la materia y quedarnos en lo burdamente "positivo".

El primado y la servidumbre del espíritu constituyen la razón de ser de la unidad en el hombre y de su complejidad y carácter paradójico a la vez. El hombre es hombre por su espíritu ya que éste le confiere aquellas ca -

racterísticas por las que se distingue de los demás seres; pero en él, aunque el principio formal de su ser adquiera su perfección por el intelecto, no es propiamente un intelecto, o mejor dicho no es puramente intelecto, puesto que este principio - el alma humana en lenguaje tradicional - ejerce una serie de funciones que no pertenecen al género intelectual, como son las corporales, vegetativas, etc. Y sin embargo el alma humana que no es una inteligencia - como el Angel, por jemeplo - es sin embargo un principio de intelección (1). En esto consiste su dignidad en participar del reino de las naturalezas intelectuales, las más perfectas de la creación puesto que son capaces de reflejar en ellas mismas la totalidad de las cosas (2) y son las únicas que como mónadas poseen en sí -yen potencia - una perfectibilidad infinita, pues pueden ser elevadas a la visión de la misma esencia divina.

---

(1).- Cf - Etienne Gihon - Le Thomisme - Paris (4 ed.) 1942, p. 274.

(2).- "Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu--- C. Gentes, III, 112.

Por este motivo es necesario decir que el intelecto, que es el principio de las operaciones intelectuales, es la forma del cuerpo (1), aunque no puede olvidarse la manera como puede serlo, es decir por el acto de existir (2) único en todo individuo (3).

No obstante este intelecto que asume el primado en el hombre y que lo constituye tal es el ínfimo en el orden de las naturalezas intelectuales y el más apartado de la más perfecta de ellas, Dios (4); de tal manera que esta forma está íntimamente ligada a un cuerpo e impregnada de otras funciones subsumidas por ella de tipo no intelectual. La naturaleza espiritual del hombre viene a ser como la materia prima en el género de lo sensible (5); es decir el último reducto de la inteligibilidad; aunque no pueda exagerarse esta comparación hasta el punto de considerar a la naturale-

---

(1).- Necese est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Sum. Theol. I, q.76,a.1.

(2).- Cf - Gihon, op. cit. p. 273.

(3).- Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem - D.Thom., De anima, q.unica, a.1, ad 2.

(4).- Humanus intellectus est infimus in ordine intellectum et maxime remotus a perfectione divini intellectus - S.Theol. I,q.79, a.2.

(5).- Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium - De Veritate, q.X,1 9 8, c.

za humana como a la base de todas las naturalezas intelectuales como han hecho ciertas antropologías teocéntricas (1).

Una cosa es reconocer que no podríamos conocer algo si no hubiere adecuación con el sujeto cognoscente y que por lo tanto este debe participar de todas las cosas que conoce haciéndose ellas en cierta manera; y otra cosa es interpretar esta asimilación como una creación y considerar al hombre como la realidad central que en la proyección pormenorizada de su ser crea las otras realidades existentes fuera de él.

De ahí que la naturaleza humana en su parte más noble el espíritu sea sierva todavía de muchas cosas como dijo ya Aristóteles (2) y la complejidad y complicación de este ser regido por un principio inmaterial íntimamente unido a una materia y partícipe de todos los reinos del universo.

---

(1).- P. ej. Berdiaeff - Cf - más adelante pág.

(2).-

- La naturaleza como principio de

Al hacer un recuento de todas las operaciones humanas se observa que existen todavía otras muchas no comprendidas en los anteriores principios; por lo menos bajo el punto de vista de operaciones inmanentes, del hombre, que surgiendo del fondo mismo de su ser, de su naturaleza, revierten en el mismo hombre, aun cuando esta reflexividad no sea perfecta, sino de acuerdo con cada tipo de operaciones.

Al intentar comprender la individualidad del hombre se apelaba cada vez a acciones del hombre más concretas hasta llegar a sus creaciones personales. Pero estas, en cuanto son algo que el hombre hace - y no solo actua - pertenecen al segundo grupo general aludido de las operaciones humanas.

Si la naturaleza en general es esencialmente activa, la humana - que posee todos los instrumentos - para serlo, lo será en pleno grado, no solo actuando ella en virtud de las acciones que le surgen de su fondo natural y que por lo tanto revierten su perfección en este mismo

fondo, sino también actuando en el sentido transitivo de la palabra, es decir informando - comunicando una forma, actualizando - una materia. Estas operaciones que podrían llamarse facciones o mejor construcciones del hombre son conocidas desde antiguo (1); pero no se ha visto su excepcional importancia para revelar facetas incognoscibles de otra manera de la misma naturaleza humana.

En efecto si la naturaleza humana debe reconocerse por sus operaciones, no puede prescindirse de ningún grupo de estas para llegar al conocimiento más completo que de ella sea posible. Cabalmente, la característica de este grupo de operaciones que perfeccionan la cosa construída (2) y que necesitan de una materia exterior (3), pues su acción es extrínseca, consiste en que actualizan una potencialidad dormida en la naturaleza humana, que de otra manera no podría conocerse (4).

---

(1).- Arist. Met. I, 1 (981, a 26 sg).

(2).- »Operatio manens in agente, ipsamet est perfectio et bonum agentis. In operibus autem, quae procedunt exterius, perfectio et bonum in exterioribus effectibus invenitur.» D.Th.-In I Ethic.,lect 12.-Cf- C.Gentes II,1- In Met.IX, lect.8 (1862 sg).

(3).- Facere autem dupliciter potest accipi: uno modo proprie, alio modo communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi; communiter autem dicitur facere pro quacumque actione sive transeat in exteriorem materiam, sicut mere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle.» D.Th. S.Th.II-II,q.134,a2.-Cf.In Met.VI,lect.1 (1152).

En una palabra, lo específico del hombre es su capacidad de adquirir ciencia; pero esta no es solo especulativa, sino también práctica, es decir arte en el sentido clásico del vocablo (1) y por lo tanto no solo a partir de las manifestaciones - o de las potencias, como sus fuentes inmediatas - de la ciencia especulativa tendrá que inducirse la naturaleza específica del hombre; sino también a través de sus creaciones prácticas podrán conocerse pliegues más o menos esenciales del ser humano.

Sin embargo hay que subrayar enérgicamente que estas construcciones de la humana naturaleza, no se encuentran totalmente desligadas de las primeras acciones, sino que son estas mismas en cuanto surgen al exterior y se manifiestan en obras. Las acciones del hombre son en rigor la causa de sus hechos. La está

---

(4).- Cf - notas ( ) y ( ) de la pág.

(1).- La prudencia también se incluye generalmente dentro de las ciencias prácticas, aunque a ella no le conviene propiamente el apelativo de arte - definido éste como recta ratio factibilium y aquélla como recta ratio agibilium.

fundada en la ; en último término constituye su razón (1). Solo así los hechos del hombre nos serán inteligibles y conservarán una concatenación racional en la unidad de la naturaleza. Esto aparece claramente en los clásicos ejemplos de construcciones humanas : La voluntad del artífice es el principio y la razón de la casa edificada (2). Pero cabalmente ocurre en el mundo, que se tiene poca confianza del arquitecto o ingeniero novel y que ésta aumenta con la práctica que el constructor dice tener. Y ello es debido a que aunque la propia perfección de esta operación radique en la obra construída, este ejercicio ocasiona un perfeccionamiento a la acción del constructor que sirve de base y fundamento a la operación poiética. Cuanto más casas haya construído un arquitecto tanto mejor arquitecto será; tendrá mayor experiencia dice el lenguaje corriente.

Esa concatenación de las manufacturas humanas, en sus acciones propiamente tales, tiene su importancia porque así pueden distin-

---

(1).- "Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, opostet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter sicut causa effectum." D.Th. C.Gentes,II,1

(2).- Cf. ibid.

guirse inmediatamente de las ejecuciones de otros seres. En el mundo mineral existen ciertas construcciones que obedecen a determinadas leyes y sobre todo en el animal se encuentran técnicas constructivas muy perfectas. Pero ni los cuerpos materiales que obran determinísticamente, ni los animales que hacen estas operaciones por instinto adquieren práctica con su repetición; no están unidas a ninguna . Sólo el hombre es artista; solo él tiene una técnica, porque su facere procede de su agere. Sin embargo para conocer su naturaleza no puede bastar el conocimiento de este último.

Totalmente aristotélica es esta consideración y convendría seguirla un poco más a fondo para deducir luego importantes consecuencias. El pensamiento del Estagisita es el siguiente :

El arte difiere de la naturaleza en ser - como se dijo - un principio de actuación extrínseco, mientras que la naturaleza lo es intrínseco (1).

---

(1).-"Differt autem ars a natura, quia ars est principium agendi in alio, natura autem est principium actionis et motus in eo in quo est. Manifestum est autem, quod ea que generatur ab arte, fiunt ex sibi simile".
D.Thom. In XII Met., lect. 3 (2444).

A sí pues existen cosas que ocurren por naturaleza, mientras que otras ocurren en virtud de cierto automatismo, o a consecuencia de la (1).

Pero las ejecuciones debidas al arte, a la técnica tienen su en el alma (2) y por esto no se comprende una técnica sin una inteligencia (3). Más aún, el principio del arte está en la intención de la inteligencia y su término en la ejecución ya consumada (4). De ahí la importante consecuencia, de que como la species factiva de las construcciones humanas está en el alma (5)

---

(1).-

Arist. Met. VII, 7 (1032, a, 12).

(2).-

Artis. Met. VII, 7 (1032, a 32).

(3).- "et dicit quod in generationibus et motibus artificialibus est aliqua actio quae vocatur intelligentia, et aliqua quae vocatur factio. Ipsa enim excogitatio artificis vocatur intelligentia, quae incipit ab hoc principio, quae est species rei fiendae per artem. Et haec operatio protenditus, ut supra dictum est, usque ad illud quod est ultimum in intentione, et primum in opere. Et ideo illa actio quae incipit ab ultimo, ad quo intelligentia terminatur, vocatur factio, quae est motus jam in exteriorem materiam." D.Thom.In VII, Met., lect. 6 (1408).

(4).-Arist. Met. VII, 7 (1032, b, 15 sg.)

(5).-Et hoc ideo,quia a forma quae est in anima nostra, procedit forma quae est in materia in artificialibus; in naturalibus autem e contrario." D.Thom.In VII,Met., lect. 6 (1404).

por medio de un conocimiento de estas se puede llegar a una captación más plena de la esencia de su principio.

En la relación de los grados del conocimiento que establece Aristóteles al principio de su Metafísica luego de una exposición de los inferiores habla de los específicos del hombre que resume en dos : técnica y razón (1) o con mayor exactitud - y mucha sutileza por parte del Filósofo - : arte y razones, (principios intelectivos, en plural). Por otra parte la técnica en los hombres proviene de la experiencia (2); pero ésta a su vez surge de la memoria (3). Y con ello se tienen todos los ingredientes con que se ha barajado el problema actual acerca de la humana, pues es ésta la que produce el arte, la técnica, que

---

(1).- "

(2).- Arist. Met. I-1 (980,b,25-28).
"Alia quidem igitur imaginationibus et memoriis vivunt, experimenti autem parum participant: hominum autem genus arte et rationibus."

(3).- Arist., Met. I,1 (981, a, 2-5).

Arist.,Met.,I,1 (980,b,28). Fit autem ex memoria hominibus experimentum.

no es un mero hábito de experiencia sino que surge cuando de muchas concepciones de la experiencia se genera una acepción universal sobre casos semejantes (1). En último término pues, la memoria hace posible la técnica humana, aunque tenga algo más que esto solo, puesto que es un conocimient de lo universal y no solo de lo singular como la experiencia (2). La técnica ocupa un lugar intermedio entre la razón (3) y la experiencia (4), diferenciándose de ambas (5).

---

(1).- "

Arist., Met., I, 1 (981, a, 5 sg.).
"Fit autem aes cum ex multis experimentalibus conceptionibus una fit universali, vulut de similibur, acceptio."

(2).- Cf - Arist. Met. I, 1 (981, a, 15 sg).

(3).- Llamada alguna vez - Met. VI, I, (1025, b, 23) y alguna otra en el mismo sentido - Met., VII, 7 (1032, a, 28).

(4).- Cf - los dos textos anteriores y Met. I, 1 (981, b,8) en donde se comprueba la igualdad para este caso de con

(5).- Cf - su distinción con la en Met., VII, 8 (1033, b, 8).

Así pues la no es una mera potencia obedencial, sino una potencia natural aunque pasiva y en este sentido perfectiva de la misma naturaleza humana.

Ahora bien, existen dos grandes géneros de . El primero consiste en las ejecuciones que el hombre concreto verifica y que deben imputarse siempre a alguna humana individual. Y este género es el clásico y siempre visto, representado por el constructor o el médico. Pero existe además un segundo género de ejecuciones que son la cristalización del agere humano en general, y que constituye un género de todavía haciéndose.

Todo hombre posee unas acciones específicas propias pero cuya esencia es la misma que en el resto de los mortales, es su que aunque propia posee las notas esenciales del agere humano. Todo hombre análogamente ejecuta operaciones transitivas en una materia previa y cuya perfección - en cuanto - no revierte directamente en el mismo hombre sino que permanece en la ejecución realizada. Se comprende por lo tanto que esta ejecución sea sensiblemente distinta según la mayor o menor perfección que ha adquirido ya el material que el hombre va a informar. Pero al mismo

tiempo esta ejecución está íntimamente ligada con su acción; y admitiendo un perfeccionamiento - que no hay por que suponer siempre ascendente - puede perfectamente decirse que la ejecución ha actualizado unas posibilidades de acción del agere humano que hasta entonces se encontraban en pura potencia.

Pues bien, estas cristalizaciones de la humana en general constituyen precisamente aquellas formaciones humanas cuyo intento de explicación caracteriza la problemática filosofía actual.

En efecto la naturaleza humana en general posee unas acciones propias y características que sirven para delimitar su esencia; pero al mismo tiempo esta naturaleza ejecuta hechos que por ser al mismo tiempo dependientes de la previa materia que va a informar, son capaces de un perfeccionamiento esencial de los mismos. Y esta es la última razón por la cual la naturaleza humana es capaz de perfeccionamiento aun sin modificar su propia substancia. De esta manera se explican congruentemente, sin necesidad de apelar a teorías dinámicas que destruyen en un mero fluir la substancialidad del ser, aquellos fenómenos fundamentales de que se ha dado cuenta la filosofía moderna.

Así la técnica, la historia, la religión - desde cierto punto de vista - el lenguaje, la Ciencia, el Arte, en una palabra, la Cultura, etc., todo son hechos, ejecuciones, facciones del hombre, , prácticas humanas que surgen de la propia naturaleza del hombre. Así se comprende el progreso y el recto sentido de la mal llamada evolución del hombreyque en buen lenguaje debe llamarse cumplimiento o perfección. El ser del hombre no evoluciona sino que se perfecciona, cumpliendo, llenando sus propias posibilidades y haciéndose más semejante a la idea ejemplar que Dios tiene de él.

En donde aparece con mayor agudeza el problema y con mayor claridad la solución es en la cuestión acerca de la esencia de la historia. Y si la historia es una cristalización humana se comprende que su problemática aparezca en esta época predominantemente antropológica (1) pues en el fondo preguntar por el sen-

---

(1).- "die Frage nach dem Sinn des Geschichte, eine Frage, die fast sich deckt mit des heute von neven quälenden : Was ist des Mensch? So sehr, so innig, so unabtrennbas gehöst das Geschichtliche zum Menchen, das die Frage nach dem Sinn des Geschichte fast sich deckt mit des Frage nach dem Sinn des Daseins des Menschen überhaupt, denn das Dasein des Menschen in diesem Äon verwisklicht sich in seines Geschichte nicht bloß zeitlich, sondern ewig." Haecker, Des Christ und die Geschichte K.1 (42).

tido de la historia es formular - aunque parcialmente - la cuestión de la naturaleza humana (1). Por esto habrá que dedicar a este problema un apartado especial.

---

(1).- "Die Frage nach dem Sinn der Gechichte ist unablösbar von der Frage nach dem Wesen des Menschen." O. Banhofer. D. Geh.d-2.,19.

4 - Historia.

En la primera parte de este trabajo con motivo de la discusión entablada en Grecia durante la época sofística y aun con anterioridad a ella, sobre el par de conceptos ; se aludió a la importancia de aquella discusión para un problema candente de la especulación filosófica de nuestros días (1). En efecto, el problema es el mismo, y además la lozanía de los primeros albores filosóficos, puede ayudar mucho a comprender el problema real a nuestra época sobresaturada de opiniones filosóficas, más que de verdaderas filosofías, si es que puede usarse este nombre en plural.

?Que relación tiene la historia con la naturaleza del hombre? Esta es la pregunta actual : el problema antropológico de la historia. Y Grecia preguntaba : ?qué tiene que ver el - todo lo que los hombres han hecho - con la humana?

---

(1).- Cf - M. 441.

Pag. 45 del original

En esta consideración del primado en el hombre estriban las profundas diferencias de las diversas antropologías. O bien no reconocen ellas algo específicamente distinto en el hombre con respecto a los demás seres, ya sea por elevación de estos, humanizándolos - o divinizándolos - ya por degradación de aquel, haciendo del hombre un ser puramente biológico, un mero animal, o aun un organismo exclusivamente corpóreo. O bien, reconoce el otro grupo de sistemas antropológicos, algo característico y exclusivo del hombre, considerando a las demás cosas como puras creaciones y objetivaciones del núcleo humano más o menos despersonalizado, ya respeta la objetividad y peculiaridades del resto de los otros seres, reconociendo una armonía jerárquica en el cosmos con el último fundamento en un Dios Creador. En el siguiente cuadro se esquematiza lo dicho :

Pag 45 del original

El hombre considerado frente a las cosas como

- homogéneo
  - elevando las cosas.
    - divinizándolas - Panteísmo
    - espiritualizándolas - Idealismo objetivo
  - degradando al hombre hasta lo
    - animal - Naturalismo
    - corporal - Materialismo
- heterogéneo.
  - eliminando la realidad de las cosas
    - Idealismo subjetivo
  - sonsdrvando su realidad
    - como una cosa más - Realismo ingenuo
    - frente a ellas.
      - prescindiendo de Dios - Ortega N.Hartmann
      - pero como criatura de Dios - Realismo teísta (crítico)

Pag. 50 del original

Pero el agere humano es más complejo y de estas acciones puede deducirse un principio de vida animal otro vegetal y una forma informadora de la materia que hace que en el hombre se cumplan también las leyes físicas elemantales.

De ahí que por el estudio de las acciones del hombre puede llegarse a la conclusión de que su naturaleza debe dar cuenta de una serie de operaciones materiales, vegetativas, animales y espirituales y establecen una naturaleza humana como principio inteligible de todas estas acciones que se confunda con su propia substancia en cuanto como substancia segunda puede decirse de todos los sujetos hombres. El problema de la unificación se tratará más adelante.

Pag. 58 del original

5 - La naturaleza específica del hombre

No será casi ya necesario repetir que lo que aquí se busca es plantear el problema. Del análisis de las operaciones humanas se deduce su naturaleza. Las acciones y las ejecuciones son los dos grandes productos de la naturaleza. Por el ejercicio y la especificación, se puede decir, en lenguaje escolástico, se debe llegar al conocimiento de su principio.

Por un lado intelección y voluntad y por el otro productos específicamente humanos que podemos resumir en la palabra cultura convergen en esa realidad propiamente humana que se llama espíritu. El espíritu del hombre tiene que dar razón de todo esto.

Y en este momento estamos en situación de comprender las falsas definiciones del hombre en virtud de su parcialidad.

Acerca del soporte genérico de la humanidad hay poca discusión. El hombre es a todas luces un animal. El problema surge cuando se trata de su caracterización espé-

Pags. 58 y 59 del original

cífica.

Animal loquens se le ha llamado. Y ciertamente el lenguaje es un producto propiamente humano, pero la naturaleza no queda ya especificada por un proprium. Y este es el error fundamental de las locuciones animal metaphysicum, animal historicum, etc.

Mayor inexactitud posee la fórmula animal laborans. Las primeras designaciones eran para delimitarlo, definirlo. Esta última no es ni siquiera una propiedad exclusiva del hombre, pues también los animales trabajan. Esta definición quiere ser un correctivo, aunque dentro de su misma linea, a la que llama al hombre homo faber. Si se le llama homo ya se ha liquidado toda la cuestión; pero la sola fabricación no caracteriza su naturaleza. En la fabricidad no se encuentra la esencia del hombre; ni siquiera en una cierta creación que el hombre verifica. De manera que también es una mala fórmula, definirlo como animal creans. Ciertos animales no solo trabajan sino que también crean (1). Y no obstante se habla de homo faber y no de animal faber y ello es debido a que existe una determinada y especial manera humana de trabajar. Pero esta manera es la que se trata de averiguar.

---

(1).- Cf- Haecker - Der Geist... op. cit. pag.34

Pags. 59 y 60 del original

Y sin embargo no cabe duda que la época moderna se caracteriza por el predominio del homo faber; pero no puede decirse que predomine actualmente la humanidad; y es que esta no se identifica con el homo faber.

Pero no se trata ahora de caracterizar a una época, sino al hombre; y por esta razón no interesa seguir esta dimensión, que aunque retrate al hombre moderno, no nos deja conocer al hombre.

Pag. 80 del original

En el hombre existen pues todos los elementos aquí indicados como constitutivos de su naturaleza, puesto que de ellos proceden las diversas operaciones del hombre.

Pag. 28 del original

El problema antropológico medieval (1)

El interés desencadenante de la antropología medieval es cristiano y por tanto conducido como por su causa final a una solución racional congruente con la visión cristiana del hombre. El problema procede de la Patrística y en el fondo consiste en un recurso a Platón o a Aristóteles para explicar las dos características esenciales para la antropología cristiana : la unidad del hombre y su substancialidad.

Esta última característica, que lleva consigo la inmortalidad del alma encuentra en la Filosofía de Platón su demostración más plena (2); pero a expensas de la segunda nota esencial : la unidad del hombre. Es el alma para Platón la inmortal y al mismo tiempo la parte esencial y verdaderamente humana del hombre que se sir

---

(1).- Sigo en lo fundamental al admirable capítulo - L'antropologie chrétienne de E Gihon - L'esprit de la phil. médiévale - Paris,1932 I (173-194).

(2).- Cf - Pheds. 246 A y Leg. 894 c - 895 B.

Pags. 88 y 89 del original

ve de un cuerpo para actuar en esta vida, y en el cual está metido como en una cárcel (1).

El problema antropológico al aparecer el Cristianismo.

La creencia en la Resurrección es el "eje central de la antropología cristiana y la razón de su evolución histórica" (2), pues en el fondo "un Cristianismo sin inmortalidad del alma no hubiera sido absolutamente inconcebible, y la prueba es que ha estado concebido. Lo que sería, por el contrario, absolutamente inconcebible, es un Cristianismo sin resurrección del Hombre" (3). El Cristianismo ha tenido siempre que luchar contra las tendencias extremas y ya al principio la posición gnóstica ultraespiritualista le obligó a delimitar claramente su posición. No solo el cuerpo no es malo, que ni siquiera lo es la materia; pero, más aún, el cuerpo es santo y es parte integrante

---

(1).- Conocida es la etimología que da Platón de -cuerpo- como viniendo de (cárcel) que es filológicamente falsa.

(2).- E. Gihon - L'esprit. ... op. cit., I, 177

(3).- ibid. -Cf- pag.285/286 la comprobación de la creencia de un alma mortal por S.Justino, Taciano, etc.

Pag. 89 y 90 del original

y esencial del mismo hombre, llamado todo él a la resurrección gloriosa. Y si hay Resurrección es que hubo muerte. Lo que resucita es el hombre entero que como tal había muerto.

Y la Redención de Cristo, y la corredención cristiana no es obra del alma de Cristo, ni del alma humana, sino del Hombre-Dios y del hombre divinizado. Y si es por la Pasión, las pasiones y el dolor, como se salvó y se salva al mundo es el hombre entero y en especial su parte pasible - es decir, realmente el compuesto - quien es el sujeto de tales actos. Ni un angel, ni un alma humana separada podrían redimir o corredimir; hace falta el cuerpo, en último término el hombre. El Cristianismo nos inmortaliza, y poca novedad representaría hacer inmoral al alma ya imperecedera. Se inmortaliza al hombre; de ahí el respeto a nuestro cuerpo, templo del Espíritu Santo (1).

---

(1).-

II - SU CONSTITUCION -52

1) - La naturaleza como principio de ποίησις - 54

I - Cuerpo

II - Alma

III - Espíritu -68

2) - La naturaleza como principio de πράξις - 81

IV - Historia -93

1 - Planteamiento -151

1 - Historia y Cultura -156
2 - Historia y
3 - El sentido del problema -166

2 - Manifestaciones históricas del hombre -174

1 - El sujeto de la Historia
2 - El hecho histórico fundamental 193
3 - Su interpretación -199

3 - La historicidad -213

1 - Historicidad y tiempo - 213
2 - Historicidad y espíritu -232
3 - Historicidad y hombre -241
4 - Historicidad y hombre elevado -251

4 - Corolarios -257

1 - La Historia
2 - La raíz de la Historia
3 - Frutos de la Historia
a) Pecado
b) Muerte

1 - Planteamiento

El tema de la Historia presenta además de la interna relación fruto del planteamiento aquí seguido, otras importantes conexiones con el tema de la naturaleza del hombre y aun con el de la naturaleza en general. Por esto habrá que dedicarle cierto espacio.

En efecto, si del cambio en el mundo físico surge el problèma de la griega; del cambio en el mundo del pensamiento humano surge el problema moderno de la Historia. El cambio de las cosas físicas deja a su naturaleza inmutable; pero el cambio en el mundo del pensamiento es todavía más radical. Es la célebre aporía que seriamente se plantea Hegel : Si la Historia de la Filosofía solo cuenta cambios, no es la historia de la Verdad, y por consiguiente tampoco historia de la Filosofía (1). Y Hegel la soluciona diciendo que cuando se trata del pensamiento, la verdad es el mismo pensamiento pensado por el pensa-

---

(1).-G.W.Hegel's Werke - Berlin (2ª ed.) 1840, vol. XIII, p. 19.

miento, es decir teniéndose a sí mismo por objeto (1). Por esto es un puro devenir, y por esto existe la historia.

Lo único que interesa hacer notar aquí es esta relación de la Historia con la dinamicidad sujeto del ser humano. Por esto la búsqueda por el sujeto de la historia es análoga a la investigación en pos del sujeto del cambio físico. De ahí también el interés para nuestro tema.

Pero este paralelismo no puede ser puramente externo, pues es demasiado "impresionante" (2). Y este es quizá "el tema de nuestro tiempo" (3); pero entendido, no como una reflexión sobre nuestra historia, como una especie de examen de conciencia de la humanidad actual frente a una vital encrucijada; sino como un más hondo problema teorético en el que se ventila una dimensión esencial de la naturaleza humana, y más aún, en la

---

(1).- Hegel, op. cit., XIII, 31.

(2).- Así lo califica Zubiri en su interesante estudio : El acontecer humano : Grecia y la pervivencia del pasado filosófico - Oo. 379 sg.

(3).- Ortega y Gasset.

que se pone en juego la idea misma del ser (1).

No entra en los límites trazados un análisis de la última parte de este problema, a saber la afectación que sobre el ser mismo ejerza esta nueva faceta de la realidad de la que viene admirándose la época moderna (2); pero sí en cambio interesa concretamente su primera parte, o sea la dimensión antropológica del problema, que es con todo la principal, pues solo en cuanto la historia afecta al mismo ser humano, se tiene una pauta y un camino para una resolución del problema con respecto al ser en general (3).

Y quizá el camino estribe en seguir el paradigma griego aludido del planteamiento del problema de la , y su solución se encuentre en una nueva y fructífera aplicación de las geniales categorías aristotélicas

---

(1).- "Pero hoy hemos tropezado con otras realidades, entre ellas la historia. La insuficiencia de nuestros conceptos se acusa con mayor gravedad. El choque ha puesto en conmoción la idea misma del ser;" Zubiri, Oo.416

(2).- Este es el fondo del irresuelto y quizá mal planteado problema que se aborda en el libro de Heidegger - Sein und Zeit.-

(3).- Conocida es la identificación heideggeniana del doble problema en virtud de reducir el ser al ser humano.

del acto y la potencia, aunque convenientemente profundizadas (1).

Se vió en la primera parte que el gran acierto del Filósofo en la solución a la aporía del Ser y en No-ser, fué la introducción del Devenir como una categoría del ser, como una realidad imperfecta pero realidad y por lo tanto ser al fin y al cabo, aunque impregnada de no ser. Esto fué posible gracias a su concepto de potencia. Recuerdo que mi evolución psicológica en la comprensión del concepto de potencia, primero iba acompañada imaginativamente de una especie de aspiración, de atracción magnética. La imagen era demasiado floja. Luego - seguramente por influencia de las "potencias" psicológicas - se me imaginaba como un cuerpo deforme, como una materia plástica antes de ser moldeada. La fantasía pecaba aquí por exceso. Finalmente, me imagino la potencia como un cuerpo lleno de agujeros. El simil, puede ser inexacto; pero evoca bien ese carácter de un ser (pues es cuerpo) lleno de no ser (los agujeros).

---

(1).- "Es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea de movimiento." Zubiri, Oo, 417.

Esta clase de realidad competía, según Aristóteles, al movimiento. Así entró definitivamente en la ontología como forma del ser (1).

Pues bien, la historia quizá vaya a resultar el movimiento específico del hombre; es decir, el genuino tránsito de la potencia al acto en un ser material dotado de libertad. Y no se dice espiritual, pues este carácter está implícito ya en la libertad; y en cambio - como se verá - solo un ser compuesto de materia y espíritu es capaz de ser histórico. Ni los ángeles, ni los animales tienen historia. Pero no adelantemos.

---

(1).- Zubiri - op. cit., 416.

1 - Historia y Cultura.

Debe tenerse muy presente la peculiar faceta desde la que se aborda en este lugar el problema de la Historia, a saber desde su conexión directa con la antropología y aun dentro de este punto de vista, bajo la perspectiva de un fruto de la humana y como exponente revelador de características de otra manera escondidas, de la naturaleza íntegra del hombre.

En este sentido debe previamente deslindarse de un concepto vecino con el que está íntimamente relacionado, sobre todo bajo el prisma concreto desde el que aquí se aborda el problema : la noción de cultura.

Cultura e Historia, son dos nociones íntimamente ligadas con el hombre e incomprensibles, sin él. Ambas son fruto de su mismo hacer a través del tiempo. Desde este punto de vista, podría, pues, decirse que Historia es aquello que el hombre - o la humanidad - ha hecho, y Cultura los resultados de este hecho. La Cultu-

ra sería así el término de la Historia; o mejor dicho el pósito real que deja la vida histórica del hombre sobre la tierra (1).

Y por el mismo motivo, en la investigación moderna, la Filosofía de la Cultura se inclina más a un análisis de los resultados de los hechos del hombre en cuanto tales; mientras que la Filosofía de la Historia tiende a la dilucidación del carácter peculiar - histórico - del mismo sujeto hombre. La primera mira los frutos producidos por el hombre en función del tiempo; la segunda observa más bien al mismo hombre, productor de los tales frutos, a lo largo del tiempo. Por esta razón importa insistir aquí más en la nota histórica del hombre que en la cultural.

La Filosofía de la Cultura es hoy día en primer lugar Crítica de la Cultura y Crítica de las concepciones del mundo (2), aunque deba reconocerse con todo, que es cabalmente la potencia creadora del espíritu humano la que constituye la base metafísica para la mera posbili-

---

(1).- Escritas estas líneas encuentro este texto del que parecen casi un plagio, aunque habiendo eliminado el sabor idealista. "Kultur ist objektiver Geist, gleichsam in ferten Formen geronnene Geschichtlichkeit; sie ist Resultat der Geschichte nicht ihs unmittelbares Inhalt. Wis können auch sagen) Geschichte wiskt sich in Kultur aus," Böhm. Gegenwäst., 171.

(2).- Dempf - Kulturphilosophie. p. 3

dad de la cultura (1). Y a pesar de ser una palabra comprensible para todo el mundo (2), con todo cuando se intenta definirla, debe irse a pasar a considerarla como el conjunto de "las creaciones del hombre tanto espirituales como materiales"(3); es decir, con mayor exactitud, la cristalización temporal de las facciones del hombre, sehún la terminología ya explicada.

---

(1).- Steinbüchel - Die philos. Grundlegung... op. cit. I, 282.

(2).- Así el interesante libro de A. Bonet que lleva el sugestivo título de : El Catolicismo y la Cultura frente a los nuevos tiempos - Barcelona, 1944 - no intenta ni una sola vez definir a la Cultura sino que toma a esta palabra como un concepto suficientemente conocido.

(3).- R. Calvo Serer - La valoración europea de la historia española - Arbor, Nr. 7, p. 20 - Madrid, 1945.

2 - Historia y

El objeto sobre el que versa la historiografía son los hechos humanos. Y su misión consiste en hacer a estos inteligibles. Cosa que solo es posible relacionándolo con el ser de donde proceden : el hombre.

Esta es la primera y principal conexión antropológica de la historia : El sujeto de la historia es el hombre. Y sobre esta aserción reina casi plena unanimidad que desaparece pronto al querer concretar un poco más la relación apuntada. De momento, empero, basta admitir grosso modo esta relación del hombre como portador de la historia; para observar que en última instancia, ésta es fruto de alguna especial actividad humana.

En primer lugar aparece la dimensión de la temporalidad como esencial al hecho histórico. Un hecho no es histórico sino va internamente afectado de un coeficiente temporal que no puede suprimirse sin que desaparezca la historicidad del hecho. Pero en segundo lugar este hecho, procede del hombre. Se tratará pues de observar qué operaciones humanas van afectadas de

esta temporalidad en sus frutos.

Hay operaciones humanas cuyo fruto no trasciende al exterior y que no pueden constituir por tanto primariamente un hecho histórico. Quedan luego solo las operaciones trascendentes que han venido llamándose ejecuciones. Y en estas, como se ha dicho, cabe precisamente la experiencia, o sea influencia de las operaciones pasadas en las presentes, es decir ejecuciones que son función entre otras cosas también del tiempo. Claro está que existe una mutua causalidad entre el agere y el facere humanos. Aquel es causa de éste; pero el facere a su vez influye luego en las posibilidades del agere, constituyendo este doble movimiento el camino del progreso humano. Y en esta contextura especial del ser del hombre se funda su dimensión histórica.

Esta estructura humana, base de su historicidad estriba precisamente en su composición de materia y forma, de cuerpo y espíritu, si se quiere, con otras palabras. En efecto, este progreso a través del tiempo, o sea esta asimilación del tiempo en las entrañas de su propio ser, solo es posible, por la mutua influencia entre estos dos constituyentes esenciales del ser humano.

Solo el hombre es artista, decía antes. Más que por su que genéricamente comparte con otros seres, el hombre es caracterizado por su capacidad poiética; por su . Solo el hombre posee técnica. La , el arte, la operación poiética necesita de una materia para actuar. "El hombre no tiene ningún poder sobre la nada" (1). Solo Dios es creador y el artista humano es quizá el mayor imitador de la acción creadora de Dios, en cuanto constituye quizá la operación más activa del hombre. Pero no puede pasarse de la materia. Materia que no es para el hombre pura potencia docil y ductil a su ejecución, sino materia segunda repleta de caprichos propios y de una enorme inercia a la modificación. Pero más aún; no solamente esta materia, posee una regularidad propia, sino que influye ella a su vez a través de la ejecución - condicionando y limitando las facetas por las cuales puede ser abordada - sobre el mismo ser del hombre sujeto de la actividad poiética. Y en este hecho estriba la posibilidad de entrada de la temporalidad en el núcleo substancial humano.

---

(1).- "Es gibt keine Macht des Menschen über das Nichts." Haecker - Des Christ. ...: 55.

En efecto, la actuación del espíritu puro, no limitado ni coartado en su libertad por la materia solo puede provenir de él mismo y en último término del Espíritu Supremo fuente de toda actividad; pero en él no cabe evolución en virtud de la influencia del tiempo, ni adiestramiento por efecto de la repetición de actos. En el ser, en cambio, compuesto de un elemento corporal junto a un espíritu, formando un todo unitario de tal manera que exista una recíproca causalidad e influencia, si cabe, perfectamente, no solo una limitación de la forma por la materia, sino una influencia pasiva de esta sobre aquella, de manera que a una mayor perfección de ésta le compete un perfeccionamiento de la forma y en consecuencia del conjunto unitario.

No se trata aquí, como se comprende, del problema psicológico de las relaciones entre el alma y el cuerpo, ni la influencia de la complexión de éste como base de las diferencias psíquicas (1), sino de la traslación que se viene haciendo de toda esta problemática al

---

(1).- Cf - M. Barbado - La base de las diferencias psíquicas (Asoc. esp. para el Progreso de las Ciencias) Madrid, 1941.

mundo del hombre en general. Se trata en el fondo de responder a la pregunta de por qué el hombre del siglo XIII no podía volar, mientras que sí lo puede el hombre de nuestro tiempo (1). Y la contestación, simplista y simplificada claro está, consiste en decir que porque no había encontrado todavía el duroaluminio y las demás aleaciones necesarias para construir aviones. La materia sobre la que opera el hombre - incluso la de su propio cuerpo - está cada vez más recargada de formas, que se le han ido inoculando a través del tiempo; y en esta, se encuentra almacenada la temporalidad del ser humano. El material - dice el mismo lenguaje corriente - de que dispone un científico de hoy día contiene dentro de sí largas experiencias de luengas generaciones. Y dentro de este material se incluye el ambiente de su tiempo y las tendencias hereditarias, que a través de su propio cuerpo, cada hombre - hijo de su tiempo - ha recibido.

Pero todo esto está contenido en la consideración de la humana tal como viene defendiéndose. Asimismo otra ley fundamental de la historia : la libertad, que

---

(1).- Escrito este simil encuentro que es el mismo que usa Zubiri, op. cit. 397. !tanto mejor!.

prohibe por otra parte el establecimiento de leyes fijas, queda perfectamente encuadrada en la visión de la historia como fruto de la humana; de la libertad del dinamismo poiético del hombre.

Porque, en efecto, no basta, como se apuntaba, disponer de un cúmulo de disponibilidades recibidas y adquiridas, que antes no eran posibles. Un cierto adiestramiento, también consigue esto en los animales. Es el hombre el fautor de estos mismos hechos en virtud de un plan, de un "proyecto" (1) que reclama una facultad capaz de planearlo. Y esta facultad solo puede ser aquella que nos coloque a cierta distancia de las cosas y al mismo tiempo nos proporcione el necesario contacto para discernislas (gracias a la distancia) y conocerlas (gracias a la íntima comunicación - contacto) (2). Es decir, solo el ser dotado de intelecto <u>puede</u> planear. Pero al mismo tiempo solo un ser dotado de voluntad y voluntad libre realmente <u>planea</u>, <u>proyecta</u>.

---

(1).- - Zubiri - Oo. 400.- Nótese que esta palabra es locución técnica en ingenieros, arquitectos, etc. Es decir en los frutos de la

(2).- Cf - X. Zubiri, op. cit. 400.

El intelecto es la condición indispensable - necesaria - pero no suficiente. Hace falta la libertad (1). Pero sobre ella se tratará más adelante. Hasta ahora se ha venido planteando el problema con aquel mínimo de rasgos esenciales para hacer ver su conexión con la actividad poiética.

La historia solo tiene sentido pues, como fruto de la humana. Solo así se explican sus exigencias esenciales. Estas son las que se tratarán de conocer, con algún mayor detalle.

---

(1).- Se prescinde, evidentemente aquí, de que de por sí el intelecto reclama ya una voluntad libre.

3 - El sentido del problema.

Aunque antiguo el problema, reciente es su formulación y todavía en pleno desarrollo su conexión antropológica. Al principio, la Filosofía de la Historia surgió como una meditación filosófica acerca de la historiografía y este es el sentido que al margen de la interpretación hegeliana se le viene dando hasta muy entrado el siglo XX (1). Con Hegel la Filosofía de la Historia adquiere una plenitud - que aunque errónea - ha sido decisiva en la estructuración del problema. Filosofía de la Historia se identifica con Dialéctica del Espíritu. La Historia no es sino la manifestación del Espíritu según su propia regularidad inmanente y necesaria. Solo mucho más tarde y poco a poco, constreñida la cuestión por las mismas cosas, va derivando hacia una investigación acerca del hombre, pues se vió que solo re-

---

(1).- Así Dorado en 1917 y Eucker en 1921 hablan todavía de la Filosofía de la Historia en este sentido.
Cf. p. ej. Dorado - -p.147.

montándose hasta su sujeto la historia podría llegar a ser inteligible. Este fué el mérito de Hegel, para quien el sujeto de la historia es el Espíritu Absoluto y esta es la desviación existencialista para la que el sujeto de la misma es la humana existencia absolutizada.

El preciso sentido del problema es pues el siguiente : Se trata de investigar si la historicidad es una dimensión esencial al hombre; es decir, si es algo que muerde en la misma esencia del hombre; en una palabra, si es un elemento constituyente de su naturaleza, de manera que su substancia - no sus potencias - se enriquezca a lo largo de la historia, a saber con el tiempo. No se trata pues, de constatar que lo histórico modifica la periferia de la naturaleza humana haciendo que ésta reaccione diferentemente en función del tiempo frente a un mismo estímulo; sino en darse cuenta de sí esta influencia procede de la misma substancia. Solo así; si la historicidad es parte integrante de la naturaleza humana, si es una de sus notas esenciales, podrá hablarse desde el punto de vista antropológico, de una Filosofía de la Historia.

Los textos (parece que alguien demasiado cerca la muerte del artista) ¿Hasta donde llegan? intent el hombre de la edad de piedra y ahora actual -

Será oportuno consignar aquí, por mero paralelismo el auténtico problema

de la Teología de la historia. No se tratará pues, de descubrir un sentido al acontecer histórico en virtud de los datos que la Revelación haya podido proporcionar, - esto sería historiografía teológica pero no ciencia teológica que supone a la Filosofía como su instrumento -; sino en investigar si el hecho sobrenatural ha convertido al hombre en una sobrenaturaleza tal que es también influenciable en su mismo meollo por el tiempo. Pero quede este planteamiento solo consignado, en espera de su desarrollo en otro trabajo.

Mas no vaya a resultar que planteado el problema con toda su agudeza, la misma aporía que a primera vista salta al encuentro, nos ayude a descubrir una salida satisfactoria.

En efecto, planteado así el problema, parece atentar la respuesta afirmativa, o sea de que la historicidad es substancial al hombre, contra una de las bases de la perennis philosophia y que en la primera parte se ha estudiado con algún detalle en una de sus facetas; a saber en contra de la substancialidad del ser. Si la historicidad, es decir en último término la temporalidad, pues aquella implica a esta, afecta la substancia misma del hombre; parece que ésta, su-

jeta a un esencial devenir temporal, pierda la nota fundamentante de su misma substancialidad; parece como si se caiga en un puro heracliteismo. Y así en efecto ha sucedido más de una vez, que la actual consideración sobre la historia ha reforzado esta dirección del pensar moderno. Piénsese en Bergson y su teoría sobre el tiempo. Más aun, se ha dicho que la inveterada costumbre del pensar substancial, que como herencia platónica ha infestado toda la filosofía europea ha sido lo que ha dificultado siempre la comprensión de lo que se la historia (1). El peligro es ciertamente este; pero al revés; de creer que para salvar la historia debe caerse en el heraclitismo.

Dilthey

Si se contesta en cambio negativamente a la cuestión, o sea de que la historia es un proceso totalmente superficial y epifenoménico para el hombre, aparecen entonces la multi-

---

(1).- "Das Ventänduis dessen, was Geschichte sei, ist durch eine tiefgewurzelte Gewohnheit des abendländischen Denkens bedroht. Wis möchten sie die Gewohnheit des Substanz-Denkens nennen, die aes platonisches Esbe aller auropäischen Philosophie mitgegeben ist."
Böhm - Gegenwäst. --- 168.

tud de hechos que la especulación moderna ha ido amontonando que no encuentran fácil y satisfactorias solución.

Y nuevamente la solución aparece en la síntesis aristotélica, perfeccionada luego por la tradición escolástica, del ser considerado como actualidad y actividad, que ha sido suficientemente desarrollada en la primera parte, y cuya aplicación inmediata en este caso se verifica por medio de la tesis aquí defendida de la historia como cristalización de la actividad poiética del hombre.

Concretamente, la naturaleza humana, aunque substancial, y precisamente por esto, es actualidad y actividad; mezclada sin embargo de potencialidad. Pues bien esta potencialidad va actualizándose por medio de su actividad a través del tiempo - que es el lugar natural del hombre.

Por ejemplo, hoy día nos diferenciamos nosotros del hombre de las cavernas - el hombre de Altamira, que dice Zubiri (1) -. El hombre actual puede filosofar, mientras que aquel no solo no filosofó sino que ni siquiera po-

el hombre del XI no podía ser ingeniero

---

(1).- Op. cit. 394.

día hacerlo. Pero, hoy día nos encontramos que el núcleo de nuestro ser que para actuar ha necesitado echar mano de la materia que a su disposición tenía, es distinto del del hombre de Altamira en virtud de la influencia que esta misma materia ha ido ejerciendo a lo largo del tiempo. Evidentemente que en esta materia se incluye tanto el ambiente interior constituído por hábitos - que como ya dice el lenguaje corriente constituyen una segunda naturaleza -, herencia, circunstancias, etc. etc. La asimilación de esta materia en el núcleo personal del hombre, es un problema a investigar que en este momento sólo puede plantearse. Desde luego, el camino de la solución consiste - como se ha aludido ya - en invertir el planteamiento y considerar el proceso de actualización de la potencialidad humana en virtud de su actividad poiética, haciendo ver como ésta al operar con mayor perfección - debido a un mejor instrumento - repercute en el centro mismo de operaciones del hombre. No conceder esta influencia sería caer en un atomismo nominalista de los actos del hombre; como si estos pudiesen desconectarse totalmente de su último principio de operaciones. De la misma manera que es a la persona que se le imputan todos los actos, es de la naturaleza de donde en el fondo

emergen. Y no debe considerarse a esta como una fuente ciega de actividad que luego las diversas potencias concretan; sino mas bien lo contrario, las potencias están ahí - y realiter - en virtud de la diversidad de operaciones. La naturaleza humana ha recibido pues una serie de actualizaciones que dormían en su mismo seno; de tal manera que si la de un hombre actual se distingue de la de un ciudadano ático del tiempo de Pericles, no por esto este deja de ser tan hombre como nuestro poseedor de cartillas de racionamiento. Más aun; el hombre de las cavernas no podía filosofar; pero si un representante de la raza de Cro-Magnon viviese en nuestras latitudes temporales - y el caso sucede todos los días con los africanos que se europeízan - ciertamente que filosofaría. Y si se le pudiese proporcionar incluso un ambiente interno igual al nuestro, no se distinguiría ya de nosotros. Si precisamente lo que lo distingue es este doble precipitado temporal interno y externo. Todo lo que distingue al europeo del siglo XX del europeo del último período glacial, como hombres medios, no como individualidades, es el poso cristalizado del transcurso del tiempo. Y la capacidad retentiva - absorvente para continuar en el símil químico - dentro de la misma naturaleza humana, que hace que realmente se distingan ambos tipos,

es precisamente la dimensión histórica del ser humano. Es cuestión, pues de proceder al filtrado y de analizar este poso.

Naturalmente que no basta en observar esta diferencia y atribuirla a una potencialidad dormida en el fondo de su ser. Ya se dijo en la primera parte que una potencia que no se viese directamente proyectada a su acto, no es potencia, sino la nada. La potencia es aquel cuerpo lleno de agujeros que imaginábamos, y no un solo agujero. Una semilla es en potencia la planta, porque de la bellota surgirá la encina; pero no se le pueden pedir peras al olmo reza el refrán; cada semilla es potencia con respecto a la planta concreta que de ella nacerá. En el acontecer histórico la cosa no es tan sencilla. Al viejo Adan no pueden imputársele los hechos del hombre actual. Abraham no era Einstein o Mendelsohn en potencia; a pesar de que sin el gran patriarca no hubiera existido ningún israelita; no hubieran sido posibles. Y esta es la cuestión : el hecho pasado hace posible el presente, pero ni lo hace, ni lo contiene. La historicidad implica la libertad.

2 - Manifestaciones históricas del hombre

1 - El sujeto de la Historia.

Evidentemente que Historia significa siempre en última instancia historia del hombre y solo por parelelismo se traslada a veces a otros objetos. Así por ejemplo se habla de historia natural, etc. El objeto propio de la historia es pues el hombre. La historiografía narra y procura hacer inteligibles los hechos del hombre; este es su objeto.

Sin embargo del mismo hecho de que el hombre sea el objeto remoto y vivo sobre el cual versa la historiografía; se deduce que es el mismo hombre el sujeto de la misma historia. La historiografía trata de los hechos humanos, verificados por tanto por el hombre. Este es el sujeto histórico. El es el portador y el hacedor de la Historia.

Esto es, como se ha dicho ya, una verdad universalmente reconocida; pues es a todas luces evidente. Pero hay que pre

cisar un poco más en qué sentido y por qué es el hombre el portador de la Historia.

Ni que decir tiene que no se trata aquí del hecho banal de que sea el hombre el que elabore la ciencia histórica, a saber la historiografía, sino de que sea precisamente él mismo el que forje el objeto que luego el historiógrafo intentará comprender. Por esto la historia, la historiografía es maestra de la vida, porque es el intento del hombre para comprenderse a sí mismo, para comprender su propia obra y el alcance de sus propios hechos.

Se ha visto ya que la pregunta por el sentido de la historia está ineludiblemente unida a la cuestión por la esencia del hombre (1), pues este se realiza a través de la historia no solo temporalmente sino incluso eternalmente (2). Es a través de su existencia temporal como alcanza el hombre su estado eterno. Puede sin embargo acerca de esta conexión entre sentido de la historia y esencia del hombre (3), preguntarse por cual de los dos problemas es el

---

(1).- Cf - nota ( ) de la pág.

(2).- Cf - nota ( ) de la pág.

(3).- Que hoy dia se va repitiendo ya sin cesar - "Denn nach dem Sinndes Geschichte fonchen heiBt nicht anderes aes fragen : was wis sind und wozu wis sind." Cf. también nota (1) de la página siguiente.

primario de tal manera que el otro dependa de éste. Teoréticamente es fácil dilucidar la cuestión en favor del problema sobre la esencia del hombre (1), pues solo así sabremos entender luego las obras y hechos del mismo. Pero no puede ventilarse tan a prisa la pregunta; puesto que para conocer lo que el hombre sea deben conocerse sus obras (2), es decir, la proyección exterior de su personalidad; y esto, para la Humanidad toda, nos lo ofrece la Historia.

Parece que ello sea un círculo vicioso; pero desaparece pronto esta apariencia si se observa la distinta extensión que poseen los dos miembros de la aporía. Lo que sucede en efecto es que ambos problemas son complementarios y que no puede contestarse exhaustivamente uno sin solucionar también el otro. Al investigar en una primera apro-

---

(1).- "Indem wis Memchen sind, fragen wis doch, weil wis in umerem Selbststand auch aes Gegenstand um gegehen sind : Was ut des Memch? Und an der Antwort auf diese Frage hängt auch die Antwost auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte." Bemhart - Sinn der Geschichte, 34.

(2).- Dime con quien andas y te diré quién eres - dice el sabio refranero castellano, dando todavía un paso más. No de las obras, sino de los pasos pretende conocer el ser.

ximación la naturaleza del hombre descubriremos la realidad del espíritu (1) y este nos permite una comprensión del hecho histórico en el hombre; hecho que luego a su vez contribuirá a un mayor conocimiento del espíritu humano y en consecuencia del hombre entero.

Pero con ello se ha apuntado ya a un nuevo aspecto ya más preciso del problema del sujeto de la Historia : el papel del espíritu como su propio portador. Pero en este momento surgen las disensiones.

Los muchos sentidos que posee la expresión historia poseen una común conexión en que se refieren a sucesos que poseen al hombre como su sujeto (2). Sobre esto reina unidad (3). El hombre es el sujeto de la histo-

---

(1).- Se prescinde aquí del problema análogo que plantea N. Hartmann (Das Problem des geistigen Seins, Berlin-Leipzig, 1933) sobre si es lícito definir al hombre por el espíritu o al espíritu por el hombre - op.cit.p. 48

(2).- "Die mes Bedentungen (der Geschichte) haben dadurch einen Zusammenhang, daB sie auf den Memchen aes das Subjekt des Eseignisse sich beziehen". Heidegger . Sein... 73 (379)

(3).- "DaB des Schlüssel der Geschichte in enter Linie im Memchen selher zusuchen ist, hat die tiefer schüsfende religiöse und philosophische Spekulation immer gefühlt. Der Memch ist erja, des Geschichte macht oder das Geschehen esleidet." Schütz - Gott in der Geschichte, 123.

ria y el objeto lejano de la historiografía. La historia propiamente dicha, pertenece al hombre (1), quien actua en ella tanto como sujeto activo como pasivo (2).

Ahora bien, con ello no está dicho que sólo el hombre posea Historia. Y aquí cabe una doble posibilidad, o que otros muchos seres inferiores o superiores a él tengan también historia, - se entiende historia propia y en sentido estricto -; o bien que el hombre constituya la línea de división de lo histórico. Pero en este segundo caso, puede a su vez ocurrir que el hombre constituya el límite inferior de lo histórico - y seres históricos serían todos los superiores a él - o su límite superior. Este es el caso más frecuentemente defendido.

El primero de los casos citados a saber que el hombre es un ser histórico entre otros muchos o mejor dicho como la totalidad de los seres, es la posición monista espiritualista. Si existe un solo ser y este tiene los caracteres espiritualistas fácilmente se le reco-

---

(1).- "Die eigentliche Geschichte gehöst zum Memchen." Haecker. Der Christ. ... 42

(2).- "Der Memch, das Subjekt der Geschichte, der aes Gestalter geschichtlicher Ideem und certeile, als tätiges und leidendes Subjekt der Geschichte beteiligte Memch ist das ente groBe Wunder der Geschichte und Natur." A. Schütz. Gott in der Geschichte, 91.

nocerá el de la historicidad, aunque se contorsione un poco entonces al concepto. La más genuina y perfecta representación de esta dirección es Hegel. La historicidad es la ley necesaria del Espíritu Absoluto y el hombre es un ser histórico en cuanto está inmergido en él y constituye una parcela del mismo.

Dentro de esta dirección pertenecen también aquellas doctrinas que sin sistematizar excesivamente caracterizan exclusivamente la historia por la temporalidad en su sentido más amplio. Todo lo que ocurre en el tiempo tiene historia (1). Entre estos seres temporales como uno de tantos estaría el hombre.

(B) En la segunda división, o sea en el caso de que el hombre sea una línea divisoria del mundo en dos mitades histórica una y a-histórica la otra, existe como idea fundamental que la historia es algo muy característico del hombre - que lo poseerá en alto o bajo grado - y de una parte del universo. Lo histórico será característico del hombre; pero no exclusivo. Será

---

(1).- "Was ist "geschichte"? Man kann sagen : alles was in der Zeit abrollt, hat eben Geschichte." Utitz, 43.

una nota necesaria de su esencia pero no suficiente para definirlo.

La primera de las subdivisiones hechas a este caso, consistente en que el hombre sea el límite inferior en la escala de los seres históricos viene representada por aquella tendencia filosófica que ve en la historicidad la nota esencial del espíritu, pero que se abstiene de defender un monismo. Todo espíritu es histórico; y el hombre constituye una clase de ellos. Esta tendencia filosófica adopta generalmente otra forma, en virtud de no reconocer otro espíritu que el humano; por esto se le dedicará mayor atención un poco más abajo. Pero existe potencialmente : "El hombre es ser espiritual, el único de esta especie que conocemos. ... Y como tal es ser histórico" (1). Si conociésemos otros seres espirituales, serían también históricos. Todo lo que está por encima del hombre, incluso Dios, sería histórico. Tal es la posición de Bergson. Es el heracliteismo moderno.

La segunda subdivisión tiene también numerosos representantes. Lo característico de la historia no será para esta actitud

---

(1).- Nic. Hartmann - op. cit., p. 1.

el espíritu, sino más bien la materia.

En un sentido cristiano se formulará esta posición especificando por un lado que "lo eterno no tiene historia" (1) y por otro que el propio sujeto histórico es la creación entera aunque en especial aquella parte de la creación que está determinada a la posesión de un cuerpo (2). En este sentido "el primer sujeto de la historia es este mundo corporal" (3). La historicidad radicaría entonces en la especial temporalidad que supone la contingencia de los seres materiales. Los ángeles no tiene Historia (4).

Pero no termina aquí la exposición de las distintas opiniones, que aquí, naturalmente, se estilizan para caracterizarlas en pocas palabras; pues aun dentro de la doctri-

---

(1).- Th. Haecker - Der Christ und die Geschichte. Leipzig, 1935, p. 24.

(2).- "Enter träger des Geschichte ist also in einem allgemeinen Sinne, ... die ganze Schöpfung überhaupt, und zwar jene Schöpfung, die da bestimmt ist, einen Leib zu haben,..." Haecker. Des Christ..., 48.

(3).- Haecker, op. cit., p. 49.

(4).- "Deshalb haben die Engel keine wiskliche Geschichte." A. Schütz - Gott in der Geschichte, 129.

na que considera al hombre como único ser histórico, cabe disparidad de criterios. Es demasiada compleja la unidad hombre, para que no permita muchos puntos de vista.

En primer lugar el hombre puede considerarse colectivamente como una unidad superior y atribuir a esta unidad humana supraindividual el carácter de portador de la historia. Generalmente esta visión no es exclusiva, sino que concede que además el individuo pueda serlo (1), aunque reconociendo que el primado pertenece a la comunidad (2) y aun dentro de esta puede distinguirse la familia, la estirpe, el pueblo, la raza o la humanidad entera. Y todavía puede atribuirse el primado de lo histórico al poder, a la política, dentro de la sociedad (3) y con ello se consigue armonizar con la idea tradicional de la historia como ciencia histórica.

---

(1).- ..."die Frage nach dem träges des Geschichte, ganmer, nach des Struktus desjenigen Gebildes, das "Geschichte hat". Ein solches mag num einfach des Memch sein, oder etwas über ihn Hinaus liegendes : die Gemeinschaft, das Volk, die Memchhest, der Geist und seine Formen." N.Hartmann. Dar Problem. d. g S., 19.

(2).- "So hat des Memch Geschichte auch als Individuum, als Eingelnes, als Penon, aber nicht primäs, nicht cusprunglich und nicht absolut; es hat sie in eines geordneten Unlösbarkeit als Glied non hierarchisch Geordücten Gemeinschaften." Haecker. Des Christ... 50.

(3).- Cf. p. ej. Th. Haecker, op. cit., p. 55 sg.

También cabe considerar la unidad supraindividual en un sentido moral y se tiene entonces el sentido nietzscheano de la historia o en términos más justos la visión de la historia como fruto de las personalidades fuertes (1). Solo estas operan con la suficiente potencia para que pueda su acción poiética influir definitivamente sobre la materia que tenían a su disposición. Por esto en el destino personal desde que se ha dado un paso fuera de la mediocridad se ha salvado uno (2) y en la lucha por la perfección vale más un acto heroico que seiscientos de vulgares (3).

Desde el punto de vista individual cabe considerar la historia como fruto de la actividad moral de la persona; es decir como una traslación en el plano personal de la última distinción mencionada. La historia sería entonces el acontecimiento humano fruto de nuestro ha-

---

(1).- "Nicht der isolieste Eingelne ist träger des Geschichte, sondem die groBe Penönlichhest." Dempf. Religionsphilosophie, 242. Wien, 1937.

(2).- Ernest Psichari.

(3).- San Ignacio.

cer consciente, de nuestra actividad poiética personal (1). En este apartado tiene su lugar propio hablar de la libertad como "raiz de la historia"(2).

Pero cabe también desde el punto de vista individual considerar la historia como consecuencia directa de su ser espiritual, de su espíritu. Es la posición que se aludía antes. "El ser no espiritual no tiene historia" (3) y positivamente : "todo espíritu ... tiene sin duda alguna historia" (4). Y aun cuando existan formaciones que no son espíritu y que tienen historia, solo la tienen en cuanto palpita en ellas algún ser espiritual (5).

---

(1).- "Diere (die Frage nach dem Sinn des Geschichte) stellen wis und vermögen diese nus dost zu stellen, wo unser tun im Spiele ist. So verengt sich der Begriffang jenes Geschehen, das der Memch, als sittlicher, vernünftiger Wesen wirkend aus sich wollbringt." Bernhait. Sinn der Geschichte, 3.- Cf - meine Meinung.

(2).- X.Zubiri, Socrates y la sabiduría griega - Escorial Nr. 2 - Madrid , p. 195.

(3).- Nic. Hartmann, op. cit., p. 1.

(4).- N. Hartmann, op. cit., p. 37.

(5).- "Zwar, nicht das geistige Sein allein hat Geschichte. Wohl aber ist alle Geschichte auch und wesentlich Geschichte geistigen Seins. Volker, Staaten, die Memchhest sind als solche nicht Geist. Aber ohne den Einschlag des Geistes in ihnen wäre dar Geschehen, das über sie hingeht, micht Geschichte. Aller Gent aber,--- hat zweifellos Geschichte. Dieser Satz klingt heute wie eine Selestuentändlichkest." N.Hartmann. Das Prob.d.geist.Seim, 37.

Cabe finalmente, dentro de la misma consideración individual del hombre la consideración de la historia como lo específicamente humano.

Es decir que la dimensión histórica sea característica exclusiva del hombre de tal manera que esta no exista ni por encima ni por debajo de él (1). Y dentro de esta división puede distinguirse una doble modalidad, o bien agotando la historicidad lo específico del hombre y bastando por lo tanto para definirlo, o bien constituyendo ella una nota esencial de su naturaleza.

En el primer caso se tiene la interpretación heideggeriana del hombre y en general existencialista (2). La Filosofía de la Historia será así ontología, o mejor dicho todavía ontología antropológica; será la interpreta-

---

(1).- "Es macht das Eigentümliche des memchlichen Dasenis aus, daB unses Leben die geschichtliche Dimensión beritzt. Allem voz - und übermenschlichem Leben Müssen wis sie absprechen." F.Böhm - Gegenwästigkeit und tsanszendenz des Geschichte - Zeitsch. f.D. Kulturphil. Bd.I H. 1, p. 159 - tübingen 1934.

(2).- "Die Analyse des Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu siegen, daB dieses Seiende nicht zeitlich ist, weil es in des Geschichte steht, sonden daB es umgekehst geschichtlich nus existiest und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist." Heidegger. Sein und Zeit., Halle 4, 1935, p. 376.

ción de la experiencia fundamental de la historicidad (1). El hombre será esencialmente historia y en tanto lleva el hombre existencia humana en cuanto vive la historia (2). Esta es su lugar natural y definitorio.

La segunda modalidad de este último apartado - que será la que aquí se considere como más cercana a la verdad - afirma que ciertamente el hombre y solo el hombre es un ser histórico; pero no confunde su historicidad con todo su ser. Solamente el hombre es un ser histórico pero no es un ser solamente histórico. Solo en él se verifica plenamente el carácter de la historicidad - cuyo análisis debe hacerse todavía - y solo así también se explican las partes de verdad de las anteriores visiones demasiado unilaterales algunas de ellas. Así se ve la razón de ser, por ejemplo de

---

(1).-"Geschichts philosophie in dem hier gemeinten Sinne ist Ontologie der Geschichte als Lehre non einem Seim das in seinem Wesen geschichtlich ist. Damit wisd Geschichtsphilosophie zugleich zu eines Dentung jener Grund es fahrung des Geschichtlichkest,"... Böhme. Gegenwästigkeit und tsanszendens des Geschichte, 162. Zeitschrift für Dent. Kulturphil. Bd. I H.1. Tübingen 1934.

(2).-"Des Memch hat nicht neben anderem auch Geschichte, sondern es ist wesentliche Geschichte. Geschichte ist des Raum, in dem es sich sellest zur Darstellung, zum BewuBtsein und zur Wiskung bringt; nus insofern des Memch Geschichte leht, lebt es menschliches Dasein." - Böhm - Gegenwäst..., 160.

que pueda decirse que solo la creación corporal posee historia. En rigor para ser sujeto de la historia se necesita un cuerpo, como hace falta un espíritu. La historicidad reclama un espíritu encarnado que constituye como se verá la definición precisa de la naturaleza humana. Por esto al hacerse carne el Verbo (1) irrumpió personalmente la Divinidad en la Historia y le confirió un sentido que sin este hecho histórico de ninguna manera hubiera podido alcanzar. Por esto la clave de la Historia no se encuentra en el mundo natural (2) y así como la razón funcionando rectamente dentro de su campo, la Filosofía entera en último término, no encuentra antinomias de ninguna clase; sino en todo caso misterio y aporías; así la Historia es totalmente incomprensible sin la ayuda de un conocimiento superior y en ella se encontrará el punto de inserción del orden sobrenatural. Con otras

---

(1).- Io. I, 14.

(2).- "Und wenn wis dar tos der Geschichte, das die Philosophie vergebens zu öffuen vessucht, aufschlieBen wollen, werden wis den Schlüssel darin finden, daB die Geschichte das Werk des Schöpfermacht, des Eslösungsweisheit und des gemeinschaftsbanenden heiligen Liebe Gottes ist."
Schütz - Gott in des Geschichte 122/3.

palabras : La Historia en este sentido es un puente entre la Filosofía y la Teología; y ella es la introductora de la fe dentro del campo de la razón; pues así como el orden filosófico autónomamente considerado no es contradictorio - no puede presentar verdaderas antinomias - así el orden histórico sin la Revelación, sin la Fe es absurdo y por tanto reclama de una explicación suprafilosófica. Y ya se ha dado la razón : Lo sobrenatural no irrumpe directamente en la faceta intelectual humana, sino en su dimensión histórica. En la predicación paulina de la Buena Nueva se vive con intensidad siempre creciente como lo que el reclamaba de sus oyentes judíos y gentiles era en primer lugar la fe histórica en la persona histórica del Nazareno resucitado. Y su predicación siempre concluía con la exposición histórica de los hechos del Hijo de Dios.

Haecker ha visto con mucha razón, que la gran diferencia entre Teología y Filosofía estriba precisamente en lo histórico (1). La primera debe integrar en ella el hecho

---

(1).- "Der grosse Unterschied zwischen Offenbarungstheologie und Philosophie ist eben das Geschichtliche."
Haecker - Der Christ und die Geschichte - k.1, (35).

histórico de la Revelación. Por esto decía que la Historia es un puente entre ambas ciencias. La importancia y el desarrollo de esta visión panorámica no pertenecen al tema de la naturaleza humana, sino ya al de su elevación.

Finalmente en conexión con este último apartado está la consideración de si es el hombre tal cual es hoy día el sujeto de la historia o bien que hubiera también tenido historia la humanidad no caída del estado de su primitiva creación sin la mácula original. Tampoco pertenece aquí la discusión de este tema; sino solo su introductorio planteamiento en espera de una mayor elaboración una vez adquiridos los presupuestos necesarios para abordarlo debidamente.

Para quien la historia representa la existencia humana en el tiempo hubiera habido evidentemente historia para el hombre no caído; puesto que el tiempo hubiera también transcurrido como ahora (1). Pero la esencia de la historicidad no sea quizá tan sencilla. El hombre aprende y adquiere experiencia a costa de fracasos, reza el

---

(1).- "Auch der micht gefallen Memch hätte enie Geschichte gehalet (denn aller, was Existenz hat in der Zeit, hat auch Geschichte)". Haecker. Des Christ.... 55

saber popular. Y quizá sea el fracaso previo y la inseguridad del porvenir un ingrediente de la historicidad. Quizá si la preocupación por la humana existencia tenga algo que ver con la naturaleza histórica del hombre.

La historicidad, como movilidad, como cambio o mejor acontecer (1) específicamente humano, representa una cierta imperfección, o por lo menos un estado de perfeccionabilidad, un status viae. La total intención del Creador no podía pues arrojar al hombre en el status historicus en que realmente se encuentra - aunque tampoco arrojado, pues hay una Redención y una Providencia - no podía ser un ser para la muerte (2) sino un ser para Dios (3). Por esto el mundo no es la

---

(1).- "El hombre es un ente que acontece, y a este acontecer se llama historia." Zubiri.- Sócrates y la sab. ... Escorial, 2 -p.195.

(3).- "Geschichtlichkeit was nicht die primäre, die eigentliche Intention Gottes in der Enchaffung der Memchen. Der Memch sit nicht cusprünglich in das geschichtliche Dasein "gewosfen" - imofern nämlich Geschichtlichkeit (aber eben nus die Geschichtlichkeit) wirklich enie "Gewosfenheit" der Daseins bedentet. ... Die Schöpferintention des "faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram",... was nicht das Sein zum Tode (Heidegger(, sondem das Sein zu Gott in einem ganz absoluten und real existentiellen Sinne."- Bauhofer, 40. Das Geheimnis der Zeiten.

(2).- Cf. Heidegger - op. cit. p. 252.

patria del hombre; pero ni siquiera su patria natural (1) histórica.

El hombre es un ser histórico, porque habiendo perdido su lugar natural y la actualidad de su perfección, tiene que recuperarse, que superarse incluso; pues vida significa superación. La caída original ha fundado la historicidad del hombre en su sentido más hondo, aunque solo sea posible llenarla y cumplir con la misión que ella plantea, apoyándose en la fuerza sobrenatural que dimana del mismo hecho histórico de la Redención. Por esto en el análisis de la historicidad por la sola razón se encuentra no solo la contingencia, sino la desgarradora imperfección del hombre caído, la angustia del hombre mortal.

Y no obstante una cierta historicidad, distinta de la actual hubiera existido en el hombre preternatural; una historicidad que hubiere permitido el perfeccionamiento personal y colectivo de una manera ininterrumpida y un dominio mucho mayor de la temporalidad en lugar de ser sus esclavos como ahora somos. Pero el análisis teológico de la historicidad tampoco pertenece a este lugar.

---

(1).- "Welt ist nicht die metaphysische Heimat des Memchen". Banhofer, 61, op. cit.

Las diversas acepciones comentadas sobre el sujeto de la historia se dejan resumir en el siguiente cuadro :

- Seres históricos = el hombre
  - más α)
    - la totalidad de los seres
    - otros muchos entre los cuales hay
    - el hombre — Monismo espiritualista (Hegel)
  - como límite β)
    - inferior de todos los seres históricos (superiores a él)
    - superior de todos los seres históricos (inferiores a él)
  - como único ser histórico. γ)
    - supraracional
      - físico
        - Pueblo
        - familia
        - Comunidad
      - moral
        - Superhombre — Nietzsche
        - Personalidad
    - individual.
      - moral
      - físico
        - por su espíritu.
        - por su unidad. — Heidegger
        - espíritu incarnado
          - como definitorio del hombre.
          - como un constitutivo del hombre
            - íntegro
            - caído

2 - El hecho histórico fundamental

Consummatus in brevi explevit tempora multa dice el Libro de la Sabiduría (1) haciendo entrever no solo que existe un tiempo interior de distinta velocidad en cada hombre, sino además que es a través del tiempo como se perfecciona y completa un individuo. Cuando uno ha recorrido todos los tiempos que tenía señalados ha llegado entonces a la perfección. Y por esto se cuida el Señor de llamarlo hacia Sí separándolo de entre los mortales (2). Para el perfeccionamiento del hombre, hay que contar con el tiempo. Esto suena a una banalidad. Y en ella, sin embargo, se contiene el hecho histórico fundamental.

El hombre solo puede perfeccionarse mediante su actividad. "Nuestro perfeccionamiento está fundamentado en el orden esencial de nuestra substancia y se realiza en el or-

---

(1).- Sap. IV, 13.

(2).- "Propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum": Sap. IV, 13.

den de la actividad" (1). En rigor el perfeccionamiento está encomendado al nucleo dinámico de nuestro ser; que como se vió en la primera parte está íntimamente unido al centro estático de nuestra misma substancialidad.

Ahora bien, la actividad supone cambio y modificación; en el ser que es causa de sus actos, en el hombre, supone el acontecer histórico. Pero este perfeccionamiento solo es posible, si el hombre - ser libre y dueño en parte de sus propios acontecimiento - conserva en su interior las ganancias anteriores y las integra a las que va recibiendo a través del tiempo; es decir, que la perfección del hombre, o mejor dicho su perfeccionabilidad se funda en la estructura histórica de su ser.

La perfectibilidad del hombre nos lleva a considerar el proceso ontológico que esta supone. No es el núcleo substancial en cuanto estático el que va variando contínuamente; pues entonces se perdería el fijo punto de apoyo del ser, para caer en el mero devenir; sino que es la actividad que emana de este la que

---

(1).- Eberhard Welty - Gemeinschaft und Einzelmensch - Salzburg-Leipzig - 1935 - p. 89.

va perfeccionando al ser. Ahora bien, esta perfectibilidad no puede recaer directamente en el agere inmanente tal como ha sido definido, puesto que no pueden aumentarse las potencias de un ser haciéndolo capaz de nuevas acciones; pero sí puede recaer en su facere que vaya perfeccionando a través de sus ejecuciones el mismo nucleo substancial humano. El orden esencial de la substancia, ha sido dado con la existencia; pero esta puede desarrollarse y perfeccionarse siendo cada vez más capaz de nuevas y mejores ejecuciones (1). O sea que no puede realizar acciones nuevas; pero sí puede efectuar estas - concretamente sobre una materia determinada, es decir ejecuciones - de una manera cada vez más perfecta.

Desde el punto de vista que aquí interesa, estas consideraciones se traducen en la pervivencia del pasado en el presente y de la influencia de este en el futuro que es como se hacen posibles los hechos aludidos. Esta

---

(1).- "Indem der Mensch wird, wird er als Person, mit allen realen Anlagen, die zum Personsein gehören. Diese realen Anlagen können ausgenütz werden; aber niemand vermag dem vorhandeven nene, zum Personsein notu endige reale Anlagen hinzuzufügen. Mit dem Dasen sit die substantiale Wesensordnung einschlieBlich aller zu ihs zählenden Wesensfolgen abgeschlossen. Jetzt gilt es, das Daseiende zu entwickeln und zu erfüllen, nicht durch weistere Fähigkeiten zu uewolhtändigen."- Welty-Gem. u. Einzelm. 89

es la vivencia histórica fundamental.

Es aquella vivencia que con tanta fuerza sintió Nietzsche, que en sus Unzeitgemässige Betrachtungen (1), pinta el peso de la historia como agobiador y angustioso en el hombre y considera feliz al niño porque desconoce el pasado y no tiene que negarle nada. Pero querer olvidar, como propone Nietzsche no es solucionar el problema. La Historia vista sin fe, es realmente amenazadora y terrible. En esto tenía Nietzsche razón. Pero interprétese como se quiera el hecho histórico es innegable y está ahí.

En efecto, la diferencia entre el hombre actual y el del siglo I debe estribar en el influjo que este pedazo de historia ha ejercido sobre él; y aunque ello no quiera significar que solo la historia ha influído sobre el hombre es ciertamente a través de la historia y por medio de ella como se han ejercido tales influjos. El hecho concreto es el siguiente : Lo que es posible para un hombre hoy día no

---

(1).- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben -

lo era ayer. En virtud del tiempo transcurrido ha adquirido el hombre nuevas posibilidades. Goethe es incomprensible en el siglo XIII y viceversa Alberto Magno, como filósofo, no puede comprenderse dentro del XIX. Y se ha dicho como filósofo; pues como santo posee un cierto valor personal independiente del ambiente y en directa dependencia de Dios, que trasciende en cierta manera al tiempo. No obstante tampoco es una absoluta trascendencia; difícilmente puede concebirse San Francisco en el tiempo de San Ignacio y a este en la época de aquél. Y es porque también el santo es hijo de su tiempo y sobre todo también él - y quizá de una manera máxima y eminente - posee un mensaje para la historia. En todo santo hay algo de Profeta. El santo es forjador de Historia, aunque algunas veces su misión solo se perciba <u>in civitate Dei</u>.

La vivencia principal del hecho histórico, consiste pues, en percatarse de que una determinada estructura humana, solo es posible en un cierto tiempo (1). No se trata pues,

---

(1).- "Das sind zwar zeitliche Prozesse, aber sie sind an sich zu allen zeiten möglich. Ein Goethe oder Schiller, ein Napoleon oder Bismarck, Memch des Mittelalters oder des Barock sind aber nicht zu allen Zeiten möglich, son dem nus zu ganz bertimmten weil da die Abhängigkeit von ganz bestimmten Kulturen hinzukommt: enie Fülle von Wechselwiskungen, ohne die jene Sach verhalte völlig unerklaslich blieben". E.Utitz -Memch und Kultur-Stuttgart, 1933- 45.

como algunas veces erróneamente se ha dicho en la irreversibilidad del tiempo, pues esta cualidad afecta directa y esencialmente al mismo tiempo y no a los procesos que en él ocurren. El tiempo real es irreversible por definición podría decirse; y lo que interesa es su introducción en el ser temporal. Todos los procesos en la escala infrahumana de la creación ocurren en el tiempo; pero no por esto son ya históricos. El tiempo se desliza en ellos por su superficie, como aquellos cuerpos que transitan en los líquidos sin mojarse. En el ser histórico en cambio ha incorporado al tiempo en sus entrañas; su temporalidad es intrínseca. De lo que se trata, pues, es de la cristalización del tiempo, de su substancialización si se quiere.

3 - Su interpretación

En un primer intento de explicar la pervivencia del pasado en el presente, aspecto capital del problema en cuestión, con los medios tradicionales de la Filosofía, se ocurre interpretar esta vivencia histórica por analogía con otros hechos ya de antiguo conocidos.

Tan inomprensible es que Pericles hubiera vivido en el siglo XVII como que un hombre abandone de repente un hábito adquirido. Se habían perdido los hábito políticos y culturales de Pericles en el XVII. Así como existen hábitos personales, existírán hábitos colectivos; hábitos que se adquieren y se pierden en función del ejercicio a través del tiempo. La historia sería un hábito. Pero los hábitos no modifican la substancia del hombre; pues están enraizados en determinadas facultades. El hábito introducido por la historia estaría a la vez en variar facultades humanas; pues su distinta reaccionabilidad en función del tiempo presenta los más distintos aspectos.

Pero esta primera solución no resuelve el problema; puesto que solo hace que diferirlo ya que la cuestión queda en pié con respecto a los hábitos. ?Cuál es la causa por la que existen los hábitos? ?Cómo se verifica en general esta influencia del tiempo y del ejercicio en las facultades de un hombre? En rigor este es el problema mismo de la historicidad. Y además, como se ve, el problema que aquí se ventila no es, ni puede ser el de un hábito, sino el de la posibilidad de los hábitos en general. Se comprende, pues, que hay que ahondar un poco más en la cuestión.

El problema de la historicidad es anterior al de los hábitos. Esto es lo que se ha pretendido decir; pues ciertamente existen hábitos que más que tales podrían llamarse costumbres o adiestramiento que también son poseídos por los animales; que como tales carecen de la dimensión histórica.

Se prescindirá aquí de un análisis a fondo de este problema en su aspecto psicológico y aun del ontológico; pues como se ha dicho solo interesa su parcial enfoque en función del problema antropológico propiamente tal. Así pues, no se hará un análisis de la memoria esta fuerza en gran manera grande e infinita que asustaba ya al Doctor Africano (1). Y análogamente no

---

(1). St.Aug. Conf. l.X, c.8,5.- Magna ista vis est

se pretende elaborar una ontología del ser histórico.

En el fondo, se presentan dos problemas a resolver. El primero consiste en una explicación de la posibilidad de esta pervivencia del pasado en el presente y el segundo el puto de inserción de esta misma influencia.

El primer problema se resuelve satisfactoriamente por medio de lo que muy bien puede llamarse intencionalidad histórica. Esta es la que posibilita el fenómeno histórico fundamental.

En efecto, lo pasado emerge en el presente y esta emergencia solo puede explicarse en función de la clásica y fructífera teoría de la intencionalidad, que no hay por que desarrollar aquí. Existe una pluralidad de formas de emergencia del pasado en el presente. En primer lugar no hay por qué suponer que todo lo pasado influye más o menos en lo presente (1). Puede muy bien existir un dintel diferencial por bajo del cual no tenga fuerza el hecho pasado para

---

memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum.

(1).- "Nicht alles Vergangene ragt in die Gegenwart hinein." N. Hartmann. Dar Prob. d. geist. S. 32.

perdurar en el presente. Hay que huir de una excesiva rigurosidad teórica que no se adopta muchas veces a los complejos pliegues de lo real. La física moderna con su teoría quántica y con el principio de inexactitud de Heirenberg ha eliminado también del mundo material la escrupulosidad poco vital, de los que creían que el menor cambio energético repercutía en todo el universo. La pervivencia histórica posee también su principio de indeterminación. Pero esto no significa que aquí se defienda que los argumentos de Zenon contra el movimiento solo se puedan solventar andando. El movimiento puede demostrarse andando, precisamente porque aquellos argumentos son falsos; pero no viceversa; aun cuando de la realidad del movimiento pueda colegirse la falsedad de la tesis eleática.

Lo que emerge en lo que será lo auténtico (positivo o negativo)

Lo pasado emerge pues en lo presente y constituye con ello uno de los ingredientes con que hay que contar para la acción presente. Como se ve, esta emergencia no es una causalidad de lo pasado de manera que este determine el presente. Lo que ocurre es que el pasado perdura en el presente. Y puede perdurar como tal pasado o como presente; es decir con la conciencia en el ser que actúa de que lleva consigo

un elemento atávico que influye sobre él, o bien plenamente asimilado en el estado presente sin noticia expresa de que provenga del pasado.

Nic. Hartmann, habla de una emergencia implícita en que lo pasado es vivido como presente, por ejemplo en las costumbres, usos, formas de hablar, pensar, etc. (1) y de una emergencia explícita en que lo pasado se siente y percibe como pasado, por ejemplo en leyendas, anécdotas, recuerdos, ruínas, monumentos, etc. y en especial el documento escrito (2). La técnica humana en su sentido corriente es un clásico y extremo ejemplo del primer tipo. Ella valora el descubrimiento pasado solo en cuanto le ayuda para su concepción presente; pero sin considerar para nada su pasado sino solo su emergencia presente en cuanto tal (3). Por esto una hipótesis superada no le interesa para nada y deja que los historiadores de la ciencia se entretengan con ella. Cabalmente la técnica ofrece quizá el mayor ejemplo de la emergencia histórica. Cualquier

---

(1).- N. Hartmann, op. cit. p. 30.

(2).- Hartmann, op. cit. p. 31.

(3).-"Die technik wertet zwar die Errungemchaft von einst aus, sowest sie ihr weiterhilft, WeiB aber um sie als vergangene nicht." N. Hartmann - Das Prob. d. geist. Senis, 35.

industria moderna es incomprensible sin todos y cada uno de los pasos en el desarrollo de aquella ciencia hechos por sus creadores a lo largo del tiempo. Y a pesar de ello, no se interesa en cuanto tal - a pesar de que erijan monumentos a los grandes científicos - más que por el estado presente de las posibilidades fácticas.

La Religión, en cuanto religiosidad de un pueblo es ejemplo del otro extremo. La vivencia religiosa, aunque presente está vinculada a un hecho histórico pasado en cuanto tal, que perdura en el alma del hombre religioso (1). Y esto no vale solo de la vivencia religiosa meramente natural, sino aun de la sobrenatural cristiana. El cristiano vive de la fe en Cristo y de cara a El, como a su modelo y cree en su presencia actual y real aunque sin olvidar su histórica peregrinación terrena. El justo vive de la fe - ex fide, (2) - y en esta fe se encuentra el elemento histórico.

---

(1).- "Es ist nicht nus dem Vergangenen zugewandt, es lebt geradezu non des Vergangenheit, empfindet sie als ein davernd Gegenwästiges, ja direkt über die Zeit Hinaurgehobenes."
N. Hartmann - Das Prob. d. geist. Senis, 35

(2).- Hebr. X, 38.

El Credo cristiano incluye no solo la persona histórica de Jesucristo, sino incluso al Procurador romano : Poncio Pilatos, bajo cuyo poder político fué Dios crucificado. Con todo, es evidente que la emergencia del pasado en el presente en la Religión Cristiana posee además otra nueva característica de orden sobrenatural : es la vida de la Gracia.

Ahora bien, esta presencia del pasado en el presente, este emerger de nuevo lo que ya fué, este perdurar a través de grandes lagunas muchas veces; solo es posible mediante una estructura especial del sujeto de esta pervivencia. Aquí caben las consideraciones sobre la memoria. Pero este pervivir no es fruto solo de la evocación y el recuerdo sino que es un factor constantemente activo que influye directamente en el ser todo en quien reside.

Así como el conocimiento implica una cierta presencia del objeto en el sujeto cognoscente y que cuando aquel es intelectual esta no puede ser física, sino precisamente intencional; así análogamente, debe reconocerse que existe una especial intencionalidad histórica que nos hace presentar en el tiempo los hechos pasados, así como por la cognoscitiva se

nos ponen presentes los objetos en el espacio. Esta intencionalidad histórica sería característica del hombre, puesto que solo para un espíritu encarnado en un cuerpo tiene sentido.

En efecto, un espíritu que no estuviera limitado por materia alguna, sino solo por la mera potencialidad, estaría fuera del tiempo, en primer lugar porque sería perdurable por lo menos en una dirección, es decir inmortal; y en segundo lugar, porque su acontecer no estaría ligado esencialmente a los estados anteriores, sino independientemente de ellos iría actualizando su mera potencialidad caso de que esto fuera posible. Un espíritu puro trasciende al tiempo; no tiene memoria, ni tiene historia.

El espíritu puro no está proyectado en la corriente dinámica del cambio, de la transformación. Y sin cambio, sin esta clase tránsito que supone una materia, no hay tiempo. Y sin tiempo no hay historia. La misión del espíritu está directamente conectada con el servicio inmediato y amor de la Verdad inmutable y no ha de llegar a este fin después de una evolución sino desde el primer momento de su existencia (1). La

---

(1).- "Des Géist als solcher, das heiBt das zur Auffindung, zum Deust und zur Liebe des ewigen, unveränderlichen Wahsheit besufene Sein als solches, ist nicht hineingebettet in das, was das Wesen des Zeit ausmacht : in die Veränderung." A.Schütz. Gott in der Geschichte, 128 sg.

duración del angel es substancialmente inmutable y solo accidentalmente - según su actividad - mutable.(1) Otra cosa es que Dios no pueda hacerles vivir un momento histórico - la prueba de los ángeles - para elevarles sobre su misma naturaleza.

Tampoco un ser exclusivamente corporal - aunque posea un ánima viviente no espiritual - es capaz de ser sujeto de la intencionalidad histórica propiamente tal; puesto que lo máximo a que puede aspirar es a un adiestramiento mecánico debido al mero ejercicio de sus facultades, sin que sea esto un progreso propiamente tal. Siempre puede extrapolarse y a la disposición de un zapato usado en comparación a cuando era nuevo, puede llamársele memoria del pié en el zapato; pero no tiene esta nada que ver con la memoria humana de tipo espiritual. Aparte de que la presencia del pasado fruto de la intencionalidad histórica no excluye antes supone la libertad, que falta enteramente en todos los seres vivos por debajo del hombre.

Se comprende que un análisis detallado de la intencionalidad histórica

---

(1).- Cf. Gredt - Elem. Phil. aust. Thom. 298.

no pertenece a este lugar, en el que se plantea el problema general antropológico de la Historia sin descender a las cuestiones particulares.

Problema general, es en cambio, el apuntado ya del punto de inserción de esta intencionalidad, o con otras palabras, del previo sujeto que hace posible la historicidad, de aquella parte del ser humano en donde radica la dimensión histórica del hombre.

La historicidad afecta al ser mismo del hombre, como se ha dicho ya; y no solo a una parte de él, pues vemos que la influencia del hecho histórico, la emergencia de lo pasado no se limita a algunas de sus solas facultades sino a todas ellas. El hombre actual no se distingue del de las cavernas en solo su grado de inteligencia, sino en todas sus potencias. Y no obstante ambos son igualmente hombres.

Con todo lo dicho hasta aquí, y recordando el análisis hecho de la teoría del acto y de la potencia en la primera parte, puede solventarse satisfactoriamente esta aporía. La historicidad consiste en el proceso humano de su perfeccionamiento y de su evolución y esta radica en la específica potencialidad humana sita en la materia. De esta manera se ob-

vian todos los obstáculos. La historicidad pertenecerá al nucleo substandal del hombre; pero al mismo tiempo no se caerá en una pura teoría dinámica sin sentido. Cro-Magnon y John Bull serán ambos igualmente hombres, pues su constitutivo formal es el mismo; pero serán radicalmente diferentes, puesto que su elemento material es distinto y en consecuencia la unidad resultante realmente distinta, aunque hombres en ambos casos.

La historia está inserta en la actualización de la potencialidad de la humana materia. Y de ahí se ve perfectamente su relación con la actividad poiética, ya que es esta en último término la que perfecciona - es decir actualiza - a la materia. El hombre consta como todo ser creado de potencia y acto; pero a diferencia del espíritu puro, su potencialidad está sita en la materia y en la actualización de esta, en su información cada vez más perfecta por el elemento actual estriba el proceso histórico.

Indiscutiblemente que existen procesos de evolución que no pueden llamarse históricos; como tampoco es necesario que todo movimiento sea de perfeccionamiento; pero aquí no interesan estas diferenciaciones, puesto que se apunta a la última raíz de la historicidad,

que como último soporte de ella es comprensible que también lo sea de otros fenómenos cuya relación con la historicidad es manifiesta; pero que no es del caso dilucidar aquí. Asi, por ejemplo, el perfeccionamiento personal, la adquisición de una ciencia, etc.

La característica de esta emergencia histórica comentada es sencillamente la perduración. El pasado perdura en el presente. No es una mera duración, pues entonces ya no se distinguiría el presente del pasado, sino una especie de prolongación de esta duración en un momento que no es propiamente el suyo. Pero sin embargo esta per-duración tiene con la duración una nota esencial común, a saber el estar en acto. La duración se refiere siempre a algo en acto y una cosa se dice que dura simplemente cuando está en acto y no en potencia (1). Pues bien, algo perdura cuando no ha desaparecido todavía completamente del mundo de la actualidad; concretamente cuando en el acto de la duración

---

(1).- "Duratio autem omnis attenditus secundum quod aliquid est in acta; tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est et nondum est in potentia."
D. Thom. I Dist., 19, 2, a. 1 (Gredt. 297).

presente perdura aun el acto pasado; cuando la actualidade de aquel ser en el momento presente es fruto de su actualidad pasada todavía no reducida totalmente al estado potencial.

Ahora bien, este perdurar del acto anterior en el presente, si se permite la expresión, solo es posible si la potencialidad del ser está inserta en una materia que permite conservar parte del acto anterior, por decirlo así, como la electricidad remanente que aparece en un conductor total pero rápidamente descargado. Es lógico que no pueda expresarse con términos adecuados este estado de cosas. Solo en un ser compuesto de materia puede existir esta inercia de la actualidad anterior en que consiste el fenómeno histórico fundamental. Un espíritu puro es eternamente joven; no envejece, no posee en sus actos y en su actualidad presente la inercia de la pasada; no hay en su ser actual perdraación alguna, porque posee su existencia tota simul y la continuación de su existencia se verifica por la conservación del Ser Supremo. En el ser compuesto de materia en cambio, por ser corruptible, su existencia se continua por la adición sucesiva de existencias que Dios le proporciona.

Con ello se ve que el fenómeno histórico fundamental requiere la introducción de la vieja teoría del acto y la potencia junto a la de la materia y forma. Y solo de esta manera puede explicarse congruentemente el magno problema de la Historia.

3 - La historicidad

Si a la dimensión de la naturaleza humana a la que corresponde su encajamiento en la Historia, se la llama historicidad, como ha venido haciéndose hasta ahora; esta investigación tendrá que interesarse primordialmente por ésta y no por la Historia en general como producto humano. Hora es ya de concretar un poco más lo que difuminadamente se vislumbraba en las anteriores consideraciones; recordando, empero, siempre el criterio constructor que rige todo este capítulo.

1 - Historicidad y tiempo.

Después de todo lo dicho aparece patente que habrá una íntima relación entre la historicidad y el tiempo. Analizando un poco más su conexión se observa, que así como el tiempo es independiente de la historicidad, no lo es en cambio ésta de aquél. Sin tiem

po no habría historicidad ya que ésta supone esencialmente un antes y un después, un estado del ser intrínsecamente modificado en función del tiempo. Esto queda claro. Lo que en cambio no está demostrado es que esta modificación aludida sea en virtud del tiempo, es decir como efecto del tiempo.

Se observa que la historicidad es una función del tiempo, puesto que variando éste varía aquélla; pero para que fuese un efecto del mismo haría falta que fuese éste el que condicionase el siguiente estado del ser histórico, o que este solo se diferenciase de un estado anterior en la posesión del pedazo de tiempo transcurrido; poer el tiempo es de momento algo en cuyo seno ocurren los llamados procesos temporales y por lo tanto con esta mera dimensión formal no puede llenar materialmente una diferencia entre dos estados históricos. Confundir esta dependencia de la historicidad con respecto al tiempo, con una estricta causalidad es uno de los errores del existencialismo. Por esto la historicidad será temporalidad, y por esto el sentido de la existencia humana identificado con la historicidad podrá caracterizarse exhaustivamente por la temporalidad (1). Oportuno es recor-

(1). "Als des Sinn des Senis des Scienden, das wis Dasein nennen, wisd die Zeitlichkeit aufgewiesen." Heidegger - Sänis und Zeit, p. 17.

dar que no pretende hacerse crítica de ningún sistema, sino solo elaboración positiva de una problemática agobiantemente real.

Una cosa es sin embargo que el tiempo no llene de contenido material la historicidad y otra cosa que esta no sea cabalmente un modo especial del tiempo, que podrá llamarse entonces temporalidad.

Hay que ver para ello cómo la historicidad es función del tiempo; que es el problema planteado al principio. Pero esta cuestión es una mera faceta de otra más compleja y general : ?qué es el tiempo? ?cómo las cosas son función de él? ?Qué clase de dependencia muestran las cosas con respecto al tiempo?

Heidegger protesta de que se haya utilizado al tiempo como "función ontológica" (1) sin haberse planteado antes el problema de si puede realmente servir sin más de "criterio óntico para la diferenciación ingénua de las diversas regiones de lo existente" (2). Pero esta misma utilización del tiempo como coeficiente caracterizado de las diversas esferas del ser, mues

---

(1).- Heideg.- Sein. u. Zeit, p. 18.

(2).- Heideg.- loc. cit.

tra que realmente existe una múltiple dependencia de estas distintas esferas con respecto al tiempo. Y esto aun en el caso de que el tiempo fuera lo característico del ser y el horizonte de su intelección como quiere Heidegger (1).

Existe una pregunta enormemente fructífera, paralela a la formulada, que ha preocupado desde el principio a toda la tradición cristiana y que sirve perfectamente para verter un rayo de luz sobre la que aquí interesa. Y esta pregunta consiste no en preguntar cómo dependen las cosas del tiempo; sino cómo dependen de Dios; con el bien entendido que se conocerá entonces su verdadera dependencia objetiva y que en este orden jerárquico podrá aplicársele la distinta funcionalidad temporal que los seres muestran. Y esta fué siempre la manera cómo la Escolástica resolvió - en lo posible - el problema del tiempo.

Las cosas dependen totalmente de Dios, en su ser, pues las creó. Las criaturas todas son seres ab alio, a Deo. Y en

---

(1).- "Diese (die Zeit) muB als der Horizont alles Senisuuständuisses und jefes Senisausbegung ans Licht gehracht und genuin begriffen werden."- Heidegger - Sein und Zeit, p. 17.

este punto todas coinciden. Pero no solo en su ser dependen las criaturas totalmente de Dios, sino también en su existir. Y esta dependencia de la existencia ya no es igual en todos los seres, en cuanto según su perfección necesitan apoyarse más o menos en Dios, no para ser, sino para existir. La existencia se apoya en Dios según sus propias características. Con otras palabras : todos los seres dependen igualmente de Dios en cuanto a su creación; pero la dependencia es distinta - aunque siempre total - en cuanto a su conservación. Evidentemente en el primer momento de la creación de un ser, recibe también la existencia, pero la manera como esta continua existiendo depende ya del acto de conservación divino.

Entre creación y conservación no hay distinción real.

Y he aquí un concepto que ya se ha rozado ligeramente una vez. La existencia continuada es precisamente la duración (1). Pero es esencial a la duración ser duración de algo y la estructura de esta duración viene determinada por el ente que dura (2). La duración

---

(1).- Duratio est existentia continuata - Gredt. op. cit. 297.

(2).- Cf - M.García Morente - Curso de Cosmología- Univ. de Madrid - Curso 1941/42.

no es un concepto vacío, no es una forma kantiana. La pura duración no existe. Es siempre algo lo que dura y por lo tanto de la manera propia y específica de este ser. Habrá pues tantas clases de duración cuantas esferas del ser existen.

No es este el momento de elaborar los cimientos de las diversas ontologías regionales. Baste por el momento distinguir una existencia real de una existencia ideal para considerar cuatro modos de duración dentro de la primera. Es evidente que no puede prescindirse de la existencia ideal, pues existe la duración por ejemplo de un valor que en sí podría llamarse eterna, pero que no tiene nada que ver con la eternidad que compete a una determinada existencia real (1).

Dentro pues del campo de las existencias reales hay que considerar los modos de la continuación de su existencia; o sea con otras palabras las maneras como una existencia puede estar en acto; pues esto es en el fondo la duración (2).

---

(1).- Cf. las excelentes explicaciones de García Morente sobre la duración de los valores como criterio para su rango, en sus lecciones de Etica dadas en la Univ. de Madrid - Curso 1941/42. La duración del valor sentimental amor, p.ej. tiene una duración perdurable. No tiene sentido decir yo amo hoy a Juan.

(2).- Cf. nota ( ) de la pág.

El ser puede estar en acto de dos maneras : o bien con mezcla de potencia o sin mezcla de ella. En el primer caso será un acto incompleto y capaz de movimiento que es el tránsito de la potencia al acto. En el segundo caso será un acto quieto y permanente incapaz de movimiento substancial (1). Pero este segundo caso es susceptible de una doble distinción en cuanto esta existencia totalmente en acto sea recibida de otro ser y por lo tanto con potencialidad con respecto al dador; o bien que la existencia la posea por derecho propio (2). La pri-

---

(1).- "Esse autem in actu contingst dupliciter. Aut secundum hoc. quod actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit, et talis actus est motus; --- Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae nec additionem recipiens perfectionis, et talis actus est actus quietus et permanens."
D.Thom. I Dist. 19, 2 a. 1.

(2).- Esse autem in tali actu contuigit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio, et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus, quam tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tales est esse divinum, in quo non est aliqua potentialites respectu huius actus."
D. Thom. I Dist. 19, 2 a. 1.

mera distinción pertenece como se ve a los espíritus puros que son actos completos aunque se apoyan en la potencialidad con respecto a Dios. La segunda distinción se refiere a la Divinidad, acto puro sin mezcla alguna de potencia.

O sea que tenemos una existencia continuada infinita y necesaria, propia del ser divino y otra existencia continuada indefinida y contingente propia de los espíritus puros. La duración de la primera es la eternidad, la de la segunda el evo. La duración eterna es una existencia continuada por poseer en ella su misma esencia. La duración eviterna es una existencia continuada por una permanencia de la existencia recibida de Dios por conservación propiamente tal. El espíritu puro es un ser permanente, no compuesto de partes y con todo su ser de una vez; por esto su duración es la pura conservación de la misma existencia. (2)

Pero aquí interesa el primero de los casos citados, a saber el de la duración del ser cuya existencia está mezclada de potencialidad. La clásica opinión llama sin más tiempo a esta clase de duración (1) y Sto. Tomás

---

(1).-"Est autem alius cui substernitur potentia et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens, et huic respondet tempus." D, Thom. I Dist. 19, 2 a.1.

(2) -Cf. la exacta caracterización de Sto. Tomás: "Sophie aeuum est quod est antiquum, id est non de nouo incepit esse, et quod est invariabile, quia non est mensura motus, sed ipsius esse intransmutabilis, et quod totum secundum totum mettur, per quod differt a tempore; totum enim tempus non mensurat totum secundum se totum, sed secundum diuersas partes mensurat diuersas partes motus." --- In Dionys., De Div. Nom., lect. 3 (Edit. Mandonnet - Paris 1927, t. II, p. 596).

dice explícitamente que el tiempo es uno (1). Pero quizá convenga rectificarle basándose en sus mismos principios (2).

En efecto, un ser puede estar en acto de una manera incompleta y por tanto imperfectamente debido a que está junto a un elemento potencial con el que está unido; pero esta imperfección puede ser de un doble tipo radical y relativa. La existencia mezclada de potencia es capaz de movimiento, puesto que puede transitar de la potencia al acto; pero este tránsito puede efectuarse de una doble manera, o bien perdiendo la perfección que tenía para adquirir otra, es decir dejar de estar en acto con respecto a algo para estar con respecto a esto en potencia y en acto relativamente a otra cosa - y este es el caso del movimiento físico - o bien actualizarse más sin dejar de estar en acto, es decir disminuir el elemento potencial del ser para aumentar su caudal de actualidad; en una palabra, perfeccionarse. Por esto decía que el acto imperfecto puede ser radical o relativo. En el pri-

---

(1).- "Sed tempus est unum tantum". S.Th. I,q.10, a.b, sed contra.

(2).- Cf. más adelante, p.

mer caso la imperfección está vinculada esencialmente a su existencia; en el segundo el ser es capaz de perfeccionamiento, de progreso.

Ahora bien, en este caso solo se encuentra el hombre, pues sólo él es capaz de aumentar su caudal de acto y disminuir el suyo de potencia en virtud de la fuerza esencial del espíritu que anima al hombre. El hombre - y solo él - como ser espiritual es perfectible; por esto su existencia tiene un sentido totalmente distinto al del resto de la creación material. La vida del hombre es esencialmente superación (1). Su vitalidad no es un mero vegetar; su existencia es radicalmente distinta de las demás existencias infrahumanas, porque tiene la esencial misión fundada en su estructura existencial de actualizarse cada vez más, de perfeccionarse.

Pues bien, a la duración de la existencia radicalmente imperfecta debe llamársela tiempo conforme a la tradición; pero a la duración de la existencia relativamente imperfecta, a la duración de la existencia esencial-

---

(1).- "Vivre, consiste pour l'homme à se dépasser." Chevrot - La vie de l'homme nouveau. 13. París, 1939.

mente en proceso y en misión de perfeccionarse, de actualizarse sucesivamente se la llamará de momento temporalidad en espera de conocer los motivos por los que pueda identificarse a la historicidad.

Características comunes del tiempo y de la temporalidad será su duración como la continuación de existencias sucesivas. Los seres pertenecientes a este caso son compuestos y por tanto de por sí mismos descomponibles, mortales si son vivos. Por esto la acción sustentadora de Dios en la existencia continuada, no será la de una mera conservación sino la de una verdadera adición de existencias sucesivas. Las cosas materiales duran porque Dios las está contínuamente creando, mientras que la duración de las permanentes estriba en que Dios no las aniquila y por tanto las conserva.

El siguiente cuadro resume lo dicho :

```
                                  ( infinita - Eternidad - Dios
                   (permanente(   (perfecto)
                   ((acto com-(
                   (pleto).    (  indefinida - Eviternidad - Angeles
                   (           (  (imperfecto)
Duración = exis-(
      tencia    (
      continua(                   ( espiritual - Temporalidad - Hombre
      da (acto)(sucesiva -(       (perfectible)
                   ((acto in- (
                   (completo).(   material - Tiempo { físico
                                  (  (imperfectible) { físicomatemático
                                                (cuerpos)
```

Lo que interesa para el caso presente es una caracterización algo más precisa de la duración peculiar al ser humano que he llamado temporalidad (1).

En primer lugar aparece evidente que debía existir una especial conexión entre el hombre y el tiempo; y la temporalidad, puede precisarse ya ahora. Obsérvese que no se trata aquí del tiempo como medida, sino como dimensión óntica de los mismos seres. Y en esta segunda dirección puede interpretarse la fase aristotélica, que generalmente se entiende como

---

(1).- Heidegger explica así su terminología análoga: --- "nennen wis die visprungliche Sinnber timmtheit des Senis uhd seine Charaktere und Modo ans des Zeit seine temporale Bertimmtheit".
-Sein und Zeit, 19.

refiriéndose al tiempo-mensura (1), que dice que si no existiera el alma no habría tiempo (2). Sin el alma humana no habría quien mensurase el tiempo de las cosas corporales en cuanto estas corren en el tiempo-mensura; pero tampoco existiría la especial temporalidad que corresponde a la estructura de su mismo ser. Y realmente en donde el tiempo cobra importancia es en el ser del hombre; es decir que el tiempo que siempre ha interesado al máximo a la especulación filosófica ha sido la temporalidad.

Entendida así la temporalidad, no como tiempo-mensura, ni como vivencia meramente subjetiva del tiempo interior, sino como especial característica de la duración humana, se comprende que no sea este un mero concepto formal vacío de contenido, sino una dimensión real del mismo ser del hombre. En este sentido, la temporalidad representa no el ~~alcance~~ cauce por donde corre la vida humana sino la real po-

---

(1).- P. ej. Sto. Tomás en I Dist. 19, 2 a. 1 (loc. cit.)

(2).-

Arist. - Phys. IV, 14 (223, a, 26) (Gredt, 297).

sibilidad del desarrollo de su ser (1). Así como no hay espacio sin cuerpos, pues aquel es la distancia entre estos; así no hay tiempo sin seres corporales, ni temporalidad sin el hombre, pues ambos son el desarrollo sucesivo de sus respectivas substancias.

La temporalidad es pues la duración del ser humano, su desarrollo y crecimiento; de tal manera que ser temporal significa ente potencial por actualizar, núcleo vital por germinar, "nudo de posibilidades" (2). Y la actualización, el florecimiento, la realización sucesiva de este ser es precisamente su temporalidad. Por esto lo que sea el hombre hay que preguntárselo a la Historia si no nos queremos conformar con una respuesta repleta de indeterminación potencial (3). Por sus frutos lo co-

---

(1).-"In Wirklichkeit ist aber die Zeit druchaus kein beres Strombett, in welchen was immer flieBen könnte, oder das gar ber bleihen könnte, sondem sie ist die reale Möglichkeit des Seinsentfaltung". Schütz - Gott in des Geschichte 127.

(2).- Schütz - op. cit. p. 127.

(3).-"Die Zeitlichkeit des Seienden bedentet soviel, daBjedes Sein in sich bloB ein Keim ist, ein Knoten von Möglichkesten. Was im Keim verborgen liegt, welche Möglichkeiten im SchoBe jenes anfänglichen Sein schlummem, wisd die Zukunpt, das heiBt: des sich im Nacheinandes des Zeitmomente entfaltende Strom des Seinsmomente zeigen."- A.Schütz-Gott in des Geschichte, 127.

noceréis (1). El futuro permitirá decir lo que realmente es este ser que va desplegándose a lo largo de la temporalidad. Esta no es otra cosa que el despliegue del propio ser potencial del hombre. Los otros seres coporales no se despliegan ni se realizan a lo largo del tiempo, sino que viven o existen en él. Solo el hombre vive su temporalidad - personal y colectivamente - como una misión. La vida temporal del hombre solo tiene el sentido de perfeccionarse para alcanzar su verdadero fin; prueba de que es un ser en potencia y de que imperfecto no posee aquello por lo cual cumple plenamente su razón de ser. De ahí la tensión de la vida humana en este status viae. El hombre no ha sido arrojado a la existenciá, sino que es contínuamente recreado en ella para que pueda por sus propios medios -aunque recibidos - realizar su destino.

Se ha definido anteriormente la historicidad como aquella estructura especial del ser humano que le hace capaz de Historia, que le constituye en el auténtico sujeto de la historia; y a continuación se vió que su característica propia es la posibilidad de una

---

(1).- a fructibus eorum cognoscetis eos. Matth. VII, 16.

peculiar emergencia del pasado en el presente; que se interpretó como una especial perduración debida a la intencionalidad histórica solo posible en el ser espiritual encarnado en una materia. Pero ahora se ha visto que este ser posee una forma de duración específica que se ha llamado temporalidad. Pues bien, la perduración propia de la historicidad debe ser compatible con la duración peculiar de la temporalidad. Pero esta perduración no era sino una forma especial de conservación existencial de restos existenciales pasados, es decir expresaba la duración específica del ser humano en una de sus facetas. En consecuencia la historicidad en cuanto expresión de una nota esencial del durar humano - de la perduración del pasado - coincide con la temporalidad.

En este momento se comprende bien, porque solo el hombre puede tener historia y porque ésta supone no solo un <u>transcurrir</u> en el tiempo sino un <u>dominio</u> sobre él y sobre todo una <u>transformación</u> en virtud del tiempo. De ahí surgirían las categorías antropológicas de la Historia, que no pertenece elaborar en este lugar.

Por su temporalidad es pues la existencia humana una existencia histórica; pero la historicidad no es sino una nota constitutiva de la naturaleza humana y no la esencia entera del ser en general como quiere el existencialismo (1). No es cierto que todo ser sea temporal (2).

Quizá convenga por un momento insistir en la visión del Aquinense sobre el tiempo, no para atribuirle lo que ni dijo ni podía seguramente pensar; pero sí para sentar claro que se ha seguido la misma dirección de su pensamiento.

En efecto, Sto. Tomás defiende la unidad del tiempo en cuanto mensura (3), como proviniendo de la unidad del motus primi mo

---

(1).- "Das Dasein hat faktisch je seine "Geschichte" und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seiendes durch Geschichtlichkeit konstituiest wird. --- Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit."- Heidegger - Sein u. Zeit., 74 (382).

(2).- "Auch das Unzeitliche und Überzeitliche ist hinsichtlich seines Seins zeitlich." Heidegger - Sein und Zeit, 18.

(3).- Tempus comparatur ad primum motum ut mensura - Cf. S. Th. I q. 10, a. 6, c.

bilis (1) pero no en cuanto en relación con la unidad de la materia prima (2); aparte de que a favor de la unidad del tiempo se pronuncia solo de una manera probable (3).

Pero hay todavía más. Tomás de Aquino defiende con toda claridad que nuestra parte intelectual está por encima del tiempo (4) y que estamos sujetos a él en cuanto nuestra parte sensitiva (5); es decir que el tiempo muerde en aquella parte nuestra en que confluyen necesariamente cuerpo y alma, materia y forma. Es lo que aquí se ha defendido de la temporalidad como propia del espíritu encarnado.

Definido pues el tiempo no en función del movimiento - tiempo-mensura - sino en virtud de la materia que en él transcurre seguramente que aceptaría Sto. Tomás la duplicidad

---

(1).- Cf. S. Th. III, q. 75, a. 7, ad 1.

(2).- Cf. S. Th. I, q. 10, a. 6, c.

(3).- --- et quia secunda opinio vesior est --- (ibid).

(4).- intellectus (noster) est supra tempus - S. Th. I, q. 85, a. 4, ad 1.

(5).- Cf. S. Th. I-II, q. 35, a. 3, ad. 3.

o mejor dicho la distinción aquí propugnada entre tiempo y temporalidad. No se trata pues de negar la unidad del tiempo, sino de establecer una distinción - aunque real - dentro de él. Tiempo en general es la duración de las existencias de carácter sucesivo; pero dentro de ella existen dos distintas maneras de sucesión : una sucesión siempre igual, uniforme, estática, y otra sucesión ascendente, perfectible, dinámica.

2 - Historicidad y espíritu.

Hay que distinguir cuidadosamente entre la historicidad como dimensión constitutiva del hombre y por tanto propia también de su espíritu, con los valores históricos muchos de los cuales poseen un cierto carácter espiritual como producciones del espíritu del hombre.

Si el hombre es el sujeto de la Historia, hay en cambio muchos seres que pueden ser portadores de Historia, o mejor dicho de un valor histórico. No es el momento de analizar a fondo esta cuestión; sino solo de consignar un aspecto de ella. Todos estos seres portadores de Historia están íntimamente relacionados con el hombre y de una manera peculiar con su espíritu; son en su mayoría producciones - ejecuciones - suyas. De ahí que el valor histórico esté esparcido por todo el mundo en cuanto éste tiene alguna relación con el hombre.

Nicolai Hartmann ha introducido el concepto de espíritu objetivado, que posee un fuerte parentesco con lo que aquí viene llamándose resultados de la actividad poiética del hombre. Ambos son creaciones humanas (1) e independientes en cierta manera del hombre una vez producidos (2); y ambos también se caracterizan por ser los esenciales exponentes ad extra de la historicidad del hombre; pues poseen una intrínseca modalidad histórica (3). Y no obstante junto a su valor histórico poseen características supratemporales (4). Cabalmente la armo-

---

(1).- "Die seinsten Repräsentanten objektivierten Geistes sind hiernach ohne Zweifel die Schöpfungen des Literatur, des Dichtung, des bildenden Künste, der Musik." N. Hartmann - D. Prob. d. geist. Seins, 356.

(2).- "Das Gesetz des objektiviesten Geistes ist hiermach dieser : einmal als geschafferes Produkt herausgeformt, gewinnt es Unabhängigkeit vom schaffenden Geiste.".-N. Hartmann- Das Prob. d. geist. Seins, 351.

(3).- "Die letzten Betsachtungen aber haben gezeigt, daB die ganze Seinsweise des objektivierten Geistes nahezumit seines Geschichtlichkeit zusammenfällt."- N. Hartmann - Das Prob. de geist. Seins, 396.

(4).- Cf. N. Hartmann -op. cit. cap. 51- Geschichtlichkeit und Überzeitlichkeit im objektiviesten Geist. pp. 396-405.

nía entre su ligazón temporal y su supratemporalidad constituye el último problema de estos seres (1). La solución - perfectamente clara en la obra de arte sobre todo - es esta : La supratemporalidad afecta exclusivamente al contenido del fondo como tal (2); pero esta eternidad es solamente en el aparecer (3), pues su supratemporalidad no es otra cosa que la intemporalidad de la aparición del fondo de la obra artística por ejemplo. Es decir, que la aparición es eterna e intemporal, pero su aparecer en cuanto tal no es ningún aparecer eterno (4).

Pero no interesa seguir adelante en este análisis, sino solamente sacar de él la consecuencia de que la historicidad puede proyectarse por el espíritu del hombre a las cosas exteriores, que en cuanto proyecciones poseeran una cierta dimensión espiritual que puede muy bien llamarse espíritu objetivado. Es la faceta antropológica de los resultados de la

del hombre.

---

(1).- Cf. Hartmann - op. cit., 400.

(2).- id. 401.

(3).- id. 403.

(4).- id. 404.

Este papel del espíritu del hombre es el que ya veía Dilthey, sin la necesidad de una interpretación hegeliana, cuando hablaba de la misión de una crítica de la razón histórica (1). Sin embargo Dilthey no superó el relativismo, ni llegó a un planteamiento metafísico - ni que fuese en el plano fenomenológico como Hartmann - del problema.

Es desde este punto de vista que puede hablarse del ente histórico y de su pluralidad de estratos (2); aunque esto no justifique creer que todo espíritu es histórico como dice Hartmann (3) frente al cual hay además que añadir que conocemos otros espíritus que no son

---

(1).- "So treten wis nun dem Problem gegenübes, wie der Aufban des geistigen Welt im Subjekt ein Wissen des geistigen Wisklichkeit möglich mache. Ich habe frühes diese Aufgabe als die eines Kritik des historischen Vernunftbezeichnet." - Dilthey - Oo, VII, 191 (Tenbres) 1927.

(2).- "Die Mehsschichtigkeit des geschichtlichen Seins." N. Hartmann - Das Prob. d.g.S.-18.

(3).- "Wohl abes hat aller Geist seine Geschichtlichkeit; und wohe ist mit Geschichte im strengen Sinne allemal Geschichte des Memchen gemeint. Des Memch ist geistiges Wesen, das einzige dieses Ast, das wis kennen. --- Und als solches ist es geschichtliches Wesen. Das geistlose." Sein hat keine Geschichte".- N. Hartmann - Das Prob. des g. Seins, p. 1.

el hombre (Dios por lo menos) y que el hombre no es un ser histórico en cuanto espiritual sino en cuanto humano como se ha probado ya.

En este momento encuentra esta afirmación una nueva prueba. No todo espíritu es histórico, pero sí lo es esencialmente el espíritu humano (1). Y en éste existe una interna e íntima conexión con la historicidad.

En efecto, lo característico del espíritu humano, aquello por lo que el intelecto del hombre se distingue de los demás seres intelectuales es la racionalidad. Por ella está el hombre en el último lugar en la escala de los intelectos como viene diciendo la tradición. Pues bien, una de las notas constitutivas de la racionalidad, es la historicidad.

El espíritu del hombre posee la intuición de los primeros principios y puede poseer alguna que otra intuición intelectual. No es del caso entrar en consideraciones sobre la existencia de estas últimas intuiciones;

---

(1).- Y como con el paradigma de lo peculiar al espíritu humano deduce las características del espíritu en general, por esto dice Hartmann que todo espíritu es histórico.

baste aquí consignar su mera posibilidad. Pero la manera específica de la intelección humana es por el raciocinio discursivo, es componendo et dividendo (1). El intelecto humano no abarca en una sola visión la realidad de lo que tiene delante. Es necesario que vaya desbrozando la cuestión en otras muchas y viendo como cada una está contenida en la otra y las diversas implicaciones sucesivas de un juicio en otro. Y acaba de descubrirse la faceta temporal en esta sucesión necesaria a la mente humana para que pueda entender. Nuestro intelecto comprende luego de una serie de juicios sucesivos que le llevan hasta la verdad deseada. El razonamiento matemático es el mejor ejemplo. Luego para entender es necesario a nuestra razón el antes y el después, es decir el tiempo (2).

Pero esta nota de temporalidad de nuestra razón es cabalmente, no de la especie tiempo, sino que es propiamente temporalidad, según la terminología anterior. O con otras

---

(1).-

Arist.- Phys.IV,11 (219,b,1)- (Gredt ad 297).

(2).- D. Thom.

palabras, esta dimensión temporal del intelecto es la temporalidad que antes se ha denominado historicidad.

En efecto, la sucesión aludida en el acto de entender es esencial a la mente humana. Y en segundo lugar, no es un pasar en el tiempo, como un objeto material cualquiera, sino que el tiempo muerde internamente en el proceso de intelección; no es pues mero tiempo, sino temporalidad. No se trata de un segundo juicio que sigue a un primero y así sucesivamente, sin ninguna conexión entre sí, sino que el primer juicio influye, emerge, debe aquí decirse con toda propiedad, en el segundo, y solo así es posible la conclusión, es decir un tercer juicio fruto de los dos anteriores. También se cumple aquí la irreversibilidad. No puede comenzarse una demostración geométrica por ejemplo partiendo del último teorema, sino que es necesario llegar hasta él, a partir de los axiomas. Finalmente una vez vista una conexión determinada a la que se ha llegado por medio de sucesivos pasos, aquella puede convertirse entonces en intuitiva y constituir un axioma para ulteriores progresos. Son las verdades "per se notae quoad

sapientas tantum" que cita Boecio y recoge Sto. Tomás (1). Y ellas constituyen un ejemplo del verdadero progreso, debido a un proceso temporal. El progreso individual y colectivo del hombre consiste también en partir cada vez de relaciones y conexiones más íntimas y profundas entre las cosas que a primera vista no se veían. Solo la racionalidad permite el progreso intelectual. Un espíritu no racional no puede progresar, no puede verificar este pro-gressus, este ir hacia adelante que implica un elemento temporal de que carece. El progreso intelectual, es pues otra prueba de la temporalidad de la razón humana. Y a la razón humana le es esencial - natural, dice Sto. Tomás (2) - la perfectibilidad.

Pero a esta temporalidad, consistente en una especie del género tiempo, que influye y emerge en el presente y que condiciona el futuro, le corresponde en el ser que la posee,

---

(1).- Cf.- Sum. Theol. I, q. 2, a. 1. c.

(2).- "Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte". S. Th. I-II, q.97, a.1. (Schwarz 925)

como se ha visto, la nota de la historicidad.

El espíritu humano, caracterizado por su racionalidad, es pues el único que por esta su constitución propia, posee de entre los espíritus, de una manera plena y adecuada, la nota de la historicidad.

3 - Historicidad y hombre.

En este momento aparece ya mucho más claro que solamente el hombre es un ser histórico; aunque no sea un ser solamente histórico como repetidas veces se ha dicho ya (1) y como se desprende del resto de este trabajo. El hombre no es hombre por la historicidad, sino que por ser hombre posee historicidad; pues esta es estrictamente una nota característica de su racionalidad.

En rigor, se roza en esta cuestión, un mismo problema bajo diversas palabras. La historicidad es esencial a la razón, pero parece al mismo tiempo que afecte no solo a ésta, sino al hombre entero. Así los sentimientos, y la misma voluntad parecen también repletos de historicidad. Y lo que sucede es un efecto de esta razón nuestra con la que tenemos que abordar el problema, que no puede solventarlo de un solo golpe y tiene que ir resolviéndolo en peque

---

(1).- Cf. p. ej., pág.

ñas parcelas que parecen comprometer a la unidad del hombre.

El hombre es esencialmente histórico por razón de su racionalidad, pero en cuanto ésta representa la diferencia específica definitoria del hombre. Por esto cualquier elemento real característicamente humano, revela en su interior la impronta de la historicidad.

De ahí que se preste a menos confusiones y ayude a la posterior investigación y a forjarse una visión más profunda del fenómeno histórico, el considerar a éste como se viene haciendo, como una de las notas constitutivas de la misma naturaleza humana, o sea, con otras palabras, como una característica esencial del espíritu encarnado.

Y entonces aparece la historicidad como una nota paralela a la racionalidad. El espíritu unido a un cuerpo es forzosamente histórico, de la misma manera que es necesariamente racional. De ahí arranca la definición del hombre como animal historicum. Y de ahí surge la razón de ser de la inclusión de una materia como parte necesaria para constituir un ser histórico - así como un ser racional.

Un espíritu que no fuera limitado por una materia no podría poseer la temporalidad que se ha visto que iba vinculada a un receptáculo material, y en consecuencia no podría ser histórico y por lo tanto tampoco ser racional. Este es el lazo íntimo que unen estos tres conceptos : Hombre, Historia, Razón. Y se observa que su verdadera relación se encuentra gracias a la visión antropológica tradicional y cristiana de un alma informando un cuerpo, o como decía, recogiendo la idea cristiana de la escala jerárquica de las criaturas, de un espíritu hecho carne, de un espíritu no preso, ni cautivo, sino viviendo en un cuerpo y con un cuerpo en íntima e inseparable unidad. El alma humana sola, ya no es ni persona, ni hombre.

Esto no quita, evidentemente, que como espíritu, es decir, como naturaleza intelectual esta parte integrante del hombre no pueda poseer una vida propia separada del cuerpo, su otra parte integrante, si esta última se desmorona.

La historicidad que vimos que reclamaba una forma espiritual y una materia corporal solo se da pues en aquel ser que verifica la unión de ambos y constituye por tan-

to una auténtica dimensión (1), un verdadero modo de ser (2) del sujeto humano como reconoce la investigación actual, aunque haya elaborado todavía poco la razón de ser de tal aserto, que ahora aparecerá un poco más inteligible y fundamentado.

El hombre es pues un ente esencialmente histórico. Y esta afirmación significa ahora que la historicidad es una propiedad que surge de la confluencia de un alma y un cuerpo para formar un hombre. Por esto solo el hombre es un ser histórico; supuesta la no existencia de ningún otro espíritu encarnado, como hasta ahora hay que suponer.

Aquí cabría en este momento el aspecto social y colectivo de la historicidad; pero ello sería abandonar el campo antro

---

(1).- --- "la historicidad es un modo de ser del sujeto humano, individual o colectivo, afecto intrínsecamente por la temporalidad que vive en un presente influenciado por el pasado y por el futuro a la vez, es decir un momento histórico." R.Roques - Fil. de la Hist. 324. (Cristiandad -32/33).

(2).- "La historicidad es, en efecto, una dimensión de este ente real que se llama hombre." Zubiri, Oo. 141.

ológico de este estudio, aparte de que en el terreno social solo hay que aplicar los principios aquí expuestos. La dimensión social de la humanidad se funda en la misma naturaleza humana. Y esta escuetamente, es la que se estudia ahora.

La historicidad, empero, no es una cualidad estática como una etiqueta que se añade a un cuerpo, sino que es un modo de ser del hombre, e indica además una manera como el hombre va siendo cada vez más hombre, como va poseyéndose más y más a sí mismo, como, en una palabra, se perfecciona el ser humano. La historicidad muestra como la humanidad - individual y colectivamente - se acerca cada vez más a su fin. Histórica es la manera como el hombre se perfecciona y por un hecho histórico y a través de la Historia es como se ha verificado incluso la última y gratuíta perfección de la naturaleza humana : su elevación a un orden sobrenatural.

De ahí que para saber lo que plenamente sea el hombre es imprescindible el recurso a la Historia. Pero después de todo lo dicho se comprenderá que no se trata de acumular en Adán todas las tendencias, pensamientos, hábitos y posterior evolución del resto de

los mortales. No es que Adán fuese en potencia lo que ahora nosotros somos, ni que dejase de estar en tal potencia. En él existían realmente las mismas facultades que en nosotros - prescindiendo en este momento del hecho sobre o preternatural - pero no estaban actualizadas las posibilidades que en tales potencias dormían. Ya se vió que sin acto no hay potencia. No hay potencia sin acto; la pura potencia es puro no ser. Por esto no es la historia"ún simple revelador de la naturaleza humana" (1) a pesar de que en ella se realiza, se desenvuelve y se desarrolla esta misma naturaleza. No es que Adan contuviera en potencia al hombre de nuestros días, sino que el hombre de nuestros días es ininteligible sin Adán. Es una especie de relación unilateralmente real. Yo estoy ligado con Adán; pero él no lo está conmigo desde el punto de vista de la historicidad, naturalmente.

Y nuevamente la actividad poiética ayuda a comprender este estado de cosas. La es arte y el arte es creación según el sentir común. Por esto, porque hay un acto creador intermedio no puede deducirse el

---

(1).- Como nota muy bien Zubiri, op. cit., 397.

último anillo del primero, en la cadena de los hombres. La acción poiética que origina la Historia es fruto de la libertad humana y aunque se apoya en unas determinadas facultades humanas - que son las mismas desde Adán - las orienta hacia donde quiera (1).

La historicidad, nos ayudará, pues, a elaborar la naturaleza humana en dos senidos muy dibersos; formal el uno y material el otro.

En un primer sentido, la historicidad es, como se ha dicho una cualidad de la naturaleza humana, o más exactamente, un modo de ser de esta, una nota esencial de la misma. No podrá pues conocerse al hombre en su naturaleza integral, si se ignora su radical dimensión histórica.

Pero en un segundo sentido, al apuntar que esta característica es una nota dinámica de la naturaleza humana, se vislumbró ya que a lo largo de esta dimensión se desarrollaría y perfeccionaría la misma naturaleza del hombre. La historicidad es la vía, el camino

---

(1).- "De aquí la enorme proximidad de la historia del acto creador. La historia es lo más opuesto a un mero desarrollo."- Zubiri, Oo. 408.

por dondé transcurre la naturaleza humana en su perfeccionamiento y evolución. Pero - y ahí está el problema - este dinamismo que corre por los raíles de la historicidad, es libre; es decir - como se apuntaba - que no puede deducirse, in concreto, de los estados anteriores; que no es la mera actualización de una potencia, sino la creación de unas posibilidades aunque fundadas, en última instancia en las facultades humanas.

De ahí surge, no solo toda la problemática de la historiografía filosófica acerca del sentido del progreso humano, etc. etc.; sino también la faceta antropológica que venimos buscando: ?qué nos dice la Historia sobre el hombre? ?qué aportación nueva sobre la naturaleza humana nos ofrece la Historia de la humanidad verificada a través de la categoría de la historicidad?

Pero ahora la respuesta es relativamente sencilla. A lo largo de la Historia desarrolla y crea el hombre nuevas posibilidades sacadas de sus potencias, y con aquellas verifica ejecuciones que no pudieron ejercer épocas anteriores. Pero este perfeccionamiento deja incólume el núcleo substancial en cuanto pudiera representar una variación. En todo caso lo enriquece - direc

ta o indirectamente no hace ahora al caso - confiriéndole nuevos instrumentos con que actualizar su fuerza substancial.

Y ahora, con la distinción de estos dos sentidos, se comprende también mejor la aporía de la Filosofía de la Historia, sobre si ésta pertenece o no a la esencia del hombre. La historicidad en el primer sentido es parte integrante de la humana naturaleza, es una suya y peculiar manera de ser. La historicidad en el segundo sentido es un perfeccionamiento en las operaciones del hombre en virtud de la creación de nuevas posibilidades basadas siempre en las inmutables facultades o potencias de su naturaleza substancial. En este sentido la Historia es el cauce por donde transcurre el dinamismo poiético del hombre.

El hombre es pues un ser histórico cuya vida se desarrolla además en un cauce abierto por la historia.

El estudio de este cauce por donde transita el hombre en su carrera sobre este mundo, y el intento de descubrir su dirección y su sentido es el objeto de la historiografía filosófica, cuya misión quizá pudiera definirse como el esfuerzo de <u>hacer inteligible al producto de la humana libertad</u>. Pero no es este el momento

de sentar los principio de esta ciencia filosó-
fica, de una manera detallada.

4 Historicidad y hombre elevado

No pretende este apartado ni siquiera plantear el problema teológico de la Historia, pues tendrá éste su lugar en la antropología sobrenatural que se proyecta, sino solamente recoger las sugerencias esparcidas a lo largo de las páginas anteriores.

Es en la dimensión sobrenatural del hombre en donde aparece más fructífera la nota de la historicidad (como se verá a su debido tiempo) y no es casualidad que el problema filosófico de la historia surgiera con el Cristianismo, pues sólo éste coloca no sólo moral sino metafísicamente al hombre como centro y fin del universo, como rey de la Creación y cuyos actos por lo tanto son únicos irreversibles e irrepetibles en ingún otro ciclo temporal de que gustaban tanto los griegos. De ahí la valoración metafísica de la humana temporalidad - aparte de la otra razón exclusivamente religiosa, de que este tiempo es condición previa de la eternidad

y que por lo tanto puede decirse que la eterna bienaventuranza, a la que el cristiano aspira, es función del tiempo, ya que según su aprovechamiento se gana o se pierde aquella.

El hombre para el Cristianismo, no es una cosa más entre las cosas, sino su rey y su señor. De ahí que su tiempo tenga una excepcional importancia. Más aún, no solo toda la Creación está ahí para el hombre, sino que toda la vida misma de la Humanidad cobra su pleno sentido y misión a partir de un hecho histórico único e irrepetible que modifica íntimamente a todo hombre que viene a este mundo : Es el hecho histórico de la Encarnación de Dios y Redención del Hombre. La historia encuentra su más plena confirmación dentro del Cristianismo cuyo mensaje puede resumirse diciendo que ha hecho de Dios un personaje histórico (1). Es la confirmación de la Historia.

Y no se diga que la Encarnación solo es un hecho histórico porque en algún momento u otro tenía que suceder, pero sin

---

(1).- "Dieu personnage historique" dice con escándalo el heterodoxo Couchoud - Le Mystére de Jesus - Paris 1926 - pag. 110

más conexión con la temporalidad, puesto que en primer lugar explícitamente se dice que esta ocurrió no en un instante arbitrario del tiempo, sino en un momento determinado que no es indiferente adelantar o retrasar: "cuando la noche en su camino había alcanzado la mitad" (1), "cuando hubo llegado la plenitud del tiempo envió Dios a su Hijo hecho de mujer" (2). Y en segundo lugar su influencia es también temporal, puesto que divide al tiempo en antes o después de la venida de Cristo de una manera intrínseca y radical.

Pero todavía hay más. Parece como si la historicidad estuviera internamente condicionada por otro hecho histórico sucedido en la humanidad : La caída de Adán. El hecho es histórico por los mismos dos motivos apuntados para la Encarnación. No era indiferente que hu-

---

(1).- Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens Sermo tuus, Domine, de caelis a regalibus sedibus venit.- Sap., XVIII, 14,15.

(2).- "At ubi venit plenitudo temporis - misit Deus Filium suum factum ex muliere," -Gal. IV,4.

biere pecado otro hombre distinto del primero; y análogamente este hecho modifica intrínsecamente al tiempo de tal manera que la temporalidad del status innocentiae es distinta a la del status peccati.

En efecto, la manera actual como el hombre transcurre a lo largo del tiempo, es función de su íntima estructura modificada por la caída original. La historia y el avance del hombre a través del tiempo poseen actualmente todavía el carácter de misión, pero además de lucha y de lucha penosa muchas veces, de polaridad y de desorden, de lentitud y de desvío de la verdadera meta. El pasado no es muchas veces un regalo de nuevas posibilidades sino un lastre - personal o colectivo - y un empequeñecimiento de horizontes y de poder muchas veces. El desarrollo temporal armónico, cuyo único ejemplo es quizá el de la humanidad de Jesús (1), ha sido sustituído por la evolución desordenada y dolorosa de la humanidad hacia su último fin.

De ahí que la consideración sobre la Historia lleve hacia Dios, y hacia

---

(1).- "Et Jesus proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum, et homines." Luc. II, 52.

el Cristianismo, como única manera de resolver las aporías que en el mundo histórico se encuentran, que son mucho mayores y apremiantes que las del campo del pensamiento puro. O bien que lleve hacia la angustia y desesperación renunciando a entender la existencia real - histórica- del hombre.

Aquí es donde cabe un existencialismo teológico - que piensa desarrollarse en la tercera parte - más que en el terreno puramente metafísico. Es decir, que mientras la razón no encuentre contradicción puede especular por su cuenta sin preocuparse de nada más; así llegará muy lejos, pero nunca tanto que pueda penetrar en el campo teológico. La razón en su campo, es autónoma. Mientras que la historia, la Filosofía de la historia, se encuentra con problemas insolubles con sus propios datos y soluble en cambio recurriendo a la Teología. Es el dato el que reclama aquí la Revela - ción. La razón sola no posee la inquietud de la insatisfacción de manera que la abra - desde dentro - a lo sobrenatural. El hecho histórico en cambio, la banalidad de la concreta vida cotidiana incluso, grita a grandes voces por el dato revelador. El hombre se encuentra en situaciones en las que su poder es totalmente despropor-

cionado a las exigencias de la situación (1).

Por esto, una Filosofía que no sea Cristiana, no será totalmente falsa. La sola razón puede andar - de iure - un buen trecho sin acompañamiento de nadie. Una Historia en cambio que no sea cristiana, es en sí una historia falsa. La Encarnación ha irrumpido en la Historia y no puede prescindirse de ella. El Cristianismo se arraiga primariamente en lo temporal más plenamente que en lo óntico. (La gracia es un accidente). El sentido de la temporalidad viene dado con una novedad radical por el Cristianismo. El ser en general, en cambio, puede ser descubierto - hasta cierto punto - por el solo intelecto. Pero todos estos puntos, son meros avances de la problemática general anunciada cuyo lugar no es este.

---

(1).-Der ente groBe Gegensatz der Geschichte : "Der geschichtliche Memch ist mit seinen Ausprüchen in Gegehenheiten hineingestellt, die zu seinem Können nicht im rechten Verhältnis stehen." Schütz - Gott in des Gesch., 69

4 - Corolarios

De la dimensión histórica del hombre surgen, quizá más que como consecuencias, como hechos posibilitados por ella el pecado y la muerte; y aparece también la gran realidad humana que la hace a su vez posible : la libertad. Pero antes de entrar en estas conexiones entre la historicidad y estas tres características esenciales de la naturaleza humana, bueno será especificar un poco más el pensamiento propio acerca de la misión de la Historia y sus relaciones con la Filosofía con el exclusivo fin - de momento - de aclarar algo más la división de las ciencias históricas que implícitamente se ha venido observando.

1 - La Historia

Antes de proceder a la definición de una ciencia hay que conocer previamente los campos vecinos, para poder así delimitarla, de-finirla.

Es característica la preocupación actual por la historia. Ello tiene su explicación genérica en lo dicho al principio sobre el interés moderno por la antropología. Y ahora la relación de esta ciencia con la Historia es ya patente. Pero bueno será analizar independientemente este interés histórico de la época presente.

La Historia que preocupa nuestra cultura es una historia filosófica. Mejor casi pudiera decirse que es la Historia el objeto metarial que interesa y que es la Filosofía el objeto formal que importa. Con otras palabras, el interés actual es la preocupación filosófica por la historia. Esta proporciona el material y la Filosofía el instrumento.

Y quizá expuesto así el interés se observa ya una pequeña incongruencia

en hacer servir a la Filosofía de instrumento, es decir de un medio para un fin. Y gran parte del trabajo filosófico de la Historia - de fines del XIX sobre todo - tiene este vicio inicial.

Pero la razón de este interés histórico y de su recurso a la Filosofía, estriba en la misma razón apuntada al principio de estas páginas. La Historia se ha convertido en problema, porque el acontecer humano - social y político, en primer término - se ha vuelto ininteligible a los ojos humanos desprovistos de una fe en una Providencia. Cuando el XVIII creía firmemente en el progreso todavía podía parecer coherente el acontecer histórico de la humanidad; pero luego del desengaño general sufrido, el sentido de la historia se convierte en una cuestión agobiante.

Y análogamente la pasa a la Filosofía con el problema entero del hombre. Por esto, Historia y Filosofía se han encontrado al preocuparse del mismo problema que ha aparecido al suprimir a la Religión del rango de las ciencias. Cuando se ha preguntado por el sentido de la vida - y esta vemos que es la cuestión que ambas ciencias hoy día se plantean - cuando se plantean las arcanas preguntas acerca el adónde vamos y de dón

de venimos - personal y colectivamente - y se prescinde de la respuesta religiosa, Historia y Filosofía se apresuran a encontrar una solución viable. Y al descender al mismo terreno interfieren íntimamente y constituyen lo que viene llamándose por muchos Filosofía de la Historia. De ahí que el núcleo de problemas en que intervienen ambas ciencias constituya la problemática central de la cultura de nuestros días.

No se ha dicho con esto que deba dejarse al absoluto dominio de la Religión la respuesta a los más vitales de los interrogantes humanos, sino que se ha constatado solo un hecho cultural, y se critica desde luego el haber prescindido de la Teología como ciencia en la resolución de tales problemas. Aparte de que si una ciencia se define por sus objetos entonces parece que Historia y Filosofía se hayan convertido en Religión. Pero es el objeto formal el que especifica las ciencias y no el material. Y ahí está un punto flaco; pues no vaya a resultar que estas dos ciencias que han invadido el campo religioso, no posean la perspectiva adecuada, o los instrumentos idóneos, para abordar el tema del sentido de la vida humana. Lo que aquí se critica es el exclusivismo. Sobre este

problema también tiene su especial misión la Filosofía Cristiana. Pero no es cuestión de apartarse más del tema de este apartado.

Historia y Filosofía se encuentran pues hoy día en el intento de responder al problema religioso de la antropología. Pero este contacto ha servido para que apreciesen otras muchas interesantes e internas relaciones. Así la Filosofía se da pronto cuenta de que solo llega a la verdad a costa de mucho tiempo y muchos errores (1), y se pregunta entonces por la importancia de este tiempo en su camino hacia la verdad. Es el problema que la Filosofía de la Historia plantea acerca de la Historia de la Filosofía (2).

---

(1).- Sto. Tomás reconoce esto sobre la verdad acerca de Dios y es uno de sus argumentos en favor de la necesidad de la Revelación. ..."quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multarum erro rum proveniset"... D. Th. S. Th. I,q.1,a.1

(2).- Por esto la historia de la filosófía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica." - Zubiri - Oo. 143.

Después de lo dicho en páginas anteriores, aparecerá sin más inteligible la siguiente división de las ciencias históricas, que quizá aporten un poco de claridad en el planteamiento y resolución de problemas.

Propugno por una división en que sea primero la historia el objeto de una ciencia superior a ella y luego la ciencia histórica propiamente dicha que verse sobre su objeto adecuado, a saber las ejecuciones humanas.

En el primero de los casos, existen dos ciencias superiores a la historia que pueden tenerla a ella como objeto en el senido indicado páginas atrás en conexión con el problema antropológico,(1) con el bien entendido que no es en el campo antropológico solamente en donde estas dos ciencias tienen existencia. Ellas son, la Teología de la historia y la Filosofía de la historia.

Son dos ramas especiales de la Teología y de la Filosofía respectivamente que versan sobre la historicidad ya del hombre, ya de alguna de sus manifestaciones, como el ejemplo citado de la historia de la Filosofía.

---

(1).- Cf. pág.

En el segundo de los casos, puede la ciencia histórica en cuanto tal versar o bien sobre su propio objeto, o bien intentar una aplicación de las categorías filosóficas en cuanto tales.

En la primera acepción se tiene lo que debe llamarse historiografía, es decir la ciencia histórica propiamente tal, con sus problemas peculiares y exclusivos.

En la segunda acepción se tiene la historiografía filosófica - o historiología si se quiere -. Creo que es interesante distinguir esta ciencia de la Filosofía de la Historia. Tolo lo que se ha dicho aquí sobre historia pertenece propiamente a esta última ciencia, parte integrante de la Filosofía. Mientras que existen una serie de problemas eminentemente históricos que requieren para su solución echar mano de la Filosofía. Es pues el caso inverso. En el primero la Filosofía integra a la Historia dentro de su saber universal y descubre la modalidad especial de la historicidad y la temporalidad del ser. Es una disciplina filosófica paralela a la cosmología por ejemplo. En el segundo caso, en cambio es la misma Historia, la que se plantea problemas que no puede resolver

sin la ayuda que ella - sin perder su personalidad - recaba de la Filosofía. Esta es aquí un instrumento. Las ciencias físicas plantean a veces problemas cuya resolución compete a ellas, pero solo después de haber pedido auxilio a unos cuantos conceptos filosóficos. Son problemas que no pertenecen al ente movil en cuanto tal, que no son cosmológicos propiamente dichos.

Así como la Filosofía de la Historia, o si se quiere con menos ambigüedad, la Filosofía del ente histórico es como ciencia filosófica totalmente reciente y todavía en pleno periodo embrionario; la historiografía filosófica en cambio es una ciencia ya clásica. A esta ciencia pertenece la meditación agustiniana sobre la historia por ejemplo. El sentido y la dirección - en la realidad - de la historia, la Providencia, la regularidad histórica, las invariantes y variables históricas, etc. son problemas peculiares de esta ciencia. Y sobre algunas cuestiones puede discutirse si le pertenecen o bien caen ya dentro del campo de la estricta historiografía. Valgo como ejemplo, el interesante problema de la conciencia histórica de los pueblos; vgs. la conciencia de Imperio en la España del XVI, el sentimiento de superiori-

dad británico en el XIX, etc.

Creo de capital importancia esta distinción. Cuando Voltaire recomendaba "lire l'histoire en philosophe" no tenía la menor idea de los problemas de la Filosofía de la Historia y apuntaba certeramente en cambio a la misión de la historiografía filosófica.

Teniendo en cuenta esta cuádruple división de la Historia genéricamente considerada, se podrán entender las distintas definiciones que de la Historia se han dado y que realzan unilateralmente alguna de las facetas de lo que aquí se han considerado como ciencias independientes.

Así puede definirse la Historia desde el punto de vista de la Filosofía del ente histórico, ya desde un punto de vista idealista considerando la Historia como un carácter originario de la conciencia humana (1), ya desde una perspectiva existencialista considerando la Historia como el modo específico del suce-

---

(1).- "Geschichtsphilosophie in dies em Sinne bedeutet Auslegung eines cuspuïnglichen Charakters memchlichen BewuBtsenis, dusch den uns Welt als Geschichte zugänglich und eslebbar ist." Böhm - Gegenwäst. ...161.

der de la existencia (1), de manera que lo existente no es temporal por estar en la historia, sino viceversa, que solo existe y puede existir por ser temporal en el fondo de su ser (2). O bien la definición puede dirigirse a captar lo específico del suceder histórico definiendo entonces la historia por este especial e irreductible fenómeno (3).

Y más próximas a la visión que aquí se ha dado están las definiciones que encuadran la Historia dentro de la Antropología y la consideran como una realización y perfeccionamiento de la personalidad y de la humanidad (4). Es la

---

(1).- "Geschichte ist dar in der Zeit sich begebende spezische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daB das im Miteinandersein "vergangene" und zugleich "überlieferte" und fortwiskende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt." -Heidegger - Sein u. Zeit, 73 (379).

(2).- "Die Analyse des Geshichtlichkeit des Dasenis venucht zu zeigen, daB dieses Seiende nicht zeitlich ist, weil es in der Geschichte steht, sondern daB es umgekehit geschichtlich nus existiest und existieren kann, weil es im Guende seines Senis zeitlich ist".-Heidegger-Sein und Zeit, 72 (p.376).

(3).- "Geschichte ist nicht ein bloBes Aufeinanderfolgen des Geschehnisse. Sie ist Zusammenhang in Geschehen, und zwar Zuzammenhang von sehr eigener Ast. Es gehöst zu den Grundformen dieses Zusammenhanges, daB in ihs das Vergangene nicht absolut vergangen und verschWunden, nicht duschaus tot ist, sondern im Gegenwästigen noch isgendwie lebendig bleibt". N. Hartmann - Das Prob. d. g. Senis, 30.

(4).- "Geschichtsphilosophie ist ja die Lehre von der Verwisklichung dessen, was paktisch im Gemeinschaftsleben notwendigist, von der EntWicklung des Kulturganzen, vom Zeil der Wesensvollendung der Persönlichkeit und der Memchheit." Dempf, Rel., 236.

realización de la humana concretamente.

Por esto puede considerarse la Historia como la expresión específica del dinamismo del hombre en cuanto tal. La Historia es el movimiento humano por excelencia. Y solo esto es Historia..Historia es aquel modo de ser que realiza la movilidad del espíritu humano, del espíritu encarnado concretamente. Por esto algunas veces relampaguea la intuición de la historia como un movimiento, como un devenir entre los dos polos de todo movimiento: el ser y la nada (1), entre el tiempo y la eternidad (2); pero un devenir que es movimiento en el sentido aristotélico, es decir una forma de ser. De ahí las definiciones de la Historia como el tiempo total de vida de la humanidad (3) en cuanto representa el desarrollo completo de este movimiento humano por ex-

---

(1).- "Geschichte ist als ein Werden zwischen zwei Polen: dem Nichts und dem Sein." Haeckes - Des Christ... 141.

(2).- "Jenes denkende Bemühen um dar Geheimnis unseres Geschichtlichkeit, non dem auch der Bentz des Sinnglaubens nicht bef eit, mündet von allen Wegen hes im Th Zeit und Ewigkeit." Bemhart - Sinn der Geschichte, 142.

(3).- "Geschichte ist die Lebenszeit des ganzen Memchengeschlechts und hängt zusammen mit des natüslichen Lebensentwicklung des ganzen Gattung in der Weltzeit." - Dempf - Christl. Phil. 67.

celencia. Este es el sentido de la Historia la realización, la materialización de un valor (1); que en consecuencia de lo dicho tendrá que ser el valor humano por excelencia

Y esta consideración es la que lleva de la mano a la definición teológica de la Historia. Con el tiempo, y através del tiempo, y en función del tiempo, el hombre, individual y colectivamente, realiza un valor, que por ser la Historia el movimiento específicamente humano, su término tendrá que ser también el fin último del hombre. Por esto la Historia desemboca en Dios y la Filosofía de la Historia reclama una Teología de la misma.

El sentido de la Historia es entonces la decisión personal y colectiva para el Reino de Dios (2); es la superación del status historicus en que el hombre se encuentra que es por definición un estado móvil y por tanto tran

---

(1).- "Des Sinn der Geschichte wisd bertimmt dusch den Inhalt der Geschichte, welches immedas die Verwisklichung, die Verleiblichung eines Werter odes eines Gnter ist".- Haecker - Des Christ... 44.

(2).- "Des Sinn des Gechichte ist es ja gerade, dem Einzelnen die Lebenszeit zur Verfügung zu stellen, in der es sich füs enis der beiden unvergänglichen Reiche frei entscheiden kann." -Dempf - Christ. Phil., 70.

sitorio, de tránsito hacia algo definitivo. Por esto la máxima y más sencilla caracterización teológica del hombre es también histórica, consiste sencillamente en decirle que es viator, caminante.

La dimensión histórica del hombre, es entonces una misión a realizar. La Historia es el cauce por donde transita el hombre para conseguir su último fin; pero no solo cauce externo sobre el que se desliza, sino movimiento interno que crea el mismo camino.

Y la comprensión de este cauce y de este movimiento es el objeto de la Historia. La Teología del ente histórico es la interpretación del verbo creador divino; faciamus hominem (1); cuyo comentario ontológico en el sentido del pensamiento divino constituye la misma Historia (2). Por esto el mandato divino crescite et multiplicamini tiene un sentido más profundo que el de la mera multiplicación. Implica también crecimiento

---

(1).- "Die Geschichte ist die Deutung des göttlichen Schöpferwortes: Laßt uns den Menschen machen." Schütz - Gott in der Geschichte, 124

(2).- "Die Geschichte ist nichts anderer als ein Kommentar, und zwar im Sinne des Gedankens Gottes der einzige naturgemäße Kommentas zum Schriftwort : Laßt uns den Memchen machen!" Schütz - Gott in des Geschichte, 128.

es decir desarrollo, perfeccionamiento, camino hacia un fin determinado; en el fondo, Historia.

El otro tipo de definiciones, las historiográficas no pertenecen a este lugar.

2 - La raiz de la Historia.

Dado el carácter programático de este trabajo sobre Filosofía de la Historia, no puede prescindirse de mencionar la raíz de la historicidad, aquello que la hace posible; pero al mismo tiempo - y por el mismo motivo - tampoco debe hacerse nada más que mención de ella. Es la libertad.

En la libertad humana radica la posibilidad de la Historia. Es lo que se vió ya y que no hay por qué repetir, de que el proyecto característico de nuestra evolución en el tiempo solo es posible como fruto de una voluntad libre que escoge una entre varias posibilidades. La actividad poiética supone una materia y un espíritu libre que actúa sobre ella. Ya se dijo antes que la Historia es un producto de la libertad humana.

Lo único que nos interesa es haberlo consignado y tenerlo en cuenta.

3 - Frutos de la Historia.

Se consignó al principio al pecado y a la muerte como consecuencias directas del ser histórico del hombre; pero como constituyen al mismo tiempo dos manifestaciones humanas características se las considerará independientemente de la Historia como frutos de la humana. Sin embargo conviene mostrar su relación con la historicidad.

Pecado

El pecado implica evidentemente responsabilidad que solo es posible en un ser dotado de libertad. Pero el pecado es fruto de la libertad solo a través de la responsabilidad, sino directamente. Sin libertad no sería posible apartarse del orden por Dios establecido, que constituye la esencia del pecado.

Sin embargo también la historicidad aparece en escena de una manera directa. En efecto, existe un pecado original que perdura en sus efectos en todo hombre y cuya pervivencia se verifica por medio del carácter histórico del hombre. En el angel no tiene sentido la trasmisión de un estado de culpa genérico. En

el animal, ni siquiera tiene sentido el pecado. A través de nuestra historicidad, por nuestro raigambre con el pasado llevamos en nosotros el estigma del pecado. No fueron las facultades de nuestra substancia las vulneradas por el pecado en su esencia; sino las posibilidades - que vimos que se desarrollaban a través de la historia - las que fueron afectadas por la caída del hombre. Pero no es cuestión de entrar en esta cuestión. Baste con lo dicho grosso modo.

Pero aún hay más, existe evidentemente un pecado histórico, un desorden propio de un tiempo y de una colectividad en cuanto tales y que en el tiempo y por la colectividad - o sus descendientes -, es decir en la Historia, se paga y se satisface por haberlo cometido.

Y aun el pecado personal presenta variaciones debidas a la historicidad del hombre. Son los problemas que la moral se plantea sobre los hábitos viciosos adquiridos o heredados por ejemplo.

Muerte

Si el pecado está enclavado en nuestra dimensión histórica y su princi-

pal estigma es la muerte, parece que también ésta tenga una relación esencial con la historicidad.

En efecto, la muerte no tiene sentido que ocurra inmediatamente después del nacimiento (excepto traumatismo, naturalmente). Ocurre luego de un cierto tiempo, cuando se han acumulado en el organismo un suficiente número de toxinas que la vitalidad ya no puede vencer. Parece, pues que en el proceso de la muerte intervenga el tiempo, mas no la temporalidad. Los animales también mueren. Y la perduración de las toxinas en el organismo, no es una auténtica pervivencia histórica, sino una acumulación física. Y esto es verdad. Pero la muerte posee en el hombre, además, otro sentido que la diferencia esencialmente de la muerte del animal. Y este sentido radica en la Historia.

La muerte humana no es como la muerte animal solo fruto del tiempo, sino que en ella interviene también la temporalidad. La muerte es un castigo para la humanidad actual. La humana existencia fué creada para Dios; pero este ser para Dios se convirtió en un ser para la muerte después de la caída original. El fin del hombre, desde un punto de vista natural, en el

presente status peccati es la muerte. Al apartarse libremente el hombre del fin último para el que había sido creado, no podía ya más como hombre subsistir. Un ser que no cumple su fin - si este es la última finalidad - merece ser aniquilado. Los ángeles caídos continúan dando, a su modo, gloria al Creador. El hombre no podía ya subsistir; pero su alma era inmortal; luego debía desaparecer como hombre, es decir desembocar en la muerte.

Por esta razón, aun cuando teóricamente la medicina consiguiese un constante regeneramiento de tejidos y una total eliminación del aumento de tejidos, no por esto conseguiría que el hombre viviese indefinidamente. El hombre no es solo un ser mortal; sino que es un condenado a muerte. Y este edicto de condenación pesa en su historicidad. Fué dado al primer hombre y a través de ella la recibimos nosotros.

Así como la historicidad distingue el pecado humano del pecado angélico; la historicidad también diferencia la muerte humana de la muerte animal.

NATURALEZA HUMANA