

CONCEPTOS DE ETICA ONTOLOGICA

ZAHAR.VERGARA, ALFONSO.- 1951.

ALFONSO ZAHAR VERGARA

1951



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

CONCEPTOS DE ETICA ONTOLOGICA

Tesis presentada por

ALFONSO ZAHAR VERGARA

para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFIA

México, D.F., 1951

I N D I C E

INTERENCION.

INTRODUCCION

Pags. 1 a 4

1.1.- La actitud moral como un hecho. 1.2.- Distinción entre actitud moral y - concepto de lo bueno. 1.3.- La fenomenología y la actitud moral. 1.4.- La Etica como conocimiento práctico. Pags. 1 a 3

2.1.- Cómo una falsa ontología nos lleva a una ética desviada. 2.2.- Heidegger. Ser en el mundo. 2.3.- La perspectiva inauténtica de los seres como utensilios. 2.4.- Las hipotéticas éticas heideggerianas. La ética pragmática correspondiente al ser inauténtico. 2.5.- La imposible ética del ser angustiado. Pags. 3 a 4

I

NOCIONES METAFÍSICAS FUNDAMENTALES EN LA ÉTICA.

Pags. 5 a 35

3.1.- Noción de ser. 3.2.- El ser y la inteligencia. 3.3.- El ser como predicado. El ser como misterio. 3.4.- El ser como atributo. Distintos tipos de predicados. 3.5.- Análisis histórico del tipo de predicado que es ser. Platón y la Idea de Bien. 3.6.- Aristóteles. Ser y sustancia. 3.7.- Noción de sustancia. 3.8.- Noción de accidente. El accidente como reactivo necesario para que el ser se manifieste. Pags. 5 a 12

4.1.- Santo Tomás y la analogía. 4.2.- La analogía metafísica y el miedo ontológico. Ser identificado con Dios. 4.3.- El ser y las abstracciones total y formal. 4.4.- El ser del lógico. 4.5.- El ser del metafísico Pags. 12 a 17

5.1.- Francisco Suarez. Ángulo subjetivo y ángulo objetivo del concepto de ser. 5.2.- Analogía y unicidad. El hombre y su afán vital de recogimiento. 5.3.- Kant y el ser. 5.4.- El ser y las categorías a priori. 5.5.- Las categorías a priori y el ego trascendental. 5.6.- Kant y la analogía. 5.7.- Heidegger. 5.8.- Las categorías flexibles de lo humano. La superación de Kant. Pags. 17 a 23

6.1.- Concepto metafísico de naturaleza. 6.2.- Aristóteles y su concepto de entelequia. 6.3.- Esencia y sustancia. Esencia y naturaleza. 6.4.- La realidad y lo concreto. 6.5.- Lo concreto y lo dinámico. La vida Pags. 23 a 26

7.1.- El tiempo. San Agustín. La idea agustiniana de tiempo no maduró en la Edad Media. 7.2.- Aristóteles. Kant. 7.3.- El hombre y el tiempo. 7.4.- Tiempo subjetivo. Bergson. Tiempo creador. Pags. 26 a 28

8.1.- El tiempo y el fin del hombre. 8.2.- La teleología y los seres de la naturaleza. Inteligencia intrínseca y extrínseca. 8.3.- Noción de fin. Tipos de fines. Tipos de amores. 8.4.- Doctrina agustiniana del mal. Mal físico. Mal ético. 8.5.- Imposibilidad de la noción de mal metafísico. Pags. 28 a 35

II

LOS ACTOS HUMANOS EN SU ENFOQUE PSICOLÓGICO

Pags. 36 a 59

9.1.- Actos humanos y actos del hombre. 9.2.- El acto humano como acto libre. Constitutivos del acto libre. 9.3.- Fin del hombre. 9.4.- Libertad de ejercicio y libertad de especificación. 9.5.- Significación axiológica. Los valores y las culturas. Pags. 36 a 44

10.1.- Fin específico de las facultades humanas. 10.2.- La voluntad y su fin propio. 10.3.- Noción metafísica de voluntad. 10.4.- Noción ética de voluntad. Absurdo de la libertad en el orden metafísico de la voluntad. 10.5.- La libertad en el orden ético y en la perspectiva psicológica. 10.6.- El hombre como ser operante. Pags. 44 a 49

11.1.- Caracterización de la operación del hombre. 11.2.- Diferencia entre las nociones de voluntariedad y voluntad. 11.3.- Distinción entre libertad y necesidad intrínseca. La necesidad y la espontaneidad. Necesidad por coacción. 11.4.- La voluntad especificadora de las otras facultades del hombre. Diferen -

cia en la realización del fin específico entre la voluntad y las otras facultades del hombre. 11.5.- Perfección del acto libre en función del juicio indiferente. 11.6.- La libertad no significa una pobreza ontológica. Pags. 49 a 59

III

DOCTRINA SCHELERIANA DE LOS VALORES.

Pags. 60 a 97

12.1.- La libertad y la cultura. 12.2.- Los valores como objetos ideales. - 12.3.- Vigencia y valencia de los valores. 12.4.- Valores y conceptos. Trata-
miento imposible de los valores mediante la abstracción total. Pags. 60 a 62

13.1.- La inducción como método erróneo a aplicar en los valores. 13.2.- Los bienes y el régimen posesivo de los valores. 13.3.- Corte de valores. 13.4.- La fragilidad y los valores. 13.5.- Las cosas sujetas a orden. Los valores sujetos a rango. Rango de valores. Rango de bienes. Pags. 62 a 67

14.1.- La oposición valoral. Lenguaje metafórico de Scheler: 'positivo' y 'negativo'. 14.2.- Las oposiciones lógicas: contradictoria, privativa, contraria y relativa. La oposición polar. 14.3.- Ser y valor. 14.4.- Los valores y los rasgos exteriores de las cosas. 14.5.- La teoría de Scheler como actualismo y como sustancialismo. 14.6.- Las cosas no se constituyen como unidades de valor. Pags. 67 a 74

15.1.- Doctrina aristotélica de la materia y la forma. Explicación de lo cambiante y lo permanente. 15.2.- La inmaterialidad sustancial de la persona. Notas que derivan de este carácter. 15.3.- Teoría de la conciencia. Ser en sí y ser para sí. 15.4.- Distancias entre conciencia y cosa. 15.5.- Consecuencias éticas de tomar conciencia de sí mismo. 15.6.- 'Realidad' de conciencia. 15.7. Desconexión de la realidad. 15.8.- Mis vivencias. Sus correlatos. Pags. 74 a 84

16.1.- La persona como sustancia. 16.2.- La persona como ser independiente. - 16.3.- El Derecho. 16.4.- La persona y la cultura. 16.5.- El hacer y el obrar. Pags. 84 a 88

17.1.- La norma moral. 17.2.- La libertad como constitutivo del acto moral. - 17.3.- La conformidad con la norma. 17.4.- Noción de acto moral. Pags. 88 a 92

18.1.- Constitución de la norma moral. Elemento ontológico-objetivo. Elemento psicológico-subjetivo. 18.2.- Los medios y la bondad. Pags. 92 a 96

C O N C L U S I O N E S

19.1.- La bondad como trascendental del SER. (Orden metafísico). 19.2.- La bondad como concepto (Orden de ética natural). 19.3.- La bondad como valor (Orden axiológico). 19.4.- La bondad y los tipos de predicado. 19.5.- Criterio analógico-metafísico (tomista). El Ser como principal análogo. El hombre como análogo secundario. 19.6.- Criterio analógico-lógico (formalista). El ego trascendental como principal análogo. 19.7.- Criterio unívoco-axiológico (subjetivista). La bondad como predicado unívoco correspondiente al 'yo'. Pags. 96 a 103

Este trabajo pretende un horizonte, que para el autor es el auténtico en la Ética. Hay que partir de una ontología, que se concreta en antrología, para concluir en una ética.

El ser del hombre, entendido como su actuar, toma bases en su deber ser que, a su vez pierde la fuerza, el imperativo de su postulación, si no arranca del ser del hombre, de su orden ontológico, y este debe ser tratado fenomenológicamente, como descripción pura de lo neutro vivido.

Son tres conceptos los que dan el matiz ontológico al trabajo: ser-naturaleza-fin. Y preferimos decir ontológico y no metafísico porque pretendemos, más que ir más allá de lo que físicamente nos muestra el hombre, encontrar las razones de su ser, Saber como es, para investigar por y para que es así.

Por eso nuestra primera, y la mayor, pausa hace referencia al ser y a su investigación como predicado que es. El poder localizar la forma como los pensadores han resuelto este problema del ser como predicado nos ayuda a entender su respectiva solución ética.

Y si de ahí pasamos a la noción de naturaleza como dinámica de la esencia, obligado será detenernos en el problema del tiempo pues sus luces serán sólido cimiento de una ética.

El hombre es un ser de recorrido; tiene, como es natural, una meta y, cómo entender ésta si desconocemos los instrumentos de que va provisto para el camino: la inteligencia, la voluntad, la libertad, que por ello deberán ser aclaradas.

Pero, planteada la bondad como término de su ruta, habrá que precisar las diferencias que en este tema tienen algunos pensadores. Para seleccionarlos usamos el mismo criterio que cuando estudiamos el ser como predicado, el cual nos llevó a atisbar un recorrido, cada vez más intenso, de la filosofía en el tono del subjetivismo.

Scheler nos parece un tramo importantísimo en esta trayectoria. Su doctrina de los valores aportará un crucial riquísimo a la perspectiva que constituye nuestra intención.

Nos aproximamos al final y por ello nuestras referencias a la norma moral. Hay que evitar mal entendidos; porque si bien la ética es una ciencia, no puede fijar normas universales cuya presencia en los casos concretos sea total y exhaustiva. Hay una dosis de originalidad en el hombre que da flexibilidad inusitada a la realización de la norma moral. De ahí surge la prudencia, sin la cual, la norma moral se diluiría.

Podemos ya entrar al orden de las comparaciones y en forma esquemática, y manteniendo nuestra perspectiva de trayectoria subjetivista, referirnos a la bondad en tres grandes pensadores: Santo Tomás, Kant y Scheler. Esta comparación se perfila mejor si usamos el criterio de la predicación. Encontramos en Santo Tomás una analogía de proporcionalidad. En Kant un régimen de analogía de atribución y en Scheler la univocidad.

I N T R O D U C C I O N

1.1.- La actitud moral constituye un "hecho". Al calificarla como tal estamos haciendo referencia al modo de su presencia. Del mismo modo como el hombre no decidió encontrarse frente a la naturaleza, a la realidad de los seres concretos, tampoco decidió tomar una actitud moral, es decir, realizar lo que considera bueno y rechazar lo que acepta como malo. (1)

El hombre no determinó en un momento dado usar sus ojos para ver y sus piernas para caminar. Así, tampoco determinó en un cierto momento asumir una actitud moral y, desde ese momento, anhelar el logro de lo bueno y apartarse de lo que considera malo. Y lo dicho implica una actitud fenomenológica, es decir, nuestro afán es describir en tono puro una vivencia neutra. Precisar este lujo vital del hombre de polarizar la realidad en buena y mala, y con ello salirse de la ruta de la necesidad, a veces escalando cumbres y en otras rodando precipicios.

Y a la manera como no se ha ocurrido a alguno la tesis de que mediante los ojos oídos, pues basta la descripción de esta facultad para ligar su estructura con su función, así también basta la descripción del hombre para entenderlo actuando en esta polaridad que se constituye en antecedente necesario para explicar, en el curso de la historia, las morales vigentes por un lado y por otro los esfuerzos de los pensadores para encontrar la teoría definitivamente válida respecto de qué es lo bueno y qué es lo malo. Porque si bien es cierto que el análisis de todos los hombres de tipo histórico nos facilita esta conclusión unitaria, por otro lado estos hombres dados en la historia nos indican la rica pluralidad que tantas veces significa no solo diversidad sino oposición contradictoria en lo que se ha considerado como bueno y como malo.

1.2.- Es así como si por un lado la actitud moral de los hombres se nos presenta como un hecho, y precisamente de tipo único y unitario, lo que los hombres han considerado bueno y malo se nos presenta bajo el aspecto de múltiples teorías que a la fecha no han logrado esa apetecida unidad del conocimiento científico. Es la triste constatación de lo que el hombre ha adelantado en el conocimiento del mundo que lo rodea y de lo poco que sabe de sí mismo. Por ello será un anhelo en nuestro trabajo aplicar el mismo tratamiento fenomenológico que hemos dado a la actitud moral, a la noción de bondad. Y por ello también nuestro afán de situarnos en el orden ontológico, pretendiendo hallar las razones íntimas y auténticas de lo ético en su ángulo esencial.

1.3.- No desconocemos, y queremos precisar la distinción, los ámbitos de realidad en que se sitúan las dos referencias hechas: la actitud moral y el concepto de lo bueno. En el primer caso se trata de una vivencia con su correspondiente correlato. En el segundo caso se trata del análisis esencial de ese correlato. De la descripción fenomenológica de un valor. Ya tendremos oportunidad de detenernos con algún detalle en estos asuntos.

El imperativo moral no hace referencia a que el hombre tenga un determinado concepto del bien; no significa que un hombre acepte expresamente un sistema moral y rechace otros. Nos indica que en su trayectoria vital, en su actuación, en su operación, implica siempre una actitud, un considerar o reflexionar en lo que va a hacer para encauzarlo dentro de una finalidad: apetecerá lo bueno y rechazará lo malo. Hasta aquí no hemos mencionado qué entienda y acepte por bueno y malo, sino tan solo de que su actuación no significa una realización mecánica, sino que incluye el rasgo teleológico, lo que podemos llamar la actitud propia y auténticamente humana. Y es por ello que hemos hablado de imperativo; pues hacemos referencia a algo propio, esencial de lo humano, que se nos presenta así: en forma "imperativa".

1.4.- Para orientar esta introducción debemos precisar una doble característica del conocimiento del hombre.

El hombre al conocer puede perseguir dos finalidades: conocer llevando como meta alcanzar la posesión de la verdad o conocer procurando con ello establecer un suficiente antecedente que lo permita actuar. Al primer tipo de conocimiento le llamamos especulativo y al segundo práctico. (2)

El conocimiento especulativo no se identifica con la fórmula apergaminada de "conocer por conocer". Y Aristóteles anunció que el hombre es un ser operante implicando que en la constatación de sus carencias, lleva de por vida el ímpetu de superarlas y encuentra como medio acertado para ello la acción. Actuamos porque vivir significa lograr mediante nuestro esfuerzo perfeccionarnos, llegar a tener lo que no tenemos y comprobamos que su posesión nos mejora. El hombre, dice Tomás de Aquino, (3) no solo vive sino que vive bien; para ello, para satisfacer este lujo vital, necesita actuar.

Para la acción, ese ímpetu volitivo, supone como antecedente el conocimiento.

Para anhelar, para alcanzar un fin se necesita conocerlo, y no basta ello. Pues pre

cisa también el conocimiento de los medios adecuados. Por ello si bien el hombre es un ser operante, su operación incluye el antecedente del conocimiento. A este conocimiento que se logra como el exigido supuesto para la acción, se lo denomina conocimiento práctico. La Etica, como el conjunto de normas que nos indica qué debemos hacer y qué no debemos hacer para lograr la plenitud de nuestro ser, constituye un conocimiento práctico.

Más ya lo dicho nos precisa que si bien en un momento dado el conocimiento lo entendemos como un medio o antecedente de nuestra acción, también resulta obligado en un momento dado entenderlo como un fin en sí mismo.

Nuestra reflexión nos indica que un cúmulo de conocimientos nos facilitan y orientan nuestra acción, pero que junto a ellos hay otros que solo satisfacen nuestra -- ansia de saber. Afirma Aristóteles que el hombre tiene el impulso natural de saber, (4) es decir, el afán de explicarse las cosas, conocer sus causas y sus fines. La satisfacción de este anhelo significa, en cierto modo, una plenitud. Conocer, en este caso, ya no es un medio, sino un fin en sí mismo. Basta el conocimiento, la explicación causal, para que el hombre quede con oír satisfecho.

Como es evidente el conocimiento moral es de tipo práctico pues anhelamos conocer -- la naturaleza del hombre para con ello poder precisar el fin que le corresponde cumplir y de este modo saber que un acto es bueno cuando lo lleva a la consecución de su propio fin y malo cuando lo desvía de esta tendencia.

2.1.- Estas reflexiones nos están indicando que toda disciplina moral encuentra su fundamentación en una metafísica, es decir, en una teoría del ser. Ejemplificando la anterior afirmación vemos como una ontología falsa nos lleva a una moral absurda, decadente e inoperante. Podemos afirmar que la filosofía de moda es el existencialismo, el cual en su versión Heideggeriana postula: toda metafísica, es decir, toda teoría acerca de la esencia de los seres debe partir de una teoría del ser del -- hombre. (5)

2.2.- Heidegger inicia su meditación reconociendo la importancia del método que la -- vaya a encruzar. Husserl y su Método Fenomenológico lo indican que su afán debe matizarse por el anhelo de lo objetivo, de lo impersonal. Paradójica situación, si -- pensemos que todo existencialismo busca fugarse precisamente de toda objetividad de la descripción, huyendo de la interpretación. Urge entonces describir al hombre, --

NOTAS

- (1) Jacques Leclercq.- Les Grandes Lignes de la Philosophie Morale.- Ed. Joseph Vrin.- Paris.- 1947.- Pag. 7.
- (2) Oswaldo Robles.- Propedéutica Filosófica.- 2a. Ed.- Ed. Porrúa, S.A.- 1947. Pag. 267.
- (3) Santo Tomás de Aquino.- Comentario a la Etica.- L. I, lec. I, N. 4.- Citado por Louis Lachence O.P.- L'Humanisme Politique de Saint Thomas.- Editions - du Levrier.- Ottawa.- 1939.- Pag. 462.
- (4) Aristóteles.- Metafísica.- Nueva Biblioteca Filosófica.- Madrid.- 1931. Libro I, Cap. I.- Pag. 5.
- (5) Martín Heidegger.- Qué es Metafísica?.- Versión de X. Zubiri. Editorial - Séneca.- México.- 1941.- Pag. 17.
- (6) Juan David García Bacca.- Nueve Grandes Filósofos Contemporáneos y sus Temas.- Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela.- Caracas.- 1947.- Pag. 213.

NOCIONES METAFISICAS FUNDAMENTALES EN LA ETICA

3.1.- La Metafísica que proponemos como antecedente de la Etica que vamos a afirmar sostiene la teoría de que el ser constituye la realidad más radical.

Explicando: nuestra posición metafísica afirma que todo el edificio filosófico se estructura en función de una teoría del ser y que el ser es la noción más estimada, más profunda de todas las cosas.

Ejemplificando: mediante nuestros sentidos y con el concurso de nuestra inteligencia captamos multitud de objetos con respecto de los cuales podemos precisar sus notas individuales y gracias a ello inclusive podemos darlos nombres que nos permitan distinguir unos de otros.

De este modo no confundimos un hombre con una silla, ni tampoco podemos asimilar un ser de tipo matemático, como la línea ó el número con un ser de tipo histórico-portador de algún valor.

Por lo tanto la inteligencia es una facultad que no está capacitada solo para captar estos rasgos distintivos, pues además agrupa a las cosas que conoce y las cataloga como individuo, especie, género; así no confundimos a un hombre individualmente considerado con la especie humana.

Todas estas afirmaciones nos están indicando que la inteligencia tiene un modo de operar y que es necesario precisar dicho modo.

La inteligencia actúa mediante abstracciones; para entender esta afirmación distinguamos entre objetos concretos y objetos abstractos. Los primeros son aquellos que son captados mediante nuestro sensorio, los vemos, los oímos, los tocamos; en cambio llamamos objetos abstractos aquellos captados por la inteligencia. La diferencia entre uno y otro radica en que los concretos son de tipo individual ó particular, por ejemplo un hombre o varios hombres, en cambio los objetos abstractos son de tipo general.

Precisamente la labor de la inteligencia consiste en abstraer de los objetos concretos las notas sensibles ó fenoménicas y quedarse con la pura esencia. Usamos la palabra fenómeno, con un criterio filológico.

Faino: aparecer, surgir, brillar, y lo que nuestros sentidos captan son las apariciones, el brillo, el exterior de los objetos y es la inteligencia quien trabajando sobre esos datos confusos los aclara proyectando su luz mediante las abstracciones que opera.

La máxima abstracción de que es capaz la inteligencia del hombre le entrega precisamente el ser.

3.2.- Afirmamos pues que el hombre está dotado por naturaleza de una facultad superior, a la que llamamos inteligencia y que toda la actividad de ésta se orienta y lleva como fin el ser.

Con comparar dos cosas diferentes encontramos una serie de notas que las distinguen. Pongamos por ejemplo: la comparación entre un árbol y un hombre. El diferente nombre con que llamamos a estos objetos nos está indicando sus diferencias entre las cuales podemos marcar que en el uno hay vida vegetativa y en el otro hay vida intelectual. Sus causas, su estructura, sus fines son distintos; pero con respecto a ambos podemos afirmar que son seres. La inteligencia en su afán de penetrar el misterio de la realidad ha ido despojando a los objetos de todas aquellas notas de que es posible despojar a una cosa; al final de este intento la inteligencia ha encontrado una nota de la cual no es posible despojar a ninguna cosa: su ser.

Al afirmar que es necesario proponer una metafísica como antecedente de la Ética que vamos a sostener y al saber que la metafísica es una teoría del ser podemos concluir que al conocer los rasgos que estructuran el ser del hombre sabremos también implícitamente el fin del mismo.

Todos los seres tienen una naturaleza, es decir, una estructura, y ello implica que tengan también un fin por realizar. Por eso decimos que al conocer el ser del hombre (problema metafísico) conocemos también el fin del hombre (problema ético).

Como es natural, en la historia del pensamiento han surgido diversas teorías acerca del ser del hombre y por lo mismo se proponen diversas éticas que no solo son distintas sino aún contradictorias.

El hombre como naturaleza está en posibilidad de realizar diversos valores, desde

aquellos que consideramos como inferiores (la utilidad, lo agradable) hasta aquellos que reconocemos superiores (la bondad, la belleza, la verdad).

Los autores, según la concepción del hombre que se hayan forjado postulan como esencial al hombre alguno de los valores mencionados.

La anterior observación de tipo elemental puede ser complicada por algunos filósofos que tratando de amalgamar diversos valores hablan por ejemplo del valor vital, el cual dentro de lo difuso del término, pretende abarcar varios valores.

Para poder proponer una teoría acerca del hombre es necesario que practiquemos una superficial observación con respecto a los diversos seres que integran la naturaleza. Es fácil observar la diferencia que existe entre los seres vivos y los no vivos. (1)

Decimos que los primeros tienen movimiento inmanente y los segundos movimiento transcendente, es decir, los primeros se mueven por sí mismo y los segundos son movidos por otros.

Consideramos de mayor perfección a los seres vivos porque reúnen en su ser las notas que caracterizan a los no vivos y agregan otras nuevas.

Dentro de los seres vivos podemos observar una diversa complejidad, la que nos permite clasificarlos en tres grupos: los que tienen vida vegetativa; los que además de ésta tienen vida sensitiva y los que además de las dos anteriores tienen vida intelectual.

Al saber cuáles son las notas que caracterizan esta vida intelectual sabremos en que consiste el ser del hombre y concomitantemente cual es su fin.

3.3.- Observamos que al practicar esta investigación no podemos decir tan solo que nos encontramos ante un problema; necesitamos aceptar que nos encontramos frente a un misterio. Decimos que un problema es una interrogante en cuya respuesta nosotros, en lo personal, no vamos incluidos. Un misterio es una interrogación en cuya respuesta vamos nosotros mismos. (2)

El misterio del ser del hombre nos atañe en la forma más medular posible. Cuando realizamos nuestra existencia sin inquirir en las causas que nos dieron origen, en las características esenciales de nuestro ser y en los fines que debemos rea-

lizar, podemos decir sin exagerar que nuestra vida se reduce a vegetal y sensible.

La ética no es una disciplina que nos va a proponer leyes que inexorablemente -
tienen que ser cumplidas; si esto hiciera catalogaría nuestro ser como simple -
mecanismo. La ética tiene mayor validez en tanto que los principios que postu-
la pueden ser violados por los hombres.

3.4.- Hemos dicho ya que es necesario determinar el ser del hombre para conocer
su fin. Llevando a la práctica esta investigación procuramos saber que tipo de
concepto es el ser.

Existen, desde el ángulo que nos interesa, tres clases de conceptos: los unívocos,
los equívocos y los análogos. Llamamos unívoco al concepto que le viene -
bien por naturaleza a un objeto. El concepto triángulo le viene bien por natu-
raleza al objeto geométrico que en su estructura implica tres ángulos. Concep-
to equívoco es aquel que por un simple modo de hablar se aplica a un objeto. -
Concepto análogo es aquel que le viene bien a un objeto y se aplica a otros que
participan en el primero o se les atribuye su naturaleza. (3)

3.5.- Resulta importante saber qué tipo de predicado es "ser". Si nos proyecta-
mos a la historia, los pensadores nos indicarán la pluralidad de opiniones al
respecto. Sin duda alguna ello ayudará a depurar nuestro criterio al respecto.

Para Platón el mundo de las Ideas es el hegemónicamente real; y dentro de este
mundo la Idea de Bien ocupa la cúspide. A ella corresponde en plenitud el ser.
Las demás Ideas y las cosas tendrán ser por imitación, por participación. La
relación de las Ideas a la Idea de Bien significará el que gozan de ser. (4)

No basta la noción de Idea para constituir el ser; es necesario, y esto se repi-
tirá en la historia, que los pensadores elijan dos nociones, dos elementos para
constituir la noción de ser. Platón usará la noción de idea y, reconociendo en
estas una jerarquía, un rango, situará en el punto culminante a la Idea de - -
"Bien". Idea y Bien son los elementos, las nociones que dan la posibilidad a -
Platón de reconocer, en esa unidad, al ser. Será, sin duda alguna, un sistema-
de analogía de atribución, porque formalmente el ser solo se encuentra en la - -
Idea de Bien. Sus tesis de la imitación, de la participación, confirman esta -

versión. Solo extrínsecamente podríamos hablar de ser en todos aquellos antes - que no fuesen precisamente la Idea de Bion.

3.6.- Aristóteles, en su *Metafísica*, nos dice que el ser se dice en plural. - -- (Libro VI). Es decir, el término ser se aplica a plurales, distintos sujetos. - Pero, es necesario precisar, la manera como se aplica a esos plurales sujetos, - es distinta.

Lo que nos va diciendo el Estagirita toma base sólida en sus afirmaciones lógi-- cas. Para él, el hombre es capaz de conocimiento precisamente por esa capacidad que tiene de bifurcar la realidad, de escindirla. De distinguir en las cosas un sujeto y atributos que le correspondan, algo de lo que se dice y lo que se dice de algo. El conocimiento se da en el juicio, en esta síntesis de distinciones.

En propiedad, el ser se afirma de la sustancia: *ousia*. Y si usamos la vía filo-- lógica nos damos cuenta que éste término tiene proximidad con *ous*: lo suyo. Se dice de la sustancia que es ser, precisamente porque tiene lo suyo, lo que le - perteneco. (5)

Pero el ser también se dice de los accidentes, de los *sumbeboci*, de los que van con, de los que no pueden ir solos; de los que para ser necesitan ir con la sus-- tancia. Pero si bien es cierto que la acompañan, son ellos los que hacen posi-- ble que se presente, que aparezca; son a manera de reactivos o colorantes. Es - así como para que tengamos presencia de la sustancia necesitamos hacerlo en el - tiempo, en la cantidad, en relación, etc.

De este modo Aristóteles no nos ha resuelto el problema porque si el ser es la - sustancia, ahora necesitamos saber qué es ésta.

3.7.- La sustancia (*Categorías*, Cap. V) dice Aristóteles es *idea*, forma, interiorizada de presente en una materia. Y volvemos a encontrar la duplicidad de no-- ciones para explicar el ser: por un lado la materia y por otro la forma. Ni la materia aislada ni la forma sola se llaman ser; es el todo unitario y sustancio-- so lo que recibe este nombre.

Cuando en su definición incluye Aristóteles la noción de presente, subraya esto-- carácter de su filosofía que consiste en lo concreto. Sustancia es este hombre; no el hombre. La sustancia, el ser, no se da con plenitud de realidad en los -- conceptos universales, estructuras mentales; se da en los seres concretos, en los

entes individuales.

Y comprobamos ya el régimen de posesivo que se da en los pensadores que afirman la analogía. El ser es el ser "de" un ente, a él le pertenece. Vendrán matices que distingan la posesión formal de la material, pero se mantendrá la posesión.

En Aristóteles es la sustancia el ente al que le pertenece en propiedad, al que le viene a la medida el predicado ser. Sustancia, en Aristóteles, significa -- IDEA o FORMA, impregnada o interiorizada de PRESENTE, en una materia, cuya unión, de idea y materia, dan un todo. Es auténticamente genial este vislumbre aristotélico de que la sustancia como materia y forma debe matizarse en función de la temporalidad de PRESENTE: aquí y ahora. La sustancia, lo sustancial, se da en la naturaleza y la naturaleza es concreción, aquí y ahora. Lo auténticamente real en Aristóteles es la naturaleza y el sentido de naturaleza en Aristóteles, de PHYSIS, es naturaleza de lo concreto; lo auténtico es lo concreto. La realidad plena no se da en el concepto, no se da en la idea de la cosa.

Aristóteles no es el pensador que quiere elaborar una teoría para después amoldar la realidad a esa teoría. Aristóteles es el pensador que quiere empezar a embobarse, impregnarse de realidad, de naturaleza para posteriormente investigar acerca de esa naturaleza.

Primero es el hecho y luego la teoría; no al contrario como propondrán muchos filósofos de gabinete.

La sustancia es una realidad, pero si la sustancia se identifica con el SER y si hablamos de la sustancia como la más radical de las realidades, cómo es posible que practiquemos una escisión de ella, la escindamos en idea y en materia?

Como realidad la sustancia es fundamental; para bien entender, para hacer inteligible esa realidad fundamental, necesitamos intelectivamente, racionalmente, no realmente, desmembrarla en "idea" y "materia".

La realidad radical es la sustancia; la realidad radical, es este hombre: no admite división real (estamos en el terreno estricto de la ontología). Pero para que esa realidad sea inteligible, penetrada por la luz de la razón, afirma Aristóteles, que es necesario escindirla; facilitamos la captación de esa realidad radical bifurcándola: es una materia y una forma. Materia y forma son principios de ex--

plicación.

El término Idea significa, en Aristóteles, lo visible y evidentemente para nosotros. La idea es lo visible, con ojos del cuerpo o con ojo del espíritu; lo que se muestra, lo que se manifiesta; para que la idea se dé se necesita de la materia; para que la esencia se dé, se haga visible, se manifieste, se necesita de la existencia. Para que la sustancia se nos revele son necesarios los accidentes, los accidentes que son a modo de reactivos fotográficos que permiten que esa sustancia negativa para nosotros se constituya en positiva.

Vemos esta estructura solidísima, apretadísima, estrujante en su firmeza, de la doctrina aristotélica, de la sustancia y de los accidentes, de la materia y de la forma, de la esencia y de la existencia.

3.ª.- La sustancia como el ente particular que posee autenticamente el ser, no podría presentarse a nosotros, si esto no fuera posible mediante los accidentes. - A este hombre concreto que conocemos, lo conocemos en función de su limitación en el espacio temporal.

Según Aristóteles, son nueve los accidentes que hacen posible que la sustancia se devoto; son nueve los modos a través de los cuales se presenta a través de la inteligencia el ser. El ser se hace patente, padeco, a través de su manifestación accidental; ¿qué ocurriría si canceláramos esos nueve modos en función de los cuales se presenta el ser? Estaríamos ante lo nada de entes, pero ante el Ser que para ser plenamente identificado con un concepto tendría que llamárselo Nada.

A Scotus Erigena (6) ya se le había ocurrido esto y Heidegger, extraordinario conocedor de la escolástica, lo aprovecha. El ser no es mio, se me da, y en Aristóteles se hace patente a través de los accidentes. ¿qué ocurrirá si del mismo modo - como nos es dado, nos es quitado?

Existen los conceptos universales que lógicamente hablando participan a las especies y la especie participa a los individuos. En esta participación de esencia,

¿qué sentido tiene el individuo? Es una mera participación proporcional de la especie respectiva? Los nominalistas afirman que así es. St. Tomás dice que es una sustancia personal; es decir, que la esencia de usted es intransferible - con mi esencia y por eso tiene usted una misión, un destino distinto del mio. Una inteligencia que es real, individual, personal; una voluntad, una limitación espa

cial, y todos esos factores como son la herencia, su personalísimo modo de ser - que la caracteriza como formando parte de un determinado tipo psicológico, su -- cultura, su eficiencia y deficiencias orgánicas, etc. etc. La realidad no se da on los universales, los conceptos, sino on este onto concreto: los universales - son abstracciones, son producto de un trabajo de la inteligencia.

En la estructuración filosófica de Aristóteles, el onto al que corresponde en po secivo el ser es la sustancia, pero esta sustancia, este ser no se nos aparece -- sino mediante los accidentes. Esta sustancia que desde el punto de vista de nues tra comprensión no es pura idea, no es pura forma, ni tampoco pura materia. Mate ria y forma son puntos de explicación, por eso dice Aristóteles que la materia -- prima o primera no se da on la realidad, ni tampoco las formas puras son reali-- dad. La realidad es materia y forma, idea y forma, por eso el concepto, el uni-- versal, no es realidad plena. La realidad plena y esta es la tesis fundamen-- tal- aristotélica, son los individuos; ellos nos permitirán formar abstracciones, y -- Aristóteles hace toda su doctrina filosófica on función de las abstracciones. To da la filosofía está estructurada on función de estas abstracciones.

El sentido del término "ontología" nos está diciendo razones del ser. Evidente-- mente Aristóteles está inquiriendo por una ontología, por razones, está buscando las razones del ser. Mas no es una ontología general porque on esta investiga-- ción va a encontrar razones que no se pueden aplicar a todos los seres. Hay on-- tología general y ontología especial y todo filósofo que acepte la analogía del-- ser, que constituya un sistema solar, on el cual el centro sea el ser, todo fi-- lósofo que adopte esto, está matizando su ontología como especial.

4.1.- Un pensador francés contemporáneo Joan Wahl (7) que cita a Whitehead dico-- que on la historia del hombre, on la historia de la humanidad, hay dos resortes-- a los que no se los presta toda la atención necesaria, a los que no se los concej de la importancia que ameritan y que, sin embargo, encuentran como puntos culmi-- nantes de explicación de multitud de acontecimientos, son: el miedo y la osadía o audacia, o esperanza.

Si lográramos meditar un momento on la cantidad de cosas que hacemos y on la can-- tidad de cosas que dejamos de hacer por miedo caeríamos de espaldas; si nos adon-- tráramos on los acontecimientos culminantes de la historia de la humanidad y encon

tráemos cómo en esas situaciones vitales se han movido los resortes del miedo y de la esperanza veríamos como en ello encontraríamos la clave de esos sucesos — que han pasado a ser egregios a la historia del hombre. Miedo y osadía como resortes que explican multitud de situaciones de la vida del hombre; matrimonio — por miedo de quedarse soltera, por ejemplo. Cuántas vocaciones profesionales no cuajan adecuadamente, por miedo. Cuántas gentes quedan recluidas en una congregación religiosa por miedo. Es notorio y ostensible que en el medio en que vivimos, el joven tiene que decidir, cuando se trata de un universitario, la profesión que ha de estudiar, cuando aún no tiene en su mano todos los elementos necesarios para que su decisión sea firme, sólida y clara y resulta que resuelve al azar. Por miedo no regresa y sigue el cauce que le indicaría una mayor plenitud. Miedo a los años, miedo a la colectividad, miedo a los compañeros.

Cuando estudiamos Filosofía no estamos constatando un miedo a cierto tipo de ignorancia? Es que no nos sentimos seguros, firmes, estables, en esta realidad en que somos y la inseguridad nos proyecta al miedo y nos obliga a investigar multitud de problemas cuya resolución nos va a calmar.

4.2.— Qué significa la tesis de la analogía en función del miedo? Qué sería de nosotros si cada uno estuviésemos en posesión, (8) en propiedad, del SER? mi — el ser se me ha dado; yo no le tengo en propiedad, me es dado, en la misma forma en que me es dado el alimento cuando soy pequeño. Qué responsabilidad tan grande que el ser me perteneciera en íntegra propiedad a mí. Y si le pierdo? Y si se me acaba? Y si se me escapa antes que haya yo justificado el buen uso que — hago yo de él. Si me le quitan, si me castigan? Qué terrible que el último — tribunal estuviese constituido por juez y reo, por una misma persona que en un momento estuviese en la silla de los acusados, y en el otro en la del juez. Me juzgan; pero hay una confianza en la benevolencia del juez. El ser es de Dios: El me lo da y no solo me lo da sino que me lo da proporcionalmente para que no — haga uso escandaloso de él; recibe tan tranquilo la luz que me da vida, que me — da calor, que me da Ser, de aquel Sol que es la vida, que es el Ser. Este es un ángulo curioso desde el cual podemos enfocar la doctrina de la analogía que — contra, que posiona el Ser en Dios.

Vimos el "miedo ontológico", seguimos nuestra doctrina de la analogía, pero ahora el ángulo va a ser el de la "abstracción". (9) Estamos procurando explicar los —

enfoques fundamentales de este tema de la analogía.

En Sto. Tomás, el ser como predicado, el ser como concepto, el Ser pertenece a Dios. Dios es el propietario de el "Ser" y nosotros los hombres desmembramos esa propiedad y tenemos algunos derechos, siempre a modo de arrendatarios del ser, vi vivimos en la casa del ser, pero la casa no es nuestra. Pagamos por ese alquiler y el dueño vigila que no abusemos (ab-usar) en el uso de ese derecho.

El ser en Sto. Tomás es el Sol que alumbraba al resto de los astros dentro de un determinado sistema; el resto de los seres, los demás seres, participan proporcionalmente del ser; y el término "proporcionalmente" tiene una significación de origen matemático: 2:4 :: 6:12.

Dentro de esta concepción del ser en la cual localizábamos un análogo principal: DIOS y múltiples, determinados análogos secundarios: los seres, es necesario re flexionar cómo hemos llegado a esta noción de "Ser".

El ser lo hemos dado como un hecho, pero no hemos meditado acerca del camino, aca ca de la calle que hemos tomado para llegar al domicilio del ser. La calle es la calle de la abstracción; pero al igual que ocurre en la Ciudad de México, en que hay varias calles que se llaman Juárez, y una queda en el centro de la ciudad y otra en el rumbo de Coyoacán, así también hay varias calles llamadas abstracción por lo cual, si no tomamos la correcta, llegaremos a un domicilio equivocado.

Son dos los comentaristas de Sto. Tomás que precisan cuántas abstracciones hay y en que consiste cada una de ellas: Juan de Santo Tomás y Cayetano y en nuestro tiempo es Maritain el que se encarga con extraordinaria insistencia de recordarnos los textos tomistas y los comentaristas citados.

Hay dos clases de abstracción: la total y la formal. Para entender a la total es necesario precisar que el término no hace referencia a lo que la palabra total pudiera traer de ineficaz a la mente. Hay ciertos tecnicismos que no concuerden con la acepción común y corriente de la palabra. Cuando decimos abstracción total, el término "total" no hace referencia al contenido de la palabra total (abstracción completa, perfecta, en la que probablemente no quedara nada).

4.4.- Las fórmulas de las abstracciones son las siguientes: ABSTRACCION TOTAL es aquella que se inicia en las "especies" para terminar en los "géneros". Se inicia

en Pedro, individuo; brinca a hombre, especie; y termina en animal, género. (Es decir, va de lo particular a lo general).

La abstracción total que se inicia en el particular y termina en lo general implica esta nota: el producto de la abstracción ya no contiene el punto de partida de la misma: el salto que damos de "hombre" a "animal" significa que en el concepto animal ya no queda incluido expresamente el término "hombre".

El punto de llegada ya no incluye el punto de partida: abstracción total.

Esta "abstracción total" se da en todas las ciencias y por ello mismo se da en aquella ciencia que estudia al ser y que es la Ontología como ciencia que es. Para muchos, el SER no llega a ser otra cosa sino la culminación plena de estos brincos o saltos que vamos dando por las ramas del árbol de Porfirio. Para muchos el ser no es otra cosa sino ese género que trasciende a todos los géneros y se constituye en concepto que funde o refunde a todos los otros conceptos.

El ser en este sentido de abstracción total no es otra cosa sino un concepto, realidad conceptual, realidad lógica. El ser, en este sentido, no es sino el último punto de llegada que tuviera el viaje que hubiésemos iniciado dando saltos por las ramas del árbol de Porfirio, que se inicia en los individuos, ramas más densas, y se va elevando por las especies, ramas intermedias menos pobladas y llega a los géneros.

4.5.- Pero, existe un segundo tipo de abstracción que significa el paso de la "materia" a la "forma", que significa desmembrar ya no lógicamente sino ontológicamente a los seres para desprender de ellos su materia, para desprender de ellos su principio de individuación y alcanzar su forma. Es partir de este círculo, de esta circunferencia, de este aro metálico para proyectarnos en la esencia NO de esta circunferencia sino de la circunferencia. Es desprender de esta circunferencia, aro metálico, su realidad para quedarnos con su forma. Es este despojar a los seres de su individualidad, de su materialidad para quedarnos con su forma, con su forma como plenitud ontológica, no como concepto. Es el ser del concreto. El único ser pleno que podemos captar.

Y es así como dice Maritain (10) que son muchos los pensadores, que son muchos los metafísicos que han pasado largos años dedicados a esta meditación trascendental y que no han podido llegar más allá del ser como concepto, del ser como

género, no han podido llegar más allá de la abstracción total.

Depende de factores ajenos al esfuerzo expreso de la actividad espiritual que cada uno de nosotros podamos hacer, depende de factores ajenos y externos a cada uno de nosotros, el llegar mediante la abstracción formal al ser como plenitud ontológica, al ser como contacto directo, al ser como Presencia, como producto de una intuición no solo intelectual ni solo emocional, sino como producto de una intuición integral.

Abstracción formal que implica tres grados, (11) grados que no significan sucesión, que no suponen continuidad del uno al otro, grados que vemos como tres ángulos:

La primera abstracción que nos entrega al ser como "movimiento" es el ente concreto que lo entendemos mediante esta luz continua que le dió matiz: el movimiento. Así como una figura de ballet se nos presenta con tonos emocionalmente distintos debidos al tono de las luces que se proyectan en ella, así el ser, esa -- "bailarina de ballet", en determinado momento, por un cierto tono de luz que se proyecta en ella se presenta ante nosotros 'como movimiento'. Esa misma figura de ballet, en momento distinto, en ritmo adecuado, al proyectarse un tono de luz diferente se nos presenta como 'cantidad'. Esta abstracción de la cantidad es la que más directamente hace referencia a la anterior abstracción que hemos llamado de abstracción total en la cual se nos presenta el ser como cantidad lógica, objeto de esta disciplina.

Más la propia bailarina puede, en cadencia apropiada recibir una luz transparente que nos permita captarla tal y como ella es, en su más plena intimidad, es la tercera abstracción formal que da origen a la metafísica.

Ya no es el ser como cantidad, ya no es el ser como movimiento, ya no necesitamos estas muletillas del COMO, es ahora, en el tercer grado de abstracción, en que la luz que se proyecta es diáfana y transparente, en que el ser se presenta en cuanto ser.

Más, si todos podemos hacer el esfuerzo de entender el ser como cantidad, o como movimiento, el ser en cuanto ser, el ser como tal, no se presenta con la misma facilidad y por ello esta afirmación a veces se queda en pura fórmula, en pure enunciado, en abstracción total. No se trata en el caso de la analogía tomista, de llegar a Dios, ser en auténtico, mediante el camino de superar negativamente

los epítetos, las dimensiones, las categorías: no se trata de llegar a Dios -- negándole la 'temporalidad', Dios no es temporal; o en afirmativo que implica -- lo negativo: Dios es intemporal. Dios no es espacial, Dios no es material, Dios no es plural. No hay entes plurales que participen del ser de Dios como tal, no hay una especie Dios que se participe, que se da en los individuos que integran esa 'especie'. Se trata en esta abstracción formal en su tercer grado, no de -- llegar a Dios mediante el discurso, negándole nuestras imperfecciones, se trata de llegar a EL como PRESENCIA, se trata de entrar en contacto directo, sin inter mediarios, con el Ser Divino, se trata por ello no de una intuición intelectual, volitiva, emocional, sino de una intuición integral, vital que entrega al ser co mo presencia; se trata en última instancia de la experiencia mística que no está bajo nuestro control. Poseemos todos los hombres los elementos necesarios para que se dé esta experiencia mística, más lo trágico, consiste en que estos elemen tos que poseemos no están a nuestro libre disposición; no basta decidir, ejercer tar una corriente volitiva, no basta querer, no basta poner en acto nuestra razón, no es suficiente poner en 'tensión' nuestra emocionalidad, no está en noso tros esta coordinación sintética que da como resultado el SER COMO PRESENCIA. -- Por eso, cuando hablamos de la Analogía Tomista, no sólo en Santo Tomás sino en los otros autores, hay que llevar siempre al catador de vinos que en un momento dado pueda decir si el vino que nos están dando a beber es 'auténtico', si el ser de que se nos habla es esta realidad ontológica, o si es simplemente esta reali dad lógica de 'concepto'.

Más, si no llevamos al 'catador' no es posible hacer esta distinción. El cata dor sólo acompaña a aquellos que ya una vez probaron la Presencia del Ser en plig nitud, más no puede acompañar a aquellos otros que solo conceptual y lógicamente han llegado al ser.

5.1.- A FRANCISCO SUAREZ (12) le preocupó el problema del 'ser' y escribió sus - 'Disputaciones Metafísicas'; en la segunda explicó el problema de la analogía -- del ser.

Distingue dos enfoques: el ser en su ángulo de SUJETO; el ser en su ángulo de - OBJETO:

El ser en el segundo caso corresponde con igual significación a todos los seres, porque ser es solidez, fortaleza, seguridad; y en este sentido corresponde por -

igual a todos los seres. Ser es un predicado unívoco; de todos los entes de que se dice se dice en igual medida. El predicado ser es como el predicado hombre cuando lo aplicamos a los distintos sujetos que llamamos hombres, independientemente de sus matices individuales: sexo, capacidad intelectual, momento histórico, circunstancia política. Acá, el ser se dice con igual plenitud de todos los entes; igual de creatura y de Dios, de espiritual y de material, de vegetal y de animal.

Vemos como no obstante que España se nos presenta en el siglo XVI como una isla, hay rasgos muy profundos que permiten conectarla con el resto de Europa. Carnina el 'subjetivismo', la idea de reconocer derechos políticos al hombre, de dar una fundamentación subjetiva a la filosofía: EL SER ES MI SER, el de cada uno de los hombres; el ser tiene igual plenitud, vigencia, en el hombre que en Dios; es to es en el ángulo objetivo, en el ángulo de una abstracción objetiva.

5.2.- EL SER en el ángulo subjetivo significa: el ser es el ser del hombre, y -- entonces en este ángulo abandonamos la 'univocidad' para caer en la analogía.

La noción, la idea de 'ser' en el hombre se forma por abstracciones, por imperativo vital. Necesitamos fugarnos de los entes concretos y refugiarnos en un con cepto generalísimo. Conforme vamos abstrayendo seres concretos nos vamos quedando con ideas más generales, y la idea más general es la IDEA DE SER. Mas este refugio no es una aniquilación, pues para ello sería necesario fugarnos de todos los entes concretos y eso no es posible experimentarlo en la vida, pues siempre -- hay una especie de antena que nos comunica con la realidad: esa antena es el -- SER. La fuga integral de los seres concretos no es posible porque, dice Suárez, que el hombre mismo es, en cierto ángulo, parte de una realidad y como tal no -- este capacitado para fugarse de ella, como si un ángulo del triángulo pretendiera evadir las líneas del triángulo y salirse de él.

SUÁREZ dice que en ese SER EL EL MUNDO del hombre, lo más que puede hacer es lle gar al ser mediante él 'reconocimiento'.

5.3.- Pasamos a Kant que significa un nuevo paso dentro de la tendencia subjetivista de la filosofía (15). En Kant, lo que tiene SER no es ni el hombre propiamente ni algo que esté fuera del hombre. El ser corresponde a las 'categorías a priori'. El mundo exterior se presenta a mi conciencia como 'ser' cuando ha -- logrado pasar a través de las categorías a priori. Mas estas categorías a priori no tienen significación si no se los refiere a un objeto que les dé unidad; y

este sujeto no es el hombre; es el YO que para no tener esos matices de subjetividad que según Kant aniquilarán la ciencia, trasciende al yo concreto, va más allá - de los individuos y se constituye en un ego trascendental.

El afán de Kant es por establecer una teoría no solo del conocimiento sino del conocimiento válido (14) por el cual entendía el conocimiento científico que a su vez era el conocimiento universal y necesario. Mas, si el ser brota en función de las categorías a priori, no es posible asignar estos datos a un sujeto concreto, limitado, el hombre, sino a un 'sujeto' que establezca la necesidad y la universalidad, es decir, el ego trascendental.

5.4.- Las categorías a priori en Kant, tienen dos vertientes: 1.- Condiciones de posibilidad de la experiencia. 2.- Condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Son condiciones de posibilidad para que las cosas puedan presentarse con aspecto de universales y necesarias. Pero el hecho de que efectivamente haya ciencias con tales caracteres muestra que las cosas se someten a tales condiciones.

Tiene interés para las observaciones que estamos formulando el estudio de la filosofía kantiana porque nos permite entender a Kant como un filósofo subjetivista; precisamente todo lo contrario de como aparece en otros ángulos de su filosofía - en que se denota un anhelo de absoluta objetividad. Sabemos ya que el anhelo de Kant radica en investigar cómo es posible el conocimiento válido, es decir, el conocimiento científico y en función de este anhelo elabora una doctrina de las categorías a priori. El hombre, dice Kant, está dotado por naturaleza de un grupo de categorías que tienen mucha mayor importancia que las facultades a través de las cuales se ejercitan.

En la filosofía tradicional tiene más importancia la facultad misma, la inteligencia, la voluntad, los sentidos, que las categorías.

En Kant, el problema se invierte y toman capital interés las categorías. Las categorías que son dimensiones, ventanas, canales, a través de los cuales captamos la realidad. Las llama 'formas a priori', porque son de la naturaleza misma del sujeto cognoscente; no es necesario experimentar el tiempo para tener la categoría respectiva, la forma a priori respectiva. La forma del tiempo, la forma del espacio, de la cantidad, vienen conmigo. Estas formas a priori constituyen el ser; - porque en Kant, el ser es el conocimiento. Para Kant no tiene sentido preguntar-

se con un criterio de radicalidad cómo el ser es algo distinto, aparte, separado de nosotros mismos; el ser en esta plenitud metafísico-lógica es el conocimiento.

Por eso decimos que el ser en Kant son estas categorías o formas a priori, mas no ellas mismas separadas, aisladas, sino en función de la unidad, en función del criterio de síntesis que les da el sujeto. Vemos como el problema metafísico del ser se ha trasladado a un problema de metafísica del conocimiento. Ya no nos va a importar el ser como algo distinto y separado de nosotros; el ser son las formas a priori en función de la unidad que otorga el sujeto.

5.5.- Mas la universalidad y la necesidad, tonos que caracterizaban a la ciencia del tiempo de Kant, le llevan a meditar que no es posible asignar estas formas a priori al sujeto concreto que se equivoca; y habrá entonces que crear un ego universal que trascienda a los sujetos concretos, un ego trascendental.

En esta forma de exposición vemos cómo un punto de partida erróneo nos obliga a tener que construir entes que nos expliquen lo que ya no puede ser explicado por naturalidad. Si asumimos un criterio soberbio y pretencioso, si nos constituimos en legisladores de la realidad, llegará un momento en que los elementos que ésta realidad nos ofrece no serán suficientes y habrá entonces que estructurar nuevos entes, aparte de la realidad que se nos da, para poder entenderla.

5.6.- Kant necesita crear el ego trascendental. Vemos como en la filosofía kantiana encontramos un matiz de 'analogía': el ser es el ser de un ente; podríamos decir, el ser es el ser del hombre, porque el hombre es el que conoce, pero no el hombre concreto, mundano y transitorio; el ser es el ser del hombre trascendental, del ego trascendental. Este ego que en la imagen del sistema solar se constituye en luz que otorga luz y ser a todos los entes que se encuentran en su órbita. En Kant la analogía quiere dejar de ser una actitud de miedo y no lo logra: quiere dejar de ser una actitud de miedo, porque otorga al YO, al hombre, el ser en monopolio. Pero no puede dejar de ser una actitud de miedo, porque no es el hombre concreto, individual, el dueño, el monopolizador del ser sino el ego trascendental.

Es la ruta de la filosofía enfocada a través de la analogía, corriendo cada vez mas, tendiendo, hacia un subjetivismo. Ya en Suárez hay la distinción entre contenido formal y objetivo. El contenido formal del concepto ser pertenece en propiedad al hombre. El ángulo objetivo del ser pertenece a todos los seres, en esa in-

finita pluralidad que significan. Soy yo el que necesito recogerme; soy yo el que necesito abstraerme; soy yo el que necesito en un momento dado dejar de pensar en las cosas concretas; pero en un contacto remoto, lejano, sigo pensando en ellas y lo hago mediante el concepto de ser, ángulo formal del concepto. En lo objetivo, ser es patrimonio de todos los seres: de Dios, de creatura, material o espiritual. Hay un afán de evadirse de ese centro absoluto que siguieron Aristóteles y Tomás. Ya en Suárez hay el afán de verter el ser en todos los seres y subjetivamente hablando, siente la necesidad de expresar un ángulo nuevo del ser: el ser como concepto formal, como concepto realizado por mí. Lo he realizado para recogerme.

En Kant, el matiz de subjetividad es mayor: el ser pertenece a las categorías a priori que sólo operan cuando tienen sentido de síntesis en función de un sujeto, pero no pertenecen al sujeto concreto, porque había el peligro de perder la universalidad y la necesidad características que hacen posible el conocimiento válido: la ciencia. Para no perderlas no se decide a dar al sujeto concreto el ser, sino al ego trascendental.

Y la marcha del subjetivismo se prolonga al existencialismo.

5.7.- MARTIN HEIDEGGER (15) va a tratar de superar a Kant, y esto significa tratar de superar a todos los anteriores. El ser es este ente concreto que soy yo; el ser es el ser del hombre; pero esto no precisa la intención de Heidegger.

El ser es el ser de este hombre. Este hombre dotado de 'formas a priori'. Porque está dotado de estas dimensiones, de estos caracteres, decimos que está dotado de ser. Somos, porque tenemos estos conductos que nos permiten hablar de un mundo circundante.

5.8.- Ser significa en Heidegger el poseer estas formas a priori que ya no van a tener la rigidez de las formas kantianas. El hombre, éste hombre, las puede usar con elasticidad. Hay diversos grados de utilización de estas formas; la utilización ya no va a ser universal y necesaria. Entre los diversos grados de aproximación menciona:

1.- El estado de medianía, que nos otorga una vista del mundo como circundante. Las cosas y los hombres se van a presentar con un criterio de utilidad, entendido éste término con una acepción amplísima, se me van a presentar como 'instrumentos'.

¿Cuáles son los objetos que constituyen este mundo circundante que es fundamentalmente finito? Lo constituye la escuela, el hogar, la fábrica, la oficina, la ciudad.

dad; lo constituyen todas las cosas que puedo usar, utilizar; lo constituye todo aquello que se me presenta bajo la forma de herramienta, de utensilio: la pluma, la mesa, el teléfono.

Pero no solo este mundo inanimado se me presenta como 'utensilio'; el mundo como vida vegetal y como vida animal también se me presentan como utensilio. Utensilio con un sentido tan insignificante como en el caso de un elefante que me sirve para realizar una cacería. El árbol que me sirve para estudiarlo, o para hacer leña. Pero el hombre mismo, en este estado de medianía, se me presenta también como utensilio. El profesor tiene una significación de utilidad. La dimensión de mismidad íntima pasa inadvertida en la relación que se establece en clase. Los alumnos sirven al profesor como pantalla donde proyecta o quiere proyectar sus palabras, sus ideas. Todas las personas que encontramos se nos presentan con un criterio de utilidad: el que vende periódicos, el médico que procura ayudarnos en nuestros males biológicos; el sacerdote que nos ayuda en nuestros conflictos espirituales; el funcionario en una oficina que atiende un trámite nuestro, el peluquero que cuida nuestra apariencia. Todos estos ángulos del ser-hombre lo presentan como utensilio, co o en-ser.

Des como ya decíamos, ésta relación entre el hombre y el mundo, no es una relación estática, no es una relación inmovil. Es una relación que permite profundizarnos, entrar en diferentes grados en la realidad.

2.- Así como hay un estado de medianía, de inautenticidad, existe otra tensión, la de angustia. En el estado de inautenticidad el hombre, en cuanto que utiliza al 'mundo circundante' es un 'don-nadie', es 'uno-de-tantos'. El hombre en estado de angustia, en este sentimiento ontológico es él mismo. Basta colocarnos en este estado de angustia para dejar de ser uno-de-tantos y ser yo mismo. El estado de angustia es aquel en el que se suspenden los entes plurales, aquel en que se cancela la pluralidad y quedamos suspendidos ante la Nada, ante la nada como cancelación de seres, que en este sentido de singular es el Ser.

Al ser llegamos por abstracción, por imperio vital, porque necesitamos alejarnos de la pluralidad concreta, pero nuestra realidad misma impide fugarnos plenamente y entonces quedamos en un contacto remotísimo con esa realidad. Hemos abstraído el mayor porcentaje de realidad y nos quedamos con el concepto de ser. (Suárez) En Heidegger la angustia es el estado necesario para cancelar los entes y, cancelados, el mundo circundante queda suspendido en la singularidad que como tal recibe

el nombre de nada.

Heidegger trata de superar el concepto de 'nada' tradicional, como negación lógica del ser. Para Heidegger la nada es la negación ontológica de los seres para quedarse con el Ser. El matiz subjetivista llega a su extremo en Heidegger. El ser corresponde al ente concreto, el ser corresponde a éste hombre, el ser es en posesivo: 'de' éste hombre.

Ya hemos dicho que en la analogía existe un sistema solar; en la analogía heideggeriana el centro está constituido por éste hombre. Las cosas, el mundo circundante, tienen razón y sentido en tanto yo se los da. El mundo, esa pluralidad finita, son los astros que integran mi órbita. El ser está centrado en el hombre. En este ángulo podemos hablar de analogía en la doctrina heideggeriana.

6.1.- Hemos dicho que a la ética le interesan, fundamentalmente, tres conceptos metafísicos:

- 1.- El concepto de ser (analogía)
- 2.- El concepto de naturaleza.
- 3.- El concepto de fin.

NATURALEZA.- Aristóteles es quien desarrolla la idea de entender la realidad bajo sus dos ángulos primordiales: el ángulo dinámico y el ángulo estático. Todo ser puede ser enfocado a través de estos dos criterios. La esencia, concepto fundamentalmente estático, en tanto se realiza en una apariencia, en una concreticidad, recibe el nombre de naturaleza, ángulo dinámico.

6.2.- La esencia es en Aristóteles un concepto fundamentalmente estático. Ese concepto estático, proyectado al plano de lo dinámico, da lo que Aristóteles llama naturaleza: la realización de una esencia en un ser concreto. (16) Cuando la esencia hombre se realiza en un hombre concreto, estamos hablando de 'naturaleza' como realización, como entelequia. A la ética le intere sobremanera este ángulo de la entelequia, de la naturaleza.

Aristóteles que evidentemente en el curso del pensamiento filosófico se agiganta conforme pasan los siglos, es el que nos otorga una noción clara de naturaleza, como la realidad concreta que captemos aquí y ahora.

El filósofo que tiene mayor plenitud de actividad de pensamiento es aquel hombre

interesado principalmente por la realidad que vive, la cual quiere entender. Hacer teorías no es dejar rienda suelta a la imaginación sino tan solo pretender explicar la realidad concreta en función de principios generales.

6.3.- Toda nuestra realidad implica el criterio de 'dinamicidad'. El ser nos fue otorgado a la manera en que se entrega una máquina de coser, hilo y tela, y del ímpetu personalísimo de la costurera depende el que ese obsequio tenga realidad o se quede en puro anhelo; es a la manera que ocurre a un sujeto que termina sus estudios profesionales, realiza su examen y una vez hecho esto guarda su título y se dedica a..... vender automoviles. Toda la luz, energía, que tuvo oportunidad de asimilar, se desperdicia si despues de haber adquirido estos elementos los guarda.

El mayor afan de Aristóteles no era el de entender la esencia sino la naturaleza de las cosas; la esencia es solo punto de partida que nos proyectará a la naturaleza. La ética es una ciencia práctica que conociendo la esencia del hombre lo proyecta a la acción, al ejercicio de su vida. La esencia en su ejercicio, en su realización, en su dinamicidad, es lo que nos interesa.

La filosofía como actividad humana no tiene sentido restringida a lo especulativo, sino proyectada a lo práctico.

6.4.- En el orden de lo estático, en el orden de las posibilidades, en el orden de la potencia, se habla de esencia. El mundo de las esencias, podemos decir, es el mundo de las posibilidades. El mundo de la realidad es el mundo de las naturalezas.

Todos los términos nos estan indicando ya una significación unitaria cuando los encontramos en este ángulo que nos interesa.

Qué sentido, qué significación tiene la operación, el operar? El mundo se nos presenta como una dinamicidad; lo vemos, lo captamos así, como una pluralidad de entes en movimiento, en realización, operando sus esencias. Esta es una realidad que observamos, que captamos. Pero decimos, esta realidad viva nos obliga y nos lleva a la meditación. Qué sentido tiene el que las aguas de un rio corran?

Qué sentido tiene toda esa trayectoria que va desde el nacimiento hasta la muerte de un animal? Y qué sentido tiene toda la actividad humana? Qué sentido tiene la ciencia, la filosofía? Qué sentido tiene este orden de realización que es

la cultura? Qué sentido tiene el tiempo?

Centrándonos en el hombre que es nuestro punto medular, nos damos cuenta de que su vida pasa en continua agitación y que tal parece que el transcurso de los siglos, el paso del tiempo haya acelerado el ritmo de vida del hombre hasta llegar al extremo torturante que hoy captamos.

6.5.- Qué significa, qué quiere decir esta actividad, esta operación, esta actuación del hombre que se proyecta al exterior o que se encierra en sí mismo? Toda la actividad del hombre tiene estas dos tendencias: de exteriorización; de intimidad.

La cultura es el ejemplo más claro y evidente de este anhelo de exterioridad.

La casa, el hogar, es una de las primeras manifestaciones de este afán de intimidad: mi casa. Ahí es donde me puedo encerrar. Y en un orden filosófico: mi conciencia. La conciencia que permite una intimidad mayor que la casa; la conciencia que es este estar encerrado en sí mismo, y dándose cuenta de este encerramiento. Pero en intimidad o en extraversión, el hombre vive en tanto que actúa, en tanto que opera. La filosofía aristotélica-tomista define la vida como 'movimiento inmanente' Y un sujeto ha muerto cuando el por sus propios pies y su propio esfuerzo ya no puede salir de su casa y necesita que el esfuerzo de otros, los pies de otros, la decisión de otros, lo lleven al cementerio. En ese momento en que el hombre ya no actúa, en que el hombre ya no opera, decimos que ha dejado de ser hombre, decimos que su contingencia ha terminado, decimos que ha muerto. Cuando ya esta cualidad dinámica, esta cualidad de movimiento, esta cualidad de realización se ha suspendido.

Y nuestro problema está en movimiento: cuando el hombre opera, en sentido tomista, se dice que vive, que es. Y por qué cuando el hombre está privado de esta capacidad de ejecución se dice que ya no es, que ha muerto? Porque la esencia del hombre, lo que hace que el hombre sea tal, es precisamente esta posibilidad de actuación. Es esta posibilidad de ejecución, posibilidad que se da en el TIEMPO. El hombre actúa, el hombre es, el hombre opera, el hombre se realiza en tanto que ese hombre puede situarse en el tiempo y puede situarse en el tiempo en su posición de auténtica plenitud: EN EL PRESENTE. En cambio el hombre termina esta capacidad de ejecución cuando como objeto de museo artístico o científico, simplemente se conserva en el pasado. El museo más pleno y menos museo es el que se va

formando en la 'conciencia' de cada uno de nosotros de los seres que fueron; de nuestros semejantes que fueron, pero ya no son, que ya no están en capacidad de obrar.

7.1.- San Agustín dice: (17) 'Si no me preguntas qué es el tiempo, lo sé; más, si me preguntas qué es el tiempo, ya no lo sé'. Es este tipo de realidad que son bastante frecuentes y comunes; que cuando son implícitas las aceptamos, las toleramos, las afirmamos, y que en el preciso momento de hacerlas explícitas se nos hacen confusas y dudosas.

EL TIEMPO que no sólo significa la constatación de que un ser realiza su esencia, que no sólo significa la constatación de que un ser realiza su naturaleza; no es simplemente esta historia discursiva: el tiempo que hace mención a una actualización pero siempre con mares, con anhelos, con afanes a una verdad. En un esfuerzo burdo y bastante alejado de lo que queremos explicar, pero que lo dibuja - en silueta, podríamos comparar la actividad del hombre, su ser, su vida, a la situación en que se encuentran esos verros de carreras que realizan el acto de correr y de competencia en función de un 'señuelo' mecánico que nunca alcanzan. Se acercan a él, pero nunca - él va en la naturaleza misma de la carrera - nunca se apoderan de él. Así el hombre en el tiempo, al actuar, al realizarse, al operar, al hacer ciencia, al hacer cultura, esta siendo guiado, se le obliga a reaccionar en función del tiempo, del tiempo que para comprenderlo y distincuirlo lo divide en etapas de PASADO, PRESENTE y FUTURO. El tiempo que en el transcurso - de la historia y respecto de la finalidad del hombre ha seguido una evolución, - ha sufrido una diferente concepción por parte de los hombres.

Desde aquel reloj de sol (18) que significaba una varilla colocada con referencia a una situación horizontal, pasando por el reloj de arena, de agua, que implícaba un cálculo previo de la duración que tenía el vaso de esa agua o esa arena - hasta vaciarse en otro recipiente, hasta esos relojes contemporáneos que miden - los segundos, los minutos y hasta los siglos. Que son como un bofetón al hombre que los ha creado y que pronto desapareciera, y ellos, creación de aquel desaparecido, seguirán midiendo los años y los siglos. Esos relojes contemporáneos que significan la posibilidad de apropiarnos del tiempo. El hombre de nuestros días trae el medidor del tiempo en el bolsillo y es propio no solo preguntar la hora - sino pedir la hora propia del otro: "Deme usted su hora". Estos monstruos mecá-

nicos que ya no solo permiten el salto de la manecilla sino que en esta profusión de técnica permiten en los relojes eléctricos el movimiento sistemático, uniforme rítmico de una manecilla que no brinca sino que tiene un movimiento continuo. (19) Estos relojes que nos han hecho creer en la objetividad del tiempo y en su paso, - en su transcurso independientemente de nuestra conciencia. El día se divide en horas y minutos, y para que el paso de estos no nos resulte inadvertido, el hombre inventa el reloj despertador que va a interrumpir nuestro estado de sueño para volvernos a la rutina de las horas de trabajo. El tiempo que se nos presenta como un monstruo geométrico que conforme pasan las épocas va permitiendo y haciendo posible la división en fragmentos más pequeños; y como estos no pueden ser medidos por la vista - por ejemplo en una carrera de caballos - se toma la fotografía y se dice que fulano gana a mengano por una nariz.

Este tiempo que es inauténtico, porque el presente no es el instante mínimo; el presente puede ser un minuto o varios. El presente tiene sentido solo en tanto - referido a lo que intentamos realizar y lo estamos realizando. El presente de la clase no son las 8.10 p. m., el presente de la clase es una proyección de 50 minutos. El tiempo que en esta proyección geométrica o en esta proyección real y vital hace posible que el hombre acometa empresas y las lleve a su fin. El tiempo como esta tensión de la conciencia que pasa distinto no solo para los hombres, si no para las distintas situaciones emocionales de un hombre, y así es como ante un mismo suceso, una proyección cinematográfica que se está presentando, el tiempo pasa diferente para dos personas. Si la exhibición conmueve a una, la apasiona, le interesa, el tiempo pasa rápido; en cambio la trama es superflua, no logra concentrar a la otra, el tiempo pasa con lentitud desesperante. El tiempo que - pasa distinto para aquel que en un penal purga una condena, que para aquel que es para una situación personal: matrimonio, título profesional, ordenarse sacerdote, etc. El tiempo que pasa distinto de 'día' y de 'noche': de día en que tomamos conciencia de multitud de circunstancias que solo son posibles referencias al tiempo; el tiempo de noche que puede pasar rápido cuando el sueño es tranquilo, o parecernos eterno cuando se parece insomnio.

7.2.- Esta temperalidad que vio con claridad San Agustín, tan fuera de la mentalidad propia de su tiempo, y que se nos presenta ahora como clave de la situación de finalidad que caracteriza al hombre en su realización. El hombre que en esta situación de víctima del tiempo no solo se propone durante el transcurso de toda su vi

da la realización o ejecución de un fin sino que también se propone la realización de fines intermedios a los cuales para calificar con criterio de éxito o fracaso les fija de antemano un determinado tiempo en el cual los debe ejecutar. Ser abogado es un problema de tiempo; se mide en cinco años tomando como punto de partida el año posterior a la preparatoria. Ser profesor de filosofía se mide en tres años, al cabo de los cuales se es reconocido por la sociedad en esa calidad.

7.3.- Esta situación de vida, de intención, y de realización es lo que permite llamar al hombre, HOMBRE. No solo el que sea un animal racional, sino la posibilidad de que ejercite, realice su animalidad y su racionalidad, cosa que es posible en función del tiempo. Y de acuerdo con el criterio estadístico que rige la mayoría de las acciones humanas, cuando un joven muere antes de haber cumplido los 20 años, se dice que murió en la flor de la vida sin haber gozado los atractivos y placeres de la madurez.

El tiempo que para Aristóteles fue numeración de movimiento. Movimiento geometrizado. Movimiento desligado, abstraído de las demás circunstancias físicas que vinculaban tal movimiento a cuerpos concretos, mediante un instrumento. El tiempo en categoría de accidente. Como elemento necesario para que aparezca la sustancia del hombre.

Para San Agustín el tiempo entra al hombre de carne y hueso. No es otra cosa -- dice -- que cierta distensión no se de que cosa, y no me extrañaría que lo fuera del alma misma.

Bergson, distingue expresamente entre el ser necesario, como el ser en presente permanente y el ser contingente, como el ser que puede pasar a pasado.

Entre estos últimos, y cambiando la dimensión del tiempo, hay dos grupos, los entes con futuro, pero sin porvenir, debido a la previsibilidad y los entes con futuro y con porvenir, el hombre.

El hombre que gracias a su libertad es imprevisible y da dimensión creadora al tiempo.

8.1.- Todas las anteriores observaciones nos permiten hablar de la realidad teleológica de lo humano. Somos hombres no solo entante estamos dotados de una determinada esencia, sino que al poner en marcha, en movimiento, al colocar en dinami-

cidad esa esencia, tenemos un límite para realizarla con plenitud. Toda la filosofía de la angustia y toda la psicología de las situaciones angustiosas, toman como punto de partida este límite que nos pone el tiempo a nuestra actuación. Y el modo de hablar callejero incurre en afirmaciones como estas: hablando de un joven que en lugar de asistir a sus clases se dedica a 'perder el tiempo' en esas circunstancias tan mediocres como son las cantinas o los billares. Se dice: ha perdido su tiempo. Su tiempo, el de él, la dosis que tenía para haber realizado su ser. Se dice de una jovencita que llega a los 25 años enfrascada en meditaciones filosóficas y que no se ha preocupado por conseguir un buen partido, que ha perdido su tiempo, haciendo referencia a que no ha sabido aprovechar la dosis de 'temporalidad' que le fue otorgada para realizar el fin que en criterio de otros era el que le correspondía. El tiempo que, decíamos, significa en última instancia la posibilidad de asignar al hombre una realidad teleológica.

El tiempo que permite hacer una reflexión filosófica que concluye en una teleología. No necesitamos haber hecho nuestra meditación iniciándonos en Dios para llegar a la conclusión de la naturaleza teleológica del hombre. Hemos iniciado nuestra reflexión en la observación más común y corriente de 'como se nos presenta el hombre' para en función de esta descripción fenomenológica concluir en nuestra naturaleza teleológica, y éste para no caer en la mentalidad medieval que obligaba al hombre a pensar en Dios para concluir en la naturaleza teleológica de lo humano, como tendencia, como movimiento, como anhelo del hombre hacia Dios. En su realidad se nos presenta con matices distintos y por ellos estamos obligados a hacer esta reflexión filosófica de acuerdo con los matices en que se nos presenta nuestra personal realidad.

Más, si la experiencia y la observación más superficial nos están indicando que esta actividad del hombre deriva de la apetencia, del anhelo, del afán de conseguir un fin, estamos obligados a desbordar el mundo de los hechos, el mundo de la observación, para trascender al mundo de las fundamentaciones, para proyectarnos en el orden del deber ser. El ser del hombre se nos presenta en su realidad espontánea y naturalísima con las características que hemos observado, indicándonos que todo su empuje, todo su afán de creación, todo su ser, toda su ciencia, toda su cultura, toda su vida significa un afán por realizar, un ideal por cumplir, un fin por ejecutar y por ello la reflexión filosófica obliga a fugarnos de este orden para introducirnos al orden del DEBER SER y vemos como la ética --

- como disciplina filosófica - no trata de establecer a priori una finalidad -- del hombre. No trata de establecer formalmente la teleología del hombre; no -- pretende hacer una teoría del hombre a la cual se adapte, independientemente de que le venga o no a la medida al hombre. La ética parte de la observación del -- ser del hombre en su realización, la cual le indica que todo movimiento signifi-- ca previamente un anhelo, un ideal por realizar y la labor del filósofo consisti-- rá en analizar con detalle esta naturaleza del hombre - que se le muestra como - teleológica - para poder derivar de ella la verdadera finalidad que debe apete-- cer. Por eso, aunque parezca en cierto ángulo jalado de los cabellos, después - de este análisis metafísico de nociones fundamentales: ser - naturaleza - finali-- dad, vamos a desarrollar, con un criterio psicológico, los actos humanos, para - después poder eslabonar lo dicho metafísicamente con lo afirmado psicológicamen-- te y concluir en el aspecto fundamental de la ética: la norma moral.

El análisis, la investigación de los actos humanos en su ángulo psicológico. - - (20) después de la investigación metafísica, nos permitirá llegar sobre balsa -- que va en aceite a la noción fundamental ética: la norma moral.

8.2.- Obliga una distinción. No solo el hombre es un ser teleológico, todos los seres de la naturaleza son entes teleológicos. Pero solo el hombre está dotado, capacitado, de los elementos necesarios para conocer su fin y realizarlo. Conoce su fin por la inteligencia y está en aptitud de realizarlo mediante su voluntad. El resto de los seres de la naturaleza tienen un fin, pero no lo conocen y el movimiento que realizan para ejecutar, para lograr el fin que les pertenece - no es un movimiento que nace de ellos sino de un SER distinto a ellos.

En la filosofía tomista se afirma que este ser extrínseco es Dios cuya intelligen-- cia es la que conoce el fin de estos seres y cuya voluntad logra y permite que - estos seres realicen el fin que les corresponde. (21) Solo el hombre desborda, vá más allá, trasciende esta situación y conoce su fin, y mediante su voluntad - quiere realizarlo, y por su libertad se centra o se desvía.

Estas características en el orden de la ética, dan origen al orden de la liber-- tad. La libertad no es algo distinto de la inteligencia, ni algo distinto de la voluntad, ni tampoco es suma matemática de ellas. Es el ejercicio de la inteli-- gencia y de la voluntad en el orden ético.

Es útil y necesario que meditemos, que conozcamos las distintas especies, los --

distintos tipos de fin. Santo Tomás afirma que existen dos clases fundamentales de fin: el fin honesto y el fin deleitable.

Sigue al hacer esta afirmación la línea de su pensamiento que distingue dos amores: (22) el amor benevolente y el amor concupiscente. Si entendemos por fin — la cosa, el ente, el ser que nos mueve a la acción (noción metafísica de fin) podemos distinguir dos tipos de entes: aquellos que nos mueven a la acción en función del atractivo que nos significa su posesión, por el goce que nos da; aquellos entes que nos mueven a la acción en función del atractivo que nos significa el que dicho ente realice plenamente sus características.

En el primer caso tenemos el fin deleitable. En el segundo caso tenemos el fin honesto. Si se enfoca con rigor esta distinción se encontrará con que ella no encuentra otro fundamento que la distinción que se hace entre objeto y sujeto. Siempre que un sujeto se mueve por la pretensión de poseer, de alcanzar, de tender hacia un objeto; siempre que un sujeto y un objeto entran en esta relación apetitiva, es posible matizar esta relación en función de alguno de sus términos: o predomina el sujeto o predomina el objeto.

Si al establecerse la relación apetitiva entre objeto y sujeto, predomina lo que va a poseer, se habla de un fin deleitable, de un amor concupiscente. Si en esa relación el matiz cae en el objeto, lo importante de la relación es el objeto poseído, hablamos entonces de un fin honesto, de un fin benevolente.

Si quisiéramos entonar (darle tono) a este problema con la luz, con la perspectiva, con la visualización del egoísmo — altruismo, nos encontraríamos con que el egoísmo caracteriza al amor concupiscente y el altruismo al amor benevolente, al fin honesto.

Si le ponemos rigor, si apretamos nuestra meditación, llegaremos a la conclusión de que no es posible deslindar, separar físicamente, una acción matizada de amor benevolente de otra matizada exclusivamente de amor concupiscente. Es decir, — que el hombre no se da químicamente puro en probetas de laboratorio. No hay actos caracterizados solo por un fin deleitable y otros caracterizados por un fin honesto. La complejidad, lo enmarañado en que se da la vida del hombre no permite esta separación simplista. Es posible hacer la distinción entre el tono — que caracteriza al amor benevolente y al amor concupiscente, pero esta distinción

es producto de una abstracción. Y siguiendo a Aristóteles, siempre que nos mudamos al orden de lo abstracto estamos alejándonos de la auténtica realidad, estamos conceptualizando, y el concepto no se identifica con la realidad.

La distinción tiene sentido exclusivamente con el propósito de llegar a conocer al hombre mediante la única posibilidad científica que existe, desmenuzarlo, racionalizarlo. Qué mejor anhelo tendríamos que buscar este conocimiento intuitivo, de visión de lo que inmediata y plenamente se da, mas ello no se da en la ciencia; luego entonces es necesario producir estas distinciones, pero siempre recordando que no llevan otra mira que la mas facil comprensión de la realidad.

8.4.- Junto a esta distinción es importante formular otra que nos va a resultar interesante y útil cuando analicemos la actividad humana en su ángulo psicológico y es el problema del mal, y nuevamente vamos a conceptualizar, es decir, vamos a racionalizar el mal. Pretendiendo con ello exponer su intimidad, su realidad, descubrirlo, hacer del negativo fotográfico un positivo, vamos a atender a las características de nuestro modo de conocer para que mediante distinciones nos sea mas facil la comprensión de lo que es el mal.

El primer enfoque auténtico, claro, del problema del mal lo dió precisamente - San Agustín. (23)

Qué vamos a entender por mal? Si el hombre tiende de hecho, espontanea y naturalmente hacia su bien, si el fin del hombre es el bien propio del hombre, si el fin de todos los entes es el bien propio de cada uno de ellos; si el fin del arbol en el orden de los entes de la naturaleza, se identifica con su bien, ser plenamente arbol, y en el orden de los seres de razón, el fin del triángulo es el bien del triángulo. Si esto es así, cada ente tiende a su fin, a su bien, - qué sentido tiene el mal?.

Cuando un ente no realiza o realiza imperfectamente su fin, su bien, está realizando su mal. El mal no es sino la ausencia de una perfección debida en un determinado ente. Un mal en la silla es que le falte una pata; una pata que debía tener; no una pata que no debía tener; San Agustín, una vez que ha dado esta noción general de mal, nos dice que es necesario distinguir.

Cuando se aplica el atributo 'mal' a un ente qué es lo que podremos decir? qué significa calificar a un ser con el epíteto 'mal'? Veamos como el mal en oposi

ción al bien, no significa otra cosa sino la carencia, la ausencia de una nota que debería estar, que debería existir en determinado sujeto. Nos proyectamos en el orden del deber ser.

Para que ésta definición del mal sea clara, es necesario precisar los tres ángulos desde los cuales se puede enfocar el 'mal' en los entes. (24) Es posible -- hablar de mal físico y de mal ético. Preguntamos si es posible hablar de mal metafísico. Ya sabemos que es posible hablar de la verdad en el orden de la lógica, de la verdad en el orden de la metafísica, y cosa semejante podemos decir -- respecto del bien. Se puede hablar de bondad ética y de bondad metafísica. Tiene sentido entonces preguntar si es posible hablar de mal en el orden metafísico.

Decíamos que el mal en el orden de la física, en el orden de la naturaleza, es la carencia de alguna característica que debería poseer el ser de acuerdo con su esencia física. Es un mal el que el hombre en su estructura física, carezca -- de un brazo, porque la esencia física y concreta del hombre nos dice que es un -- ser que, en ese ángulo, tiene dos brazos. Dos brazos que hacen referencia a su -- esencia accidental y que por ello su ausencia permite seguir hablando de un hom -- bre, pero es una ausencia que implica un mal.

El problema del mal en el orden ético va a ser objeto de un estudio detallado; -- concretamente podemos decir: el mal en el orden de la ética significa que, el -- hombre usando y ejercitando su capacidad de libertad no realice los actos que -- le acercan, le orientan hacia su bien. Pero esta descripción del mal ético va -- a ser motivo de un análisis detallado.

8.5.- Y en el orden de la metafísica, será posible hablar de mal? Es decir, -- hablar de ausencia de esencia sustancial. Si metafísicamente decimos que el -- hombre es un ser racional, será posible seguir hablando de hombre cuando falta -- alguna de estas notas que lo caracterizan metafísicamente? Evidentemente, no. -- En el orden de la metafísica no es posible aceptar como una noción, la noción -- de mal; porque no es posible que a una esencia se le quite uno de los rasgos -- que la constituyen y siga siendo esa esencia. Porque las notas esenciales son -- las notas mínimas que hacen que un ente sea tal ente. En el orden físico pode -- mos cancelar un brazo a un sujeto y ese sujeto sigue siendo hombre; es posible -- que falte una de las características que debieran existir en ese sujeto de -- acuerdo con su definición física. Pero en el orden metafísico no es posible -- esa situación, si cancelamos una de las notas que integran una esencia, esa --

esencia deja de ser tal esencia y es otra cosa diferente.

En el orden de la metafísica no cabe la noción de mal.

Cuando hablamos del mal ético y decimos que consiste en la realización consciente, plena, libre o en la omisión de actos que de ser ejecutados o de no ser omitidos nos orientaran, nos colocasen en la realización de nuestro propio bien, surge la noción de pecado: actos que son libremente ejecutados por el hombre y cuya ejecución trastorna la jerarquía de los valores humanos. Cuya ejecución o cuya omisión pone al hombre fuera de la línea que le permita aproximarse a la realización de su bien.

Más, el hombre no tiene una libertad que le permitiera dejar de ser hombre; cuando a su fin el hombre carece de libertad de especificación, el hombre no está en facultad, en capacidad de decir, de afirmar, de establecer, cual va a ser su fin específico; como cualquier otro ser de la naturaleza el hombre trae asignado un fin específico a realizar y lo realiza independientemente de que lo quiera o no lo quiera. No está en el hombre decidir mediante la ejecución de actos, ser ángel o bestia. Así es como entendemos, relacionándola, la noción de mal en el orden metafísico.

La noción de mal sería la capacidad de quitar o de sustituir las notas que corresponden a una esencia, pero en el momento en que se quitan una o varias notas, esa esencia deja de ser tal esencia. El hombre no está en posibilidad de realizar un mal metafísico, de asignarse un fin específico que no le corresponde.

Entendemos, pues, cual es la noción de mal en el orden físico: la carencia de una nota que caracteriza a un sujeto concreto por su naturaleza y que no la posee; -- carece de ella.

El mal ético no es una pura carencia o ausencia; el mal ético consiste en la capacidad que tiene el hombre de orientar sus actos, saliéndose fuera de la línea que debiera seguir para alcanzar su bien, su fin.

Con esto podemos poner punto a esta exposición de la doctrina del mal y vamos a situarnos en los actos humanos enfocados en su ángulo psicológico.

NOTAS

- (1) Oswaldo Robles.- Op. Cit. Pag. 250.
- (2) Gabriel Marcel.- Position et Approches Concretas du Mystere Ontologique.
J. Vrin. Editeur.- Paris.- 1949.- Pag. 57.
- (3) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 177.
- (4) Idem.- Op. Cit.- Pag. 188
- (5) Idem.- Op. Cit.- Pag. 183.
- (6) Citado por P.C.M. Manser O.P.- La Esencia del Tomismo.- Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.- Madrid.- 1947.- Pag. 457
- (7) Jean Wahl.- Introducción a la Filosofía.- Fcndo de Cultura Económica.- México.- 1950.- Pag. 21.
- (8) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 221.
- (9) Jacques Maritain.- Siete Lecciones Sobre el Ser.- Ed. Desclée, de Brower.- Buenos Aires.- 1944.- Pag. 66.
- (10) Jacques Maritain.- Breve Tratado Acerca de La Existencia y de lo Existente.- Ed. Desclée, de Brower.- Buenos Aires.- 1949. Pag. 32.
- (11) Oswaldo Robles.- Op. Cit.- Pag. 73.
- (12) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 191.
- (13) Idem.- Op. Cit.- Pag. 198.
- (14) Manuel Kant.- Crítica de La Razón Pura.- Editorial Losada, S.A.- Buenos Aires.- 1938.- Pag. 119.
- (15) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 196.
- (16) Aristóteles.- Metafísica.- Libro IV.- Cap. IV.- Pag. 126.
- (17) San Agustín.- Confesiones.- Biblioteca de Autores Cristianos.- Madrid.- 1946.- Libro XI.- Cap. XIV.- Pag. 815.
- (18) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 13.
- (19) Henri Bergson.- Ensayo sobre Los datos inmediatos de La Conciencia.- Madrid.- 1925.- Pag. 91.
- (20) Octavio Nicolas Derisi.- Los Fundamentos Metafisicos del Orden Moral.- Universidad de Buenos Aires.- Buenos Aires.- 1941.- Pag. 177.
- (21) Idem.- Op. Cit.- Pag. 49.
- (22) Sto. Tomás de Aquino.- Suma Teológica.- Club de Lectores.- Buenos Aires.- 1945.- Tomo III.- Cuestión 60.- Art. 3.- Pag. 138.
- (23) San Agustín.- Op. Cit.- Libro VII.- Caps. XII, XIII y XVI.- Pags. 583 y sigs.
- (24) Octavio Nicolas Derisi.- Op. Cit.- Pag. 120.

II

LOS ACTOS HUMANOS EN SU ENFOQUE PSICOLÓGICO.

9.1.- Es necesario que recordemos que los actos que realiza el hombre como un ser natural son clasificados en dos grupos:

- a) Actos del hombre, en general, y
- b) Actos humanos.

Actos del hombre (1) son todos aquellos que realiza éste en su calidad de ente material, al igual que cualquier otro animal. Los animales actúan, realizan actos: comen, beben, se reproducen y todo ello supone la realización de multitud, de polifacéticos actos que derivan de la vida material, vida que es principio de movimiento.

El hombre colocado en este ángulo de la animalidad realiza lo que se llama en doctrina 'actos del hombre' y se distingue de los actos humanos porque en estos va el sello, va la nota de esta capacidad distintiva y propia del hombre: la inteligencia.

Cuando hacemos esta distinción nos vemos obligados a la reflexión de que no porque hayamos establecido y percibido esta distinción entre actos humanos y actos del hombre sea posible enfocar a un sujeto dividiéndolo en dos partes colocando en una los actos humanos y en otra los actos del hombre. El acto humano es una situación tan compleja que no permitiría hacer esta separación tajante y colocar en sacos diferentes estos distintos tipos de actos.

No tendría tampoco sentido, con respecto a un semejante nuestro, a otro hombre, respecto de cierto acto suyo decir: que es humano o del hombre, tajante. Así como no resultaría infantil pensar que el hombre está realizando actos de inteligencia en un momento y en otro acto de voluntad, y que en un tercero, de síntesis, actos de libertad; esto no ocurre. La vida toda, en su intimidad y en su fluidez y en su autenticidad, implica la imposible separación de inteligencia y voluntad. Del mismo modo no podemos separar actos del hombre de actos humanos. No tendría sentido ir a la confesión y empezar por narrar que hemos cometido 25 actos humanos y 38 actos del hombre.

Pero en este afán de aclarar, de tener una perspectiva de lo que es lo humano, los autores se permiten esta libertad de las clasificaciones. Como es natural, en el estudio de la ética interesa fundamentalmente la reflexión de este 'acto-

humano' que quisiéramos fuese químicamente puro.

De antemano tomamos conciencia que la investigación ética pretende circunscribir se a los actos humanos y que quisiera separarlos de los actos del hombre; pero con la reflexión hecha se toma nota también de que no existe el alambique que nos permita depurar el acto humano del acto del hombre. Pero en el orden del estudio, de la ciencia, es necesario tener estas perspectivas y estos ángulos para poder precisar con mayor claridad una doctrina que explique determinada situación. A la ética le interesan los actos que podemos llamar 'actos humanos'.

9.2.- Estos actos humanos en los que el sujeto tiende conscientemente a la consecución de un fin que conoce y quiere.

Los actos humanos, los que realiza conociendo y queriendo el hombre, pueden ser enfocados en dos ángulos diversos:

1.- Entender ese acto como medio para la realización de un determinado fin: ángulo ético. El acto humano entendido como 'medio', orienta a la consecución de un fin. 2.- La descripción ontológico-psicológica del acto.

Vamos a conocer primero esta estructura para después poder enfocarlo como medio. No podemos saber si una determinada maquinaria trabaja bien o mal, si es el medio adecuado para la consecución de determinado fin, si previamente no hemos analizado esa maquinaria en sus partes y conocido su funcionamiento, en la concatenación de unas partes con otras. No podemos saber si la máquina de escribir cumple o no con su cometido, si no sabemos previamente que la concatenación de todas sus piezas tiende a la realización de un fin determinado por el propio hombre. La máquina de escribir es uno de esos entes que se dan en la realidad, surgen, cuando un hombre toma conciencia de un problema y tiene en la mente la estructura del maquinismo que lo resuelve. Respecto del hombre, que no ha sido creado por otro hombre, debemos conocer su mecanismo.

Antes de proyectarnos a la actividad teleológica es necesario iniciarnos en la labor descriptiva. Vamos a saber qué es, cómo se da, qué significa un acto humano, para después ver si este acto humano puede tener la categoría de medio que anhela un fin. Este ángulo de la descripción podemos llamarlo ontológico-psicológico.

Acto humano es un acto libre. (2) Acto libre, porque una vez conocido el objeto, captado por nuestra inteligencia, ésta se abstiene de juzgar y nuestra voluntad se mueve hacia él, tiende hacia él, nos moviliza, nos suministra gasolina sufi-

ciente para ir hacia la realización o ejecución de ese objeto. Ese es el acto libre. El acto que supone como antecedente el conocimiento, la aprehensión in telectiva de un ente, y aprehendida, suspender el juicio, para que se dé la no vilización que significa en nosotros el tender hacia él.

La cosa no es tan simple. Porque ese tender hacia él significa el estableci-
miento de una jerarquía de valores, significa tener una cosmovisión que nos in dica hacia cuales objetos tendemos y cuáles rechazamos. Significa el ejerci-
cio pleno de esa cosmovisión.

9.3.- El hombre puede conocer un fin específico distinto al que tiene asigna-
do, pero no tiene impulso suficiente para tender hacia él y realizarlo. Por -
ello se dice que respecto de su fin propio el hombre carece de libertad de es-
pecificación. Más si carece de esta libertad de especificación respecto de su
fin, en cambio sí posee libertad de ejercicio, respecto del mismo. Ya hemos di-
cho que la esencia de los entes en el orden físico no significa una noción está-
tica sino una situación fundamentalmente dinámica. Cuando el niño nace no pode-
mos decir que haya realizado ya, que traiga realizada la esencia hombre; trae -
las características suficientes para que mediante el ejercicio de su intelligen-
cia y de su voluntad realice esa esencia o no la realice. Si la esencia del hom-
bre en el orden físico no es una situación estática sino dinámica, es por eso -
posible hablar de libertad de ejercicio, porque el hombre trae los materiales -
suficientes para la construcción de la casa que es el propio hombre. Pero pue-
de el hombre asumir una decisión de no utilizar esos materiales. El hombre pue
de no construir la casa. En este sentido es como el hombre en relación a su -
fin, puede no realizarlo.

Respecto del fin específico del hombre, no funciona la libertad. El hombre no
puede, mediante el buen o mal ejercicio de su voluntad llegar a situaciones --
que le permitan cambiar de ser. El hombre, en el ejercicio que tiene de su --
libertad no puede determinar ser algún otro ser de la naturaleza. El hombre,--
respecto de su fin propio, respecto de su fin como especie, no tiene capacidad
de usar su libertad.

9.4.- Si respecto de su fin propio el hombre carece de libertad de especifica-
ción, en cambio sí tiene libertad de ejercicio. Vemos la urgencia de distin-
guir estos dos matices o modos de la libertad: libertad de especificación y de

ejercicio. Resolver el problema de la libertad sin precisar esta distinción implica una confusión.

Al hombre le es dado su ser, su ser de hombre; pero queda en nuestra responsabilidad, en nuestra libertad, realizar ese ser o no realizarlo. Ponámonos un ejemplo: cuando nace un pequeño, no es posible hablar de que está ya dado plena e íntegramente. Es la vida toda, es el discurrir de este ser contingente lo que va acumulando puntos respecto de la realización del ser. Así como en el orden del conocimiento no es posible hablar de que razona a inventa, de que lee y escribe, sino que es una ardua labor de sus mayores enseñarle, así en el orden de lo humano es una ardua labor aprender a ser hombre.

Conforme discurrimos en el tiempo, conforme nuestras posibilidades orgánicas van siguiendo la curva de todos los seres vivos, así también en el orden de nuestra plenitud ontológica, día a día vamos acumulando experiencias que nos permitan cada vez con mayor plenitud y perfección ser hombres. En este orden de cosas, en esta trayectoria de aprendizaje es donde se inicia el ejercicio de la libertad. Podemos realizar esas experiencias, podemos utilizarlas provechosamente o podemos negarlas, echarlas por la borda como lastre.

El hombre en este orden de cosas se distingue del resto de los seres de la naturaleza porque posee lo que llamamos inteligencia intrínseca; cada uno de nosotros estamos dotados de esta facultad inteligible en forma propia, personal, es MI inteligencia, y no la puedo transferir, no la puedo cambiar, no puedo hacer trueque con ella, ni tampoco la puedo vender al mejor postor, ni dársela al ser amado.

El resto de los seres de la naturaleza (3) no tienen esta inteligencia intrínseca que posee el hombre; están dotados de inteligencia extrínseca; desde fuera son movidos en la realización de su fin. Hay un ser, plenitud de inteligencia, que desde fuera - en un símil grueso pero claro - maneja a manera de títeres a los seres de la naturaleza. El hombre no puede descansar, no puede gozar de esa tranquilidad simplista de saber que otro es el que está moviendo los hilos, pues la responsabilidad consiste en que cada uno de nosotros - mueva sus propios y personalísimos hilos y es responsable de que la función sea un éxito o un fracaso sancionado a jiromatases. El hombre dotado de esta inteligencia intrínseca tiene un fin específico asignado, se lo dan, se le --

otorgan; mas el es libre de hacer todo lo que está a su alcance para realizar en la mejor forma posible ese fin. Pero tambien es libre de permanecer inactivo e inclusive de pretender, de anhelar fines diversos al que especificamente le corresponde. Por eso decimos tecnicamente que si en el orden de su ser específico, el hombre carece de libertad de especificación en cambio en este orden específico si tiene libertad de ejercicio. Respecto de su fin como hombre, el sujeto carece de libertad de especificación pero está dotado de libertad de ejercicio.

Recordemos el tema de la analogía: (4) el ser en su plenitud no me corresponde, no poseo en propiedad, en monopolio el ser. El ser en esta situación, en esta tensión, le pertenece a Dios: identidad de esencia y existencia. Identidad real. Al hombre le es dado el ser. Yo no tengo porque preocuparme del problema de mi ser específico. A muy pocos se les habrá ocurrido si está en ellos la posibilidad de, en lugar de ser hombre ser alguna otra especie diversa; y a los que se les ha ocurrido no han tenido más recurso que aceptar la imposibilidad.

Pero si estamos determinados, si fatalmente estamos colocados dentro de esa especie de los seres de la naturaleza que se llama humanidad, si respecto de esa posibilidad no podemos usar la libertad, en cambio por poseer inteligencia intrínseca tenemos asignada la responsabilidad de realizar adecuadamente nuestro ser o de no realizarlo.

Tenemos que aceptarlo de acuerdo con la doctrina aristotélica de la potencia y el acto; tenemos dado en potencia el rango de humanidad y en nuestra responsabilidad está el convertir esa potencia en acto y no simplemente en acto, sino en el acto debido, en el acto adecuado. El hombre en esta situación tiene un rango que le es fundamental: conocer la realización del ser hombre, es decir, el de usar adecuada y acertadamente de la libertad de ejercicio en cuanto a nuestro ser específico. El realizar adecuadamente la libertad de ejercicio respecto de nuestro ser no se equipara, no se identifica con una situación como es el aprendizaje de una carrera. Necesidades de tipo administrativo que para muchos son tan despreciables, pero que con ejemplos iremos viendo la trascendencia que tienen; necesidades de tipo administrativo obligan a las instituciones que forman profesionistas a establecer un número de años y un número de materias por estudiar para obtener un grado académico. Se cursan los estudios, se realizan los trámites y se tiene una constancia en la que se da fe de que el sujeto posee un determinado grado académico, ciertos conocimientos.

En el orden del ejercicio de la libertad, respecto de nuestro fin específico, no es posible hablar de una institución dedicada a enseñar, dedicada a indicar los textos que deben leerse para que en un determinado número de años se otorgue el título humano de 'hombre'.

El usar, el ejercicio de esta libertad, dura lo que la vida de un hombre. No es posible que se de la posibilidad de que un hombre viva intonsamente en el orden intelectual, en el orden emotivo, y en 20 o 25 años llegue a tener plenitud, -- perfección en su libertad de ejercicio respecto de su fin específico.

Por eso, en el orden óntico y caracterizando al 'hombre' se dice que es un ser imperfecto, pero perfectible. Su esencia no radica solo en su imperfección. Es necesario agregar esta nota que nos matiza plenamente de humanidad: perfectible. Y esta perfectibilidad significa una situación permanente, insuperable; no es posible que en un hombre se de tal sabiduría, tal dinamismo, que en un momento dado esa perfectibilidad se convierta en perfección.

La libertad de ejercicio respecto de nuestro fin específico es un uso que dura lo que nuestra vida.

Tenemos claras ya dos tesis:

1.- Dentro de los seres que integran la naturaleza, el hombre integra una especie; es decir, hay una pluralidad de individuos cuya estructura permite formar lo que se llama una especie, y esa especie recibe el hombre de 'hombre'.

Primera pregunta:

Respecto de las características, respecto del ser de esta especie es posible -- la libertad? NO. El hombre no puede decidir ser hombre o pertenecer a alguna otra especie de la naturaleza. La tesis en términos técnicos: respecto de su fin, como especie, el hombre carece de libertad de especificación, no puede determinar, no puede alejar los rasgos que permiten unirle como individuo a una especie; estos rasgos le son dados y quiere o no pertenece a esa especie.

No es posible pensar en ese problema de decidir a que especie vamos a pertenecer: pertenecemos a la especie humana y estamos circunscritos a ella.

2.- Más, el ser hombre no significa que esta naturaleza se de en plenitud, se da como capacidad y en nosotros está realizarla, ejercitarla, ejecutarla, o no. La libertad de ejercicio que tenemos respecto de nuestro fin específico podría-

nos expresarla en términos no técnicos diciendo que la vida, nuestra propia vida debemos utilizarla aprendiendo día a día a ser hombres, a realizar las características de esa estructura que nos agrupa dentro de la especie hombre. Y la razón no es nada sencilla, ni tampoco está objetivada y presenta rasgos unitarios: ser hombre, realizar nuestra libertad de ejercicio respecto del fin que tenemos como especie implica determinar, resolver el siguiente problema: 'en qué consiste ser hombre'. Qué es lo que caracteriza, cuáles son los rasgos, las notas que integran a ese individuo ideal al que debemos tender y aspirar.

Problema harto complejo, (5) porque la historia de la cultura nos indica que en cada época el ideal de hombre es diferente. ComplejÍsimas corrientes de actividad que mueven al hombre a la acción van modelando, van marcando, van perfilando un determinado tipo que se constituye en ideal, que se constituye en anhelo, que significa un prototipo.

9.5.- Vemos, entonces, como el sencillo problema desde el punto de vista dialéctico de que el hombre sí tiene libertad de ejercicio, se complica cuando lo presentamos respecto de lo que debemos entender por hombre, por humanidad.

Basta repasar los textos de la historia de la cultura para comprobar que cada época nos da un ideal de hombre distinto respecto de las otras épocas. Entonces, lo importante no es saber que tenemos libertad de ejercicio respecto de nuestro fin específico, que podemos realizarlo o dejar de realizar, lo importante es conocer cual es ese fin específico, prototipo al que vamos a tender, y éste es un complicadísimo problema que probablemente logre algún matiz de claridad cuando nos refiramos a esta corriente de pensamiento que se ha desarrollado últimamente: la filosofía de la cultura.

No cabe duda que el prototipo de hombre que tenía vigencia en la Edad Media no es ni puede ser el ideal de hombre que tenemos en el presente siglo. Infantil y torpe sería presentar como ideal de hombre a uno de los egregios griegos del siglo de Pericles; ingenuo sería presentar como ideal de hombre a estos artificiosos, robuscados y formalistas hombres que abundaron en el Renacimiento. No es posible que en el orden de la Filosofía de la cultura vayamos a sostener una tesis de regresar íntegra y puramente al espíritu medieval. Lo importante es conocer nuestra circunstancia, lo importante es saber cuáles son las características que dan plenitud de vida a un hombre de nuestros días, lo importante es -

depurar los tipos principales para proyectar un ideal de hombre contemporáneo; lo importante es saber cuáles son los valores de auténtica vigencia en la situación en que estamos viviendo y, entonces, cuando hayamos realizado esa investigación-nada fácil, entonces sabremos con plenitud hacia que tipo de hombre debemos tender. Entonces podremos decir si vamos a usar o no de esta libertad de ejercicio que tenemos, respecto de nuestro fin como hombres. Tampoco sería sensato postular la idea de hombre simple y llanamente como un animal racional y en función de eso querer resolver el problema de la libertad de ejercicio

Definimos al hombre como un animal racional, llevando como antecedente que esa - definición nos resulta insuficiente, pues solo tiene perspectivas metafísico-lógicas. Luego entonces este orden de la ética se nos presenta imperiosamente como - un orden de la cultura y en otro ángulo como un orden de la psicología. Vamos a - conocer ésta estructura universal del hombre para procurar ir la cargando de to - dos los detalles, de todas las minucias, de todas las contingencias que acaban - por constituir su 'circunstancia'. Y es entonces cómo se justifica aquella frase de que 'el hombre es él y su circunstancia'.

Poco o nada habremos resuelto con investigar la esencia del hombre como animal - racional. Falta mucho por precisar, referirnos a sus 'accidentes', a su circun- - stancia, porque al final de cuentas tiene más importancia en el orden de nuestra - responsabilidad saber realizar nuestros accidentes, que saber realizar nuestra - esencia oscura de 'animal racional'.

He ahí la responsabilidad del filósofo dedicado a la ética: no dar solución dia- - léctica a estos problemas, no repetir fórmulas. La misión radica en otorgar la - silueta del hombre de nuestros días, del hombre que debemos anhelar, y para ello no es posible una elaboración ideal; hay que cortar la maleza. Toda especulación filosófica antes de la elaboración de una tesis, significa la destrucción de una tesis anterior. Hay que ir destruyendo la ponzoña, la masificación de que somos - víctimas, para entonces poder tener la oportunidad auténtica, cierta, real, de - realizarnos personalmente.

Vamos a tener oportunidad de ello cuando hablemos de la Filosofía de la Cultura, y cuando precisemos una Axiología. Porque no es posible que una misma Filosofía de Valores tenga vigencia en distintos momentos históricos.

Por qué nos produce risa afirmar que el valor cumbre para los norteamericanos es

la utilidad, y lo vemos con desprecio? Por qué despreciamos y hacemos críticas de la moral griega? Porque estamos proyectando nuestro modo de ver las cosas a otros pueblos.

Vemos cómo es necesario hacer una doctrina de la estructura psicológica de los 'actos humanos', de acuerdo con una observación pura y cómo esa estructura debe proyectarnos a una filosofía de la cultura en virtud de la cual se precisen los rasgos del hombre ideal a que debemos aspirar.

10.1.- Cada una de nuestra facultades está ordenada, esta hecha y se realiza respecto de un fin que le pertenece. Partiendo de la observación mas simple, la facultad de la vista está hecha para ver; la facultad del oído para escuchar, la facultad de la inteligencia - y el salto es extraordinario - está hecha para conocer. Estas afirmaciones tan simples, tan elementales, son capaces de destruir todos aquellos sistemas filosóficos que niegan o ponen en duda la capacidad de conocimiento del hombre. Nadie será capaz de poner en duda que la vista está hecha para ver y que el oído está hecho para escuchar. Negarlo sería ir contra la naturaleza e ir contra la naturaleza cancela toda posibilidad de hacer ciencia o filosofía.

Pero si estas verdades son tan claras, tan nítidas, también lo es la que afirma que la inteligencia está hecha para conocer: el fin propio, el término adecuado de nuestra inteligencia en tanto que opera, en tanto que actúa, es precisamente el conocimiento, y cuando decimos 'el conocimiento', podemos sustituir este concepto por el de verdad. La vista está hecha para los colores, para ver; el oído está hecho para el sonido, para las vibraciones de este tipo. La inteligencia - está hecha para la verdad, para el conocimiento. El fin propio de la inteligencia es la verdad, y la inteligencia no hace otra cosa sino pretender realizar - el fin propio para el que está hecha.

Y estas afirmaciones no entran en el orden de las teorías, no estamos elaborando ninguna tesis, estamos asumiendo, como de costumbre, en este orden de cosas, una actitud fenomenológica, es decir, de descripción neutra: (6) no estamos artificialmente afirmando un fin que se nos ocurra para la inteligencia, como tampoco estamos haciendo respecto de la vista y del oído; no estamos haciendo otra cosa sino describiendo nuestras facultades; tampoco estamos dogmatizando, es decir,

tampoco estamos dando afirmaciones de fe; no estamos ni inventando teorías, ni otorgando dogmas, estamos en la más pura de las actitudes filosóficas, describiendo de una realidad.

10.2.- La voluntad, que es lo que nos interesa, es la facultad del hombre cuya finalidad consiste en querer, en apotocor, en tender hacia, en moverse hacia aquello que anhelamos, para realizarlo, y así como hemos dicho que la inteligencia está hecha para el conocimiento y ahora decimos que la voluntad está hecha para querer, también podemos decir que si la inteligencia está hecha para el conocimiento y este conocimiento como concepto se sustituye por la 'verdad', así en el caso de la voluntad que está hecha para querer, este concepto de QUERER se sustituye por el de BIEN: la voluntad está hecha para el bien. (7) E insistimos en las anteriores referencias para claridad.

El fin de la vista es el SER, el fin del oído es también el SER, el fin de la inteligencia es también el SER, el fin de la voluntad es el SER. En el caso de la vista, es el SER en tanto coloreado, en tanto perfilado, en tanto silueta. Cuando decimos que el SER o el FIN del oído es el ser en tanto 'cierta vibración', en tanto vibración captada por esta facultad; cuando decimos que el SER es el FIN de la inteligencia, estamos haciendo referencia al SER como conocimiento, es decir, al ser como verdadero. En Filosofía, el término COMO logra explicación diáfana sobre todo en el orden de los problemas ontológicos. El ser como bondad, como bien, es el fin propio, adecuado, de la facultad que llamamos VOLUNTAD. No tendría sentido que cada una de nuestras facultades tendiese a un objeto radicalmente distinto al objeto que tienden las otras facultades: no tendría sentido hablar de una dispersión de 'fines' en las facultades del hombre; muy por el contrario, todo nos hace ver que las distintas facultades del hombre, hasta contrarias tienen un punto de unión y este punto de unión es el SER. Pero ya decíamos, la materialidad del hombre le obliga a realizar este fenómeno de la división del trabajo en la captación del SER; no es posible un querer indeterminado; la captación en todos sus ángulos; tenemos que ir precisando diversos y sucesivos tonos para la captación del SER.

10.3.- El fin propio de la voluntad es el SER, el ser en su ángulo de Bien, el ser en su ángulo de bondad, el ser como apotocible. Una de las reacciones que ocasiona el impacto del ser en el hombre, una de las múltiples reacciones, es precisamente: apotocemos. Toda nuestra vida la logramos realizar en función

de la tendencia a satisfacer los diversos anhelos que tenemos; todos los órdenes de nuestra actividad se encauzan en anhelos que nos mueven a la acción; es el SER que en sus distintas manifestaciones se presenta al hombre como 'apetecible': el hombre quiere comer, el hombre quiere hacer ciencia, el hombre quiere hacer cultura, el hombre quiere hacer política, quiere hacer dinero, quiere realizar la belleza, etc.etc.

Esta facultad humana que llamamos voluntad tiene como fin propio el ser en su ángulo de bondad. Esta afirmación tiene un contenido plenamente metafísico. Distinguimos que el término bien, tiene dos acepciones distintas: una en el orden metafísico y otra en el orden ético; así como el término verdad tiene dos acepciones: una en el orden metafísico y otra en el orden epistemológico; así como belleza tiene dos acepciones: una en el orden estético y otra en el orden metafísico. Cuando decimos que el fin propio de la voluntad es el bien, estamos enunciando un afán verdadero de tipo metafísico y ello significa que en este orden de cosas, la voluntad obligadamente tiende hacia el bien; la voluntad no podría tender hacia el ser en cuanto verdadero, por ejemplo; no se adecúa su estructura con el ser en su tono o en su ángulo de verdad, como tampoco podría ser posible que la voluntad tendiese hacia el ser como bello. En este orden de la metafísica, del fin propio de la voluntad, no tiene sentido plantear el problema de la libertad; un error sería hacerlo.

10.4.- Pero en el orden psicológico y en la perspectiva ética, la voluntad no sólo tiende hacia el bien; la razón es ésta: el hombre es un ser con una pluralidad extraordinaria de facultades; mediante cada una de ellas tiende hacia un fin que le corresponde 'específicamente'..... La vista no puede tener otra realización que la de ver; pero si la voluntad no le otorga ese ímpetu, esa fuerza, esa dinamicidad, la vista no ve; no basta tener ojos para ver, es necesario que la voluntad les preste, les otorgue, ese ímpetu que permita a la potencia de la visión se constituya en acto, y lo que decimos de la vista lo decimos de todas, absolutamente de todas las otras facultades humanas: cada una de ellas tiene su fin propio, tiene su fin específico, pero ese fin no puede ser realizado si no hay la actuación debida de la voluntad; luego, entonces, en este orden psicológico, y en este ángulo ético que nos interesa, la voluntad no sólo tiende hacia el bien sino que es aquella facultad que permite a las otras facultades del hombre realizarse.

10.5.-- Y en este orden de cosas si es posible, ya es posible, el problema de la libertad, porque la voluntad en esa situación de primacía que tiene respecto de las otras facultades (o insistimos que no estamos haciendo teoría sino describiendo) tiene la posibilidad no sólo de precisar, de determinar si una facultad realiza su fin o deja de realizarlo; la voluntad no sólo es capaz de precisar, de determinar si la facultad que tengo de hablar se realiza o no; es además capaz de trastocar, de cambiar, con determinados matices, la finalidad de nuestras facultades. Y vemos, entonces, cómo queda perfectamente clara y sentada la teoría de la libertad. No basta con que la Fisiología nos indique cómo se realiza el mecanismo de una determinada función, porque con toda la claridad y la precisión y el detalle de ese mecanismo no andarían, no funcionarían, si la voluntad no le otorgara el ímpetu necesario. Esta posibilidad que tiene la voluntad de permitir, según su decisión, el que nuestras facultades se actualicen o queden en potencia, — finca ya en definitiva lo que llamamos 'libertad'.

Además, la posibilidad de trastocar, (8) de cambiar, de sustituir la finalidad de alguna de nuestras facultades; y entonces surge como de la mano, la noción de pecado. Cuando la voluntad cambia, cuando la voluntad sustituye la finalidad propia, natural, específica, de nuestras facultades, se presenta el acto como pecaminoso. Mas es necesario que no vayamos a creer que la libertad se constituye sólo en la posibilidad de 'pecado', la libertad no es un mal, la libertad no es una pobreza ontológica, porque si bien es posible que la libertad se use como antecedente del 'pecado', también es posible que la libertad se use, y de hecho así ocurre, para la realización adecuada de nuestro ser. Cuando la voluntad nos decide no sólo a realizar nuestras facultades sino a realizarlas en auténtica abundancia, con definitiva plenitud, la libertad está permitiendo al hombre realizar su ser y realizarlo en forma egregia. Luego, entonces, podemos decir en este ángulo psicológico y con la perspectiva ética, que nos interesa, que la voluntad es la capacidad de determinar, de mover, de realizar nuestras facultades, y que esta capacidad de movimiento puede ser usada en el orden ético para bien o para mal del sujeto.

10.6.-- Precisamos la situación de la voluntad respecto de su fin propio. Todo este ensayo tiene interés precisamente con el propósito de perfilar nociones. Casi no hay que resolver problemas sino precisar 'nociones'; hablabamos de la voluntad y de su fin propio, y distinguíamos el ángulo metafísico del ángulo ético-psicológico.

gico. En el metafísico, la afirmación es contundente y radical: el fin propio, adecuado, el fin único de la voluntad es el bien. Así como los ojos, decíamos, no pueden hacer otra cosa sino ver, así como los oídos no pueden hacer otra cosa sino escuchar, así como la inteligencia no puede hacer otra cosa sino conocer, la voluntad no puede hacer otra cosa sino tender hacia el bien. Y tender hacia el bien, en este orden metafísico, es lo que fundamenta la naturaleza operante del hombre. El hombre actúa, el hombre opera, el hombre obra, realiza en función de su voluntad, porque la tendencia de la voluntad hacia el 'bien' incluye como rasgo definitivo, el apotocarlo. Así como la situación de la inteligencia ante el ser significa conocerlo, y el conocimiento incluye penetrarlo, poseer intencionalmente de él, así la voluntad en su actitud de tendencia hacia el bien, significa apotocarlo.

Pero el 'apetito' no tiene sentido si lo fragmentamos en la contemplación; el apetito se perfecciona en la realización. Apotocar no sólo es tender hacia, sino además, el movimiento de realizarse de esa tendencia; por eso decíamos que la tesis metafísica de la relación existente entre la voluntad del hombre y el bien, constituido como su fin específico y propio, fundamenta la naturaleza operante del hombre; toda nuestra actividad, toda nuestra realización, tiene como fundamento original la Tesis Metafísica que afirma la relación entre la voluntad y el bien como su fin propio y específico.

Mas esta tesis clara, diáfana, en el orden metafísico, tiene matices polifacéticos en el orden ético-psicológico. Y la situación es la siguiente: el hombre es un 'ser abierto' en forma harto indeterminada, en cuanto a cantidad, hacia la realidad; los conductos, las facultades que tenemos para presentarnos, para proyectarnos en la realidad, son múltiples, extraordinariamente plurales en cantidad. Por eso decimos que el hombre es un 'ser abierto' ante la realidad. Muy en contra de esto, multitud de tendencias suyas le afirman como un 'ser centrado' y encerrado en sí mismo. El hombre contemporáneo, nosotros, somos seres que hemos cerrado multitud de aberturas hacia la realidad. Pero esta situación clara clarísima de que somos poseedores de múltiples facultades que nos ponen en contacto con la realidad, se complica en el sentido de que esas facultades no son capaces de moverse para operar. Las más gruesas, la vista, el oído; tenemos la facultad de ver, de oír; pero los ojos propios, los oídos propios no son capaces de ponernos ellos mismos en movimiento de realización. Si no concurre la voluntad, nues

tres ojos no ven; si no concurre la voluntad, nuestros oídos no escuchan, si no concurre la voluntad, nuestra inteligencia no conoce y, entonces, esto plan que nos interesa, ético-psicológico, se nos presenta dándolo a la voluntad toda la capacidad de realización de nuestro ser.

Y éste es otro modo de entender el problema de la 'libertad'. En cuántas ocasiones la libertad pone a operar una de nuestras facultades en un fin diverso, en un fin inauténtico, en un fin distinto al que le corresponde por naturaleza. Por que esa es la facultad de la libertad, no sólo de poner a operar nuestros diversos conductos sino en multitud de ocasiones trastocar su realización y entonces toma sentido pleno y auténtico el acto libre y derivado de él: lo pecaminoso.

11.1.- Es necesario distinguir el modo de operar que tienen los otros seres vivos, del modo de operar propio del hombre, para poder entonces saber cuál es el matiz que le da a los actos del hombre la jerarquía de actos humanos.

El universo todo se nos presenta, y se ha presentado a los hombres de todos los tiempos, como un proceso, como una realización, como una dinámica. Si esto es así, obliga saber si entre la actitud operante del hombre y la actitud operante de los otros seres vivos, por lo menos, hay una identificación, o hay matices que los distinguen. La planta y el animal, tipos de seres vivos, se nos presentan en el desarrollo de su vida también como 'seres operantes'; esta operación que captamos en forma incipiente en los vegetales, la captamos con mucha mayor claridad en los animales. La planta y el animal para realizar su ser necesitan operar. Hemos dicho que es ésta la nota, la dimensión fundamental y distintiva del hombre, luego, entonces, se presenta como un problema urgente en su resolución el saber si esta operación del hombre, de los animales y de las plantas, presenta los mismos rasgos o hay matices que la distinguen. Ortega y Gasset afirma que 'el hombre a diferencia de los animales es un ser que heroda'. Y Santo Tomás dice: 'el hombre no sólo vive sino que vive bien'. (9 y 10)

El animal es miopo, en cambio, el hombre ve a una distancia mucho muy superior a la del animal, por eso se dice que el hombre es un ser que heroda y que el hombre es un ser que vive y vive bien; por eso la posibilidad está implicando perspectivas más lejanas. El hombre es un ser con cultura y el animal no lo

os: 'el hombre hereda', porque aprovecha todo lo que sus antepasados han venido acumulando.

El animal viene al mundo y cada vez que viene, viene en la misma situación de -
ponería que los anteriores. También nosotros tomamos la marca biológica de -
nuestra raza, pero logramos perspectivas mayores. Por qué es posible que el hom-
bre pueda dedicar su vida al 'ocio de la filosofía', por ejemplo? Porque puede
resolver sus problemas vitales en forma rápida, sencilla. No sólo comemos sino
que filosofamos; no sólo vivimos sino que vivimos bien.

El hombre no 'hereda' en el sentido biológico, hereda en un sentido espiritual,-
cultural. El hecho de la cultura es el síntoma más evidente de la herencia del
hombre. La 'herencia' caracteriza al hombre, porque ese hecho está señalando una
serie de rasgos: el animal sólo puede ser capaz de fines próximos, en cambio, el-
hombre siempre es capaz de fines remotos. Por qué decimos que el hombre es más-
perfecto que el animal, y el animal más perfecto que la planta? Porque el animal
puede hacer más cosas de las que hace el vegetal, y el hombre puede hacer más co-
sas de las que hace el animal; los tres son seres 'operantes'; los seres con vida
son los que realizan su ser mediante el ejercicio. Decimos que unos son más per-
fectos que otros, porque pueden hacer más cosas; la cultura es algo que no puede-
hacer ni el animal ni el vegetal. El hombre puede hacer la cultura y ésta no la
hace desde el principio, sino que la hereda; hereda: tiene capacidad de recibir -
un patrimonio que no ha construido.

Entonces, resulta claro que siendo el hombre un 'ser operante' como lo es el ani-
mal y como lo es el vegetal, se distingue de éstos en su mirada más penetrante ha-
cia la realidad. Ante un problema como el que se le plantea al chimpancé para al-
canzar los plátanos, un vegetal muere, no tiene cómo resolverlo, su capacidad de
ver la realidad es remotísima; el animal está dotado de mejores recursos para en-
tender la realidad, sus problemas y resolverlos; y el hombre se distingue de es-
tos seres vivos mencionados, en que su profundidad de vista es aún mayor.

Podemos decir, entonces, que es suficiente que un ser capte un objeto y ponga los-
medios a su alcance para realizarlo, para hablar de un 'acto volitivo'. Si en el
orden del conocimiento ya hemos dicho que el animal es capaz de un conocimiento -
incipiente, sensible, empírico, que no se distingue más que en 'grado' del cono-
cimiento humano, ahora podemos decir que en el orden de la voluntad, el animal -

está dotado de una incipiente voluntad que le permita moverse hacia los fines que capta y su voluntad está limitada, restringida a estos fines; es decir, que la limitada captación de fines es precisamente lo que limita la actividad de la voluntad.

En forma hipotética, si el animal fuese capaz de captar fines más lejanos, más --
remotos, a los que capta, su voluntad tendría que operar también en forma más --
aguda, más intensa, más eficaz, para la realización de esos fines. Así en el --
hombre, el movimiento de su voluntad queda subordinado a la captación que logra.
No podemos anhelar aquello que no conocemos, toda esa gama de seres que quedan --
mas allá del horizonte de nuestra captación intelectual, toda esa gama de seres --
también queda mas allá de la posibilidad que tenemos de anhelarlos, y anhelar --
los significa 'de realizarlos'.

Las dos frases citadas atacan el problema que hemos planteado, modularmente. Or-
tega y Gasset afirma que 'el hombre es un ser que hereda', su dimensión está en
esta capacidad de herencia. Y Sto. Tomás diciéndonos que 'el hombre no solo vive
sino que vive bien'. Si por VIDA entendemos la realización física de nuestro ser
no cabe duda que el hombre está en capacidad de transformar a multitud de seres
de la naturaleza para utilizarlos en su provecho. Estas tesis que estamos afir-
mando en el orden de la metafísica, alcanzan proyecciones tan inauditas como es-
la justificación del derecho de propiedad privada. La propiedad, como institu-
ción jurídica positiva, encuentra su primer fundamento en esta supremacía que
tiene el hombre en la naturaleza, en esta capacidad de anhelar mayor cantidad de
cosas que las que puede anhelar cualquier otro ser de la naturaleza, en esta ca-
pacidad de usar a los otros seres de la naturaleza para su fin personal y parti-
cular.

11.2.- Continuemos con el problema de la voluntad y de la libertad. Hay una se-
rie de términos que en el lenguaje de todos los días tienen una significación --
que por repetida se ha ido cada vez mas notiendo en nosotros y, veremos cómo, la
ética implicar en cierto modo, una rectificación de dichos términos.

Podemos formular esta pregunta: hay alguna distinción entre 'acto voluntario' y
'acto libre'. Afirmemos que entre acto voluntario y acto libre se dan, analizan-
do el problema con un criterio lógico, una relación de género a especie. El gé-
nero lo constituye el acto voluntario y la especie está constituida por el acto

libre.

Cuando decimos que un acto es voluntario (11) es necesario analizar el género para después descender a la especie. Un acto es voluntario cuando incluye dos elementos:

1.- Proceder dicho acto de un 'principio', y para ser mas precisos, de un principio intrínseco al sujeto que realiza el acto; es decir, que derive de una facultad poseída (principio) y movimiento (intrínseco) por el sujeto que realiza el acto.

2.- Que se realice con conocimiento de fin. No hay acto voluntario si no se da el conocimiento de fin; el tomar nota de que lo que se está haciendo nos lleva a tal fin.

Por eso, colocamos en el borde, en el límite, de los actos voluntarios, a los que realizan los vegetales, porque en los vegetales evidentemente se da un movimiento (en sentido aristotélico) de buscar el sol; se da el movimiento de cerrar ciertos tentáculos cuando se posa en ellos algún insecto que los resulta alimenticio; pero solo vistas en este modo las nociones podríamos decir que hay un 'tener noción'; que el cerrar los tentáculos significa captar que ese insecto va a servir para la nutrición, por eso la actuación de los vegetales la colocamos precisamente en el borde.

En los animales, ya no tenemos dudas y afirmamos el acto voluntario, porque procede de un principio intrínseco, es una facultad, que reside o radica dentro del animal, la que lo obliga a moverse para alcanzar una fruta que va a comer y SABER, en esta noción amplísima de saber, tomar contacto de, que la fruta va a saciar - su hambre; sabe que es necesario aproximarse a ella para alcanzarla. De no saberle podría intentar torpemente, en lugar de acercarse, alejarse; no existiría en el animal esa noción de tamaño de sus miembros; solo cuando en forma ilusoria le presentamos objetos, lo obligamos a realizar actos torpos. Pero el animal - tiene noción de una serie de cosas que debe hacer para alcanzar el objeto, y nace de él, de un principio intrínseco a él, el realizar esas cosas para alcanzar el objeto anhelado. Entonces, decimos, radica en él el principio intrínseco y - toma conocimiento del fin, un conocimiento material, concreto, un conocimiento - sensible, pero conocimiento. De otro modo en los 'grados del saber' no estaría incluido el conocimiento empírico, que es un conocimiento rudimentario, fragmentario, parcial; por eso hay grados.

El acto voluntario es aquel que implica una actuación, un ejercicio, de un principio intrínseco al sujeto que realiza el acto, y además, un conocimiento de fin, - que puede ser concreto, material, empírico; no se da el objeto formal del conocimiento en esa captación, pero sí se da el objeto material del conocimiento.

11.3.- El acto voluntario toma contacto, toma relación, toma afinidad, con la noción de necesidad intrínseca. Parece chocante que el acto voluntario pueda tomar afinidad con la noción de necesidad, si tal parece que lo voluntario es lo contrario de lo necesario.

El acto voluntario es el que hace coincidir el acto del ser que lo realiza con la noción de necesidad intrínseca de ese ser. El animal es un sujeto dotado de una serie de facultades, de resortes, de capacidades, de cuya realización o actualización depende la realización del ser de dicho animal; pero como el animal lleva en sí la capacidad de realizar esas facultades, la capacidad de satisfacer esas necesidades intrínsecas a él, decimos entonces que el animal es capaz, consiguientemente de acto voluntarios.

¿Qué ocurre con el acto libre? Que el 'acto libre', al ser una especie dentro - del género acto voluntario, incluye las notas del acto voluntario, pero admite - otras nuevas. La noción de acto libre la podemos precisar si la deslindamos de la noción de acto con necesidad coactiva. ¿Cuál es el ejercicio, cuál es el movimiento, en este caso, local; cuál es la trayectoria espontánea de cualquier cuerpo, y para ser preciso, de cualquier cuerpo pesado? Seguir lo que se conoce con el nombre de 'ley de la gravedad'; ese es el movimiento espontáneo del cuerpo, el que va de acuerdo con su naturaleza. Hablamos de necesidad coactiva cuando un - agente externo a dicho cuerpo viola su tendencia natural; cuando lanzamos una piedra en contra de la ley de la gravedad, incluimos en ese ejemplo la violación de la espontaneidad de la piedra.

El acto con necesidad coactiva incluye dos notas:

1.- El hecho de que se pueda ir en contra de la naturaleza del ser, víctima de - la necesidad coactiva, y, 2.- además, de que esa ruta en contra de su naturaleza provenga de un agente exterior.

El acto libre incluye a contrario sensu estos dos matices: la posibilidad, no el hecho forzoso, la pura posibilidad de que se vaya en contra de la recta naturaleza de un ser, y no puede ser libre sino el hombre; y que esa ruta contraria sea -

realizada no por un agente externo sino precisamente interno. Decíamos que el hombre ante la realidad es un ser abierto por infinito número de contactos; tenemos, estamos dotados de múltiples facultades, de múltiples contactos con la realidad externa, pero ninguna de esas facultades que tiene su fin específico, como los ojos cuyo fin es ver, se puede realizar aparte del ejercicio de la voluntad: el principio intrínseco de que estábamos hablando. La inteligencia misma que es la facultad suprema del hombre, no puede realizarse sin la colaboración, sin la co-actuación de la voluntad; la misma inteligencia estaría incapacitada de operar si no co-actuara la voluntad.

Y, decíamos, la voluntad se constituye en este centro motor que permite la realización de todas las facultades del hombre, sólo que queda a la voluntad la posibilidad de establecer la jerarquía de los valores. Cuáles va a preferir y respecto de qué otros? El problema de los actos humanos, entendidos como actos voluntarios y actos libres, significa la rectificación de la voluntad. Si la voluntad va a permitir el ejercicio de la inteligencia, ahora va a ser ésta inteligencia la que rectifique las tendencias y los movimientos ciegos de la voluntad; por eso decimos que la libertad no sólo nos lleva a la noción de 'pecado', la libertad no es un síntoma de pobreza ontológica, la libertad es una señal de abundancia ontológica del hombre, porque no sólo sirve para desviarnos del pecado sino que debe servirnos para la realización más profunda y auténtica de nuestro ser.

Ya en alguna ocasión lo habíamos afirmado, y ahora lo insistimos, que la libertad (12) no es una facultad distinta de la voluntad, de la inteligencia. Cuando decimos que el hombre está dotado de inteligencia y voluntad y es libre, esta afirmación de libertad no significa otra cosa sino un modo propio y específico del hombre, de realizar sus facultades de voluntad e inteligencia.

El hombre no tiene, al modo que sí tiene dos piernas, dos facultades separadas y localizadas en forma aparte que pudiéramos llamar 'inteligencia' a la una y 'voluntad' a la otra; las distinguimos porque apuntan a ángulos diversos del ser, pero en el ejercicio de la actividad humana no es posible poner en un alambique o en un matraz de destilación la actividad humana y que salga purificada por un lado la voluntad y por otra la inteligencia. Inteligencia y voluntad son facultades del hombre que en la realización de su ser somos capaces de distinguir, más no de separar. Así, podemos afirmar, cuando un acto es libre; distin-

guimos el acto libre del acto obligado, del acto coaccionado, más no podemos separar en la actividad del hombre, a la libertad. Es tan sólo un modo como opera la voluntad y la inteligencia. Dándose estos requisitos en el modo de operar de la inteligencia y de la voluntad, resulta un acto libre.

Ya precisamos que la voluntad es la facultad que en el hombre le permite captar al ser como 'bien' y que hace serle su fin propio. En el orden estricto de la Metafísica, no hay posibilidad de hablar de la voluntad sino haciendo referencia exclusiva al 'bien', al ser como bien, como su fin. Recordamos los argumentos que dimos para decir que, en el orden metafísico, resultaba imposible la noción de mal. En el orden metafísico no se da la libertad humana, por que la voluntad que es la facultad que realizaría, que ejercitaría esa libertad, en el orden metafísico está vinculada en forma necesaria al bien y con ello se ahuyenta toda posibilidad de libertad; está vinculada en forma necesaria al ser en su ángulo de 'bien'. Cuando hablamos de 'libertad', hablamos de libertad psicológica; tenemos que captar los 'actos humanos' en su ángulo psicológico-ético.

11.4.- En el orden psicológico resulta que la voluntad que es una facultad humana no sólo realiza su fin específico y propio que es el bien en sí, sino que además esta voluntad tiene encomendados otros monesteres. Nuestros ojos nos sirven para ver y tienen la tranquilidad de que no pueden servirnos para otra cosa; exclusivamente para ver. Es una situación semejante a la relación que existe en el orden del trabajo de todos los días, entre jefe y empleado. El empleado no tiene responsabilidad de iniciativa; el jefe le marca su trabajo y cumple con su cometido apeándose a los principios fijados por el jefe. El jefe tiene la responsabilidad no sólo de lograr que marche su oficina, tiene la responsabilidad de estar pensando permanentemente en innovaciones respecto de sistemas, respecto de posibilidades, de ahorrar en la energía gastada y no puede ser un buen jefe el que se contenta con llevar la rutina de su oficina. Así funciona la voluntad en el hombre. Los ojos viven tranquilos porque su única misión es ver; la voluntad tiene como misión captar al ser como 'bien' y realizarlo; pero resulta que todas las demás facultades humanas que tienen su fin específico, resultarían inoperantes si la voluntad no colaborase con ellas.

De ahí la imposibilidad de tranquilidad en la voluntad, no sólo tiene que realizar su fin propio y específico sino tiene que atender a mover al resto de -

las facultades humanas para que operen. Y hemos dicho que el hombre es un ser esencialmente operante; podemos concluir en la inquietud, en la gravedad que debe aquejar a nuestra voluntad.

Ante esta situación grave, la voluntad trabaja entre un máximo y un mínimo. No podemos pedirle (resultaría absurdo) a la voluntad que lograra que nuestros ojos sirviesen para algo distinto a ver; no podemos pedirle a la voluntad que en un momento dado detenga los procesos de un organismo, de nuestro organismo, cuando hemos ingerido un veneno, por ejemplo; la voluntad no puede para los procesos de nuestro organismo y detener la labor destructora del veneno. Este 'máximum' no lo puede sobrepasar la voluntad, no puede asignarle finalidades específicas distintas a las facultades del hombre. Pero, hasta donde puede llegar el poder de la voluntad se demuestra en todas las experiencias serias, auténticas, en que es posible, por ejemplo, superar el dolor físico, en que es posible tener un cierto control sobre órganos estrictamente vegetativos.

Desconociendo de este máximo que no puede superar la voluntad, nos encontramos con el 'mínimum', el hecho de que la voluntad realice el fin específico, auténtico de cada una de las facultades, porque nuestros ojos no solo ven, es imposible que la labor de nuestros ojos culmine, se interrumpa en la constatación física de los colores, de las siluetas; nuestros ojos, como parte integrante de nosotros mismos, no solo ven sino que ven BIEN o ven MAL; y ahí es donde surge el problema de la responsabilidad. No hacemos mención a los míopes.

11.5.- Cuando la voluntad no sigue la ruta específica de una facultad, sino se encuentra ante la situación de una 'indiferencia activa' es cuando la voluntad se especifica en libertad; cuando la voluntad constata la posibilidad de realizarse ella misma a través de una concreta facultad, en diferentes rumbos y de ellos tiene que decidir uno; nuestras limitaciones imposibilitan el realizar al mismo tiempo distintos rumbos que se nos manifiestan como anhelantes; cuando tiene que decir cómo va a realizar una de nuestras facultades ante quien se encuentran abiertos rumbos plurales; en ese momento surge el 'acto libre', y entonces, podemos añadir una nota nueva que venga a caracterizar el acto libre: la pluralidad de posibilidades.

Esta 'indiferencia activa' de que hablamos, incluye el que la voluntad decida realizar positivamente la facultad en su sentido específico; aceptamos, en so-

gundo lugar la posibilidad de dotonar la realización, pero puede además decidir realizar esa facultad en una ruta distinta a la de su fin específico. Esta pluralidad de posibilidades, esta indiferencia activa, es un elemento esencial de la libertad; y esta situación se fundamenta en lo que ya dijimos, en un 'juicio de indiferencia'. Podemos tener, y de hecho tenemos en el ejercicio de nuestros actos, una pantalla de fondo en la que a manera de siluetas, se dibuja una jerarquía de valores y una ordenación de facultades; y no obstante, esta pantalla de fondo, este telón de fondo en el que se dibujan esas siluetas, la voluntad cuando actúa libremente olvida ese telón de fondo y decide ella 'el valor a realizar', la facultad de actualizar.

Si la inteligencia emitiera un juicio y este juicio tomara el matiz de definitivo, es decir, subordinara a él el ejercicio de la voluntad, la libertad quedaría diluida; si el orden del universo se nos presentara como un imperativo físico que no diese posibilidades a la voluntad de violarlo, tendríamos entonces — que cancelar la noción de 'libertad' en el hombre; pero, precisamente, porque existe la posibilidad de que este juicio de la inteligencia, porque existe la posibilidad de que esta perspectiva difusa del orden de la naturaleza, en un momento dado, no se presente en el hombre como 'imperativo obligado', es por lo cual es posible hablar de libertad.

Si no aceptásemos la noción de 'juicio indiferente' por parte de la inteligencia, tendríamos que olvidarnos inmediatamente de toda posibilidad de hablar de libertad. E insiste, estamos procurando evadirnos del mundo de las teorías, de las especulaciones teóricas; estamos preocupados por describir al hombre tal como actúa, no estamos haciendo una teoría del hombre, no estamos asumiendo una actitud de artificialidad para justificar un determinado modo de ser; al contrario, estamos procurando partir de los hechos, describirlos, no interpretarlos.

Si canceláramos estos elementos que hemos mencionado en el proceso de los 'actos humanos', tendríamos que situarnos en la 'doctrina socrática' (13): el que — conoce el bien siempre lo realiza; el que conoce el mal siempre lo evita. Basta conocer uno y otro para situarnos en un orden definitivo de eticidad. Pero la tesis socrática es falsa por incompleta, porque ignora el elemento libertad, es decir, ese 'juicio de indiferencia, esa pluralidad de posibilidades y esa —

capacidad de la voluntad de orientarse en el mundo en que mejor le plazca.

11.6.- Tanto es así que llegamos a esta conclusión tomista: la libertad, hemos dicho, nos coloca en la posibilidad de 'pecado'; no siempre que ejercitamos la libertad, pecamos; ya lo dijimos, la libertad no es una pobreza de nuestro ser, al contrario, la hemos mencionado como una 'abundancia', pero la libertad evidentemente se constituye en fundamento y en antecedente de pecado.- La conclusión tomista a que quiero llegar, es esta: Dios todo poderoso puede hacer a un hombre impecable y la contestación implica este matiz: por naturaleza no puede hacerlo impecable; por gracia sí. Es decir, en esta conclusión aceptamos la libertad como un elemento connatural a la esencia del hombre. Un sujeto como el hombre, capaz de conocimientos abstractos, no puede ser de otro modo sino libre.

NOTAS

- (1) Etienne Gilson.- Sto. Tomás.- Moral.- M. Aguilar. Editor.- Madrid.- 1941.-
Pag. 91.
- (2) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 179.
- (3) Idem.- Op. Cit.- Pag. 49.
- (4) P.C.M. Manser O.P.- Op. Cit.- Cap. III.- Parágrafo 6.- Págs. 427 a 535.
- (5) Max Scheler.- El Saber y la Cultura.- Revista de Occidente.- Madrid.-
1934.- Pag. 18.
- (6) Edmund Husserl.- Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía
Fenomenológica.- Fondo de Cultura Económica.- México.- 1949.- Sección
III.- Cap. I.- Parágrafo 75.- Pag. 166.
- (7) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 183.
- (8) Idem.- Op. Cit.- Pag. 123.
- (9) José Ortega y Gasset.- Obras Completas.- Segunda Edición.- Espasa Calpe.
Madrid.- 1936.- Pag. 1335.
- (10) Santo Tomás de Aquino.- Comentario a la Etica.- L. I. lec. I. N. 4.
Citado por Louis Lachance O.P.- L'Humanisme Politique de Saint Thomas.-
Editions du Levrier.- Ottawa.- 1939.- Pag. 462.
- (11) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 189.
- (12) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 195.
- (13) Sócrates.- Citado por Aristóteles.- Etica a Nicómaco.- Citado por Victor
Brochard.- Estudios Sobre Sócrates y Platón.- Editorial Losada, S.A.-
Buenos Aires.- 1940.- Pag. 17.

III

DOCTRINA SCHELERIANA DE LOS VALORES

12.1.- Si en el hombre se da la capacidad no sólo de realizar su fin como se da en los animales, sino de conocerlo, y no sólo de conocer su fin propio sino de penetrar en la esencia de los seres que integran la naturaleza y conocer el fin de esos seres, y no sólo conocerlo sino adicionarlo, el hombre debe incluir este modo de operar su inteligencia, que es el modo libre.

Cuando decimos que el hombre no sólo conoce el ser de los entes que integran la naturaleza sino que tiene capacidad de adicionarlo, estábamos haciendo referencia a la cultura, y la cultura no es una teoría, es un hecho. El hombre a través de todos los tiempos ha ido adicionando a los entes de la naturaleza de nuevas finalidades. Cuando usamos a un 'árbol' para hacer tablas que nos permitan construir un mueble, estamos adicionándole al árbol una nueva finalidad; cuando usamos la multitud de entes vivos y no vivos que integran el mundo de la naturaleza para nuestro servicio, estamos haciendo cultura; cuando somos capaces de entender un grupo de entes formando lo que llamamos 'paisaje' y encontrando en él belleza, estamos haciendo cultura, porque no es la belleza metafísica propia de todos los seres por el hecho de ser 'seres', la que descubrimos en el paisaje, sino una belleza que incluye la adición humana a ese paisaje. El ángulo, el modo de entenderlo, el modo de sentirlo vibrar. Vemos, entonces, cómo la 'cultura' y el antecedente la 'inteligencia' del hombre capaz de conocimientos abstractos, capaz de captar su fin propio y el de los otros, obliga a derivar en la noción de libertad, porque el hombre conociendo su fin es capaz de desvirtuarlo.

El conocimiento da como antecedente la posibilidad de desvirtuarlo y esta posibilidad integra la libertad. Eso es el orden del defecto; y en el orden del 'exceso', el conocimiento que logra el hombre de su fin, le da también la posibilidad de realizarlo en forma sobrecabundante. Por eso, independientemente de profesiones, independientemente de actividades, independientemente de actitudes, de momento histórico, es posible siempre percatarnos de que un hombre ha realizado en forma más perfecta su ser, que otro. Precisamente porque somos libres, y aquí nos constituimos para dar un brinco gigantesco, estamos en la imposibilidad de organizarnos en regímenes jurídicos, políticos y económicos, que incluyan una 'igualdad' de situaciones, porque ante el mismo número de posibilida-

dos reales, dos hombres los utilizan, los conocen, los usufructúan en medida distinta sin que haya la posibilidad de una concepción exterior que permitiera que los dos hombres los realizaran en igual medida.

12.2.- Y, antes que nada, se necesita precisar esta teoría de los valores, es decir, la aperteción scheleriana. Qué son los valores?

Afirmar Scheler a los valores como objetos ideales. (1) Una presentación comparativa seguramente nos ayudará. Estamos acostumbrados a usar los nombres de los 'colores' en forma posesiva: el rojo de una rosa; el posesivo salta inmediatamente. DE. Pero es posible que nos refiramos a los nombres de los colores con un criterio de subsistencia. Veamos el truco usado por nuestro afán de conceptualizar para lograr este tono posesivo en los colores. Ante el espectro solar nos encontramos con que no hay 'sujeto', con que no hay capacidad del posesivo, pues, los colores no son de nadie: son los colores. El truco que usamos para encontrar sujeto en estas situaciones de dificultad, es muy sencillo: creamos un 'nombre', los colores del arco iris: pero si vemos la cosa con detenimiento llegamos a la conclusión de que en este objeto, el posesivo no funciona: los colores se nos presentan en forma subsistente, ELLOS.

Una observación semejante podemos hacer respecto de los 'valores'. Los valores se nos presentan, y estamos acostumbrados a ello, en el tono del posesivo; calificamos de 'bella' una obra, una obra cuyo autor es algún sujeto determinado, -- concretamente determinado; calificamos de 'buena' una acción realizada por alguno a quien conocemos bien; calificamos de 'justa' la decisión tomada por un juez, en la culminación de un proceso, cuando conocemos el proceso y creemos que la solución dada por ese juez es atinada. Pero es posible que nos evadamos, huyamos del posesivo, y nos encontremos ante los valores subsistentes.

12.3.- Nuestro amigo tiene el rasgo, y por ello continúa siendo nuestro amigo, tiene el rasgo de la 'localidad', (2) nos son locales; pero es posible pensar que por una circunstancia evidentemente desafortunada, en un momento dado, careciéramos de amigos, porque la localidad había desaparecido. En otro orden de cosas, radicalmente distinto, no porque los hombres que en un momento dado habitan, vivan este planeta, alcancen el número de 'tres mil millones', por ejemplo, nos va a resultar imposible por ello hablar de cifras más elevadas; no es necesario que los hombres lo den realidad, 'ser' a las cifras; con entidad aritmética es posi-

ble hablar de cifras superiores a ésta que hemos mencionado. Aunque podamos suponer que en todos los hombres se pierda esta actitud que llamamos 'lealtad', la lealtad seguirá siendo un valor; y en el otro ejemplo, habrá posibilidad de números mayores que tres mil millones.

Quiere esto decir que la 'vigencia' de un valor no se identifica con su 'valencia': independientemente de que un valor tenga vigencia en un determinado momento, ese valor vale. He allí lo que Scheler quiere decir cuando afirma los valores como 'objetos ideales'. La vigencia del valor no coincide con su valencia. - Primera afirmación: los valores valen independientemente de que se realicen o dejen de realizarse. Segunda afirmación: (que es de extraordinaria importancia) - los valores no son universales en el sentido de 'conceptos'.

12.4.- La génesis de un 'universal' se logra por la ruta de la abstracción total. Los conceptos universales los formamos mediante abstracciones totales.

La abstracción total es el paso de los individuos a las especies y de las especies a los géneros; es el tránsito realizado en el árbol de Porfirio, es un tránsito exclusivamente lógico, no ontológico.

Vamos a ver si es posible que en orden de los 'valores' se dé esta ruta de la abstracción total. Problema: es posible llegar a los valores por el camino de la 'abstracción total, del mismo modo como llegamos al concepto, a los 'universales'?

Pero los valores no son entidades que para ser reales hayan de repartirse en individuos concretos. Los universales no tiene unidad positiva propia y los valores sí. La unidad del universal es unidad de indeterminación. Para determinar lo hay que bajar a sus tipos, a sus individuos. En cambio los valores poseen -- unidad positiva y lo real se organiza según su plan de ellos.

13.1.- Vimos, entonces, con claridad, que el orden de la abstracción no constituía el método adecuado para llegar a la captación de los valores. En este plan de experimentación en que estamos, si no nos funcionó la 'abstracción', vamos a tratar de hacer que nos funcione la inducción.

Vamos a ver si es posible que la captación axiológica se logre mediante el uso-

de la 'inducción', mediante este tránsito o paso de lo particular a lo universal, que es el modo como operan las leyes físicas. Experimentando varias veces uno y el mismo fenómeno, concluimos en una ley de 'tipo inductivo'. Sabemos -- que los cuerpos pesados siguen la trayectoria de la gravedad, porque hemos tenido la posibilidad de experimentar un número de casos suficientes. Será necesario que, llegar a la captación de valores, sigamos esta ruta inductiva de la experimentación? Será necesario que para captar el valor 'belleza' leamos diez, quince o veinte veces uno y el mismo poema? Será necesario que para captar la belleza de una sinfonía debamos oír-la una pluralidad de veces, en sitios distintos y con orquestas distintas, y bajo directores distintos?

Tal parece que no es este el camino adecuado para la captación de los valores.-- Un momento es suficiente para la captación del valor 'belleza' realizado en una obra concreta. Un golpe de vista, un paso rápido por una determinada poesía es capaz de entregarnos el valor 'belleza' aún antes de poner a funcionar nuestra-actitud técnico - crítica respecto de dicho poema. El escuchar una melodía en las circunstancias más adversas, puede ser suficiente para captar el valor 'belleza', en ella sin necesidad de esperar a que esa melodía tome cuerpo sinfónico y sea ejecutada magistralmente y en un ambiente adecuado. La aprensión de los-valores no sigue el cauce de la inducción.

Y usamos el argumento contrario: en el caso de los conceptos universales de -- que hablábamos, la realidad de dichos conceptos se deriva de los sujetos concretos individuales que se la otorgan. El concepto 'el hombre', (3) tiene realidad en tanto que está fincado en la realidad concreta de los hombres, de éste y aquel hombre. En el orden de la inducción las leyes físicas son tales leyes, porque -- los casos concretos observados y observables ratifican su enunciado. En el orden de los valores, éstos no toman valencia por la pluralidad de sus realizaciones.

Vemos como la actitud que asume el hombre ante los seres, es una actitud distinta de la que asume ante los valores. Esto fue suficiente para Scheler y afirmó que el mundo del ser era un mundo distinto del mundo del valor. Podemos decir que el mundo del ser, tal y como lo conocemos conceptualmente, es un mundo distinto del mundo del valor. Decimos que los valores son modos de ser, modos precisamente no conceptuales, pero el hecho de negarle éstas características no -- nos lleva obligadamente a negarles la noción de ser. La razón capta al ser; es-

ta pluralidad de valores es captado fundamentalmente por la emoción.

13.2.- Cuando Scheler habla de 'justicia' no hace referencia directa a aquella justicia que se pretende realizar en los códigos; cuando Scheler habla de 'belleza' no hace referencia a esta belleza que pretende presentarse a fortiori en los espectáculos musicales o en las exposiciones de arte; está haciendo referencia a una personalísima posición de posesivo. En la analogía, decimos: el ser es de alguien; en el orden de los valores se trata de los valores de algo. El ser mismo no realiza en forma absoluta la categoría de la cantidad, 'la cantidad' en forma abstracta. Sin embargo, la 'cosa' tiene su cantidad. El hombre, cada hombre, no realiza en forma abstracta la 'razón', cada hombre tiene su razón. Y tanto es así que pretensiosamente pretendemos medir la dosis o 'cantidad' de razón que hay en cada uno de los sujetos. En el orden de los valores se presenta también esta situación posesiva. Cuando se dice que la obra de arte no sólo es igual a ella misma y que resulta tonto y necio establecer el criterio comparativo entre ellas, se está haciendo mención a esta situación de posesivo.

Un preludeo no realiza la 'belleza', (4) el preludeo concreto posee su belleza. Pero esta posesión no significa que cada vez que el preludeo sea ejecutado, brille, avarezca, se presenta esa su belleza. El oscucha, el espectador, debe tomar una determinada dimensión que no se logre intencionalmente, para adentrándose en esa música pura, logre captar su belleza. Por eso, músicas van y músicas vienen y no se agota en su realización el valor belleza. Y cuántas ocasiones nos hemos encontrado con un mismo tema; diversos autores hacen variaciones, y como siendo un mismo tema hay algún destello fuerza que otorga a todas las variaciones un tono distinto de 'belleza'.

Generalmente, el artista mismo cae en el error de no darle toda la beligerancia necesaria a esta situación de 'posesivo'. Cuántas veces nos hemos encontrado ante un grupo escultural que el autor ha llamado 'la justicia', pretendiendo que en esa acción representada se agote un determinado valor; imposible. Puede parecer que en forma tan magistral una acción realice un determinado valor que se constituya en paradigma, en prototipo de ese valor; mas siempre habrá que tener el cuidado para no confundir la justicia poseída por esa acción, con la justicia como valor. La situación es tan complicada que no se detiene allí. Cómo logremos expresar la captación de un valor? Por una especie de corte, por una espe-

cio de regimiento, por una especie de acompañantes que sigan al valor realizado.

13.3.- La captación de la 'injusticia', por ejemplo, nos produce ira; y este estado emocional se constituye en corte o en acompañante de dicho valor. Cuando un valor que pretendemos esté objetivado en una determinada obra no nos hace vibrar, este conjunto de notas que podríamos llamar con terminología aristotélica 'la corte de accidentes del valor' no se presenta y podemos concluir -- que ese valor no ha hecho impacto en nosotros. Y, el subjetivismo que ya toma los perfiles en Scheler lo permite hacer esta observación: una misma obra en la que se pretende se ha realizado un valor o un grupo de valores, no tiene la misma repercusión en los distintos hombres ni en las distintas épocas. Una 'fuga' de Juan Sebastián Bach puede haber significado para algunos el valor espiritual de 'lo religioso'; para otros, puede significar exclusivamente el equilibrio de lo racional, y para otros, tan sólo la presentación excelsa de un estado técnico. Vemos por ello que, si bien, los valores se nos presentan como 'objetos ideales', su presentación en las cosas no coincide con el rigor de la ciencia a que estamos acostumbrados. No sólo eso; los valores al presentarse -- en los 'bienes', en multitud de ocasiones encubren, opacan, diluyen los aspectos ónticos de los mismos. (5)

En cuántas ocasiones los hombres no se nos presentan en esa situación de realidad que es su organismo, que es su estructura anatómica, que es su materialidad, que es su espiritualidad, la cual queda diluida por el tipo de relación funcional que nos conecta con ellos. Y, entonces, el hombre se nos presenta como 'familiar': como primo, como hermano, como padre; o se nos presenta en el orden de las relaciones 'económicas', como empleado o como patrón; o en el orden de las relaciones 'académicas': como profesor, como condiscípulo, como alumno. Así, -- otras muchas realidades que se nos presentan como valiosas, opacan su ser en el valor que pretenden realizar. Pocísimas veces un 'árbol' nos ha interesado en su entidad. En algún momento nos puede interesar con un criterio de comparación respecto de otro, para clasificarlo; en otras ocasiones, como abrigo, como amparo del sol o de la lluvia, en otras ocasiones como la posibilidad de hacer tablas y construir un mueble; en otras, como la necesidad de sembrar el transcurso de cierto tiempo para que dé ciertos frutos que vamos a saborear. Pero raras y excepcionales ocasiones, el 'árbol' se nos presenta como entidad peculiar. Entonces vemos este mundo de los Valores como diferente de la reali--

dad; la ciencia ha sido posible en tanto que el hombre es capaz de distinguir la entidad de una cosa, de los valores realizados o realizables en ella.

13.4.- Vemos, entonces, cómo esta doctrina scheleriana evade muestra estructura, supera, desborda la posibilidad de la ciencia, porque la ciencia es cosa segura; la ciencia pretende la universalidad y la necesidad, y la realización de los valores es todo, menos eso. Por eso, nos damos cuenta de que si queremos hacer 'ciencia' o 'ciencias' con los diversos valores, tenemos que aceptar el gravísimo peligro de falsarlos, de desvirtuarlos, de esquematizarlos, quitarles su peculiar virtud. Si queremos hacer una ciencia que nos diga cuáles son los rasgos objetivos, permanentes, necesarios que nos descubren la realización del valor 'belleza', tenemos que aceptar desvirtuar este valor para caer en la técnica. Por eso, si queremos estructurar, organizar una ciencia que -- nos denote, que nos presente la posibilidad de distinguir las acciones justas de las injustas, caemos en este mundo en el que es frecuentísimo falsar la intención de las acciones. Por eso, si queremos estructurar una disciplina que haga referencia al 'valor' nítida y auténticamente humano que es la bondad, tenemos que cubrir minuciosamente una serie de experiencias para no caer en el formalismo ético que se reduce a la 'intención'.

Vemos cómo estas doctrinas de filósofos heterodoxos no siguen errores tan graves y tan grandes como en multitud de ocasiones se pretende hacerlos aparecer, sino que tienen un fundamento de realidad muy hondo. En el caso de la ética formal se pretende hacer una ciencia de un valor incondicible: la bondad. Y al reconocer esta naturaleza incondicible de la 'bondad', quedar refudidos a la intención que siempre es posible de falsar, en tanto que se la pretenda hacer aparecer con rasgos objetivos, universales, necesarios.

13.5.- En los seres encontramos siempre una relación que incluye una situación de orden. Ejemplo: entre los números 0 - 1 - 2 - 3 - 4 etc. existe un orden. Entre un grupo de sillas existe un orden que incluye notas que desde un punto de vista valoral resultan diferentes de la relación que entre ellas incluye un orden. Entre las cosas como cosas solo se da esta relación de orden, pero cuando a las cosas las tratamos en forma distinta, al incorporar en ellas valores, entonces se da en ellas no solo orden sino rango, una jerarquía.

Si a los números les añadimos una situación valiosa, como por ejemplo: 0 melo--

nes, 1 rascacielo, 3 automóviles, 4 mapas, 5 libros, etc., entonces los números no solo tienen orden sino que además tienen rango, jerarquía. Si conectamos el grupo de sillas con una situación valiosa, como por ejemplo en un baile: una silla junto a una muchacha guapa, otra junto a la mamá de ella, otra junto a alguien que nos impide acercarnos a la muchacha guapa. Es este un nuevo criterio un nuevo ángulo que nos permite distinguir las simples cosas y los valores (no valores en sí mismos, sino incorporados en las cosas).

Ocurre que entre los valores sin este rango de incorporación a las cosas, valores en sí mismos, existe una jerarquía que tiene una objetividad bastante precisa. Podemos nosotros establecer la jerarquía de ellos. Si nos encontramos --- frente a la utilidad y la heroicidad, tenemos que reconocer que el valor heroicidad, está por encima del valor económico. Pero podemos encontrarnos en otra situación si éstos valores hacen referencia, están incorporados a las cosas; el rango no coincide.

No podemos confundir la esfera de los valores con la esfera de las cosas, ni --- tampoco con los valores incorporados en las cosas.

Para no caer en la afirmación de que valor y ser son dos mundos irreductibles, --- podríamos usar de la siguiente metáfora (6) que implica un absurdo geométrico --- pero que nos puede dar luz: tanto las cosas como los valores están dentro de esferas que coinciden en volumen y en limitación exterior, pero no en centro; se refieren a una y la misma realidad pero en tanto la realidad se nos entrega como ser con su legislación conceptual y científica, los valores, estando dentro de esta misma realidad, dentro del mismo volumen y corteza geométrica, no coinciden en centro. Ambas esferas no coinciden en el punto central, en el eje, lo cual es un absurdo geométrico, pero explica la situación. Perteneciendo a la realidad misma los valores, deben ser tratados en forma diferente; entre los --- valores existe una oposición a la que Scheler no le dió nombre, pero que actualmente se le llama 'polar'. Scheler habla de valores positivos y valores negativos, lo que no quiere decir que entre ellos exista una situación intermedia, --- neutral (como no existe entre justicia e injusticia). Esta terminología de --- Scheler debemos entenderla como metafórica.

14.1.- Para entender el tipo de oposición que se ha llamado 'polar' vamos a ver

en los seres, en las cosas qué tipos de oposiciones se dan y vamos a ver si la oposición polar puede asimilarse a alguna de las oposiciones que se dan en las cosas, o cuáles son las notas que distinguen a la oposición polar de la diversas oposiciones que se dan en las cosas.

14.2.- Hay una oposición que se dice contradictoria, (7) que se da por ejemplo - en ser y no ser. Uno de los términos es la negación del otro. Si el uno se afirma el otro lo niega y no admite término medio. La privación significa aquel inmenso número de objetos que no incluyen, en forma indiferente, las notas del término positivo.

Junto a esta oposición contradictoria encontramos una de tipo privativo. La oposición privativa implica dos términos, uno de los cuales niega al otro; pero no simplemente lo niega. La negación va como adherida a la afirmación, y no admite término medio tampoco. Ejemplo: entre el que vé y el que no vé, porque el no ver no puede hacer referencia sino únicamente a la vista. El término negativo hace referencia más directa al positivo, incluyendolo en forma de cancelación.

Existe otra oposición, la contraria, que no implica exclusión como las anteriores, sino solo implica que un mismo sujeto al mismo tiempo no puede poseer las notas contrarias. Un mismo objeto no puede ser al mismo tiempo y en la misma relación caliente y frío. Pero si permite las situaciones intermedias.

La oposición relativa significa que al afirmar un término implica la afirmación de otro. Existe entre causa y efecto, padre e hijo, mayor y menor. La oposición valoral se distingue de las anteriores:

- a).- Con respecto a la contradictoria se asemeja porque no admite término medio. Se distingue porque el valor negativo no es la pura cancelación del positivo.
- b).- Respecto de la privativa se asemeja porque no admite término medio. Pero se distingue porque el valor negativo no queda adherido - negativamente - al positivo. Valor y contravalor tienen ambos positividad.
- c).- La oposición contraria se acerca a la valoral porque los contrarios son ambos positivos pero se distingue de ella porque en esta última el paso de un valor al contravalor no se da por grados.
- d).- En la oposición relativa se da distinción de la valoral porque en esta última de la afirmación del valor no se sigue la afirmación del contravalor. -

Se asemeja porque en ambas los extremos son positivos.

La oposición polar no queda incluida en la oposición contradictoria porque esta significa que uno de sus términos es afirmativo y el otro negativo, cancelativo del primero. La oposición polar a semejanza de la contradictoria no admite término medio entre los opuestos, pero a diferencia de ella no significa que uno de los opuestos sea afirmativo y el otro cancelativo del primero.

En la oposición privativa implica la cancelación del término primero y no admite término medio; pero el término opuesto queda como adherido al afirmativo. Así ceguera no significa no-ojos en el sentido de que la mesa fuese ciega por carecer de ellos. Ceguera significa que un sujeto que por naturaleza tiene la capacidad de la visión, por circunstancias determinadas no la puede ejercer. La oposición valoral significa la exclusión del término medio, pero los opuestos valorales no se dan como adherido el uno al otro. Injusticia no es la pura ausencia de justicia dentro de una situación en que debería existir. La injusticia es -- ella misma un tinglado positivo.

La oposición contraria significa que los opuestos son ambos positivos y toleran un término medio que se logra mediante gradación. La valoral se asemeja en que sus opuestos son ambos positivos pero no toleran el término medio por gradación.

La oposición relativa se da en términos positivos ambos en los cuales la presencia del uno incluye la presencia del otro; este último aspecto no se presenta -- en la valoral.

De esta manera nos damos cuenta que la oposición valoral incluye características que no toleran una asimilación completa respecto de alguno de los tipos de oposición lógica enunciados. Pero al mismo tiempo vemos que esta oposición valoral -- participa de rasgos que se presentan en cada una de las oposiciones lógicas mencionadas.

14.3.- Los valores no significan una realidad distinta a la del ser; el común de nominador es la realidad, pero los seres tienen una naturaleza adecuada para el tratamiento conceptual, en tanto que los valores la tienen adecuada para el tratamiento emocional-intuitivo.

Existe la circunstancia que el mundo de la realidad que dialécticamente podemos--

distinguirlo en dos sectores, de hecho se presenta en la mayoría de los casos no como seres puros, ni como valores puros sino como valores realizados en los seres es decir, como bienes.

El hombre, respecto de esos bienes que capta por presencia tiene siempre la posibilidad de desmenuzarlos, de desligarlos, de abstraerlos y entenderlos por un lado como seres y por otro como valores. Pero inclusive esta posibilidad supone momentos sucesivos: 1.- El momento en que vive la realidad; 2.- El momento de la reflexión en que la abstrae, mediante la cual le da una nueva pero artificial vida. Por ejemplo la vida de la ciencia. Y esta actitud de desligar, - de análisis, no es en él artificiosa; recordemos la sentencia socrática: 'Fuerza me es vivir filosofando'. Es decir, el hombre no puede vivir exclusivamente contemplando; tiende siempre a un desdoblamiento, que es abstracción. Cuando el hombre se aísla, se encierra, se desconecta (recordemos que en forma total le resulta imposible) de la realidad y re-flexiona, es decir, no solo se flexiona ante la realidad sino que incluye una nueva tensión, es cuando hace ciencia, filosofía.

Scheler significa el anhelo de un hombre cuya circunstancia histórica le estructuraba un mundo que significaba el exceso de la fe racional, la sobreabundancia, la hegemonía ilícita e injusta de la razón sobre las otras facultades humanas. - Scheler se siente en la necesidad de otorgar a los hombres un nuevo mensaje que les advertirá los excesos que se están cometiendo y que les ayudará a medir, a equilibrar, a ponderar esos excesos, mediante la inyección de un nuevo tipo de vida: la vida emocional. Con la teoría scheleriana no elaboramos una filosofía sino una axiología, pero enriquecemos la perspectiva vital. Por ello esta conclusión no es de tipo despectivo sino reconocedora de la aportación de este pensador. Creemos que el hombre necesita en su vida una filosofía, pero actualmente con tanto o más urgencia necesita una axiología, una filosofía que incluya y reconozca una axiología.

En la realidad no se dan puros los seres, ni puros los valores. La realidad nos presenta cosas en que se realizan valores y esta mixtura recibe el nombre de bienes, respecto de los cuales es necesario tomar la perspectiva conceptual propia del ser y la perspectiva axiológica propia de los valores. Ante un hombre nuestra actitud no es entenderlo como realizando la racionalidad

sino que su presencia constituye un impacto axiológico: lo captamos como un amigo, como un médico, como un sacerdote, como un funcionario público, como un albañil; en cambio para penetrar en su ser es necesario una re-reflexión, alterar la perspectiva natural y pretender hacer ciencia o filosofía; inclusive en su situación axiológica de presencia es posible este doblez o reflexión alterante: la investigación de las notas que integran el valor amistad, es decir, conceptualizar dicho valor; conceptualización que siempre incluye una deformación.

Veamos si no el caso de la ética. El hombre en este ímpetu de conceptualizar, de re-conocer las cosas por sus signos externos ha querido conceptualizar la bondad y con ello la ha reducido a aspectos externos que la deforman y falsifican. Y pensamos que el más racionalista de los racionalistas, Kant, es quien inicia la crítica contra este tratamiento conceptual de la bondad, pero cayendo en el extremo opuesto: el formalismo, la pura buena voluntad que sitúa al hombre en un quietismo que lo anquilosa y mata. Es a Scheler a quien le toca reaccionar contra esta concepción hueca de la bondad y elabora para ello su doctrina de los valores. Y como la bondad no se da pura y simple, sino realizada en un hombre concreto, es decir, se presenta la bondad no como valor sino como bien, podemos con ello conciliar el conceptualismo y el formalismo para lograr el justo medio que tanto insistió Aristóteles. Por ello es que de un hombre no podemos afirmar su bondad o maldad como rasgos característicos y permanentes; porque ser hombre incluye como rasgo interesantísimo esa posibilidad de surcar alternativamente las dos sendas: la del bien y la del mal.

14.4.- Las cosas se precisan y se integran en un determinado ser por los rasgos externos y de tipo permanente que distinguimos en ellas. Podemos ante la presencia de un objeto decir que es un árbol porque los árboles tienen una estructura que incluye un número de notas que una vez conocidas, permiten re-conocer dichos objetos.

Ocurre con los valores que su presencia en los bienes vela de cierto modo las características de las cosas. La presencia de la mesa no nos indica su entidad sino su significación utilitaria. A los seres de la naturaleza a los que el hombre ha incorporado un fin, que ha transformado en entes de cultura, los ha cubierto, al propio tiempo, de un velo que oculta su propia entidad. Esta situación, para los autores ha permitido el rigor de los extremos y se llega a pensar que las cosas no son sino unidad de valores, que la cosa en sí carezca de orga-

nización entitativa. Y así se cae en el actualismo, posible modo scheleriano - del formalismo kantiano.

14.5.- Qué es el hombre independientemente de constituirse en núcleo, en centro de gravitación en que se dan valores? Scheler, filósofo asistemático, oscila entre esta posición y el sustancialismo o interpretación aristotélica de su doctrina.

El ser del hombre es algo más que la funcionalidad valoral? Es algo más que un puro intermediario entre los valores y sus realizaciones en las cosas? Y es precisamente esta oscilación personal de Max Scheler la que nos da la clave de como su doctrina haya podido ser entendida e incorporada a idealismos y a realismos. La aportación de este pensador hay que reestructurarla dentro de una filosofía preestablecida.

Por ello es que nosotros tenemos urgencia de presentar una doctrina sustancialista de la persona humana, dentro de la cual incluyamos y reconozcamos la aportación scheleriana. Por ello debemos partir de la doctrina aristotélica de la materia y de la forma, como principios de explicación que nos permiten entender a los seres de la naturaleza y entre ellos al hombre.

El hombre como todo ser de la naturaleza está integrado por una materia y una forma; la primera lo individualiza, lo hace incomunicable e indivisible; la segunda lo especifica, y por sus características de espiritualidad lo hace comunicable. - La especie hombre lo mismo que todas las especies, se caracteriza por esta fecundidad inagotable de comunicar su ser específico a todos y cada uno de los individuos, sin nunca agotarse. La especie se caracteriza por esta cantidad ilimitada de posibles individuos.

La individualidad permite que distingamos a un sujeto de otro. Cómo es posible - que perteneciendo todos los hombres a la especie humana, es decir, indicando con élle que todos participamos de la misma forma, cómo es posible que distingamos a un hombre de otro hombre? Qué ocurriría, simplemente, si estuviésemos privados de la facultad de captar la materia? Conoceríamos a los seres como especie tan solo

Cuando ejercitamos nuestra capacidad de conocer, lo primero que captamos en los seres es la materia. Antes de poder precisar que estamos en la presencia de un libro o de un cenicero, tenemos la posibilidad de indicar que estamos en presen-

cia del objeto uno y del objeto dos. Claro que en el orden de la captación cotidiana no ocurre esto. No necesitamos deternos en la captación material, individualmente; llegamos de inmediato a las formas.

Por esta materia, por este cuerpo, por ésta razón de individualidad que posee el hombre es por lo que tiene un destino y una responsabilidad. La mesa y el libro, en su relación funcional de ubicación, no se comunican el uno con el otro. Ni la mesa puede dar parte de su ser al libro ni tomar impacto de él.

El hombre, cada hombre, no obstante su estructura individual es un sujeto comunicable. Su dosis de espíritu le otorga esta capacidad, y por ello es posible llegar a la tesis de que el hombre no solo es individuo sino que es persona. Porque junto a los rasgos que lo tipifican como a cualquier otro ser de la naturaleza, en función de su espíritu se constituye en un ser por esencia comunicable. Por ello podemos trascender nuestra individualidad, para que a manera de especies, comuniquemos y demos nuestro ser a otros; con esa característica de lo espiritual para quien no rige la agotabilidad cuántica.

La tesis hilemórfica de Aristóteles vemos como se constituye en antecedente de la doctrina tomista de la persona humana; da la posibilidad de una tesis sustancialista por la cual el hombre no es solo participación individual de una especie.

Habíamos dicho como era necesario entender la doctrina de los valores scheleriana: como un sustancialismo. La persona humana no solo tiene una realidad como punto nuclear de valores, la persona humana no se constituye tan sólo por los valores que capta y que realiza, no es a la manera de un agente químico que obre en las reacciones por presencia, no es un catalizador, es una sustancia, es decir, no solo es el intermediario entre el mundo del ser y el mundo del valor; la persona humana es un ser y además realiza en forma privativa el valor bondad.

La persona humana es el único ser de la naturaleza que además de orden tiene rango, y tiene rango porque su ser mismo incluye la realización de un valor; no es una pura cosa, es además un bien en el cual el valor se encuentra incorporado no en forma de suma matemática, sino que corresponde por naturaleza al propio ser del hombre. Es así como podemos llegar a una situación de equilibrio entre las dos tesis que pretenden explicar a Scheler.

14.6.- Es posible afirmar que las cosas son puras adhesiones de valor? La silla carece de otra realidad que no sea la realización del valor utilidad? La desaparición de dicho valor incluye la desaparición de la silla? Si afirmamos lo anterior llegamos a la conclusión de que las cosas son puramente unidades de valor.

Es posible encontrar una realidad independientemente de su valor? Es difícil - para la mente humana entender al árbol si cancelamos de él sus capacidades valorales: dar sombra, proporcionarnos madera....., pero sí es posible que nuestra mente capte a un árbol independientemente de esos valores ~~en~~ potencia.

Precisamente entendemos al ser como 'algo' y no como 'nada'. Por mas que cancelemos todos los valores de un bien, siempre quedará su noción de 'cosa', la presencia de la misma, como algo y no como nada.

15.1.- Así, rechazando el formalismo, concluimos en un sustancialismo: la persona humana no es un puro centro de valores, el hombre es algo distinto de los nigmos valores; es una sustancia, no una pura función; y entendemos que es una sustancia gracias a la doctrina aristotélica de la materia y de la forma, que nos dice: por tener una forma el hombre, pertenece a una especie cuya característica es la intelección; nos afirma que cada uno de nosotros realiza un aspecto de una universalidad. La universalidad que caracteriza a lo humano y junto a la cual existe un substratum, un sedimento, una arena en la que se refleja esa luz del sol que es la forma; esa arena es nuestro cuerpo. Si es posible el reflejo brillante del sol, si es posible la captación valoral, es porque se da en una materia, su cuerpo.

Junto a la participación específica que cada uno de nosotros hacemos, respecto a las características del género humano, tenemos un cuerpo que es nuestra individualidad que nos permite distinguirnos unos de otros y que determina el hecho de que cada uno de nosotros tenga responsabilidad propia.

Junto al alma existe el cuerpo del hombre, y juntos, alma y cuerpo, hacen de él - un ser auténtico y real, un ser operante, un algo más que un puro espectáculo de lo real: alma y cuerpo permiten que el hombre transforme a la realidad que lo rodea y le dan oportunidad de hacer cultura, lo que hace del hombre un ser perfecto.

Si el hombre fuese pura forma, el orden de la perfección sería en él inmutable, pero su cuerpo hace de su perfección algo dinámico, movimiento, perfectibilidad. Si el hombre fuese pura forma no existiría el complejísimo problema de la historia; los hombres de diversos tiempos integran diversas culturas y esto se debe a que su captación valoral es distinta, como también es distinta su circunstancia. Esta doctrina aristotélica de la materia y la forma no es pura hipótesis sino que se funda en la realidad que viene a justificar el hilemorfismo aristotélico aplicado al hombre.

Después de ponernos en la posibilidad de que el hombre fuese pura forma, nos pondremos en la posibilidad de que fuese pura materia. Los rasgos que matizan a la materia son superados en toda la línea por el hombre. La materia como tal no incluye la capacidad de comunicación, la capacidad de división. La materia es indivisible e incommunicable. La materia no se comunica con otra materia porque el ser de que está dotado es mínimo. Cuando partimos un libro a la mitad, no tenemos dos libros, sino dos mitades de libros y lo mismo respecto de cualquier otro ser material, pues la materia es indivisible e incommunicable, mas el hombre es un sujeto que se puede dividir y comunicar. Decimos que el hombre se comunica cuando otorga su ser físico a un nuevo ser, cuando sin perder la intimidad logra participar a otros de sus ideas: sin alterar su realidad divide su ser con otros. Toda la vida social incluye esta capacidad del hombre de darse a los demás, sin perder su ser sino acrecentándolo. Cómo es posible que comunicando su ser lo acrecienta?

Esto es posible porque el ser del hombre no es pura materia, sino que incluye una forma, una especie, una idea. La forma, integrando una parte esencial del hombre, hace que su ser supere su calidad de individuo para integrar una nueva calidad de persona, matizada por la espiritualidad. El hombre, en sociedad, dando su ser, comunicándolo, logra una mayor perfección, no en función de su cuerpo sino de su espíritu, no en función de su materia sino de su forma.

15.2.- La doctrina aristotélica de la materia y de la forma (3) nos ha permitido llegar a la afirmación de que el hombre es una sustancia, una sustancia en la cual su materialidad lo integra plenamente en naturaleza, es decir, lo desborda en la acción. Somos una sustancia, explicando, porque tenemos una materia informada, pero una materia; una cantidad de materia incapaz de confundirse y de fun-

dirse con otras materias; pero el rasgo de espiritualidad propio de nuestra forma nos hace constatar y anhelar la perfección, es decir, fundamenta al hombre como ser operante. La operación del hombre, el actuar del hombre toma un plano hegemónico respecto de los otros seres de la naturaleza porque es el único que además de constatar sus limitaciones está en capacidad de superarlas. Si nuestra inteligencia nos permite la constatación, nuestra voluntad anhela superarla; nuestro cuerpo, nuestro humilde cuerpo, acepta su carácter de instrumento para llevar a la acción ese anhelo; todo ello nos lleva a la idea del hombre como persona, como sustancia espiritual, como ser libre, pero es necesario precisar cuáles son las notas que se incluyen o que derivan de esta ubicación o situación del hombre como persona.

Son cuatro las posibilidades: (9)

1.- Un conocimiento de tipo universal. 2.- El hecho de tomar conciencia de sí mismo. 3.- El hecho de tomar conciencia de su fin y 4.- El hecho de tomar conciencia de su ser como naturaleza libre.

15.3.- Antes de ir adelante en el análisis de estas características es necesario reflexionar algo acerca de la conciencia, algo acerca del ser de la conciencia, algo acerca de la conciencia como rasgo típico y propio del hombre.

Husserl nos ayudará extraordinariamente a ello. Ya habíamos dicho en páginas anteriores que el ser o más bien, el modo de ser de la conciencia difiere bastante del modo de ser de los otros entes; ejemplificando, para que la luz ilumine la luz no necesita darse cuenta que está iluminado y lo mismo ocurre con el fuego. Pero si esta característica de las cosas todas la tratamos de aplicar a la conciencia vemos que ésta no resulta dócil a todos los matices porque la conciencia para ser tal necesita darse cuenta de que lo es, precisamente. La conciencia no funciona cuando ocurren aquellas situaciones como ver llover y no mojarse, o como entrarle a uno algo por un oído y salirle por el otro. La conciencia incluye esta nota distinta del resto de los otros seres: para ser necesita darse cuenta de que es. Si reflexionamos, esto significaría un estado precario aparentemente de la conciencia respecto de los demás entes porque estos entes que hemos mencionado, para ser no necesitan de esta tensión. En cambio la conciencia parece perder en su ser de un hilo sutilísimo que se reventaría a la mínima tensión. Mas si seguimos en la reflexión nos daremos cuenta que la conciencia no está en una

situación de inferioridad respecto de las demás cosas sino muy por el contrario - en una situación de superioridad, porque el hecho de que en un momento dado en - que la conciencia no tenga conciencia de sí misma, significa que deja de ser, pero no es un dejar de ser permanente; es revivable en el momento en que nosotros lo deseemos y lo decidamos.

Podríamos decir que las cosas que hemos mencionado tienen ser en sí; (10) el fuego es el mismo y realiza su ser; la silla, la luz, el calor. Y la conciencia se distingue de éste ser en sí, porque es un ser para sí. Indicar que la conciencia es sólo en tanto que toma conciencia de ser, significa que la conciencia es para ella misma, mas en el momento en que deja de tener esta tensión, la conciencia no pierde definitivamente su ser porque adquiere un ser semejante al de las cosas, - un ser en sí.

Ya habíamos visto como este ser en sí de la conciencia puede brincar a ser para sí y entonces apropiarse del ser en sí de las otras cosas. Nos apropiamos del ser del fuego, del ser de la luz, del ser de la silla, del ser del frío; y nos apropiamos de esos seres para nosotros, para mí. Mas, qué significa este modo de ser de la conciencia? Significa que es una central de situaciones porque mediante ella nos ponemos en comunicación con el mundo que nos rodea. Una comunicación originalísima y además, es necesario decirlo, irreal. Mediante la conciencia nos situamos, nos colocamos en las cosas, pero de un modo irreal; cuando mediante el centramiento racional de nuestra conciencia conocemos una cosa significa que nos hemos apoderado de ella, pero con un apoderamiento de tipo intencional. No está la cosa dentro de nuestra conciencia, ni nuestra conciencia se ha trasladado - realmente al objeto que estamos conociendo.

Esta distancia que se establece entre la conciencia racional (11) y las cosas, - significa la posibilidad de diversas distancias; no existe la misma distancia entre la conciencia racional y un objeto cuando afirmamos ese objeto, que la distancia que se establece entre la conciencia racional y un objeto recordado, o la distancia que se establece entre la conciencia racional y un objeto imaginado, o cuando asumimos la actitud de duda ante él, o cuando lo negamos, pero toda esta gama extraordinariamente rica por las distancias que implica entre la conciencia racional y las cosas, no agota el ser de la conciencia. Hay otra conciencia tan importante como la racional para la vida del hombre: la conciencia sentimental.-

178

No es lo mismo la realidad física del dolor que la conciencia que tomamos de esa realidad, no es lo mismo la situación de alegrír en que nos podemos encontrar -- que la conciencia que tomamos de esa situación. Esta conciencia sentimental implica, como la racional, distancias, porque no es lo mismo tomar conciencia de la presencia de un dolor o de una alegría que recordarlo, que imaginarlo, que du darlo. Cuántas veces esta conciencia sentimental significa una distancia más -- breve cuando la logramos mediante el recuerdo que cuando la establecemos mediante la conciencia. Qué significa entonces tomar conciencia de las cosas? Qué -- queremos decir cuando afirmamos que de la espiritualidad de la persona derivan -- las notas consistentes en tomar conciencia de sí misma, del fin del hombre y de la libertad? Qué estamos indicando con el hecho de tomar conciencia? Estamos -- diciendo que el hombre se distingue del resto de los seres de la naturaleza por su posibilidad de fraccionarse, por esta capacidad de desdoblarse. No solo so mos, sino que somos capaces de desdoblar nuestro ser y reconociendo que en ese -- desdoblamiento hay una alteración de realidad; que somos capaces de desdoblar -- nuestro ser y tomar conciencia de nosotros mismos. Que no solo tenemos un fin -- que realizamos con tanta dinamicidad y espontaneidad como cualquier otro ser de la naturaleza sino que además somos capaces de tomar contacto, de aprehender, de alterar, en su sentido etimológico, nuestro fin, y además de realizarlo con esa -- dinamicidad propia de nuestro ser, conocerlo. Y que somos capaces en el tercer -- aspecto, el de la libertad, no solo de usar la libertad como conducto propio y -- adecuado y acertado para la realización de nuestro ser, sino que además somos ca paces de investigar, de alterar ese modo propio del hombre: el ser libre, y pre tender penetrarlo en su intimidad; porque el resto de los seres de la naturaleza no necesitan tomar conciencia de sus cualidades, de sus modos de operación para -- realizarnos, y en cambio el hombre, en función de este ser concienclal no solo -- realiza sus características sino que las desdobla, las bifurca y las idealiza, -- en el sentido opuesto de realidad, conociéndolas y penetrándolas; y es muy impor tante este aspecto del tema porque nos dá la explicación de ese hecho que parece tan evidente y que sin embargo, implica aparentemente un misterio: de que el hom bre no necesita saber que es libre para ser libre, de que el hombre no necesita saber, en el sentido de tener conciencia, que tiene un fin y cuál es éste, para -- tenerlo y realizarlo; y que en fin, el hombre no necesita desdoblar su ser para -- ser, pero que si bien es cierto que hay muchos hombres que no caen en este desdo blamiento racional o sentimental de su ser; y sus características las realizan --

no obstante ello, también es cierto que los hombres que tienen la dicha de caer en cuenta de esta situación están en posibilidad de lograr mejor su realización y, por qué no decirlo? están también en la desdicha de lograr realizar -- Dejar su ser.

Todo lo dicho nos lleva a una nueva afirmación. (12) El hombre como persona es un ser independiente y cuando decimos el hombre como persona, éste término ya -- va extraordinariamente cargado de implicaciones. El hombre como persona es un ser independiente. No es posible que en la realización de su vida se dé otro -- ente que lo subyugue, es decir, ninguna organización, ninguna sociedad puede co -- locar en régimen de subordinación a los hombres. No lo puede hacer la familia -- porque los padres están obligados al respeto más profundo de la vocación de sus hijos; no lo puede hacer el Estado porque está éste obligado al respeto comple -- to y no solo al respeto sino a la obligación de cuidar el respeto completo de -- los derechos del hombre y hasta en la obligación de precisar que el derecho de -- un hombre llega hasta donde llega el derecho del otro. Y no lo puede hacer la -- Iglesia; la Iglesia no puede establecer un régimen de subyugación autoritario -- respecto de los hombres y por ello los votos y por ello la tendencia cada vez -- más grande a la renovación de los votos, porque el hombre no es este ser concep -- tual que una vez matizado en determinado tono sea capaz de realizar durante su -- vida entera el mismo e idéntico tono.

15.5.- Vamos a ver hasta donde nos lleva Husserl respecto de lo que hemos di -- cho del hombre como espiritualidad subsistente, es decir, tomando conciencia de sí mismo, de su fin y de su libertad. Por qué es esto tan importante en ética? Porque son las conclusiones fundamentales de la afirmación de la persona como -- espiritualidad subsistente. Este hecho de tomar conciencia, si no nos detuvié -- semos con marcada atención en ello, todos lo hubiésemos aceptado, pasando de -- largo e inadvertidos ante ese rasgo: tomar conciencia. Qué implicaciones tiene en ética, y más que en ética, en ética metafísica, y más que en ética metafísica, en ética ontológica, el tomar conciencia de sí mismo, de nuestro fin y de nues -- tra libertad? Y aclaro que me gusta más el nombre de ética ontológica que el de ética metafísica en función de la situación filológica de estos términos. Estu -- diar la ética con un criterio metafísico significaría el investigar aquello que -- está más allá de lo mostrado, aquello que está más allá de lo físico; y el térmi -- no fusis en griego proviene del vocablo nacimiento. El orden físico es el orden

sujeto a nacimiento (13) lo que nace, lo que tiene un origen, lo que tiene un principio y lo que tiene un fin. Y la ética desde un ángulo metafísico implicaría partir de lo cambiante en el hombre para proyectarnos a lo que está más allá, lo que está después de lo transitorio. En cambio, el término ontología hace referencia a las razones del ser; ontos y logos; las razones que tiene el ser para ser; y lo que nos interesa a nosotros es fundamentalmente esto, las razones que tiene el hombre para ser como es, investigar las razones del ser del hombre. Poniendo fin al paréntesis: Hasta donde vamos a llegar o hasta donde queremos llegar investigando la conciencia del hombre? Hemos dicho que en todas las cosas se da un determinado tipo de ser, ser que se da en ellas, y él está indicando: inmerso, dentro de ellas, constituyéndolas pero nada más. Junto a este modo, se trata de un modo de ser, la conciencia tiene además una nueva posibilidad, no solo es en sí sino para sí; y decimos esto porque cuando la conciencia es conciente y se dan en ella no realidades sino objetos, se dan precisamente para que ella los disfrute, para su goce, el ejemplo es clarísimo: -- Podemos pasar una tristeza, vivir una situación, una circunstancia triste y en cambio la vivencia de la tristeza pierde su intensidad de presencia cuando desdoblándonos tomamos conciencia de esa vivencia, y el tomar conciencia ya no es triste; tan solo describimos esa tensión tan especial por la que pasamos cuando estamos tristes y cuando esta conciencia funciona mediante el recuerdo, que ya dijimos, es una determinada distancia que existe entre el sujeto y el objeto; -- en multitud de ocasiones esa conciencia lograda mediante el recuerdo nos proporciona un goce porque sin duda alguna tiene mayor vida una vida triste que una vida incolora.

15.6.- Recordamos con mayor fruición nuestras vivencias tristes que nuestras vivencias anodinas. Un día de vida triste tiene mayor vitalidad que un día en el que solo hemos vivido vegetativamente. Pero las características de la conciencia, sus rasgos no se quedan ahí, van más allá. Podemos distinguir entre la pura y escueta afirmación de que dos más tres son cinco y la actitud que en una discusión por ejemplo, con una placera, tomamos nosotros cuando hacemos nuestra esa situación y estamos dispuestos a defenderla. Es una situación semejante a la que existe entre la pura enumeración de diversos sumandos y la actitud que yo asumo sumándolos y poniendo el resultado. Qué quiere esto decir? Quiere decir que la realidad de las cosas la podemos tomar como un simple cuento. Decíamos --

como quien oye o ve llover y no se moja. Es posible que en un momento dado lo gremos asumir una actitud de pureza y somos espectadores ante la realidad, sin que esa realidad sea capaz de obligarnos a tomar posición, así como es posible que en el órden de la política seamos indiferentes, así también es posible que respecto del mundo etero que nos rodea asumamos esa actitud de indiferencia.

15.7.- Más es necesario precisar que no se trata de una indiferencia que le niego o le resto o pongo en duda la realidad de esas cosas, sino simplemente es una actitud de la conciencia mediante la cual nos desconectamos, nos desenchufamos de esa realidad circundante; en un ejemplo extraordinariamente claro de Husserl: es una situación semejante a la que tomamos cuando le damos vuelta al botón de la luz o interrumpimos ésta. No estamos negando la luz, no la estamos poniendo en duda, simplemente la hemos desconectado, hemos retirado de nuestra presencia la presencia de la luz, retiro tan cómodo que basta en un momento volver a dar vuelta en el botón de la luz (14) para conectarla nuevamente. A dónde quiere ir Husserl cuando menciona esta característica de la conciencia, este poder del hombre de desconectarse de las cosas? La intención, la mira de Husserl es formular una pregunta: Es posible desconectarnos de todo, absolutamente de todo? El hombre no se encuentra respecto de ninguna realidad en tensión de necesidad? Porque esta actitud de Husserl va mucho más allá de la situación que logra Descartes, porque dudar de las cosas significa, y sobre todo en el caso de la duda metódica, significa seguir instalados, instalados y conectados en el mundo natural, y simplemente proponiendo obstáculos de cuya resolución estamos plenamente seguros. Dudar a la manera Cartesiana es tomar una distancia muy remota respecto de los objetos pero al fin y al cabo seguir instalados en su mundo, y esto no constituye un defecto, porque desde que el hombre viene al mundo y aún antes de que le tomen su parecer, el hombre se encuentra conectado, instalado en un mundo natural, en un mundo valoral, en un mundo de bienes, en un mundo útil. Por eso decimos que es una instalación natural porque el hombre simplemente se encuentra en ella. No nos preguntan si este mundo que nos rodea en su realización es tolerable o aceptable, nos ubica, nos instala, nos conecta en un mundo determinado. Y qué significaría en un momento dado dudar de ese mundo natural? Significa un afán de encontrar, dentro de ese mundo natural, dentro de esa instalación, significa buscar, anhelar un punto de partida que se constituye en solo, en apodíctico, en indubitabile, pero al fin y al cabo seguimos instalados en ese mundo natural. Afir

na Husserl que respecto de ese mundo es posible, y se dá de hecho, la desinstalación total; cualquier hombre puede mediante esta función de la conciencia de ser para sí, ver pasar la realidad sin mojarse.

15.8.- Afirmo Husserl que el hombre puede desconectarse de este mundo natural y pone ejemplos: Cuando nos conectamos en los mundos eidéticos es porque nos hemos desconectado del mundo natural. Cuando salimos del mundo de las cosas para centrarnos y concentrarnos en el mundo de los números, en el mundo de la geometría, es porque nos hemos instalado, conectado en un mundo artificial, y para ser eso posible, previamente nos hemos necesitado desconectar del mundo natural o por lo menos ese mundo natural lo hemos colocado en segundo plano, como telón de fondo, como presencia ausente. Es posible que estos mundos eidéticos nos permitan fugarnos totalmente del mundo natural. Vamos a ver si es posible que nos instalemos en un mundo eidético, tan nuestro, que se presente con caracteres de necesidad; y por eso formula Husserl la pregunta: es posible la desconexión total del hombre respecto del mundo natural y de los mundos eidéticos que no hacen referencia a él mismo, es posible que yo asuma esa actitud de afirmar, (15) de defender; es posible que yo asuma esa actitud de no sostener tesis, es posible, y no me es obligado necesariamente, la actitud tética. Más no es posible desinstalarme de mis vivencias. Si puedo, porque me da la gana, porque en eso consiste la flexibilidad de mi conciencia, desinstalarme del mundo de las ciencias, del mundo de la filosofía, del mundo de la realidad natural. En cambio no puedo desinstalarme del mundo de mis vivencias. Aunque yo quiera, y aunque yo lo decida, mi conciencia se presenta como una continuidad de vivencias. No está en mi suspenderlas, del mismo modo como está en mi desconectar, interrumpir transitoriamente la luz para que cuando me de la gana vuelva yo a hacer la conexión y goce de su ser; porque la única posibilidad de desconectarnos del mundo de nuestras vivencias es el suicidio. Más el suicidio no tiene la posibilidad de nueva conexión, de reinstalación. Entonces este mundo de las vivencias, esta conciencia de las vivencias se me presenta con un carácter de necesidad, no se dá en el hombre la posibilidad de desinstalación respecto de ellas más las vivencias y aquí viene el segundo paso de Husserl de extraordinarios alcances y sencillísimo en la explicación. Más las vivencias son vivencias de alguien; las vivencias apuntan a algo.

Cuando estoy triste hay una motivación interna o externa de mi tristeza; si pa

dezo, si sufre por un golpe o por una enfermedad las vivencias que tengo en ese estado han sido provocadas desde fuera. Vemos entonces como Husserl ha da do los dos pasos fundamentales en la filosofía:

Afirmar una verdad absoluta; esa verdad absoluta es que el hombre no puede desembarazarse de sus vivencias; que el hombre no puede desconectarse de ellas; que si el hombre puede asumir la actitud de indiferencia, de poner entre parén tesis, no de dudar porque no se duda, no se altera en lo más mínimo la reali-- dád de las cosas, simplemente no les hacemos caso; no es la actitud cartesiana de pensar en la posibilidad de que las cosas sean falsas, de que no sean, sino es la actitud de que hacerles caso, es ponerlas entre paréntesis, en epogé. Pero el poner entre paréntesis las cosas no permite como un segundo paso poner entre paréntesis mis vivencias, no hacerles caso. Porque ellas se me presentan impetuosamente, no me piden permiso, autorización para presentarse, simple y llanamente se presentan y mi conciencia toma un vínculo esencial con las vivencias, con mis vivencias.

Y tenemos ya un punto de partida fijado en la conciencia y sus vivencias. El nuevo paso, el segundo, extraordinariamente importante es el que afirma campechanamente que las vivencias son vivencias de alguien y entonces el filósofo logra evadirse de esta postura tan fácil que es el solipsismo, porque es fácil dar un fundamento definitivo del solipsismo, más es extraordinariamente difícil una vez afirmado, evadirse de él.

Tenemos ya el mundo de la realidad fijado sólidamente y por ello en ética ontológica tienen tanta importancia las afirmaciones que se constituyen en conclusiones de la naturaleza espiritual y substancial del hombre: tomar conciencia de sí mismo, tomar conciencia de nuestra libertad y tomar conciencia de nuestro fin.

Toda la ética toma como punto de partida fundamental estas tres afirmaciones y ahora vemos ya el extraordinario peso ontológico que significan las mismas. No es una afirmación coja o sin peso. Por el contrario, la ética en tanto que toma un punto de partida concienical, se finca ontológicamente. Y por ello la ética es una disciplina como el derecho que solo atañe al hombre. Y vamos a ver que esto lo decimos no como una vanidad sino como una situación real. Por que el hombre es el único ser de la naturaleza capaz de estos desdoblamientos-

y capaz de estas desconexiones y conexiones, y capaz de estas actitudes naturales y artificiales ante la realidad. Y también es el único ser de la naturaleza que no puede desembarazarse de sus vivencias. Por ello, por todo lo dicho podemos concluir y entender la afirmación husserliana de que la fenomenología trascendental es una ciencia eidética al modo de la matemática y de la geometría. Solo que con matices que la distinguen, porque en matemática y en geometría primero se afirman las verdades universales y después se dan los casos. -- Primero se afirma la naturaleza del par y después se concluye que el dos es un par. En el caso del hombre las vivencias no se dan como puros casos de leyes universales. Aquí es al revés, la Ley universal toma valor y fundamento en los casos particulares y concretos. La noción de hombre tiene menos valor y deriva de los hombres. La noción general de vivencia tiene menos valor y deriva de las vivencias. Por eso, si bien la fenomenología es una ciencia eidética, no se identifica ni se asimila a la matemática y a la geometría.

En seguida vamos a ver como de estas afirmaciones husserlianas podemos llegar a fincar el derecho y desde luego el derecho natural así como ahora hemos fundamentado las tesis de la ética.

16.1.- Este análisis fenomenológico de la conciencia nos ha dado la oportunidad de liberarnos del fantasma del formalismo, que ya veíamos cómo amenazaba a la estructura scheleriana. Porque la relación de mi conciencia y mis vivencias, apuntan definitivamente a una sustancia, no a una pura forma, nos entregan de lleno en la ontológica espiritualidad de la persona humana.

Y la cultura se finca y se ordena en el hombre como sustancia, como realidad -- más plena y más auténtica que la propia cultura, la cual deja de ser un fin en sí misma para constituirse en un medio, para integrar el dominio que los griegos llamaron poieo y que los escolásticos denominaron factible. La cultura es un medio extrínseco, mediante el cual, por esa nota indirecta el hombre logra perfeccionarse.

Pero si bien hemos fincado ya un sustancialismo es necesario cuidar que éste no se desborde y para ello marquemos sus justos límites. La persona es una sustancia completa, integrada por los dos elementos que como requisito sine qua non exigía Aristóteles: una materia y una forma, en nuestro caso un cuerpo y un al-

ma. Pero si la persona por elle es dueña de sus actos, en cambio no podemos afirmar que sea absolutamente independiente, un ens a se. (16)

Y esta nota de que el hombre sea una sustancia, un ser capaz de realizar su ser por él mismo, lo distingue de aquel inmonso grupo de seres de la naturaleza en quienes opera la inteligencia en forma extrínseca y realizan, a manera mecánica, su ser. Porque si bien el hombre tiene una naturaleza, que no está en su libertad cambiar, por otro lado esta naturaleza, ella misma no es capaz de conducir al hombre a su fin. La persona empieza a tomar ámbitos de plenitud en tanto que se posee plenamente por la auto conciencia de la reflexión, y es por su libertad, dueña y responsable de sus actos. Vamos comprobando hasta donde nos llevan las meditaciones de tipo husserliano aplicadas a la ética. Pronto veremos ya cómo el Estado, el Derecho, la Moral, la Cultura van tomando un sentido de subordinación respecto de la persona humana. Y veremos también como todo intento estatal, jurídico, moral o cultural que deforme, -- desvíe o subordine a la persona humana, debe ser suprimido. Y esto que resulta fácil concluirlo, en el orden de las realidades teóricas es arduo y complicado. Y de aquí derivamos también que todas las teorías referidas a las disciplinas mencionadas deben tomar un fundamento inmediato, directo, expreso, -- con una antropología ontológica, y recalcamos, no con una pura y simple antropología sino con una teoría del hombre que lo vea y trate de verlo desde el punto de vista de su ser.

16.2.- Todo lo dicho hace referencia a la afirmación de que: la relación esencial de la persona con su fin, implica la independencia de la persona frente a todo otro ser que no sea Dios, que no sea, en el lenguaje de la analogía el principal análogo, el sol o centro del sistema solar ontológico: el ser.

Y volvemos a frenar nuestros vuelos ontológicos: porque es necesario afirmar que la persona está dotada de la libertad más ésta no es una fuerza que el hombre pueda usar a su antojo, como le dó la gana, instalándose y desinstalándose con respecto a sí mismo, en forma arbitraria. La conclusión acertada indica que la libertad es un rasgo primordial del proceder humano cuya descripción nos remite a su esencial dependencia respecto del último fin del hombre que exige, para hacerse realmente posible, que nadie le impida su orientación hacia él.

16.3.- Y aquí surge el derecho: El hombre es un sujeto de derecho porque para autodeterminarse en dirección de su último fin tiene derecho a ser respetado — en su autodeterminación y en el ejercicio que la misma implique. Y ahora surge el Estado: Se hace obligado un organismo que pueda coartar esa libertad — cuando su abuso impide o deforma el ejercicio de la libertad de los demás, o — el logro del bien común, fin de la sociedad. Y las farragosas y poco concluyentes discusiones de actualidad sobre el intervencionismo o abstencionismo — del Estado respecto de la actividad de los particulares, tomarían transparente claridad si los polemistas tuviesen una clara y precisa idea ontológica del — hombre y más aún si coincidiesen en ella.

Porque en estas materias eminentemente prácticas, como lo es la actividad, esta tal los hombres no se han preocupado tanto de postular determinados principios radicales, en nuestro caso de tipo ontológico, como de usar éstos barnices doctrinarios para personal y propio beneficio, generalmente de tipo económico.

Cuando decimos que el hombre, mediante su libertad, se encamina a su fin, esta nos hacemos referencia a un perfeccionamiento ético, con basamento ontológico que significa la realización de sus facultades respetando una jerarquía. — Ello implica que para que el hombre pueda disponer de sí mismo, (17) de su vida, del fruto de sus acciones y de aquellos medios y condiciones indispensables para la realización de su desenvolvimiento físico y moral, es necesario, no — sólo una estructura jurídica positiva, fruto exclusivo de la actividad de los hombres, sino que además debe haber un orden jurídico coordinado a la naturaleza esencial del hombre y que ese derecho positivo debe tomar sus notas de permanencia y universalidad precisamente de este derecho que llamamos natural por su espontánea correspondencia con la naturaleza del hombre.

Dándole matices de definición al derecho natural diremos que es el poder de — obrar conforme a las exigencias del último fin y el derecho de exigir de los — demás su respeto.

Si esta situación que hemos descrito en el derecho la utilizamos para referirnos a la moral podemos decir que la norma moral, no de la moral vigente, sino de la moral válida real y objetivamente, la que deriva de una descripción ontológica de la persona humana, consiste precisamente en la sumisión, en el acata miento del orden final del hombre, con presencia de ontología en su actividad

observable.

Para que la libertad se encauce hacia su fin propio, que es el fin del hombre necesita un signo exterior, una clave objetiva, un lenguaje preciso, que es -- precisamente la norma, que le indica en cada caso la ruta acertada a seguir. -- Y volvemos al orden de la cultura, como circunstancia extrínseca del perfeccionamiento del hombre. Para que la persona pueda encauzarse hacia su fin necesita, usando de su libertad cultivarse él mismo y también el mundo que lo rodea e influye en él. Cultivarse uno mismo es a modo de nacer para el mundo de la perfección ética; cultivar la realidad que nos rodea es a manera de ayudar a -- dar a luz a ese mundo, haciéndolo más rico, más fecundo, más pródigo en posibilidades.

16.4.-- Y precisamente eso indica el término cultura: la acción y el efecto de ayudar a la naturaleza en su desarrollo. Cultivándonos nosotros y cultivando a la naturaleza que nos rodea no modificamos la esencia, la finalidad de esos seres, tan solo -- pero es mucho -- a manera de catalizadores aceleramos las -- reacciones, y en nuestro caso el curso de los seres. En el ente cultural, por todo lo dicho, encontramos dos aspectos: una natural y otro espiritual. El -- primero hace referencia a la cosa tal y como la encuentra el hombre; el segundo menciona las propias cosas de la naturaleza en tanto que el hombre les ha -- incrustado, adicionado espíritu.

Pero este mundo natural en el que se ha objetivado espíritu, no es, como muchos quieren, un mundo autónomo e independiente del hombre. La persona no es simplemente un intermediario que gozando de capacidad de captación de valores tiene además la posibilidad de realizarlos en la naturaleza.

El hombre es un ser operante y la más íntima razón de esta característica deriva de dos notas: por un lado su imperfección, sus limitaciones, sus carencias; y por el otro su capacidad de conocimiento, de conocimiento formal. Es así como el hombre constata y toma 'conciencia' de estas carencias y al mismo tiempo busca y anhela superarlas.

16.5.-- Y esta capacidad de superación significa que el hombre después de contemplar a la naturaleza es capaz de tomar posición ante ella, es capaz de asumir una actitud práctica, la cual en su realización se bifurca. La actividad del hombre se manifiesta por un lado como poiesis, que en la terminología escolástica

lástica recibe el nombre de factible; es el mundo de la técnica, de la cultura. Es la actividad del hombre realizada en los seres que lo rodean. Es este regalo, este don, esta gracia que hace el hombre de su espíritu. Es esta capacidad de aprovecharse del ser de los entes de la naturaleza. Si la luz es luz sin — que para ello necesite darse cuenta de su ser; y si el hombre se apropia y aprovecha de ese ser en su propio beneficio, sin que con ello implique la aniquilación del mismo, qué cosa mejor puede hacer que utilizarlo supuesto que esa utilización le significa la posibilidad de una perfección, de subsanar una carencia.

Pero junto a ella el hombre es capaz de realizar una actividad que anhela su — propio perfeccionamiento pero desde un ángulo de mayor intimidad. Es lo que — los griegos llamaron prato y los escolásticos agibile, incluyendo las tres disciplinas o los tres ángulos filosóficos del hombre: la moral, la económica y la política.

La perspectiva moderna de la cultura significa un afán de entenderla no simplemente como este mundo del factible, es decir el mundo del hacer; se pretende — entenderla incluyendo también el mundo del obrar, el mundo del agibile. El hombre y su perspectiva moral quedan incluidos como una de tantas partes de este — mundo de la cultura.

17.1.- La perspectiva escolástica de la cultura cambia radicalmente las anteriores orientaciones. La cultura deja de ser un fin en sí para constituirse en un medio, definitivamente al servicio del hombre. Cuando la persona humana objetiva espíritu en la realidad sensible, cuando le adiciona fines circunstanciales, está usando dicho mundo, en la terminología heideggeriana, a modo de utensilios, en la terminología escolástica, como medios orientados hacia el logro de su propio y personal fin.

Una auténtica cultura ha de comprender ante todo a la persona humana. De otro modo estamos en el peligro — y de hecho lo estamos — de perder la perspectiva — de las cosas y someter al hombre a hegemonías exóticas. Toda cultura debe llevar como punto anhelante el ir cubriendo la distancia que media entre el ser natural, que le es dado al hombre al comienzo de su existencia, y el ser de la — plenitud de su forma, alcanzado en la posesión de su último fin, hacia el cual-

esencialmente se dirige, pero con libertad de elección de medios y con peligro, por onde, de apartarse de hecho de ella.

La distancia que va de la persona inicialmente dada hasta su plenitud, se recorre por la actualización de las potencias de aquella bajo la dirección de la norma moral, que no es sino la norma de la perfección humana.

17.2.- Si tomamos ya los rumbos de la norma moral y queremos desentrañarla de un criterio antropológico - ontológico, debemos formular algunas consideraciones previas, reforzadas al acto moral tal y como se presenta a mi conciencia; relativas al acto moral como vivencia, vivencia que incluye como correlato al propio hombre que anhela penetrarse en la intimidad de su estructura ontológica.

Cuando nos reforzamos a la actitud moral indicábamos que ésta se presentaba en el hombre como un imperativo que lo lleva a anhelar lo bueno y a rechazar lo malo. Si el acto moral asume ante el hombre este carácter de obligación, de imposición, de imperativo moral, es porque el hombre puede, es capaz, de determinarse a realizar el acto o dejar de realizarlo. Es así como la pura descripción fenomenológica de la actitud moral nos lleva ineludiblemente a la noción de libertad porque, la nota de deber ineludible, de imperativo con que aparece ante la conciencia del hombre la realización del acto moral, implica el dominio activo, la posibilidad real, la libertad que tiene de efectuarlo o no.

Si pensamos en un acto que no caiga bajo el alcance de mi posibilidad real, de mi dominio activo, de mi libertad, dicho acto carecerá de ese rasgo de imperatividad, de obligación y ello será suficiente para cancelarlo la nota de moralidad. Podríamos decir que es un acto que sucede en mí, más no podríamos decir que es un acto mío. (18) Porque al fin y al cabo no somos espíritu puro, capacidad abierta y completa de determinación; llevamos una materia que nos individualiza y respecto de la cual en multitud de aspectos no tenemos el control que deseáramos tener.

17.3.- Pero si la libertad es necesaria para el acto moral, no basta para constituirlo. Esto se presenta ante nuestra conciencia implicando una norma, ajustándose o no a la cual el acto resulta bueno o malo. Esta norma asume en nuestra conciencia el carácter de suprema; con hegemonía sobre las inclinaciones y preferencias de nuestra voluntad y sensibilidad. E insistimos nuevamente en -

la importancia que en el desarrollo de estos temas de ética ontológica tiene - la 'conciencia'. En este caso es a través de ella como toma plenitud de universalidad, de imperatividad, de vigencia la norma moral.

La norma moral se nos presenta - como correlato de nuestras vivencias que exigen un regreso al sujeto, ahora en el ángulo de objeto - como coincidencia plena con el deber ser del hombre. No es la pura constatación del ser, es además la presencia de un prototipo, de un paradigma; es la conciencia plena de nuestras carencias que nos lanza a formarnos una idea de lo que debemos ser, no como realidad que alcanzada dé una situación estática, sino como este camino sin fin que no obstante ello nos acerca a la meta, porque la paradójica situación del hombre lo coloca en el conocimiento de su imperfección y al propio tiempo le permite vislumbrar las rutas de la superación, las cuales, de inmediato, se le muestran como sin fin, como escalera de infinitos peldaños que no obstante que la vemos como tal subimos por ella, a ciencia y paciencia de que el recorrerlo será arduo.

La moral del acto incluye necesaria y simultáneamente estos dos elementos: la libertad y la conformidad o disconformidad con la norma suprema de conducta. - Para que el tono de moralidad alcance a la acción libre no basta el conocimiento en abstracto de la norma moral y de su existencia. Es menester que la conformidad o disconformidad que con ella tiene una acción libre determinada, sea conocida en el momento mismo de su ejecución. Es necesaria la atención y - - - aprehensión de la conformidad o disconformidad con la norma, para que esta sature de moralidad a la acción libre. De otro modo el acto, psicológicamente libre, no lo es en cuanto relacionado con la norma.

Todo lo dicho explica el porque un curso de ética no hace bueno a un hombre, y porque la ética a diferencia de otras disciplinas científicas no significa un conocimiento que una vez logrado podamos archivarlo y constituirlo en sodimiento. La norma moral no significa, en sus relaciones con las situaciones concretas de un hombre una simple especialización de una ley esencial. La situación concreta no se relaciona con la norma moral a la manera como un caso concreto - en matemáticas realiza una ley esencial. Porque en este caso la fórmula abstracta permite, sin alterar su valencia, la sustitución de los elementos algebraicos de su enunciado por números concretos. Pero en el caso de lo humano la si-

tuación es inversa: la norma carece de sentido ontológico a menos que éste se derive de los individuos hombres. Por ello resulta absurdo y deformante la pretensión de asimilar la norma moral a una simple ley matemática. Los actos humanos son una 'realidad con originalidad' y no simples casos. Y por ello el hombre, en la realización de sus actos plenos incluye la nota de libertad y el conocimiento concreto, individual de la norma moral.

17.4.- Y creo que podemos arribar ya a un concepto y definición del acto moral, entendiendo por tal el acto conforme o disconforme con la norma suprema del vivir, ejecutado libremente orecisamenté como conforme o disconforme con dicha norma. Esta noción es de tipo genérico e incluye en ella a la polaridad buenomalo. Descendiendo a los casos concretos, los actos de un hombre caeran en uno de los dos extremos: serán actos buenos o actos malos. Ya lo dijimos al exponer la doctrina scholericiana de los valores; su jerarquía se muestra inmediatamente en su oposición la cual entre otras notas incluye la exclusión de término medio. Por ello podemos decir que no hay actos moralmente indiferentes o neutros.

El sonarse, el comer, el dormir, el leer, el mirar, desde el punto de vista moral, son actos en sí y en abstracto indiferentes. Pierden su indiferencia,-- podríamos decir su ingenuidad, si nos colocamos en el orden de lo individual, y en él afirmamos que la persona -- como tal -- no puede obrar sino proponiéndose un fin. Y ello es suficiente para que esos actos en sí indiferentes tomen el rango de la moralidad, con todos los beneficios y también con todos los riesgos que lleva aparejados.

Analizando: el fin que se propone la persona en la realización de sus actos o es honesto o es deleitable (recordamos los dos amores de que habla Santo Tomas). Si el fin es honesto, es decir, apetecible en sí mismo como bien que perfecciona nuestra naturaleza, el acto -- específicamente indiferente -- se individualiza como bueno desde que se ordena a la perfección humana y entra de este modo a la realización del fin del hombre.

Pero si el fin es puramente deleitable, si el hombre no lo ordena explícita o implícitamente al bien específico de su naturaleza, si el hombre lo busca en cuanto aquieta el apetito, en razón del goce que su posesión causa, ese acto -- específicamente indiferente -- se individualiza como malo, ya que en él el hombre no logra actuar como plenamente humano, no logra subsanar una carencia --

ántica, no alcanza una perfección.

Precisando: lo anterior no podría llevarnos a la conclusión de que el hombre no debe buscar una satisfacción sensible. Tan solo a la afirmación de que esta - búsqueda debe tener caracter y condición de medio. Concluyendo: desde el punto de vista personal, la conformidad o disconformidad subjetiva, es decir, tal y - como la aprehende el sujeto en cuestión, respecto de la norma, es el criterio - válido para 'calificar' la moralidad de un acto. Y estamos pensando aun en la - posibilidad de que dicha conformidad no fuese real - quién no sería capaz de - tomar una fianza para asegurarse al respecto? - sino que el sujeto erroneamente así lo suponga. Aun en este caso, y creemos que no son los menos sino los mas, esta conformidad es la única capaz de determinar la bondad o maldad del acto y - su imputabilidad, y la única que debe ser atendida por la conciencia - he ahí - la buena voluntad - pero, y no podía faltar la exigencia en estas cuestiones, - supuesta la debida indagación de aquella norma objetiva.

Y este rumbo de la norma moral que hemos tomado nos lleva, en última instancia, a considerar a los objetos no en sí mismos, en su esencia y realidad ontológica, sino en su ser en cuanto conforme o disconforme con la naturaleza y fin del - hombre. Por ello todo el problema de la determinación de la norma constitutiva del acto moral reside y se reduce al problema de la determinación de la norma - constitutiva de la bondad o malicia del objeto en cuanto apetecible por la vo - luntad, de la que se deriva la bondad o maldad formalmente moral del acto mismo de esta facultad, que se abraza con ese objeto así regulado por la norma.

18.1.- El problema de la estructura de la norma moral consiste para el hombre, en lograr establecer un principio o canon que le sirva para discernir, (19) de entre los múltiples bienes de todos los órdenes que se presentan a sus diver - sas facultades, superiores e inferiores, cuáles y en qué condiciones son real - mente los que le otorgan o le privan de la perfección debida, y cuya captación y realización, por parte de la voluntad, determina, consecuentemente, un acto - bueno o malo.

Lo dicho nos está indicando que si por un lado en la norma moral debe haber una auténtica dosis de ontologicidad, por otro es necesario que exista el elemento subjetivo consistente en que, no el hombre, sino un hombre sea capaz de captar

los objetos en su dimensión de ontologicidad, es decir, como buenos, y no buenos en forma abstracta sino en una referencia concreta a cada una de sus situaciones y circunstancias. Si por un lado la norma moral incluye el caracter de toda norma: la universalidad, por otro encontramos que el hombre en tanto la respeta y la realiza no estructura un simple caso, un simple acto de participación sustitutiva sino que aporta una dosis de individualidad que dándole matices de originalidad por la libertad que incluye origina un auténtico acto humano. Constituímos de este modo la norma como un criterio de discernimiento objetivo, según el cual la inteligencia de un hombre sea capaz de determinar la bondad o malicia del objeto, presuponiendo que dicho objeto haya resultado apetecible a la voluntad.

Si la voluntad no ha encontrado atractivo el objeto y ha decidido moverse ella y las necesarias facultades del hombre para realizar dicho objeto, no es posible que la inteligencia encuentre esa adecuación entre el acto y la norma quedé por resultado el acto bueno.

18.2.- La norma moral objetiva, es decir, en su ángulo de misividad, que tratamos de determinar, se dirige a la posibilidad de discernir la bondad o maldad del objeto respecto del apetito humano, mas aún, con relación a la voluntad de cada hombre en particular.

Por ello es que podemos decir que un objeto en sí mismo bueno es probable que en determinadas circunstancias, o en terminología aristotélica accidentes, no lo sea para un hombre. Y por ello también es posible que afirmemos que un objeto bueno para un hombre no lo sea para otro.

Instituímos en este difícilísimo estado de equilibrio en que se dá la norma moral, pues si bien es una norma ontológica, no hace referencia al objeto considerado en sí mismo, sino al objeto relacionado con la perfección humana; no son los entes de la naturaleza como tales sino como entes culturales; no son los entes en su ángulo de ser, sino en su ángulo de valor; no son los entes como cosas sino como bienes.

Aumentando el número de perspectivas desde las cuales podemos ver nuestro problema, podemos decir que la norma moral y el problema de su constitución pertenecen al orden de la inteligencia, bien que no especulativa sino práctica; se tra

ta de llegar no a la esencia estática de una cosa y a su representación normativa, sino a la dinámica del ser del hombre en relación objetiva con su finalidad. Porque la inteligencia, en una investigación causal de nuestro problema, es la causa formal del acto humano en tanto que la voluntad figura como causa-eficiente. La inteligencia da en la norma el ángulo del que, en tanto que la voluntad apunta al quien.

Para que nuestras reflexiones tomen un punto de partida que a manera de rieles nos conduzcan y orienten, haremos mención al problema de la verdad. Ya recordamos que son dos los ángulos de ésta: el metafísico y el epistemológico. En el primero nos encontramos a la verdad ontológica o material, significando identidad de la cosa consigo misma, respeto ontológico al principio de identidad, reconocimiento de la evidencia de la pluralidad de entes. El segundo ángulo nos da la verdad lógica o formal haciendo referencia a la conformidad de la inteligencia con la realidad. Esta distinción funda y reconoce un realismo, una posición en la que el hombre, habiendo reconocido con humildad ser parte natural de una realidad, tiene confianza, hace acto de fe en el sentido de que siendo parte de ella tiene principios comunes con ella en su estructura.

Esta distinción nos permite decir que la norma constitutiva de la verdad ontológica es el ser y sus principios que constituyen y regulan la realidad. En el segundo ángulo, la norma constitutiva de la verdad formal, es la evidencia del objeto, captada por la inteligencia humana, la cual, por naturaleza - vuelve nuestro realismo y nuestra fe en que la inteligencia tiene sus faros para - niebla - está inclinada a posesionarse del ser y sus principios y descubrir, - bajo la luz de la evidencia del ser, la verdad ontológica.

Y pasando a nuestro segundo aspecto: la norma subjetiva formal es el entendimiento que, bajo la acción de la evidencia objetiva, llega a captar la verdad ontológica. Y aplicando estas reflexiones a nuestro tema: en el orden práctico un objeto será bueno o malo o indiferente en sí mismo y respecto de la voluntad, con anterioridad e independencia de toda consideración de la inteligencia. Recordemos a Husserl y los correlatos de las vivencias. Considerado en sí mismo el acto de la voluntad, dirigido a ese objeto, sera 'correlativamente' materialmente bueno o malo. Es decir, tendrá que existir una norma objetiva - que constituya ontológicamente bueno o malo un objeto respecto de la voluntad;

una norma constitutiva de la moralidad material y objetiva de los actos. Claro que, como ya hemos dicho en otras palabras y renglones más arriba, el acto de la voluntad no es formalmente moral sino en la medida en que la bondad o maldad objetiva es captada por la inteligencia, porque solo en esa medida es libremente querido por aquella, solo así podemos afirmar que se trate de un acto humano.

Se trata de dos normas respecto de las cuales afirmamos que hay coincidencia fundamental derivada del igual sedimento de ontologicidad a que ambas hacen referencia: la objetiva o material, en sí misma independiente de nuestra inteligencia, y la subjetiva o formal que es la captación de la anterior por la inteligencia. Esto dicho, podemos concluir que la norma objetiva, constitutiva inmediata de la moralidad, será aquella que en forma inmediata determine la razón intrínseca de moralidad de un acto. Nuestra labor consistirá en aplicar a cada objeto, no en sí mismo sino en cuanto apetecible aquí y ahora, con toda la particularidad circunstancial de mi voluntad, el criterio del último fin o perfección humana para concluir si dicho objeto me conduce, me aparta o me deja indiferente respecto de éste.

La bondad o malicia formal del acto moral se deriva del objeto medido del modo que acabamos de indicar.

Variando un poco el tono, pero como toda variación insistiendo en el tema, digamos que las cosas que son para el fin, es decir, los medios, no se llaman ni pueden llamarse buenas sino en orden a ese fin. Un medio toma el carácter de bondad por el hecho de que conduzca, más o menos perfectamente, al fin al que se lo destina. Y esto más o menos que mencionamos apunta a la posibilidad real de pluralidad de medios, que debe significarnos la elección del mejor.

Un objeto, ahora estamos usando la terminología de medio, será bueno o malo en el orden moral, en cuanto apetecido conduce a la voluntad hacia su bien. Decir que ordenación final de las cosas o el último fin del hombre es la norma de la bondad objetiva, equivale a afirmar que su último bien, su plenitud ontológica, el bien en sí, constituye dicha norma. Y es así como nos encontramos con el ser como norma moral, ya que el bien no es sino el ser como apetecible. Y recordamos lo dicho anteriormente en el sentido de la importancia

ontológica que tiene el término como.

Lo dicho nos viene a hacer ver la verdad de la frase de Maquiavelo: el fin -- justifica los medios. Es el fin último del hombre el que justifica los medios que le sirven. Más aún, es precisamente lo que los constituye esencialmente buenos. La falsedad de la frase de Maquiavelo radica en que para éste cualquier fin justifica los medios. Precisando su error: el mal es precisamente una inversión de fines.

Tratando de contrar en unidad esta rica gama, de la que hemos querido tomar -- sus más ricas sugerencias, podemos ir diciendo que la norma constitutiva moral se basa en el concepto metafísico de bien, que equivale al de perfección o ser. Y derivando, el bien o mal moral no es sino el bien o mal moral-ontológico, en tanto que ontore en relación de dependencia de la libre voluntad humana. Podemos decir entonces que la acción humana es moralmente buena o mala si se posesiona o no del 'ser-debido' a su naturaleza, mediante la captación y uso del ser-objeto, de acuerdo a sus exigencias ontológicas, a lo debido al ser de su naturaleza.

N O T A S

- (1) Max Scheler.- Ética.- Revista de Occidente.- Madrid.- 1941.- Cap. I de la Sección I de la Primera Parte.- Pag. 42.
- (2) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 223.
- (3) Idem.- Op. Cit.- Pag. 225.
- (4) Idem.- Op. Cit.- Pag. 245.
- (5) Max Scheler.- Op. Cit.- Pag. 46.
- (6) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 250.
- (7) Juan David García Bacca.- Introducción a la Lógica Moderna.- Editorial - Labor, S.A.- No. 383.- Barcelona.- 1936.- Pag. 106.
- (8) Aristóteles.- Op. Cit.- Libro VII.- Pags. 233 a 248.
- (9) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 223
- (10) Juan David García Bacca.- Op. Cit.- Pag. 56
- (11) Idem.- Op. Cit.- Pag. 64.
- (12) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 227.
- (13) Juan David García Bacca.- Invitación a Filosofar.- El Colegio de México.- 1942.- Tomo II.- Pag. 143.
- (14) Edmundo Husserl.- Op. Cit.- Pag. 71.
- (15) Juan David García Bacca.- Euclides.- Versión e Introducción de J.D. - García Bacca.- Universidad Nacional Autónoma de México.- 1944.- Pag. 19 de la Introducción Filosófica.
- (16) Octavio N. Derisi.- Op. Cit.- Pag. 225.
- (17) Idem.- Op. Cit.- Pag. 229.
- (18) Idem.- Op. Cit.- Pag. 256.
- (19) Idem.- Op. Cit.- Pag. 266.

C O N C L U S I O N E S

19.1.- La trayectoria de la exposición hecha hasta aquí, incluyendo sus aparentes desviaciones, nos ha permitido 'tomar conciencia' de tres planos distintos en los que el objeto a tratar es la bondad. Esta situación probablemente tenga hondas conexiones con el hecho de que la filosofía, en su curso histórico, se nos presenta insistentemente como una trayectoria que toma sus primeros pasos en un radical objetivismo, en un asombro ante la realidad, y que se - - desenvuelve en una ruta de cada vez más íntima subjetividad; asombrados ante la realidad, nos asomamos a ella, y con tal desfachatez, que conciente y quizá responsablemente, la distorsionamos.

El siguiente análisis de la bondad pretenderá confirmar los dos dichos anteriores.

Tomás de Aquino afirma que el bien y el ente se convierten; (1) es decir, el bien no es sino un modo de presencia del ente; el modo que hace referencia a la captación lograda por la voluntad; el aprehender el ente como apetecible, - que en este lenguaje metafísico quiere decir como acto, como plenitud ontológica, como perfección. Y por ello en esta terminología metafísica todo ente, en cuanto tal, es bueno.

Pero los entes concretos están centrados en una realidad básica, en Dios, que es existencia subsistente, ser por esencia. Y por ello la bondad pertenece sobre todo a Dios. Dios es el sumo bien, y no solo en algún género u orden de cosas simplemente. Y en la congruencia del pensamiento tomista hay que decir que únicamente Dios es bueno por esencia, con lo cual hemos armado el régimen de analogía de proporcionalidad respecto de la bondad, con relación al cual, - para no dejar ni el mínimo eslabón suelto, completamos diciendo: se pueden dar los nombres de bueno y de ente a todo lo que participa de este primer ente y bien por esencia, a modo de asimilación; aunque esto sea de una manera muy remota e imperfecta. Si en la tesis anterior quedaba firme el principal analogado, ahora se enuncian los analogados secundarios. No hemos hecho otra cosa que aplicar el criterio de la analogía a las tesis tomistas en la secuencia de la Suma Teológica.

El sistema solar funciona a perfección, y como el hombre medieval no ha tomado esta sobreabundante conciencia de sí mismo que caracteriza al hombre contempo-

raneo, coloca en el núcleo de este sistema solar al ser, a Dios, y él se siente - por cierto cómodamente y sin mayores riesgos ni responsabilidades - uno de tantos planetas que se conforman con girar, debido a esa fuerza especial que -- sobre ellos ejerce el sol, del que gozan de su luz y calor: de su vida.

El hombre pierde la fe en el ser. Los siglos y la Edad Moderna significan el -- centramiento y el concretamiento de ésta en el hombre. Pero en el hombre válid do científicamente. En el hombre universal y necesario. Pasa el medievo y cre ce la audacia del hombre. Quiere sentirse y se siente centro. Desaparece el -- miedo ontológico. Ya no le asusta tanto llevar el peso y la responsabilidad -- del Ser. Acepta ser él, el hombre, el núcleo del sistema solar; pero no el yo -- individual y concreto, sino la pura estructura, el canon universal del hombre, -- el ego trascendental.

19.2.- Un ángulo diverso es aquel en que se sitúa el hombre que, olvidándose e -- ignorando el plano anterior, reduce las posibilidades de la bondad. Ya no se -- referirá ésta al ser, sino tan solo al ser del hombre. Ya no se tratará de un -- trascendental del ser sino del concepto que quiere precisar la dimensión humana. Es un simple concepto universal, de valor tipo científico, que ante la imposibi -- lidad de constatarlo empíricamente - es tan fácil y frecuente falsarlo - se lo limita a la buena voluntad, a cumplir con el deber por el deber, fórmula tan po co humana como ver por ver, o querer por querer, y claro, si la fórmula es va -- cía, en cambio reúne los caracteres de universalidad y necesidad. Y como Kant -- precisamente en aquello de que siempre había querido huír: una suerte de metafí -- sicismo, usando el término en ese tono despectivo que a tantos regocija.

Fue el afán de Kant, en esa dispersión bufónica y brujeril de su tiempo, dar -- unidad al conocer del hombre. Y la ciencia, como conocimiento universal y neco -- sario, le daba una maravillosa oportunidad. Así surgió una ética como 'cien -- cia del hombre', (2) que en su afán de superar un defecto cayó en un exceso.

Quiso hacer del hombre un sujeto puro y aislado y lo que consiguió fue referir -- se a un tipo de hombre que no es hombre. Lo dicho no significa otra cosa que -- el afán de entender a Kant como a todo filósofo genial: capaces de constatar y -- entender la situación de su mundo y proponer una solución que, generalmente vig lumbrando la verdad lo dan un ropaje excesivo o la desnudan en forma total, do -- tal manera que, con el paso del tiempo, su exceso los hace criticables; los nug

vos hombres se dividirán en dos grupos. El primero integrado por los fieles - discípulos, que mientras más fieles y más lejos estén de su maestro, más ciegos y menos comprensión tienen de él. En el otro quedan los heterodoxos, quienes, llegará un momento, solo serán capaces de ver sus errores, sus excesos, sin vislumbrar siquiera la aportación auténtica lograda por el pensador.

Por ello lo importante en filosofía no es el 're'. Re-pensar, re-vivir, re-flexionar. Sino el pensar, el vivir, el flexionarse en el ritmo y la intensidad que nuestra circunstancia implica. Ser auténticos. Sin con él - y se repiten los cuidados de conservar el justo medio - querer borrar y hacer desaparecer el monumental legado que honesta o deshonestamente, conciente o inconcientemente, disfrutamos.

Precisemos nuestra intención. No se trata de destruir una casa, a la que ya le faltan comodidades, para construir otra, parecidísima en realidad pero con dos o tres detallitos más. Se trata de penetrar en el recorrido de la filosofía, queriendo detenerla en tres momentos y compararlos.

19.3.- Y el tercero corresponde a Scheler. Ahora se trata de huir de los moldes, de las fórmulas, de la rigidez científica, del deber por el deber; (3) de intuir la realidad en esa plenitud fugaz de la emoción, no solo de entenderla - sino además vivirla. La ruta del subjetivismo da un nuevo paso. El hombre para estar tranquilo no necesita ya alojarse en un casillero rígido, que aunque le quede incómodo, le ajuste y no lo deje vivir, en cambio le da seguridad. El hombre vislumbra que si bien su inteligencia es su luz más potente, el ejercicio unilateral de ésta, le ha significado el debilitamiento de otras facultades. Se da cuenta que no sabe sentir; que la filosofía necesita acercarse a una poesía, y probablemente a una mística. Que es necesario paladear las palabras, -- gustar la realidad, vivificar nuestra emoción.

Y si la tensión propia del hombre es la bondad, ésta tomará su auténtico punto de partida en una buena voluntad pero la cual no morirá ahí sino culminará en obras; porque el hombre no es un ser de intenciones, sino plenamente operante, en el orden del cuerpo y del espíritu. Mas su operación no es ni podrá ser una ruta de permanente y firme ascenso, sino un peligrosísimo equilibrio con caídas mortales y ascensiones celestes.

La bondad no será a manera de roca sólida, precisa en sus contornos y perfiles, sino realizaciones fugaces, momentáneas, de nuestro ser; vislumbres, atisbos.

19.4.- Lo dicho nos coloca en la situación de investigar que tipo de predicado es 'bondad'. Es unívoco? Es análogo? Porque sin duda la bondad es un atributo que reconoceremos en algunos entes. Habrá que purificarlo, y un régimen a este efecto es precisar dentro de qué grupo de predicados queda localizada.

Perteneciera en propiedad plena, en monopolio original, a un sujeto? Para el pensamiento medieval, para Santo Tomás así será. La bondad pertenece al ser, pero los entes en su proporción de ser, gozaran proporcionalmente de ella. El hombre, dentro de los seres de la naturaleza, tendrá el privilegio no solo de poder ser bueno, sino de saberse poder ser bueno.

Qué diferencia con el pensamiento de Plotino. Dios es el poder primero e infinito, que todo lo emana y lo deviene todo. Pero no es bueno en sí, sino bueno para todos los otros. Miégale el ser mismo y entonces lo comprendes, dice Plotino. No hay aquí suelo fértil para la analogía.

19.5.- En cambio, Santo Tomás, partiendo de los hechos, de la pluralidad real de los entes, y de un ser trascendente, da las bases para el sistema solar, la necesidad de expresar una unidad o identidad real, pero siempre relativa. Por ello podemos decir que el ángulo de la analogía es la perspectiva relativista de la filosofía tomista. Relativismo que vincula dos extremos: los trascendentes y los entes concretos, como afán de reconocer a estos impregnados de ontologitud; se intenta una unidad abstractiva de los analogados en el análogo. Sin que con ello se descuide el peligro de un panteísmo. Por ello precisamos la distinción entre analogía de atribución y analogía de proporcionalidad.

En la primera el análogo solo está en el analogado intrínseco, que por ello recibe el nombre de término principal, supuesto que los demás analogados reciben de él, en forma extrínseca, su ser analogado.

En la analogía propia o de proporcionalidad el análogo - el ser, la bondad - está formalmente en todos los analogados. Excluye, formalmente, un término principal en el sentido de la analogía de atribución.

19.6.- En Kant el régimen de analogía se mantendrá. Cambiará el sujeto nuclear.

Ya no será Dios el SER sino el hombre, en este tono de seguro y sólida ciencia, máxima ambición circunstancial, que es el ego trascendental. Por ello realizar la bondad ya no tenía un sedimento ontológico, de alcanzar la perfección, la plenitud de ser. Este se trastoca por el deber, el cual se presenta como un imperativo; a manera de un nuevo ropaje del ser, al cual, como oña a metafísica, había que cambiarle el nombre.

El ego trascendental, que en el orden de la Etica lo podemos presentar como simbolo de la buena voluntad, tan inoperante en la vida auténtica como aquel. Pero, en fin, el paso se había dado. La ruta del subjetivismo se mantenía firme.

Se ha elevado a la ética a la plena categoría de ciencia; ya es universal y necesaria; con universalidad y necesidad de derecho. Solo se ha dejado suelta - una hebra. La tal ética no se referirá al hombre concreto, al auténtico, sino a un prototipo de hombre que a la distancia de dos siglos, aun no ha logrado - darse en el mundo.

El ego trascendental no es trascendente. Su trascendencia no es ontológica sino lógica. Su primacia radica en sus notas de universalidad y necesidad. Había que salir del hombre concreto, sin llegar hasta el SER; y en la mitad del camino Kant localizó a un ego lógico como condición de posibilidad de las ciencias. Fue un cambio semejante al que se hace con una planta a la que se le pasa de una maceta con tierra a una maceta sin tierra. El ego trascendental resultó demasiado rígido, estéril y su consecuencia en el terreno ético fue una simple fórmula: la buena voluntad, el deber por el deber, el formalismo, una - monificación del hombre. Ya no importa el perfeccionamiento de éste, la ruta hacia el logro de su finalidad, sino su automatismo.

Como vemos en Kant ya no se da una analogía propia, sino tan solo extrínseca, lógica, porque el análogo no se da con la misma realidad en el principal análogo - ego trascendental - que en los análogos secundarios. El ego trascendental es una pura condición de posibilidad lógica, que en la imposibilidad de ser reconocida en rasgos externos, se limita a un puro enunciado, a una intención, sana, noble, elevada, pero sin resultados.

Son las consecuencias del afán de huir de lo infinito para reducirse a lo finito. En Tomás el SER se constituye en un centramiento infinito que da solidez-

al hombre. En Kant el ego trascendental constituye un centramiento finito del sistema, que da rigidez al hombre.

19.7.- Scheler buscará una nueva perspectiva, un nuevo centramiento, una nueva conexión, de tipo finito, porque el hombre habrá perdido el miedo a sentirse absoluto, solutum ab, suelto o desligado ya de todas las cosas, sin necesitar de ninguna, en su realidad, para existir él, con realidad.

En el centro del sistema no estará un ser, sino un valor, una nueva perspectiva de la realidad, exuberante de posibilidades y que se realizará en los individuos no como simples casos de una ley, sino dejando una gran elasticidad para cada hombre. A tal extremo que la circunstancia de cada hombre matizará en tal forma su realización que nos haría pensar en los predicados unívocos a no ser por el sedimento común de la estructura formal del hombre, por su emoción trascendental en la terminología de Scheler, así como por la nota de libertad que da el matiz de eticidad a la doctrina scheleriana.

N O T A S

- (1) Santo Tomás de Aquino.- Op. Cit.- Primera Parte.- Cuestión V.- Arts. 1, 3, 4 y 5.- Cuestión VI.- Arts. 1, 2, 3 y 4.- Tomo I.- Pags. 64 a 83.
- (2) Manuel Kant.- Crítica del Juicio.- Nueva Biblioteca Filosófica.- Madrid: 1876.- Introducción.- Pag. 5.
- (3) Max Scheler.- El Saber y la Cultura.- Pag. 54.

BIBLIOGRAFIA:

- 1.- Agustín San.- Obras Completas.- Biblioteca de Autores Cristianos.- Madrid. 1946.
- 2.- Aristóteles.- Etica a Nicómaco.- Metafísica.- Nueva Biblioteca Filosófica.- Madrid.- 1931.
- 3.- Bergson Henri.- Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia.- Madrid. 1931.
- 4.- Brochard Victor.- Estudios sobre Sócrates y Platón.- Editorial Losada, S.A. Buenos Aires.- 1940
- 5.- Derisi Octavio Nicolás.- Fundamentos Metafísicos del Orden Moral.- Universidad de Buenos Aires.- 1941.
- 6.- Euclides.- Versión e Introducción de Juan David García Bacca.- Universidad Nacional Autónoma de México. 1944.
- 7.- García Bacca Juan David:
Nueve Grandes Filósofos Contemporáneos y sus Temes.- Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela.- Caracas. 1947.
Introducción a la Filosofía.- El Colegio de México.- 1942.
Introducción a la Lógica Moderna.- Editorial Labor, S.A. Barcelona. 1936.
- 8.- García Maynez Eduardo.- Etica.- Editorial Porrúa, S.A. 2a. Ed. México, 1949.
- 9.- Gilson Etienne.- Santo Tomás. Moral. Editor: E. Aguilar. Madrid. 1944.
- 10.- Heidegger Martín:
Ser y Tiempo.- Fondo de Cultura Económica.- México. 1951.
Qué es Metafísica?.- Editorial Séneca.- México, 1941.
- 11.- Husserl Edmundo.- Ideas Relativas a una Fenomenología Pure y una Filosofía Fenomenológica.- Fondo de Cultura Económica.- México, 1949.
- 12.- Kent Manuel:
Crítica de la Razón Pura.- Editorial Losada.- Buenos Aires, 1949.
Crítica del Juicio.- Nueva Biblioteca Filosófica.- Madrid, 1876.
- 13.- Lachance Louis O.P.- L'Humanisme Politique de Saint Thomas. Editions du Levrier. Ottawa. 1939.
- 14.- Leclercq Jacques.- Les Grandes Lignes de la Philosophie Morale. Ed. Joseph Vrin.- Paris, 1947.
- 15.- Marcel Gabriel.- Position et Approches Concretas du Mystere Ontologique. Ed. J. Vrin. Paris. 1949.
- 16.- Maritain Jacques:
Los Grados del Saber.- Ed. Desclée. Buenos Aires. 1947.
Siete Lecciones sobre el Ser.- Ed. Desclée.- Buenos Aires, 1944
Para una Filosofía de la Persona Humana.- Cursos de Cultura Católica.- Buenos Aires. 1937.
Breve Tratado acerca de la Existencia y de lo Existente. Ed. Desclée. 1949
Ciencia y Sabiduría.- Ed. Desclée. Buenos Aires. 1945.
- 17.- Menser P.C.M.O.P.- La Esencia del Tomismo.- Consejo Superior de Investigaciones Científicas.- Madrid. 1947.
- 18.- Ortega y Gasset Jose.- Obras Completas.- Espasa Calpe. Madrid. 1936.
- 19.- Robles Osvaldo:
Propedéutica Filosófica.- 2a. Ed.- Editorial Porrúa, S.A.- México, 1947
Introducción a la Psicología Científica.- Ed. Porrúa, S.A.- México, 1948.
Esquema de Antropología Filosófica.- Editorial Pex.- México, 1942.

- 20.- Scheler Max:
Etica.- Revista de Occidente.- Madrid, 1941.
El Saber y la Cultura.- Revista de Occidente.- Madrid, 1934.
- 21.- Tomas Santo de Aquino.- Suma Teológica.- Club de Lectores.- Buenos Aires, 1944.
- 22.- Wahl Jean.- Introducción a la Filosofía.- Fondo de Cultura Económica.- México, 1950.