

INTRODUCCION: EL HOMBRE Y LA NORMA

El pensamiento actual extrema la tensión antropológica y cabría entresacar, de la bibliografía, títulos muy expresivos. Quizá la autenticidad de su preocupación, en ciertos autores, sea discutible, pero revela un clima dominante, en el que ha sido decisiva la influencia de las corrientes existencialistas.

Es obvio que el tema del hombre ofrezca a través de la historia, y a través de la historia de la Filosofía, muy diversas resonancias. Como las ofrece, al cabo, la naturaleza humana: está desde un principio manteniendo sus notas específicas universales, pero cada uno venimos a darle individualmente nuestro tono personal, a estrenarla por propia cuenta. He ahí la gran aventura de la *naturaleza individual* en el ámbito de la *naturaleza específica* (1). Y el porqué de tantas ilusiones juveniles y el riesgo de petulancia en muchos trances de la vida.

No cabe disecar, desvitalizar estas cuestiones, como si fueran meros capítulos de un libro. Sería siempre interesante el estudio del hombre, aunque nada tuviéramos que ver con él. Pero si pensamos en éste que somos cada cual, si advertimos luego que entre verdad y norma humana hay tan radicales conexiones que a cada paso nos jugamos con nuestra veracidad nuestra suerte, entonces el tema del hombre surge insoslayable con su imponente gravedad.

Aunque aquí no la intentemos, la formación del jurista requiere una Antropología a fondo, un conocimiento tan profundo de los hombres como de las leyes. El estudio de las situaciones hu-

(1) «Intelligendum est etiam duabus quasi nos a natura indutos esse personis: quarum una est communis, ex eo quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque ejus, qua antecellimus bestiis...; altera autem, quae propriè singulis est tributa» (CICERÓN: *De Officiis*, I).

manas es previo, y a menudo mucho más complejo, que el de la aplicación de la ley.

Visión naturalista del hombre.

¿Es el hombre, somos cada cual, uno de tantos seres, reducidos a mera zoología, sin más diferencias que las de un más feliz desarrollo instintivo?

En tal caso, no nos hagamos demasiadas ilusiones; estamos—el pensamiento clásico es terminante en este punto—ante un mamífero de mediana presencia, que no deja de ser atractivo en ocasiones, pero que se muestra repugnante en otras, y al que superan muchas especies animales en corpulencia, celeridad, fortaleza, longevidad, incluso pulcritud. «Cuando lo observa un naturalista—advertía Scheler—el hombre parece un animal que ha enfermado.» Tan es así, que algunos autores hablan hoy de la evolución *regresiva* (2).

Contemplados en conjunto, parece que tampoco los grupos humanos logran siempre la primacía; el espectáculo de una muchedumbre, cuando se nos aparece a merced del instinto, no informada por una idea o un fin superiores, es más deprimente que el de un rebaño.

El «homo faber».

¿Es el hombre, somos cada cual, el consabido «homo faber», capaz de progreso técnico? Sin duda; pero advirtamos ya, desde un principio, que la técnica es efecto de causas más profundas, de un dominio que radica en el ánimo. Es humana, en cuanto la informa el espíritu. La técnica se nos ofrece como arma de dos filos. La capacidad constructiva tiene un alarmante contrapeso: la capacidad destructiva. Y allá en el fondo nos sobrecoge algo más hondamente humano que el progreso técnico: la desilusión por la técnica. En tales trances tendemos a refugiarnos en un ambiente donde prevalezca el espíritu, aun a costa de renunciar a algunas conquistas técnicas.

Reiteradamente vienen acusando eximios pensadores una desproporción flagrante entre el progreso técnico y el progreso moral, y recientes experiencias dejan entrever recónditas armonías entre

(2) Vide G. SALET y L. LAFONT: *L'évolution régressive*. París, 1943.

precisión técnica y barbarie. Pero sería intolerable simplismo culpar de ello a la técnica, que pertenece al mundo de lo *factible* y cumple su misión respecto de los *medios*, y extremar la disyuntiva entre progreso técnico y moral. La perfección humana puede beneficiarse de los adelantos técnicos, como la actividad del alma se beneficia de la salud y agilidad del cuerpo. En cambio, cabría señalar sectores humanos cuya tosquedad y primitivismo no son garantías de una ética más pura ni de una auténtica sencillez.

Lo que importa es reenquiciar el mundo de lo *factible* en el de lo *agible*, para mantener la jerarquía entre la materia y el espíritu, para que la perfección de las cosas no desplace ni se anteponga a la perfección del hombre. La técnica no se insubordina mientras no nos insubordinemos nosotros. Aquella pretendida barbarie no aparece jamás en el técnico fiel a su misión, sino en quien desvirtúa ese dominio gradual de la naturaleza sirviendo a fines perversos o desentendiéndose de los verdaderos fines humanos.

Por eso conviene que alguna vez nos falle la técnica, como es bueno que nos hiera el dolor o la nostalgia o esa vaga insatisfacción que en el fondo es el desgajamiento radical del *desterrado* (3).

El «redescubrimiento del alma».

La naturaleza humana desborda cualesquiera interpretaciones materialistas y los cauces meramente biológicos. No hay hombre, por estúpido que le supongamos—advierde Descartes—, incapaz de juntar varias palabras y expresarse de modo que le entiendan su pensamiento; en cambio, no hay animal, por muchas perfecciones que acumulemos sobre él, que pueda hacer otro tanto. Y ello es así, no porque carezcan de órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras como nosotros, sino porque *una cosa es proferir palabras y otra hablar, es decir, atestiguar que piensan lo que están diciendo* (4). Peter Wust ha renovado en nuestros días esta observación cartesiana: el animal es incapaz de hablar, porque en realidad no tiene nada que decir, porque sus estados anímicos se hallan determinados por el instante (5).

Max Scheler proclama que lo esencial del hombre, allende la

(3) Vide J. CORTS GRAU: «Cara y cruz de la técnica», en *El hombre en villo*. Madrid, Ed. Aguilar, 1958.

(4) *Discours de la Méthode*, V.

(5) *Ungewisheit und Wagnis*, pág. 35, 3.ª ed. München, 1940.

inteligencia y la voluntad de elegir, es el espíritu, donde radica la razón, la intuición de las esencias, la bondad, el amor, la simpatía, el arrepentimiento, el humor, etc. A diferencia del animal, el hombre supera las determinaciones del medio ambiente, tiene «autonomía existencial» y puede mantener una continuidad a través de sus estados psicofísicos (6). Frente al mundo animal de las *reacciones*, el mundo humano de los *proyectos*. «Toda la vida del animal—apunta Zubiri—depende de la articulación entre sus impulsos y sus impresiones. Y esta articulación se expresa en dos vocablos: estímulo y reacción. Las cosas son, para el animal, estímulos. Y, a su vez, las potencias están inmediata y efectivamente preparadas para sentirlos. Por esto los actos del animal son reacciones.» En cambio, «el más elemental de los actos específicamente humanos interpone entre las cosas y nuestras acciones un *proyecto*. Y esto cambia radicalmente nuestra situación respecto de la del animal» (7).

Cuando analizamos las diferencias biológicas del hombre respecto del animal—resume Jaspers—registramos la marcha erecta, el gran peso del cerebro, una peculiar forma craneana, el desarrollo de la mano, la disposición para el llanto y la risa, una belleza específica del cuerpo humano, ciertas posibilidades de adaptación y coordinación, merced a su conciencia, que le permiten vivir en todos los climas, contornos y situaciones. De ahí que, en vez de repetir indefinidamente el ciclo natural de la vida, sea capaz de historia, haga historia sobre la pauta de su ser natural. «Lo biológico, cuando se quiere aprehenderlo en el hombre, deja de ser exclusivamente biológico», porque en él «la realidad biológica no se deja separar de la espiritual». Y así, «no se le puede concebir primero como una especie zoológica que se pudiera desarrollar como tal, y a la que después, un día, el espíritu se le hubiera agregado como algo nuevo». En lo propiamente biológico, cuando se trata del hombre, ya está colaborando el espíritu (8).

(6) *El puesto del hombre en el Cosmos*, II.

(7) *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 399-400. Madrid, Ed. Nacional, 1944.

Una araña—advertía el propio Marx—ejecuta trabajos comparables a los de un tejedor, y el de las abejas al construir sus panales podría avergonzarse, por su perfección, a un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja rotundamente a la mejor abeja: «dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut» (*Das Kapital*, pág. 180. Berlín, 1932, conforme a la 2.ª ed. de 1872).

(8) *Origen y meta de la Historia*, págs. 43-46, donde cita y recoge las agudas consideraciones de Portmann en «Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen». Basel, 1944, y «Der Mensch» (en «Der philosophische Glaube», de Jaspers, 1948).

En cualquier concepción materialista del hombre, antes que la cerrazón teológica, duele la tosquedad psicológica, el atropello metafísico.

Por muy heterogéneos caminos, el pensamiento actual adopta un tono espiritualista. Hessen afirma la superación del positivismo en muy varios sectores—mecanicismo, naturalismo, interpretaciones biológicas de la Historia y de la Cultura—y proclama que la «mutación más importante en la esfera de las ciencias del espíritu es el *redescubrimiento del alma*» (9).

Ahora bien: no todo lo que aparece como tendencia espiritualista es auténtica espiritualidad. Encontramos el sentimiento de lo misterioso, pero suele faltar una conciencia fiel del misterio: la vivencia de la finitud humana y cierta sed primaria de lo Absoluto, pero ahincada en una teología negativa o alicorta, miope para lo sobrenatural, nutrida de desesperadas inmanencias. Frecuentemente denominase espiritualidad lo que es mero refinamiento o blanda melancolía de la carne, propicia ya a la podredumbre. El «redescubrimiento del alma» se malogra si no implica el «redescubrimiento de Dios» con todos sus atributos; mas exacto: el redescubrimiento del hombre desde Dios.

La historicidad del hombre.

¿Es el hombre, somos cada cual, un ser estrictamente histórico, de suerte que cupiera afirmar que el hombre no tiene naturaleza, sino historia? Ello depende, en primer término, del alcance que le demos a esa dimensión histórica. Sin duda somos capaces de sembrar y de recoger en el tiempo, y en el tiempo vivimos inscritos, y nuestra condición finita queda expresada por la temporalidad. Pero mucho cuidado con ceñirnos como un dogal esa nota de temporalidad, a la que importa reconocer su trascendencia.

En tanto cabe hablar de Historia, en cuanto hay algo más profundo que una sucesión de hechos y actitudes: en cuanto registramos una intimidad y una capacidad de destino, más allá de la mera causación; en cuanto advertimos la libertad humana en la raíz misma de la historia; en cuanto nuestro tiempo traspasa nuestro ser con resonancias y vinculaciones ultratemporales, y se convierte en resorte de eternidad. Sólo entonces adquiere pleno sentido la denominada «autonomía existencial», la «mode-

(9) «Die Geistesströmungen der Gegenwart», pág. 24. 1937.

lación libre de la propia vida», cuyos valores hay que captar *sub specie aeternitatis* (10). Por vías estrictamente históricas—observa Heidegger—nunca llegará el hombre a captar lo que es la Historia (11).

Sentido crucial del hombre.

Lejos de aquellas visiones simplistas que proclamaban la bondad o la maldad absolutas del hombre, hoy prevalece el tópico de considerarle como punto de intersección, sujeto de una pugna trabada entre dos mundos contrapuestos, el del espíritu y el de la materia, o, según otras interpretaciones, el del bien y el del mal. Dios y el diablo combaten—recordemos la expresión agustiniana de Dostoievski—, y su campo de batalla es el corazón del hombre. Es el hombre—escribe Maritain—un animal racional, con toda la grandeza y toda la miseria que esto entraña; un horizonte no siempre claro entre dos mundos (12).

Esta visión pascaliana señala agudamente un sinfín de contradicciones y paradojas de nuestra vida; pero corremos con ella el riesgo de quedarnos a mitad del camino, en la vía muerta del maniqueísmo. Por otra parte, frente a la serenidad con que el pensamiento clásico subordinó lo irracional a lo racional, y la comprensión que el cristiano mantuvo para los desvíos y flaquezas del hombre, hoy se tiende a hipervalorar lo irracional, y ciertas antropologías aparecen dominadas por esa zona turbia del sentimiento y del instinto.

Doctrina clásica-cristiana: la unidad sustancial.

El pensamiento cristiano, desarrollando principios ya formulados por la filosofía helénica e incorporando dos hechos capita-

(10) Vide MANUEL ATRIA: *Sobrenaturalidad de la Historia*, en «Estudios». Santiago de Chile, abril de 1948. JOSÉ GAOS: *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, pág. 113 y siguientes.

R. LOMBARDI: *La Historia y su protagonista*. Trad. Barcelona, 1945; E. VIDAL: *Considerazioni sul fondamento di una Istoriografia dell'Uomo*, en «Revista Int. di Filos. d. Diritto», 1950. R. GANDOLFO: *Para una metafísica de la conciencia*, (en «Estudios». Santiago de Chile, abril, 1948).

(11) *Was heisst Denken?*, pág. 57, 1954.

Vide X. ZUBERI: *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 390 y sgs.

(12) J. MARITAIN: *Reflexions sur l'intelligence*, cap. 9.

Vide J. HOMMES: *Zwiespaltiges Dasein*, 1953.

les, la caída original y la Redención, ha concertado las varias concepciones parciales. El hombre compendia la naturaleza de las demás criaturas, pero excediéndolas de modo que no cabe considerarlo como producto de un proceso evolutivo, sino como criatura diferenciada radicalmente de las demás, formado a imagen y semejanza de Dios, con un alma y un cuerpo unidos sustancialmente.

Platón, intentando explicar la atracción que sobre nuestro espíritu ejercen las ideas puras y el impulso humano a trascender de lo sensible y, al propio tiempo, el lastre que la vida inferior significa en este vuelo, afirmó que la unión del alma y el cuerpo era accidental, «una unión casual e inarmónica, destinada a desaparecer». El cuerpo quedaba reducido a tosco instrumento, a cárcel oscura, a envoltura mudable del alma.

Frente a esta concepción platónica, Aristóteles sienta el principio de que el alma y el cuerpo constituyen, en unidad sustancial, la persona humana, salvando su clara jerarquía. El alma es la forma sustancial, la que preside las funciones vitales y nuestros actos en todos los órdenes: vegetativo, sensitivo, apetitivo e intelectual (13).

Siguiendo la línea aristotélica, aunque con cierto estilo platónico, declara San Agustín: «*Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Anima rationalis habens corpus non facit duas personas, sed unum hominem.*» Lo cual significa que es la sustancialidad del alma la que, en definitiva, reporta al hombre su sustancialidad (14).

Esta unidad y esas diferencias del alma y el cuerpo en el hombre fueron siempre subrayadas. Toda la obra agustiniana viene a ser una glosa genial del tema. Descartes explana la primera en estos términos: «La naturaleza me enseña también por dichos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy yo instalado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que me hallo tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formamos como un solo todo. Pues si así no fuese, cuando mi cuerpo está herido yo no sentiría dolor, sino que—por ser yo una cosa que piensa—me limitaría a percibir la herida con mi entendimiento, lo mismo que un piloto percibe, mediante la vista, cualquier rotura en su barco. Y cuando mi cuerpo siente necesidad de comer o de beber, yo tendría una simple noticia de esa necesidad, sin que de ella me advirtieran confusos sentimientos de hambre

(13) *De Anima*, II, 1 y 2.

(14) *In Johannis Evangelium...*, XIX, 5.

Vide E. GILSON: *L'esprit de la Philosophie médiévale*, cap. IX. Paris, 1944.

o sed. Porque lo cierto es que todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etc., no son otra cosa que confusos modos de pensar, procedentes de la unión y compenetración del espíritu con el cuerpo» (15).

En cuanto a las segundas, oigamos a Erasmo: «Dijérase que el hombre es un animal monstruoso, por estar, que lo está, compuesto de partes entre sí muy diferentes: el ánima, que es cuasi divina, y el cuerpo, que es como bestia muda... Estas dos naturalezas, tan dispares entre sí, habíalas concertado muy bien el soberano Maestro; mas la serpiente, enemiga de la paz, dejólas luego tan miserablemente discordes en su unión, que ya ni pueden separarse la una de la otra sin muy grande pena, ni vivir juntas sin un continuo pelearse... Porque el cuerpo, por visible, busca su deleite en las cosas visibles; por mortal, en las cosas temporales y caducas; por su pesadumbre y gravitación hacia abajo, en las cosas bajas. Y, en cambio, el alma, recordando su celestial linaje, tiende siempre cuanto puede hacia arriba, pugnando con el cuerpo y abrumada por las cargas de la tierra...» (16).

Estamos ante una unidad sustancial que, dada la índole de sus elementos, ha de ser, después del pecado original, incómoda y comprometida y sujeta a constantes violencias. No es necesario recurrir a la construcción maniquea para comprender las contradicciones de la vida humana en su misma raíz y la dificultosa perfección del hombre, animal racional con toda la grandeza y la miseria que esa definición entraña. Pensemos, además, en el posible desacuerdo entre las propias potencias del alma, y en los estratos intermedios entre el espíritu y la mera sensibilidad corporal. Memoria, entendimiento y voluntad no son tres vidas, sino una sola vida, y en cada una de ellas plantéase la lucha tan limpiamente expuesta por nuestro Fray Luis de León: «En nuestra alma hay como dos partes: una, divina, que de su hechura y metal mira al cielo y apetece cuanto de suyo es, si no la estorban u oscurecen o llevan lo que es razón y justicia inmortal de su naturaleza, y muy hábil para estar sin mudarse en la contemplación y en el amor de las cosas eternas; otra, de menos quilates, que mira a la tierra y se comunica con el cuerpo, con quien tiene deudo y amistad, sujeta a las pasiones y mudanzas de él, que la turban y alteran con diversas clases de afectos, que teme, que se congoja, que codicia, que llora, que se engríe y ufana, y que, finalmente, por el parentesco que con la carne tiene, no puede hacer sin su

(15) *Méditations touchant la Philosophie première...*, Méd. VI.

(16) *Enchiridion*, cap. IV.

compañías estas obras. Estas dos partes son como hermanas nacidas de un vientre, en una naturaleza misma, y son de ordinario entre sí contrarias y riñen y se hacen guerra» (17).

Esta pugna en el seno mismo del alma, esta nuestra condición racional expuesta a todos los irracionalismos, es la que en verdad le duele al hombre, la que agrava aquella otra pugna entre el alma y el cuerpo. Registramos de continuo desequilibrios flagrantes: el cuerpo dominando de hecho al alma, mediante la complacencia de sus estímulos inferiores; las pasiones prevaleciendo abierta o sordamente sobre la razón, rompiendo el sosiego logrado a costa de esfuerzos heroicos; trances incluso en que la razón parece convertirse en carga abrumadora y el tedio va envolviéndonos, sorbiéndonos las energías espirituales, tentándonos de cifrar la ilusión en goces ínfimos. Pero precisamente la desazón que estas situaciones de ánimo producen es ya una prueba de que lo humano consiste en la unidad, a costa de cualesquiera sacrificios. La paz interior no es fruto fácil del hedonismo, sino de la ascética, capaz de superar aquellas contradicciones.

Ahora bien: la afirmación de que el hombre *in specie constituitur per animam rationalem* (18), de suerte que en esa alma radican su dignidad y su destino, no supone anulación ni mengua de las fuerzas inferiores—instinto, pasión, sentimiento—, sino un principio de unidad y gobierno de todos los resortes humanos. Hasta cuando obramos irracionalmente tendemos a buscar ciertas explicaciones racionales o razonables. Al hombre se le dió la razón para que ajustase a ella sus inclinaciones naturales. Nuestra vida infrarracional, los estímulos infrarracionales de nuestra vida, han de tornarse racionales *per participationem*, aunque resulte ardua esta fidelidad a nuestra naturaleza específica. La racionalidad viene a ser como simiente que vamos desarrollando (19).

(17) *De los Nombres de Cristo, Hijo de Dios.*

SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, XI, 11.

(18) S. TOMÁS: *Summa Theologica*, 1.^a 2.^e, q. 71, a. 2.

(19) 2.^a 2.^e, q. 69, a. 4.

Bien entendido que, al considerar este desarrollo tan desigual de la razón por parte del hombre, incluso al ver en la razón, con Ortega, «un compromiso que el hombre tiene consigo mismo», estimamos demasiado efectistas, y, por tanto equivocadas, las afirmaciones lanzadas a continuación: «Definir al hombre como animal racional—escribe Ortega (*La idea del principio en Leibniz*, página 387)—es una estolidez, porque, sin duda, es un animal; pero, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La razón, lejos de ser un don que se posee, es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir, como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía, y nada más».

De ahí la doctrina escolástica de las pasiones frente a cualquier brote estoico. La pasión es *vehemens motus appetitus sensitivi*. Las pasiones, en cuanto meros impetus de un apetito, no son buenas ni malas de suyo: están a nuestra disposición, y su bondad o maldad dependerá de nuestro modo de regirlas y del fin propuesto (20). ¿Cuándo pueden ser consideradas las pasiones como enfermedad del ánimo? Cuando no son moderadas por la razón. *Aliud est passiones experiri, aliud a passionibus perturbari*, avisa San Buenaventura.

La pasión desordenada no le borra al hombre los primeros principios de la conducta, pero le impide discernir y aplicar al caso particular aquel principio conocido y profesado de modo universal, y le lleva a estimar como bueno lo que, de no interponerse la pasión, estimaría malo. Esta relativa ceguera puede ofrecer muy diversos grados (21).

De ahí también la dignidad que presta el hombre a ciertas funciones que en sí corresponden a una vida inferior: la dignidad incomparable de la procreación, aun descartando la sacramental del matrimonio; la nobleza latente en el mismo desvalimiento humano. De ahí la dignidad y gracia que el cuerpo adquiere bajo el temple del espíritu; no puede ser vil posada—advierte Luis Vives—la que ocupa un tal huésped (22).

Nuestros teólogos de Trento adujeron a este propósito muy finas consideraciones, saliendo al paso de ciertos extremismos. El cuerpo humano, modelado por Dios, usufructuario de un mundo ordenado en gran parte a sus sentidos, auxiliar del alma, no puede ser sólo cárcel o rémora. Si tal fuese—observa Alfonso de Castro—, el alma no le amaría en modo alguno, ni le dolería separarse de él, ni por nada quisiera volver a juntársele (23).

(20) 1.^a 2.^e, q. 77, a. 3.

1.^a 2.^e, q. 24, a. 1.

(21) 1.^a 2.^e, q. 24, a. 2.

1.^a, q. 72, a. 2.

1.^a 2.^e, q. 10, a. 3; q. 77, a. 7; q. 22 y sigs.

(22) *Satellitium*, 164. Vide J. CORTS GRAU: *El hombre, en vilo*, pág. 167 sigs.

(23) *Adversus omnes haereses*, I, 57.

Vide la *Introducción del Símbolo de la Fe*, de FRAY LUIS DE GRANADA.

Vide también A. DE CASTRO ALBARRÁN: *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, 1942.

Sentido teleológico y teológico.

Nota fundamental del hombre es su ordenación teleológica, la gravitación del principio de finalidad sobre cada uno de sus actos y sobre su vida entera y por dondequiera que hagamos un corte en la Historia. Culmina en él aquella concepción finalista del universo, trazada por San Agustín y renovada por la Escolástica.

Si, como enseña la Teología, Dios otorgó a cada criatura la mejor disposición, no ya *simpliciter*, sino en orden a su propio fin, es obvio que el hombre quede traspasado por este finalismo: «*Homini convenit omnia agere propter finem*», dirá Santo Tomás. Y añade en otro lugar: «Advertimos, lo primero, que cada uno de nuestros órganos tiene su razón de ser en los actos correspondientes a ellos, y así el ojo está dispuesto para ver; lo segundo, que las partes inferiores ordenanse a las superiores, como el sentido al entendimiento y el pulmón al corazón; lo tercero, que el conjunto de las partes miran a la perfección del todo, que viene a ser su forma, y, en fin, que todo el hombre mira a un fin extrínseco, a la fruición de Dios» (24). «Todo cuanto se contiene bajo los cielos —expondrá más tarde Vitoria—, todo existe por algún fin, y en este fin estriba su razón de ser y su sentido, y desde ese ángulo hay que estudiar las cosas humanas» (25).

Al destacar este sentido de finalidad, no excluimos la causalidad, sino que la implicamos en ella. El fin es *causa causarum*. Sin contar con las conexiones entre causa y efecto, mal podríamos determinar las previsibles entre medio y fin (26).

Este nervio teleológico del hombre ha tomado en ciertos pensadores un sesgo aparatoso, que no nos toca ahora discernir. Pero es evidente que el hombre puede definirse, con Nietzsche, como el animal capaz de prometer; que se nos ofrece siempre abierto al futuro, pudiendo darnos de sí más de lo que solemos exigirle o esperar de él (27).

A la verdad, con sólo auscultarnos, sentimos que el futuro pesa en nuestra jornada más que el presente; que el «mañana» orienta y llega a absorber el «hoy». Nuestra realidad presente, e incluso nuestras vivencias del pasado, múdanse en el ánimo y adquieren

(24) 1.^a, q. 91, a. 3: *Comment. in II Phys.*, lib. 15; 1.^a, q. 65, a. 2.

(25) *De Potestate civile*, 2.

(26) Vide R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Le réalisme du principe de finalité*. París, 1932.

(27) K. JASPERS: *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neues Humanismus*, en «Die Wandlung». Agosto, 1949.

muy distinto matiz según nuestro tono de esperanza o desaliento. ¿Ni hasta qué punto cabe hablar de presente en nuestra vida, si, aparte la intrínseca fugacidad del tiempo, esa vida es una continua proyección, por múltiples brechas, hacia el futuro o hacia el pretérito o hacia el futurible?

En éste, como en tantos temas, se impone el realismo de la filosofía cristiana, que ni edifica sobre vagos presentimientos o nostalgias, ni retrocede cuando surge Dios a la vista, como si Dios fuese un recurso vitando, una trampa en el juego limpio de la razón.

Eliminar o desvirtuar la presencia divina en el hombre, el soplo del Génesis, antes que blasfemia, es retroceso. La Teodicea no es un apéndice filosófico que podamos extirpar impunemente ni una compresa con que taponar las desgarraduras íntimas por donde en ciertos trances se nos escapa el alma; es la natural proyección filosófica hacia una entidad sobrenatural, que, no por ser sobrenatural, deja de ser realísima (28).

Cuando, por ejemplo, Ortega distingue en la intimidad humana estas tres zonas: vitalidad-alma-espíritu, y añade que «el espíritu es la región de las nieves perpetuas», y que «cada uno de nosotros representa una ecuación diversa en la combinación de estos tres ingredientes», y que más importante que su cantidad es su estructura, de suerte que «siempre que entro en relación con un nuevo prójimo me pregunto desde dónde vive», está andando un camino en el que dejaron huella definitiva nuestros místicos, y, en general, los grandes pensadores cristianos. No dirán ellos, naturalmente, que «envuelto en el volumen del alma, reside el espíritu» (29); pero sí, con todo rigor, que «de conformidad con esta triple progresión (la corporal, la espiritual y la divina), nuestra alma tiene tres aspectos principales. El uno, hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro, hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu, y otro, en fin, hacia las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente» (30).

Es nuestra participación en la verdad y en los valores y normas eternos la que afianza nuestra conciencia y la que nos hace libres frente a los hombres y a cualesquiera circunstancias. «¿No es pequeña lástima y confusión—avisa Santa Teresa—que, por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos?

(28) Vide X. ZUBERI: *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 423-468.

(29) *Para una caracterología* («Rev. de Occidente», XIV, 1926).

(30) SAN BUENAVENTURA: *Itinerarium mentis ad Deum*, I, 4.

¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese, ni supiese quién fué su padre, ni su madre, ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotros cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así, a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos alma. Mas qué bienes puede haber en ésta alma, o quién está dentro en esta alma, o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos; y así se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura. Todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos» (31).

Cuando Santa Teresa dice esto, subraya, previamente a toda aspiración devota, una actitud racional de indiscutible alcance filosófico. No hay modo de penetrar en el hombre sin encontrarse con Dios. Recientemente lo advertía José Gaos en estos expresivos términos: «Una antropología no puede ser acabada, si no acaba en una teología. No tanto no podemos empezar a hablar de Dios sino hablando primero de nosotros mismos, cuanto no podemos acabar de hablar de nosotros mismos sino hablando por último de Dios» (32).

La libertad humana.

El alma humana implica tres potencias y ninguna puede quedar pospuesta cuando consideramos la libertad. La libertad es *facultas voluntatis et rationis*. Cuando encomiamos la libertad de un hombre, miramos a su temple de ánimo, no a las circunstancias externas, y elogiamos, no su terquedad o arbitrariedad, sino su firmeza de convicciones y su fortaleza.

De ahí que la libertad—importa adelantar ya aquí ideas que luego habrá que exponer más ampliamente—no pueda ser esa erupción que algunos simples imaginan. La libertad cunde y se fortalece con la reflexión, con la memoria y la experiencia, y se concerta, no sólo con la prudencia, sino con una razonable perplejidad, con motivaciones e influencias extrañas y con la predisposición del propio temperamento. Exige una inquisición racional previa: *inquisitio rationis ante iudicium de eligendis*, y una afirmación de la voluntad para mantener la decisión.

(31) *Las Moradas*, I, 1.

(32) José Gaos: *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, pág. 188.

Kant subraya cómo la racionalidad, el discernimiento del pro y del contra de nuestros actos, postula la libertad. La libertad requiere la verdad, y queda afectada por las vicisitudes de ésta, fomentada o restringida según quede fomentada o cegada la verdad. No hay auténtico afán de libertad allí donde el amor a la verdad decae o falla. «La libertad coincide con la necesidad de lo verdadero, sentida interiormente como efectiva y actual» (33). De la verdad vive el espíritu, y en ella siente su independencia. Cuando advertimos cómo sin la verdad huelga y se malogra la libertad, calibramos lo que significa el eclipse o la dejación de la racionalidad humana, en lo que tiene de don y de carga, y entre- vemos ya la conexión entrañable entre verdad, libertad y norma, y confirmamos la precisión de la sentencia evangélica: «La verdad os hará libres...» Conforme a la doctrina agustiniana del mal como *privación*, no como simple carencia de un bien, el hombre que hace dejación de su racionalidad se nos muestra más torpe que el animal; el hombre que malogra su libertad nos parece más misero que los seres que nunca han sido libres. Perder nuestra libertad profunda es perder nuestra humanidad.

San Agustín, a este respecto, distingue entre una *libertas major* y una *libertas minor*: ésta anda oscilando turbiamente entre el bien y el mal; aquélla es la libertad traspasada de intelecto, imantada a la verdad y al bien, cuyas raíces comunican.

Esta distinción abre perspectivas inagotables. Desde ella vemos que la libertad, lejos de cundir en las actitudes mezquinas o en el encastillamiento, suele lograr su cabal expresión en la abnegación y en la generosidad; que la obediencia puede en ciertos trances aquilatar la libertad mejor que la rebeldía; que es más fácil reclamar la libertad que ejercitarla. Porque sus raíces están en lo más hondo del hombre. «La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro, y no hacia afuera—escribía Unamuno—. Se dice, y acaso se cree, que la libertad consiste en dejar crecer libre a la planta, en no ponerla rodri-gones, ni guías ni obstáculos; en no podarla, obligándola a que tome esta o la otra forma; en dejarla que arroje por sí, y sin coacción alguna, sus brotes y sus hojas y sus flores. Y la libertad no está en el follaje, sino en las raíces, y de nada sirve dejarle al árbol libre la copa y abiertos de par en par los caminos del cielo, si sus raíces se encuentran, al poco de crecer, con dura roca

(33) K. JASPERS: *Origen y meta de la Historia*, pág. 166.

A. MATHIGNON: *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, pág. 42.

impenetrable, seca y árida, o con tierra de muerte. Aunque si las raíces son poderosas y vivaces, si tienen hambre de vida, si proceden de semilla vigorosa, quebrantarán y penetrarán las rocas más duras, y sorberán el agua del más compacto granito» (34).

A Pilato le faltó libertad de espíritu porque le huía a la verdad, porque no vivía *ex veritate*. Hay trances en que el hombre haría dejación de su libertad, se inhibiría de toda decisión, y es la verdad quien se lo impide. Entonces queda descartada la falsa libertad del errabundo, del que viera en las indicaciones del camino, en los cuidados de quienes tratan de orientarle, un atentado a su autenticidad.

Estamos entonces en el umbral de la gran cuestión planteada entre la libertad y la gracia.

*No canta libertad más que el esclavo,
el pobre esclavo;
el libre canta amor...*

(UNAMUNO: Salmo «¡Libértate, Señor!»)

El que seamos tanto más libres cuanto más claras y profundas nuestras verdades, nos da a entender que, lejos de todo antagonismo, la libertad y la gracia se implican. La gracia es fundamentalmente amor, y el amor sólo es posible y cunde en la libertad. También surgen trances en que trocaríamos nuestra libertad por una pretendida tranquilidad, y es Dios mismo quien reclama nuestra libertad de espíritu.

Sino que esta libertad, en las alturas de la gracia, tradúcese —no olvidemos lo que acontece también en el amor terreno— en inefable esclavitud. «La voluntad—nos declara Santa Teresa—es aquí la cautiva, y si alguna pena puede tener estando así, es de ver que ha de tornar a tener la libertad...» Entiéndase una cautividad respecto del amor, que—digámoslo con San Juan de la Cruz—reduce a «suma servidumbre y angustia y cautiverio», cualesquiera otros señoríos y libertades; que en rigor acrecienta la libertad, porque «Dios no pone su gracia y amor en el alma, sino según la voluntad y amor del alma» (35).

(34) *Ensayos*, vol. VII, pág. 48. Madrid, 1918

(35) SANTA TERESA: *Camino de perfección*, cap. XXXI.

S. JUAN DE LA CRUZ: *Noche oscura...* P. I, libr. I, c. 4.

Vide J. CORTS GRAU: *San Juan de la Cruz y la personalidad humana* (en *Estudios filosóficos y literarios*, Ed. Rialp. Madrid, 1954), y *Sentido hispánico de la dignidad humana* (en *El hombre, en vilo*, Ed. Aguilar. Madrid, 1958).

Volviendo al mundo de acá, importa advertir que la libertad se ejercita en una situación determinada, y que sus vicisitudes son tan variadas como nuestras situaciones. El hombre, ser social, se encuentra ante unas posibilidades concretas de conducta, que le marcan cauces a su libertad. Las situaciones sociales de hecho son las que le permiten ejercitar o las que ofrecen resistencia a su libertad: pensemos en lo inocuo de ciertas libertades políticas, cuando media una supeditación social.

Ahora bien: este encuadramiento en la situación, lejos de suponer una negación de la libertad, viene a confirmarla. El hombre no actúa en el vacío. Es nuestra libertad la que nos permite *sacar partido* de las situaciones, hasta llegar a esa «libertad de asunción», por la que «asumimos la realidad más adversa, las realidades más en apariencia contrarias a su mismo proyecto esencial» (36).

Inseguridad e inmortalidad.

Aquí se nos impone una nota destacada por el pensamiento clásico, pero precisada bajo nuevos ángulos de perspectiva por la filosofía contemporánea: la *inseguridad humana*.

El pensamiento clásico viene a resumirlo nuestro Fray Luis de Granada cuando expone la brevedad, incertidumbre, fragilidad, mutabilidad, engaños y miserias de la vida (37). La visión actual nos la sintetiza Peter Wust (38).

El hombre es *animal insecurem*, frente a los demás animales, cuyas posibilidades de evolución están ya definidas en su situación, determinadas perfectamente a través de su naturaleza. Las infinitas posibilidades del hombre atisbanse ya desde fuera, en los infinitos matices de su expresión, de sus ojos, de sus manos, que le constituyen en una radical inquietud, en contraste con la seguridad del animal, verdadero regalo de la Naturaleza. Pero, además, es propio de la razón humana la incertidumbre en la certeza misma, la conciencia de la propia ignorancia, tan finamente subrayada por San Agustín al estimar nuestro conocimiento de Dios: *Cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat*.

(36) T. FERNÁNDEZ-MIRANDA: *Concepto de situación social*. Universidad de Oviedo, 1957. Las líneas citadas, en la pág. 59; pero *vide* el trabajo íntegro, con la bibliografía que contiene.

(37) *Libro de la Oración y Meditación*, c. VII.

(38) *Ungewisheit und Wagnis*, 3.ª ed. München, 1940.

Junto a estos claroscuros del intelecto, los de la voluntad. Es evidente que *nihil volitum nisi precognitum*; pero este intelectualismo tampoco puede hacernos olvidar el hecho de que en nosotros se dan, no sólo decisiones que afectan a una realidad perfectamente conocida, sino también decisiones preconscientes u oscuramente fijadas y decisivas.

El hombre, pues, no cuenta ni con la *dura necessitas*, ciega y segura, del animal, ni con la *beata necessitas* del espíritu confirmado en el bien, cuya libertad es un vuelo claro hacia la plenitud de su esencia. En este sentido cabe decir, con Hartmann, que la libertad, al propio tiempo que nos demuestra la semejanza del hombre con Dios, nos hace patente nuestra profunda distancia (39).

El hombre tiene conciencia de su caducidad y mortalidad. Esta conciencia y este sentimiento de la muerte revelan una radical superioridad específica. El hombre—dice en uno de sus textos más conocidos Pascal—no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero una caña pensante. No precisa, para quedar aplastado, que se arme contra él el universo entero; un aire, una gota de agua, bastan para matarlo. Pero, aun cuando el universo le aplastara, ese hombre seguiría siendo infinitamente más noble que todos los elementos juntos, porque se sabe mortal... Tan patente como esta superioridad del hombre sobre el universo es la que sobre los demás hombres acusa quien afronta la vivencia de la propia mortalidad hasta familiarizarse con ella. Con su peculiarísimo estilo solía sentenciarlo Solana: «Conforme es uno más inteligente, piensa uno más en la muerte. El que no piensa es un animal».

Puede, de pronto, abrumarnos este pensamiento, pero es indudable que, al margen de consideraciones sobrenaturales, reporta al cabo un equilibrio espiritual.

Los argumentos clásicos en torno a la inmortalidad del alma han sido renovados por la filosofía contemporánea, ahondando en la misma vivencia de la muerte. Nuestro tiempo se nos ofrece *sub specie aeternitatis*, y la inmortalidad surge, no ya como promesa y fase ulterior, sino como clave de la vida mortal, que abre perspectivas clarísimas a las grandes verdades sobre la naturaleza y el destino del hombre. La muerte, en expresión de San Agustín, ha de calificarse por la vida que le precede y por el destino que le sigue (40). El problema de la inmortalidad del alma, piensa Ga-

(39) *Das Problem des geistigen, seins*, pág. 143 y sigs.

Vide también L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929-1932.

(40) *De Civitate Dei*, I, 11.

briel Marcel, es el quicio de la metafísica, y la muerte conviértese en trampolín de una esperanza absoluta. Un mundo donde fallara la muerte sería un mundo donde la esperanza apenas existiría sino en estado larvado (41).

Es paradójico el hecho de que la inseguridad y vicisitudes de la vida no siempre determinan una más clara vivencia de la muerte y de la inmortalidad, y son muchas las gentes a quienes, como diría San Agustín, ensordece el ruido de las cadenas de su mortalidad. Pero sin duda que una de las causas de la crisis humana en cualquier tiempo es la resistencia, abierta o sorda, a darle plena vigencia práctica a esta verdad de nuestra muerte e inmortalidad (42).

Importa aquí registrar otra idea: la de que esa convicción de inmortalidad, de un destino individual más allá de las fronteras terrenas dominadas por las organizaciones sociales, es la que nos permite sacrificar la vida de grado e incluso sacrificar en ciertos trances, contra su voluntad, a un hombre, porque a este hombre no se le quita entonces todo, sino su estricta vida temporal (43).

Felicidad y normatividad.

En este punto hay que plantear la gran cuestión del bien y de la felicidad del hombre, cuestión compenetrada con la de los fines y renovada modernamente por la teoría de los valores frente al positivismo y el naturalismo del siglo XIX (44).

Al preguntarse Santo Tomás si la felicidad, si el bienestar del hombre consiste en algún bien corporal, advierte que el hombre, en cuanto a esos bienes del cuerpo, es inferior a muchos animales; que el fin de un ser ordenado a otro no puede limitarse a la mera conservación, y que aun dando que el fin de la razón y de la voluntad fuesen la conservación del ser humano, este *ser* no es estrictamente corporal, sino que el cuerpo está ordenado al alma (45).

Por donde el ser del hombre entraña muy hondas perspectivas. Ni nuestra dignidad puede estribar en el cuerpo, ni nuestro bienestar cifrarse en un bien material, porque ello equivaldría a su-

(41) *Etre et Avoir*, págs. 11 y 135.

(42) Vide K. JASPERS: *Origen y meta de la Historia*, pág. 160 y sigs.

(43) J. MARITAIN: *De Beryson a Santo Tomás de Aquino*, pág. 116 y sigs.

(44) J. HESSEN: *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, c. III. Freiburg i. Br. 1937.

(45) 1.^a 2.^e, c. 2, a. 5.

bordinar lo superior a lo inferior, trastornando la jerarquía entre materia y espíritu.

El hombre no es fin de sí mismo ni árbitro de sus fines. Mientras no sacudamos nuestra condición de criaturas, no podremos dejar de ser súbditos. Si hay en nosotros una vivencia inexorable, es ésta de dependencia, de insuficiencia radical, insertos en un plan superior a nuestro arbitrio. Pero guardémonos de extremar esta consideración desvirtuando la dignidad del hombre. No decide sus fines, como no decidió su naturaleza; pero sí le incumbe escoger y orientar los medios, apurar la fidelidad a aquellos fines, ejercitando ciertas facultades que no pueden quedar inocuas.

Esta noción de fin participa de la noción de bien, y el verdadero bien de cada ser consiste en la realización de su fin. Hasta lograrlo, diríase que su naturaleza está incompleta, desasosegada, anhelante. El hombre tiende al fin, en cuanto que lo considera un bien: *Omne agens agit propter finem, qui habet rationem boni*. Los trances de desconcierto, los extravíos, son en el fondo deserciones del fin, y en los casos más graves un no saber lo que se quiere, un flotar ciego a merced de la pasión y del instinto, de la causalidad desconectada de la finalidad. Nuestro Séneca lo advirtió con acentos de moralista cristiano: *Ideo peccamus quia de partibus vitae omnes deliberamus, de tota nemo deliberat*.

La norma no tendría razón de ser ni nos obligaría si no hubiera fines que cumplir, una naturaleza que perfeccionar. *Finem ergo boni dicimus, non quo consummatur ut non sit, sed quo perficitur ut plenum sit*, advierte San Agustín. Esta perfección reporta un bien, y este bien nos hace felices: felicidad inconfundible, pero compenetrada con la moralidad, según veremos más adelante. La vida humana, individual y socialmente, se halla sometida a un orden que es mucho más que límite o freno: es condición y cauce de esa vida. Por humano, tal orden afectará al ámbito material y al espiritual, a los actos y a las intenciones, a los resultados y a los propósitos. Cualquier desequilibrio implicará dilaceración de nuestra unidad sustancial y una rémora para el cumplimiento de nuestros fines.

Cada acto, en su objetividad, entraña ya un fin, al que se unen los motivos del sujeto. Recordemos la distinción elemental entre *finis operis* y *fines operantis*. Derechos y deberes aparecen estrechamente vinculados a la jerarquía de los fines humanos y concertados entre sí, de suerte que el derecho, verbigracia, a la vida lígase al deber de conservarla, el derecho de libertad se ajusta a un deber de libertad y veracidad, etc. Y en los casos de colisión,

la jerarquía de los derechos depende de la de los fines y bienes: así, el derecho de propiedad cede ante el derecho a la vida.

El hombre vive compenetrados su afán ineludible de felicidad y su deber de perfección. Cabría, en esta conclusión preliminar, apuntar tres principios clave:

1.º El bien, el fin y la felicidad del hombre responden a su naturaleza y le reportan perfección (46).

2.º Todos queremos nuestro bien y, por ende, la felicidad. Pero podemos errar al escoger los bienes constitutivos de esa felicidad, podemos elegir mal los medios conducentes a un fin, y podemos, conociendo la meta y el camino, torcer a sabiendas el rumbo y lanzarnos hacia el mal; más exactamente, desviarnos del fin y del bien (47).

3.º Las infracciones humanas son fundamentalmente acciones indignas del hombre, *infrahumanas*. Antes que un desacato a las normas divinas, un atentado a nuestra naturaleza y perfección. *Non enim Deus a nobis offenditur*—enseña Santo Tomás—, *nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus* (48)... Bien entendido que de esos dos aspectos de la culpa—el atentado contra sí mismo y la desobediencia—resultará más fácil cicatrizar los efectos de ésta que los de aquél.

BIBLIOGRAFIA

Aparte las obras ya citadas en el texto, cabe registrar, como mera orientación bibliográfica, muy lejos de todo propósito exhaustivo, las siguientes, según el orden de los temas expuestos:

- L. BINSWANGER: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich, 1942; *Zur phänomenologischen Anthropologie*, 1947.
 B. F. VON BRANDENSTEIN: *Der Mensch und seine Stellung in der Allgemeine Philosophische Anthropologie*. Colonia, 1947.
 E. CASSIRER: *Antropología filosófica*, 1949.
 R. COLLIN: *Mesure de l'homme*. París, 1948.
 A. DEMPFF: *Theoretische Anthropologie*. Berna, 1950.
 P. L. LANDSBERG: *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1934.
 J. LAVIGNE: *L'inquietude humaine*. París, 1953.
 H. LIPPS: *Die Wirklichkeit des Menschen*. Frankfurt a. M., 1954.

(46) 1.ª 2.e, q. 59, a. 5; q. 27, a. 1; q. 129, a. 1.

(47) 1.ª 2.e, q. 5, a. 8.

(48) *Summa contra Gent.*, III, 123.