

SESIÓN 8

La Estructura de Naturaleza y Legalidad

- 8.1 El ente tendencialmente ordenado
- 8.2 Dos posiciones insuficientes: el naturalismo y el historicismo
- 8.3 Existencia de una estructura de naturaleza y legalidad
- 8.4 La esencia de la estructura de naturaleza y legalidad

LA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

ARTÍCULO I.—EL ENTE TENDENCIALMENTE ORDENADO

1. El hecho de la inclinación o tendencia. 1. Hemos reparado ya en los dos hechos capitales en que se concreta el dinamismo del ente particular: la movilidad y la actividad. Damos ahora un tercer paso para observar que tanto el movimiento —acto del móvil— cuanto la actividad —acto del motor—, donde quiera que se encontraren, llevan determinada dirección, tendencia a conseguir un término. Hasta se da el caso de acontecer esto en algunos entes de una forma peculiar, dominando, como señores de sí mismos, sus propios movimientos y operaciones. El hombre, por ejemplo, sobre la base de una previa y natural ordenación ontológica, puede imponer rumbo a muchos de sus movimientos y dirección a todas sus operaciones específicas o propias.

El hecho de la inclinación o tendencia del dinamismo de los seres ha sido con frecuencia registrado. Santo Tomás, colocándose en una dimensión de universalidad metafísica, se ha expresado así: *Ad omnem formam sequitur aliqua inclinatio*.¹ Semejante aserción goza de evidencia inmediata para quienes poseen la intelección de la realidad al nivel de la ontología. Juan de Santo Tomás lo ha registrado también, asegurándonos que «haec propositio ad omnem formam sequitur inclinatio per se nota est». Sin el prosaísmo exigido por la didáctica y con el temblor de la emoción religiosa, recientemente alcanzada, había dicho San Agustín, refiriéndose a los hombres: «...porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»^{1,2}.

2. El movimiento de todo móvil lleva una dirección hacia un término. Es también cierto que todo agente obra por un fin, y que sólo en su consecución se aquieta. Mas para que los hechos tengan valor de tales, además de ciertos, exactos y rigurosos, han de ser evidentes, patentizándose en una experiencia indubitable. Por eso queremos arrancar de la ordenación a un fin de los movimientos y operaciones *expresamente manifestada*. Puede haber, en efecto, ordenaciones, como la del hombre a la beatitud, cuya manifestación no se advierta en un hecho de experiencia. Las urgencias apologéticas que parecen sentir muchos autores no se compaginan bien con la calma exigida por el quehacer científico.

¹ Cfr., I, q. 80, a. 1.

² *Confes.*, lib. I, c. 1, n. 1. Para apreciar el auténtico sentido de esta inquietud religiosa léase el capítulo entero, o por lo menos complétese el texto así: «laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietimi est cor nostrum, donec requiescat in te*».

Una primera clasificación de las ordenaciones del dinamismo de los entes particulares es aquella que las distribuye en dos grupos. Hay, en efecto, direcciones *naturales* —*ea quae sunt naturalia*— y direcciones *intencionales* —*ea quae sunt a proposito*—. Los psicólogos las registran bajo el nombre genérico de *apetito*, dando razón de ellas como sigue. Si la forma del agente hállase radicalmente inmersa en la materia, la inclinación únicamente podrá tender a la conservación y extensión de esa su forma natural. Su actividad será inconsciente. Y el apetito se llamará *natural*. Pero si la forma es emergente, más que inmersa, y el agente es capaz de conocimiento intelectual, la inclinación podrá diversificarse y ser llevada sobre cualquier objeto en el que se descubra conveniencia o que se constituya en aliciente. Sobre el apetito natural, que le inclina hacia su bien, se sitúan los atractivos particulares, llevándole a la conquista de formas intencionales nuevas, que vienen a enriquecer su capacidad fundamental de posesión. Puede, en consecuencia, tender hacia lo otro libremente. El apetito se llama entonces *racional*.

3. Reiteradas veces hemos aludido a la propensión, fuertemente arraigada en los filósofos, que conduce a la anulación de los hechos o a la exageración de los mismos. El que nos ocupa ha sufrido también las consecuencias de esta constante universal. Reconocen muchos que el universo es un repertorio de cosas a las que se añade el movimiento, como estado de las mismas opuesto al estado de reposo. No son ellas las que se mueven ni mucho menos las que actúan. Son, más bien, traídas y llevadas, muchas veces por capricho o por azar, en el torbellino universal del movimiento. No hay tendencia en el movimiento ni orientación en la actividad. Para la física de tipo cartesiano, el mundo es un conjunto de cosas extensas, individuadas por el lugar que ocupan en el espacio. Sólo necesitaron de Dios para comenzar a existir, y, tal vez, sigan necesitando de Él para conservarse en la existencia. Un soberano papirotazo inicial imprimió en el universo determinada cantidad de movimiento, que pasa por transmisión de unas a otras y permanece constante. En semejante concepción resulta totalmente inoperante la fórmula en que se concretó nuestro hecho: a toda forma sigue una inclinación. No es necesario registrar en el movimiento inclinación ni en la actividad tendencia. La cosmología ha reaccionado contra el geometrismo de Descartes hasta modelarse anticartesianamente. Nuestro hecho ha sido afectado por este giro radical. Hoy no se habla tanto de cosas cuanto de procesos. Las ciencias físicas, situadas en el plano fenoménico, bucan una explicación de *cómo* acontece y se realiza el movimiento. Mientras la cosmología cartesiana tomaba como modelo la geometría, la cosmología actual se funda en la física experimental. Un primer resultado de este cambio ha

sido para muchos la negación de todo aquello que trascienda el proceso o el fenómeno. El universo ya no es un repertorio de cosas, sino una trama de procesos, eventos o acaeceres. El ser y la forma comienzan a perder significación y realidad. La inclinación no puede supeditarse a la forma ni adjetivarse al ser. Debe adquirir positividad y concreción, sustantivándose por identidad con la continuidad del proceso que es el mundo. El momento de la exageración de nuestro hecho se ha cumplido.

2. Un interrogante metafísico. 1. Volviendo al hecho en su significación exacta, podemos advertir que una serie de interrogantes nos va a poner en presencia de un problema que sólo la metafísica podrá tratar y resolver. ¿Cómo hacer comprensible la intencionalidad del movimiento y clarificar el señorío de la actividad? ¿Cuál es el fundamento de la dirección de la movilidad y la motoricidad? ¿En qué se asienta la ordenación impuesta y cuál es la base de la ordenación autónoma?

2. Debemos reparar en la modalidad metafísica de esos interrogantes. Cuando se trata de hacer ciencia natural empiriológica y sólo se indagan las causas inmediatas de los hechos, es fácil percatarse de que todas las acciones hallan explicación en la naturaleza de los entes de que brotan. Así, por ejemplo, la vid produce uva porque en ello consiste su naturaleza, y la tarea científica queda concluida al determinar *que* y *cómo* la produce. Igual sucede, *mutatis mutandis*, con las operaciones y hasta con los productos del hombre. Todos los actos humanos hállanse en último término radicados en ese principio que se llama voluntad. Una apelación a uno u otro de esos dos principios —naturaleza y voluntad— parece suficiente para explicar, en el dominio de la ciencia natural, el dinamismo productivo de los seres. Quedan, empero, instancias metafísicas a las que es urgente y necesario hacer también apelación. No porque intentemos buscar un tercer principio para sumarlo a los dos ya señalados. Se dice que no deben multiplicarse los principios sin necesidad. Estamos conformes con la aserción tomada en justa medida. Tal vez se trate, más que de multiplicarlos, de dividirlos o, por mejor decir, de asociarlos y unificarlos. Se advierte, en efecto, que se apela a la naturaleza para explicar el comportamiento determinado y a la voluntad para dar cuenta de un comportamiento en que la determinación parece ausente. Más, ¿por qué no pensar que la voluntad, si algo es, una cierta naturaleza —y como tal, determinada— deberá ser? Vincular la voluntad a la naturaleza es una tarea urgente. Un comportamiento libre exige también una naturaleza determinada. La tentación intelectual de separar la

libertad de la naturaleza ha terminado siempre en el desentendimiento de dos posiciones, como el naturalismo y el historicismo, a las que más adelante habremos de hacer frente.

Tratado de metafísica. Ontología

Tanto como lo natural y determinado debe lo intencional e indeterminado arraigar en una naturaleza. Y si la ordenación resplandece en *ea quae surti naturalia* y la tendencia en *ea quae sunt a proposito*, lo que en ambos casos se necesita es el descubrimiento de la legalidad con la que la naturaleza obra. Sólo la consideración de la naturaleza legalizada o de la legalidad natural nos abre a la perspectiva metafísica del hecho de la ordenación tendencial de todos los movimientos y las operaciones de los seres particulares.

3. Las implicaciones de la ordenación tendencial. 1. Hemos procurado evidenciar el hecho de la ordenación tendencial del dinamismo. También edificamos sobre el hecho un interrogante con el cual pretendimos elaborar un problema metafísico. Indagamos ahora la significación fenomenológica de dicha ordenación tendencial como tarea previa a la explicación ontológica correspondiente.

Al estudiar en los capítulos que preceden las estructuras que fundamentan la movilidad y la actividad obtuvimos ya lo que entonces llamamos la ley fenomenológica del dinamismo, que formulamos en estos términos: «el movimiento implica la identidad de un sujeto sustancialmente determinado y accidentalmente determinable». Ese peculiar sujeto debe ser llamado «naturaleza». Quienes desnaturan al ser, tienen que sustantivar el dinamismo. La recíproca también es cierta: quienes conciben el dinamismo como algo sustante y sustantivo, terminan desnaturando el ser. Sin perjuicio de ocuparnos detenidamente de este asunto más adelante, debemos advertir aquí que no nos es posible rectificar lo que más atrás quedó suficientemente asegurado: el dinamismo (movimiento y actividad) debe ser referido a un sujeto bastante determinado para poder sustentarlo, y suficientemente determinable para poder ejercerlo. Precisamente a este sujeto determinado y determinable llamamos *naturaleza*. Ella es la primera implicación del dinamismo tendencial.

Unas indicaciones provisionales de sus características pueden sernos aquí de gran utilidad. La condición general del dinamismo formulada como la identidad permanente de un sujeto determinado, basta para explicar la posibilidad, pero es radicalmente insuficiente a la efectividad del mismo. La realidad del dinamismo se nos ofrece como un nacimiento y una manifestación. De ese sujeto permanente y determinado surge el movimiento y brota la

actividad. En este sentido justamente se llama naturaleza. Como tal, es el principio del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria de sus operaciones y de la conservación del término de las mismas. Por esto, definía Aristóteles la naturaleza como principio del movimiento y la quietud. De la naturaleza así entendida debemos seguir predicando la identidad, la permanencia, la determinación. Bajo algún respecto, en efecto, la naturaleza es inmutable. Y lo es precisamente en cuanto principio del dinamismo. En ella se realizan todos los movimientos y de ella emergen todas las operaciones. El dinamismo está implantado en la naturaleza de cada ente finito a través de sus facultades que, como principios próximos de las operaciones, canalizan y orientan el desarrollo progresivo. A lo largo del proceso, la naturaleza sigue idéntica, permanente, estable, fija.

2. Parece que nos amenaza la contradicción al llamar inmutable al principio del movimiento, estable a la fuente del dinamismo, fijo al sujeto de lo que fluye. No hay tal. Lo inmutable de la naturaleza es lo que de universal se halla incardinado en lo singular dinámico. Esa incardinación es potencial. Se trata, en consecuencia, de un universal potencial inmutable. El hombre que se mueve y perfecciona hasta lograr la plenitud es siempre «hombre» a lo largo y lo ancho del proceso perfectivo. Esto nos lleva a la advertencia de que el dinamismo, además de un principio, tiene que tener un fin. Diríase que el movimiento tiende de la naturaleza determinable a la naturaleza determinada. Donde hay movimiento y actividad, hay tránsito de algo determinable y potencial a algo determinado y actual. Con el dinamismo se realiza la compleción o plenitud. Esta plenitud o determinación sustancial es lo que se llama *fin*. Sólo por él adquiere el dinamismo el sentido, la ordenación y la tendencia de que no puede hallarse carente. De este fin debe también decirse que es rigurosamente inmutable para cada movimiento o actividad. Es, simplemente, el límite del dinamismo. Pues bien, a esta relación entre la naturaleza inmutable de donde arranca y el inmutable fin donde concluye, se llama *ley*. Tal es la segunda implicación de la ordenación tendencial de los movimientos y las operaciones.

Unas breves indicaciones sobre la legalidad descubierta pueden sernos también de gran utilidad. Estamos demasiado habituados a referirnos a las leyes, sea como fórmulas matemáticas, sea como proposiciones morales. Suele atribuirse a las primeras la regulación de los fenómenos y a las segundas la normatividad de la conducta humana. Para perfilar su respectiva esencia, suelen los autores inscribir la ley de tipo científico en el ámbito del ente de razón y remitir las leyes civiles al orden moral. Sospechamos que esa doble tarea sólo expresa una verdad incompleta. La ley científica no es algo meramente

racional; aunque se exprese en lenguaje matemático, tiene una esencial referencia a lo que en la realidad fue descubierto. Se impone, pues, una necesaria distinción entre la ley propiamente dicha y su formulación científica. La ley, como tal, precede a su fórmula, y debe estar incardinada en la realidad. Algo semejante cabe decir de las leyes morales. Dependen ciertamente del legislador cuanto al *momento* de darlas. Pero el hecho de que unas enciendan alabanzas y otras susciten censuras indica muy claramente que no todo consiste en la voluntad del legislador. Ésta ha debido apoyarse en la razón y, de modo definitivo, en la naturaleza misma de las cosas. Por este lado no se apuntan grandes diferencias entre las leyes de tipo científico y las de significación civil. El científico procede inductivamente desde los hechos de experiencia, y el legislador, por deducción de los principios supremos. Si la labor de ambos no se ajusta a los cánones de su respectivo quehacer, el científico no descubre la ley y se hunde en el error, y el legislador nos ofrece una «perversión de la ley».

Conclúyase, pues, diciendo que las leyes, segunda implicación de la ordenación tendencial del dinamismo, no son fórmulas vacías flotando en el aire, sino expresiones del comportamiento entrañadas, como la naturaleza, en la realidad misma de las cosas.

BIBLIOGRAFIA

E. **PISTERS**, *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1933.— W. **EHRlich**, *Intentionalität und Sinn. Prolegomena zur Normenlehre*, 1934.— A. **HAYEN**, *L'intentionnel dans la philosophie de St. Thomas*, 1942 ; 2.^a ed., 1954; R. **LAZZARINI**, *Intenzionalità e istanza metafisica*, 1955.

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: EL NATURALISMO Y EL HISTORICISMO

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas - 1. El análisis de la ordenación tendencial, tal como ha sido hecho en el artículo anterior, descubrió dos implicaciones que nos abren a la esperanza de comprender al ente activo fundamentalmente estructurado de naturaleza y legalidad. Naturaleza y ley, implicadas en el dinamismo, no deben encontrarse sueltas, desligadas, sino abrazadas y compenetradas. El dinamismo de los entes finitos, caracterizados por *estar siendo*, exige una naturaleza legalizada en tendencia

hacia el fin que constituye su bien. Sin embargo, en los tiempos modernos, desarrollando motivos filosóficos muy antiguos, se ha querido cortar esta esperanza, cerrándose sobre uno u otro de aquellos elementos. Hay filósofos que no encuentran en los seres más que pura naturaleza perdida en la objetividad. Existen también filósofos que, rechazando la naturaleza, tienen que quedarse con el puro dinamismo y reducirlo a sistema para hacerlo comprensible. Al prescindir de la naturaleza como principio de actividad y sujeto de movimiento, tienen que sustituirla por la libertad como principio de la historia como sistema. De ahí los nombres de *naturalismo* e *historicismo* con que se conocen semejantes posiciones exclusivistas.

2. Examinemos aquí ambos sistemas en sus razones de origen. La contraposición del naturalismo y del historicismo se funda en la antítesis «naturaleza-libertad». Y esta antítesis o radical distinción entre la naturaleza y la libertad procede de Kant. Preocupado Kant por dotar a la moralidad de un fundamento seguro, y observando que el determinismo físico no dejaba margen alguno para la acción libre, idea la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, sobre cuyos elementos habría de montar, respectivamente, la *naturaleza* y la *libertad*. He aquí cómo lo cuenta él mismo en el *prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, encarándose con toda su obra: «No podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue, desde luego, la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosa en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos *pensarlos*. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómenos sin algo que aparece. Ahora bien: vamos a admitir que no se hubiese hecho la distinción, que nuestra crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces, el principio de la causalidad y, por tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por tanto, de uno y el otro ser, v. gr., del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en *una y la misma significación*... Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en dos significaciones, a saber, como fenómeno y como cosa en sí misma..., una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como

necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y, en este sentido, como *no libre*, y, sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley, y, por tanto, como *libre*, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien: aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo *conocer* por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni, por tanto, puedo tampoco *conocer* la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible...; sin embargo, puedo *pensar* la libertad, es decir, que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y, por tanto, de los principios que de ellos dimanen. Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega, *a priori*, principios que residen originariamente en nuestra razón, como *datos* de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir, la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y, por consiguiente, la *libertad*, y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad), deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más, sino que la libertad no se contradiga a sí misma, y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga, pues, obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta, pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto, y la teoría de la naturaleza el suyo...»³.

La longitud del texto kantiano queda compensada con la claridad de la exposición. Hay en él una serie de distinciones paralelas que conviene destacar: conocer-pensar; fenómeno-cosa en sí; mecanismo natural-libertad; naturaleza-moralidad. Según ellas, un mismo objeto puede ser *conocido* como fenómeno determinado por leyes de necesidad en el ámbito de la naturaleza, y puede ser *pensado* como *cosa en sí* regida por leyes de *libertad* en el orbe de la *moralidad*.

La distinción fundamental para nuestro propósito entre la naturaleza y la libertad, vuelve Kant a tratarla al exponer la tercera antinomia de la razón pura. Dice la *tesis*: «La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario

³ Trad. de Manuel G. Morente, Librería general Victoriano Suárez, 2/ ed., Madrid, 1960, t. I, págs. 34-38.

admitir, además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.» Dice la *antítesis*: «No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza»⁴. En opinión de Kant, esta antinomia sólo puede salvarse con su distinción entre naturaleza y libertad como un supuesto fundamental. La naturaleza es el ámbito propio del entendimiento que no trasciende los límites de la experiencia posible. A la libertad sólo a través de la moralidad se llega⁵. De esta manera, el determinismo físico, presente en el ámbito de la naturaleza, se hace compatible con el indeterminismo espiritual (libertad) presente en el ámbito de la moralidad. Debe, empero, repararse que Kant ha distribuido los papeles, ha separado los ámbitos, ha disociado las competencias, ha partido al hombre en dos. Su influjo se manifestó en forma arrolladora, y todo un siglo asistió al espectáculo de esa escisión. Unos filósofos se quedaron con la naturaleza y negaron la libertad: crearon el naturalismo. Otros se quedaron con la libertad y negaron la naturaleza: forjaron el historicismo o libertismo.

La separación de naturaleza y libertad ha sido frecuente en los tiempos postkantianos. Ofrecemos aquí un testimonio para concluir este epígrafe: «El motivo de que arranca el hábito de separar estas ciencias (las del espíritu) como una unidad de las de la naturaleza, radica en la hondura y en la totalidad de la autoconciencia humana. Intactas aún por las investigaciones sobre el origen de lo espiritual encuentra el hombre en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de los actos, una facultad de someterlo todo al pensamiento y resistir a todo encastillado en la libertad de su persona, por las cuales se distingue de la naturaleza entera... Así separa del reino de la naturaleza un reino de la historia, en el cual, en medio del contexto de una necesidad objetiva que es la naturaleza, centellea la libertad en innumerables puntos de ese conjunto; aquí, los actos de la voluntad, a la inversa del curso mecánico de las alteraciones naturales, que contienen ya germinalmente todo lo que acontece en él, producen realmente algo, logran una evolución en la

⁴ Trad. y ed. cit., págs. 586-87.

⁵ Las implicaciones de libertad y moralidad son explicadas por Kant en una nota del *prólogo* a la *Crítica de la Razón práctica*. «Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias*, porque ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego, en el tratado mismo, afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia de la libertad*, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es, sin duda, la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros». (Trad. de E. Miñana y M. G. Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951, pág. 10.)

persona y en la humanidad»⁶.

2. La tesis naturalista. 1. Para caracterizar al naturalismo en el sentido

que aquí nos interesa, debemos comenzar por distinguir sus variadas formas. Existe, en primer lugar, un naturalismo teológico que, exaltando la naturaleza, impone cánones explicativos puramente racionales, suprimiendo el orden sobrenatural, o estableciendo, al menos, una fisura insalvable entre el orden natural y la sobrenaturaleza como absoluta trascendencia y gratuidad pura. Hay también un naturalismo estético caracterizado por imponer a la obra de arte cánones puramente científicos, intentando aplicar a la creación artística los patrones de la ciencia. Hay, finalmente, un naturalismo filosófico en el que pueden ser distinguidas dos modalidades: la del naturalismo ético y la del naturalismo metafísico. Aquél se caracteriza por la tendencia a imponer a la actividad práctica cánones puramente físicos, explicándola en función de las tendencias naturales espontáneas, es decir, de los intereses y los deseos. El naturalismo metafísico es la tendencia a concebir el ámbito entero de lo real como naturaleza, con la consiguiente negación de todo otro principio que trascienda el llamado orden natural. Y por naturaleza se entiende el conjunto de los entes objeto de la experiencia, regidos y determinados por leyes que se dicen, asimismo, naturales. Así definido, el naturalismo es compatible y hasta identificable con un legalismo natural, hasta el punto de considerar la naturaleza de las cosas no va como principio de sus movimientos y actividades, sino como las leyes del comportamiento tal como se ofrece en la experiencia.

El naturalismo metafísico, único del que aquí nos ocupamos, puede adoptar todavía dos modalidades diferentes, según que exalte la naturaleza por oposición al espíritu o por negación de la libertad como motor de la historia. El naturalismo que resulta de la anulación del espíritu tiende a convertirse en materialismo, y ya quedó suficientemente tratado en su lugar. Nos interesa, pues, el naturalismo en aquella última significación por la que se contraponen la naturaleza a la historia. Defínese, pues, como la posición metafísica que atrae la entidad hacia la naturalidad y reduce la realidad entera a naturaleza perdida en la objetividad, haciendo de los seres todos, incluido el hombre, meras cosas sin brizna de historia. Toda cosa debe ser entendida como una realidad ya hecha de una vez para siempre; podrá encontrarse en vía de desarrollo cuantitativo, pero no de modificación cualitativa. La naturaleza no es algo que las cosas *tengan*,

⁶ DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, L. I, II. Cit. por GARCÍA LÓPEZ, J., *La libertad humana*, publicado en «Anales de la Universidad de Murcia», vol. XV. nn. 1-2. F. y L., Curso 1956-57, pág. 71.

sino aquello en que *consisten*. Por eso, no se reconoce la posibilidad de torcer las disposiciones innatas. Menos aún, de enderezarlas o dirigir las. El mismo comportamiento natural habrá que entenderlo como el despliegue interno, fatal, necesario de las virtualidades de la especie dadas con la generación. A lo sumo, cargaremos en las circunstancias, igualmente naturales, la excitación o provocación del desarrollo cuantitativo. Un hombre, por ejemplo, es igual a otro originariamente. La desigualdad hay que ponerla en el haber de las circunstancias que en éste excitan una virtualidad y en aquél otra.

2. Consideradas sus múltiples formas, el despliegue del naturalismo habría de ser examinado a todo lo largo y lo ancho de la historia. En la antigüedad griega habría que considerar como filosofía naturalista casi toda la filosofía presocrática desde Tales de Mileto hasta Anaxágoras. Naturalismo seguiría siendo buena parte de la especulación contenida en las escuelas morales epicúrea y estoica. Se ha hablado, inclusive, de un naturalismo aristotélico con fuertes influencias en la Edad Media. El Renacimiento llegó al paroxismo en la exaltación de la naturaleza; conjugando el naturalismo con el misticismo (G. Bruno) y con el racionalismo (B. Telesio). El naturalismo propiamente racionalista se desarrolla en los siglos xvi y xvii a impulso de Galileo, Bacon, Hobbes y Descartes. Sobre el naturalismo ilustrado dijimos algo al estudiar el materialismo. Señalamos aquí la concepción filosófica de la naturaleza, vecina ya a la tesis naturalista, tal como fue expresada, que desarrolla G. B. Renato Robinet, el más importante de los naturalistas franceses del siglo xviii. Pero el naturalismo que aquí nos interesa considerar es aquel que tiene su despliegue en la segunda mitad del siglo xix y buena parte del xx. En líneas generales, puede caracterizarse por la reducción de todo objeto a los objetos reales y la reducción, a su vez, de todo lo real a la naturaleza experienciable, haciendo de ella y, por tanto, de todo lo que es, desde su comienzo mismo, todo lo que puede ser. La realidad, cualesquiera que sean sus constitutivos, debe considerarse totalmente hecha, hasta el punto que su mismo despliegue ha de entenderse como incluido en ella. En este carácter general por el que hasta la historia misma se reduce a la naturaleza, confluyen muy distintas formas de naturalismo diferenciadas por el peculiar tipo de conocimiento científico — físico, matemático, biológico, social— que toman por fundamento‘ o que les sirve de orientación.

3. La posición historicista. 1. Si todo se reduce a la naturaleza, y la naturaleza en cuanto tal debe ofrecer a todos los entes iguales posibilidades, el naturalismo parece avanzar por un callejón sin salida. Las patentes desigualdades entre los entes carecen de explicación racional. No basta, en efecto, cargar la desigualdad en el haber de las circunstancias tempo-espaciales.

Porque si el tiempo y el espacio no son naturaleza, ¿cómo seguir afirmando que todo es naturaleza?; y si lo son, ¿cómo decir que la naturaleza ofrece iguales posibilidades? La posición contrapuesta del historicismo ha surgido al hacerse cargo de esa dificultad. Al menos cuando se trata del hombre, la realidad debe resolverse en *historia*. El tiempo no tiene naturaleza; el espacio, tampoco. Pero la temporalidad y la situación hasta tal punto condicionan al hombre que bien pueden decirse sus principios constitutivos e individuantes. Y universalizando la concepción, afirma el historicismo que toda realidad se encuentra *fecha* y *situada*; más aún: que es originariamente fecha y ubicación: fecha en una temporalidad universal, y ubicación entre realidades fechadas. En otra parte nos expresamos así: «Si no temiéramos las expresiones aristas propias de la caricatura, diríamos que se tiende a resolver el ser en *ficha*. Porque para la ficha, lo esencial es precisamente eso: el lugar y el tiempo con las circunstancias de cada uno de ellos derivadas. Es sorprendente que en una ficha, por la naturaleza del individuo responda el lugar de su nacimiento. El historicismo nos asegura que el constitutivo formal del hombre es la *historicidad*. El exclusivismo no se hará esperar para concluir identificando al hombre con su historia. Y el principio de la historia no es la naturaleza, sino la libertad. El hombre no tiene naturaleza: es mero programa urdido y realizado por la libertad. El hombre carece de un modo de ser invariable, permanente, de una naturaleza fuente del repertorio de actos cuya trama constituya la historia. La historia no se inscribe en el dominio del *tener*, sino en el orden del *ser*. No es que el hombre tenga o haga historia; el hombre *es historia*, es decir, vida. Y la vida es movimiento, temporalidad circunstanciada»⁷.

2. El historicismo no constituye tampoco un movimiento filosófico uniforme. Es más bien un complejo de corrientes que confluyen en la referencia a la historicidad del hombre y del ser en cuanto tal. Sin embargo, a diferencia del naturalismo cuyas formas, al menos incipientes, podían rastrearse a lo largo de toda la historia de la filosofía, el historicismo tiene un origen reciente, y su desarrollo pertenece a los finales del siglo xix y primera mitad del xx. La concepción de la realidad según categorías históricas se inaugura con el pensamiento romántico. F. Schlegel afirma ya que el universo no debe ser interpretado como sistema, sino como historia. En una de sus últimas fases proclamará B. Croce que la realidad, es decir, el espíritu, es historia, sin que nada exista fuera o sobre ella. Entre ambas formas, empero, existe toda una muchedumbre de concepciones historicistas. Al historicismo pertenecen, en

⁷ *Filosofía de la educación*, Escuela Española, Madrid, 1956, pág. 110.

efecto, filosofías tan distintas como la de Dilthey y la de Marx, la de Troeltsch y la de Mannheim, la de Simmel y la de Spengler, la de Meinecke y la de Cassirer y hasta otras, como la que en Italia inicia Vico y la que concluye Gentile.

No nos es posible detenemos en la exposición de tan variado repertorio de concepciones historicistas. Destacaremos a Dilthey, como figura central y más representativa. Es, por otra parte, el modelo que tuvimos más presente al caracterizar el historicismo. Desde la delimitación misma del concepto de filosofía, Dilthey se vincula estrechamente a la historia. La pregunta ¿qué es filosofía? sólo la historia puede contestarla. Y la historia muestra que los objetos de la filosofía han cambiado esencialmente y sus métodos se han diferenciado muy notablemente con el correr del tiempo. En este sentido no existe propiamente filosofía, sino toda una diversidad de filosofías más o menos contrapuestas. Permanece, empero, la función de la filosofía en la cultura humana. El examen de esa permanente función concluye destacando tres caracteres del espíritu filosófico: autognosis o percatación, conexión de los conocimientos y afán de validez universal. Con frecuencia deben quedarse todos ellos en mera pretensión. La filosofía no es una *ciencia*, sino un *hecho histórico*, una determinada forma cultural al lado de otras, como la ciencia, el arte y la religión. La decisión última de Dilthey tiene por objeto insertar la filosofía en el torrente histórico hasta dejarla convertida en mero tránsito y relatividad pura. Como diría Ortega y Gasset, enteramente sumergida en el flujo histórico de lo corruptible. Cuanto a la realización de su propio pensamiento filosófico, Dilthey parte del hombre en cuanto realidad inmersa en el tiempo, en cuanto es *historicidad*.

Qué sea el hombre, sólo nos lo dice su *historia*. Se comprende fácilmente que, puestos en esta ruta, no tarde en surgir el exclusivismo que acabará identificando al hombre con su historia. Diríase que la historia es la sustancia del hombre. Dilthey *desnatura* al hombre. Éste, como expresamos antes, carece de un modo de ser invariable, permanente y determinado; no dispone de una *naturaleza* fuente del repertorio de actos cuya trama, en la doble coordenada del espacio y del tiempo, constituye la *historia*. El hombre *es* historia, vida. Es natural, pues, que la filosofía de Dilthey sea *hermenéutica*, interpretación histórica, análisis descriptivo y comprensivo de la vida humana. Sólo se podrá filosofar *situados* en el momento actual de la evolución histórica y *fechados* en ella. Dilthey emprende una historia del despliegue filosófico hasta llegar a su tiempo, amasado de naturalismo. Desde él, se le ofrece que la raíz última de la visión del mundo es la vida —realidad radical—, y aprehende en ella a las cosas y al hombre como relaciones vitales. La vida crea desde cada hombre su

propia visión del mundo. En la teoría de las ideas de la visión del mundo culmina la filosofía. Respecto de nuestro problema, el dinamismo habrá perdido todo soporte natural y se convertirá en intencionalidad pura.

4, Insuficiencia de ambas posiciones. 1. Mientras el naturalismo lo naturaliza todo, inclusive la historia, el historicismo historifica hasta la naturaleza. Uno y otro dejan sin resolver

el problema que nos ocupa. Hablan de leyes —naturales e históricas— sin saber qué hacer con ellas. No se abren jamás al reconocimiento de la estructura de naturaleza y legalidad, ni a la síntesis de naturaleza y libertad en el caso del hombre. Refiriéndose a este último aspecto de la síntesis humana, A. Millán Puelles ha expresado la antítesis «naturaleza-libertad», que subyace al doble movimiento del naturalismo y el historicismo de esta forma: «Bajo una apariencia de fractura, hay entre nuestro siglo y el pasado, en lo que al tema de la libertad atañe, una continuidad profunda. Del siglo xix se evoca, a veces, sólo —a los efectos de una más clara, aunque artificiosa contraposición a nuestro siglo— lo que en él hubo de pensamiento determinista y materialista. Parece así olvidarse que también se dio en él todo un enfático y hasta extremo espiritualismo. Pero, en definitiva, esto es lo de menos. Lo que aquí importa es algo esencialmente idéntico en ambas centurias. Cuando el materialista del xix negaba la libertad o la reducía a un simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una «naturaleza». Inversamente, el historicista de nuestro tiempo, como el existencialista también, partiendo de la evidencia o del presupuesto de la libertad humana, no puede admitir que tenga nuestro ser naturaleza alguna. La disyuntiva es clara, elemental y esquemática; o el hombre tiene naturaleza, o tiene libertad; lo que no puede es poseer las dos. Y en esto coinciden tirios y troyanos; materialistas y espiritualistas del xix, e historicistas, existencialistas del xx; todos, en fin, menos los pensadores de la Escuela, de testimonio siempre menos vehemente y ruidoso. No obstante, para penetrar todo el sentido de la mencionada disyuntiva, es preciso tener también en cuenta que hay algunos intentos de superarla de una manera puramente formal, y que, asimismo, existen modos de expresarla un tanto equívocos y atenuados. *De lo último es ejemplo el giro consistente en afirmar que la naturaleza humana es libertad: no tendría él hombre otra naturaleza o condición que la de ser precisamente libre. Y por lo que toca a lo primero, valga el ejemplo, típicamente historicista, de los que no teniendo ningún inconveniente en reconocer al hombre, en tanto que animal, una naturaleza, niegan, en cambio, que la posea en tanto que hombre, es decir, en sus dimensiones más rigurosas y propiamente humanas.* Tanto la una como

la otra fórmula guardan, bajo la externa cautela, la misma antítesis que antes se señaló. *En el fondo, se trata de lo mismo: no puede el hombre, en cuanto tal, tener una naturaleza libre, porque naturaleza y libertad son incompatibles entre sí* Por tanto, no se les articula mutuamente. Lo único que se hace es yuxtaponerlas, o reducir semánticamente la una a la otra, de una manera puramente formal. En suma: lo contrario de una auténtica «síntesis» 8.

Dejando la demostración expresa para el artículo siguiente, nos limitamos a afirmar aquí, por encima de ambas posiciones exclusivistas y en orden a mostrar su insuficiencia interna, que el hombre posee naturaleza y tiene también libertad. El hombre es una naturaleza liberada en tendencia hacia el bien universal. Prueba el elemento natural el hecho mismo del movimiento y de la operación. Prueba el elemento de libertad la modalidad del obrar humano no determinado, la indiferencia activa y dominante en el acto voluntario y el juicio especificativo del acto de voluntad. La subjetiva intencionalidad del obrar humano está exigiendo la libertad. Naturaleza y libertad son los primeros ingredientes explicativos de la historia. La historia no es realidad radical; ni realidad causal. Es realidad efectuada, fáctica: repertorio de «hechos» cada uno de los cuales está fechado y situado. La temporalidad y la espacialidad son los otros dos ingredientes de la historia. Por eso, mientras el historicismo afirma el carácter constitutivo de la historia respecto del ser humano, nos limitamos a advertir su modalidad consecutiva; a la tesis de que la historicidad es la esencia íntegra del hombre oponemos, en concordancia con los hechos, la aserción de que es simplemente una propiedad esencial del humano existir temporal. Sólo el hombre es sujeto de historia; Dios no la tiene, porque sus actos se miden por la eternidad; el animal, tampoco, porque sus actos no proceden de un principio radical de naturaleza libre. La acción del animal puede explicarse fácilmente conociendo la modalidad operativa propia de la especie. La acción del hombre, en cambio, es de suyo imprevisible. La vida de un animal es la ejecución de una melodía compuesta para la especie por la naturaleza, o para ser más exactos, por el Creador de la naturaleza. Para un hombre, empero, la vida es un drama que tiene que componer al ejecutarlo. El hombre es compositor y actor del drama de su propia vida. Puede ser también espectador. Veamos: El hombre no es una realidad enteramente hecha de una vez para siempre, como la piedra a la cual sólo puedan advenirle nuevas formas estéticas por grada del arte. Ni es una simple realidad en desarrollo, como el animal, sujeto de crianza y adiestramiento. Tampoco es una realidad por hacer, sujeto de una evolución heterogénea. Es una realidad existente en vía de desarrollo perfectivo. Si se nos

8 *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Col. «O crece o muere», Ateneo, Madrid, 1961, págs. 11-13.

permite una apelación a la teología, haremos observar la diferencia de expresión utilizada por el autor inspirado en la narración de la creación del hombre respecto de la expresión empleada en el resto de la creación visible. Mientras se dice: «Hágase... el sol, la luna, las estrellas... y estas cosas quedan hechas», tratándose del hombre, la expresión es la siguiente: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»⁹. Menta esta diferencia de expresión otra más profunda, por la que el hombre se destaca de toda la creación visible. Ésta es mero vestigio de Dios; el hombre es imagen de Dios. ¿Se deberá ese plural —hagamos— simplemente al hecho de la colaboración de las tres divinas personas en la creación del hombre? Porque ésa es la explicación más natural. No creemos desatinar si afirmamos que esta maravillosa obra de Dios no quedó acabada en el acto de la creación. Parecería que Dios mismo reclamase la intervención humana, no en la obra de la creación, pero sí en la compleción y acabamiento del hombre creado. Fue el hombre puesto en la existencia y se le dotó devida, pero con el encargo de hacerla. Por eso decimos que se encuentra en vía de perfeccionamiento, y su objetivo consiste precisamente en llegar a acabamiento de ser hombre. En esta realidad que está en vía de perfeccionamiento hay que distinguir lo ya hecho, lo haciéndose y lo por hacer. Lo *ya hecho* se halla en la dimensión del *pasado*, conservado por el *recuerdo* en forma de *disposiciones*. Lo *haciéndose* se inscribe en el *presente*, siendo vivenciado por la *conciencia* y dominado por la *libertad*. Lo *por hacer* hállase aún en la dimensión del *futuro*, y es previsto por la *anticipación* bajo forma de real *posibilidad*. En la dimensión del futuro contempla el hombre, ofrecidas en abanico, todo un repertorio de posibilidades de ser susceptibles de conquista: unas son buenas y merecen realizarse, otras son malas, y debieran ser dejadas a la vera de la acción. Entre estas posibilidades de ser, y haciendo uso de la libertad de elección, escoge algunas, y anudándolas con el lazo de la ilusión quedan convertidas en ideal.

Lo que llevamos dicho parece suficiente para conjugar la libertad con la naturaleza, hasta tal punto, que esa realidad que llamamos hombre debe describirse, en la dimensión del dinamismo que estábamos considerando, como una naturaleza libre. Puede decirse, si se prefiere, que se trata de una naturaleza *determinada* u ordenada *por el bien* en cuanto tal, y, en consecuencia, *libre* ante todos los bienes particulares. Más brevemente, como también ha quedado señalado: ima naturaleza liberada en tendencia hacia el bien universal. Ello es suficiente para dar por superadas las posiciones exclusivistas y contrapuestas del naturalismo y el historicismo o libertismo.

BIBLIOGRAFIA

A. CRESSON *Les bases de la philosophie naturaliste*, 1906.—**W. DILTHEY**, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 (en «Gesammelte Schriften». voi. Vili, 1931); en español interesa destacar aquí: *La esencia de la filosofía*, 1944, e *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1950.—**E. TRBLTSCH**, *Der Historismus und seine Problem*, 1922; *Der Historismus und seine Ueberwindung.*, 1924.—**R. WOOD SELLARS**, *Evolutionary Naturalism*, 1922.—**E. ROTHACKER**, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1927.—**F. SCHMIDT**, *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart*, 1931.—**K. HEUSSI**, *Die Krisis des Historismus*, 1932.—**A. TILGHER**, *Critica dello storicismo*, 1935.—**F. MEINECKE**, *Die Entstehung des Historismus*, 1936; trad. esp., *El historicismo y su génesis*, 1944.—**J. SÁNCHEZ VILLA- SEÑOR**, *La crisis del historicismo y otros ensayos*, 1945.—**J. ITURRIOZ**, *Hombre e historicismo*, 1947.—**E. NICOL**, *Historicismo y existencialismo*, 1950.—**P. ROMANEL**, *Verso un naturalismo critico; riflessioni sulla recente filosofia americana*, 1953.—**G. F. PAGALLO**, *Problemi dello storicismo*, 1954.—**F. Rossi**, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956.—**F. DÍAZ**, *Storicismo e storicità*, 1956.—**A. DEMPF**, *Kritik der historischen Vemunft*, 1957.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

1. Formulación de un teorema. 1. Hemos dejado expuestas dos concepciones ontológicas diametralmente contrapuestas —el naturalismo y el legalismo— incapaces de proporcionar explicación metafísica de la real ordenación tendencial de los movimientos y las operaciones del ente particular. Cada una de ellas afirma y supervalora lo que la otra niega o desvaloriza. Se trata de posiciones extremas que se tocan precisamente en el error. El exclusivismo de signo monista que las caracteriza es la fuente de su respectiva falsedad.

No intentamos mediar entre ellas. Las pretendidas síntesis mediadoras entre dos extremos no alcanzan la verdad y se hunden en el error. Frente a una y otra posición, o mejor por encima de ambas, establecemos aquí el siguiente teorema:

La ordenación tendencial del ente particular comporta una estructura real de naturaleza y legalidad.

Pretendemos con él alcanzar una solución superadora de la antinomia

naturalismo-legalismo, al propio tiempo que contestamos al interrogante levantado sobre el hecho de la ordenación tendencial.

2. Es buen procedimiento metodológico para las demostraciones aquel que aconseja dividir las dificultades de un teorema complejo en sus elementos simples. Ante el que nos ocupa procederemos gradualmente, demostrando: *a)* que la ordenación tendencial de que el ente particular es sujeto exige en éste una estructura; *b)* que esta estructura es de *potencia y acto, ye)* que los elementos de la misma deben expresarse con los nombres de *naturaleza y ley*.

Con ello habremos resuelto la cuestión existencial de la estructura de naturaleza y legalidad, y dejaremos el camino libre para estudiar la esencia de la estructura y la de sus elementos.

Conviene, empero, advertir que nos encontraremos con dos tipos de legalidad natural: la ley natural física y la ley natural moral. Estos dos tipos de legalidad formalizan muy diversamente a la naturaleza de los entes particulares. La legalidad física impone determinación natural; la legalidad moral implica natural indeterminación y exige libertad. Tendremos, pues, que estudiar estas dos modalidades de la estructura de naturaleza y ley.

2. El ente tendencial es estructurado. 1. Que el problema de la ordenación tendencial está por sí mismo colocado en el plano de la esencia se advierte al considerar que es precisamente al preguntamos por lo que una cosa es cuando surge la cuestión de la tendencia, siempre ausente en la pura cuestión existencial. Por lo que hace a nuestro propósito actual, la pregunta ¿qué es el ente particular finito? puede ser contestada, con la sola apelación a la experiencia, así: una cosa tendencialmente ordenada. En efecto, el ente finito es algo que *está siendo*, una realidad compleja de movimientos y de actividades que tienden a su propia realización. Pues bien, de esta primera comprobación queremos pasar a demostrar que el ente particular, sujeto de ordenación tendencial, debe ser estructurado en la línea de la esencia.

2. En toda tendencia activamente ejercida hay un origen y una meta, un principio y un fin. Lo que primero conviene decir es que se encuentran referidos al sujeto de la tendencia. Esto es claro por lo que se refiere al elemento principal u original. El movimiento y la actividad tendencialmente ordenados son, primariamente, actividad y movimiento del sujeto mismo. El movimiento es algo del móvil, su propio acto; la actividad es algo del motor, su propio acto también. La ordenación del movimiento, sea impuesta, sea autónoma, es ordenación del movimiento en el móvil concretado. Lo mismo sucede respecto de la actividad. La ordenación de la actividad, sea impuesta,

sea propuesta, es intrínseca a la actividad derivada del ente particular. La tendencia que comprobamos en la dinamicidad del ente particular caracterizado por *estar siendo*, exige un elemento que la sostiene y la mantiene. Pero la tendencia exige también un fin. Estamos excesivamente habituados a considerar el fin como algo extrínseco a la tendencia misma. No advertimos que la tendencia se dispara precisamente entre el origen y la meta, y a los dos debe amparar en su propia unidad. El término *a quo* y el término *ad quem* de un movimiento, origen y meta de una trayectoria, son, contra la imagen excesivamente espacializada, intrínsecos al móvil mismo. La tendencia no se desprende de su elemento original para independizarse y alcanzar la meta. Tan intrínseco a la tendencia misma como el elemento original es el fin. El fin de un movimiento natural está de alguna manera diseñado en el principio. Bajo algún aspecto goza, inclusive, de prioridad. El fin, que es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención. La relación que liga estos dos extremos de la tendencia es, por de pronto, real como la tendencia misma.

El elemento, principio de la tendencia, y la relación que lo liga al fin, no son sólo intrínsecos al sujeto tendencial. Deben estar también mutuamente referidos. Nada más necesitamos para abrirnos al reconocimiento de que el ente tendencial debe ser estructurado. Podemos, empero, ilustrar la necesidad de esta estructura formulando las dos proposiciones siguientes y agregando a ellas una breve explicación:

1.» *Un sujeto absolutamente simple es incapaz de tendencia.* Por de pronto lo es con la tendencia propia de la mutabilidad, ya que un ente absolutamente simple no puede moverse. Pero lo es también con la tendencia propia de la actividad. Sabido es que la actividad puede ser esencial o inesencial. La actividad que se identifica con la esencia misma del sujeto, que consiste precisamente en ella, no es una actividad que tienda a conseguir algo, ni siquiera a la realización de sí mismo. La actividad esencial de Dios no es un acto emanado de un principio al que formaliza o especifica, ni está tampoco, como si fuera inesencial, necesitada de formalización o especificación. La actividad de Dios, el ser que es, se identifica sin residuo con su esencia. Muy distinto comportamiento manifiesta la actividad en el sentido de que emana o brota de los principios constitutivos de la esencia; pero es una actividad inesencial, que se distingue de la esencia, ya que el ente particular no tiene por esencia el actuar. La actividad de lo que *está siendo* se manifiesta tendencialmente y no es tolerada por la simplicidad pura.

2.^a *Toda ordenación tendencial supone en el ente que está siendo alguna estructura.* En efecto: el movimiento y la actividad tienen un valor dinámico significado en la tendencia. No se puede reducir el movimiento a una serie de

cualidades o de estados enfilados sobre un devenir abstracto. Tampoco es posible reducir la actividad a la presencia bruta de un «consiguiente» siguiendo a un «antecedente». Ni se pueden sustantivar el movimiento y la acción hasta el punto de hacer de lo real mera dialéctica, como pretenden ciertas formas del idealismo. El movimiento no sería movimiento si el acto del momento presente no contuviese virtualmente el acto del momento que seguirá. Ahora bien, en este precontenido dinámico finca sus reales la *tendencia*. En esta indivisión de un acto y de una virtualidad, que caracteriza a cada momento que atraviesa el móvil, no hay lugar para una indeterminación cualquiera por respecto al momento siguiente. La efectividad del movimiento y el ejercicio de la actividad implican, pues, junto al móvil o al agente, la más estricta determinación. La tendencia no es otra cosa. Por eso, debe decirse que la tendencia es la expresión misma de la «realización» del ente que está siendo. Esta realización, más patente en el agente que en el simple móvil, se caracteriza por un «estar haciéndose» que ni puede partir de cero ni desembocar en la nada. Al contrario, supone una referencia a lo ya hecho y una tensión a lo por hacer. Además, afecta la realización, como el movimiento y la actividad, a la esencia física, y no a la esencia metafísica del ente en cuestión. El dinamismo de los entes que están siendo no es sólo una perfección, sino un perfeccionamiento. Los agentes finitos, al mismo tiempo que dan, reciben. De ahí que la realización, como maduración, acabamiento o planificación, exija disponibilidades conexas, estructuradas.

3. La estructura de potencia y acto. 1. Tenemos ya demostrado que la facticidad de la tendencia exige una estructura del ente particular en la línea de la esencia. En toda estructura, empero, según hemos señalado reiteradas veces, debe haber, por lo menos, dos elementos mutuamente referidos y ordenados, ya que, de no ser así, la estructura misma no gozaría de unidad, y sin unidad no habría realidad particular ni inteligibilidad alguna. Mas para que dos elementos se encuentren mutuamente referidos y ordenados, deben comportarse como lo determinable y lo determinante, como lo potencial y lo actual. Esto sería suficiente para concluir que la esencia del ente tendencial es estructurada de potencia y acto. Estimamos, sin embargo, necesaria, o al menos conveniente, una ulterior clarificación sobre el hecho de la tendencia de sus movimientos y de sus actividades.

2. El ente particular, según ha quedado reiteradamente expresado, es una realidad que *está siendo*, una realidad en movimiento tendencial y en actividad

ordenada. Pero la tendencia del movimiento tiene un principio que la individualiza y la concreta, y un principio también que la especifica y modaliza. La tendencia es *ésta*, y, además, de *esta manera*. A través del movimiento hállase la tendencia ínsita en el mismo ente particular que está siendo. No tenemos ente por un lado y tendencia por otro; tenemos el *ente tendencial*. Los principios singularizador y especificativo de la tendencia hállanse incardinados en dicho ente tendencial. Lo mismo cabe decir de la tendencia ínsita en la actividad. Los actos de la vida hállanse ordenados a la producción de la uva y no de otro fruto cualquiera. Los del hombre, tienden a realizar los valores. Y del hombre se espera también el «fruto» de la perfección. Hay en la actividad, como en el movimiento, un término *a quo* y un término *ad quem*. La tendencia misma es una especie de tensión u orden entre los dos, y los ampara y anuda. Pero el término *a quo*, singularizador y punto de partida de la tendencia, debe decirse potencial. Es la potencia como principio de tendencia del movimiento y de la acción. Y el término *ad quem*, que da sentido y especificidad a la tendencia, es actual. Es el acto como término de la tendencia de movilidad y actividad.

Se advertirá fácilmente que la potencia y el acto implicados en la tendencia son correlativos: el término *a quo* es tal respecto del término *ad quem*, y éste es lo que es respecto de aquél. Dicho de otra manera: la potencia es potencia para el acto, y éste es el acto de la potencia. La potencia singulariza al acto, y el acto especifica la potencia. Potencia y acto hállanse, pues, estructurados en el ente tendencial. El ente que está siendo, con movimiento y actividad tendenciales, es potencial y actual, determinable y determinado; siempre en potencia se determina y realiza de continuo por sus actos de movilidad y actividad; siempre en acto, permanece determinable por la potencia que encierra. Mas se comprende fácilmente que la razón de determinabilidad del sujeto tendencial radica en la potencia, y la razón de realización en el acto. Es, pues, necesario concluir que acto y potencia son principios constitutivos del ente tendencial. Por tanto, únicamente tienen consistencia penetrativamente abrazados en el seno del ente que constituyen. La potencia se abraza al acto como a su principio de determinación; el acto se abraza a la potencia como a su principio de singularización. Y de esa su mutua relación resulta la esencia íntegra del ente que *está siendo*.

4. La estructura de naturaleza y legalidad. 1. La no simplicidad del ente particular nos fue revelada al hacernos cargo del doble hecho de la ordenación tendencial del movimiento y de la actividad. Ambos hechos exigían la estructuración del ente tendencial en la línea de la esencia. La consideración de la unidad del ente particular

abrazando la dualidad de elementos estructurales nos llevó a servimos de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. El ente tendencial se estructura de potencia y acto. Ahora damos un tercer paso para mostrar que el ente tendencial es estructurado de *naturaleza y legalidad*. Esta particular estructura es también una exigencia de aquel doble hecho. De aquí que formulemos esta doble aserción: la estructura de naturaleza y legalidad en el ente particular es condición indispensable: 1.º de la tendencia de sus movimientos, y 2.º de la ordenación de sus actividades. Examinemos por separado las dos partes de la aserción.

Reflexionemos de nuevo sobre el movimiento tendencial. El movimiento no es, por de pronto, una realidad sustante y sustantiva, sino algo adjetivado y por entero referido al móvil. Exige, pues, un principio que lo sostiene, lo mantiene, lo realiza. Desde que Aristóteles le puso nombre, este principio se llama *naturaleza*. De aquí su exacta definición: la naturaleza es el principio del movimiento. Suele agregarse «y de la quietud», y es simplemente que lo que es principio de una cosa lo es también de su conservación. La facticidad del movimiento, como pura función del móvil, exige, pues, un principio que se llama naturaleza. El movimiento, empero, se realiza siempre con determinado *sentido*. Hay en él ínsita una tendencia. Esta función tendencial es una formalidad distinta de la pura movilidad, aunque tan incardinada como ella en el ente móvil.

Esta nueva formalidad expresiva del sentido del movimiento exige también un principio que la sostenga y la ampare. De muy antiguo nos viene también el nombre. La expresión del cómo acontecen los movimientos se llama *ley*.

La naturaleza y la legalidad son principios de funciones formalmente diferentes: la movilidad y la tendencia. Pero estas funciones coinciden, materialmente hablando, en el mismo ente móvil. Deberán también coincidir la naturaleza y la ley. El movimiento tendencial exige, pues, ima estructura de naturaleza y legalidad. El principio del movimiento tendencial debe ser una naturaleza legalizada. El principio de una tendencia móvil debe ser ima legalidad natural.

Reflexionemos ahora sobre la actividad ordenada. Tampoco la actividad de los entes particulares es sustancial. Es, a lo sumo, una emanación de sus potencias operativas. Debe, pues, tener un principio. Este principio se llama también naturaleza. La esencia de una cosa en cuanto es principio de operaciones recibe precisamente ese nombre.

No hay, empero, una actividad no ordenada a la producción o realización de algo. Del fin, precisamente, le viene la especificidad a la operación. La ordenación tendencial de la operación exige también un principio que la

justifique. A este principio se le llama igualmente *ley*.

Funciones formalmente diferentes exigen principios diferentes. Y la coincidencia o unidad material de las funciones exige unidad y coincidencia de los principios. Y éste es precisamente el caso que nos ocupa. La naturaleza y la legalidad deben ser elementos estructurados en la realidad misma del ente tendencialmente operativo. Ejemplo: porque la vid produce algo, posee naturaleza; porque, produciendo algo, produce siempre uva, supone una legalidad. Naturaleza y legalidad estructuradas explican suficientemente la ordenación de todos los actos de la vid a la producción de la uva.

2. La estructura de naturaleza y legalidad surge a nuestra consideración como la última explicación ontológica del devenir tendencial del ente particular caracterizado por estar siendo. Se trata de una exigencia metafísica del hecho incuestionable de la ordenación tendencial de los movimientos y las actividades.

Ningún artificio dialéctico necesitamos para advertir que naturaleza y legalidad se comportan, en el ente tendencial, como potencia y acto. Nadie nos podrá reprochar la afirmación de que la legalidad se refiere a la naturaleza como el acto a la potencia receptora, y con ella entra en estructura, constituyendo la esencia del ente tendencial.

Tenemos, pues, que rechazar la opinión de quienes parecen asegurar que la naturaleza puede existir sin su legalidad propia como aquella otra, más extendida, según la cual las leyes serían extrínsecas a la naturaleza y estarían por encima de ella presidiendo el curso dinámico de los entes. No. Naturaleza y legalidad afectan al plano del ser constitutivo. Ambos principios se refieren al ser y tienen asegurado su valor óntico. Destacadas o abstraídas la naturaleza y la ley de los entes en que están incardinados o de la esencia que constituyen, son nociones análogas. Por eso, más que de naturaleza, por una parte, y de legalidad, por otra, debemos hablar de la naturaleza legalizada y de la legalidad natural. Merced a la estructura que constituyen, las maneras de decirse la naturaleza se corresponden con los modos de expresarse la legalidad. La naturaleza, en efecto, se dice de muchas maneras, entre las cuales interesa destacar ahora tres: naturaleza física, moral y social. En correspondencia con ellas tenemos los tres modos fundamentales de la legalidad: la ley en el orden físico es una fórmula que enuncia la regulación de los fenómenos; en el orden moral, expresa la norma que rige la vida interior del hombre; en el orden social o político, es la prescripción o conjunto de prescripciones que, promulgadas por quienes tienen a su cargo la comunidad, regulan la vida social y política. El carácter de mandamientos escritos que tienen estas últimas no debe engañarnos sobre su rigurosa significación. La presencia de la ley moral en unas tablas o de

las leyes civiles en los códigos e, inclusive, la de las leyes físicas en fórmulas matemáticas no altera sustancialmente nuestro asunto. Todas ellas están inardinadas en la naturaleza misma. En la de las cosas físicas, la primera; en la naturaleza racional del hombre, la segunda (que, por eso, se define como la participación de la ley eterna en la criatura racional y es *conceptio indita* precisamente en la naturaleza humana); finalmente, en la naturaleza social de cada pueblo y hasta en el orbe o comunidad universal, la tercera. La existencia de un derecho natural, fuente primaria de toda legislación positiva, es una confirmación de la validez de nuestro aserto.

5. El complejo «naturaleza-libertad». 1. Tenemos demostrada ya la existencia de una estructura de naturaleza y legalidad presente en el ámbito entero del ente particular tendencial- mente ordenado. Surge, empero, la sospecha de si, con lo dicho, hemos resuelto suficientemente nuestro problema. Porque es el caso que la legalidad lleva determinación y hay algunos seres —el hombre— que reclaman la indeterminación de la libertad.

Es preciso reconocer simultáneamente estos dos hechos: la determinación que la legalidad implica y la indeterminación que la libertad supone. El problema que este reconocimiento plantea, sólo puede resolverse con la advertencia de que la legalidad se dice de dos maneras: legalidad *física* y legalidad *moral*. Paralelamente pueden distinguirse junto al *ser natural* físicamente legalizado y, por tanto, determinado, el *ser intencional*, moralmente legalizado y, por tanto, libre. El ser natural y el intencional «distan más que el cielo y la tierra»¹⁰. Los dos son seres reales. El ser intencional goza de mayor perfección, aunque materialmente se fundamente en el ser natural. El ser natural, en lo que nos es dado alcanzar, es material, está restringido y coartado a la posesión de su forma física. El ser intencional es siempre inmaterial y está más amplificado y libre y a él pueden hacerse presentes las perfecciones todas del universo. La filosofía moderna y contemporánea ha defendido una oposición irreductible entre naturaleza y libertad. Se ha dicho que la naturaleza no puede ser libre, ni que la libertad puede ser natural. Toda naturaleza tiene una estructura natural física y determinada; sus movimientos y operaciones están rigurosamente legalizados; luego, no podrá ser libre. Nosotros defendemos justamente lo contrario: en el caso particular del ser intencional, la naturaleza se conjuga con la libertad. La voluntad humana es una cierta naturaleza liberada. La voluntad, como naturaleza, está necesariamente inclinada al bien en general, su objeto formal especificativo. Pero la voluntad

¹⁰ CAYETANO, *In De Anima*, lib. II, c. 5.

considerada precisamente como voluntad, es enteramente libre respecto a todos los bienes particulares.

2. Ya hicimos, bastante lejanamente, alusión a la antinomia «naturaleza-libertad». Como tantas otras, esta faena procede de Kant. Encontró Kant, sobre todo en Espinosa, un riguroso determinismo físico que no dejaba resquicio alguno para la acción libre. Y buscaba Kant asegurar los fundamentos de la moralidad, para lo cual necesitaba, como exigencia ineludible, la libertad. Fue entonces cuando ideó la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* y la separación entre naturaleza y libertad.

La escisión kantiana no acarrea la muerte del determinismo físico, sino que lo exacerbó. Tiempos hubo en que las ciencias de la naturaleza lo tomaran como postulado. Frente a semejante determinismo ha reaccionado la misma ciencia física. Con esta reacción se ha conjugado un indeterminismo espiritual, que en los últimos decenios ha adquirido un insospechado desarrollo en la posición del libertismo.

Determinación rigurosa o indeterminación absoluta: tal parecen ser los dos polos entre los que se mueve alternativamente el espíritu humano. Se trata, en el fondo, de la pretendida incompatibilidad entre naturaleza y libertad, según quedó registrada más atrás.

No siempre han sido así las cosas. En otras épocas tal incompatibilidad no existió. Por el contrario, se defendió la síntesis humana de naturaleza y libertad. «La teoría de la Escuela es el ejemplo más claro. Ni que decir tiene, por tanto, que hay aquí una fundamental diversidad de intelección de las nociones de naturaleza y libertad, que, ante todo, presenta el simple aspecto de una cuestión meramente terminológica. En cualquier caso, siempre sería útil conocer cuál de las dos terminologías es la más adecuada, y renunciar a ello sería tanto como contentarse con el simple espectáculo de una «diversidad de opiniones» o de una divertida y peregrina equivocidad. De los dos términos de la antítesis, es el de «naturaleza» el que ha sufrido la más aguda inflexión. Al oponerlo al de «libertad» se le confiere el sentido de algo estático y rígido, capaz tan sólo de un comportamiento uniforme, esencialmente monótono. Sería el plomo en las alas de la libre agilidad de nuestro ser. Muy otro es el sentido de la «naturaleza» en la tradición escolástica. Entendida, eso sí, como algo permanente a través de los cambios accidentales, no es, sin embargo, puramente pasivo y receptor, sino, *ante todo, el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en cada una de las operaciones respectivas; como también lo que hace posible la conservación del término de ellas y, por tanto, en suma, un factor esencialmente: progresivo.*

No hay tal «estaticismo» en la concepción escolástica. ¿Cómo podría

haberlo en una teoría para la cual todos los entes son por su operación propia, y ello justamente en el más hondo sentido, que es el de la causa final? En esta metafísica radicalmente teleológica y dinámica, *la «naturaleza» es, ante todo, un principio de actividad, del que unívocamente en unos casos, y en otros libremente, emerge, como de un último fondo constitutivo de cada ser, la integridad de las operaciones respectivas.* Y no se disminuye, sino que, por el contrario, se subraya, esta índole dinámica de la naturaleza, cuando se admite en los entes finitos la existencia de unos principios próximos de operación, que son las «facultades». A su través se canaliza y concreta la potencialidad activa de la naturaleza, de la que representan los órganos o instrumentos expresivos, y que sigue siendo, por tanto, el principio radical del dinamismo, su fuente originaria y primitiva.

A lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica. *Es algo fijo, como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un principio fijo de comportamiento, que ser un principio de comportamiento fijo.* En la confusión de estas dos cosas hay una buena clave para enjuiciar la crítica historicista — si es que en serio la ha habido— a la noción aristotélica de la naturaleza. *Afirmar que ésta es un principio fijo de comportamiento, no es todavía decir que tal comportamiento no pueda ser libre, ni hay aquí tampoco ninguna consecuencia necesaria.* Se trata sólo de una determinación genérica, susceptible de inflexiones específicas, pero en la cual, no obstante, ya hay algo valioso para el asunto que nos ocupa: *la concepción de la naturaleza como principio activo y fuente de operación y conducta»*¹¹.

En cualquier buen tratado de psicología racional se aborda este problema. El propio Millán Puelles, tras haber señalado los dos puntos o motivos principales que contiene —la idea de naturaleza como algo fijo, estable, permanente bajo la actividad de cada ser, y la cuestión de la posibilidad de que tal principio fijo lo puede ser de una conducta libre— y haberlos estudiado con suficiente detención, pudo concluir afirmando que «la libertad no sólo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que necesariamente la requiere, la exige, la supone»ⁿ.

BIBLIOGRAFIA

A. FOULLÉE, *La liberté et le déterminisme*, 1872.—A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, 1920.—M. PLANK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923; *Wege zur physicalischen Erkenntnis*, 1933.—A. GATTERER, *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*, 1924.—L. BRUNSCHVICG, *Nature et*

ⁿ MILLÁN PUELLES, A., *op. cit.*, págs. 13-15.

Liberté, 1924.—**H. GROOS**, *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931; 2.* ed. **ampliada**: *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939.—**R. G. COLLINGWOOD**, *The Idea of Nature*, 1935; **trad. esp.**, 1950.—**F. LOMBARDI**, *La libertà del volere e l'individuo*, 1941; *Il concetto della libertà*, 1955.—**M. A. VIRASORO**, *La libertad, la existencia y el ser*, 1943.—**P. WEISS**, *Nature and Man*, 1947.—**A. WENZL**, *Philosophie der Freiheit*, 1947.—**J. LAIRD**, *On Human Freedom*, 1947.—**R. PANIKER**, *El concepto de naturaleza*, 1951.—**L. FRANCA**, *Libertade e determinismo*, 1954.—**J. DE FINANCE**, *Etre et liberté*, 1955. **A. MILLÀN PUELLES**, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, 1961.

ARTÍCULO IV.—LA ESENCIA DE LA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

1. Naturaleza, legalidad y libertad. 1. En los artículos anteriores hemos ganado los tres conceptos que men- tan las palabras del epígrafe. En el orden conceptual, su distinción está su- ficientemente asegurada. La naturaleza, como tal, no se confunde con la legalidad, ni ambas se identifican con la libertad. Pero tal vez no suceda lo mismo con la realidad que, en definitiva, significan. Las tres han surgido a nuestra consideración y tratamiento al hacernos cargo del hecho del dina- mismo, cuya ordenación tendencial pretendíamos explicar. La naturaleza se nos ofreció como principio del dinamismo, es decir, como sujeto del movimiento y fuente de la actividad. La legalidad, como la expresión del comportamiento y la inteligibilidad de la tendencia. Su conjunción con la naturaleza quedó también suficientemente destacada. Hasta pudimos hablar de la naturaleza legalizada. Algo semejante hallamos respecto de la libertad. La pusimos también en conexión con la naturaleza y hablamos, igualmente, de una naturaleza libre o liberada.

2. Esta doble adjetivación de la naturaleza legalizada y liberada no debe llevamos a engaño en la consideración conjunta de legalidad y libertad. No debemos caer en la tentación de suponer que la naturaleza se comportaría como un género en el que la legalidad y la libertad introducirían las res- ¹² pectivas diferencias específicas. Creemos haber dejado suficientemente claro que la libertad exige también la legalidad. Lo que en todo caso distinguía* mos eran

¹² *Op. cit.*, pág. 36.

dos legalidades específicamente diferentes: una física, que importaba determinación, y otra moral, que exigía la indeterminación de la libertad.

Sospechamos, pues, con fundamento suficiente, que la naturaleza, legalizada en ambos casos, se diga de dos modos diferentes: naturaleza necesaria y naturaleza libre. Ello aconseja tratar por separado la respectiva vinculación a la naturaleza de la legalidad y la libertad. Mientras naturaleza y legalidad se estructuran realmente, la naturaleza humana y la libertad realmente se funden e identifican.

2. La unión de naturaleza y ley. 1. Hemos aludido ya en el artículo anterior a la estrecha vinculación de la legalidad a la naturaleza, así como a la urgencia de superar tanto el naturalismo filosófico, cuanto el determinismo o legalismo científico. No debemos suponer tampoco la existencia previa de la naturaleza desnuda de legalidad a la que se añadiese una peculiar legislación venida de fuera. «Hasta hace poco reinaba en nuestras latitudes la convicción de que todos los procesos del mundo físico estaban regidos por unas leyes rígidas e inviolables, las cuales determinaban extrínsecamente —desde fuera, esto es importante— su comportamiento. La materia aparecía como un ser pasivo e inerte que, sin iniciativa ni participación propia, seguía al pie de la letra —y la letra sola siempre mata— una serie de leyes en las que creían verse el orden de la naturaleza y aun la manifestación de la sabiduría divina. Sin embargo, estas leyes estaban como suspendidas en el aire. Si alguien tenía participación en ellas, era el espíritu humano, que las había descubierto y formulado, pero la materia no tenía en ellas voz ni voto. Eran leyes por las que se regían los cuerpos, porque así lo había observado el espíritu humano, basado en un comportamiento siempre exacto de los fenómenos físicos. Las leyes físicas no descansaban en los cuerpos, por así decir, sino en el espíritu humano, y acaso, en último término, en el divino¹³. Reproche semejante había que hacer a la actitud de ciertos moralistas y juristas que parecen referirse a unas leyes tan alejadas de los hombres y tan clavadas en los altos cielos de lo eterno, que difícilmente se explica cómo pueden presidir desde su propia rigidez la conducta moral y política. Y, ¿qué decir de esa especie de imperialismo metafísico que practican algunos estados en el desconcierto universal de los pueblos exportando ideologías y fomentando legislaciones que no se toleran dentro de los muros de sus fronteras? No. El dinamismo emana de la naturaleza íntima de los seres y se regula por una legalidad no menos entrañable. No hay

¹³ PANIKER, R., *Ontonomía de la ciencia*, Editorial Gredos, Madrid, 1961, págs. 245-46.— Iniciando una crítica, prosigue el autor: «Pero ocurre que Dios no es un déspota, como a veces lo es el hombre. Todo lo dispone suavemente, y su acción es la más íntima a las mismas naturalezas creadas.»

actividad sin naturaleza, ni ordenación tendencial sin legalidad. Ambos principios son por igual necesarios en la explicación ontológica del dinamismo tendencial. Naturaleza y legalidad deben abrazarse en la intimidad del ente que está siendo y debe ejercer movimiento y actividad en dirección a una meta.

2. ¿Qué modalidad presenta esta estructura? En el nivel en que nuestra exposición se encuentra podemos echar mano hasta de tres formas de estructuración que tenemos analizadas: la que hemos llamado de inherencia, propia de los accidentes en la sustancia; la que denominamos *unió ex his*, que realizan la materia y la forma, y la que lleva el nombre de *unió cum his* o composición entitativa, que asignamos a la esencia y la existencia.

Dos circunstancias están a favor de la estructura de inhesión : al referirse al dinamismo cuya modalidad fundamental es la movilidad, y la pluralidad de elementos en el segundo de los principios estructurales (los diversos accidentes que pueden afectar a una sustancia y las distintas leyes de que una naturaleza puede ser portadora, según las diversas* líneas del desarrollo tendencial). Por añadidura, estaríamos en el mismo caso de la estructura general de cantidad y cualidad que también se realiza sobre el modelo de la de sustancia y accidentes. Y como en los capítulos precedentes, dedicados a estas dos estructuras, tratamos el asunto con suficiente amplitud, podemos prescindir aquí de un estudio especial de la tercera estructura del dinamismo.

3. La unión de naturaleza y libertad. 1. Mostrada ya la posibilidad de la síntesis humana de naturaleza y libertad y remitida su demostración a la psicología racional, sólo trataremos aquí, por modo de complemento, el aspecto ontológico derivado de la consideración de la libertad de espontaneidad, de autonomía o de exultación, a la que también el hombre está llamado.

Crean algunos que la libertad es una prerrogativa que se otorga a determinados existentes. Como tal, sería una especie de facultad autodeterminante y dominadora, colgada del aire o, a lo sumo, incidiendo desde la exterioridad en el hombre para hacerlo autosuficiente, autárquico. No. El hombre no es una naturaleza a la que se agrega una libertad. En cuanto el hombre fue entendido como naturaleza y libertad quedó trazado el camino para el doble movimiento exclusivista que examinamos más atrás, concretado en el naturalismo y en el historicismo. El naturalismo que, cargando el acento en la naturaleza, llega a prescindir de la libertad, y el historicismo que, acentuando la libertad, desnatura al hombre, son movimientos doctrinales batiéndose en retirada en el nivel de nuestro tiempo.

2. La libertad, que se dice, en primer término, de la acción humana, se transfiere a la naturaleza de donde brota. Por eso, naturaleza y libertad se vinculan a la realidad particular del hombre, que debe ser concebido como naturaleza liberada en tendencia hacia el bien universal. La libertad humana se apoya, pues, en una naturaleza cuya necesidad trasciende. No incide **en** el hombre desde fuera, brota en el hombre desde dentro. El mismo proceso que nos hace *ser*, nos hace ser *libres*. Y en este «ser libre» se funda la posibilidad que cada hombre tiene de llegar a acabamiento de ser hombre, esto es, de ser promovido al estado perfecto del hombre en cuanto tal. Ser libre es, para el hombre, poder desarrollar la naturaleza hasta llevarla a plenitud. Se oyen con frecuencia proclamaciones solemnes que imponen el respeto a la libertad: a la del niño ante la autoridad del educador, a la libertad del ciudadano ante el Estado... Bien entendidos estos respetos, como aquellas praclamaciones, son todavía insuficientes. Hay que dar un paso más para proclamar la necesidad, imperiosa y urgente, de respetar la naturaleza del hombre. La libertad tiene sus exigencias, pero la naturaleza no está carente de las suyas. Hasta debe decirse que las exigencias de la naturaleza condicionan las de la libertad, porque sólo se es libre en la medida que se es. De donde procede concluir que ser libre significa poder el hombre desarrollar su naturaleza en obediencia a una ley inscrita en la naturaleza misma. Trátase de una ley moral, participación de la ley eterna en la criatura racional que nos vincula a Dios y nos religa en comunión. Sólo, pues, con la práctica del temor de Dios, autor de las exigencias de la naturaleza y de la libertad, podrá el hombre conquistar la plenitud a que está llamado.

El hombre, en la realidad misma de su naturaleza libre, está vinculado a un origen y una meta. Como no elegimos nuestro principio, tampoco elegimos nuestro fin. La órbita de la libertad humana está circunscrita a la elección de los medios. Usar de la libertad para trascender sus propios límites es, por de pronto, desorbitarla. Y desorbitando la libertad, prostituimos nuestra naturaleza, porque la desvinculamos de su origen y la desligamos de su destino. «Quien ama su vida, la perderá...» Elegir la propia libertad es rechazar a Dios. Más dura cosa que dar coces contra el aguijón es la protesta y el rechazo de aquello de que dependemos. Las fuerzas entrañadas en la naturaleza libre del hombre se gastan y aparece la debilidad, que es la antesala de la esclavitud. No hay libertad posible para el hombre sin vinculación y comunión. El hombre es libre en la medida exacta en que puede amar a Dios. Y sólo en este amor se legitima el amor de sí propio.

3. Se nos permitirá, por modo de apéndice, decir dos palabras sobre la libertad del hombre cristiano. Aunque con ello transcendemos la dimensión

formalmente metafísica en que nuestra investigación debe permanecer, puede consentirse en gracia a los intereses formativos del alumno. Antes de la aparición de Cristo, dos tipos antropológicos coexistían sin posibilidad de convivencia: el representado por el hombre gentil, que podemos ver concretado en el hombre griego, el hombre de la libertad armónica, y el representado por el hombre judío, como hombre amasado en servidumbre, en dependencia de lo divino. El hombre cristiano es el fecundo maridaje realizado por Cristo de los dos tipos antropológicos que precedieron a su venida. Libertad y dependencia, ¿no se contraponen? ¿Cómo, pues, se alían en la unidad del hombre? El iniciador del linaje cristiano venció la enemistad entre judío y gentil e hizo de los dos un solo hombre nuevo. Para ello fue necesario fundir libertad y servidumbre; hacer de la servidumbre judía dependencia liberadora, filialidad; hacer de la libertad griega obediencia a aquello de que dependemos. En otros términos: fundar la libertad en la dependencia de Dios merced a un vínculo absoluto que libera. El hombre cristiano, manufactura de Cristo, es soberanamente libre porque posee el soberano amor naciendo de un vínculo vivo y personal. El hombre ha sido hecho *hermano* de Cristo, *hijo* del Padre en el *amor* del Espíritu. Cristo hermanó a todos los hombres —a los judíos y a los gentiles—, trayéndonos el vínculo de filialidad que liga la persona humana con Dios. Nos hermanó en amorosa comunión vinculándonos a Dios. Cristo tomó la servidumbre judaica, y al fundarla en la libertad, la abrió al amor. Y tomó Cristo la libertad griega, y al fundarla en la dependencia de lo divino, la abrió a la trascendencia.

Al hacerse Cristo «obediente hasta la muerte, y muerte de cruz», nos ha adquirido «a gran precio» y nos ha llamado a la «santa libertad de los hijos de Dios». Hay aquí una liberación de la esclavitud «de los hombres» y una vinculación al origen mismo de nuestro ser. No podemos sustraernos a la obediencia del mandato: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». En el acercamiento a la plenitud de donde nacemos y en la tendencia al Bien absoluto a que nuestro ser va destinado, se funda la libertad ante los bienes relativos. La doble invitación del Cristianismo a la plenitud y al anonadamiento constituye una única exigencia. La pérdida total de nosotros mismos equivale al encuentro de nuestra plenitud en Dios. Perdernos en nuestro origen es ganarnos en nuestra meta. Tal es la ley de nuestra autenticidad. Sólo si somos originarios podemos ser originales y llevar a plenitud la libertad, consumando nuestra naturaleza. Anulando lo que tenemos de nosotros mismos —la nihilidad de nuestro propio ser, el error en que nuestra inteligencia se hunde, el pecado en que nuestra voluntad cae— se libera nuestra naturaleza de toda servidumbre y se religa a su origen en el camino de su

destino. Esta religión a Dios funda y sostiene las relaciones de los hombres entre sí. La razón es sencilla: el segundo mandamiento es semejante al primero, prolongación suya. Amar al prójimo como a sí mismo es respetar, en la reverencia de Dios, la naturaleza y la libertad que también recibió de la misma fuente que las nuestras. Ésta es la gran lección de la libertad: que sólo somos para nosotros mismos si previamente hemos sido para otros. La libertad humana se mantiene en una naturaleza religada a Dios. Y se regula en una naturaleza vinculada en la comunión de los hombres.

BIBLIOGRAFIA

A la obra citada en el artículo agréguese toda la bibliografía de los dos artículos anteriores.

