UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

21

ENERO-MARZO

1946

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. SALVADOR ZUBIRÁN

Secretario General:

LIC. JOSÉ RIVERA PÉREZ CAMPOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:
Eduardo García Máynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... $7.00
Exterior..... dls. 2.00

Número suelto..... $2.00
Número atrasado..... $3.00

Tomo XI México, D. F., enero-marzo 1946 Número 21

Sumario

FILOSOFIA

Págs.

Eduardo Nicol . . . . . *La historia y la verdad. El problema del ser en el tiempo* . 11

Juan Roura-Parella . . . . . *El tema de la concepción del mundo en Dilthey* 45

LETRAS

Manuel Alcalá . . . . . *Del virgilianismo de Garcilaso de la Vega* 59

Ferrán de Pol . . . . . *El paisaje en el Poema del Cid* . 79

HISTORIA

Vicente T. Mendoza . . . . . *El culto de Mictlantecuhtli y la Danza de las Cortes de la Muerte* 89

Agustín Millares Carlo . . . *Una obra inédita del Padre Las Casas* 111

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Filosofía

Luis Recaséns Siches . . . . *Legal Theory.* (W. Friedmann.) . 121

Págs.

Juan Roura-Parella . . . . . *Una filosofía de los ideales.* (E. S. Brightmann.) 128

Juan Roura-Parella . . . . . *El pensamiento y la vida.* (J. Serra Hunter.) 132

Letras

Félix Gil Mariscal . . . . . *Itinerario de ausencia.* (Dalia Iñíguez.) 135

Historia

Félix Gil Mariscal . . . . . *Gran Bretaña. Su formación.* (John Barlet Brebner y Allan Nevins.) 139

Félix Gil Mariscal . . . . . *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de Nueva España.* (Francisco de la Maza.) . . 142

Agustín Millares Carlo . . . *Orígenes de la Imprenta de Niños Expósitos.* (Carlos Heras.) . 145

Noticias 149

Rafael Heliodoro Valle . . . *Notas y noticias de América* . 150

Publicaciones recibidas 157

La Historia y la Verdad

El problema del ser en el tiempo

Αληθείη πάντων χρῆμα δικαιότατων

Mimnermo.

1. La historia de la filosofía nos enseña que la difusión de los grandes sistemas metafísicos implica al mismo tiempo su decaimiento. Las épocas llamadas de iluminismo, que suceden a las épocas de las grandes creaciones, muestran la fecundidad de estas últimas. Pero la expansión de un sistema disuelve su substancia metafísica. La verdad parece que cambiara de sentido al ser absorbida en círculos más amplios de cultura que aquél, angosto y privativo, en que fué descubierta. Así, la verdad filosófica promueve la cultura; pero esta promoción es una finalidad práctica. Las virtualidades prácticas del pensamiento se desenvuelven entonces a expensas de su sentido teórico. Se produce una marcada primacía del tema del hombre, y se olvidan de su propio origen metafísico todas las direcciones del pensamiento que adoptan ese tema como eje de su marcha. La antropología iluminista representaría un cierto escepticismo del conocimiento y una renuncia al absoluto.

Sin embargo, esta forma habitual de presentar el proceso histórico del pensamiento, o una de sus fases, envuelve un cierto equívoco. Las etapas iluministas de la filosofía griega —la sofística y la post-aristotélica—, así como el moderno iluminismo del siglo XVIII, sobrevienen efectivamente después de unos períodos sistemáticos, y se caracterizan por el escepticismo, por la predominancia del tema del hombre, y por una derivación del interés intelectual hacia las finalidades prácticas de la existencia. Pero esto no

significa que la crítica del conocimiento no haya sido también activa durante la producción de los grandes sistemas, ni que en estos no pudiera estar presente asimismo la idea de la finalidades prácticas de la filosofía. Y sobre todo, no significa que el problema del hombre no pueda ser objeto de un tratamiento metafísico. La filosofía entera de Platón, sus motivaciones radicales y la jerarquía de sus temas, bastarían por sí solos para confirmarlo.

La expansión actual de los conocimientos, un cierto escepticismo difuso, la popularidad de la filosofía, y el manifiesto predominio del tema antropológico en el pensamiento, podrían sugerir una cierta analogía entre nuestra época y esas que se llaman convencionalmente ilustradas, o de iluminismo. Las luces que brillan en esas épocas se dice que son las de la razón. Pero son las de la razón práctica, principalmente. Hay un decaimiento de la metafísica, y una prosperidad de las llamadas ciencias del espíritu, que son las centradas en el tema humano: la historia, la psicología, la sociología, la economía, la política. A través de ellas, se acentúa la actualidad del hombre como tema, y se difunde el equívoco sofístico según el cual este tema sería exclusivo de aquellas ciencias, y sólo podría ser tratado adecuadamente en relación con las finalidades prácticas de la vida, contrarias a las especulativas en su sentido, y de hecho incompatibles con ellas. De este ambiente ha llegado a contagiarse la misma filosofía. Esta no puede renunciar a su misión teorética, pero ha empezado a elaborar una cierta teoría del hombre que renuncia a toda fundamentación metafísica; y aun sin incurrir en el desorden de ideas diversas y doctrinas mal establecidas e irresponsables, que produce la confusión del pensamiento en nuestros días, esa filosofía corre el riesgo de contribuir a la confusión, pues parece limitarse a reflejar la situación del hombre en su crisis presente y en su desamparo de la verdad.

Se viene llamando historicismo a ese sector de la filosofía, predominante en la de habla española, que ha recibido y asimilado la influencia de las ciencias del espíritu, y principalmente de la historia. La fundamental innovación de esta doctrina consiste en el descubrimiento de la conexión que existe entre el pensamiento y la vida. Pero esta verdad es una verdad a medias, que hasta ahora no ha tenido la fecundidad de promover la verdad complementaria. El peligro que ella representa sin su complemento —que más bien tiene que ser su fundamento— es que está comprometiendo el sentido de la verdad misma. Es manifiesto que al señalarse el nexo que existe entre la vida y el pensamiento se ha alterado la idea de la vida,

y a la vez la idea del pensamiento. La esencia del hombre no sería propiamente esencia, sino historia, y la historia de la filosofía sería la filosofía misma. Al absorber la realidad humana, la historia absorbería igualmente al pensamiento, que es una forma existencial de lo humano. Por consiguiente, la verdad sería histórica también. La filosofía expresaría, en forma de conceptos o de concepciones racionales, la integridad actual de la misma situación histórica que expresan, de una forma fragmentaria pero congruente, la ciencia y la literatura, la religión, la política y las artes plásticas. La filosofía podría ser considerada como el eje histórico de la expresión humana; las otras creaciones del espíritu serían como líneas paralelas, igualmente significativas no sólo por su autenticidad humana, sino como ilustrativas de la filosofía misma y de su curso histórico.

Lo que en definitiva significa la razón vital es esto: que la razón no es pura ni está desvinculada de la vida en su acepción total, y que ella es órgano de un ente histórico. Debe reconocerse que, dentro de esta dirección historicista de la filosofía, no han dejado de surgir ciertos intentos de fundamentación metafísica del hombre —y otros han sido anunciados y todavía no cumplidos. Pero también es cierto que hasta ahora no ha podido eludirse el riesgo capital de esta doctrina, el cual subsistirá mientras subsista para ella, en su extremo radical, el problema de la verdad. Ese riesgo, en efecto, es el del escepticismo y el relativismo subjetivista. Mientras el problema lógico no tenga su adecuada solución metafísica, será precaria cualquier teoría sobre el hombre que pueda elaborarse en plan historicista.

Pues ¿qué sentido tiene una verdad histórica? ¿Qué queda en ella de lo que el hombre occidental ha esperado siempre de la verdad, a lo largo de su historia desde Grecia? El hombre se ha apoyado siempre en la verdad como en el fundamento necesario de su vida. La vida humana no puede ser vivida sin principios, ni hay principios posibles para ella que no puedan ser llamados verdades. La crisis de una verdad es la crisis de una vida. Ello es así, porque el hombre reconoció hace mucho que su vida es frágil, insuficiente y movediza, y su mayor esfuerzo es superar esas limitaciones asentándola en una base sólida y estable. Podemos conformarnos a que la vida sea pasajera, mientras sea perdurable el principio en que tratamos de fundarla. El hombre es un ente temporal o histórico; pero, por ello mismo, tiende hacia algo intemporal e inmutable, en que su ser encuentre apoyo de alguna suerte. Si este apoyo queda reducido también a temporalidad, la vida humana queda sin principio o fundamento: despro-

vista de verdades y en situación de crisis. La paradoja de esta situación es que no puede ser llamada crisis propiamente. El concepto de crisis es un concepto histórico, que alude a un estado transitorio y anticipa un restablecimiento de la normalidad. Pero esta crisis del hombre sería justamente su situación normal. Pues si toda verdad, como producto de la razón histórica, tiene una validez limitada temporalmente, y cumple la única función de expresar la situación vital presente, sabemos de antemano que cuantos principios verdaderos logremos encontrarle a nuestra vida serán tan frágiles como ella, por lo mismo que son también vitales o históricos. La situación normal del hombre sería entonces la del desesperado de la verdad: la del ser en crisis permanente. Pero la desesperación consiste en el desvanecimiento del futuro. Desesperado es el hombre que no proyecta su presente hacia el porvenir. Esta ruptura de la articulación temporal de la existencia es el efecto anti-histórico que puede desprenderse paradójicamente del historicismo; que se deriva de él inevitablemente, si no se logra encontrar el fundamento ontológico de la verdad.

En nuestros días se ha aguzado la conciencia histórica. Al lado de ella, hay síntomas ya de una mala conciencia historicista, porque la perspicacia filosófica ha sabido descubrir en el historicismo la misma nulidad que en el escepticismo. La desesperación de la verdad es la mala conciencia del historicismo —de un cierto tipo de historicismo, que se llama a sí mismo radical porque absorbe sin pestañear sus propias, amargas consecuencias. Pero no se acomoda enteramente a ellas. No pudiendo encontrarle a la verdad un fundamento racional, trata de buscarle uno irracional. El historicismo absoluto —o sea, por una ironía de los términos, el relativista— sería en efecto tan paralizador como el escepticismo. El escéptico está condenado al silencio, pues su misma afirmación de la teoría implica una verdad tan rotunda como la que ella misma pretende negar de antemano. De un modo parecido, la afirmación historicista de que toda verdad es expresión de una situación vital histórica, y nada más que esto, se volvería contra sí misma, pues *esta* verdad historicista podía ser considerada como la expresión de *nuestra* época crítica, confusa y desamparada de verdades; y cabría suponer que en el futuro se ofreciesen a los hombres verdades anti-históricas, que ellos consideraran como firmes, universales y definitivas. Ciertamente, el relativismo historicista se anticipa a negar el valor universal de tales verdades posibles en el futuro. Pero la verdad historicista como tal lleva en sí misma el germen de su propia destrucción.

La conciencia de esta invalidez suele producir, como descarga y como compensación, una actitud salvadora. La mala conciencia, como la hipocresía, es todavía una forma de la conciencia moral. Resignado a pensar que su propia verdad —la verdad misma del historicismo— es efímera y carece de otra validez que la de su carácter de expresiva de una actualidad presente y transitoria, resignado a esto, el historicista puede todavía encontrar un cierto apoyo vital fuera de la doctrina misma, en la firmeza de su honesta convicción. A falta de su valor intrínseco, la verdad se salva entonces por la fuerza indirecta de su valor ético, por la fidelidad con que se mantiene adicto a ella quien la piensa. Mejor dicho: quien se salva es entonces el filósofo. Carente del apoyo racional que no puede darle su doctrina, busca en sí mismo este apoyo y afirma la suficiencia del hombre por la sinceridad de su actitud y la concordancia moral entre ella y las ideas. La verdad pasa entonces a ser "veracidad". El valor racional de universalidad se substituye por el valor irracional de la "autenticidad". Vale la verdad —moralmente— mientras sea la auténtica expresión vital de quien la piensa.

Esta es la única solución al problema interno del historicismo, cuando el pensamiento se centra en el presente —lo cual implica un individualismo extremo. Para que la verdad valga moralmente, y pueda sostenerme mi fidelidad respecto a ella, es menester que sea *mi* verdad. Mía y solo mía: apoyo de mi vida en aislamiento. Es imposible entonces fundar lo que llamamos la comunidad de la verdad. Esa verdad expresiva es el último reducto en que se refugia y encastilla la soledad del individuo que ha roto sus vínculos más íntimos de comunión. Todos, excepto la palabra. Pero de su misma palabra tiene que estar desengañado. La palabra filosófica vale solamente como confesión, como íntima expresión personal. Y en la medida misma en que es íntima, y en que su sentido es hondo y fiel, tiene que ser incomprendida por quienes no se encuentren en la misma situación vital de quien la dice — y éste tiene que sentir, además, el rubor de decirla. La verdad solitaria no es solidaria. La comprensión implica siempre una comunión, o una comunidad: una base irracional *común* donde la verdad arraigue y prospere. La base irracional en que se apoya el individualismo extremo impide, en definitiva, toda comunicación auténtica, aún en el plano intelectual.

Donde no hay comunicación, ni comunión o comunidad, no hay fecundidad espiritual. Las obras del espíritu son siempre obras comunicativas: son maneras de decir o de expresarse. El pensamiento historicista ha en-

contrado, por el camino opuesto al individualista, otra actitud salvadora de la verdad, otro fundamento irracional en que asentarla. Este fundamento ya no es la conciencia individual, sino la creencia colectiva. Lo que en el individuo era la fidelidad al propio pensamiento, es en la comunidad la fe en el ideal. Entonces el pensamiento ya no se centra en el presente, sino que se proyecta hacia el futuro. El marxismo político es la doctrina historicista cuya concepción de la verdad se funda precisamente en el carácter histórico de la vida humana. Pero si esta verdad puede tener alguna validez en cada momento presente, en cada una de las situaciones sucesivas, es porque la sucesión histórica misma está ordenada en una orientación hacia el futuro. La verdad vale como ideal. Y su fecundidad es entonces la promoción de una esperanza; su base irracional es la comunidad de un anhelo, a lo cual se llama fe, por las analogías que ofrece con la fe religiosa. La comunidad de la verdad, convertida en ideal, es lo que autoriza a llamar comunismo a esta doctrina, en términos filosóficos, aparte de que sea conocida así por sus derivaciones prácticas, ajenas en parte a la filosofía misma, las cuales tienden a establecer la comunidad de los bienes económicos.

Estas son las dos posiciones actuales fundadas filosóficamente en el historicismo; antagónicas, y sin embargo complementarias en la dialéctica interna de las posibilidades vitales de la doctrina. De una parte, la individualidad se afirma a sí misma y salva a la verdad por el valor moral de la fidelidad con que se mantiene adicto a ella quien la piensa; del otro lado, la individualidad encuentra su apoyo fuera de sí misma, en una vinculación a la comunidad, donde prospera la verdad bajo forma de ideal colectivo. Estos son los hechos. Pero no se trata ahora de meditar sobre ellos. Independientemente del valor que pueda representar para los hombres actuales cada una de estas dos posiciones vitales, persiste la cuestión estrictamente filosófica de la verdad. No importa —aquí por lo menos— cómo opera la verdad de que el hombre es un ente histórico, ni qué efectos pueda producir en la vida efectiva de los hombres de hoy y de mañana. Filosóficamente, importa ahora averiguar si es posible que la verdad valga por sí misma, aparte del apoyo irracional que reciba de fuera. Este apoyo irracional —llámese fidelidad individual o fe colectiva— no es una innovación moderna. La historia nos enseña que, de una manera u otra, las verdades racionales han encontrado siempre vías irracionales de difusión y de prosperidad. Pero siempre la filosofía ha fundado sus verdades en razones, es decir, en la razón misma. La innovación moderna consiste

en haberse percatado, con la perspicacia historicista, del hecho de la transmisión de la verdad por vías irracionales; y sobre todo, en haber convertido este hecho en el fundamento de la verdad misma, renunciando implícita o explícitamente a la tarea, ardua sin duda, de encontrarle previamente un fundamento racional.

El fundamento irracional de la verdad —de la razón misma— es una idea innovadora y recientísima en la filosofía. Pero debe señalarse el riesgo que representaría renunciar a su fundamento racional. Una cosa es filosofar sobre lo irracional, y otra empeñarse en el contrasentido de una filosofía irracional. Se han afirmado las conexiones vitales de la razón con lo que no es racional, dentro de la unidad existencial del hombre. Se han apoyado estas afirmaciones en la verdad fundamental de que el hombre es un ente histórico. Falta todavía encontrarle su fundamento propio a la verdad misma; y esto sólo puede hacerse explicando la compatibilidad entre los conceptos de ente y de historia: mostrando la temporalidad esencial del ser en el hombre.

2. Es imposible que volvamos al pasado. Es imposible restaurar el sentido tradicional de la verdad, al cual correspondía una cierta idea del hombre que debe igualmente renovarse. A la idea de que el hombre tiene una esencia definible, y por tanto universal, intemporal, y que permanece inalterable por debajo de los cambios históricos que sufran el ente humano individual y la humanidad como género, a esta idea correspondía una pareja idea de la verdad como un saber universal y necesario, igualmente desligado de las condiciones históricas en que pudiera ser logrado. Pero ambas ideas han entrado en crisis. Pudiendo caracterizarse al hombre como el ser de la verdad, cuando ésta entrara en crisis tenía que arrastrar en ella al hombre mismo. Y la causa de esta crisis es la historia.

Así como los antiguos se percataron de que el viajar abre los ojos del entendimiento y aguza el sentido crítico, porque permite observar con sosiego la diversidad de los hombres y de sus culturas, así el hombre moderno ha obtenido de la historia los beneficios de un viaje que ya no se desarrolla en la extensión diversa del presente, sino en la variada profundidad del pasado. La comprensión del pasado es, para el hombre moderno, una adquisición tan revolucionaria como pudo serlo para el antiguo la comprensión de los mundos ajenos a su ecúmene helénica. Pero está en la naturaleza de las cosas que la comprensión de lo extraño disminuya la firmeza de nuestra convicción individual. Cuando el hombre aprende

que el mundo es vario, y consigue entender lo más diverso de sí mismo, aprende al mismo tiempo a no considerar lo propio como si fuera único, y a situarse en el mundo mediante una referencia a los demás, y no en la posición central que asume espontáneamente la ignorancia. La contrapartida de este beneficio de la comprensión es, pues, un cierto escepticismo, resultado paradójico del aumento de saber. Las culturas, en la etapa joven y fecunda de su historia, suelen ser introvertidas, aisladas, suficientes, y compensan con el valor de sus creaciones su escasa comunicación con las ajenas, y su falta de comprensión para con ellas.

La comprensión histórica no ha dejado de producir en el hombre moderno un efecto parecido de escepticismo. Habituados a comparar su época con las pasadas, los hombres empiezan a considerar su presente como algo menos propio, único y auténtico que lo que fué su presente para hombres anteriores. La época propia es sólo una etapa del discurrir histórico; algo relativo, que surge de un pasado al que se encuentra encadenada, y desemboca en un futuro en el cual no estaremos presentes. El presente —lo único que podemos vivir— es pues un intermedio fugaz. La vida, las cosas, el mundo, siguen su camino indiferentemente de nuestras preocupaciones, de nuestros afanes y esfuerzos por estar presentes, y por hacerle sentir al presente nuestra presencia viva. Lo sensato, por tanto, es responder con igual indiferencia. Todo es relativo: relativo al tiempo, o sea a la historia. La historia se convierte entonces en el saber capital, en el fundamento de la vida humana. De él podemos derivar el desilusionado consuelo que los epicúreos y los bajos estoicos derivaban de la filosofía. La función directriz de la existencia se ha trasladado de la razón a la memoria. El pasado le ha quitado al presente su absoluto. La historia ha "relativizado" a la filosofía.

La aceptación del relativismo historicista puede ser un rasgo heroico de renuncia, si se tiene la conciencia de sus riesgos. Pero es posible que la filosofía pueda, por sus propios medios y sin recurrir al beneficio de una actitud salvadora, prolongar la innovación historicista hasta entroncarla con la tradición metafísica. Hubo un momento en que, para el pensamiento humano, el problema de la verdad se especificaba en los diversos problemas de la verdad filosófica y la científica, la religiosa y hasta la artística. La nueva forma de saber que es la historia planteó entonces, a su vez, el problema de la verdad en historia. Pero el mismo saber histórico pareció que eliminaba la dificultad de todos aquellos problemas, al convertir en históricas a todas las verdades y reducir a una vigencia temporal

sus valores respectivos. Esta es la situación presente. Y de ella hay que partir para reanudar la marcha de la filosofía: la superación del historicismo llamado radical debe iniciarse con un estudio de la historia misma y del único ente histórico que es el hombre.

La idea filosófica del hombre se ha formulado tradicionalmente en definiciones rigurosas. La filosofía aspiraba a que estas definiciones se ajustasen estrictamente a las normas lógicas que rigen para toda definición. Pero la posibilidad misma de esta definición, así entendida a la manera clásica —esto es: por género próximo y diferencia específica— implicaba ya un supuesto metafísico, y no sólo una regla lógica. Implicaba que hubiese en la realidad humana una esencia definible. La filosofía contemporánea se puede caracterizar precisamente por haber propuesto una definición del hombre que invalida aquel supuesto metafísico. Formalmente, la nueva idea del hombre presenta también el carácter de una definición correcta: el hombre es un ente temporal. Pero en la definición, no está determinada la índole del supuesto en que ella misma se apoya. En realidad, esta definición —si como tal se considera— debe ser el punto de llegada y no el punto de partida de una filosofía del hombre. Pues hay que determinar previamente en qué consiste la temporalidad. El *ser* del hombre, que ahí cumple el oficio de género próximo de su definición, induciría a pensar que el supuesto de ésta es de índole ontológica. A su vez, la diferencia específica de este género —o sea la temporalidad— parece invalidar la idea de una esencia de lo humano, pues toda esencia es intemporal. ¿Cómo puede entonces concebirse un ente sin esencia? ¿Cómo puede resolverse la cuestión de una forma del ser que consista específicamente en la pura temporalidad? El problema de la definición del hombre envuelve, por tanto, el problema del ser y el tiempo, o si se quiere, el problema del ser en el tiempo.

Está muy arraigada en el pensamiento humano —en el occidental— la noción de que el saber se nutre de definiciones. Saber lo que una cosa es, implica definirla, y para definirla es menester que la cosa no sea puro cambio, pues entonces no ofrecería asidero alguno al pensamiento, y cuanto pudiéramos decir de ella en un momento ya no sería válido en el momento siguiente de su cambio — y del nuestro propio. La delicuescencia de toda la realidad, la fluencia universal y perpetua de las cosas, invalidaría a la razón. El mundo sería totalmente irracional, excepto la razón misma, la cual opera siempre sobre nociones firmes y estables, es decir, sobre conceptos. Pero entonces ocurriría que estos conceptos no

tendrían validez alguna de saber, sino una validez formal pura; no serían propiamente conceptos o representaciones, pues nada estaría en ellos representado: la realidad seguiría su fluencia permanente, con indiferencia completa respecto de las fijaciones conceptuales de la razón. Además, se presentaría aún otra consecuencia paradójica, a saber: que el único elemento de fijeza que habría en el mundo sería justamente la razón, órgano inútil de conocimiento del ser cualificado como más notoriamente temporal: el hombre.

De hecho. todos los entes del universo están en el tiempo y todos cambian. Pero el tiempo no es una noción unívoca, ni puede predicarse de todo "lo que es" uniformemente. A su vez, y por la misma razón, tampoco es unívoca la noción de ente, ni puede definirse de un modo uniforme a todo "lo que es". Finalmente, tampoco resulta cierto que la razón opere con una independencia completa respecto del cambio y del tiempo, ni que sus formulaciones tengan siempre, y necesariamente, una fijeza rígida y estable. Por consiguiente, la cuestión que plantea el definir al hombre como un ente temporal implica, de una manera previa y obligada, el problema del ser, el problema del tiempo y el problema de la razón. La historia de la filosofía ofrece un cierto órden en la secuencia de sus temas capitales, de tal suerte que primero parece que se plantea siempre el problema metafísico, luego toma sobre él la primacía el epistemológico, y finalmente viene el antropológico. Primero es conocer el ser, luego conocer el conocimiento, luego, en fin, conocer el hombre. Actualmente, sin embargo, tal parece que este órden se alteró, pues el problema urgente de la filosofía concentra en unidad a los tres problemas sucesivos: conocer el ser que conoce el conocimiento.

Como se ha dicho, la forma nueva de conocimiento —nueva en cierto modo— que ha adquirido "el ser que conoce" es la historia. Su órgano o instrumento es la memoria. La historia es la forma peculiar del cambio en lo humano. Ningún otro ente tiene historia, aunque todo ente cambia. Por tanto, la historia es una forma del tiempo diferente de aquella que corresponde a los entes cambiantes pero no históricos. A esa forma del tiempo humano o histórico la llamamos temporalidad. La otra, es el tiempo tal como lo entienden o puedan entender la física y la matemática. El tiempo tiene formas: esta es la primera noción que debe retenerse.

Que la totalidad de las cosas en el universo está sujeta al cambio, fué pensado con todo rigor y lucidez, por vez primera, por Heráclito. Pero, lejos de creer que la universalidad eterna del cambio produjese la irracio-

nalidad pura, Heráclito derivó precisamente de ella una nueva idea de la racionalidad del universo. De hecho, fué el primero que incluyó a la razón como un elemento funcional dentro del cosmos. Esto no hubiera sido posible si no hubiese descubierto que el cambio tiene "formas". Para él, la forma cíclica del cambio universal garantiza su racionalidad. La forma regular del cambio no sólo hace posible su comprensión por el entendimiento humano, sino que asegura la presencia misma objetiva de la razón en el mundo. Sin la racionalidad del cosmos no es posible la validez racional del pensamiento. Pensar racionalmente es pensar "lo que es" racionalmente: lo que tiene una manera racional de ser — o de cambiar.

Ya desde entonces, la filosofía pudo aprender que las formas de la razón no son precisamente rígidas. La primera vez que la filosofía formula con toda claridad y plena conciencia la idea de la racionalidad objetiva, esta racionalidad se le ofrece como activa, funcional y dinámica. "Lo que es", para Heráclito, no puede definirse esencialmente: "lo que es" es cambio. Pero también lo que cambia —aún sin esencias inmutables por debajo de su cambio— puede ser captado por la razón, porque el cambio mismo es racional, y lo es porque tiene "formas", que ellas sí son regulares y estables. Cuando Bergson, en nuestros días, plantea nuevamente el problema de la inadecuación fundamental entre la razón esquemática y la fluencia vital, puede contar, en efecto, con unos antecedentes bien antiguos. Pero no es Bergson el único que replantea *da capo* los problemas capitales de la filosofía griega. Más bien, esta parece ser una característica saliente del pensamiento contemporáneo.

Es posible que la ciencia anule la distinción, que antes era capital, entre el mundo de lo orgánico y el de lo inorgánico; y que, por tanto, una misma concepción del cambio y del tiempo tenga que aplicarse indistintamente a los entes que llamamos vivientes y a los que consideramos inertes. Si así fuera, parecería invalidarse la concepción bergsoniana, según la cual, la vida sólo puede ser aprehendida en un acto intuitivo peculiar, pues la razón esquemática es inhábil para ello. En todo caso, este es un problema de la ciencia. Para la filosofía, la distinción fundamental no es tanto la que pueda establecerse entre los entes orgánicos y los no orgánicos, sino entre el mundo de lo humano y el resto entero del universo. Sea cual fuese entonces la ilustración que la ciencia nos proporcione sobre este punto, la doctrina de Bergson seguiría siendo válida y fecunda, aunque no se aplicase en los términos mismos en que la pensó su autor. Si hoy no le importa a la filosofía, tan urgentemente como le importaba en 1888, determinar el

órgano y la función aprehensivas de la vida en general, le importa en cambio averiguar con rigor cuanto se refiera a esta forma singular de la vida que es la humana, una de cuyas funciones capitales consiste precisamente en aprehenderse a sí misma. Y la idea bergsoniana de la conciencia temporal ha sido la que ha iluminado esta faceta de la vida humana; de ella derivan originariamente las concepciones actuales de la temporalidad del hombre y del carácter temporal de su pensamiento.

La temporalidad del hombre no ha sido hasta hoy especificada con rigor y claridad suficientes. Esta temporalidad, en efecto, se ofrece en dos dimensiones distintas: la una es la memoria, la otra es la historia. Sobre ambas ha recaído la atención ya caudalosa de la filosofía actual; pero no sobre el hecho de que, siendo distintas, sean además complementarias, indisolublemente conexas. Ha podido decirse que lo que la memoria es para el hombre individual, la historia lo es para la humanidad en conjunto. Pero esta sería una simplificación excesiva de las cosas. No toda la temporalidad puede concentrarse en la memoria, la cual versa sobre el pasado nada más. La temporalidad se centra en el presente, que es lo único actual de la existencia; y este presente se caracteriza fundamentalmente por ser una anticipación o proyección al futuro. La referencia al pasado es un componente necesario de la proyección al futuro, pero no es el único componente de la temporalidad. Integramente, la temporalidad es atención, memoria y anticipación; o sea presente, pasado y futuro. En cuanto a la humanidad en conjunto, no puede decirse en propiedad que tenga historia, sino historias. La humanidad no es homogénea, neutra, única y anónima; sino heterogénea, cualificada siempre, y diversa. Por otra parte, si los grupos humanos tienen historia es porque el hombre individual tiene memoria. Pero así como no toda la temporalidad del hombre se reduce a su memoria, tampoco la historicidad humana colectiva se reduce al hecho de tener un pasado y ser consciente de él. La vida colectiva se cualifica igualmente por su presente y por su constante anticipación del futuro. Y ello es así porque esta vida colectiva no es sino una de las formas naturales y espirituales de la vida individual. La humanidad es histórica porque el hombre es temporal. Y así puede decirse, complementariamente, que el hombre también es un ser histórico —y no sólo temporal—, en cuanto que su vida como individuo mantiene siempre unos vínculos, más o menos laxos o tirantes, con todo lo que no es él. La materia histórica es precisamente la historia de esos vínculos: del modo como son y cambian en el tiempo.

Estas nociones que hemos bosquejado garantizan desde luego la validez de nuestra afirmación primera: el tiempo tiene "formas". Si no las tuviera —nos referimos al tiempo humano, o sea a la temporalidad y a la historicidad— podríamos sentir la misma angustia de abandono y de naufragio que producía el pensamiento de Heráclito en quienes lo malinterpretaban como una filosofía de la fluidez informe. Por los motivos que sea, es un hecho patente que el ánimo de los hombres se siente angustiado cuando su pensamiento se pierde en un vacío sin formas ni contornos definidos y estables, de donde pueda asirse. Y este asidero del espíritu humano, que la razón anda siempre buscando —cuando no es la fe—, es el ser. Si lo encuentra la fe religiosa, el hombre lo llama Dios. Pero aparte de ella, la razón trata igualmente de encontrarlo, movida por un afán que no es verdaderamente racional. Platón lo llamaba amor; otros pueden llamarlo el sentido primario, instintivo, de nuestra insuficiencia, que nos impulsa a buscar un apoyo fuera de nosotros mismos. En todo caso, es una fuerza irracional. Esta fuerza irracional es la que mueve a la razón —la razón puede pensarse a sí misma, pero no puede nunca moverse a sí misma— a rehuir el vacío de la idea del caos, que es la del cambio universal, perpetuo e informe. La razón busca el ser. Y cuando encuentra en el cambio de todas las cosas la "forma" de este cambio mismo, descansa en algo que ya "es". La forma es permanente, regular y estable. En ella puede reposar nuestra razón —nuestro ánimo o nuestra alma— de la inquietud del cambio universal.

Pues bien: las ideas de temporalidad y de historicidad, y sus correspondientes especificaciones y conexiones mutuas, nos garantizan la existencia de unas "formas" en el cambio perpetuo de lo humano. Pero hay todavía otras formas; y en verdad, no puede hacerse historia, ni puede elaborarse una filosofía de la condición humana, sin establecer previamente una morfología de la historicidad y la temporalidad.

A la morfología de la historia, la cual es una de las tareas urgentes de la filosofía actual, le incumbe la misión de detener al historicismo en su fácil deslizamiento hacia el subjetivismo relativista. En las relaciones más recientes entre la historia y la filosofía se ha producido un curioso fenómeno de retroacción, por el cual el escepticismo que germina en la una se traslada a la otra en este estado germinal, y allí se desarrolla hasta que nuevamente se trasmite, ya crecido y peligrosamente activo, al lugar mismo de donde se generó. El desarrollo de la historia en nuestros días ha influído en la filosofía; en ésta se ha desarrollado la idea del historicis-

mo en conexión con la idea, pariente suya, de la temporalidad, que la filosofía misma había descubierto por sus propios medios. De la conjunción de ambas ha surgido la doctrina de la historicidad del saber y de la verdad, la cual ya vimos de qué modo socavaba ciertas nociones tradicionales y fundamentales de la metafísica, que urge restaurar y renovar. Pero el proceso no termina ahí; sino que, de retope, la filosofía historicista, en este estado de crisis o de transición en que se encuentra, ha retrasmitido a la historia, como saber del pasado, ese producto que de ella recibió originalmente. Y así como, por influencia de la historia, hizo crisis la noción de verdad filosófica, ahora empieza a hacer crisis, por influencia de la filosofía, la noción de verdad histórica. Primero se dijo que la validez mayor o menor de una doctrina no dependía de sus fundamentos, ni de su contextura y sus resultados, sino que estaba limitada a una vigencia temporal, histórica, pues su único valor era el de ser expresiva de una situación vital. Correspondientemente, ahora empieza a decirse que ningún estudio histórico posee validez objetiva, pues el ente historiador de su vida que es el hombre está condenado, por su misma condición histórica, a proyectar su presente hacia el pasado; su visión del pasado, su saber histórico, se reducen en definitiva a una expresión de su propio presente. La única base objetiva de la historia sería la materialidad inerte de los hechos, y aun éstos estarían probablemente deformados por su trasmisión en el tiempo, y serían incompletos por el olvido de otros, tal vez igualmente importantes. Además, la historia no son los hechos. La historia es precisamente este criterio de la importancia, que discierne entre ellos, critica, selecciona, y forma como consecuencia una visión del pasado. Ahora bien: este criterio sería puramente subjetivo. La obtención del llamado sentido histórico, y el laudable ingreso de las ideas en la historia moderna, habrían significado así la pérdida del sentido de la verdad histórica, es decir, la crisis de la historia misma; de un modo parecido a como la inserción del historicismo en la filosofía habría significado una concepción de la misma como *welthanschauung*, y no como teoría, lo cual representa para ella una crisis no menos severa que aquella que la historia padece por causa de la filosofía.

Así como estas crisis son correlativas, así debe ser unitaria la solución que las disuelva y supere. Una vez absorbido el virus de la filosofía, la historia no puede superar por sus propios medios el trastorno que se ha producido en su interior. La filosofía, por su parte, no puede resolver su específico problema, ni detener su caída por la pendiente historicista que conduce a una nueva suerte de nihilismo, sin que resuelva al mismo tiem-

po el problema de la verdad histórica. El único camino de superación es el de la metafísica. Es en una nueva idea del *ser* del hombre donde tiene que buscarse, ante le evanescencia total de la realidad, el punto de apoyo que establezca lo que sea firme respecto del cambio de la humanidad —historia— y conjuntamente, lo que sea firme respecto del cambio individual — temporalidad.

3. El problema del ser y el tiempo no es una innovación de la filosofía contemporánea. Hallazgo suyo es la distinción entre la temporalidad y el tiempo. Pero ya la filosofía antigua, desde sus inicios mismos, había tenido que enfrentarse a la cuestión del cambio de todo lo que es, de lo humano así como de lo físico. Por lo que se refiere a las cosas, la cosmología trató de encontrar una substancia primordial, o un principio de otra índole, que sirviera de sustento y a la vez de explicación a la diversidad y al cambio. La dirección que tomó la filosofía en el momento mismo de su nacimiento parece que sigue señalándole el camino al pensamiento actual: entonces, lo mismo que hoy, el problema es encontrar el principio de unidad de lo diverso, y aquello que, en el cambio, permanezca inalterable,

Con todo, no es solamente la cosmología la que aborda el problema de la temporalidad en los comienzos de la filosofía. En realidad, la filiación del problema es religiosa. Vinculado a las motivaciones humanas más íntimas de la filosofía, este problema origina en la mente de los hombres, antes de que estos empiecen a filosofar, la idea de una dualidad interna en la condición humana. Sin duda, ese pensamiento religioso es un balbuceo todavía, y no posee siquiera las palabras con que articular sus intuiciones. Pero estas intuiciones, su dirección y su forma, son ahora manifiestas. La evidencia de la muerte promueve en el hombre la idea salvadora de un "algo" diferente de la substancia corpórea. El cuerpo cambia y muere: él es el ser en el tiempo. Porque hay muerte, hay en los hombres el afán de intemporalidad y de inmortalidad. Tal vez la muerte no sea muerte total. Tal vez haya una manera de vencer a la muerte: si, cuando muere el hombre, no muere *todo* el hombre, sino que muere el ente temporal que es el cuerpo, y deja libre a otro tipo de ente, que es parte del hombre también: la parte intemporal.

Para vencer a la muerte hay que vencer al tiempo: hay que pensar el ser fuera del tiempo. Y además, hay que lograr de un modo u otro que convivan, en la unidad del ente humano, el ser temporal y mortal y el ser intemporal e inmortal. Siglos después, Platón conceptúa por vez

primera rigurosamente el dualismo metafísico del ser en lo humano; y Aristóteles, prolongando el dualismo en otra forma, concibe al cuerpo como la potencia de la vida, al alma como el acto de esta potencia, y por encima de ambos, coloca a un alma que no es el acto de ninguna potencia natural, y que está fuera del tiempo. Esta concepción helénica del dualismo quedó tan firmemente asentada, que cada vez que la filosofía occidental reitera el dualismo, reproduce de una manera u otra el esquema básico en que quedó formulado en la antigüedad: la dualidad humana es la del alma y el cuerpo; la de una substancia material y temporal, y una substancia espiritual e intemporal.

La persistencia de esta tradición no se explica por el hecho accesorio de una influencia puramente intelectual. La influencia misma tiene una razón más honda. La teoría dualista es la traducción en términos de filosofía metafísica de una experiencia fundamental de la vida humana, cuya persistencia explica la reiteración de la doctrina. No es el dualismo antiguo la motivación de otros dualismos posteriores; sino la experiencia íntima de la dualidad, la que motivó antiguamente y motivó después la formulación de un dualismo filosófico. La motivación no es intelectual, sino vital. Es el mismo hecho psicológico el que motiva, en varios tiempos sucesivos, el mismo tipo de teoría.

En nuestros tiempos, la cuestión reaparece, aunque con unas modalidades nuevas importantes. De una parte, está la conciencia que tenemos de la conexión vital entre la conformación de nuestra experiencia y la forma de nuestra teoría. De otra parte, la idea de que la dualidad interna sólo puede darse en un tipo de ser unitario, y que, por tanto, el dualismo substancialista escinde esa unidad existencial, aunque trate de traducir conceptualmente su dualidad modal. Y finalmente, que así como, tradicionalmente, el cuerpo era ser temporal, y el espíritu era ser intemporal, hoy consideramos al espíritu precisamente como lo temporal en el hombre; la temporalidad del cuerpo no tiene que ver con la temporalidad del hombre en cuanto tal. El tiempo en que se encuentra el cuerpo sólo es el tiempo físico. El hombre es un tipo de ser que existe en otra forma del tiempo.

La psicología contemporánea —aquélla que no se limita a constatar superficialidades en el laboratorio, sino la que excava en las profundidades del comportamiento humano— ha descubierto en el hombre lo que puede llamarse un repertorio de tensiones interiores, las cuales derivan de una dualidad fundamental. Ellas son como un enriquecimiento del hombre, o si se quiere, una complicación o complejidad que va adquiriendo

paulatinamente. La dualidad interior es dada, pero no todos los humanos viven con las mismas tensiones interiores. El dualismo substancial, para quienes afirman tal doctrina, explica la composición actual, definitiva, irreductible del hombre. Pero no explica su unidad, que se convierte entonces en problema, siendo como es un hecho primario. Para la psicología, en cambio, que se atiene a los hechos, no son problema ni la unidad vital del hombre ni sus complejidades y tensiones interiores. Tiene que ser posible, entonces, una teoría metafísica que explique el ser del hombre, sobre la base de su unidad dual.

La dualidad fundamental, de que derivan todas las experiencias de tensión interior, es el carácter específico de un ente temporal. El hombre es el ente que integra su futuro en el presente. Lo cual quiere decir que el hombre, en cada presente de su vida, puede tener conciencia, o la tiene efectivamente, de que su ser no es completo y formado definitivamente, sino que "tiene futuro", es decir, que puede hacerse todavía e irse haciendo a sí mismo. Esta dualidad entre "ser" y "poder ser" origina la intencionalidad de la vida, su constante proyección hacia el futuro, y todas las variadas tensiones emocionales e intelectuales que promueve el "querer ser". Ahora bien: el "querer ser" es un tipo de experiencia que sólo puede darse en un tipo unitario de ser. La dualidad implica la unidad. Al yo le pertenecen como propios —y de hecho lo constituyen— los dos extremos de toda posible tensión interior, ya sea radical y originaria, ya sea derivada. La teoría metafísica del hombre deberá tomar en cuenta la modalidad existencial de su ser. El ser del hombre es modal porque es temporal, y porque entraña una dualidad. Todos los entes tienen ser —evidentemente—, pero solo el hombre tiene "modos de ser". El dualismo substancialista explicaba el ser; la psicología de las situaciones vitales ha explicado ya el modo de ser. Cabe ahora que la ontología explique, en sus términos propios, como se intengran en la unidad del hombre el "ser" y el "poder ser".

El poder ser es la potencia. Lo que el hombre "es" en acto, nunca es la actualidad completa de su potencia de ser. Por esto "tiende" a actualizar sus potencialidades de ser, de la única manera que en él cabe, es decir, viviendo. Por esto, también, su vida es "tensión", y por esto su ser es un tipo temporal de ser. La historia es el reflejo de esas tensiones o intenciones vitales, de las actualizaciones del "poder ser", o potencia óntica y vital —existencial— que su ser entraña.

Vemos así que también por lo que respecta al "modo de ser" del hombre pueden tener aplicación los conceptos de potencia y acto que Aristóteles empleaba para explicar su "ser" o su substancia. La temporalidad del espíritu, sin embargo, impide que se adopten con el mismo sentido que tienen en la teoría aristotélica. Aristóteles define al hombre como un ser viviente dotado de alma racional; y al alma la define con la entelequia o el acto de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. El nuevo empleo de los términos conduciría a sostener, de un modo diferente, que el hombre es un ente que tiene la vida natural en acto, y la vida espiritual en potencia. Lo dado en él es el acto vital del cuerpo y la potencia de actuar espiritualmente. La "actuación" o actividad espiritual es lo propiamente humano de la vida. La vida en acto del cuerpo es vida natural o biológica, y tiene su principio propio. Así, cuando nos referimos a la vida humana, y empleamos el término "vital", significamos todo lo que el hombre pueda hacer actualizando su potencia de ser. Sólo el cuerpo es dado en acto. Y aunque la vida del cuerpo implica también cambio, es decir, el crecimiento y formación, las diversas etapas de la madurez y el decaimiento final, no cabe decir que el cuerpo tenga historia. Ese cambio se produce con una regularidad preestablecida. Las formas del desarrollo y de la evolución biológica están determinadas de antemano. En ninguna de sus diversas etapas puede decirse que un cuerpo tenga futuro, pues el futuro implica la indeterminación. El principio del cambio biológico es la necesidad. El principio del cambio histórico es la libertad. Por esto el cuerpo humano es acto, y la vida humana es potencia.

Pero no pura potencia. El ser del hombre integra en su unidad la potencia y el acto. De una parte el acto natural, de la otra los actos espirituales ya realizados. Unos y otros limitan la potencia de ser y la condicionan. La libertad es un absoluto, pero no es absoluta en el sentido de total. La indeterminación de la potencialidad humana de ser, o sea la indeterminación del futuro, es relativa: relativa al presente, o sea al ser actual que es un absoluto. La integridad de la vida humana es, pues, naturaleza e historia; vida espiritual que se actualiza y se organiza sobre la vida natural. En suma, la condición humana es la de un ente que espiritualiza la naturaleza. Si no espiritualizara su naturaleza, su humanidad sería puramente potencial. Y la historia es el proceso orgánico de sus actualizaciones espirituales efectivas. Historia es, por lo tanto, historia del hombre.

Esta afirmación de la historicidad del hombre adquiere de este modo un sentido más profundo y mejor fundamentado. No es que la historia

relate los actos de los hombres, como si los actos fueran algo independiente de la realidad humana: como si fueran accidentes transitorios de una substancia que permaneciera inalterable en el curso de los tiempos. Más bien los actos de la vida son *la* realidad humana en cuanto tal, en tanto que por ellos y en ellos se realiza la potencia humana de ser espiritual. El substrato de la historia es un contenido metafísico. Las llamadas formas históricas de vida son formas o modos de ser, en la plenitud del sentido ontológico que tiene la expresión. Así puede fundamentarse metafísicamente la realidad objetiva de las formas históricas, y queda justificado el ingreso de la historia, como un elemento integrante, en la idea metafísica del hombre.

El hombre tiene historia porque tiene futuro. La dependencia en que se encuentra el futuro respecto del pasado es clara psicológicamente. El pasado condiciona y limita el porvenir. Pero este condicionamiento tiene que aparecer con la misma claridad cuando los términos se plantean en terreno metafísico. Así, la "historia óntica" del hombre se explica porque la realidad de su ser presente incluye siempre el componente de la potencia real o posibilidad vital. La posibilidad se endereza siempre hacia el futuro. El presente es siempre "poder ser", o incluye un poder que se actualiza o no, y se actualiza en una dirección o en otra. Por esto, el ser de lo humano tiene siempre historia: la historia es lo que efectivamente fué. La peculiar entidad modal del hombre se especifica entonces de este modo: es modal constitutivamente, porque se compone de potencia y acto; e históricamente, porque cambia con el tiempo y se transmite por él la modalidad efectiva de su actuación espiritual. La solución metafísica al problema del ser en el tiempo se ofrece en la concepción del ser potencial del hombre. El ente cuyo ser consista en acto puro no puede ser temporal. Recíprocamente, sólo puede ser histórico el ente cuyo ser incluya el "poder ser". Sólo el ser libre tiene historia. El hilo conductor de esta historia es la idea del hombre, en la cual se refleja la parte nuclear de la actualización espiritual, que es la obra histórica que el hombre lleva a cabo consigo mismo, y en la cual queda expresada por él mismo, en forma de pensamiento, la imagen que ha tenido de su propia condición en cada situación vital histórica.

4. Una situación vital se determina por una relación vital — o por varias a la vez, integradas en un complejo unitario de sentido. Estas relaciones vitales las mantiene siempre el hombre con lo que no es él mismo,

y hasta consigo mismo. De ellas surgen las formas de vida colectivas y las instituciones sociales: el lenguaje, la religión, el arte, la filosofía, el estado, el derecho, etc. Estas formas de vida y éstas instituciones tienen una cierta fijeza, pero su vigencia es limitada: cambian en el tiempo y son históricas, porque cambia también la manera como el hombre efectúa las relaciones vitales que en ellas adquieren justamente su relativa fijeza institucional. Es decir, hay historia propiamente porque el hombre tiene organizada siempre su existencia en unas ciertas situaciones vitales que son cambiantes. Y este cambio psicológico de sus situaciones se explica metafísicamente por la constitución óntica de un ser cuya vida —en el sentido propiamente humano de la misma— le es dada sólo como potencia y no como acto. El hombre tiene la libertad de su ser, que es la libertad de hacerse. Posibilidad o potencia implica libertad. El acto, en cambio, es una prescripción absoluta o irrenunciable. El hombre no puede prescindir de su naturaleza, que le es dada como acto. Pero tampoco puede borrar lo que él mismo haya convertido en acto respecto de su potencia vital espiritual. Lo hecho, lo ya vivido, es imborrable; pesa ya como si fuera la naturaleza misma, para bien o para mal. Su peso se ejerce sobre el presente desde el pasado: es ya materia de la vida actual. Esto permite explicar la posibilidad misma de la historia como tal, ya sea la que llamamos biográfica, cuando es la del individuo, que la historia colectiva. Explica además la conexión orgánica entre una y otra historia.

En este sentido, el hombre es el ente de la relación, el ente relativo por excelencia. Pero nada está más alejado de esta concepción que las consecuencias relativistas de ciertas doctrinas, y particularmente de algunas que son historicistas. El hecho de que el hombre sea relativo no implica para nada la relatividad de todo, inclusive la de la verdad. Es relativo porque su vida se cumple y organiza en relaciones o situaciones vitales, y entre éstas se incluyen no sólo las prescritas por la actualidad natural o animal de su ser, en tanto que ser biológico, sino también las relaciones vitales de tipo espiritual, específicamente humanas, libremente establecidas. Pero esta concepción de la vida como relación no conduce al relativismo, porque pisa sobre el terreno firme de la metafísica desde el momento mismo en que se afirma en la existencia un absoluto actual. La presencia de la naturaleza en la constitución óntica del hombre ofrece ya el carácter de un absoluto. La naturaleza —la suya propia— es aquello con lo cual el hombre tiene que contar ineludiblemente. Llamo absoluto, respecto de la existencia y de la experiencia humanas, a todo lo que es acto. Incluyo en-

tonces en esta categoría no sólo a la actualidad física de la condición del hombre, sino a cuanto éste llega a actualizar en su vida; a cuantas posibilidades, de las que contiene su entidad, realiza de un modo efectivo en el curso de su vida. Las posibilidades o potencialidades ya actualizadas condicionan el futuro de la vida humana, tanto como las condiciones efectivas en que se da, para cada individuo, su peculiar constitución física. Este condicionamiento de la vida —o del futuro, que es lo mismo— lo llamo destino, porque destina o encauza y limita, como un absoluto irrebasable, el curso futuro de cada existencia individual. Así, el destino del hombre no puede decirse que sea uniforme, sino diverso e histórico. Sólo es común a todos la situación fundamental de ser un ente constituído desde el origen como actualidad y posibilidad a la vez: como actualidad física o natural, y como posibilidad espiritual, que se va actualizando históricamente, y cuyos actos condicionan, una vez efectuados, el futuro de las posibilidades restantes. Finalmente, he llamado en psicología y puedo seguir llamando aquí carácter a la acción que el hombre ejerce sobre sí mismo, eligiendo entre las posibilidades diversas que se le ofrecen, como potencias de vida humana auténtica, dentro de los límites del destino, y mediante el ejercicio de la libertad de opción.

En tanto que propiamente humana, y no simplemente biológica, la vida es por tanto la realización de absolutos: la actualización de potencias o posibilidades vitales. Entre estos absolutos se incluyen evidentemente las propias relaciones. El dinamismo de la relación, y la recíproca dependencia en que se encuentran, en toda relación posible, los dos términos que la componen, no impiden que esta peculiar relación que es la situación vital sea un absoluto, no sólo para quien la vive o está en ella, sino objetivamente. Pues, aunque cambie la situación, nunca podrá cambiarse ni borrarse la efectividad de haberla ya vivido, y esto condiciona toda posible situación futura. Pero además, la relación es un absoluto no sólo vital, sino metafísicamente, pues consiste en el acto de una potencia humana. No todo absoluto, en efecto, tiene necesariamente que afincarse en una realidad substancial. Ni siquiera la actualidad natural del hombre, que se ofrece bajo la forma de materia o cuerpo, puede adscribirse a la categoría de substancia sin correr el peligro de que la ciencia, a quien corresponde estudiarla, corrija esta noción. La idea de materia, de substancia material, es una de las que la ciencia parece haber dejado atrás en nuestros días.

Ahora bien: el hecho de que el absoluto vital no se apoye en una substancia, de la índole que sea, no excluye la posibilidad de darle un funda-

mento real y un tratamiento ontológico. Por lo demás, no habría en esto innovación de ningún género. Que no toda la realidad es lo que se entiende tradicionalmente por substancia, es una idea que ya fué pensada por los griegos, y que ha sido enriquecida de matices por la filosofía moderna. La posibilidad no es la nada; pues, cualquiera que sea la noción que el pensamiento se forme de la nada, es patente que debe concebirla como algo carente de posibilidades. Por tanto, la posibilidad *es*, tiene una realidad, aunque ésta no pueda ser determinada *a priori*: tan sólo la actualidad de una potencia permite conocerla totalmente de una manera efectiva, y no conjetural. Siendo así, tan sólo el conocimiento histórico puede revelarnos las potencias de su ser que el hombre tiene y ha logrado poner efectivamente en función. La definición de la realidad *actual* del hombre tiene que ser entonces, paradójicamente, una definición histórica. En otros términos, no cabe una definición del hombre, sino una historia. Cada definición del hombre, cada "idea del hombre" que la filosofía ha ido proponiendo, ha respondido a las actualizaciones logradas por el hombre, o propuestas para él como "ideal", en una cierta situación histórica. La historia de estas "ideas del hombre" puede mostrarnos el conjunto de aquellas posibilidades realizadas sucesivamente. Pero una verdadera definición sólo es posible darla de lo que el hombre *es*, y tiene que ser aplicable a todo hombre, cualesquiera que hayan sido su pasado histórico, su situación vital y la forma de su vida. Esta definición existe, pero es indeterminada en la medida misma de su generalidad lógica formal. En su comprensión sólo entra como determinada la actualidad natural, que corresponde a lo no privativamente humano de su ser; mientras que la realidad humana de este ser tiene que definirse como potencialidad, es decir, no puede definirse en principio. Su definición suprimiría el futuro, y por tanto la libertad.

La potencia, en principio, no es determinable *a priori*. Pero esta peculiar potencia de ser o de hacerse que el hombre tiene, y que pone en acción espiritualizando su vida y viviéndola como propiamente humana, ofrece ciertos caracteres idóneos, por los cuales tal vez sea posible añadir algunas determinaciones a la neutralidad de la definición original del hombre. En efecto, el hombre ha integrado su pasado en la realidad actual de su presente, lo mismo si se trata del hombre individual que de la humanidad en conjunto. Evidentemente, una definición que aspire a la universalidad tiene que prescindir de la historia, aunque el ente definido sea histórico. La definición del hombre como ente compuesto de potencia y acto, en el sentido ya explicado, conviene efectivamente a todo hombre, cualquiera

que sea su situación histórica. Pero ya la historia ha ido acumulando sobre esa realidad humana original las realidades constituidas por los actos del pasado, es decir, por aquellas actualizaciones de posibilidades vitales que se van trasmitiendo como herencia histórica y se integran en la actualidad presente. Y así, puede ya añadirse a la definición original, universal y neutra, un cúmulo de rasgos o de caracteres adquiridos históricamente por el hombre al realizar potencias suyas, los cuales se integran irrenunciablemente en la condición humana actual; por ejemplo, la racionalidad.

De este modo, el hecho de que una idea del hombre sea histórica no disminuye su valor como verdad. La verdad puede ser histórica siendo al mismo tiempo estable y firme. No importa entonces que la validez de una teoría antropológica se reduzca a la fidelidad con que expresa la situación del hombre en una cierta etapa histórica. Precisamente ese valor expresivo e histórico afirma su valor lógico. Pues hay una *realidad* humana diferente en cada época, y si podemos distinguir entre una y otra época en el curso histórico, es por la distinta realidad humana que en ellas descubrimos. La base común de estas verdades sucesivas, lo que permite guiarnos entre ellas y evitar la desconfianza en la verdad misma, es la verdad originaria en que se afirma la constitución primaria del ente humano. Concebido éste como potencia radical de ser, todo lo que vaya siendo será historia; y podrá ser histórica, sin dejar de ser verdadera, cada idea que el hombre haya formado de su realidad presente en cada situación vital. Para afirmar la verdad, y afirmarse uno mismo en ella vitalmente, ya no es menester que se invoque, como recurso extremo, el valor ético que realizamos al mantenernos fieles a nuestro propio pensamiento. La verdad tiene un valor en sí, independiente del que pueda recibir de nuestro apoyo. No es inválida por el hecho de ser expresiva y temporal; con su expresividad cumple con la norma clásica de la adecuación con la realidad. Si la realidad humana es histórica, la idea del hombre tiene que ser histórica también. Pero, a su vez, para que el pensamiento pueda reunir los caracteres de firmeza que le son exigibles en todo caso a la verdad, es menester que la realidad sobre la cual versa ese pensamiento sea "verdaderamente realidad", es decir, esté fundada y articulada ontológicamente. La idea del hombre como ser potencial es el fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles.

5. El futuro, en tanto que potencia humana de ser o posibilidad vital, no es, por consiguiente, pura indeterminación. El futuro de la humani-

dad está condicionado por su historia. En la vida individual, cada acto o actualización significa un absoluto existencial (vital y real a la vez). Este absoluto altera la situación presente respecto del futuro: modifica la organización de las posibilidades restantes, porque encauza la vida en un cierto sentido y se imprime en nuestro ser presente de una manera indeleble. De un modo análogo acontece en la vida de las comunidades humanas y su curso histórico. No podemos predecir qué novedades traerá esa vida en el futuro, porque no podemos calcular las posibilidades latentes que ahora encierra. Pero sí se puede anticipar que, cualesquiera que sean aquellas novedades, tendrán que integrarse con los elementos de la realidad humana actual; y además, que entre ellas no podrán contarse nunca como tales novedades las experiencias que se hicieron anteriormente, y que el presente y el futuro reciben como herencia del pasado. Así como el individuo no puede nunca volver a vivir lo ya vivido, tampoco la humanidad puede encontrarse nuevamente en una situación histórica que ya se dió en épocas anteriores. Pueden repetirse ciertos elementos estructurales o formales de una situación; pero, cuando se repiten, falta el elemento de la novedad, que sólo puede darse la primera vez, y el cual es capital para la experiencia humana de la situación. Esta novedad sólo cabría en un caso de amnesia histórica total, de ruptura completa del vínculo histórico que es la tradición. Pero, por lo menos en el mundo occidental, esta ruptura no se ha producido nunca, desde Grecia. Y así resulta que todas las posibilidades vitales realizadas ya históricamente por el hombre desde Grecia, representan otros tantos absolutos históricos y actuales que limitan y condicionan las posibilidades de los hombres que prosiguen en el tiempo la misma tradición. Pues estos hombres posteriores no pueden descubrir lo que ya fué descubierto, no pueden actualizar por vez primera una potencia que ya fué anteriormente actualizada. La posibilidad que tienen es la de proseguir por las vías vitales ya iniciadas. En cuanto a las posibilidades todavía nuevas, de éstas no cabe hablar siquiera, porque el hecho simple de pensarlas como tales posibilidades les impondría ya una cierta determinación y les daría, por tanto, ese principio de realidad actual que tienen los proyectos y los ideales.

El "futuro histórico", si así cabe decirlo, sólo puede ser conjeturado. La ciencia puede calcular el futuro y ocuparse de él con rigor, porque la categoría a la que pertenece ese futuro es la de tiempo, y no la de temporalidad. Es el futuro de la determinación, no el futuro de la libertad. Se trata entonces de un futuro enlazado al presente y al pasado en una con-

tinuidad temporal regular, uniforme, cuantitativa y homogenea. Pero el futuro histórico se adscribe a la categoría de temporalidad, que es la que corresponde al tiempo humano; el cual se desenvuelve de un modo irregular, multiforme, y con una continuidad cualitativa y heterogénea. Toda planificación o previsión del futuro, en tanto que humano, tiene que ser necesariamente conjetural, y tan incierta como las previsiones individuales. La filosofía no se puede ocupar de ellas. La única firmeza que posee la filosofía respecto del futuro, aparte del saber histórico en el que se perfilan unos ciertos límites, es el saber del límite extremo: el saber indudable de la muerte.

La ciencia efectúa el cálculo anticipado de fenómenos futuros porque, en el caso más difícil, las variantes que tiene que tomar en cuenta son ponderables — y cuando no lo son, la previsión científica no existe. Las variables del futuro humano, en cambio, son imponderables. De su conjunto incalculable sólo emerge una constante determinada con absoluta certeza: la muerte individual, a la cual se encamina toda vida, y la muerte de la humanidad, cuando las condiciones físicas de habitabilidad de nuestro planeta hayan desaparecido, si el caso llega como prevé la ciencia, y desaparezcan todas las obras del espíritu, todas las creaciones históricas, todas las potencias y los actos que componen la condición humana. Es decir, en un caso como en otro, la única constante es la certeza de que el futuro tiene un límite.

Esta constante, sin embargo, basta para que la filosofía pueda y deba ocuparse del futuro, y concebir a la temporalidad como una conexión funcional y orgánica del pasado y el futuro en el presente. La existencia de un futuro que no ofrece otra determinación fija y segura que la de su mismo límite, es lo que origina, precisamente, el carácter histórico de la condición humana. Pues el presente incluye siempre, necesariamente, una proyección hacia el futuro. Si el futuro no tuviera límite no habría proyección o anticipación. Por esto el hombre reitera históricamente su aspiración a una existencia ilimitada, sin futuro, y por tanto sin posibilidad y sin muerte: el anhelo más profundo del ente que es en parte potencial, y en parte actual, es el de ser plena y absolutamente actual, es decir, intemporal. Por otra parte, si el futuro pudiera ser determinado, tampoco el presente se proyectaría hacia él de un modo permanente: no habría proyecciones o proyectos, ni anticipaciones. De hecho no habría tal futuro, pues el futuro es libertad, y lo contrario de ésta es la determinación necesaria.

A su vez, las anticipaciones sólo son posibles en un tipo peculiar de ser que, ontológicamente, es posibilidad o potencia, y psicológica o funcionalmente, recarga siempre su presente en el pasado. En otros términos: el hombre puede tener conciencia de su constitución óntica potencial, o de que su existencia es posibilidad, y entonces proyectar su existencia presente hacia el futuro, gracias a que esta conciencia suya es una conciencia histórica. El pasado no se integra en el presente, ni es evocado por el recuerdo individual o por la historia de las comunidades humanas, como si fuese algo amorfo: una especie de fluencia continua, indivisa e informe. El pasado tiene formas y estructuras; y la conciencia de ellas es la que permite al hombre planificar su futuro. Esto es el presente y esto es la vida: un intento permanente de darle forma al futuro, que carece de ella esencialmente, fundándose en el recuerdo de las formas existenciales del pasado, las cuales anhelamos repetir, o alterar, o evitar enteramente y crear otras. Pero toda creación, mientras es proyecto todavía, es una recreación. Y cuando ha sido una creación total, verdaderamente nueva, se ha producido como una enmienda del presente o del pasado. Cada nueva posibilidad vital actualizada por el hombre ha surgido de otras posibilidades ya descubiertas anteriormente. Y así seguirá siendo, si la historia no ha agotado todas las potencias de la realidad humana, lo cual no parece muy probable.

La continuidad histórica, por tanto, es análoga a la continuidad de la vida individual. Las formas de la existencia en un hombre, las etapas sucesivas de su formación y desenvolvimiento, las situaciones fundamentales de su vida, son análogas a las formas de vida colectiva, a las épocas culturales, a las situaciones históricas. En el origen de su vida, el individuo se encuentra en una situación fundamental que limita sus posibilidades de una manera concreta y definida: la época en que nace, la esfera cultural en que se forma, las circunstancias familiares, y hasta las capacidades físicas de que está dotado, son factores irrenunciables, con los cuales se encuentra y tiene que contar, que limitan su vida y la encauzan desde su origen en una cierta dirección. Son lo dado en esta vida, lo recibido por ella como herencia, y por esto son destino. De parecida manera, sobre cada momento histórico pesan también como una herencia, y con fuerza de destino, las condiciones peculiares creadas por el pasado, las cuales condicionan y limitan las posibilidades del presente y del futuro. La libertad de creación humana, su potencia de ser y de hacerse, puede moverse solamente, así en lo individual como en lo colectivo, dentro de un campo

más o menos amplio, pero siempre irrebasablemente limitado por unas condiciones de destino. Lo ya vivido en el pasado vive todavía en el presente. Y cuando ciertos principios de vida y ciertas formas entran en decadencia, es decir, cuando pierden su virtud como vínculos del orden colectivo, la situación revolucionaria que entonces se produce —si la comunidad tiene fuerzas todavía para sobrepasar la crisis— crea nuevas formas, establece principios nuevos, forja otras instituciones diferentes; pero el paso hacia adelante se apoya siempre sobre el pasado. Jamás se ha producido revolución alguna que no tenga conexiones vitales históricas con el pasado que dice destruir. De hecho, son los problemas de este pasado, nacidos antes de la revolución, los que ésta intenta resolver. Y cuando no hay revolución ni crisis, la continuidad histórica es más patente todavía; entonces no cabe duda alguna de que cada momento del presente se apoya en el pasado y recoge de él los frutos de su herencia; los cuales son un beneficio para el presente, pero al mismo tiempo una limitación para el futuro.

El condicionamiento de la herencia histórica, que es la pieza articular de toda evolución humana, no sólo se ejerce sobre el cambio de las instituciones públicas y las formas de vida colectiva. También pesa sobre el curso de otras formas y creaciones espirituales: el arte, la religiosidad, el pensamiento. Lo que llamamos la evolución histórica es fundamentalmente el cambio que se produce en las relaciones vitales del hombre, y el correspondiente cambio en el ser del hombre mismo. La historia de la religión registra el proceso de estas relaciones del hombre con lo divino. La historia política, el de sus relaciones con la comunidad bajo forma de estado. En cuanto a la historia de la filosofía, ella registra la evolución del modo como los hombres han concebido racionalmente todas estas relaciones, las han articulado en un conjunto orgánico que se llama cosmos, y han situado en éste al ente que las vive, que es el hombre. Y puede afirmarse con certeza que esta historia de las concepciones teóricas es pararela a las diversas historias de las relaciones efectivas del hombre, y tiene idéntica estructura que ellas. Cada concepción o teoría representa expresivamente la situación de su época, y hasta la de su autor, tan bien o más a fondo aún que los otros rasgos llamados culturales —el arte, la religión, la política— en los cuales el hombre realiza efectivamente sus diferentes potencias de relación vital. Ello es así porque *la teoría es también un tipo de relación vital.* Por esto las obras de la razón son tan expre-

sivas como las del genio artístico. Por esto la razón es histórica, y tiene la filosofía una ley propia de evolución histórica.

Cada situación histórica del pensamiento implica una cierta libertad de creación, como algo irreductible en la vida misma del pensador; pero, también como ésta, se halla condicionada por el pensamiento anterior, y pesa sobre ella la fuerza del pasado filosófico, que limita su futuro, como limitan el futuro de la política, del arte, y en suma de la vida humana, sus historias respectivas. Dada una cierta situación del pensamiento filosófico, nuestro conocimiento histórico de la misma nos permite ver que las posibilidades de desenvolvimiento que en ella se contenían eran limitadas; así como en el estudio biográfico de un hombre podemos ir viendo de qué modo las acciones realizadas por él van estrechando el cauce por el que discurre su vida, y eliminando muchas posibilidades que primero pudimos suponerle, además de las que el propio personaje ha ido desdeñando en la libre conducción de su existencia.

6. De este modo, la idea metafísica del hombre no solamente restaura el valor de la verdad en el terreno filosófico, sino a la vez, como era de esperarse, en el terreno histórico. Y además, debido a la peculiar constitución óntica de lo humano, la teoría antropológica presenta ya un bosquejo de morfología de la historia. Si se concibe al hombre como un ente cuya constitución ofrece una estructura permanente, que no sólo persiste a través de sus cambios históricos, sino que los explica, entonces se habrá garantizado la posibilidad de un conocimiento verdadero que trascienda la individualidad subjetiva y temporal, y a la vez se habrá establecido el fundamento de la verdad histórica y el principio que regula la evolución en el tiempo de las formas históricas de vida.

Se confirma ahora que ese principio y ese fundamento tenían que ser descubiertos y justificados por la filosofía. Pero la filosofía misma no los hubiese descubierto sin el copioso caudal de saber aportado por la historia de la filosofía — y por la historia misma. Si se establece rigurosamente cuáles son las formas de desenvolvimiento del pensamiento filosófico, sobre la base de una teoría del hombre como ente histórico, será posible poseer al fin el auténtico sentido histórico, o sea captar el recóndito sentido de la evolución cultural en general, el cual no es aparente en los relatos históricos que se dan habitualmente de la formación y desarrollo de la política, del arte, de la religión, de la ciencia, etc.

La necesidad de orden que hemos heredado de los griegos, y que constituye un rasgo principal de la humanidad en occidente, impone en los historiadores la adopción de ciertas formas o categorías históricas, cuya validez no ha sido determinada con la necesaria precisión. La división del tiempo histórico en períodos, y la del espacio histórico en esferas culturales, son el ejemplo más significativo de este empleo infundado de categorías históricas realmente válidas. Como si fuera por instinto, dividimos el pasado en épocas sucesivas y diferenciadas, y aclaramos nuestra visión histórica especificando el proceso general de evolución y centrando en los estados o naciones, a los que convertimos en protagonistas de la historia, los procesos independientes en que se diversifica aquella evolución histórica general. De un modo análogo, el recuerdo nos presenta nuestro mismo pasado personal dividido en etapas, cada una de las cuales tiene sus límites más o menos definidos en el tiempo, y está peculiar y distintivamente cualificada por la experiencia vital que hicimos durante ella. Ahora bien: las categorías formales de la historia —individual o colectiva— son conceptos racionalmente establecidos. El hecho de que puedan ser empleados "instintivamente", sin una verdadera reflexión racional que establezca el fundamento de su validez, no debe inducirnos a criticar la falta de rigor de los historiadores, o la arbitrariedad de la memoria individual de cada uno; pues este hecho ilustra precisamente el carácter funcional de la razón, su indestructible conexión con la temporalidad, y en definitiva la estructura racional de la condición humana y de la historia.

La experiencia humana es siempre temporal. A su vez, la temporalidad tiene un carácter esencialmente formal. Estas formas de la temporalidad no son las formas puras, descualificadas, homogéneas, independientes de lo vivido en ellas. Sino que son parte integrante de lo vivido en ellas; son formas de la "materia" vital, y pertenecen a esta materia. Por tanto, son cualificadas, heterogéneas, e impuras en el sentido de su esencial contaminación de la experiencia concreta. Así, el tiempo humano o histórico no puede presentarse nunca como algo informe o carente de formas. Pero esta presentación del tiempo, si bien es espontánea, no es en cambio puramente irracional. Es espontánea porque las formas son inherentes a la temporalidad misma: la temporalidad es precisamente la forma de la vida.

Durante muchos siglos la filosofía ha pensado que toda racionalización del tiempo implicaba su objetivación; es decir, se pensaba que la razón sólo podía operar con un tiempo continuo y homogéneo, al que

fuesen aplicables ciertas formas, pero unas formas puras, neutras, regulares y descualificadas. Con el tiempo se operaba entonces como con el espacio. La racionalización del "espacio vital" por la geometría consistía en abstraer todo lo que hubiera en él de material, de concreto y cualitativo, y convertirlo en una pura forma matemática, en un continuo que pueda dividirse y subdividirse de un modo infaliblemente regular. Aun el propio Bergson comparte esa idea de que la racionalización del tiempo y el espacio implica su cuantificación y descualificación. El sagacísimo descubrimiento de Bergson consistió en señalar que las formas vitales de la experiencia temporal concreta en el hombre no corresponden a las formas puras del tiempo cuantificado. De hecho, fué el primero en descubrir la naturaleza cualitativa de la experiencia temporal. Pero el hecho de que esta experiencia temporal sea cualitativa, le indujo a pensar que fuera, por ello mismo, irracional. La razón quedaba adscrita exclusivamente al tiempo y al espacio cuantitativos, abstractos y homogéneos.

La fecundidad que entraña la teoría bergsoniana consiste en la posibilidad de superarla. Debe añadirse que no sólo hay una temporalidad de la experiencia que no es posible traducir en una continuidad aritmética, sino que además hay un "espacio vital" del que no puede darse cuenta en términos de geometría. Finalmente, el hecho de que esa temporalidad y esa espacialidad sean vitales, no significa que sean irracionales. La idea bergsoniana de la razón mantiene a ésta en una oposición cardinal con la vida; correspondientemente, la vida es para Bergson la vida biológica: la realidad primaria del universo. Pero si distinguimos, como es preciso hacer, entre vida humana y vida biológica (por las razones metafísicas antes indicadas), será posible entonces concebir a la razón como algo que no sólo no se contrapone a la vida, sino que se integra indisolublemente en ella. La razón, en efecto, es una de las potencias capitales de la vida en tanto que humana, además de estar presente objetivamnte en la estructura y en las formas actuales de esa vida.

Toda realidad formal es racional. Y toda realidad *es* formal y racional, inclusive la realidad "procesal" de la historia — y de la vida. La temporalidad y la espacialidad son formas constitutivas de la vida individual. A ellas corresponden, en la vida colectiva, la época histórica y el espacio vital o esfera cultural, las cuales hacen de la comunidad humana algo tan orgánico y coherente como un individuo, y del proceso histórico algo inteligible o aprehensible racionalmente.

Así, temporalidad implica racionalidad; y de hecho, el único ente temporal del universo es el único ente racional. Para Bergson la temporalidad era irracional porque la razón era "pura" y esquemática; para nosotros la temporalidad es racional porque la razón es vital e histórica. Podrán muchos creer que el ideal supremo de la razón se cumple en su máxima pureza desvitalizada, y que sus productos más excelsos son precisamente los más abstractos y descualificados: las formas puras, los puros símbolos de la lógica matemática. Pero no parece que pueda, en todo caso, negarse lo siguiente: que todos los sistemas de la simbólica pura se alejan no sólo de la verdad, sino de toda aspiración a ella, en la medida misma en que constituyen sistemas cerrados, de un rigor interno perfecto, pero deliberadamente desconectados de toda realidad, sea cual sea el modo como ésta se conciba. Por una paradoja de los términos, los símbolos puros no simbolizan nada, no son símbolos de ninguna realidad, sino de formas puras y puras relaciones entre términos no reales ni existenciales.

Pero no todas las formas de la razón son formas puras. Más bien puede decirse que las llamadas formas puras no lo son en la medida tan completa que creen quienes las piensan. La evolución histórica de la ciencia, y particularmente de la matemática, confirmaría esa presunción de que hay algo de la humanidad vital y completa que consigue empañar aquella pretendida pureza. De cualquier modo, pensamos que donde hay "forma" ahí está presente y actuante la razón. El hecho de que no todas las formas que pueden presentarse a la mente humana sean rígidamente esquemáticas y puras, revela que tampoco la razón funciona siempre de este modo. Y si la temporalidad —como también la espacialidad— no puede revelársenos jamás sino constituída formalmente, ello no indica ni el esquematismo del tiempo, ni el de la razón, sino la conexión esencial y funcional de la razón con el tiempo; es decir, la cualificación temporal de la razón, y la formalización racional del tiempo.

Así se explica que nuestro pasado se ofrezca en el recuerdo como algo orgánicamente constituído, y que propendamos, con una espontaneidad que no saben justificar los historiadores, a dividir y organizar el pasado de la humanidad en etapas y esferas culturales. Las formas de la temporalidad humana se encuentran asimismo en el aspecto colectivo de la historicidad. La vida de la humanidad como conjunto es tan orgánica en su constitución, y tan racional en la forma de su desarrollo histórico

—a pesar de todas las irracionalidades—, como la vida del hombre individual. La vida humana es a la vez autónoma y sometida a múltiples influencias externas; la línea de su desarrollo tiene un sentido propio, que deriva de las condiciones previas en que surge, del ejercicio de la libertad, y de la integración con estos factores de todos los que pueden ser llamados adventicios. De un modo igual ocurre con la vida de las esferas culturales. Una cultura es una forma de comunidad, que se da en un espacio vital y un tiempo histórico determinados. Una forma capital de toda comunidad es la política. El estado es la comunidad racionalizada. Por esto resulta legítima en cierto modo la propensión a considerar la historia política como la historia por excelencia. Diversos estados pueden pertenecer al mismo círculo cultural y seguir uniforme y paralalelamente el ciclo de una evolución común. Ellos constituyen entonces algo análogo a lo que la familia es para los individuos.

Una ecúmene, para decirlo en el término que los griegos empleaban para esto, es una familia o comunidad de naciones, entre las cuales existen vínculos naturales y espirituales de un orden análogo a los que mantienen las comunidades familiares. Una comunidad cultural se constituye como la entidad humana individual: sobre la base del destino, el azar y el carácter. De una parte es una realidad ya dada; de la otra es posibilidad. La naturaleza limita y condiciona, en un caso como en otro, el curso posible del desenvolvimiento. Las experiencias anteriores pesan igualmente sobre el presente y el futuro. Lo ya vivido, no puede ni anularse ni volverse a vivir. La libertad creadora parece contraerse a medida que la realización histórica de las posibilidades o potencias se acumula en el pasado y limita al porvenir. Igual que los hombres singulares, las comunidades culturales mueren, y a veces procrean antes de morir: de una cultura nace otra, y en el traslado en el espacio y en el tiempo de las tradiciones culturales, unas heredan de las anteriores ciertas formas de vida, ciertas creaciones ya logradas, ciertas potencias ya actuadas, y el producto más o menos mermado por el olvido histórico, semejante al de los individuos, de una larga sedimentación de las experiencias.

De este modo, la diversidad de las culturas en una determinada situación histórica, sus relaciones recíprocas, lo mismo que su desenvolvimiento temporal y la herencia de las unas a las otras, aparecen a la luz de la razón —de la razón histórica— con la misma claridad de rigor con que aparecen ante la razón vital la diversidad irreductible de los individuos, el hecho complementario de éste que es el de su comunidad, y el

proceso de su formación y transformación. La diversidad y el cambio de lo humano individual y colectivo se conciben así, como en los buenos tiempos de Grecia, integrados en un orden racional y unas estructuras o formas orgánicas. Con ello se consigue superar el peligro de relativismo inherente a la filosofía llamada "del punto de vista". Según ésta, el punto desde el cual cada hombre se enfrenta al universo, considerado como actualidad presente o como pasado, constituye una limitación radical irreductible, condicionada históricamente, que convierte toda posible teoría en una mera perspectiva. Toda verdad sería relativa al punto de vista subjetivo. Su única objetividad —condicionada a su vez por el "punto de vista" del espectador— radicaría en el hecho de ser precisamente expresiva de esa misma subjetividad. El historicismo relativista, sin embargo, no ha descubierto siquiera este sentido expresivo del pensamiento que intentamos aquí poner de manifiesto. El complemento necesario de una teoría del hombre como ente histórico, y de la razón vital, tiene que ser, en efecto, una teoría de la expresión, por la cual pueda explicarse el hecho de las creaciones humanas espirituales, y la conexión metafísica que existe entre éstas y la constitución óntica del hombre, cuyo espíritu se concibe precisamente como potencia de creación.

Este no es menester del momento, y puede reservarse para un desarrollo ulterior de lo que ahora queda dicho. En cualquier caso, la concepción histórica del hombre no conduce, como ya hemos visto, ni a la irracionalidad ni al relativismo. Que la vida sea relación, con el presente y con el pasado, y que esta relación y todos sus productos se hallen sujetos al cambio histórico, no implica ni tiene que implicar el relativismo de todo lo vital, inclusive de la razón y de la verdad. La ciencia tiene su método propio para determinar con relación al tiempo la posición de un móvil en el curso de su trayectoria. Con otro método distinto, pero no menos riguroso, la filosofía tiene que fijar la posición de este móvil que es el hombre; es decir, el puesto del hombre en el cosmos, respectivamente al espacio vital y al tiempo histórico. Este método lo he llamado de las situaciones vitales. La posición de un hombre se determina por las situaciones vitales en que se encuentra, por el tipo y la forma de sus relaciones con lo que no es él mismo, y hasta consigo mismo. Análogamente, la posición de una comunidad cultural se determina por su situación histórica. El hecho de que cambien las situaciones no implica que el cambio sea irracional, ni que desfallezca en su firmeza y en su validez el concepto mismo de situación. De parecido modo, el hecho de que cambien hasta

los mismos conceptos que la razón elabora para representar al mundo y al hombre mismo, no destruye la validez de este concepto del hombre que nos lo presenta como un ente que tiene la capacidad del cambio histórico; es decir, como un ente que es, precisamente, capacidad o potencia, en lo que él tiene de distintivo respecto de los demás tipos de ser. Así, no sólo el cambio es racional porque tenga formas; sino que es racional la condición humana, porque puede ser pensada ontológicamente, y porque su entidad incluye cabalmente la potencia racional. Todo cambia, pero la verdad que no cambia es la verdad que explica el cambio. *

E. NICOL

* Este trabajo constituye el capítulo introductorio de una obra titulada "La Idea del Hombre", de aparición inminente en la Editorial Stylo de México, D. F.