

que representa un "prolegómeno a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia". Cuando se han penetrado con la vista y apreciado con justeza los límites del conocimiento, es posible un adentrarse bien fundado en el dominio mismo de la ciencia.

2. *El puesto del hombre en el mundo*

El hombre y su puesto en el mundo — así podría titularse el círculo de problemas en que vamos a entrar ahora. Este título debe subdividirse, por un lado, en el tema del puesto del hombre en la naturaleza y, por otro lado, en una sección que se ocupe con el mundo de convivencia creado por el hombre mismo. Dentro del último dominio caen, por ejemplo, el problema sociológico, el problema del derecho y el problema de la historia, en el que se tratan una vez más, en la dimensión temporal, las otras cuestiones. Este último dominio vamos a dejarlo abierto y a ocuparnos por lo pronto simplemente con el puesto del hombre en la naturaleza. Ni nos limitaremos a un análisis de la naturaleza y sus categorías, ni consideraremos nuestro tema tan unilateralmente como, digamos, el psicologismo del siglo XIX, que en razón del hecho de que el mundo se refleja en el alma humana, partía solamente de ésta. Queremos más bien aprehender al hombre en su relación con la naturaleza.

Semejante planteo más amplio del tema es indispensable. Sólo podemos, por ejemplo, amar u odiar aquellos objetos o seres humanos que existen independientemente de nosotros. Sólo por relaciones con el mundo circundante puede comprenderse la conciencia. No hay una conciencia que esté encerrada en sí más de lo que sería posible biológicamente el ser recluso en sí de un organismo. Animal y planta están en relaciones que los rebasan, o dicho todavía más drásticamente, son seres metabólicos que sólo pueden existir si reciben sustancia desde el mundo que los rodea. Cosa semejante pasa con el hombre. Pero éste es no sólo ser natural, sino también racional. En esta definición no debe entenderse "racional" tan

estrechamente como ha sido habitual entenderlo. Al hombre —y sólo a él— le es peculiar el complejo entero de los actos trascendentes, todo obrar, querer, desear, anhelar y también todo curarse de algo, que desempeña un papel tan grande en Heidegger.

La conciencia humana comienza justamente emancipándose de las necesidades del animal. Únicamente el hombre es capaz de ser consciente de una meta en su obrar, pudiendo trabajar, y únicamente gracias a esta facultad que le es característica hace posible la cultura. Gracias a que el hombre puede proponerse fines y realizarlos, resulta un ser activo en un sentido enteramente distinto que el animal. La actividad de los animales, que sólo tienen una débil conciencia del pasado y del futuro, se limita a las maneras de reaccionar que les están prescritas por sus instintos. El animal toma su camino con una maravillosa seguridad de momento en momento. No conoce el peculiar carácter de la situación en que cae el hombre. No se extravía, hace lo que es necesario para la conservación de su persona animal, de la vida de su especie, tal cual se lo prescriben las leyes de la especie que le son anejas.

Muy distintamente se halla el hombre en la situación. Es por un lado, dependiente de ella. La situación viene sobre él, hace irrupción en él. Las más de las veces no nos elegimos la situación en que caemos, y una vez que la hemos elegido efectivamente, es de cierto distinta de como nos la habíamos representado. Y una vez que nos hallamos en una situación, ya no nos deja en libertad. El tiempo en el que está inserta, nos arrastra también a nosotros inexorablemente en su marcha rectilínea. No podemos ni retroceder para escapar a su corriente, ni saltar a una segunda dimensión, sino que tenemos que pasar por la situación. Pero mientras que el animal lleva consigo a la situación sus maneras de reaccionar, nadie ha cuidado del hombre de este modo. Los instintos del hombre bastan sólo para unos pocos casos primitivos. El hombre es lo que se dice libre, puede decidirse así y también de otra manera. La situación no le dice *cómo* debe obrar, sino sólo *que* tiene que obrar. Así llegamos a la fórmula paradójica que

dice que la situación fuerza al hombre a la actuación de la libertad. Como la libertad no es posible sin actuación, puede también decirse sencillamente: la situación fuerza al hombre a la libertad. Le está impuesto al hombre el decidirse; el cómo es para él libre. Aun cuando no hace nada, es ello una decisión en el aspecto ético. Recordamos la parábola del misericordioso samaritano. El sacerdote y el levita que pasan de largo junto al asaltado y maltratado, no hacen nada, pero, sin embargo, se hacen culpables en sentido ético. Justamente el pecado de omisión tiene a veces un peso particularmente grave.

Después de habernos puesto ante la vista el carácter de la situación, definimos lo que es propiamente obrar. No cualquier acción, no la actividad de la conciencia ajena al espíritu es obrar. Tres rasgos son característicos del obrar: 1. Mientras que con toda cosa se puede *hacer* algo, lleva el *obrar* el acento especial de cargar sobre él el peso de lo moral. Pero bueno y malo sólo se puede ser frente a sus iguales. Obrar es, pues, una conducta frente a las personas o un manipular con cosas en referencia a personas. Obrar es sólo una actividad que concierne al prójimo o a algo que equiparamos a éste. Podemos, pues, obrar también frente a un animal y quizá incluso a una planta, si los consideramos como personas, lo que frente a los animales superiores es en realidad casi comprensible de suyo. 2. El segundo rasgo resulta del análisis de la situación. Obrar es aquella actividad en que no estoy determinado simplemente por la situación en que he caído, por las leyes de mi naturaleza, mis instintos específicos y mis impulsos naturales. Obrar supone, antes bien, que estoy determinado todavía por algo más, por ejemplo, por la consideración del bien y el mal de mis prójimos. Razones íntimas de determinación, o la libertad de poder obrar de tal o cual manera, aun cuando no sea libre el hecho de la acción, es característico del obrar, que sólo es posible al hombre. Esta libertad en el obrar no es sólo una ventaja para el hombre. Sin duda estamos orgullosos de pasar por seres responsables, de poder obrar moralmente. Pero la libertad nos pone por lo pronto en un estado de inseguridad. No hay libertad sólo para el bien, sino sólo a la vez y siempre para el mal. Así es, visto desde aquí, el ani-

mal en su grado inferior —pero entiéndase esto bien— el ser más perfecto de los dos. 3. El tercer rasgo resalta cuando se abarca con la vista el aspecto que toma el proceso del mundo para el hombre que se halla dentro de él. El hombre se encuentra dentro del curso del tiempo en el punto del ahora y mira hacia el pasado y el futuro. El pasado y también el presente, tomado en el sentido estricto del término, son inalterables. Tampoco lo que sucede en este momento puede alterarse. Así queda abierto para el obrar sólo el futuro. Entra en la esencia del proceso del mundo, en la esencia del tiempo, el que sea determinable exclusivamente lo que aún viene hacia nosotros. Ver el futuro que se acerca sólo nos es, ciertamente, posible en medida muy limitada. La expresión, usual desde antiguo, del futuro cubierto con un velo o un telón, quiere decir que no podemos saber por adelantado de lo futuro. No hay ninguna vivencia a la que esté coordinado el futuro. No tenemos la vista profética, un sentido del futuro que provea el curso de los acontecimientos futuros. En lo esencial es sólo la rama del conocimiento apriorístico lo que nos permite, sobre la base de analogías y de la mano de experiencias, penetrar con la mirada en el futuro. En semejantes analogías descansan nuestra experiencia de la vida, nuestro conocimiento de los hombres y otras cosas. Esta limitada visión del futuro es para el hombre, sin embargo, muy esencial. Le hace posible pura y simplemente el obrar. Sin ella no podríamos prepararnos, en absoluto, para lo que nos toque en el futuro. Ni siquiera podríamos querer nada, pues querer podemos —mientras que somos capaces de desear todo lo posible— exclusivamente aquello de lo que vemos por lo menos en principio los puntos de ataque o, para hablar con Aristóteles, aquello de que tenemos en la mano el primero o los primeros miembros de la serie de los medios.

Así, al poner de relieve la tercera característica del obrar, la de que el obrar nunca puede referirse sino a lo que se acerca desde el futuro, resulta un hecho más, que es, como queremos señalar adelantándonos a la esfera de los problemas éticos, una base de toda ética en alguna medida bien fundada: lo que es posible en el futuro, nunca es posible sino en una

esfera desconocida. No de todo lo que sucede podemos hacer responsables a los individuos humanos. Todo lo que hace el hombre tiene también a la vez consecuencias tales que no puede preverlas. De aquí resulta que tenemos que mantenernos lejos de toda ética del éxito, y que sólo debemos juzgar al que obra por el sentido o el espíritu de su obrar.

Retrocediendo en parte a lo que acaba de exteriorizarse, pueden destacarse ahora cuatro factores por los que está condicionado el puesto del hombre en el mundo — de ninguna suerte en la naturaleza sola, sino justo también en relación al prójimo, a la sociedad humana entera, a la política y a la gran vida del espíritu en que se halla sumido el individuo y que lo sustenta. El hombre tiene: 1. la facultad de la previsión, 2. la facultad de la predeterminación, que es idéntica a la facultad de la actividad dirigida por fines, 3. libertad y 4. el don de la vista para los valores, un órgano del valor, es decir, que puede ver lo que debe suceder y lo que no debe suceder, independientemente de que suceda en efecto.

1. El primer factor acabamos de caracterizarlo al definir el obrar. La providencia (*πρόνοια*—*prónoia*; *providentia*) se ha considerado desde antiguo como predicado de la Divinidad. Al intelecto divino, al *intellectus intuitivus* se le atribuyó la facultad de alcanzar con la vista el más lejano futuro y el más lejano pasado. Aunque el hombre sólo tiene una escasa participación en esta facultad divina, ésta es lo que hace del hombre fundamentalmente el hombre.

2. Igualmente contada desde antiguo entre los atributos de la Divinidad está la facultad de la predeterminación (*prædestinatio*). Predeterminación es el poder de hacer correr a los sucesos de distinta manera de aquella en que correrían por sí, o, por decirlo así, de corregirlos. Expresada en términos categoriales es la predeterminación actividad dirigida por fines. Siguiendo a Aristóteles, podemos comprobar en el nexo final, en el que se expresa la actividad dirigida por fines, una triple superposición de estratos: a) Un proyectar por anticipado el fin en el futuro como proceso puramente espiritual, no real. Sólo en la conciencia, sólo en el tiempo de la intuición, pero no en el orden real del tiempo, es posible este

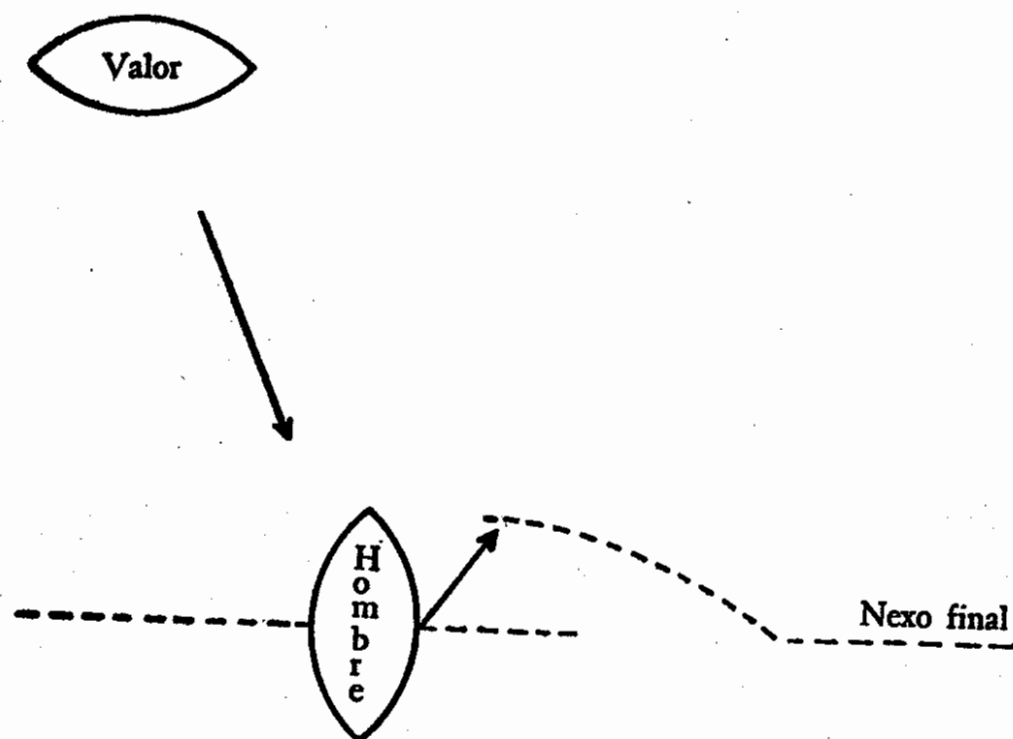
anticipar el fin. b) La determinación propiamente final, retrocediendo, de la serie de los medios por el fin. c) La realización del fin por la misma serie de medios que en b), la cual ahora transcurre a la inversa. En c) se lleva a cabo la acción propiamente tal. — Allí donde le está dado al hombre algo así como un ver por adelantado, tiene que estarle adjudicada a la vez también la facultad de la predeterminación. Pues previsión sin predeterminación no es sólo algo sin sentido, sino también una carga insostenible. Para ver esto basta sólo tener a la vista en la mitología griega el desdichado destino de Casandra, que preveía todos los males, pero no podía cambiar nada en ellos, más aún, ni siquiera era capaz de convencer de su don de vidente a nadie.

3. Previsión y predeterminación aún no podrían servir de nada si el hombre no tuviese la facultad de decidirse por lo uno o lo otro. El hombre no está determinado simplemente como un proceso natural, por la confluencia de la situación externa y la interna, sino que puede decidirse libremente por varias posibilidades. La libertad que tiene el hombre está muy lejos de ser un mero estar abierto a las posibilidades. De cierto que no es posible como un *minus*, sino sólo como un *plus* de determinación (cf. pp. 57 y ss.). La libertad se caracteriza porque el hombre introduce por sí algo en la situación; sólo puede existir en "sentido positivo", como resalta de las consideraciones de Kant, especialmente en la *Crítica de la razón práctica*, que se ocupa con la ética. — La libertad es el tercer predicado de la Divinidad que tiene que pretender poseer el hombre, si quiere presentarse efectivamente como un ser responsable y moral. Si el hombre es, como dice Nietzsche, el ser que puede prometer, ello descansa en que tiene la libertad de determinarse a sí mismo y determinar el mundo circundante conforme a sus promesas. El hombre puede dar el visto bueno a algo, responder de algo, aun cuando sabe, como ya Heráclito, que todo se altera, que tampoco él permanece del todo idéntico a sí mismo. Hay aquí un eminente poder del hombre. Así como en la historia de la creación dice la Divinidad "hágase" y se hace efectivamente, así también puede hacer el hombre, aunque en medida mucho menor. El

hombre no puede pasar por una situación sin tomar una decisión y efectuar con ella algo. También los errores y las omisiones son decisiones.

4. El hombre tiene vista para los valores, es decir, dispone de un órgano con el que puede aprehender los valores. — Según Kant es todo hombre legislador de la ley moral. No recibe de fuera esta ley, ésta no es un don de la Divinidad, una orden a la que no necesitara más que plegarse, sino que la requiere él mismo. Por eso no es el imperativo moral dependiente de ninguna condición o no es hipotético. Es válido para todos los hombres y situaciones que en absoluto puede haber o es categórico. El órgano con que percibe el hombre la voz del requerimiento moral, la voz del mandato que se le dirige, es para Kant la razón. Con esto dio Kant a la antigua palabra "*ratio*", que hacía mucho había perdido su valor, un nuevo y hondo sentido. La razón es la capacidad de percibir el requerimiento de la ley moral como un mandato que parece evidentemente bueno. Pero a esta percepción de la razón se le enfrentan las tendencias antimorales, las inclinaciones del hombre como ser sensible. Así surge en el hombre un conflicto entre el deber y la inclinación. La libertad significa en cierto sentido una imperfección del hombre, pues éste se halla siempre expuesto al peligro de tomar el camino falso. Como ya comprobamos al analizar la situación, no tiene el hombre, en contraste con el animal, ninguna guía segura en las situaciones en que cae. Necesita, pues, un dedo indicador que le diga lo que debe hacer. Este dedo indicador es el valor moral percibido por la razón. La capacidad de ver los valores significa que el hombre puede tener contacto con un reino distinto del de lo efectivo, de la actividad práctica, en el que se encuentra. Pero si el hombre quiere ser libre, tienen los valores morales que ser una instancia frente a la cual pueda decidirse, es decir, los valores no deben determinar por sí al hombre, sino sólo iluminarlo. — Es menester cierto estado de madurez para aprehender los valores. Pero una vez que hemos aprehendido un valor, por ejemplo, la justicia, entonces no podemos reconocer lo contrario de tal valor. Es, sin duda, posible que temporalmente se vuelvan lo contrario algunos

principios jurídicos, como, por ejemplo, se dijo en la Revolución Francesa: "*La propriété c'est le vol.*" Pero tales revoluciones no significan mucho, vistas en conjunto. — La alta estimación de que es objeto la facultad del conocimiento de los valores por parte del hombre, se ve por el hecho de que se atribuye únicamente al adulto. El ser adulto un hombre no significa, sin embargo, nada más sino que empieza a sentirse responsable. Se le agravia cuando no se le atribuye ninguna responsabilidad — y con ello ningún contacto con el reino del valor. La importancia de la vista para los valores resalta también en antiguas concepciones religiosas, por ejemplo en el Génesis. Cuando la serpiente señala el árbol de la ciencia y susurra la tentación "si coméis de él, seréis como Dios y sabréis lo que es bueno y malo", esto no es nada sino la expresión de lo que tiene la Divinidad de más sobre el



hombre. Así, hay también en el saber del bien y del mal uno de los maravillosos predicados de la Divinidad, y si el hombre quiere existir como ser moral, está obligado a atribuirse a sí mismo, al menos en cierto modo, también este predicado de la Divinidad. Este predicado diferencia, junto con los otros tres, la conciencia espiritual de la carente de espíritu.

¿Cómo tiene, pues, que estar constituido el mundo en que puede existir el hombre como ser libre y activo? Es patente que no puede estar determinado finalmente sin que quedase paralizado en él el hombre hasta el punto de no poder efectuar realmente nada. Pues, en cualquier dirección en que intentase desviar un proceso en un mundo determinado finalmente, la meta del nexo final situada en el último término y determinante de todo (dibujo) forzaría a toda desviación a retroceder de nuevo hacia ella. Pero si el mundo está determinado causalmente, muy bien puede ser en él el hombre libre y activo. Como ya descubrió Kant, con una mirada genial, en su solución de la antinomía causal, una intervención en el proceso sólo es posible en un proceso determinado causalmente (cf. pp. 57 y ss.). El mundo está determinado causalmente de un cabo a otro, como lo requieren las leyes naturales, sin que por ello se haga imposible la libertad. Es imposible y hasta falso acudir, para resolver el problema de la libertad, al expediente de admitir un indeterminismo parcial, es decir, de reservar, en un mundo determinado causalmente en todo lo restante, algunos huecos en que reine la contingencia.

La libertad sólo es, pues, posible en "sentido positivo" por la adición de una determinante más. Ésta está en el llamamiento desde el reino del valor que puede percibir el hombre en virtud de su vista para los valores, en el requerimiento que le manda obrar de una manera distinta de la que quieren sus inclinaciones y sus impulsos naturales. Pero es característico de la determinación que experimentamos por obra de los principios del valor, el que no estamos sometidos a ellos como a las leyes naturales, sino que podemos obrar contra ellos tanto como somos capaces de seguirlos. Los valores piden categóricamente de nosotros algo que no entra en nuestra naturaleza, queriendo que seamos distintos de lo que somos efectivamente; pero por otra parte no tienen la fuerza de imponerse. En tanto es así, puede hablarse de una importancia de los valores. Las leyes naturales, que no toleran excepciones, son más fuertes que ellos.

Así chocan entre sí en el hombre dos determinaciones heterogéneas: una, la determinación natural, que no es idéntica

tica a la determinación causal, sino que representa lo que entendía Kant por "inclinación" y lo que se resume hoy en el concepto de "impulso", y otra, las leyes del valor con su requerimiento categórico. El hombre es el escenario de la lucha de dos órganos heterogéneos de leyes que pretenden ambos determinar una y la misma acción humana. Así es al menos en tanto se ha vuelto el hombre conciencia moral, cosa que no había sido primitivamente. En un principio sólo era la conciencia un órgano entre otros que estaba enteramente como éstos al servicio de los impulsos, al servicio de la propia conservación, del hambre, del impulso sexual. Únicamente en cuanto espiritual se vuelve la conciencia "libre de compulsión" (Scheler). Únicamente como tal puede sentir requerimientos distintos de los de las leyes naturales, únicamente entonces empieza en ella la lucha entre el deber y la inclinación. Esta contienda no es la única. También las leyes lógicas y las psicológicas están en el hombre en contienda mutua. Existe un claro y bello sistema de leyes lógicas que podría garantizar la rectitud de nuestras inferencias, de nuestro pensar en general. Pero no estamos forzados a seguir las leyes lógicas. Con frecuencia pensamos también ilógicamente, más aún, únicamente podemos llegar al pensar lógico a través de una larga educación, y tampoco son capaces de aprenderlo todos los hombres. Patentemente existen aquí aún otras leyes que también pueden seguir nuestro pensamiento. Las señaló Hume cuando habló del poder de la asociación sobre la secuencia de nuestros pensamientos: El curso de nuestras representaciones está subordinado no sólo a las leyes lógicas, sino también a las leyes de la asociación, que sobre la base de la experiencia y la analogía encadenan nuestras representaciones tal que si pienso la una, se me ocurre en seguida la otra, como si ésta tuviese algo que ver intrínsecamente con aquélla. La lógica declara enteramente insostenibles las conclusiones analógicas del pensar asociativo, pero no es capaz de impedirlos.

Mientras que las leyes naturales pueden determinar directamente y en línea recta, sólo podemos representarnos simbólicamente la determinación por los valores como indirecta o en línea quebrada. El valor ha menester de una segunda

instancia. Sólo puede determinar si se decide por él una voluntad ya real. Los valores están referidos a un ser real que se decide por ellos y con su acción los ingiere en el mundo real. Pero la capacidad de conocer y efectuar los valores sólo la tiene un ser pertrechado con los cuatro predicados de la Divinidad, y tal ser es sólo el hombre. Así resulta el hombre el co-creador de los valores, cuyo proceso de perfeccionamiento está lejos todavía de llegar a su fin y probablemente no llegará nunca a él. Desde aquí resulta visible el grandioso puesto del hombre en el mundo. Lo que empieza por parecer como una imperfección, comparado el hombre con el animal, a saber, que el animal sólo está amenazado desde fuera, mientras que el hombre lo está también desde dentro, por no ser un ente configurado hasta el fin y tener que configurarse siempre de nuevo, es por otra parte el fundamento de la gran misión, la dignidad y el poder del hombre, que da a éste el puesto del demiurgo. Así significa la impotencia de los valores para transportarse por sí a la realidad a la vez el poder del hombre. Si los valores pudieran efectuarse a sí mismos, sería el hombre superfluo, o por lo menos no tendría ninguna misión moral.

Para efectuar los valores sólo está capacitado, como acabamos de exponer, un ser personal que tenga los cuatro predicados de la Divinidad. Pero como tal persona sólo conocemos el hombre. Es dentro de este orden de cosas importante e interesante entrar en el personalismo de Max Scheler, que surgió a comienzos del siglo xx y que no atribuye personalidad solamente al hombre. Según Scheler se elevan por encima del hombre grados superiores de la persona. Toda comunidad humana toma el carácter de una persona, cuando es una comunidad cerrada temporalmente y con unidad espiritual. La familia, por ejemplo, es la menor de tales comunidades, de tales "personas totales". Comunidades mayores son la Nación, el Estado o la Iglesia. Así se levanta una serie gradual de personas de orden superior que lleva hasta la Divinidad misma. Este Dios de la teoría scheleriana que se halla arriba del todo, en la punta, concuerda, de un lado, por tener como grado sumo que comprender bajo de sí el mundo entero, con el Dios de la manera panteísta de pensar, pero, de

1874-1928

otro lado, discrepa de ésta por estar pensado como persona. Junto al carácter panteísta de esta doctrina emergen también en Scheler elementos que se encuentran ya en la mística. Así, es la Divinidad para él una "Divinidad en devenir" que se desarrolla en el proceso del mundo.

Si se considera esta teoría bajo el punto de vista del problema de la libertad, le sorprende a uno como una de sus necesarias consecuencias la de que anula tanto la libertad cuanto la capacidad de acción del hombre en favor del Dios que todo lo prevé y todo lo predetermina. Este personalismo metafísico vuelve a determinar el mundo, pasando por encima de la cabeza del hombre, con un determinismo final universal. La crítica de esta teoría, que como doctrina metafísica nacida en el terreno de nuestro siglo atrae sobre sí un especial interés, ha empezado, pues, también por varios lados. Ante todo se suscita aquí una cuestión que apunta al núcleo del problema: ¿Son efectivamente personas de orden superior las comunidades en las que los individuos están unidos solidariamente y tienen en común la responsabilidad de la conducta de la totalidad? Sólo podemos responder esta pregunta con un resuelto no. Si una comunidad quisiera ser una persona, tendría ante todo que cumplir con una condición categorial fundamental: tendría que poseer una conciencia colectiva. Pero justo ésta le falta. Sólo el individuo humano tiene conciencia; no hay ninguna supraconciencia, ninguna conciencia común de una masa, en la que justamente discrepan las opiniones. Por eso ha menester toda comunidad humana, todo Estado, en alguna forma, de una conciencia personal individual que dirija como rey u hombre de Estado la comunidad. Como imagen ideal de un director semejante, del que se pide que esté a la altura de toda situación, surgió en el pueblo judío la idea de la teocracia: ya no el hombre, sino Dios mismo es el conductor de la historia. Pero tal concepción prueba, justamente, que no tiene conciencia la comunidad misma. Las comunidades humanas sólo pueden entenderse como formaciones análogas a la persona humana. Las personas reales que las representan sólo les prestan una cierta personalidad mediata. Pero cuanto más alto es el grado en el que se halla la colectividad, tanto más difícil le resulta a una persona el representar-