

## LA VUELTA AL FILOSOFAR

### A propósito de una obra del profesor Helmut Kuhn

Se percibe en el ambiente filosófico una necesidad y una cierta urgencia por volver al filosofar radical en el sentido tradicional. Las formas intelectuales pseudo-filosóficas no consiguen satisfacer esta urgencia puesto que el espíritu humano no soporta, por largo tiempo, las sustituciones en el orden del pensamiento. Por eso el hombre es empujado, en continua renovación, hacia las fuentes reales del saber y hacia la problemática permanente de la esencia de las cosas y del hombre.

Después de un período agobiante, no estamos ni mucho menos libres de él, de sustituciones filosóficas, se percibe el movimiento de retorno al filosofar auténtico, es decir al filosofar como búsqueda de las respuestas a los problemas que fundamentan la realidad: el ser, la naturaleza, la vida y el hombre.

En la línea de continuidad progresiva que la vida del pensamiento mantiene, nos encontramos con estos paréntesis, fecundos en su desconcertante promiscuidad, que detienen o entretienen la tendencia obsesionante hacia los problemas más radicales. Así por ejemplo, hemos vivido un período —no cerrado todavía— en el que el horizonte del ser y concretamente el de la existencia metafísica, ha sido limitado y en parte sustituido, por la consideración de una existencia concreta, personal y demasiado cercana cuya captación nos satisface momentáneamente aunque en realidad nos quita perspectiva. Igualmente el ser generoso y casi inaccesible queda ahogado en una frondosidad de seres que son, indudablemente verdaderos y tentadoramente cercanos, pero que distraen la consideración radical del ser. La misteriosa complejidad del conocer queda sustituida por una técnica calculadora y un conjunto de leyes estadísticas. La esencia y las esencias de las cosas —elementos fundamentales del orden metafísico— se pronuncian con reminiscencias de combinaciones químicas. En una palabra, la descripción, la estadística, la hipótesis cientifista ocupan el lugar de la pregunta atemporal, pero urgente, de un Sócrates, un

Platón, un Aristóteles o un Tomás de Aquino. La especialización, los efectos inmediatos, los primeros planos ocultan el conjunto. "Los árboles no permiten ver el bosque" por recordar la expresión clásica y llena de sentido tantas veces utilizada por Ortega para acusar esta pérdida de universalidad y de visión de conjunto en las consideraciones filosóficas.

El profesor Helmut Kuhn (1) es un testimonio de esta vuelta al filosofar radical que se inició con el pensamiento griego y que ha tenido una continuidad en el pensamiento cristiano favorecido por la fe. Es el filosofar como pregunta estremecida ante las manifestaciones del mundo y sorprendida ante la realidad que no puede tener explicación por sí sola sin el recurso al verdadero Ser como fundamento de todos los seres. El filosofar, en este sentido, es una necesidad vital, y tiene una urgencia acuciante pues se trata de fundar la vida propia y la de los demás sobre la realidad del ser. Por lo tanto la búsqueda consciente del ser lleva consigo una progresiva fundamentación de la vida misma (2).

Nuestro autor vio la necesidad de la vuelta al ser, como objeto del saber filosófico, precisamente en un momento en que Alemania vivía intelectualmente bajo un orden brillante de sustituciones en el campo filosófico. La filosofía de la historia, las ciencias naturales, la sociología y la historia del ser ocupaban todo el horizonte de las preocupaciones filosóficas, afirmando directa o indirectamente el fin de filosofar clásico. Esta situación no ha desaparecido aún del ambiente intelectual y filosófico de Alemania y todavía en el último Congreso de la Sociedad de Filosofía Alemana de 1.962 el tema fue en torno al futuro y a las posibilidades de progreso en la filosofía.

La fidelidad a la verdad filosófica y a los problemas fundamentales exige una tensión generosa constante y una renuncia verdaderamente ascética, a muchas insinuaciones, aparentemente más eficaces, surgidas de nuestro sentimiento personal.

La obra del prof. Kuhn, que vamos a comentar, pretende por lo tanto, ser testimonio de esta vuelta al filosofar auténtico en la línea de la tradición filosófica occidental y más concretamente de la metafísica como "filosofía primera" en todo su significado aristotélico. Es necesario advertir, no obstante, que en esta obra se da una unidad de preocupación más que una unidad sistemática que, indudablemente, comunicaría más eficacia a la obra misma. Está formada por una serie de trabajos con independencia temporal e incluso de motivos, aunados bajo el título indicado y unidos por la preocupación filosófica sincera. El autor mismo nos advierte la mayor unidad temática de las partes I, II y VI siendo las otras, III, IV y V de carácter más independiente.

#### EL GENERO LITERARIO DE LA FILOSOFIA

Es conocido que el filósofo se debate hoy en una situación particular nacida de la dificultad de encontrar, en armonía con el cambio de gustos y el progreso humano de los sentimientos, la forma de expresión, el género litera-

(1) *Das Sein und das Gute*. (Kösel-Verlag, München, 1.962).

(2) O. C. pág. 11. ANTONIO MILLAN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*. 2.ª ed. (Madrid, 1.952), pág. 31.

rio más adecuado. ¿Cómo debe expresarse el filósofo? ¿Qué género literario será el vehículo más acertado de sus ideas? La mayor parte de las veces estas preguntas tienen la respuesta práctica de las diversas formas adoptadas. Pero el problema queda en sí mismo sin solucionar.

Hay una gran variedad de formas de expresión, en casi todas se ha manifestado la filosofía: la máxima sapiencial, el poema, el diálogo griego, los tratados latinos, los comentarios medievales, las sumas, los cursos y los discursos, las lecciones y en fin, el ensayo han sido y son formas de expresión del filosofar. Naturalmente cada forma ha sido, a veces, condicionada o dictada por las circunstancias de gusto, de eficacia o de finalidad pedagógica.

El ensayo se ha impuesto y es la forma más general de expresión filosófica en nuestro tiempo. Tiene un cierto carácter independiente y un margen amplio que permite la variedad y hasta una cierta imprecisión. De todos modos sabemos que toda forma de expresión puede ser empleada y es de hecho utilizada para transmitir una concepción filosófica (3).

#### EL SER EN EL CENTRO DEL FILOSOFAR

Al principio y al final del filosofar nos encontramos con el ser como objeto fundamental. La realidad es ser y la pregunta sobre el ser de las cosas constituye la preocupación filosófica más auténtica. El problema comienza cuando el ser se nos presenta en formas distintas o cuando nos interesamos por uno u otro de sus aspectos. Esto presupone la posibilidad de distinguir, en el ser, por lo menos una dualidad estructural que ha determinado todo el pensamiento filosófico.

El encuentro con la realidad tiene lugar a través de la existencia aunque no sea ella la que inmediatamente nos interese. La esencia, por su parte, queda como encubierta y es objeto de una pregunta distinta. Precisamente todas las corrientes filosóficas han sido consecuencias de la acentuación unilateral de uno u otro aspecto del ser.

La existencia como ser, ha adquirido en los últimos tiempos un sentido particular y concreto. Se ha estrechado, con ello, el campo de la consideración del ser y de la misma existencia; se ha singularizado y multiplicado en realizaciones personales dando origen a todas las formas de existencialismo (4).

La búsqueda de la esencia, del "que" de las cosas, con aparente o intencionado olvido de su existencia ha dado origen, por otra parte, al esencialismo como forma del filosofar. Ahora bien esencia y existencia se dan estructuralmente en el ser en un orden de relaciones necesarias que no impiden su distinción. El encuentro continuo con las cosas existentes nos obliga a preguntarnos por la existencia y por la esencia de estas cosas si es que queremos comprenderlas. Por lo tanto ambos elementos se exigen necesariamente, lo cual

(3) Recientemente ZUBIRI en su obra *Sobre la esencia* da una cierta solución práctica al problema del género literario de la Filosofía. En su realización práctica —un denso volumen de más de 500 páginas— está señalado, como forma de expresión filosófica, el *ensayo monográfico* con extensión suficiente para desarrollar el problema.

(4) O. C. pág. 17.



mismos nos orienta hacia el ser mismo como solución liberadora de la limitación existencial concreta. La idea de "preocupación" en la pregunta por el ser de las cosas tiene cierto carácter socrático-platónico. En este sentido todo el proceso existencialista es llamado por nuestro autor "sokratische-Implicación".

#### EL EXISTENCIALISMO COMO CONCEPCION ANTROPOCENTRICA

Con el existencialismo tenemos, una vez más, en la historia del filosofar la consideración antropocéntrica del ser. La colaboración del existencialismo será según esto, el recordar, frente al esencialismo despersonalizado de una época, la verdad del ser concreto. Consecuentemente la fórmula fundamental del existencialista será la afirmación de la preeminencia de la existencia sobre la esencia. Lo que determina definitivamente la realidad es la existencia. El hombre, igualmente, es más existencia que esencia. El existencialista teme un exceso de "esencialización" del hombre que pondría en peligro la propiedad sagrada de la subjetividad y en consecuencia de su libertad. Además el hombre no es una esencia terminada, sino que es una realidad que se determina a sí mismo y que se completa en la realización de su existencia. El punto de partida será la apasionada consideración —angustiosa a veces— y experiencia directa del ser propio. Esta experiencia del Yo-existente crece y puede llegar a ocupar todo el horizonte sin que la subjetividad deje espacio al ser absoluto objetivo (7).

Este esquema existencialista, según el autor, se ha dado en otros momentos históricos, como fundamento de otros sistemas o como consecuencia de ellos. Así, por ejemplo, el carácter existencial de la "filosofía de la vida" como consecuencia de la filosofía de la historia de Hegel, o la concepción marxista y positivista. En todas las formas absolutistas y unilaterales se llega, sin pretenderlo, a una interpretación destructiva de la metafísica.

El ser tiene temporalidad por medio de la existencia, dando origen a los seres concretos y diversos. La existencia comunica una plenitud de ser a las cosas que quedan transformadas en "seres-tiempo". De esta manera el ser se hace "ser-ahora" como determinación entre el pasado y el futuro, pero sin identificarse con el tiempo mismo. Por medio de este "ser-ahora" o concreción temporal del ser, entramos en contacto con los seres concretos y con la verdad que encierran.

Hemos dicho ya cómo la filosofía frecuentemente se ha orientado por una u otra vertiente del ser. Esta consideración unilateral ha impedido contemplar toda la realidad del ser. La existencia y la esencia son sus dos momentos estructurales. Frente a la temporalidad de la existencia y su rica variabilidad, se nos presenta el abstracto permanente de la esencia. El señalar la prioridad de uno o de otro momento puede conducir a una visión también unilateral. Es necesaria, pues, la consideración continua de ambos elementos, puesto que se exigen transcendentamente. De todos modos no ha de olvidarse que el esencialismo como el existencialismo son manifestaciones unilaterales, pero quizá necesarias y que precisan una reacción integradora progresiva (8).

(7) O. C. pág. 28.

(8) O. C. pág. 47; ETIENNE GILSON, *L'être et l'essence* (Paris, 1.948).

La transcendencia del ser es una propiedad y una necesidad del ser mismo. Se da en sí misma y en relación fundamentalmente con nuestro conocimiento. Del encuentro constante con las formas concretas del ser se sigue un proceso progresivo —por guía de eminencia— que proclama la transcendencia del ser absoluto. La experiencia cosmológica nos lleva también a la transcendencia. En este sentido la transcendencia del ser puede ser considerada como una forma de unión de la continuidad y de la discontinuidad que se aprecia en los seres. La analogía será una aplicación y una explicación de la transcendencia entendida como continuidad y discontinuidad (9). Pero además la transcendencia es alcanzable a través de la experiencia de sí mismo como superación creciente en busca del ser.

Por lo tanto la transcendencia es liberación, en primer término, cosmológica, pero también psicológica o personal. Al final de este movimiento progresivo nos encontramos con Dios en su realidad absoluta. Las derivaciones y las sugerencias de esta teorización metafísica son fecundamente orientadoras en el orden de la moral y en el de la espiritualidad. Por otra parte, en todas estas explicaciones sorprende la cierta imprecisión técnica del lenguaje en una terminología que busca más la sugerencia de nuevas perspectivas que la exactitud sistemática.

El proceso de superación a partir de los seres captadas en toda su diversidad se perfecciona por medio de la transcendencia que nos descubre el ser mismo. En este sentido es un camino que nos manifiesta los nuevos aspectos del ser, concretamente el ser como bien. El cristianismo establecerá una identificación definitiva: así el Ser es el Bien, que es Dios. La experiencia del mundo y de nosotros mismos es el camino que nos orienta hacia el ser absoluto. De esta manera la “filosofía primera” se hace —coincidiendo con la definición de Aristóteles— teología o ciencia de Dios y al mismo tiempo de los seres.

La “afirmación ontológica” nos enfrenta con el ser y funda la metafísica como ciencia del ser en su generalidad, pero que al final es ciencia del ser especial que es Dios (10).

#### EL ORIGEN DEL IRRACIONALISMO

Si la “afirmación ontológica” da origen a la metafísica y favorece el encuentro con el ser y su verdad, la “negación ontológica” dará origen al irracionalismo que implica no solamente la negación de la metafísica, sino del campo de acción y de las mismas posibilidades de la razón.

El endiosamiento de la razón no fue, a la larga, más que una negación de su naturaleza y en consecuencia un preámbulo del irracionalismo. Con éste, la razón, como posibilidad o facultad de conocer se transforma en un medio de cálculo, de experiencia o de observación descriptiva. Al ser negado el objeto propio de la razón es negada, implícitamente su naturaleza. Por otra parte el irracionalismo, paradójicamente, procede de la razón y presupone la razón, únicamente que deformada en su estructura y en su campo de visión.

El reconocimiento del límite de lo cognoscible no es irracional. Lo captado como existente más allá de la razón no es tampoco irracional, sino suprarra-

(9) O. C. pág. 48.

(10) O. C. pág. 46.

cional o transracional. ¿Qué es, pues, lo irracional y dónde se puede señalar su procedencia?

Se puede adelantar que el irracionalismo es la expresión de una situación real y de pensamiento de confusión. La confusión es la primera manifestación del irracionalismo y quizá parte constitutiva del mismo. Ni lo que cae fuera de la razón y dentro del campo de la fe o lo que es contemplado con visión o intuición artística, son realidades irracionales. Por otra parte, el concepto de irracional es distinto según la diferente posición frente a la razón. Así, por ejemplo, Kant acusa de irracional a la filosofía anterior, de la misma manera que el positivismo rechaza el irracionalismo kantiano y nosotros acusamos de irracionalista al positivismo.

Una posible consideración del irracionalismo puede ser hecha a través de la expresión lingüística del filosofar. Ahora bien, el lenguaje tiene un contenido propio gramatical, pero además está condicionado por las circunstancias de diversa índole que le comunican una densidad que puede ser desconocida fuera de ese momento y que puede llevarnos a calificar —el lenguaje y su contenido— de irracional. El uso, las vivencias, las circunstancias de todo tipo, las generaciones enteras van dejando un sedimento de contenido en el lenguaje que siempre es puesto de manifiesto y que, muchas veces, es necesario interpretar (11). La claridad u obscuridad del lenguaje influye con una especie de provocación del irracionalismo por adaptación obligada de su naturaleza a expresar otras realidades que en sí son difícilmente comprensibles. El forzar el lenguaje puede llevar fácilmente a una cierta forma de irracionalismo.

Nuestro autor define el irracionalismo como la doctrina que niega uno o varios momentos esenciales de la razón. La negación de alguno de estos momentos hace que el conocer no sea completo, llevando, por consiguiente, a una consideración filosófica unilateral y por tanto, en cierto modo irracional. Así, por ejemplo, el fenomenalismo, el subjetivismo y el empirismo serán tres formas de irracionalismo en cuanto que son limitaciones del conocer (12).

Estas negaciones parciales o totales ponen en peligro los órdenes fundamentales de la filosofía, que son el del conocer y el del ser. Cada manifestación del irracionalismo ha significado la ruptura con el ser y la mutilación de la razón. Esta forma de irracionalismo se manifiesta en toda su fundamentación en Kant con la afirmación del desconocimiento de la cosa en sí sustituida por la apariencia o el fenómeno como única realidad capaz de ser conocida (13). Esta forma de irracionalismo se acentúa en el idealismo posterior de Shelling y Fichte, negando toda posible relación entre la razón y el ser y, en consecuencia, suprimiendo el conocimiento como "conocimiento de seres". En esta situación de negación absoluta de objetividad no queda más solución que el recurso al Yo que se desdobra en un "yo absoluto y en un yo empírico". Esta situación del idealismo radical lleva a una "Überspannung des Vernunftbegriffes" que es la situación originaria y fundamental del racionalismo moderno. La consecuencia de este idealismo irracionalista se refleja necesariamente sobre

(11) O. C. pág. 106.

(12) O. C. pág. 114.

(13) O. C. pág. 118 ss.

las ideas fundamentales del esquema filosófico, como son las ideas de ser y no ser, de persona, de bien y de mal (14).

La negación ontológica como principio del irracionalismo repercute en la negación de la persona a través del idealismo absoluto y del marxismo colectivista. La ruptura con el ser abre las posibilidades a todo un grupo de ideologías que necesitan justificar y explicar el mundo y las cosas. El idealismo, el positivismo, el marxismo y finalmente el existencialismo son intentos ideológicos y justificaciones personales laboriosas para sustituir el orden del ser. El resultado es un sistema de sustituciones insuficiente, puesto que ni la idea es el ser, ni el yo absoluto la razón, ni el espíritu el ser absoluto. La existencia queda encerrada en una existencia para mí y el conocimiento es una experiencia condicionada por las circunstancias históricas o económicas. El resultado es un fabuloso juego de contradicciones y una mezcla de principios que se reclaman. La manifestación más hiriente del irracionalismo actual es la mezcla de los principios del ser y del no ser, del bien y del mal. El existencialismo moderno y la filosofía de los valores son el último esfuerzo en este orden de sustituciones y suplencias, al mismo tiempo que la última forma del irracionalismo a que lleva la disociación total entre el conocimiento y el ser como objeto del mismo (15).

Pero este orden de sustituciones no puede ser en todo erróneo e infértil. Es necesario advertir que casi siempre los diversos sistemas son expuestos en sus consecuencias desorbitadas —en realidad lo definitivo—, pero que dificulta el poder valorar el laborioso y útil proceso que pone al descubierto aspectos nuevos de la verdad. La intransigencia intelectual es una forma ideológica e igualmente irracional y la reducción monística tiene también sus limitaciones. A la larga puede apreciarse en esta pretensión múltiple de la filosofía, la sorprendente pluralidad del ser y de las manifestaciones de la verdad. Es imprescindible la crítica que purifique el orden de la razón, pero es igualmente necesaria la comprensión para quienes han descubierto apasionadamente una porción de verdad y creen que es la verdad total.

El irracionalismo presenta las más diversas formas que se suceden conscientes de su limitación. El historicismo, por ejemplo, o la filosofía de la historia muestran una pretensión absoluta. Es claro que el hombre tiene historia de un modo muy particular, pero no se identifica con ella, sino que vive en la historia y la va creando. Pero al mismo tiempo es superhistórico por el fin de su vocación humana. Igualmente el saber no es el exclusivamente vivido de modo inmediato —experimentado— que proclama el empirismo. Las exigencias de una connotación experimental nos permitirá un manejo más seguro de una materia o una comprensión más exacta de una situación, pero no se puede reducir el horizonte del saber humano a una descripción hecha en peso y medida. Esta ha sido la tentación del empirismo naturalista de las ciencias modernas que cierran las perspectivas transcendentales. El irracionalismo aquí tiene una apariencia desconcertantemente científica. En el fondo es la consecuencia de la desconexión entre razón y ser. Ni la filosofía de la historia, ni la sociología,

(14) O. C. pág. 135.

(15) O. C. pág. 145.

ni las ciencias naturales pueden suplir a la metafísica. Una aglomeración de "ocasiones" no puede dar por resultado una substancia (16). ¿Pero no podría ser una explicación de esta actitud tan radical la amarga experiencia del error que ha hecho al hombre desconfiar hasta de la misma razón? La reacción lógica sería esta obsesión de seguridad directa, pero a la larga más decepcionante, de la experiencia sensible. Todas las formas del positivismo representan, en el fondo, una necesidad de seguridad tranquilizadora, por lo menos, personal. El irracionalismo es por lo tanto una limitación de la razón misma, pero presuponiéndola.

#### ORIGEN DE LA METAFISICA

Esta tercera parte tiene un carácter menos sistemático bajo un título que quiere comprender diversos puntos. En este sentido es considerado el problema del orden como fundamento en la estructuración del mundo y de la historia. Es necesaria esta idea del orden para comprender, dentro de su ámbito, el universo. El hombre tiene también un puesto asignado en este orden de las cosas, como tiene un papel decisivo en el orden de la historia en el que está incluido. Siendo el orden una idea directora— en este sentido puede ser interpretado como fundamento de la metafísica— la corrupción del orden —el desorden— provoca una confusión desintegrante dentro del universo de los seres, dentro de la historia y originariamente en el ámbito de la misma metafísica.

Todo el pensamiento filosófico clásico y posteriormente el teológico está grabado de este sentido del orden. Se busca la comprensión del orden en las cosas: un orden cosmológico, un orden del conocimiento y un orden teológico de las cosas presididas por Dios. En contraste con esta concepción clásica, en la filosofía moderna se da la pérdida del sentido del orden y, más aún, la rebeldía contra el orden establecido sea cual fuere su carácter. La idea del orden, la presencia del orden se hace insoportable y se interpreta como tiranía. Todo esto es una consecuencia más del irracionalismo y de la negación de la metafísica (17).

El segundo momento señalado por Kunh en el origen de la metafísica, el "nosce te ipsum" con su característica socrática, es en el fondo, una pregunta por el orden y por el puesto del hombre en el orden universal. Esta pregunta no es únicamente una preocupación moralizadora y antropológica, sino que tiene, en su raíz, una necesidad ontológica. La pregunta del hombre por sí mismo es, en realidad, la pregunta por el sentido de su vida, por el orden de las cosas y por la realización de su ser dentro de este orden. Es, en definitiva, una pregunta por el ser, por el bien y por Dios (18).

El tercer momento en el origen de la metafísica es el momento platónico: el bien y el orden. Ambas ideas son analizadas, por nuestro autor, en el diálogo platónico "Gorgias", en el que son propuestas como ideas básicas que se relacionan en un proceso de elevación que culmina en la contemplación del universo establecido, según un orden, y regido por la idea del bien en su signi-

(16) O. C. págs. 160 ss.

(17) O. C. págs. 174 ss.

(18) O. C. pág. 193 ss.

ficado de finalidad de todo ser y obrar. Esta idea de bien y de orden tiene también una profunda repercusión humana, puesto que son fundamentadores del orden voluntario del hombre a su fin. De esta manera la concepción platónica vuelve a ocupar el horizonte del filosofar; la idea del bien, que es la idea del ser, ocupa de nuevo el centro de la metafísica (19).

#### NATURALIDAD Y SOBRENATURALIDAD DEL HOMBRE

Una perspectiva concreta del ser es el hombre. Hombre y naturaleza pertenecen a los grandes temas de la filosofía implicándose en cierto modo, de tal manera que al hacerse una de las dos partes cuestión, se pregunta necesariamente por la otra (20). La idea de naturaleza tiene todo el carácter de una idea fundamental primitiva —la “*physis*” griega— que sin embargo permanece inaprehensible y objeto de nuevas consideraciones. Sus manifestaciones son tan variables como el mundo de los seres reales lo que le da un contenido insospechado. Originariamente tiene el sentido de origen y de procedencia y mantiene siempre —ya en el mismo concepto— el sentido de acción, de llegar a ser, al mismo tiempo que de abstracto permanente. Pero además, en su relación con el hombre, la idea de naturaleza adquiere una nueva e importante coloración que multiplica su interés.

En relación con el hombre, la naturaleza es “relación” (Umgang) con el que el “yo activo” se encuentra. Este trato o relación captado así, en el gesto primero de la experiencia, se amplía inconmensurablemente con el saber. De esta manera la naturaleza como trato o relación actúa con el hombre y contra el hombre mostrando así lo que es (21). Esta enseñanza directa, este contacto necesario con la naturaleza, despierta en el hombre, el apasionamiento creciente de la investigación. Así la naturaleza actúa como un aliciente constante despertando en el hombre una insospechada actividad creadora, provocado, precisamente, por esta presencia de la naturaleza como contorno. Pero siempre, no obstante esta cercanía, la naturaleza permanece origen y misterio.

Las formas fundamentales de esta naturaleza-contorno son muy diversas. La pretensión de Kuhn es preguntarse por la naturaleza como modo del ser y por la relación del hombre con ella. En este sentido, la primera manifestación de la naturaleza es como “no-arte”. El arte o lo artificioso actúa necesariamente sobre la naturaleza, pero, en cierto modo, desnaturalizándola. Esta acción externa, modificativa que da origen al arte o a lo artificial se diferencia de la naturaleza en que ésta tiene una cierta causalidad en sí misma, se da en ella una causa del movimiento que la define. Ahora bien, el arte no niega la naturaleza, sino que la supone y es precedido por ella permaneciendo como fundamento de todo arte o técnica. Quizá es interesante hacer notar que existe una forma de arte y de técnica que permanece en contacto con la naturaleza, cuida y obedece el proceso de la misma y se orienta al desarrollo o, mejor aún, encauzamiento de sus posibilidades. Este arte y técnica es el considerado por los griegos. En oposición con esta forma, tenemos el arte y la técnica moder-

(19) O. C. págs. 210 ss.

(20) O. C. pág. 220.

(21) O. C. pág. 222.

nos con una pretensión a veces de violencia y casi siempre, de alejamiento consciente y calculado del mundo natural. Esta actitud ha llegado a constituir un verdadero peligro, el peligro de la técnica, la "tecnocratría". Ya no se da continuidad ni complemento entre la naturaleza y el hombre sino, a veces, oposición, violencia y sustitución.

El hombre en su relación con la naturaleza pone en ella algo de sí mismo. Es la actividad del espíritu quien se pone en contacto con la misma actividad de la naturaleza. La primera relación es en forma de conocimiento, al hacerse el hombre consciente de la naturaleza. Pero además, él mismo es un algo natural, naturaleza. La pretensión romántica o científica de identificación con la naturaleza es perjudicial y destruye o falsifica a la misma naturaleza a la vez que insatisface al hombre. La primera forma del arte y la técnica mantiene una distancia consciente y necesaria, mejor aún, una diferencia con la naturaleza. El arte bello —segunda forma del arte— es quien puede lograr una nueva forma de relación con la naturaleza dignificándola y superándola pero sin falsearla. A través de las artes bellas la distancia y la cierta aspereza entre el hombre y la naturaleza, desaparece.

La consideración estética es el medio por el que el hombre entra en una relación y en una convivencia particular con la naturaleza y con las cosas que Kuhn llama, "grupo ontológico" y que crea un orden de relaciones diversas y clasificadas por su mayor o menor intimidad y pertenencia (23). En todo este orden de cosas se dan acciones mutuas de "intimidad" y de "reciprocidad". Todo así estará relacionado en una cierta continuidad natural no de carácter evolucionista, sino ontológico y de conocimiento en relaciones de influencia mutua que constituyen el trasfondo sobre el que se desarrolla el apasionante drama de la historia humana (24).

Un paso decisivo y necesario en la consideración de la naturaleza es el que nos lleva a conocerla como "origen procedente", es decir como creación, lo cual abre perspectivas nuevas a las relaciones del hombre con la naturaleza, al mismo tiempo que libera estas relaciones de la cierta oposición primera en la consideración de la naturaleza como contorno. La naturaleza como creación es un camino abierto hacia Dios, nos pone en relación con Dios como creación pero no como no-Dios sino como obra de Dios. En esta nueva perspectiva la naturaleza aparece según un orden preestablecido, sometido a leyes y con diversidad jerárquica de formas que nos lleva progresivamente, por medio de la fe, a la concepción sobrenatural. La actitud del hombre en su relación con la naturaleza se modifica, pero permanece constante el problema del hombre en la naturaleza y como naturaleza, aunque bajo luz distinta (25).

#### EL ENCUENTRO CONSIGO MISMO

El hombre, en su realidad particular, incomparable, es objeto contínuo de consideración filosófica. La característica del hombre —forma específica de su modo de ser— es la conciencia de sí mismo, la reflexión (26). La reflexión

(23) O. C. pág. 233.

(24) O. C. pág. 234.

(25) O. C. pág. 236.

(26) *De Veritate*, q. I, a. 9.

como principio específico es el punto de partida de toda filosofía antropológica. El hombre puede, por medio de la reflexión hacerse objeto de sus mismas consideraciones y hacer objeto de reflexión todas sus actividades personales.

Se señalan, entre las diversas posibilidades de encuentro consigo mismo, dos formas o caminos: la distanciaci3n de sí mismo (*Entfremdung*), que exige un cierto descubrimiento como objeto y la "preocupaci3n" que nos pone en contacto con nosotros mismos como sujetos de esa preocupaci3n. El interés por el hombre como objeto del filosofar llena toda la época moderna, en la que el yo mismo se aparece como problema fundamental por las implicaciones éticas que encierra. El existencialismo acentúa esta preocupaci3n y descubre al hombre precisamente a través de la misma. No obstante después de este descubrimiento no queda solucionado el problema del hombre permaneciendo como "el gran desconocido". La conclusi3n a que se llega —y no es poco— es la conciencia de la situaci3n muy particular del hombre en el cosmos y su orientaci3n hacia un orden distinto (27).

El hombre es en sí pluralidad, pero en su realidad estructural es, fundamentalmente, una dualidad a veces expresa y casi siempre latente en su ser y en su conducta. Las dos leyes y las dos tendencias —hacia el bien y hacia el mal— ocupan la consideraci3n de la filosofía y de la teología cristiana. Esta dualidad se hace objeto inmediato de la filosofía moderna, concretamente en el existencialismo, proclamando la inconciliable situaci3n del hombre sometido a su, igualmente fundamental dualidad. Kierkegaard, Heidegger, J. P. Sartre han insistido en esta dualidad opuesta del hombre que le empuja hacia Dios y hacia Satán con la misma violencia irresistible.

La psicología profunda también reconoce esta multiplicidad del hombre en sus reacciones insospechadas. Su funci3n terapéutica es descubrirlas e intentar establecer un equilibrio.

El cristianismo ha sido consciente de estas dos leyes permanentes que llevan al hombre a la situaci3n de perplejidad espiritual creada por el "partim velle, partim nolle", bajo la fuerza de estos "dos amores". Esta situaci3n que enfrenta el amor a sí mismo con el amor a Dios, es superada solamente por la fe sobrenatural al buscar en Dios la realizaci3n plena del hombre mismo (28).

#### EL HOMBRE ACTIVO

El capítulo V reúne una serie de trabajos diversos bajo este título. El autor comienza por analizar el concepto aristotélico de elecci3n, "Prohairesis" (29). La elecci3n es interpretada como la afirmaci3n o negaci3n de la verdad buscando en esta afirmaci3n o negaci3n la afirmaci3n de sí mismo y la racionalizaci3n de los mismos instintos o raz3n activa (30). Esta elecci3n presupone otra idea fundamental que es la de deliberaci3n que se refiere al orden de las cosas que caen bajo nuestro poder y control.

En la técnica de la elecci3n intervienen la tendencia o instinto interior

(27) O. C. pág. 240 ss.

(28) O. C. pág. 260 ss.

(29) *Ética a Nicómaco*, lo 94 a. (Ed. Estudios Políticos, Madrid, 1.960).

(30) O. C. págs. 275 ss.

y la razón que modifica y transforma este instinto interior. La razón abarca en esta acción el fin y los medios que nos ayudarán a obtenerlos, pero su función se orienta principalmente a los medios que harán accesibles los fines. La elección se refiere pues a los medios de la misma manera que la duda es de los caminos a seguir para alcanzar el fin y no del fin mismo.

Dentro de la permanente incógnita que es el hombre, la ciencia —la antropología, la ética, la sociología— van descubriendo nuevas determinaciones de este hombre que se manifiesta como una multiplicidad y como una unidad. El “homo faber” el “homo oeconomicus” y el “homo laborans”, son determinaciones del misterio del hombre y que de ningún modo son tautológicas.

El trabajo es una parte esencial en la existencia humana, no es, de ningún modo, una determinación accidental o clasista. “Haber vivido significa haber trabajado” (31). Indudablemente el trabajo es creador y participación de la acción creadora de Dios. No obstante el trabajo puede también llegar a ser una brutal esclavitud. El siglo XIX significa un desbordado entusiasmo por el trabajo. Todos los calificativos que lo dignifiquen son insuficientes. Sociólogos, intelectuales y reformistas son, al mismo tiempo, panegiristas del trabajo. “Las tapias de las fábricas deben ser lo más altas posibles, las naves cerradas, para que nadie distraiga al hombre de su trabajo creador”. La técnica del siglo XX transforma el trabajo en “tecnolatría”; el trabajo ya es un peligro, el maquinismo industrial transforma y deforma a veces al hombre (32). ¿El trabajo en esta situación es liberación creadora o esclavitud? El problema consiste en señalar, con acierto, la frontera dignificante del trabajo.

El trabajo tiene unas características penales que se manifiestan claramente en su “trabajosidad” o esfuerzo. Fue así proclamado en el Génesis; pero al mismo tiempo posee una eficacia creadora y transformadora de la naturaleza. En este sentido se le ha considerado —sobre todo al trabajo agricultor— como el “intermediario” entre el hombre y la naturaleza. Hay una humanización de la naturaleza a través del trabajo, como es posible también una corrupción de la naturaleza y del hombre por el trabajo (33).

El autor revisa —en brillante reflexión— las diversas consideraciones que se han tenido del trabajo; desde el entusiasmo creador con que se inicia la época de la técnica y de las ciencias experimentales de Bacón con su “regnum hominis”, hasta la consideración ascética paulina y la extraña consideración del trabajo como distanciamiento humano en el marxismo. El límite prudencial estará en la consideración del trabajo como “colaboración con Dios”.

#### LA ONTOGENESIS DEL ARTE

Se trata del proceso en el ser que es el arte. El arte se caracteriza por una autonomía que le independiza de condiciones comerciales o ideológicas para salvar su fuerza creadora.

El arte es una forma esencial con manifestaciones diversas que constitu-

(31) O. C. págs. 295.

(32) G. FRIEDMANN, *Problèmes humains du Machinisme Industrielle*, (Gallimard, 19 ed. 1.946).

(33) O. C. pág. 302.

yen las obras de arte, por eso, dentro de la variedad de las artes, se da la unidad esencial del arte. El estudio sistemático y la pregunta por la esencia del arte constituye la estética que, como ciencia propia, tiene su origen en Alemania. El Romanticismo y el Idealismo han desarrollado las teorías de lo bello y del arte (34).

Lo bello, lo hermoso define al arte, así como lo bueno, ideas que se exigen mutuamente y que están situadas dentro del orden trascendente de la metafísica. Por lo tanto una renovación de la dignidad del arte lleva consigo la revalorización de lo hermoso y bueno. La belleza será la manifestación contemplada de lo bueno, el resplandor de lo bueno y verdadero, según la consideración griega. Este resplandor de lo bueno puede ser concretado en diversas formas sensibles que constituirán el arte en las variadas manifestaciones.

El arte no tiene su origen en uno u otro lugar ni en uno u otro momento, sino que su origen primero es la vida misma del hombre. La definición de la belleza como "splendor veri" no descansa sobre una construcción metafísica sino sobre la misma vida que se hace representación, forma y contemplación en diversos modos (35).

La Fiesta, lo festivo es para Kuhn el lugar de la realización y permanencia del arte. Es también el motivo ocasional de la creación artística. En la Fiesta se da el encuentro de elementos separados que, en esta circunstancia, adquiere una unidad superior. Son elementos, motivos, circunstancias, tiempo, formas que se reúnen para constituir lo festivo. En este sentido la Fiesta es como el ambiente fundamentalmente religioso donde se desenvuelve el arte (36).

#### EPILOGO

El proceso circular del pensamiento filosófico de la obra se cierra así, con esta consideración sobre el arte como expresión del ser a través de la actividad específica del hombre.

Como ya hemos dicho a través de la obra corre una preocupación que unifica la diversidad de aspectos tratados. Son diversos los problemas considerados bajo la luz, más o menos inmediata del ser y de lo bueno. El ser se nos presenta en su problemática en la afirmación ontológica fundando la metafísica. De nuevo la metafísica como creía Platón y Aristóteles, se hace necesaria al hombre. El ser en su manifestación transcendental como bien se concreta en el ser humano quien a través de su actividad se proyecta en el ser de las cosas participando en su perfeccionamiento.

Es fácil establecer a posteiori, estas derivaciones, aunque en realidad no sean siempre igualmente claras en el desarrollo de los temas. La temática tratada en la obra es muy variada y no basta una titulación expresiva para dar unidad estructural y sistemática. Los temas tratados, como el autor mismo jus-

(34) O. C. pág. 365 ss.

(35) O. C. pág. 392.

(36) Sobre este tema ver la obra de HELMUT KUHN: *Wesen und Wirken des Kunstwerks*. (Kösel-Verlag, München, 1.960).

---

tífica, proceden de circunstancias distintas y de años diferentes. El título que pretende abarcarlos y unificarlos puede provocar cierta confusión e incluso cierta desilusión en el lector que espera un desarrollo más sistemático, más lleno, más riguroso del ser, de su orden y propiedades.

Es necesario valorar, no obstante, la fuerza sugeridora con que son tratados, con verdadero espíritu de renovación progresiva, estos problemas fundamentales del auténtico filosofar, con la conciencia de permanecer en una línea de continuidad progresiva con la tradición insustituible.

JORGE RIEZU, O. P.