

V

VIDA ACADEMICA (I)
(1976 - 77)

a) Junta pública inaugural del Curso 1976-77

Tuvo lugar el día 9 de noviembre de 1976, y en ella el Académico de número Excmo. señor don Angel González Alvarez dio lectura a un discurso acerca de “El hombre y la cultura”, al que pertenecen los conceptos siguientes:

NATURALEZA Y CULTURA

La palabra “naturaleza” procede del vocablo “natura”, acuñado en la alta Edad Media para traducir el griego “physis”. Tales términos dicen relación al origen y vienen a expresar la peculiaridad vinculada al nacimiento del viviente. A lo largo del tiempo se han revestido de numerosas acepciones más o menos emparentadas. Aquí buscamos directamente la esencia de la naturaleza como contrapuesta a la cultura. En este sentido debe decirse que mientras la naturaleza es el mundo dado o creado por Dios, la cultura es el orden elaborado por el hombre.

Así entendida, la naturaleza coincide con la realidad propiamente dicha. Compete al ente real existir formalmente en la naturaleza de las cosas con absoluta independencia de la razón humana. El ámbito del ente real coincide con el universo entero de las cosas naturales —*ordo rerum naturalium*—, entre las cuales se incluyen también los hombres. El entendimiento humano encuentra delante de sí el orden de los seres naturales. El conocimiento humano supone al ente natural constituido en su misma realidad. Más que actuado o creado por el entendimiento humano, como quiere el idealismo gnoseológico, el ente real o natural actúa a nuestro entendimiento despertándole del sueño de su pasividad. Y más que informado por el humano enten-

dimiento, como pensara Kant, él precisamente lo informa especificando la operación cognoscitiva.

En oposición al orden natural, denominamos cultura a cuanto procede del hombre como actividad de su inteligencia, obra de su voluntad o hechura de sus manos. Una elemental consideración del ámbito de la razón nos pone en presencia de tres territorios culturales. La razón especulativa se dirige por vía de contemplación al universo de la verdad para lograr la ciencia y la sabiduría. La razón práctica apunta por los caminos de la acción del orbe del bien para conquistar la perfección. Finalmente, la razón “poiética”, siguiendo la ruta de la creación, busca la meta de la belleza o de la simple utilidad en los dominios de las artes, las técnicas y las profesiones.

Una determinación más rigurosa de lo que se acaba de escribir exigiría una importante puntualización. La identificación de la naturaleza con la realidad sólo puede referirse a la realidad “natural”. Debe entenderse por naturaleza o realidad natural todo y sólo lo que pertenece a los seres creados como ingrediente de su esencia, expresada en la definición, las propiedades, capacidades, acciones u operaciones, así como sus medios de subsistencia, promoción y desarrollo. El orden de los seres naturales incluye la materia y el espíritu, y designa el repertorio de las cosas creadas y conservadas por Dios en el ámbito exterior de su vida. Se llama, en cambio, sobrenatural lo que supera las exigencias de la naturaleza y, por tanto, no se deriva de ella. Los teólogos dicen que lo sobrenatural se ha sido añadido a la naturaleza como don indebido en un acto de generosidad pura. Sobrenatural es, pues, la participación de la criatura espiritual en el ámbito interno de la vida divina. Naturaleza y sobrenaturaleza están referidas a Dios de manera diferente. Dios es autor del orden natural, por vía de creación, y del orden sobrenatural, por vía de gracia, es decir, de libre donación de sí.

La cultura supone la naturaleza, pero brota del espíritu del hombre, ya que resulta de sus operaciones específicas sobre determinados elementos naturales. La contraposición naturaleza-cultura desemboca en la oposición naturaleza-espíritu y, en cierto aspecto, se identifica con ella. Se nos asegura que el espíritu se dice de tres maneras: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu objetivado. El espíritu subjetivo se contrapone a la naturaleza. En ésta se inscriben todos los seres pertenecientes a los reinos mineral, vegetal y animal. Aunque el hombre toca la naturaleza por sus estratos inferiores, se destaca de

ella y la trasciende como portador del espíritu. En cuanto tal, el espíritu subjetivo es diametralmente opuesto a la naturaleza. La distinción misma nació con el buen deseo de salvar al hombre del naufragio en el mar del materialismo.

El espíritu objetivo está constituido por el repertorio de los objetos que el espíritu subjetivo, lejos de encontrar, se ve obligado a producir. Este espíritu creador no es precisamente el individuo, sino la comunidad espiritual en identidad con el mundo cultural constituido por la ciencia, la lengua, el arte, la moralidad, la religión y tantas otras manifestaciones culturales relacionadas con los actos del conocer y el querer inmanentes al espíritu y, por lo mismo, distintas de las realizaciones materiales exteriores que se llaman objetivaciones del espíritu o espíritu objetivado. Identificado el espíritu objetivo con la cultura, la contraposición naturaleza-cultura se traduce en la oposición naturaleza-espíritu.

ESPIRITU Y CULTURA

Pensar en la posibilidad de síntesis superadora de sobrenaturaleza, naturaleza y espíritu significa mencionar a Hegel, en quien la cultura europea parece haber tomado conciencia de sí misma. La filosofía es para Hegel ciencia del absoluto. Es el saber la Idea absoluta o el Espíritu divino en sus tres momentos del racional desarrollo real: la idea en su ser en sí; la idea en su ser fuera de sí, y la idea en su ser para sí.

La primera división del saber absoluto es la lógica, es decir, la ciencia de la idea en su ser en sí antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Llegada a su plenitud lógica, la idea se pone fuera de sí y se hace naturaleza. Estamos ante la segunda división del saber absoluto. La idea en su ser en sí (logicidad) y la idea en su ser fuera de sí (naturaleza) constituyen la tesis y la antítesis de un magno proceso dialéctico cuya síntesis constituye la idea en su ser para sí (espíritu). Hemos llegado a la tercera división del saber absoluto, formada por la filosofía del espíritu, en la que es preciso detenerse unos momentos.

El espíritu es para Hegel la *mismidad* de la idea, y en él se actúa la plenitud del proceso dialéctico a lo largo de sus tres estadios: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Cada uno de estos estadio tiene todavía tres momentos. Así, el espíritu subjetivo se en-

cuentra encarnado en la naturaleza (antropología), tiene conciencia de sí y de su distinción del cuerpo y del ambiente circundante (fenomenología) y se desarrolla como razón y como voluntad hasta saberse espíritu (psicología). Por su parte, el espíritu objetivo se manifiesta en las comunidades humanas como derecho, moralidad y ética. En esta última se produce la superación del espíritu subjetivo y objetivo en las tres formas de la familia, la sociedad y el estado. Por último, el espíritu absoluto es unidad del espíritu subjetivo y objetivo, y síntesis de la naturaleza y el espíritu. Ser en sí y para sí, el espíritu absoluto se manifiesta en las tres formas del arte, la religión y la filosofía. Con Hegel, según él mismo delretó, la filosofía llega a su momento culminante, alcanza su plena madurez y logra la meta conclusiva del proceso.

La moderna teoría de la cultura nació del impulso dado por Hegel a la filosofía del espíritu. Su terreno propio era el del espíritu objetivo. La cultura no es obra del espíritu subjetivo ni se detiene en los individuos. Responde más bien a la fuerza creadora de la comunidad, cuyo momento más alto es el Estado, jamás medio al servicio de los hombres, sino fin en sí, y como tal, Dios mismo sobre la tierra, según explícita afirmación de Hegel.

Hasta N. Hartmann no se sometió el ser del espíritu objetivo a profunda revisión. El espíritu objetivo carece de realidad personal. No es un ser en sí, por sí ni para sí. Sólo tiene existencia en los espíritus personales. Por él precisamente se reconocen los individuos enlazados a su tradición y actualmente vinculados a su comunidad.

La obra cultural es como una creación del espíritu del hombre y en ella se refleja e incorpora algo del espíritu personal que la produjo. Puede, pues, decirse que el espíritu se “objetiva” en la creación cultural. A esto precisamente llama Hartmann *espíritu objetivado*. En el trecho histórico que va de Hegel a Hartmann se ha desplegado la teoría contemporánea de la cultura. La distinción entre ente natural y ente cultural es colocada en primer plano respondiendo a la contraposición de naturaleza y espíritu. El orden de la naturaleza está constituido por el universo dado al hombre con anterioridad a toda objetividad de nuestro espíritu. El orden de la cultura está formado por el repertorio de las creaciones humanas que resultan de la incorporación de un determinado valor en objetos o procesos inicialmente naturales.

Con pretensión de validez para el común sentir de una multitud de autores de nuestro tiempo puede decirse que cultura es la objeti-

vación del espíritu en la materia. Como tal, habrá de constituir sobre el mundo de la naturaleza el orbe del espíritu. Y habida cuenta que donde aparece el espíritu ha surgido la persona, puede también afirmarse que la cultura es un producto personal. Mediadora entre el mundo axiológico y el orden real, la persona engendra los entes culturales por sus actos de objetivación y de realización de valores en la materia sensible.

La cultura brota del espíritu del hombre y tiene también al hombre por único destinatario. De ahí se desprende la posibilidad de *comprensión* de los objetos culturales. El ente cultural tiene una significación, encierra un valor, es portador de humanidad y depositario del espíritu. En el espíritu del objeto cultural se enciende el espíritu de la persona para *interpretar* la significación, estimar el valor que encierra y *comprender* la humanidad que manifiesta. De Dilthey a Hartmann, el proceso metódico de comprensión de los objetos culturales se perfila y desarrolla en contraposición al método científico de intelección de los entes naturales. Esta diferencia en nuestro conocimiento viene impuesta por la diversa relación de sus objetos respectivos. El ente natural se nos enfrenta como algo extraño que nada tiene que ver con la persona. Podemos verlo, contemplarlo y entenderlo. El ente cultural es algo propio del espíritu entrañado en la persona. En consecuencia, lo interpreta, lo estima y lo comprende.

Por ser encarnaciones de valores, los objetos de cultura suelen llamarse bienes. Habrá, pues, tantas clases de bienes culturales cuantos sean los modos diferentes de objetivación del espíritu y realización de los valores. Hans Freyer los catalogó en cinco grupos, a los que llamó creaciones, utensilios, signos, estructuras sociales y educación como cultura del hombre. E. Spranger, por su parte, distingue seis categorías de cultura personal: el *homo theoreticus*, el *homo aeconomicus*, el *homo aestheticus*, el *homo socialis* y el *homo religiosus*.

ESPIRITU INCORPORADO

Es preciso dar un paso más. La concepción de la cultura como objetivaciones del espíritu tiene como fundamento una teoría antropológica necesitada de profunda revisión. La contraposición naturaleza-espíritu no parece fundada. Conduce inevitablemente a una reducción de la naturaleza a lo estrictamente material y a una identi-

ficación del espíritu con la persona, siempre más allá del mundo de las cosas.

Entre naturaleza y espíritu no puede establecerse antítesis alguna fuera de la concepción hegeliana. El idealismo nos tiene acostumbrados a separar la naturaleza y el espíritu, como si fuesen realidades que corresponden a universos diferentes y encontrados. Resulta, sin embargo, que el espíritu no se identifica con la actividad racional y volitiva creadora de cultura, ni puede ser confundida con el conjunto de las realizaciones culturales. Tampoco la naturaleza es el orden de la realidad física distribuida en los reinos mineral, vegetal y animal, en ninguno de los cuales pudiera caber el hombre. Tal vez haya en la contraposición que nos ocupa una inadvertida reducción de la naturaleza a la corporalidad o a la materia. La antítesis de materia y espíritu es muy comprensible y goza de tanta antigüedad como la filosofía misma.

Sabemos hoy que el materialismo y el espiritualismo no han logrado un verdadero conocimiento del hombre. La negación materialista del espíritu reduce el hombre a materia que se mueve, exterioriza y objetiva en la actividad racional y volitiva creadora de cultura. Olvida el materialismo lo que la sabiduría popular, frecuentemente socarrona, se encarga de recordar al enseñarnos que quien nace lechón muere cochino. El espiritualismo, por su parte, ve en el hombre puro espíritu incontaminado de materia. Ante la realidad del cuerpo cierra los ojos o termina considerándolo como espíritu degenerado. Es claro que también se precipita en el hoyo del error y no puede edificar en la verdad.

Podemos todavía registrar entre el materialismo, que concibe el espíritu como materia sublimada, y el espiritualismo, que hace de la materia espíritu anquilosado, un cierto *naturalismo*, que, sin negar la materia, afirma el espíritu en el hombre, aunque haya que entenderlo como la obra de los impulsos de la naturaleza en el arte, la moralidad, la sociedad y la religión, o tenga que ver en tal espíritu el adversario del alma, que, al inmiscuirse en la relación que ésta mantiene con el cuerpo, pretende destruir la sede misma de la vida.

No es posible rendir la inteligencia ante ninguna forma de naturalismo. El hombre pertenece también al mundo de la naturaleza. Se inscribe en ella como una especie más del reino animal cuya "naturalidad" es compartida con vegetales y minerales. Está unido a todos ellos por su cuerpo. Pero de todos se destaca y diferencia por su alma espiritual. Cuerpo y alma son dos principios esenciales que, mutua-

mente referidos y compenetrados, constituyen la naturaleza humana. Estamos ante una cuestión en extremo delicada. Utilizamos más arriba la fórmula materia-espíritu para expresar la estructura esencial del hombre. Acabamos de emplear con idéntica significación la nueva fórmula cuerpo-alma espiritual. ¿No estaremos abandonando con esta última formulación la doctrina del dualismo sustancial para defender una especie de trialismo?

Se suele afirmar, en efecto, que el hombre es cuerpo y alma enlazados por el espíritu. Véase el siguiente texto, elegido entre mil y qu corresponde a un vigoroso pensador actual: “Por vinculado que pueda estar física y psíquicamente al animal, el *hombre* representa un grado ontológico *superior*. Vinculación y diferencia constituyen una ley de orden cósmico. En el organismo tienen lugar procesos químicos y físicos, pero eso no obsta a que aquél sea más que éstos. El hombre comparte la vida corporal y anímica con los organismos vegetales y animales, y es, sin embargo, más que unos y otros. Del mismo modo que el organismo sólo se constituye como tal por virtud del principio propio de su totalidad ontológica, así el hombre no se constituye en *hombre* si no es por virtud de un nuevo principio ontológico, que es el espíritu. Sólo donde hay *hombre*, y donde se añade por consiguiente el espíritu al organismo animal, compuesto de cuerpo y alma, es posible la *moralidad*” (Theodor Steinbüchel). Probablemente se trata de imprecisiones literarias. Pero constituye un motivo más de preocupación el reiterado encuentro con semejante lenguaje en asunto de tanta monta.

En este mismo sentido debo afirmar enérgicamente que no han sabido leer quienes creen haber descubierto el trialismo antropológico en el contenido de la revelación cristiana. Permítaseme apelar a una autoridad en la materia difícilmente discutible: “El cuerpo y el alma son las *partes esenciales* de que se compone el hombre. Las dos juntas forman el conjunto somático-psíquico-espiritual llamado hombre. La Escritura sólo nombra estas dos partes esenciales. No trata de ellas sistemáticamente, sino más bien incidentalmente, al narrar su creación, las responsabilidades que tiene que asumir en el transcurso de la Historia, su obediencia y desobediencia con respecto a Dios y los destinos por ella condicionados, es decir, las conversaciones entre Dios y el hombre, la actividad de Dios dentro del ámbito histórico humano. Dios crea el cuerpo y le infunde el aliento de vida; de esta manera surge el conjunto humano. Cuando Cristo habla de que el yo humano está sometido a Dios, nombra el cuerpo y el alma como partes cons-

titutivas del compuesto humano. En ambas aparece la responsabilidad ante Dios. Con el cuerpo va el hombre unido a la Historia y la naturaleza y está sometido a sus vicisitudes. El cuerpo puede ser destruido sin que el yo sufra detrimento. Pero Dios puede perder el yo total, alma y cuerpo, en la *gehenna*" (Michael Schmaus). Alma espiritual en el cuerpo, espíritu incorporado: tal es el suéto y, al mismo tiempo, el manantial de la cultura.

LA PERSONA Y LA CULTURA

El texto de Schmaus que acabo de esgrimir contra la concepción trialista del hombre continúa de esta manera: "Cuando la Escritura habla ocasionalmente de cuerpo, alma y espíritu (por ejemplo, *Thess.*, 5, 23; *Hebr.*, 4, 12), no confirma la existencia de tres distintas partes de la naturaleza humana, sino que se sirve de expresiones distintas para indicar distintas funciones del alma espiritual. En la Escritura, la palabra espíritu no se emplea siempre para designar la realidad natural humana distinta de la materia; con esa palabra se designa también la naturaleza humana espiritualizada, informada por el Espíritu Santo."

Significa esto dos cosas. En primer lugar, el espíritu pertenece al orbe de los seres naturales como principio esencial de la naturaleza humana. Pero espíritu, creado en definitiva, y como tal, imagen y semejanza de Dios, está orientado especialmente hacia la sobrenaturaleza por poseer muy acusadamente los rasgos trinitarios. Ello hace más fácil la comprensión del hecho de que la gracia, pura donación de Dios, no haga violencia a la naturaleza, sino que la exalte y perfeccione. Espíritu incorporado abierto a los horizontes divinos, tal puede ser la puntual definición del hombre.

Conviene insistir en ese doble aspecto de incorporación y trascendencia del espíritu humano. Materia y espíritu se vinculan mutuamente para constituir la efectiva individualidad de cada hombre, sin necesidad de que nada ajeno a ellos les religue y ate. Por la esencia del hombre responde la realidad misma del cuerpo que aquellos elementos constituyen. Tomás de Aquino no encontró reparo en afirmar que el alma es algo del cuerpo: *anima est aliquid corporis, scilicet forma*. En su vinculación al cuerpo encuentra el espíritu el fundamento de su quehacer en el mundo y su mejor tarea de configuración de la

totalidad del ser humano con la de su promoción y desarrollo hasta lograr acabamiento y plenitud.

También por el cuerpo se une el espíritu a la naturaleza entera y se convierte en imagen del universo. El espíritu incorporado puede integrar a su vida el universo completo, “ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser” (*Contra Gentes*, III, 112). El acontecer orgánico y espiritual aparece referido a un yo unitario que se apropia toda la complejidad del conocer, el obrar y el hacer en la vivencia del presente, el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro. Todo ello sucede como si la razón se anclase en la sensibilidad por su raíz y tocase una corporalidad acogida, a través del medio circundante, en el universo entero de los espacios y en la fugacidad incesante de los tiempos.

La razón del espíritu incorporado también se abre por su ápice a la fe para recibir de lo alto mensajes de sabiduría, esperanza y amor. Más allá de las estrellas o en la intimidad misma del espíritu puede iniciarse el diálogo del yo humano con el Tú divino. Más que en el *homo faber* y en el *homo sapiens*, nuestro parentesco divino tiene realización y cumplimiento en el *homo orans*.

El espíritu eleva al hombre por encima de las cosas al rango de la persona. Surge ésta donde aparece el espíritu, la forma dotada de subsistencia, aunque esté todavía materializada, sometida a condición carnal, como en el hombre. El alma espiritual, más que inmersa o sumergida en la materia, es una forma emergente con nuevas posibilidades existenciales y, sobre todo, con capacidad subsistencial.

La subsistencia racional que caracteriza a la persona humana apunta a dos dimensiones que interesa registrar. La primera se refiere a su interioridad y a su clausura. La persona tiene a su disposición una naturaleza con sus capacidades y potencias. Se puede decir que es propietaria de todos los ingredientes de su esencia y de la esencia misma. Como tal, la posee, la configura y la cultiva. Por eso hace del hombre el ser individuado, clausurado, recogido, íntimo. La segunda dimensión se refiere a su apertura y trascendencia. No existe ningún ser totalmente encerrado en sí mismo. Por el contrario, a todo ser corresponde una tendencia. La persona sólo se posee en la apertura hacia lo otro y, singularmente, hacia el tú. Sólo puede ser ella misma en la entrega y donación de sí. La razón es sencilla. El apetito natural de la razón se llama voluntad. Y su acto es el amor; por tanto, un constitutivo del ser personal del hombre. El amor, para realizarse

tiene que traspasar las fronteras del propio yo y trascender hacia una realidad distinta. El amor que pretende ser posesión del amado sólo se realiza en la constante donación de sí. La persona no puede evitar ser en el mundo, pertenecer a la comunidad de los hombres y estar vinculada a Dios.

El primer movimiento por el que la persona trasciende se dirige al cosmos material del que emerge y en el que se sostiene. Hombre y mundo son complementarios y se apoyan mutuamente. El hombre necesita del mundo para configurarse y realizarse. El mundo precisa del hombre para alcanzar sentido.

En un segundo movimiento trascendente, la persona se abre a la comunidad. El encuentro consigo misma está condicionado por el encuentro con las otras personas en la comunidad. Por paradójico que parezca, la personalidad se afirma, consolida y perfecciona en la comunicación. El carácter comunitario del hombre es tan primordial como la individualidad. Tan es así que se puede afirmar que la persona sólo existe en cuanto es un ser comunitario. Sólo la sociedad puede proporcionar al hombre los recursos necesarios para su desarrollo personal.

A través de la sociedad, cada persona humana está proyectada hacia el Tú absoluto en el que todas encuentran la plenitud de su perfeccionamiento. Sólo en la trascendencia hacia Dios adquiere garantía la comunidad social en el tiempo. El espíritu incorporado en que consiste la persona humana no es sólo aquello que es, sino también aquello que tiene que ser. Por eso está en tensión de perfeccionamiento. Pero lo que tiene que ser le es exigido por lo que *ya es*. El desarrollo del hombre tiene sentido cósmico y social. Lo inicia el conocimiento del mundo y lo prolonga el amor de la comunidad. La plenitud, empero, procede siempre de Dios. En su amor se encienden los amores del contemplar, el obrar y el hacer, las tres dimensiones capitales de la vida espiritual de la persona sobre las cuales se edifica la cultura.

TRES DIMENSIONES DE LA VIDA ESPIRITUAL

Podemos recapitular todo lo que llevamos dicho en las tres proposiciones siguientes. Como espíritu incorporado, el hombre alcanza el rango y la jerarquía de la persona. Se distinguen en las personas humanas tres dimensiones capitales, que son otras tantas manifestacio-

nes de su vida espiritual: el conocer, el obrar y el hacer. Suelen atribuirse al vivir de la inteligencia, de la voluntad y de las manos, y tienen evidente relación con la cultura.

Los griegos llamaron a estas tres manifestaciones de la vida humana en el espíritu: “theoria”, “praxis” y “poiesis”. Los latinos tradujeron “theoria” por “speculatio” y “contemplatio”; doblaron “praxis” en “operatio” y “actio”, y reservaron como versión de “poiesis” el vocablo “factio”. En castellano podemos usar indistintamente las voces “teoría”, “especulación” y “contemplación”. Igualmente son sinónimas las palabras “praxis” (antiguamente, también “práctica”), “operación” y “acción”. No sucede lo mismo con “poiesis”, palabra de uso poco frecuente en español y cuya transcripción en voces como *poesía*, *poeta*, *poema*, *poemático* y otras semejantes nos remiten a la expresión estética de la belleza en el lenguaje versificado. También es totalmente anticuada la palabra “facción” con el significado de *hechura* y derivada de *factio*. Por *poiesis* y por *factio* usamos en castellano la palabra “producción”, que, si inicialmente se decía con rigor de las obras de la naturaleza, se emplea también para las tareas creativas de la inteligencia en cuanto ejecutadas por la voluntad y por las manos.

Pero más que la terminología interesa la significación. He aquí, pues, la primera pregunta: ¿qué significa teoría? Si nos situamos en el ámbito del conocimiento como forma de la vida espiritual, es necesario decir que teoría es *saber para saber* y nada más, el conocimiento que sólo se ordena a conocer. Pertenece a la esencia de la teoría ser únicamente movido por la verdad, según enseña Aristóteles en *Met.*, 2, 993 b. Lo que puede traducirse así: el fin de la teoría es la verdad. La forma más elevada de la teoría en el orden natural es la contemplación pura de la verdad en la cumbre de la metafísica como *scientia veritatis*. Se trata de una actividad meramente especular que no modifica en absoluto el objeto de su actividad.

Y ¿qué significa praxis? Más que la idea de conocimiento, que también connota, la praxis suscita en nosotros una referencia a la actividad, es decir, a la acción u operación. Por eso se opone a la teoría. No es contemplación ni especulación; es la acción de la voluntad tal como se manifiesta en las diferentes líneas del obrar humano. Praxis es la actitud del hombre que pretende modificar el objeto de su actividad. Debo a Leopoldo Eulogio Palacios haber reparado en la espléndida definición de Duns Escoto: “Praxis es el acto de otra potencia distinta del entendimiento y posterior al acto de éste, apto para ser efectuado conforme a la recta razón a fin de merecer el calificativo de

recto.” En su sentido más propio, es decir, contraria a la teoría y distinta de “poiesis”, praxis son los actos de la voluntad que pretenden modificar el propio ser del hombre para llevarlo a acabamiento y perfección. Estamos ante la actividad estrictamente práctica o moral por la que el hombre se desarrolla y realiza hasta llegar a la plenitud.

Finalmente, ¿cuál es el significado de la poiesis en el sentido de lo que hoy llamamos producción? Mientras la praxis estrictamente dicha se refiere a una actividad ejercida en la intimidad del hombre, la producción, en el sentido del *facere* latino, es decir, de lo que en español llamamos factible o hacedero, es una actividad inteligente y volente que se ejerce normalmente con las manos sobre una materia exterior. Si esta actividad conquista la belleza, se realiza en el ámbito del arte. Si busca la simple utilidad, crea el mundo de la técnica. Es claro que, lo mismo que la praxis, la producción depende del dictamen de la inteligencia. Es el privilegio del hombre, que puede conformar su acción y su producción, con la razón *recta* y proporcionar a sus operaciones, sobre la entidad natural, una rectitud moral o artificial.

Sería pura ilusión contraponer los respectivos ámbitos de la teoría, la praxis y la poiesis hasta hacer de ellos círculos autónomos y autárquicos. No se puede decir que la teoría se funde exclusivamente en el conocimiento, incontaminado de acción, y pertenezca, en consecuencia, al dominio de la ciencia pura. Tampoco la praxis se vincula a una actividad inmune de conocimiento, ni la poiesis se realiza con independencia de la voluntad y en ausencia del entendimiento. No. Existen ciencias especulativas, pero también se dan ciencias prácticas-activas y productivas. E, inversamente, la teoría es también praxis humana en el mismo doble sentido. ¿No llamaba Aristóteles a la teoría buen obrar (*εὖπραττεῖν*) y *εὖπραξία* a la felicidad inherente a la especulación? Teoría, praxis y poiesis son divisiones de la vida humana, de la actividad del espíritu incorporado.

Toda actividad del espíritu incorporado es comunicación del hombre con la realidad. Puede tener dos sentidos diferentes. Mientras en la teoría el sentido de la comunicación va de fuera a dentro, toda praxis humana va desde la intimidad del yo hacia la realidad en la que quedan incardinados los efectos.

CONTEMPLACION Y CULTURA INTELECTUAL

El primer sentido de la actividad espiritual de la persona se llama teoría o contemplación. Consiste en recepción de la realidad en el hombre. Se manifiesta inicialmente en la intuición sensible y se consume en la conceptualización o intuición del intelecto. En este sentido, la realidad se devela, manifiesta y patentiza al entendimiento que, en actitud receptiva, la contempla sin herirla ni ofenderla. Tal es la primera nota del concepto de teoría: simple aprehensión de realidad.

Estamos ante una función del entendimiento muy distinta de otras funciones también suyas, como juzgar, razonar o discurrir. Hay en éstas movimiento, distancia que es preciso recorrer. También hay tiempo, y tensión, y trabajo, y fatiga. Entendimiento y razón constituyen para Kant dos facultades diferentes. *Intellectus* y *ratio* son para Tomás de Aquino dos funciones de la misma facultad: “*differunt quantum ad modum cognoscendi quia scilicet, intellectus cognoscit simplici intuitus, ratio vero discurrendo de uno in aliud*” (I, q. 59, a. 1ad 1). El intelecto propiamente dicho no ejerce la actividad laboriosa del pensar y el discurrir. Le basta la función del *simplex intuitus*, de la simple visión. Al intelecto se le ofrece la verdad de la realidad como a los ojos el color de una rosa, y a los oídos el sonido de una sinfonía. La actividad de la “simple visión” del intelecto es receptividad pura, especulación sin tensión, posesión tranquila. Es la segunda nota implícita en el concepto de teoría.

Tranquilidad y sosiego, falta de tensión, ausencia de tiempo son cualidades que anuncian la presencia continuada del objeto contemplado en el espíritu. Allí ha sido introducido gracias a los actos de los sentidos y a la ingente labor del pensar. Y allí está, en el ámbito de la intelección, con la existencia intencional que el espíritu proporciona, sin modificación de ausencia y, por tanto, tal cual es en su misma realidad, es decir, en su verdad. Esta contemplación de la verdad constituye una edificación del ser en el espíritu. Es nuestra mayor riqueza. La verdad nutre la mente, libera a la persona y extiende al infinito sus linderos. Lleva a la existencia humana a su propio acabamiento y perfección.

La cuarta nota de la teoría está sugerida ya. No puede faltar la vocación universal a la contemplación. Remedio de nuestra limitación y encaminamiento hacia la plenitud, la actividad teórica o visión espiritual es ejercicio del que nadie es excluido. La contemplación

del universo puede sugerirnos que “la realidad es creación y por consiguiente que Dios no está fuera del mundo, no es un *Deus extramundanus*, sino la causa eficiente de todo cuanto existe” (Josef Pieper). Y donde hay Dios está el Amor que enciende los amores todos. Entre ellos, el amor de la contemplación. Pero el amor es asunto de la voluntad, y la contemplación era propiedad exclusiva del intelecto. No surge con ello dificultad alguna. Simplemente aparece la última nota del concepto de teoría que intentaba alumbrar. El conocimiento y la apetición están trabados con la misma fuerza con que se abrazan el entendimiento y la voluntad en la estructura real de la vida humana. Por eso precisamente, como también dijo Pieper, la teoría o contemplación es un conocer encendido por el amor.

El sector más iluminado de la cultura subjetiva hay que ponerlo en el cultivo de la inteligencia. No puede negarse la importancia de la cultura que por vía de la razón teórica se dirige al mundo de lo especulable presidido por la verdad. La cultura intelectual es el cultivo del “logos” en la persona humana. Y como “logos” es razón, mente, espíritu, verdad y palabra, la cultura intelectual es cultivo de la razón, disciplina de la mente, formación del espíritu, aprehensión de la verdad y dominio del lenguaje. El espíritu del hombre es primordialmente espíritu de verdad. La inteligencia brota sin mediación alguna de la energía fontal del alma y se clava directamente en la diana de la verdad. El verdadero espíritu de la inteligencia es el espíritu del “logos”: penetra la verdad, esclarece el conocimiento, concuerda con la realidad y se expresa en la palabra. Por eso, la cultura intelectual es expresión del verbo, comunión de la verdad, nutrición de la mente y formación del espíritu.

La cultura intelectual difiere esencialmente del cultivo de una planta o del adiestramiento de un animal. Existen en el animal y en la planta crecimiento cuantitativo y devenir natural. La cultura intelectual es desarrollo intencional en el espíritu. El devenir natural y el desarrollo intencional pertenecen a órdenes de entidad absolutamente heterogéneas. Hay en el devenir natural simple tránsito de la potencia al acto. En el mejor de los casos, el acto llena el vacío que caracteriza a la potencia. El desarrollo del espíritu es de orden intencional. El objeto del conocimiento no llena ningún vacío en el sujeto cognoscente. Más que apropiación del objeto por el sujeto, el conocimiento humano es asimilación de éste a aquél. Al hacerse intencionalmente lo conocido, el espíritu despliega su ser y actualiza sus recursos. Llega a ser lo que era desde siempre, según exigiera Píndaro.

En efecto, mientras al animal se le da la vida hecha, el hombre recibió el encargo y la misión de tener que realizarla. Espíritu incorporado, vive el hombre con los seres del universo material y convive en la comunidad de las personas de que también él forma parte. Por medio de los sentidos capta los seres del mundo desde el exterior, y por el intelecto los aprehende desde su dimensión trascendental, es decir, desde su *esse* en que todos participan en consonancia con su naturaleza. Es el orden intencional del conocer, elemento absolutamente insustituible de la cultura intelectual. A esa relación del hombre con la naturaleza debemos agregar la vinculación del hombre con el hombre. En el lenguaje encontramos el factor más decisivo del progreso cultural. Signo intencional dirigido por un yo que habla a un tú que escucha y es capaz de comprender y contestar, el lenguaje es comunicación, conversación, diálogo, intercambio personal de los dones del espíritu.

La cultura intelectual tiene importancia decisiva. La verdad conocida libera nuestra existencia, ensancha la persona hasta los confines del saber, enriquece a la razón especulativa con la realidad asimilada, ilumina a la razón práctica en el aprendizaje de ser hombre y habilita a la razón técnica para el ejercicio profesional en las mil direcciones del hacer. La ciencia y la sabiduría fundan el desarrollo de los pueblos y mantienen el nivel de sus culturas.

PRAXIS ACTIVA Y CULTURA MORAL

Toda praxis nace en la intimidad del yo. Pero lo que comienza en el espíritu tiene ya alguna relación con el conocimiento. La praxis se inicia con la representación de la obra que va a ser efectuada. Esta representación, lejos de detenerse en la pura contemplación, se convierte en proyecto acariciado y querido. Y como no hay querer humano desprovisto de motivo, volvemos a encontrarnos con el conocimiento en la estructura del dinamismo del espíritu, que exige la percepción del bien o la estimación del valor. Trátase ahora de un conocimiento *práctico* que se pone al servicio del obrar. Y así estamos en el campo de la actividad. Es claro que la actividad espiritual es una actividad estrictamente inmanente. También es cierto que el hombre no es espíritu puro ni inteligencia alojada en un organismo. El hombre es espíritu incorporado, espíritu en el mundo. Sólo puede ser concebido con garantía de exactitud en función de la estructura de materia y es-

píritu. Negar esta estructura es abrir el camino al error del materialismo o ir a parar a la beatería del espiritualismo. No. Según quedó puesto de relieve, materia y espíritu son distintos en la unidad de la sustancia humana. Esta unidad se perfecciona merced a la tarea del espíritu, que promueve al individuo a la dignidad de la persona por la posesión de sí y el desarrollo en la extensión del cuerpo, al que desde el interior vivifica y sensibiliza.

Uno en el ser, el hombre mantiene también una unidad en el obrar con duplicidad de manifestaciones. Hay una actividad humana que se ejerce en el interior del hombre. Es la actividad inmanente, a la que los griegos llamaban *πραττειν* y los latinos *agere*, y que traducimos al español por obrar estrictamente dicho. Existe también una actividad humana que se ejerce sobre una materia exterior. Es natural: espíritu en el mundo, el hombre encuentra en el mundo la materia de su conocimiento y el campo apropiado para el ejercicio de su libre actividad. Trátase ahora de una actividad transitiva que los griegos designaban con el vocablo *ποιεῖν* y los latinos con la palabra *facere*, y los españoles llamamos hacer o producir.

Al primer territorio de la praxis pertenece el repertorio de las obras interiores. Llamésmole por su nombre: *acción*. Más propiamente: *praxis activa*. Tomás de Aquino la llamó alguna vez “vida del alma, entendiendo por vida las obras de la vida”, *ut per vita intelligamus opera vitae*. A mi modo de ver se trata de la praxis moral, es decir, de todas las obras de la conducta humana afectadas por la eticidad. Con Palacios podemos decir que “es agible el acto humano en sí mismo, la actividad humana considerada respecto al uso de la libertad, siendo entonces indiferente que trascienda o no al mundo exterior o que deje o no deje efectos fuera del hombre”.

La segunda dimensión de la cultura subjetiva está afincada en territorio ético. La cultura moral aparece en los caminos de la acción hacia la meta del bien para conseguir la perfección humana. Trátase, en definitiva, de una ordenación de la actividad libre de la persona hacia su propio fin. Sabemos que toda incoación de perfección se endereza a la perfección consumada. La cultura moral pone al hombre en trance de llegar a acabamiento. Observando sus intenciones más profundas, se ha podido decir que la naturaleza no pretende únicamente la generación de la prole, sino también su promoción y desarrollo hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud. En esta línea de promoción de la realidad humana

hasta que todas las virtualidades se convierten en virtudes, adecuadas al dominio del obrar y al señorío de la acción, debe plantearse el problema de la cultura moral. En modo alguno puede restringirse al cultivo de la voluntad como apetito racional. Y ello porque el hombre posee también otras facultades apetitivas, afectadas por el perfeccionamiento ético.

Consiste la cultura moral en la posesión de las virtudes cardinales, llamadas así porque contienen virtual y potencialmente a todas las demás. Ya Platón las sistematizó como actitudes fundamentales que expresan el orden y la armonía de la vida humana individual y colectiva. Cada parte del alma individual tiene su virtud, y cada virtud se refleja en un estamento de la vida social. La sabiduría consiste en la reflexión del alma racional, y de ella se alimentan los sabios y gobernantes; la fortaleza es el adiestramiento del alma irascible, y debe asistir a los guardianes y guerreros; la templanza es la virtud del alma concupiscible, propia de los labradores y de los comerciantes. ¿Y la justicia? Más que una virtud, la justicia era para Platón el alma de todas. Derivada de la idea de bien, regula las tres partes del alma individual, las tres clases del cuerpo social, las tres virtudes singulares y colectivas, y armoniza los destinos históricos de las diversas ciudades.

Esta doctrina de Platón presta todavía inapreciables servicios al encuadramiento de la cultura moral. El desarrollo de la humanidad en el hombre busca el cuádruple objetivo de adquisición y perfeccionamiento de las virtudes cardinales. Está cultivado el hombre templado y comedido, que poda su ambición de placer, modera su natural desco de bienestar y no tolera el artificio de su propia vida. También lo está el hombre fuerte, dispuesto al sacrificio y al heroísmo por la implantación de la justicia en el mundo. Es culto el hombre justo que, sabiéndose miembro entre miembros, vive de la verdad y el amor en las formas sociales y en los órdenes comunitarios. Es perfecto el hombre prudente que, lejos de imponer la veleidad de su querer, somete de buen grado su voluntad a la verdad de las cosas.

La posesión de la prudencia satisface las aspiraciones más profundas de las personas, otorga al hombre su definitiva emancipación, haciéndole dueño de sus actos y señor de su vida, y conquista la autonomía del ser humano que San Pablo ponía en la libertad de los hijos de Dios. La libertad espiritual se expresa en la intimidad de la persona y produce su enriquecimiento interior. Más que encerrarla en la individualidad, la proyecta en la vida social y comunitaria. La cultura moral se manifiesta entonces como cultura social, política y religiosa.

Con la cultura socio-política integrada en la cultura moral adquiere el hombre la plenitud de su riqueza de expansión. En la subordinación al bien común alcanza su bien más propio y se abre a la perspectiva de su definitiva trascendencia, de la que la cultura religiosa es anuncio y anticipación. Un tratamiento histórico de la cultura moral puede hacerse siguiendo el despliegue de la idea de virtud que desde Sócrates, el maestro de Platón, cruza la filosofía griega y helenística hasta que se convierte y se supera en la concepción agustiniana de la virtud como *ordo amoris* y que, corriendo el tiempo, coronaría Tomás de Aquino con el *ordo caritatis* como amor sobrenatural de Dios.

EL ARTE Y LA CULTURA TECNICA

El segundo territorio de la praxis lleva el nombre de *producción*. Dígase, si se prefiere, *praxis productiva*. Se trata de las operaciones de la razón poiética, que, por vía de creación, se dirige al universo de la belleza o de la simple utilidad, y cuya más bella conquista en el dominio de las artes, las técnicas y las profesiones seguirá llamándose poesía. Estoy de acuerdo con Palacios cuando afirma que “es factible todo lo que puede ser hecho por una operación humana que deja fuera de sí efectos de valor apreciables en ellos mismos, independientemente de la buena o mala voluntad con que fueron hechos”. Así, pues, “la palabra factible, aunque hablando con propiedad sólo designe un acto externo del hombre, puede también designar ciertas obras internas, hechas en el interior del entendimiento, que se consideran dotadas de un valor que es independiente del valor que tenga la intención moral del que las hace”. Estamos, pues, ante todas las manifestaciones del hacer: las artes mecánicas o bellas, serviles o liberales; las actividades utilitarias o económicas que producen el bienestar, y las actividades culturales en las que el espíritu se expresa con más profundidad por el ejercicio de sus facultades de razonamiento, de invención y creación.

Se ha pretendido distinguir en el campo de la praxis productiva dos sectores, uno de los cuales respondiese a las creaciones artísticas, y el otro, a las actividades técnicas. Por mi parte prefiero tratar juntos ambos sectores. Fueron los latinos quienes tradujeron por *ars* (arte) lo que Aristóteles llamaba (técnica), el hábito productivo de orden intelectual. Me ocupo, pues, de la cultura artística y técnica. Pero sólo de su aspecto subjetivo, es decir, del arte creador y no de

las artes creadas, de la técnica productora y no de los productos técnicos.

¿Qué es, pues, el arte creador en el hombre? Para responder a esta pregunta conviene ser precavidos y estar dispuestos a la humildad. La peculiaridad de nuestro ser como espíritu incorporado nos permite participar en el poder creador de Dios. Es claro que las posibilidades humanas de creación habrán de ser necesariamente limitadas. Finito y contingente en su ser, el hombre es también limitado en su capacidad creadora. “Sin embargo, esta contingencia no es bastante para privarlo del poder creador de configuración, distintivo de su ser espiritual. En su condición de esencia configuradora que dispone, aunque dentro de ciertos límites, del libre poder de creación, el espíritu no es cosa muerta, terminada ni cerrada. El espíritu del hombre es el ser que, en el ejercicio de su función cognoscitiva, no puede construir el universo de su conocimiento si no es partiendo del dato que le brinda su percepción, tanto sensible como espiritual, dependiendo así de un elemento percibido, que no es creación suya, sino que le es dado. Es el ser que se asigna sus propios fines, aun cuando también en dependencia del vínculo de obligatoriedad que nace de su propia esencia. Con ayuda de la técnica pone a su servicio el mundo de la naturaleza. Haciendo uso de su poder de forjación y de su capacidad plasmadora y configuradora de sí mismo, de los otros y de la comunidad va construyendo el edificio de la cultura” (Steinbüchel). El edificio de la cultura artística es construido por el arte. Como tal, es de orden espiritual. Hay que colocar el arte en el ámbito de la razón, principio primero de todas las obras humanas. Reside en la inteligencia del artífice como una peculiar cualidad de su saber hacer. En vano buscaremos el arte en las manos como potencia ejecutiva material. No está el arte del escultor en la fuerza del brazo ni el del miniaturista en la agilidad de los dedos. La habilidad manual favorece la operación creadora cuando es dócil al influjo del arte, que, naciendo de la inteligencia, pretende introducir en la obra sus mejores intenciones. Los antiguos afirmaban con unanimidad jamás desmentida que el arte es un hábito del entendimiento práctico. Como tal “es una *virtud*, es decir, una cualidad que, venciendo la indeterminación original de la facultad intelectual, aguzando y templando a la vez la punta de su actividad, la lleva, respecto de un objeto definido, a un máximo de perfección y de eficacia operativa” (Maritain).

En la doctrina de los hábitos debemos ver la posibilidad misma

del desarrollo y perfección del hombre en los dominios del conocer, el obrar y el hacer.

Como escribí en otro lugar, los hábitos son perfecciones de la naturaleza humana, una a modo de segunda naturaleza por la que el hombre se supera a sí mismo y adquiere la autenticidad más excelsa. ¿Cómo realizan los hábitos este acabamiento y perfección del hombre? Los dones intelectuales, las cualidades técnicas, artesanas y profesionales y las virtudes morales perfeccionan y completan al hombre al depositar en el espíritu sus mejores tesoros. El saber y el arte acumulan en la inteligencia reservas de luz y de fuerza; la virtud moral almacena en la voluntad tensiones de amor. Las ciencias especulativas, y en mayor grado la sabiduría, perfeccionan al entendimiento capacitándole para la conquista de la verdad. Las artes y las técnicas habilitan al entendimiento para, sirviéndose de los órganos del cuerpo, adueñarse de la naturaleza exterior y realizar en ella los sueños de la razón. Las virtudes perfeccionan a la voluntad hasta convertirla en la gran artesana de la conducta en la conquista del bien. Según esto, los hábitos disponen al hombre para la fecundidad. Las ciencias le capacitan para el bien pensar; las artes le habilitan para el bien hacer, y las virtudes le preparan para el bien obrar.

El arte, repito, es el orden intelectual. Nuestra inteligencia no se contenta con desprender del mundo, por el conocimiento, la verdad que contempla, sino que opera también en seres naturales para modelarlos y trabajarlos. El hombre no es sólo *homo sapiens*; es también *homo faber*, llamado a configurar la tierra. Al lado de las ciencias y de la sabiduría por la que comprende lo que es, hay que colocar todos los saber-hacer, por lo que el hombre está habilitado para realizar lo que concibe. Las artes son precisamente las aptitudes del *homo faber*. “Esto engloba las artes mecánicas como las bellas artes, las artes liberales o de ornato y toda la diversidad de oficios y profesiones; en una palabra, toda la variedad de caracteres requerida para la vida de las sociedades; comprendiendo en ello, con las artes industriales, el de organizar política y económicamente un pueblo, un país. El arte es esencialmente aquí el sentido de un trabajo que se ha de hacer, *recta ratio factibilium*, la razón recta del hombre, aplicada a las obras exteriores, y que se muestra allí tanto artista como artesana, maestra en artes, para realizar fuera de sí como una expresión de lo que en cí lleva” (André Marc).

La cultura astística y técnica está hoy prácticamente abandonada. La hemos sustituido por lo que se llama formación profesional direc-

tamente ordenada a la explotación de las fuerzas productivas del hombre al servicio del rendimiento laboral en las empresas. En principio, nada debe objetarse al fomento de la formación profesional. El hombre tiene el deber de prepararse para el trabajo y la sociedad no puede carecer de ningún elemento del abanico entero de las ocupaciones humanas. En este sentido debemos ponernos en guardia y no ceder al fácil tópico de "la barbarie del especialista".

Las artes y las técnicas son tan numerosas y variadas como las direcciones en la rosa de los vientos. Las profesiones mismas son especialidades en que se divide y se subdivide el mundo laboral. Por dispensarnos de aquella "barbarie" padecemos hoy un grave retraso en el desarrollo de la artesanía, la industria y la técnica. Poner la cultura técnico-profesional en las destrezas manuales con vistas a la producción en cadena significa además de un grave error de política pedagógica, un delito de lesa humanidad. Lejos de poner el sistema educativo al servicio del perfeccionamiento del hombre, lo orientamos hacia una progresiva animalización de la vida del espíritu. El sujeto de los hábitos técnicos es la inteligencia y no los órganos del cuerpo. Y la inteligencia técnica, como cualquiera otra energía humana, o se identifica con la inteligencia especulativa o deriva de ella. La cultura técnica sólo florece en la atmósfera de la cultura intelectual. Por lo que se refiere a la cultura de las bellas artes habría que ir más lejos. Ordenadas a la producción de la belleza, aspiran a clavar sus raíces en la sabiduría metafísica. La cultura artística se afina en la naturaleza y se abre a las perspectivas infinitas del espíritu.

