

# LA INDEFINICION DEL HOMBRE EN SU FUNCION ESPIRITUAL

Eugenio Frutos

Catedrático de Filosofía  
de la Universidad de Zaragoza (España)

## LA LIBERTAD Y EL ESPIRITU

La situación del hombre en este mundo se define como “humana” por su capacidad de decidirse y elegir y de resolver nuevas situaciones mediante una creación personal. Esta es, para mí, la señal del espíritu (1).

Así, pues, el espíritu se manifiesta, ante todo, como una función. Decir que “se manifiesta” no equivale a decir que su realidad como espíritu “se reduzca” a la función. Pero nosotros nos damos cuenta de que *es* en cuanto actúa, en cuanto funciona creadoramente. La “creatividad” aparece como su esencia, y en este “aparecer” entiendo que se muestra o se desvela su “ser”.

Porque el hombre “funciona” de modo que resuelve sus “situaciones”, no de una manera instintiva, sino *creando* respuestas *libremente*, por esto se diferencia del animal. Si a esta capacidad funcional específicamente distintiva—aunque en grado diverso en cada singular—la llamamos espíritu, el espíritu *se manifiesta como una función*.

Tal función es *liberadora de y para*. Libera “de” la servidumbre de la naturaleza y, en los límites terrenos, libera “para” vivir una vida propiamente humana, es decir, para cultivar o *culturizar* la existencia naturalmente dada. El *para* de la liberación es el “por qué” de la historia.

Ahora bien, una función puede ser satisfecha por diversas variables. Luego, la diversidad de “formas” históricas dimana de la misma naturaleza del espíritu.

Por “naturaleza” no puede entenderse aquí algo estático ni fijado, aunque suponga un principio de la función misma, pues la satisfacción de la función por variables en el tiempo no puede reducirse a una sustancia circunscrita. Se definirá por su acción temporal, y tendrá, así, un “lugar definitivo” y no “circunscriptivo”, dicho en los términos escolásticos tradicionales.

Hace tiempo que se viene observando la dificultad que el concepto aristotélico de sustancia—conceptualizado sobre el “instrumento”—ofrece para darse idea de lo que se quiere significar por “sustancia espiritual”. Me parece hora de abandonar este callejón sin salida, si se quiere concebir el espíritu.

El espíritu aparece como *función creadora en situación y tiempo*; pero no se manifiesta, aunque la suponga, como una sustancia que crea, sino, como la función creadora misma.

Las cosas—todas—son “creadas”, y manifiestan, por ello, el espíritu. Lo

---

(1) Ver: *La libertad como destino de la persona humana*, Augustinus II, 5 (1957), 15-30.

“asombroso” de las cosas no reside en su “muda cosidad”, sino en la fuerza espiritual de su existencia creada.

La totalidad de las “creaciones” son las variables que satisfacen la “plenitud del espíritu”. A esta plenitud creadora puede llamársele Dios, cuando la totalidad de las creaciones se da en un acto puro, *extratempore*. Pero, en el hombre y en su vida terrena, lo que se ofrece es una sucesiva, aunque permanente, creatividad, incalculable limitadamente en su variedad y su apertura. Este “sin fin”, a la vez mudable incesantemente, en su mutabilidad, es mi manera de concebir el “englobante” jaspersiano. Si tal permanencia infinitamente variable se atribuyese a Dios, resultaría un panteísmo. Pero la *creatividad pura*, que aquí corresponde a Dios, no es una duración en variación constante, sino la pura acción eterna, de un Acto Puro. Las creaciones variables que tienden a la “impleción” del espíritu, esto es, a su plenitud, corresponden al hombre en su condición terrena.

## EL TIEMPO DEL ESPÍRITU

El hombre vive su tiempo, como es sabido desde San Agustín (*Confesiones*, XI), según la medida de su espíritu.

Ahora bien, lo que quiero añadir es que, en esta vivencia, el pasado está constituido por el conjunto de “posibilidades dadas”, esto es, por lo que realmente ha sido actualizado por la creatividad del espíritu. Lo actualizado puede tener una significación histórica mayor o menor en un presente dado, pero todo lo actualizado es fundamentalmente histórico, pues con todo ello es una manifestación de la fuerza creadora del espíritu en su libre resolución de las distintas situaciones dadas. La “historicidad” no consiste para mí, como para Heidegger, en la pura “temporación” del existente humano, sino en la capacidad creadora del espíritu en el tiempo. En este sentido, tanto como el hombre, y más profunda y ampliamente, al crear, *Dios historifica*, pero queda fuera de lo historiado.

La Naturaleza tiene un trasfondo histórico, y por eso los naturalistas, han observado, modernamente, que, en la evolución de las formas no hay un nuevo “proceso”, sino un “progreso”, en cuanto la evolución misma “transforma” y determina “formas nuevas”. Pero lo histórico de la Naturaleza no es ella misma, sino la creatividad del espíritu en ella.

En cambio, en la vida humana, por ser ella misma manifestación del espíritu, lo histórico no es trasfondo, sino inmediatez.

Este carácter de “inmediatamente histórica” la Naturaleza lo sería “mediatamente”. Le viene a la vida humana de su libertad creadora, y en ello consiste su destino.

Los actos oscuros, y de los que se dice que no merece la pena de que sean consignados en la historia, no dejan por eso de ser históricos, en su más directo sentido; y no pueden reducirse, en cuanto humanos, a lo “puramente natural”. Vivir la existencia “humanamente”, estriba, justo, en no vivirla “naturalmente”. A una “caída” o regreso total a la naturaleza, el hombre—por serlo—no puede llegar, pero puede aproximarse. Puede quererlo, conciente o subconcientemente; pero como no está en su mano destruir su propia condición humana, ese deseo es un trascender a su nadificación. Esto repercutirá históricamente, pues la inserción de un deseo humano modifica el quehacer mismo de los hombres que lo insertan.

Estos actos, históricamente oscuros, son el suelo en que florece lo histórico, que las historias se dignan tratar. Pero sin ese suelo, la historia no existiría.

Ahora bien, el hombre no conoce, en un momento dado, lo que ha ocurrido en el mundo desde que existen hombres; pero, en principio, nada se opone a que cualquier actualización de la actividad creadora sea conocida, si ya se ha actuado. La memoria de Imperios enteros, olvidados durante siglos, como el hitita, ha sido restaurada. Podemos decir que, en la práctica, nunca se conocerá todo lo actualizado—ni parece necesario que se conozca—, pero no porque esencialmente haya en lo acaecido algo que no pueda conocerse, sino porque la capacidad de los hombres es limitada, por su naturaleza y por sus intereses.

¿Ocurre lo mismo con el futuro? Creo que es fácil de advertir que no es así.

El hombre puede alcanzar un número prácticamente indefinido de posibilidades no actualizadas, es decir, de lo "porvenidero". Parece que un atento observador puede colegir la secuencia necesaria del porvenir, dado lo que se ha realizado y lo que se está realizando. De determinados actos individuales o colectivos se puede deducir ciertos efectos, y si se dominan todos los factores de las complejas situaciones humanas,—incluso, claro es, los extrarracionales—podrían preverse los futuros.

Sin embargo, no parece que ocurra así, y esto—según la Física actual—no sólo en el ámbito del espíritu, sino tampoco en el de la Naturaleza.

Es sabido que en 1927 formuló Heisenberg su principio de indeterminación. Según éste, en la observación de un fenómeno atómico se inserta, precisamente para observarlo, una energía en determinada forma, por ejemplo, la luz. Pero esta luz, aun en su cantidad mínima, modifica el fenómeno de modo imprevisible. Si se aplica la luz a determinar su velocidad queda indeterminada su posición; y, viceversa, si se determina la posición, queda indeterminada la velocidad. Según esto, el "comportamiento" del elemento atómico es *inseguro*; cabe sólo hacer previsiones probables, según estadísticas establecidas, pero la vieja idea positivista de que conocidos todos los factores y su posición o constelación, se podría *asegurar* lo que ocurriría, ha quedado abandonada.

Habría que elaborar un principio de indeterminación, o de incertidumbre, histórico, pues también en el complejo de los actos humanos, la inserción de un "observador"—no de un sujeto que observe, sino de aquéllo que permite observarlo—modifica lo observado en cuanto se está produciendo, y también en cuanto se está reproduciendo en la mente del historiador.

Los "observadores" de la historia no están constituidos por formas de la energía física, como la luz, sino por formas de la energía espiritual humana, como sus pensamientos y deseos, al leer un documento o al contemplar o interpretar un monumento. Estos actos humanos son, a diferencia de los físicos, variables en su orientación, según las épocas históricas. Así la imprevisibilidad sería aquí mayor aun, y en ello se afirma la idea de que el espíritu se manifiesta como libertad. Y en su virtud, como dice Jaspers, el hombre puede hacer siempre lo imprevisible, incluso para él mismo. Nunca podemos saber exactamente cómo resolverá una situación dada, aunque en muchos casos actúe conforme a lo previsible. De esta incertidumbre radical participaron, en el momento de actualizarse, los acontecimientos pasados. Su fijeza histórica no puede borrar, como Kierkegaard ha notado justamente, sea esencial incertidumbre. La vivencia exige revivirlos en su situación original. Pero, en cuanto acaecidos, sabemos

ya cómo se resolvió la situación. En cambio, es esto, precisamente, lo que no sabemos del futuro.

El misterio del porvenir reside aquí, y se identifica con el misterio del hombre, en cuanto espíritu libre. El tiempo humano es el "tiempo libre", el que permite al hombre realizarse en su auténtica "hominidad".

De una manera o de otra, esto fue siempre sentido así. El hombre alcanza formas de vida propiamente humanas—civilizaciones, dicen los historiadores—cuando, al menos un grupo, está "ocioso" y puede entregarse al porvenir. Ya los griegos nos dicen esto del sacerdocio egipcio, y la *scholé* es la condición del saber.

Estar ocioso, claro es, no significa estar sin hacer nada, sino tener "tiempo libre" para dedicarse a ocupaciones no determinadas por la inmediata necesidad. Es estar *liberado de* la servidumbre natural instintiva, *para* encontrar realizaciones en que el hombre, apartándose de la naturaleza, se realiza en su propio ser. Como ha dicho Ortega y Gasset, el hombre vive "ensimismado" y no "alterado", como el animal. Casi me parece ocioso advertir que "ensimismamiento" no significa encerrarse en sí mismo, sino por el contrario, realizarse y proyectarse sobre toda la humanidad. En el ocio ensimismado, resuelta la situación externa, el hombre revierte sobre su propia situación humana y resuelve y arbitra nuevas formas, que le separan y elevan respecto de los seres naturales, y le permiten realizarse más perfectamente como libertad del espíritu. En cuanto estas soluciones sobrepasan el presente, crean futuro; y por eso he dicho antes que el "ocioso" se entrega al porvenir.

Las soluciones, y con ellas la dirección del futuro, pueden resultar inesperadas, sorprendentes, cuando alcanzan el punto genial de la creación más viva, o cuando la extravagancia o la abyección frustran una realidad humana. Y es la sorpresa, de la esencia del futuro humano, como creación del espíritu liberado en su libre tiempo.

De esta suerte, pertenece a la esencia del futuro no ser entera y perfectamente abarcable. Prácticamente, tampoco el pasado lo es, pero no por esencia, sino por su riqueza indefinida. Cualquiera de los acontecimientos no recordados, puede serlo sin que haya en él repugnancia esencial. En cambio, hay momentos del futuro que no son, por esencia, anticipables. Y en esto consiste su genuina peculiaridad, que los convierte en signos o testigos de la libertad de espíritu.

## LA INDEFINICION DEL HOMBRE

De lo dicho se desprende que el espíritu es esencialmente indefinible.

En efecto, las definiciones destemporalizan, y lo que en ellas se dice, se aplica, indistintamente, al pasado, al presente o al futuro. Decir que "el hombre es un animal racional" o que es "un animal simbólico", como dice Cassirer, u otra definición, cualesquiera que sean los términos empleados, supone que el hombre fue, es y será lo que la definición fija. Si en el término "racional", tomado en sentido amplio, se inserta la libre capacidad creadora, esta definición implica la indefinibilidad, la apertura esencial. Pero sólo así es válida.

El hombre, en cuanto libre para el porvenir, no puede definirse por lo que es o ha sido, puesto que esa libertad supone lo imprevisible. Por estar el hombre liberado de la Naturaleza y "funcionar" libremente como espíritu, no puede ser definido en términos sustanciales.

Podemos definir, si nuestra vivencia histórica es exacta, lo que fue un romano

o lo que es hoy el hombre europeo o americano, pero no lo que será, o mejor dicho, cómo “funcionará” el hombre dentro de cuatro siglos. Podría acaso colegirse para una época más inmediata, pero, ni aun en ella, está descartada la sorpresa. La situación humana de ese momento puede ser resuelta de una forma nunca supuesta, ni lógicamente deducible de la situación y respuestas de la época en que vivimos.

Ese núcleo irreductible a secuencia lógica (lo que le haría destemporalizable) es el que se resiste a ser expresado, porque no está contenido de ninguna manera, ni siquiera virtualmente, en el presente. Eso es lo más propiamente existencial, y lleva aparejada la radical incertidumbre de la existencia humana.

Toda definición se refiere a lo que existe, de tal manera que puede prescindirse del tiempo en que existe. Pero definir al hombre, en cuanto espíritu libre en “su” tiempo libre, supondría definir una parcela de lo no existente ni sospechable, ni anticipado, ni contenido.

Si se dijera: “el hombre es el ser libre para el porvenir”, con ello no se expresaría más que su radical indefinición.

Por otra parte, decir “ser” no resulta enteramente exacto. Pues, ciertamente, ahora existen hombres y actúan de tal manera que manifiestan la libertad del espíritu; han existido hombres y han actuado—en cuanto la historia permite conocer—de la misma manera. Pero esta manera es aquella que no permite decir sino que “actúa” o “funciona”, de modo que en vez de “ser”—lo que supone la admisión de toda una metafísica—habría que decir: “el hombre funciona como liberado y de cara al porvenir”. De esta expresión indefinitoria habrían desaparecido todos los términos sustanciales, incluso el verbo sustantivo.

No niego con esto lo que en otros lugares he afirmado, a saber: que el hombre tiene una estructura psicofisiológica que le define, caracterológicamente, como tal o cual psicotipo; y que la “dimensión histórica” le es esencial a la condición humana. Lo que añado es que la función libre del espíritu cara al porvenir puede darse de tal suerte que, un día, el hombre resuelva una situación dada anti-históricamente o resuelva su estructura vital negativamente, nadificándose. No es posible que el hombre deje de ser hombre, pero, por serlo, puede decidir su aniquilación.

Mi disconformidad con la reducción ortegiana del hombre a “su historia” no es por exceso, sino por defecto. Ortega y Gasset se queda a medio camino. Niega que del hombre se pueda decir lo que es, pero afirma que se puede decir lo que ha sido, y esto es una “definición”. Pero de la misma tesis orteguiana, lo que lógicamente se sigue es que definir lo que el hombre ha sido no es definir al hombre, sino “resumir” su historia o, si es un individuo, su biografía.

Ortega critica la definición tradicional por “naturalista”, porque reduce el hombre a cosa, y propone una definición “historicista”. En efecto, según él se expresa, decir que el hombre es un *animal racional* es darle una naturaleza o fijeza sustancial que no tiene. Si la especie humana se hubiera extinguido en el paleolítico—añade—la definición nos diría que “el hombre fue un cazador”, y sucesivamente que fue un pastor, un agricultor, etc. Así el hombre no tiene una naturaleza dada, sino una historia. Le define la historia de las “posibilidades” realizadas, en el momento en que se trata.

Pero, sin duda, esta definición define lo que el hombre ha sido y nada más. Puede definirse, como antes dije, lo que el hombre ha sido en épocas y lugares diferentes, y, resumiendo esos diversos modos de ser, añadir que, hasta ahora, el hombre

se ha realizado como un repertorio de posibilidades varias y siempre renovadas. A situaciones varias, el hombre ha respondido, libremente, adecuándose a la concreta situación, o, en lo posible, adecuando ésta a sí mismo.

Pero, en lo imprevisible del porvenir, caben respuestas sorprendentes: por ejemplo, decidir siempre del mismo modo, aproximándose al automatismo instintivo, dejando de ser historia para ser naturaleza. La consecuencia de este deseo no se alcanzaría, pero determinaría un modo de funcionar, del que se liberaría el hombre o, en cuya virtud, se aniquilaría. Podría también responder inadecuadamente a las situaciones, actualizando una vocación de aniquilamiento, que puede rastrearse en algunas vidas humanas, hasta producir la extinción de la especie. Caben aun respuestas más sorprendentes, pues, al fin y al cabo, lo dicho es anticipado, pero en lo imprevisible reside lo que no puede ser anticipado y es lo que hace imposible cualquier definición, tanto la "natural" como la "histórica". Definir al hombre como historia y negarle como naturaleza es negar la definición del hombre como una sustancia natural y establemente dada; pero si esto se excluye, se le incluye, en cambio, en el renovado devenir de las posibilidades, definiéndole como historia.

Ahora bien, entre las decisiones posibles está la antihistórica, que, de darse, permitiría sólo definirle como historia hasta el momento en que la decisión antihistórica se produjese. Si se nos dice que nunca se producirá, esto equivale a afirmar lo que se niega, es decir, a afirmar que el hombre es una "naturaleza histórica", y que nunca podrá dejar de ser eso. Pero la libertad del espíritu no está vinculada a ningún ser dado; no puede expresarse en términos sustantivos, de la forma *es esto* o *es lo otro*, sino sólo en términos funcionales, diciendo que *se ha realizado* hasta el presente de este modo, que *se está realizando* de tal otro y que *nada puede afirmarse con certeza de cómo se realizará en el futuro*, sólo puede colegirse que acaso se realiza de esta o la otra manera en el futuro próximo, siempre que no se produzca una súbita resolución en un sentido imprevisible y, por tanto, de ningún modo anticipable.

Hasta este punto tan radical llega la negación de la definibilidad del hombre en la teoría funcional del espíritu.

A la teoría orteguiana, y otras análogas, se puede oponer fácilmente la realidad de la estructura psicofisiológica del hombre, que le presenta como una "naturaleza dada", y desde la cual actúa históricamente. Los factores de esas estructuras psicofisiológicas son múltiples y están diversamente combinadas y dosificadas, pero determina en la trama histórica ciertas reacciones constantes, en situaciones muy diferentes, como la envidia o la soberbia o el afán de poder o de placer. En los individuos, las reacciones aparecen estrechamente ligadas a su tipo psicofisiológico, incluso en las creaciones más típicamente humanas, como las formas políticas, literarias y científicas. Pero también en los grupos sociales, los tipos predominantes dan la pauta de la reacción del grupo y del perfil histórico que adquiere. Las diferentes situaciones permiten formas de vida diferentes, pero en ellas subyace un trasfondo común. El hombre actuaría en diversas situaciones, pero esas posibilidades no serían creadas por la situación, sino que latirían potencialmente en la naturaleza humana, aguardando, por decirlo así, el instante propicio para actuarse. Lo diverso serían las posibilidades, que sucesivamente se presentan; no el hombre que las actualiza.

Tampoco se llega, en la identificación del hombre con su historia, a la concepción aquí dada del "tiempo libre" como tiempo del espíritu. Pues es frecuente oír que el presente es consecuencia del pasado y está preñado de porvenir. Pero el tiempo libre

del espíritu en el futuro no está en germen en parte alguna; no existe simplemente como ser potencial. La forma temporal y el contenido humano son creados para el futuro por el mismo espíritu.

La intuición poética ha penetrado más este misterio. En Antonio Machado puede leerse:

¡Qué importa un día! Está el ayer abierto  
al mañana, mañana al infinito,  
hombre de España, ni el pasado ha muerto,  
ni está el mañana —ni el ayer— escrito.

(*El dios ibero*)

Interpreto: El mañana no está escrito, no está germinado en el tiempo anterior, en cuanto tiempo humano, pues a hombres, siquiera a hombres en una situación histórica concreta, se refiere el poema; el tiempo, en cualquier momento dado, está siempre abierto a su futuro, y el futuro al infinito, lo que más adelante aclararé. El ayer está ya escrito o puede escribirse, pero no lo estaba cuando era porvenir.

Ahora bien, si admitimos los resultados científicos de la Caracterología moderna para oponerlos al historicismo del hombre, también debemos oponerlos a la teoría funcional del espíritu.

¿Se trata de que en el hombre hay una estructura psicofisiológica dada y algo más: el espíritu que se le añade? ¿Se trata de un dualismo?

Nada más lejos de mi pensamiento actual.

## LA UNIDAD DEL HOMBRE

La experiencia común y los estudios científicos nos presentan al hombre como una unidad, con manifestaciones variadas, pero en la cual no se pueden trazar fronteras ni separar compartimentos, sino arbitraria o convencionalmente.

Si se prescinde de todos los prejuicios—incluso los que se deban a creencias religiosas o metafísicas o morales—, no encontraremos una función puramente fisiológica o puramente psicológica. Es, así, por ejemplo, arbitraria la distinción entre neurosis de base orgánica, psico-orgánica o puramente psíquica; toda neurosis implica una forma funcional del hombre entero. Es convencional, por ejemplo, la distinción de una memoria sensible y otra intelectual.

Hay otras convenciones, pero creo que basta con algún ejemplo. Lo que siempre se da como signo de la condición humana es un modo funcional, que puede ser comprendido y explicado desde la evidente unidad del hombre.

La estructura psicofisiológica es, pues, rigurosamente unitaria. ¿Qué decir entonces del espíritu?

Parto de la consideración científica de la unidad del universo físico, hoy comúnmente admitida por los hombres de ciencia. Entiendo que en las varias y más complejas formas de la creatividad se llega a una estructura—la del hombre—que funciona o se actualiza resolviendo libremente las situaciones en que se encuentra. Tales situaciones se dan en el tiempo libre o humano. Llamo espíritu a esta manifestación de un nuevo y singular modo de funcionar, que le diferencia al hombre de todos los demás entes dados en su mundo.

El espíritu no es, así, algo añadido, pero tampoco es algo que encontremos fuera del hombre en nuestra posible experiencia.

El signo del espíritu es la libertad en el tiempo. y *el hombre* es el ente dado en esta *unidad funcional*. La unidad del hombre es una unidad de estructura y de función recíprocas. Esto es, la unidad de función supone la unidad de estructura y ésta se manifiesta unitariamente en la función resolutive de la libertad.

Cierto que cada hombre particular obra, normalmente, según sus determinaciones caracterológicas. Pero lo que se determina, según el tipo psicológico, es una dirección general, mas no resolución concreta alguna. Es en esta concreción, aquí y ahora, del "tiempo libre", donde la libertad se manifiesta como el humo señalador del espíritu.

Por lo demás, entre las determinaciones caracterológicas está el modo primario o secundario de funcionar habitualmente un hombre dado, pero en tan compleja y varia dosificación con los otros factores que una resolución imprevisible puede darse siempre. La capacidad reflexiva del hombre, que le permite resolver lo que no está *natural* o instintivamente resuelto, es *raíz* de esa libertad. Así pues, en la estructura psicofisiológica va implicando este modo espiritual de funcionar.

La obra humana proyecta y fija esta función, de los más variados modos, y, así, *objetiva* el espíritu. Pero en su esencia, el espíritu mismo es lo no-objetivo, pues lo objetivo es lo definible, y para que esa obra tenga resonancia, ha de resonar en la función creadora de los hombres del mañana.

## LA UNIDAD ESPECIFICA DEL HOMBRE

Esta resonancia supone una continuidad, una historia y herencia: el pasado no ha muerto. ¿No es necesario para esto una unidad específica? ¿Cómo y en qué sentido debe entenderse aquí?

Según lo dicho, no puede ser entendida como una unidad de naturaleza, definible en una proposición universal. Se trata, aquí también, de una unidad funcional, que presenta una flexibilidad incomparablemente más rica—y, desde luego, mucho más de acuerdo con la variada gama humana realmente ofrecida—que la unidad de naturaleza.

En la estructura de todo hombre se daría la capacidad de funcionar libremente, pero en grado muy diverso. Hay hombres que sólo resuelven libremente situaciones poco complejas y en todo lo demás se guían por lo heredado, que la vida social ha hecho automático. En el extremo opuesto de la máxima libertad resolutive, estarían los grandes creadores, en cualquier dominio de la obra humana: religión, filosofía, poesía, política, ciencia.

En este sentido, claro está, no todos los hombres son iguales, pero esta desigualdad es más profunda que las desigualdades sociales o políticas a que corrientemente se alude, y diferente de ellas.

La desigualdad de estructura psicofisiológica es evidente, y llega hasta las distinciones individuales, que hacen que un singular sea irreductible a otro, por análogos que se presenten. Conforme a esto, los caracterólogos distinguen, tipos, series, familias, individuos.

Si la función manifiesta el nivel de una estructura dada, esta diversidad de estructura se traducirá en una gradación funcional que, manteniendo el nexo unitario,

permite la irreductible personalidad de cada hombre que concretamente existe o ha existido.

La capacidad creadora de la libre resolución está siempre históricamente referida, de modo que la capacidad de libre resolución se manifiesta según la época en que el hombre vive. Conocimientos de Física o Astronomía hoy vulgares y hasta infantiles, supusieron un esfuerzo creador de superior capacidad en su hallazgo. Pero, en cualquier época, los niveles de la capacidad creadora que le es adecuada, va de un mínimo a un máximo, ofreciendo, en la flexibilidad de la unidad funcional, la desigualdad radical que en la vida humana claramente se manifiesta.

## EL ESCOLLO DEL HOMBRE PARA EL SISTEMA

La esencial indefinición del hombre y la imprevisibilidad del porvenir impiden la reducción del saber humano a un sistema rigurosamente unitario. Esto sólo puede lograrse si se anula la libertad del espíritu, pues su acción—y especialmente su resolución futura—, por imprevisible, no puede determinarse según un principio absoluto que abarque, a la vez, la naturaleza y el espíritu.

Se puede construir un “sistema de la naturaleza”, pero no un sistema del espíritu libre, salvo si el espíritu se reduce a naturaleza, eliminando la libertad en el tiempo.

¿Retornamos con esto al dualismo? Es decir: ¿el dualismo soslayado al tratar del hombre, vuelve a atraparnos, si nos referimos a la totalidad?

De ningún modo. Sólo ocurre así si hablamos del espíritu en términos sustanciales y no funcionales. Pero no se trata de una dualidad Naturaleza-Espíritu, sino que las estructuras naturales llegan a un nivel en el que aparece la función del espíritu, esto es, la resolución libre del ente en una situación dada. Por bajo de este nivel, todo puede organizarse en un sistema, y éste sería el “sistema de la naturaleza”. Pero no es posible integrar en él la función creadora del propio sistema, puesto que ésta tiene por distintivo fundamental no obrar conforme a ningún principio, sino libremente hasta la imprevisión absoluta.

Son reveladoras, a este propósito, las palabras de *F. Alquié*, en su libro *La Découverte métaphysique de l'Homme chez Descartes* (2), que escribe: “Nous ne pensons pas, comme Hamelin, qu'il y ait un système de Descartes. Sans doute tout philosophe tend'il, en un sens, au système. Mais il ne découvre l'homme que dans la mesure ou il ne réussit pas à constituer le système, ou plutôt dans la mesure où il réfléchit sur cet échec, et le comprend. Les philosophes du système se placent au point de vue de la Nature objective, ou au point de vue de Dieu, que, du rest, ils confondent, l'Esprit infini rejoignant chez eux la totalité de choses. L'homme devient alors une partie de ce vaste tout, dont il ne se croit séparé que par erreur. Autrement dit, le système n'est possible que si l'evidence par laquelle l'homme se sent un moi, un principe, une liberté est tenue par illusoire. Or, Descartes refusa toujours de renoncer aux évidences au nom de la cohérence: ainsi, ne parvenant pas à concilier le libre arbitre humain et la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, il déclare qu'il faut tenir ferme ces deux vérités sans en laisser perdre aucune. L'homme de Descartes apparaît donc comme l'être qui tient ensemble des vérités et, en ce sens, qui contient le système,

(2) París, P. U. F., 1950.

mais, contenir le système, c'est n'y être pas intégré et donc le briser et détruire. Car, étant connaissance du Monde où, par ailleurs, il est pris, *l'homme est ce qui rend impossible tout système, toute projection du réel sur un unique plan*" (3)

Probablemente este penetrante modo de ver el problema del hombre en Descartes—y la luz que arroja sobre su filosofar entero—no hubiera sido posible antes de ahora, cuando la filosofía existencial ha subrayado tan fuertemente la ambigüedad de la existencia humana, su angustia y desamparo, su absurdo o desacoplamiento a la naturaleza—sea rebajándola o ensalzándola por ello—y la vertiginosa responsabilidad de la elección. O bien, como ha hecho Bollnow, ese “núcleo existencial” más abismático que lo subconsciente o cualquier otra capa psíquica profunda.

Mas la filosofía existencial se empeña, contra su propia evidencia experimental inmediata, en explicar al hombre de alguna manera e incluso de definirlo, aunque se atisbe su indefinibilidad esencial.

Sin embargo, tan insuficiente es decir que “el hombre es historia” como decir, al modo de Sartre, que “el hombre es libertad”. Porque el hombre es una estructura y no una función, pero una estructura que alcanza el nivel del espíritu, esto es, de la libre resolución. En este sentido, el hombre no es esto ni aquello: no puede definirse en términos de *ser*, sino en términos de *función creadora*. Por ella se aparta de la naturaleza y tiene, en sentido estricto, porvenir, pues sólo para él existe el “tiempo libre”. La función libertadora, que es espíritu, le arranca de la naturaleza, en la que constitutivamente cae, salvándole, por la libertad, para la creación que ha engendrado su historia, y está por ver lo que engendrará.

## LA PLENITUD DEL ESPIRITU

En la estructura de la persona humana encontramos el nivel que permite la función espiritual. Más allá no sabemos nada de un modo inmediato e incuestionable. Podemos pensar una “plenitud de espíritu” en que la resolución sea, en cada “instante”, la novedad misma, porque se eleve la estructura sobre todas las circunstancias condicionantes, de modo que, propiamente, no haya una estructura circunscriptible, sino una pura función definidora. Este acto de función pura manifestaría el espíritu absoluto.

Dentro del nivel humano, observamos variabilidad. No todas las estructuras humanas singulares permiten la misma capacidad de libre resolución. Personas hay que siguen una vida casi instintiva o que se deslizan por la rutina de las convenciones. Tanto el hábito mecanizado como el instinto inmediato anulan la espontaneidad creadora. En grado menor, las tendencias ciegas y los automatismos insiden en muchos hombres. Aunque realmente, acaso, no hay ninguno totalmente liberado de esta servidumbre, se observa en individuos señeros—en los grandes creadores en cualquier orden—verdaderas cimas de libertad.

—“Aquí—diríamos—se respira espíritu”. O bien: “Este es el paisaje de la libertad”.

Si los hombres rebasarán o no estas cimas, secreto es del porvenir. En todo caso, la integración funcional de las libres resoluciones va manifestando, en grados de ascenso, el ensanchamiento del espíritu.

Pero la plenitud de espíritu supone una estructura no material, que en el

(3) Introd., p. 5. Subrayo.