

EL HOMBRE EN LA HISTORIA

La cuestión de la historicidad y ahistoricidad del hombre

ADOLF SCHURR

La conciencia de estar arrojados a un destino ineludible en el curso de la historia, se ha convertido en un factor decisivo y determinante del presente.

A la conciencia del presente se añade además la convicción de que nosotros mismos estamos sometidos al cambio progresivo de la historia: no solamente el hombre, también la humanidad debe ser entendida históricamente.

Los hechos citados pueden ser tomados como motivo para establecer las siguientes preguntas:

¿Puede ser comprendida la historia en sentido hegeliano como un proceso que se dirige necesariamente según leyes a un fin determinado de antemano?

¿Puede, por otra parte, ser entendida de una manera suficiente la esencia del hombre, si es vista exclusivamente desde la vertiente del pensamiento filosófico existencialista del presente como se halla en SARTRE y HEIDEGGER?

¿Cómo se puede responder a la temática propuesta —la cuestión del hombre en la historia— si abordamos la antítesis de historicidad y ahistoricidad del hombre?

¿Cómo se puede acceder *filosóficamente* a la cuestión del hombre en la historia?

La determinación formal de una investigación filosófica no entraña mayor dificultad. El filósofo pretende comprender la realidad. Si tal intento de comprensión se realiza de una manera fundamental, no se puede agotar en la descripción de la realidad fenoménica, o sea, respecto de la temática propuesta, en la aclaración del hombre según su propia situación. Un esclarecimiento descriptivo del objeto de la pregunta es ciertamente un presupuesto del preguntar, pero nada

más; una tal limitación en la investigación significaría aceptar la realidad sin más y con ello renunciar a la *comprensión* de la realidad.

El hombre tiene la posibilidad de rebasar en el pensamiento toda realidad conformada, con la pregunta: ¿Desde dónde se determina la forma de la realidad fáctica? Una intención de comprensión fundamental implica continuamente la vuelta al fundamento del hecho y no se realiza de otra forma que en la intelección del fundamento del hecho. Una investigación filosófica, con tal de que no renuncie a la dimensión interrogativa absolutamente fundamental, tematiza en la comprensión de la realidad los *principios* de la realidad; su tarea consiste en intentar entender el hecho de la realidad con ayuda de sus principios constitutivos y de esta forma crear la base para poder también entenderlos en su forma concreta. El comprender solamente conduce a un concebir, cuando los principios no son incluidos como supuestos hipotéticos modificables a discreción, sino cuando ellos se muestran como constitutivos; solamente entonces existe *intelección* en la función determinante de la realidad de los principios.

La intelección de la realidad desde sus principios constitutivos muestra la temática y la forma de proceder de una investigación filosófica. Por más que esta determinación en su generalidad *formal* afecte a toda investigación filosófica, la cual se asienta en una dimensión interrogativa fundamental y posible al hombre, no existe sin embargo un acuerdo en la determinación *material* del principio para la realidad histórica. ¿Qué debe incluirse como fundamento comprensivo del hombre en la historia?

Se pueden pensar dos explicaciones: necesidad y libertad. Puesto que la necesidad y la libertad se excluyen mutuamente, no pueden ser propuestas al mismo tiempo como principios ambas posibilidades, sino una de las dos —o libertad o necesidad—. ¿Cómo se determina la forma espiritual de la realidad histórica en virtud de la citada alternativa de principios? ¿Cómo se ha de decidir sobre la rectitud de la norma de comprensión fundamental?

I. NECESIDAD COMO FUNDAMENTO DETERMINANTE DEL HOMBRE Y LA HISTORIA.

La libertad de la autodeterminación puede ser puesta en entredicho desde una doble vertiente: se pone en tela de juicio la libertad del individuo, o se habla de un curso necesario de la historia.

La mayoría de las veces no se niega teóricamente la libertad del individuo; pero en muchos casos aparece una concepción del hombre que retrotrae sus afirmaciones a un proceso que se lleva a cabo con necesidad, a pesar de que el principio de necesidad no es formulado como fundamento comprensivo.

Hoy se acepta rápidamente la tesis de que el hombre no es otra cosa que un «producto de su contorno», un «producto de sus disposiciones», o que el hombre es un «hijo de su tiempo». Esas afirmaciones comunes se hallan fundamentadas científicamente en investigaciones sociológicas y psicológicas. No es difícil oír que la vida consciente está coartada por el poderío irracional e imprevisible de un «inconsciente»; que el pensamiento, y con ello el horizonte de autodeterminación para el hombre, está fijado de antemano por los momentos específicos del tiempo histórico: la cultura y el lenguaje; todavía más: que la racionalidad del hombre como pensamiento y voluntad no es otra cosa que un epifenómeno de procesos fisiológicos.

De hecho más fácilmente se puede hacer creer al hombre que él es un resultado final de componentes determinantes, que convencerlo de su libertad. ¿Puede, sin embargo, pensarse la tesis de una determinación *universal* respecto del hombre?

La contradicción, implicada en la negación de la autodeterminación del hombre, está expresada en el principio de un desarrollo en cuyo fin el hombre solamente es considerado como esencia natural, pero no como una genuina esencia espiritual. Cito únicamente a SCHELLING, el cual expresa la contradictoriedad de una tal suposición por medio de una sencilla comparación:

«El que no es para sí otra cosa que lo que las cosas y las circunstancias han hecho de él; el que sin dominio de sus propias representaciones es arrastrado por la tormenta de las causas y los efectos, ¿cómo quiere saber de dónde viene, a dónde va y cómo ha llegado a ser esto que él es? ¿Conoce, pues, la ola que arrastra en la tempestad? El no tiene derecho a afirmar que es resultado de la cooperación de factores determinantes; para poder decir esto, debe suponer que él se conoce a *sí mismo*, que él es también algo *para sí mismo*»¹.

1. F. W. SCHELLINGS 'Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft', 1797. Schellings Werke. Hrsg. v. Manfred Schröter, München 1927. Bd. I, p. 668.

El intento de pensar la autorrealización de la humanidad como cualquier proceso natural bajo la categoría de un contexto necesario de causa y efecto es rechazado de una manera tajante por SCHELLING, en conexión con la citada comparación:

«Se puede decir algo así, se puede correr la voz, pero de hecho nunca jamás es aceptado por el hombre, ya que ninguna cabeza humana puede pensar tal cosa»².

¿Por qué motivos es rechazada como irracional la necesidad como principio comprensivo del individuo? Si el hombre estuviera ligado a un proceso necesario, no sería posible la proposición de que él no es otra cosa que el resultado de la cooperación de factores determinantes. SCHELLING remite con razón a la imposibilidad de un tránsito en el cual fracasa toda versión de la teoría evolutiva: El paso del modo de ser en-sí de las cosas a la dimensión de ser-para-sí puede ciertamente ser afirmado, pero no puede ser realizado.

El intento de considerar la necesidad como principio comprensivo del hombre fracasa en una dificultad adicional. Aun cuando se aceptase el tránsito de un ser-en-sí a un ser para-sí, ¿cómo podría surgir desde la conciencia de la necesidad la conciencia de la libertad? Una teoría que pretende concebir al hombre como producto final de factores determinantes, debería mostrar cómo la necesidad puede hacer aparecer desde sí la libertad.

Así como es impensable el primer paso de un modo de ser en-sí a un para-sí, tampoco es posible pensar el segundo paso, es decir, deducir la libertad de la necesidad. Se puede comprender que la libertad se limite por manifestaciones externas determinantes; pero no se puede comprender que allí donde existe una determinación universal, pueda aparecer sin más la conciencia de la libertad. Tan cierto es que la conciencia de la libertad está puesta con el hombre, como que el principio de la necesidad fracasa en cuanto fundamento comprensivo del hombre: la determinación fundamental del hombre estriba en la libertad.

¿Qué se ha conseguido con estas reflexiones respecto al tema propuesto? Con la determinación fundamental de una esencia se ha puesto la base, desde la cual se puede conceptuar de una forma com-

2. *Op. cit.*, p. 673.

prensiva la realidad de una esencia. Una construcción de la realidad, que va en contra de la determinación fundamental aparece, a través de la visión de la determinación fundamental, como construcción arbitraria y fracasa como posible comprensión de la realidad. Me parece que con esto se puede hacer una pregunta decisiva para comprender al hombre en la historia: si el principio de la forma concreta de la realidad estriba en la libertad, ¿es entonces posible una construcción de la historia? Se puede determinar el proceder metódico de la filosofía respecto de la realidad histórica de tal forma que se diga:

«A la filosofía se le adscriben pensamientos *proprios*, que la especulación produce sin relación a aquello que es y con ellos empieza la historia, la trata como material, no la deja como es, sino que la *dirige* según pensamientos, *construye a priori* una historia»³.

¿Puede culminar una consideración filosófica de la historia en una construcción *a priori* de la historia? Una deducción del curso de la historia presupone que hay en la base de la historia unos principios que hacen salir desde sí la realidad histórica en su forma concreta como una consecuencia necesaria. Únicamente en este caso existirían en los principios no solamente consecuencias posibles, sino que estarían contenidas consecuencias presupuestas y deducibles *a priori*.

Si la filosofía tiene como cometido, en relación con la realidad histórica, el deducir únicamente con la ayuda del pensamiento o del concepto la realidad en su forma concreta, entonces aparece una dificultad fundamental en contra de tal intento:

Del *mero* concepto jamás puede deducirse una forma concreta de realidad. La concreción se nos da como asumible bajo un concepto; pero no es deducible, de forma inversa, la forma concreta de la realidad desde el mero concepto. Se necesita de un momento adicional para realizar el tránsito de la esfera del concepto a la esfera de la concreción. Ciertamente puede realizarse el paso del concepto a lo concreto en el reino de la realidad impersonal de los procesos naturales con ayuda de la legalidad natural. Pero, ¿cómo se pasa de la diferencia entre el concepto de historia a la realidad de la historia?

3. G. W. F. HEGELS 'Die Vernunft in der Geschichte'. Sämtliche Werke. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Bd. XVIII A. PhB Bd. 171 a, Hamburg 1955⁵, p. 25.

Más cierto sería que, en relación con la realidad histórica, la diferencia entre concepto y realidad estuviera colocada en la misma legalidad natural, lo cual significaría: la realidad personal de la historia se identifica con el mismo proceso impersonal que es la historia natural —una afirmación cuya impensabilidad ya fue excluida. El curso de la historia sería, como todo proceso que se realiza con necesidad, soportable en última instancia de una manera fatal.

Con la diferencia de realidad impersonal, como proceso natural, y realidad personal, como historia, se puede determinar con HEGEL por vía de exclusión la diferencia entre concepto de la historia y realidad de la historia:

«La consideración filosófica no tiene otra intención que eliminar lo casual. Casualidad es lo mismo que necesidad externa, es decir, una necesidad que retorna a causas, que propiamente son circunstancias externas»⁴.

¿De qué modo se excluye la «casualidad» como «necesidad externa»? ¿Qué hay que poner como mediación para la diferencia entre el concepto de historia y realidad de la historia? HEGEL aclara perfectamente la determinación fundamental de la humanidad desde aspectos principiativos:

«La filosofía [...] nos enseña que todas las propiedades del espíritu únicamente existen por la libertad, todas son solamente medios para la libertad [...], que la libertad es lo único verdadero del espíritu»⁵.

No podría ser afirmado con mayor claridad el miembro que media entre concepto y realidad: si la libertad es lo único verdadero del espíritu, entonces solamente se puede comprender la historia en su forma concreta, en su curso total y con ello el hombre en la historia, desde el fundamento de la libertad; el tránsito del concepto de historia a la realidad de la historia está mediado por la libertad.

El punto decisivo de estas reflexiones consiste en que el ser fundamental de la libertad no ha de ser *proclamado* únicamente como principio de la historia, sino que la libertad ha de ser *mantenida* co-

4. *Op. cit.*, p. 29.

5. *Op. cit.*, p. 55.

mo factor decisivo y constitutivo en el esclarecimiento reflexivo de la realidad histórica del hombre.

Si la libertad recibe la función mediadora entre el concepto y la realidad de la historia, entonces se deducen dos consecuencias: donde existe autodeterminación, fracasa, de una parte, lo «casual» como necesidad externa para comprender la historia. Por otra parte, la autodeterminación de la libertad excluye del mismo modo cualquier intento de anticipar en el saber el proceso real de la libertad, es decir, de construir la historia *a priori*.

HEGEL entiende la libertad como lo «único verdadero del espíritu», pero determina al mismo tiempo en un concepto general la historia del mundo como «desarrollo necesario», con lo cual la necesidad no es tomada como necesidad externa del destino sino como la necesidad de la idea divina ⁶.

La necesidad aparece aquí en una nueva dimensión: no como determinación universal de la libertad individual —ella aparece como lo «único verdadero del espíritu»; pero la totalidad de las libertades humanas se encuentra sometida a un proceso omniabarcante, que se lleva a cabo con necesidad por encima de todas las libertades individuales ⁷.

La concepción histórica de HEGEL es conocida; únicamente citaré algunas tesis decisivas:

«Se manifiesta desde la consideración de la historia del mundo, [...] que ella ha sido el curso racional y necesario del mundo del espíritu» ⁸.

Desde este presupuesto se determina el carácter progresivo del proceso de la historia:

«La historia del mundo es la manifestación del proceso absoluto y divino del espíritu en su forma divina, de este nivel, a través del cual él consigue su verdad, la autoconciencia más allá de sí mismo» ⁹.

6. Cfr. *op. cit.*, p. 83.

7. *Op. cit.*, p. 30.

8. *Op. cit.*, p. 33.

9. *Op. cit.*, p. 75.

Como niveles en este progresivo llegar-a-sí-mismo del espíritu, que no puede descansar, «hasta que él sabe lo que él es»¹⁰, valen los distintos pueblos:

«Los espíritus de los pueblos son los miembros en el proceso». «Los espíritus de los pueblos [...] se diferencian según la representación que ellos se hacen de sí mismos, [...] en la cual ellos han captado y fundamentado aquello que el espíritu es. [...] Lo que el espíritu conoce de sí mismo, depende de la conciencia del pueblo (...); esta conciencia hace del pueblo derecho, costumbres, religión. Ello es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo sepan»¹¹.

¿Desde dónde se determina propiamente el avance del proceso?

«El espíritu de un pueblo [...] hay que considerarlo como el desarrollo del principio, que está envuelto en la forma de un impulso oscuro»¹².

Un «impulso oscuro» aparece como *movens* del proceso de la historia, el cual avanza por encima de cualquier fijación en un determinado nivel de desarrollo; pues si se alcanza un determinado nivel,

«entonces (el pueblo) no tiene nada que hacer en el mundo»; «esta completitud es al mismo tiempo su muerte y es el aparecer de un nuevo nivel, de un nuevo espíritu»¹³.

¿Qué ocurre en una tal concepción de la historia? ¿Qué consecuencias tiene para la comprensión del hombre en la historia?

La concepción hegeliana se origina de una intención cognoscitiva, que se enlaza con la cuestión acerca del sentido de la historia. El intento del hombre de trascenderse a sí mismo preguntando por el proceso total, en el que se siente inmerso, permanecerá como una pregunta legítima, aun cuando las respuestas que en cada caso se hayan dado al tema del sentido de la historia se excluyan mutuamen-

10. *Op. cit.*, pp. 72 y 73.

11. *Op. cit.*, pp. 64 y 59.

12. *Op. cit.*, p. 64.

13. *Op. cit.*, pp. 64 y 65.

te: tan cierto es que la autorrealización de *una* libertad se halla en relación con *muchas* libertades y únicamente puede ser entendida desde una conexión interpersonal, como que puede ser entendida con pleno sentido la cuestión acerca de la historia en una comunicación de todas las libertades.

¿Se puede mantener dentro de esta pregunta, que abarca el problema, la tesis de que el curso de la historia implica un avance que se desarrolla de una forma ininterrumpida y necesaria hacia un «término final, independientemente del modo como este se determine? ¿Existe en la cuantificación ilimitada de las libertades individuales una garantía de que la historia deba perseguir con necesidad unos fines determinados?

La tesis afirmativa respecto de la cuestión propuesta conduce, no solamente en HEGEL sino también en los proyectos de la historia de sus epígonos, a la consecuencia de una completa desvalorización del individuo. Esta desvalorización se halla incluida no solamente en la concepción total; HEGEL la expone repetidas veces:

«Aun cuando los individuos concretos fueron humillados, la razón no puede parar».

«Los individuos desaparecen delante de lo sustancial común, y éste se forma sus propios individuos, a los cuales necesita para sus fines. Pero los individuos no impiden que ocurra lo que debe ocurrir».

«Puede ser que a los individuos les ocurra algo injusto; pero ésto en nada afecta a la historia del mundo, a la cual los individuos sirven como medio para su progreso»¹⁴.

Nuestro no muy lejano pasado hace ver cómo una tal teoría de la historia se puede propagar rápidamente, y de una manera tal, que todos los individuos que hubieran podido impedir el «curso necesario» de la historia fueron desvalorizados y «borrados», no por la anonimidad de un mundo del espíritu, sino por individuos concretos. Lo que para HEGEL había sido una mera teoría, cuando dijo:

«en la medida que consideramos la historia como [...] maldado»¹⁵.

esto se convirtió en una triste realidad.

14. *Op. cit.*, pp. 48, 60 y 76.

15. *Op. cit.*, p. 80.

¿Se puede mantener —si nos atenemos a la realidad de la historia— la tesis: lo que siempre sucede no cae bajo la responsabilidad de las libertades individuales y concretas, sino que nace de una necesidad más elevada, a la cual todos estamos sometidos, lo quieran o no lo quieran?

HEGEL fundamenta la existencia de una necesidad más elevada que abarca todo lo individual a través de reflexiones en torno a la potencia e impotencia de la «providencia», para demostrar que:

«la razón rige y ha regido el mundo (...), que la providencia domina el mundo» — pues: «El gran contenido del mundo histórico es (...) racional y debe ser racional; una voluntad divina domina con poderío en el mundo y no es tan impotente como para no fijar su contenido»¹⁶.

La tesis fundamental de Hegel: «que el mundo real es como debe ser» está *basada* en que:

«la voluntad racional es de hecho lo efectivamente bueno, lo más poderoso, el absoluto poder, el cual se realiza plenamente» — pues: «Lo verdaderamente bueno, la voluntad divina general tiene el poder de completarse a sí misma»¹⁷.

¡Con qué facilidad se acepta en nuestros días esta misma idea, cuando se trata de la relación entre la libertad humana y divina! La argumentación hegeliana se acepta más frecuentemente de lo que se pudiera suponer, aun cuando sea en sentido contrario. En realidad hoy nadie estará dispuesto a mantener y afirmar que el curso de la historia del mundo es una manifestación de la providencia divina, que «el mundo real no es como debe ser». Con qué facilidad se saca la conclusión contraria, incluso en polémicas serias; la conclusión de que: «lo verdaderamente bueno», «una voluntad divina general» no puede existir, porque el mundo *no* es como debe ser, pero debería ser si se diese un algo verdaderamente bueno. Para demostrar la ausencia de Dios en la historia se acude la mayoría de las veces al fracaso del cristianismo, que no ha conseguido en su larga historia dirigir todo hacia el bien.

En ambos casos, tanto en la tesis de la potencia como de la impo-

16. *Op. cit.*, pp. 41 y 32.

17. *Op. cit.*, p. 77.

tencia de una «razón divina» que domina el mundo, se hace una clara simplificación: si la libertad, como fundamento determinante del hombre en la historia, no solamente se proclama sino que se incluye como factor fundamental del hombre en la historia, entonces se puede reconocer sin dificultad que el aspecto decisivo para la forma *real* de la historia se halla única y exclusivamente en la libertad del hombre. La realización o no realización de una forma *ideal* pensada en torno a la realidad histórica cae con la libertad de autodeterminación única y exclusivamente dentro del poder de disponibilidad, es decir, dentro de la responsabilidad de la libertad humana. Todo desarrollo en el curso de la historia —ya sea como acercamiento o como alejamiento de una forma ideal— no puede ser pensado de otra manera que siendo posibilitado solamente por la libertad. La concesión de una forma ideal de realidad humana, como determinación del hombre en la historia, no se puede forzar, por más que la libertad humana, que deba actuar sobre ella, se aumente hasta el infinito; pues en toda libertad se incluye la posibilidad de realizar otra distinta como forma ideal posible.

Cuando se toma en serio la libertad de autodeterminación del hombre, aparece la tesis de una realización *necesaria* de un término final en el curso de la historia como una construcción arbitraria. Tan cierto es que la forma efectiva de la realidad cae dentro de la responsabilidad del hombre a causa de su libertad, como carente de objeto es la acusación de una «razón divina» para el hecho de que el mundo no es como debe ser.

Una argumentación que no descalifica la autodeterminación del individuo y que, antes bien, es el único fundamento comprensivo en el cual se construye la historia como un suceso interhumano, ¿se halla bajo el veredicto hegeliano de ser una «mercancía de la fe»?¹⁸ Yo no sabría por qué el ser fundamental de la libertad, cuya evidencia se enlaza con toda autorrealización de la voluntad, deba exigir fe. Por el contrario, parece exigir una gran fe la suposición de un principio, «que se halla envuelto en la forma de impulso ciego»¹⁹, que no solamente hace salir desde sí un desarrollo que se lleva a cabo con necesidad, sino que mueve con necesidad absoluta una multitud infinita de libertades hacia fines fijados de antemano. Toda fe en una

18. *Op. cit.*, p. 40.

19. *Op. cit.*, p. 64.

necesidad de desarrollo, inmanente o trascendente a la historia, implica no solamente el contrasentido de la incompatibilidad de libertad, sino también una eliminación: la descalificación de la libertad humana.

II. LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DETERMINANTE DEL HOMBRE Y DE LA HISTORIA.

Si se decide la cuestión del principio comprensivo de la realidad histórica en el saber, entonces la reflexión filosófica remite a la libertad. El presupuesto de una necesidad *externa*, que rebajaría la historia a un suceso casual determinado de una forma impersonal, fracasa ante la evidencia del poder-ser fundamental de la libertad. La construcción del tránsito de la historia desde una necesidad *interna*, que engloba todas las libertades, fracasa frente a la posibilidad de libre autodeterminación que todo individuo posee. La opinión sobre el fundamento comprensivo del hombre en la historia dentro de la alternativa propuesta —libertad o necesidad— desemboca en la libertad cuando la decidimos en el saber. Pero, aun cuando mantengamos la autodeterminación del hombre, ¿no la habremos arrojado al reino de una arbitrariedad que se pone a sí misma?

Las anteriores reflexiones no pueden estar basadas en otro *concepto de libertad* que el concepto de libertad de arbitrio. La libertad fue captada desde la vertiente puramente formal. Solamente esta versión de la libertad, que se admite sin más y que hoy se toma como el único concepto posible de libertad, impide falsas interpretaciones del hombre, si se mantiene de una forma consecuente como principio comprensivo: el aspecto formal de la libertad da al hombre su propia y total responsabilidad.

Como primer resultado de la reflexión aparece una proposición fundamental que la *filosofía existencial* ha renovado dándole un gran valor. SARTRE no propone otro fundamento determinante de la forma real y concreta del hombre que el de su autodeterminación:

«El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Así suena el primer principio del existencialismo»²⁰.

20. J.-P. SARTRE: 'L'Existencialisme est un humanisme'. Paris 1946, p. 22: «L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existencialisme».

Desde esta autoresponsabilidad nada se escapa al hombre, mientras él disponga de la posibilidad de la autodeterminación. Si, por el contrario, se destruye la posibilidad de autodeterminación —aspecto formal de la libertad—, se elimina sin más la libertad. No puede pensarse la libertad sin admitir la posibilidad de que el hombre —como se dice— «pueda hacer y no hacer lo que él quiera». En el aspecto formal de la libertad está incluida la posibilidad de que la realización de la libertad se agote en puros actos arbitrarios. Desde el aspecto formal de la libertad no se puede excluir de hecho que la realidad está sometida a una libertad caprichosa. Esta posible consecuencia se halla incluida en la esencia de la libertad; la pura posición arbitraria es una entre otras formas posibles de realización de la libertad.

La tarea de una investigación filosófica fue entendida como comprensión de la realidad desde sus principios constitutivos. Como principio fundamental de la realidad humana se encuentra la libertad. El principio de la realidad que se investiga, ¿puede ser captado adecuadamente a través del concepto formal de libertad? ¿Significa la absolutización del aspecto formal de la libertad una simplificación de la esencia originaria de la libertad, una abstracción de una relación puesta primariamente con la libertad? Se alcanza el poder-ser fundamental de la libertad en su dimensión total con el concepto de libertad arbitraria?

A todas estas preguntas se podría objetar que cualquier comprensión de la libertad que no sea la de libertad arbitraria elimina la autodeterminación y la hace imposible. Y no quisiera dejar de un lado sin más esta objeción, porque la afirmación de la imposibilidad de otro concepto de la libertad que el de la libertad arbitraria es expresada muy a la ligera, sin pensar las consecuencias que de ello se seguirían. Por lo demás las siguientes reflexiones serían acusadas de afirmaciones no verificables, si no se diese una prolongación conceptual legítima del principio comprensivo de la realidad. Por ello enunciaré la pregunta de una forma completamente precisa: ¿Qué implica la absolutización del aspecto formal de la libertad, la posición absoluta de la libertad arbitraria?

La posición absoluta de la libertad formal implica dos cosas: en

Cfr. con relación con nuestras reflexiones la obra de Ghanem-Georges Hana: 'Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit der Darstellung Jean-Paul Sartres'. München 1965.

primer lugar, la imposibilidad de una comunicación interpersonal, y, en segundo, la exclusión de una fundamentación evidente de su auto-realización.

Una libertad que se pone solamente a causa de la propia libertad, no se puede proyectar hacia otra libertad en esa ordenación constitutiva que toda comunicación humana presupone. La pura libertad arbitraria destruye al mismo tiempo la base desde la cual aparece ella misma como libertad; pues únicamente en la limitación de la autoafirmación se abre la posibilidad de otra libertad. Únicamente la limitación de la autoafirmación abre espacio para la realidad de otra libertad.

Una ulterior reflexión muestra la imposibilidad de una autofundamentación evidente de la realización de la libertad, si la libertad arbitraria es puesta de una forma absoluta. Si la libertad humana estuviera únicamente limitada de hecho a no poder proyectarse de otra forma que a causa de su propia libertad, ¿cómo habría de juzgarse un tal ser fundamentante? La autodeterminación de la libertad no podría fundamentar de otra forma su elección sino a través del arbitrio de la voluntad propia. Cuando se enjuician los actos de libertad humana, cualquier decisión tendría la misma validez, ya que ésta es realizada por obra exclusiva de la voluntad.

¿Cómo hay que entender el hecho de que la autodeterminación puede tomar otra forma en la corriente vital inmediata sin por ello suprimirla como libertad?

Existe una intención de la voluntad realizada vitalmente, que no aceptaría el estar sometida a la arbitrariedad —una intención de la voluntad que pretende que un acto suyo debe darse porque propiamente se fundamenta de una forma evidente.

Si la filosofía quiere comprender la realidad, no puede basarla en una comprensión reducida de sus principios. Aun cuando la concepción de la libertad, entendida como libertad arbitraria se halla convertido en convicción general, una investigación filosófica no puede excluir ya desde el principio otra dimensión comprensiva de la libertad en sus investigaciones. Si el concepto de libertad permite una ampliación del concepto no solamente pensable sino realmente realizable, entonces se debe hacer la pregunta: ¿Es fundamentable —y cómo se puede fundamentar— un derecho de la libertad que afirma proyectarse hacia una intención volitiva que se fundamenta a sí misma?

III. PRINCIPIO Y SENTIDO DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EXISTENCIALISTA DEL PRESENTE.

Me parece que la problemática decisiva para la comprensión del hombre en la historia hay que colocarla en esta pregunta: *¿Cómo puede darse a la libertad aquello que ella pone en su autodeterminación?* ¿Cómo es posible una ampliación del concepto de libertad que, por una parte, no suprima el aspecto formal de la autodeterminación, y, por otra parte, posibilite una determinación de la voluntad que no sea meramente arbitraria sino fundamentada?

Cualquier género de necesidad, ya sea necesidad interna o externa, fracasa como fundamento determinante de la libertad por las reflexiones anteriores, ya que eliminaría o suprimiría la libertad. Entonces únicamente se pueden *pensar dos posibilidades*: Aquello a lo que la voluntad se determina, o es *proyectado* exclusivamente por la libertad misma, o es *captado* como validez objetiva por la libertad.

Ambas posibilidades han encontrado verdaderos representantes en el pensamiento filosófico existencialista contemporáneo. Si yo esbozo sus tesis fundamentales en relación con la temática propuesta, ello no puede aparecer de otra forma que como acentuación de sus intentos de solución antes expuestos.

Una afinidad de pensamiento en la filosofía existencialista de nuestros días se ve en que la libertad es aceptada como determinación fundamental del hombre:

«El hombre es libre, el hombre es libertad»²¹.

Con estas palabras determina SARTRE la esencia del hombre en conexión con la proposición teorico-crítica de DESCARTES. El existencialismo no puede contentarse con esta posición teórica, sino que tiene como tarea:

«que todo hombre posea aquello que él es (es decir, poseer su libertad), y hacer reposar sobre él la total responsabilidad de su existencia»²².

21. *Op. cit.*, pp. 36/37: «L'homme est libre, l'homme est liberté».

22. *Op. cit.*, p. 24: «la première démarche de l'existencialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence».

Pero, ¿qué posibilidad existe, en este primer paso del existencialismo, para una determinación de la libertad, para una fundamentación de la responsabilidad, a la que el hombre es llamado, si la relación fundamental en la que DESCARTES concibe la libertad ha sido eliminada?

La reflexión de DESCARTES conduce desde la evidencia de su principio, desde la inmediatez de su propio ser como conciencia, como *cogito/sum*, a una segunda evidencia, a la evidencia de la existencia de Dios: *Sum, ergo Deus est* (Regulae, XII), a una evidencia cuya explicación lleva a cabo en la «prueba ontológica de la existencia de Dios», de sus *Meditationes*. Al «racionalista» DESCARTES le sirve la absoluta realidad de Dios como *fundamento último*, en el cual se basa la únicamente verdadera autocomprensión del hombre, de la que proviene la evidencia, y la que da única y exclusivamente su sentido a la realización de la existencia humana.

¿Se puede borrar sencillamente como una reliquia escolástica esta reducción crítica de la conciencia al Absoluto, que se lleva a cabo en pasos estrictamente racionales? (Si se quisiera proceder así, se debería clasificar de la misma manera —un intento, a mi modo de ver, irrealizable— todo pensamiento posterior a DESCARTES que renueve la pregunta sobre el Absoluto; a modo de ejemplo: el proyecto de sistema de la filosofía trascendental, en el cual la reducción de la conciencia al Absoluto es entendida como ciencia estricta por los seguidores de KANT y desarrolla la crítica de Kant a sistema).

SARTRE no realiza el paso de reducir la conciencia al Absoluto, como sucede en DESCARTES, sino que explica el Absoluto como un proceso de sustancialización de la libertad del hombre²³.

¿Qué posibilidades quedan para una ampliación del concepto de la libertad, si la realidad humana es elevada a realidad absoluta? ¿Es todavía posible una ampliación del concepto que trascienda el concepto de libertad arbitraria?

SARTRE rechaza expresamente que la elección de la libertad se deba agotar en actos arbitrarios, cuando determina y formula el acto de la autoposición libre:

«Esta mi elección no tiene nada que ver con arbitrariedad»²⁴.

23. Cfr. J.-P. SARTRE: 'La liberté cartésienne'. Paris 1946, p. 334.

24. J.-P. SARTRE: 'L'Existentialisme est un humanisme'. Paris 1946, p. 74: «Celui mon choix n'a rien à voir avec le caprice».

Si la realidad humana se ve en la dimensión de una realidad absoluta y divina, solamente queda una posibilidad —y en SARTRE es llevada hasta sus últimas consecuencias:

«Si yo he suprimido a Dios padre, es necesario que alguien cree los valores. Hay que tomar las cosas como son. Por otra parte decir que nosotros inventamos los valores, significa esto: la vida no tiene ningún sentido *a priori*. Antes de que vosotros vivais, la vida no es nada, antes bien, ella os obliga a darle un sentido, y el valor no es otra cosa que el sentido que vosotros elegís»²⁵.

El aspecto formal de la libertad es ampliado en SARTRE a través de los momentos de valor (*valeur*) y sentido (*sens*). Ya que no puede reconocerse en estos dos momentos admitidos *ninguna* significación apriórica, es decir, que fundamente la experiencia y con ello sitúe absolutamente la realización de la existencia, deben ser esclarecidos como posiciones *a posteriori* de la libertad humana. Valor y sentido no son *conceptuados* o proyectados como posibilidades fundamentales del proyecto de la existencia, sino *producidos* en forma completamente autónoma a través de cada libertad individual²⁶. Valor y sentido no son captados como posibilidad *objetiva* de una fundamentación del valor y del sentido; su significación se reduce a la posibilidad puramente subjetiva del proyecto.

SARTRE se mantiene en los criterios formales del aspecto material de la libertad, ya que la realización de la libertad es colocada bajo el postulado del valor y del sentido, y en esta ampliación del concepto es estimada mucho más que en el concepto de mera libertad arbitraria.

¿En qué dimensiones se prolonga el postulado del sentido y del valor? ¿Es trascendido el reino del propio proyecto, o la libertad individual queda implicada en los límites captados de una manera

25. J.-P. SARTRE: 'L'Existencialisme est un humanisme'. Paris 1946, p. 89: «mais si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs. Il faut prendre les choses comme elles sont. Et par ailleurs dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci: la vie n'a pas de sens, a priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez».

26. J.-P. SARTRE: 'L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique'. Paris 1943, p. 76: «Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs».

solipsista? El postulado de la realización del valor y del sentido trasciende el reino de la libertad individual; SARTRE mantiene la importancia constitutiva de la relación yo-tu, de la relación interpersonal para toda libertad individual. Pues:

«Estas estructuras (el para-sí y para-otro) son inseparables. [...] El para-sí remite al para-otro»²⁷.

El postulado de la ejecución del valor y del sentido se extiende necesariamente por encima de toda libertad individual hacia todas las otras libertades individuales:

«Todo proyecto, por individual que sea, tiene un valor general»²⁸.

Con la significación universal del proyecto propio de valor y sentido no puede ser limitada la responsabilidad para este proyecto al reino del ser de cada uno:

«Cuando decimos que el hombre es responsable de su estricta individualidad, no queremos decir que el hombre únicamente sea responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres»²⁹.

Cuando el hombre, como SARTRE acentúa con razón, no puede rehuir la responsabilidad interhumana, ya que la responsabilidad del ser-para-sí se extiende indefectiblemente al para-otro, entonces la pregunta acerca de la justificación de su proyecto de valor y sentido se hace más necesaria. Si la solución de retrotraer el proyecto de existencia a uno mismo, de aclararlo como asunto privado, se halla recortado por la estructura de la realidad humana, ¿puede obviarse la pregunta en torno a su fundamentación? — Un tal obrar sería de hecho irresponsable — o se debería colocar al mismo tiempo un hablar de «responsabilidad» como una figuración verbal incomprensible y absolutizar la libertad arbitraria.

27. J.-P. SARTRE: 'L'Existencialisme est un humanisme'. Paris 1946, p. 277: «Ces structures [Pour-soi, Pour-autrui], sont inséparables [...] le Pour-soi renvoie au Pour-autrui.

28. *Op. cit.*, p. 69: «tout projet, quelque individuel qu'il soit, unne valeur universelle».

29. *Op. cit.*, p. 24: «quand nous disons que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tout les hommes».

¿Qué fundamento puede darse para la ampliación del concepto de la libertad a través del valor, del sentido y de la responsabilidad en una dimensión comprensiva inmanente? Las conclusiones que SARTRE saca de su concepto aparecen con una consecuencia interna ineludible: Si el hombre no solamente se halla arrojado en su propia libertad, sino que al mismo tiempo se siente como dador del valor y del sentido, entonces hay que reconocer en el hombre, con SARTRE, una autonomía absoluta.

«Una verdadera autonomía del hombre en el esfuerzo por el bien»³⁰.

La responsabilidad, que cae sobre la libertad de elección, se extiende aquí no solamente al «que» (*dass*) de la realización de la existencia, sino mucho más, hasta el «qué» (*was*) de su proyecto, hasta la determinación del contenido del valor y del sentido como *actos autónomos*. Ya que según SARTRE ningún proyecto de libertad humana puede remitir a otro fundamento que el de su propia realización, no puede reconocerse en cualquier representación del valor y del sentido ninguna otra validez que la puramente subjetiva. Si no existe ninguna legitimación para las representaciones de valor y sentido, ninguna posibilidad de mostrarlos como objetivamente válidos, entonces el valor y el sentido se convierten en actos puestos autoritariamente y discrecionalmente.

Desde el punto de vista de los proyectos de sentido autónomos, el modo de hallarse fundamental del hombre no puede consistir en la esperanza, a la que según PEGUY se siente llamado el hombre³¹; aquella no puede ser entendida de otra forma que como se expresa en el pensamiento filosófico existencialista:

«El existencialista declara (...), que el hombre está angustiado»³².

Este modo de encontrarse no es algo así como temor frente a un destino determinado e indeclinable; corresponde, según SARTRE a una

30. J.-P. SARTRE: 'La liberté cartésienne'. Paris 1946, p. 325: «dans la poursuite du Bien véritable autonomie de l'homme».

31. Cfr. CHARLES PÉGUÉ: 'La porche du mystère de la deuxième vertu'. Paris 1929.

32. J.-P. SARTRE: 'L'Existencialisme est un humanisme'. Paris 1946, p. 32: «l'existentialiste déclare [...] que l'homme est angoissé».

responsabilidad que la libertad toma sobre sí a través de los proyectos de sentido autónomos del para-sí y para-otro:

«El hombre que se compromete conscientemente a no ser un cualquiera que elige, sino a ser también legislador [...], no puede escaparse del sentimiento de su profunda y total responsabilidad»³³.

La carga de la responsabilidad recibe su propio peso a través de la impotencia para poder justificar un proyecto de valor y sentido:

«Solo y lleno de angustia estoy frente al único y primer proyecto que constituye mi ser, [...] en torno al valor no tengo, no puedo tener ningún recurso, contra el hecho de que yo soy el que mantiene los valores en el ser [...], yo mismo decido sobre ello. Me hallo sin justificación y sin excusa».

«Estamos solos, sin justificación»³⁴.

La libertad finita es la única que debe responder de sus propios actos y lo hará sin «conciencia y remordimiento». La significación de la responsabilidad se reduce a que con la libertad de la realización de la existencia hay que aceptar todas sus consecuencias; no importa donde crezca la libertad: da lo mismo que sea un proyecto originario de la libertad, o que sea la activa correalización o aceptación pasiva de los proyectos de valor y sentido del otro.

Con la autonomía absoluta, a la que el hombre está arrojado con todas sus consecuencias, queda una última pregunta sin responder. La pregunta más fundamental que la libertad se puede hacer: el «por qué» de su propia legislación — queda sin respuesta. Puesto que la libertad no remite más allá de sí misma, hay que aceptar como un hecho el que uno sea legislador, y hallarse condenado a la libertad»:

«El hombre está condenado a ser libre»³⁵.

33. *Op. cit.*, pp. 27/28: «l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur ..., ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité».

34. *Op. cit.*, p. 37: «J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, [...] je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs [...] j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse». «Nous sommes seuls, sans excuses».

35. *Op. cit.*, p. 37: «L'homme est condamné à être libre».

A través del hecho no aclarado de que uno, ni puede prescindir de la elección, ni puede reconocer de una manera comprensiva la autonomía de la libertad, ésta es entendida como un sin-sentido:

«Esta elección es absurda [...], porque no se da ninguna posibilidad de no poder elegir»³⁶.

¿Cómo habría que entender la realidad histórica del hombre si aceptamos el concepto de libertad de SARTRE? Todo proyecto existencial, que ha sido realizado en correspondencia con una exigencia de verdad *supraindividual*, debería ser explicado como mera ilusión. No se puede negar que, en tanto que han existido hombres, la realización de una exigencia de valor y sentido basada en la verdad ha sido entendida como la determinación fundamental de la libertad; pero un tal proyecto existencial habría que verlo hoy como una afirmación irrealizable. Aun cuando se prescindiera de la pregunta sobre su fundamentación —en la medida que esta pregunta no puede ser aceptada a causa de la comprensión de la verdad, que el concepto de libertad de SARTRE implica— se dan en este concepto de libertad unas consecuencias que la excluyen como principio heurístico.

¿Cómo debe ser entendida la libertad para que la realidad del hombre en la historia se entienda de una manera comprensiva? Las reflexiones habían partido de la pregunta acerca de la posibilidad de poder ampliar el concepto de libertad puramente arbitraria. El intento de eliminar el momento de arbitrariedad por medio del valor, del sentido y de la responsabilidad fracasa cuando los actos son vistos como autoritarios; el concepto de responsabilidad no puede tener otras implicaciones que estar obligado a responder de las consecuencias de los actos de la libertad únicamente el que los realiza; pues, en tanto que actos autónomos, tienen el mismo valor, y por ello no es un contrasentido el incluirlos bajo el concepto de arbitrarios.

Existe una segunda posibilidad, ya citada, y que pretende eliminar la absolutización de la libertad arbitraria: Aquello a lo que la libertad se determina, no es puesto de una forma autónoma sino que es captado como validez objetiva. ¿Cómo es posible, desde la vertiente del pensamiento, esta segunda ampliación del concepto de libertad?

36. J.-P. SARTRE: 'L'être et le néant'. Paris 1943, p. 559: «Ce choix est absurde [...] parce qu'il n'y a pas en possibilité de ne pas choisir».

La interpretación del hombre, como hace HEIDEGGER en su análisis existencial del «Dasein», en su pregunta acerca del sentido del ser, puede ser tomada como un intento de reducir la libertad en su proyecto de sentido no a ella misma, antes bien a un intento de trascender hacia el sentido del ser como «medida de su verdad»³⁷. Sentido no es aquí una determinación accidental de la verdad, sino un modo de ser auténtico o inauténtico que ella alcanza.

La pregunta acerca del sentido

«nada fundamenta que se halle detrás del ser, sino que pregunta por él, en tanto que él se halla dentro de la comprensión del Dasein»³⁸.

El sentido siempre está abierto a la libertad y HEIDEGGER explica su modo de darse en los siguientes términos:

«Lo que puede ser articulado en una apertura comprensiva, nosotros llamamos sentido»³⁹.

El aspecto primario de la realización de sentido no se encuentra, según la explicación de HEIDEGGER, en la determinación de contenido de la apertura, se halla en el modo de captación. Los análisis de «Sein und Zeit» desembocan en la convicción de que la libertad se hace inauténtica si se agota en el modo de existencia impersonal (Man-*Sein*). La autenticidad necesita de una captación responsable de contenido de sentido; únicamente de esta forma es posible la realización de sentido. ¿Se ha determinado con ello de una manera adecuada la realización del sentido? ¿Existe un contenido con el cual se relacione y que permita darle una validez objetiva? ¿Se puede hablar de criterios para decidir sobre la validez de la «medida de su verdad»?

HEIDEGGER no coloca la medida del proyecto humano de sentido en la autonomía de la libertad; la esencia del hombre se determina desde *la exigencia del ser*⁴⁰. HEIDEGGER pone la libertad en relación a una exigencia del ser y determina esta exigencia como «donación» (*Geschick*) del ser:

37. MARTIN HEIDEGGER: 'Der Satz vom Grund'. Pfullingen 1965³, p. 185.

38. MARTIN HEIDEGGER: 'Sein und Zeit'. Tübingen 1963¹⁰, p. 152.

39. *Op. cit.*, p. 151.

40. Vgl. M. HEIDEGGER: 'Der Satz vom Grund'. Pfullingen 1963³, p. 121.

«Nosotros admitimos una tal relación entre donación de ser y libertad. Hablar de admitir (an-nehmen) significa aquí: hacerse cargo de lo que adviene al pensamiento. Admitir y tomar tiene el sentido de correspondencia perceptiva y desveladora»⁴¹.

Desde la aceptación de la donación del ser y su correlativo pensar se deduce un doble aspecto de la historia. HEIDEGGER concluye:

«Si es verdad que el ser cada vez se nos dona en cada caso, que nos envuelve como tal y que es donación, entonces resulta que «Ser» y «Ser» en cada caso significa cosa distinta según las diferentes épocas de su donación»⁴².

Si la exigencia del ser aparece como mudable según las épocas, entonces la posibilidad de la libertad tiene una correspondencia necesaria con la fijación del sentido que se modifica según las épocas. La «*historia del ser*» permite una «*historia del pensamiento*» como apertura de sentido diferente y determinada según los tiempos:

«La historia del hombre es la donación de la esencia del hombre desde el destino del ser»⁴³.

La mutabilidad histórica del sentido del ser proviene del cambio histórico de la donación del ser. A la libertad se le abre ciertamente una relación de sentido «objetiva», pero históricamente mudable.

La cuestión acerca de la posibilidad y validez de una realización de sentido *supratemporal* para el hombre en la historia es rechazada. Esta idea debe ser presupuesta como una entre otras formas posibles de ser demandado por el ser; así es juzgada una concepción *supratemporal* de la noción de sentido por HEIDEGGER:

«La idea de la historia como una realización temporal de valores e ideas *supratemporales* [...] está ella misma determinada por la donación del ser, esto es, por el dominio de un pensamiento metafísico»⁴⁴.

«La metafísica es una época de la historia del ser mismo»⁴⁵.

¿Qué significa en HEIDEGGER la tesis del fin de una época de la historia del ser que estaba determinada por el dominio de la meta-

41. M. HEIDEGGER: 'Der Satz vom Grund'. Pfullingen 1963³, p. 144.

42. *Op. cit.*, p. 110.

43. *Op. cit.*, p. 43.

44. *Op. cit.*, p. 160.

45. M. HEIDEGGER: 'Holzwege'. Frankfurt 1957³, p. 245.

física, de un pensamiento que redujo su comprensión de la realidad a proposiciones que se *podían fundamentar*? — En lugar de la *razón* entra una *donación de ser* que no se puede fundamentar, en lugar de un pensar según los *cánones de la razón* entra un pensar *dado por el ser*. Solamente después de esta separación se puede —en palabras de HEIDEGGER— desarrollar el pensamiento; todavía más:

«El pensamiento comienza por primera vez cuando nosotros hemos experimentado que desde hace siglos la razón dominante es enemiga del pensamiento»⁴⁶.

Si la búsqueda de la verdad del pensamiento es tomada como correctivo de los fundamentos de la razón, si los fundamentos de la razón excluyen la búsqueda de la verdad, si, según la tesis literal de HEIDEGGER, «toda fundamentación, incluso la que uno mismo hace» hay que separarla del pensar⁴⁷, ¿acaso no es elevada la arbitrariedad a norma de la comprensión del sentido del hombre en la forma de donación de ser? Respuesta de HEIDEGGER: hablar de arbitrariedad es únicamente posible:

«en la medida que seguimos renunciando a pensar según el destino del ser, y esto significa confiar en la tradición del pensamiento que nos recuerda su vinculación liberadora»⁴⁸.

Hablar de arbitrariedad solamente es posible en tanto que no acepta que la donación del ser —como sucede al final de las reflexiones del libro de HEIDEGGER «Satz vom Grund»— es comparable a un niño que juega:

«El juego no tiene «por qué». Se juega porque se juega. Únicamente permanece el juego: lo más alto y lo más profundo»⁴⁹.

Es fácil ver en qué manera el hombre es arrojado a una «historicidad» radical a través del concepto heideggeriano de libertad: Si la exigencia «de medida de verdad» para la libertad del hombre «habla de modos diferentes» en distintos tiempos, entonces modifica la determinación del sentido del hombre según las épocas históricas. Con el cambio histórico de la fijación de sentido la determinación misma del hombre está sujeta a una mutabilidad histórica. Lo que a un tiempo

46. H. HEIDEGGER: 'Holzwege'. Frankfurt 1957³, p. 247.

47. M. HEIDEGGER: 'Der Satz vom Grund'. Pfullingen 1965³, p. 185.

48. *Op. cit.*, p. 187.

49. *Op. cit.*, p. 188.

de la historia se le había aparecido como «medida», puede haber perdido su incondicionalidad para el tiempo histórico siguiente; en cualquier tiempo puede aparecer un valor de sentido completamente distinto en lugar del anterior. Un valor de sentido objetivo se hace relativo dentro de la historia, se elimina una realización de sentido supratemporal. El proyecto de sentido de la libertad humana, que hoy se puede fundamentar en el conocimiento de la verdad, podría ser pensado mañana como no justificado por la aparición de otra verdad.

Por lo demás, un pensar «según el destino del ser» abriría un abismo infranqueable de incomprensión no solamente entre los hombres *de diferentes* tiempos históricos, sino también entre los hombres del mismo tiempo histórico. No se podría excluir que se diese una reacción de verdades que se excluyen mutuamente y separase necesariamente a hombres que creían estar unidos en el conocimiento de Una Verdad.

Pero no solamente estaría amenazada cualquier relación interpersonal por la división de una verdad que cambia; la unidad de todo proyecto existencial del hombre individual estaría abandonada a la división de verdades contradictorias.

Seguir la tesis de la «historicidad» del hombre hasta las consecuencias aquí mostradas, implica su rechazo. — La tesis de la «historicidad» no es rechazada únicamente por la estructura de cualquier afirmación de verdad que el hombre hace, ella se excluye a sí misma: pues la tesis de la historicidad de cualquier conocimiento tiene como consecuencia interna ineludible el estar sometida a su propio juicio, ya que puede ser revisable históricamente, es decir, en cualquier tiempo.

Si el concepto de historicidad no tiene el significado de desarrollo histórico de la existencia humana, —antes bien, se le da una significación precisa— entonces se debe formular para ella la única antítesis verificable: la tesis de la «ahistoricidad» del hombre.

El concepto de «ahistoricidad» recibe su significación por medio de la antítesis mostrada; este concepto no implica la negación de la historicidad de la existencia humana, sino la negación de mutabilidad histórica en lo que es «medida» para la fundamentación del sentido y del valor del hombre: pues tan cierto es que *toda* afirmación en cuanto afirmación de *conocimiento* y *saber* implica una exigencia de verdad supratemporal, como que la verdad no puede ser pensada de otra forma que siendo independiente del cambio histórico.

Si es cierto que el hombre en cuanto hombre vislumbra en la evidencia del valor moral la incondicionalidad de la exigencia de la verdad, entonces la libertad no puede rehuir la exigencia de esta verdad. Tan cierto es que el hombre en cuanto hombre capta en la experiencia del valor moral la evidencia de un deber-ser que se fundamenta a sí mismo, como que a la libertad se le abre al mismo tiempo la posibilidad de una «justificación» de su proyecto de valor y sentido, una posibilidad que siempre puede ser captada en la libertad, pero que también puede ser rechazada en todo tiempo por esta libertad.

Ante esta evidencia, que se une a todo acto de conocimiento y saber, fracasa el intento de eliminar completamente la verdad o concebirla de tal manera que se elimine la autofundamentación de la verdad a través de su misma mutabilidad histórica, es decir, que no se pudiera fundamentar.

El acceso a la comprensión del hombre en la historia únicamente es viable si la libertad humana, que se muestra como principio comprensivo de la realidad histórica, es relación fundamental —por ser libertad finita— a la verdad como absoluta libertad.

Al final de mis reflexiones quisiera formular una respuesta a la determinación del hombre en la historia con palabras de *Anselmo de Aosta*, cuyo conocimiento posee todavía hoy un valor ilimitado:

«Ser racional no es otra cosa que poder discernir lo justo de lo injusto, lo verdadero de lo falso, el bien del mal [...]. Esta facultad sería enteramente inútil si (la razón) no pudiese amar o rechazar lo que ella distingue en virtud de un verdadero juicio y una justa elección».

«Nada, por tanto, más evidente que esto: la criatura racional debe poner todo su empeño y voluntad en recordar, comprender y amar el bien supremo, único objeto para el cual sabe que ha recibido su existencia»⁵⁰.

(Trad. LUIS ALVAREZ MUNÁRRIZ)

50. S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Opera Omnia. Vol. I. Monologion. Cap. LXVIII, pp. 78/79: *rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono [...]. Hoc autem posse omnino inutile est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium [...]. Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impedere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.*